

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE



Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Date de soutenance : 17 Décembre 2013

Décembre 2013

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

**CULTES ROYAUX ET ANTSA « CHANTS » SAKALAVA
DU NORD-OUEST DE MADAGASCAR.
Religion et Art, Société et Politique.**

Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

SOMMAIRE

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS

PRESENTATION GENERALE

ABSTRACT

RESUME

MATERIEL EXPLICATIF

INTRODUCTION

1- CADRAGE SCIENTIFIQUE

1.1.Discipline(s) de rattachement

1.2.Approches préconisées

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1.Etymologie et histoire

2.2.Le Marambitsy : aperçu ethnographique

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

3.1.Le contexte indo-océanique

3.2.Background politique

3.3.Intention fondamentale

3.4.Géostratégie

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1.Contexte historique et politique

4.2.Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy

5 – PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1.Généralités

5.2.Descriptif de la thèse

Partie I : MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

Chapitre II : MATERIELS

Chapitre III : METHODES

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1. L'approche

1.2. La méthodologie de collecte des données

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité : la philosophie et phénoménologie

1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité

Partie II : RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA : ART ET FAIT RELIGIEUX

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux

Section 2 : L'antsa : une œuvre d'art

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

2.2. Généralité sur la structure musicologique des *antsa*

2.3. Les thèmes véhiculés

2.4. Les figures de discours dans les *antsa* comme moyens verbaux

Chapitre III : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : *Fanompoa* et *fitampoha*, des formes religieuses

Section 2 : Déroulement du *fanompoa* et du *fitampoha*

Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques royales à Mitsinjo

- 3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany
- 3.2. Fitampoha au doany de Mitsinjo

Chapitre IV: RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?

- 1.1. Les intentions
- 1.2. Le Beau

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture sakalava du Nord-ouest

- 2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme
- 2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin
- 2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : EN MATIERE DE METHODOLOGIE

- Section 1 : De quoi l'*antsa* en tant que discours persuade le public ?
- Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?
- Section 3 : Ne plus penser l'art en termes de beauté mais d'intentionnalité
- Section 4 : Ne plus penser la religion en terme de sacralité : vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Chapitre II : EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?

Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ ou complémentaires?

Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?

CONCLUSION GENERALE

ANNEXES

TABLE DES MATIERES

	PAGES
REMERCIEMENTS.....	11
ABSTRACT -.....	13
RESUME	14
MATERIEL EXPLICATIF.....	15
PRESENTATION GENERALE.....	25
INTRODUCTION.....	26
1. CADRAGE SCIENTIFIQUE.....	27
1.1. Discipline(s) de rattachement.....	27
1.2. Approches préconisées.....	28
2. MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLE AU CŒUR DE CE TRAVAIL.....	28
2.1. Etymologie et histoire.....	28
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique.....	30
3. LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAINE.....	39
3.1. Le contexte indo-océanique.....	42
3.2. Background politique.....	45
3.3. Intention fondamentale.....	45
3.4. Géostratégie.....	46
3.5. Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?.....	46
4. CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY.....	49
4.1. Contexte historique et politique.....	49
4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy.....	51
5. PROTOCOLE DE RECHERCHE.....	53
5.1. Généralités.....	53
5.2. Descriptif de la thèse.....	54
5.2.1. Contexte et justifications.....	54

	PAGES
5.2.2. Problématique.....	56
5.2.3. Hypothèses.....	59
5.2.4. Objectifs.....	70
5.2.5. Objet.....	70
5.3. Enjeux.....	70
NOTES.....	72

Partie I : MATERIELS ET METHODE

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES.....	75
Chapitre II : MATERIELS	75
Chapitre III : METHODES.....	79
Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données.....	79
1.1.L'Approche.....	79
1.2.La méthodologie de collecte des données.....	80
1.2.1.L'observation et la consigne photographique.....	80
1.2.2. La recherche documentaire.....	83
1.2.3. L'interview.....	84
1.3.Outils d'analyse et d'interprétation.....	84
1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité :	
la philosophie et phénoménologie.....	85
1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité.....	85
1.3.2.1. Science de la communication.....	86
1.3.2.2. Anthropologie.....	95
1.3.2.3. Sciences biologiques.....	99
1.3.2.4. Science du langage.....	105
NOTES.....	115
PHOTOS.....	116-133

Partie II : RESULTATS

PAGES

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION.....	135

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA

OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX.....	136

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux.....136

1.1. Les <i>kolondoy</i> : des chants sacrés et politiques.....	137
1.2. Aspects politiques des <i>kolondoy</i>	140
1.3. Les <i>antsalamalama</i> (ou <i>antsajijy</i> ou <i>antsasomasoma</i>) : des expressions de la catharsis.....	140

Section 2 : L'*antsa* : une œuvre d'art.....144

2.1. La forme externe selon un point de vue structural.....	145
2.2. Généralités sur la structure musicologique des <i>antsa</i>	146
2.2.1. Les instruments de musique.....	147
2.2.2. La danse.....	148
2.2.3. Description de forme musicologique extérieure	149
2.3. Les thèmes véhiculés.....	151
2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage.....	152
2.3.2. Thème du mariage défait.....	152
2.3.3. La nostalgie.....	152
2.3.4. Les relations homme et femme blasphématoires.....	152
2.3.5. La religion en tant que telle.....	153
2.3.6. Le contexte général des <i>antsa</i>	153
2.4. Les figures de discours dans les <i>antsa</i> comme moyens verbaux.....	153
2.4.1 Les tropes.....	154
2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies.....	154
2.4.1.2. Les tropes par ressemblance ou métaphores.....	157

2.4.1.3. Les tropes-figures d'expression	
L'allégorie et l'allégorisme.....	162
2.4.1.4 Que dire de la métaphore dans les <i>antsa</i> ?.....	167
2.4.2. Les figures non tropes.....	170
2.4.2.1. Les figures d'élocution.....	170
2.4.2.2. La figure de style par tour de phrase	179
Chapitre II : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS	
CONCERNANT LES CULTES ROYAUX.....	186
Section 1 : <i>Fanompoa</i> et <i>fitampoha</i>, des formes religieuses.....	186
Section 2 : Déroulement du <i>fanompoa</i> et du <i>fitampoha</i>.....	189
2.1. Phase de préparation.....	190
2.2. Phase de réalisation.....	190
2.3. Phase de clôture.....	191
Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques	
royales à Mitsinjo ?.....	191
3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany.....	192
3.1.1. <i>Fanompoa valibolamena</i>	192
3.1.2. Inauguration du nouveau <i>valamena</i>	194
3.2. <i>Fitampoha</i> au <i>doany</i> de Mitsinjo.....	195
3.2.1. La veille du <i>fitampoha</i>	196
3.2.2. Le jour du <i>fitampoha</i>	196
3.2.3. Déroulement du <i>fitampoha</i>	197
Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX.....	199
Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?.....	199
1.1. Les intentions.....	199
1.2. Le Beau.....	201
1.2.1. Le beau esthétique ou le beau.....	201
1.2.2. Le beau éthique ou le bien.....	204
1.2.3. Le beau culturel ou le vrai.....	205

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture

sakalava du Nord-ouest.....	207
2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme.....	208
2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin.....	211
2.2.1. Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société.....	211
2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.....	212
2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux.....	212
2.2.4. Au niveau du système de parenté, filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins.....	214
2.2.4.1. Normes en matière de filiation.....	214
2.2.4.2. Normes en matière d'alliance.....	216
2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité.....	219
2.3.1. L'infrastructure.....	220
2.3.2. La structure.....	221
2.3.3. La superstructure.....	224
2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné.....	224
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	226
NOTES.....	228

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : Remarques introductives.....	230
Chapitre II : Discussions en matière de méthodologie.....	231
Section 1 : De quoi l' <i>antsa</i> en tant que discours persuade le public ?.....	231
Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?.....	231
Section 3 : Se dirige – t- on vers la laïcisation de l'anthropologie ?.....	232
Chapitre III : Discussion en matière de contenu.....	234
Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?.....	234
Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ou complémentaires?.....	235
Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?	236
CONCLUSION GENERALE.....	244
Synthèse.....	247
Recommandations	252
BIBLIOGRAPHIE DE BASE.....	252
ANNEXES	
1- Les Articles	261
2- Le corpus.....	305

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit de la collaboration consentie et de l'aide fournie par plusieurs institutions et plusieurs personnes. Pour cela, nous aimerions remercier plus particulièrement les institutions suivantes :

- l'Université d'Antananarivo, la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, le Département de Langue et Lettres Malgaches, le Laboratoire d'Anthropologie Patrimoine – Transformations Sociales – Transculturalité, qui, en ce qui les concerne, ont servi de cadres pour notre formation intellectuelle et scientifique ;
- le Projet Bio-Culturel d'Antrema (PBCA), Katsepy – Mitsinjo, qui, à travers son Directeur National, le Professeur Roger Edmond, nous a offert un appui logistique et financier précieux pour la collecte des données lors de nos déplacements vers le terrain et sur le terrain.

Nous voudrions surtout exprimer notre gratitude la plus sincère :

- à l'ampanjaka du Marambitsy, la princesse Amina Saïd, qui a bien voulu nous recevoir *à ses côtés parmi ses enfants et ses petits-enfants* et a grandement facilité notre accès et notre intégration dans la société locale ;
- le couple Bashir et Marie-Claire Soudjay Adehane, nos premiers informateurs, nos premiers appuis dans la conduite de notre étude.
- La population du Marambitsy avec laquelle nous avons travaillé pendant plus de deux ans.

Sur le plan international, nous devons beaucoup :

- A Monsieur Le Professeur Maurice Bloch, de la *London School of Economics and Political Sciences*, qui nous a partagé son savoir et son expérience ;
- Professeur-Docteur Eva Spies, de l'Université Johannes Gutenberg, Mayence sur Rhin, qui, grâce au *Programme Point Sud*, nous a permis de participer à deux ateliers scientifiques sur les questions religieuses, l'un à Bamako (Mali) en Février-Mars 2012, et l'autre à Ouagadougou en Février – Mars 2013 ;

- A Monsieur Andrew Stinson, de l'*American Political Sciences Association*, qui nous a invité à un atelier de formation sur « *Religion et Politique : perspective comparative* », de nouveau à Ouagadougou en Juillet 2013.

Mais, plusieurs personnes que nous ne saurions pas toutes citer ici méritent notre reconnaissance totale. Aussi, sans minimiser les apports de ceux que ne nommerons pas, voudrions –nous énumérer :

- Nos collègues du Laboratoire d'Anthropologie ;
- Les membres de notre famille et, bien sûr, notre Directeur de thèse, Monsieur Le Professeur Louis Paul Randriamarolaza qui, du début de notre recherche jusqu'à maintenant nous ont épaulé sans faillir un seul instant.

Merci mille fois ! Soyez récompensés pour tout ce que vous avez fait pour nous !

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

Baholy Malala Andrianasolo Ravonison

ABSTRACT

Centered on the double topic of royal cults and Sakalava *antsa* “traditional songs”, our research started in September 2009 with direct observation of worship services and contextual data collection of *antsa* or traditional songs. To deal with the corpus and other data, our choice focused on the theory of the intentionality which has several advantages. On the one hand, it is proven to be connected to the cognitivist trend, and on the other hand, it enables the mobilization of tools such as speech analysis, the anthropology of art, the anthropology of religions and neurobiology which are equally concerned with the intentions of the actors involved. Thus, the results are divided into three categories, namely: discursive results, up-to-date ethnographic results, and main anthropological results. It is however, the stemming discursive results of the *antsa* analysis- that in fact embody the thesis main “finding”, in this case, the assertion as being an intention to continue the Sakalava royalty, not to mention the exceptional literary value of the *antsa* and of the high level expertise of the *mpiantsa* (singers). At the level of up-to-date ethnographic results, a concrete conception of beauty, which is another topic of the thesis, emerges against an abstract conception. As for the main anthropological results, they bring out a common cognitive grounding, which can be translated into religious, social and political foundations. The religious foundation gives more importance to polytheism than to monotheism, whereas the social one reveals female principle instead of male principle, and the political one highlights the national unity of Malagasy ethnic groups in front of the still present colonialism and its actual supports, which is an explanatory cause of chronic poverty and generalized negative image. Thus, the recommendations of the thesis are summarized into the fight against poverty and the negative image through the introduction of the reign of beauty and the nation’s cultural regeneration.

RESUME

Axée sur le double thème des cultes royaux et des antsa « chants » sakalava, notre recherche a commencé en Septembre 2009 par l'observation directe des cultes et la collecte en contexte des antsa. Pour le traitement du corpus et autres données, notre choix s'est porté sur la théorie de l'intentionnalité qui présente plusieurs avantages. D'une part, elle a une jonction avérée avec le courant cognitiviste, et, d'autre part, elle permet de mobiliser des outils comme l'analyse du discours, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions et la neurobiologie qui s'intéressent à titre égal aux intentions des acteurs impliqués. Ainsi, les résultats se divisent en trois catégories, à savoir : les résultats discursifs, les résultats ethnographiques actualisés, et les résultats anthropologiques généraux. Ce sont pourtant les résultats discursifs issus du traitement des antsa – qui portent en eux la principale « découverte » de la thèse, en l'occurrence l'affirmation en tant qu'intention de la continuité de la royauté sakalava, sans parler de la valeur littéraire exceptionnelle des antsa et l'expertise de haute volée des mpiantsa. Au niveau des résultats ethnographiques actualisés, une conception concrète du beau – un autre thème de la thèse-, se dégage face à une conception abstraite. Quant aux résultats anthropologiques généraux, ils font ressortir un socle cognitif commun, se déclinant en socle religieux, socle social, et socle politique. Le socle religieux privilégie le polythéisme face au monothéisme, alors que le social laisse transparaître le principe féminin au lieu du principe masculin ; le socle politique met en avant l'unité nationale des groupes malgaches face au colonialisme encore présent et à ses supports, cause explicative de la pauvreté chronique et de la laideur généralisée. Ainsi, les recommandations de la thèse se résument en la lutte contre la pauvreté et la laideur par l'instauration du règne de la beauté et régénération culturelle de la nation.

MATERIEL EXPLICATIF

PAGES

LISTE DES CARTES

Carte n° 1 : Localisation du District de Mitsinjo.....	30
Carte n° 2 : District de Mitsinjo.....	31
Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo.....	32
Carte n° 4 : Carte de l'Océan Indien Occidental.....	40
Carte n°5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental.....	41
Carte n°6 : Carte de la baie de Boina.....	41

LISTE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.....	82
Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art.....	97
Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.....	100
Encadré n°4 : Analyse phénoménologique.....	104
Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage.....	105
Encadré n°6 : Les étapes de l'analyse du texte/ <i>antsa</i>	114

LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Exemples d’assonances rencontrées dans les matériels <i>antsa</i>	175
Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany : Miarinarivo, Mitsinjo, Bezavo.....	188
Tableau n° 3: Le «beau esthétique » qualifiant une personne.....	202
Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose.....	203
Tableau n° 5 : Le beau esthétique qualifiant un animal.....	203
Tableau n° 6 : Comportement et/ou caractère.....	204
Tableau n° 7 : Choix rationnel et émotionnel.....	205
Tableau n° 8 : Certains avoirs d’une personne, d’une famille, ou d’une société	206
Tableau n° 9 : Les relations sociales.....	206
Tableau n° 10 : La religion.....	207
Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines.....	216

LISTE DES PHOTOS.....116 -133

Photo n°1 : L’entrée au village de Bezavo doany

Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l’arbre *andriamanamora*. C’est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.

Photo n°3 : D’autres zomba à Bezavo

Photo n°4 : Les *jongoa* s’occupant du désherbage des environs du *valamena*

Photo n°5 : Des jeunes *jongoa* s’occupant du sacrifice devant le portail principal du *valamena*

Photo n°6 : Les officiants à Bezavo : Bemanangy, Mbilahy, Jongoa

Photo n°7 : les participants font une séance d’*antsa* (soirée) devant leur case à Bezavo

Photo n°8 : Une séance d’*antsa* qui se déroule dans la journée au pied d’un arbre

Photo n°9 : Les participants de Bezavo portant des uniformes pour célébrer le culte à Bezavo

Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle

Photo n°11 : Une possédée en transe sous l'action de l'esprit d'un ancêtre masculin

Photo n°12: L'*ampanjaka* Amina Saïd

Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »

Photo n°14 : Une des *bemanangy*

Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo

Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*

Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes

Photo n°18: Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux

Photo n°19 : Représentants des autorités traditionnelles prenant la parole

Photo n°20 : Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo prenant la parole

Photo n°21 : Des exemples de costumes pendant le fanompoa

Photo n°22 : Une partie du public durant les discours

Photo n°23 : Rue menant vers la résidence royale

Photo n°24 : Quand le moderne et le traditionnel se côtoient

Photo n°25 : Troupe de mpiantsa en action

Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany

Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany

Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy

Photo n°29: Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Photo n° 30 : Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.

Photo n°31 : Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra

Photo n°32: Boeny doany, le doany Bemazava

Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village

Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy

Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée

Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer

Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?

Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423

Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais

Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

**TERMES OU EXPRESSIONS SAKALAVA, MALGACHE COMMUN,
FRANÇAIS**

A

Adalamaty: tena tia, fou amoureux, folle amoureuse
Amaray: rahampitso, demain
Amato: sakaiza, sipa, amant, amante
Ambara: toy ny, sahala amin'ny, tout comme
Ambaranao: sahala aminao, tout comme vous
Ampanenena: ampanenenana, au regret de
Ampilako: ny ilako avy amin'ny, du côté de
Ampisafy: vehivavy, femme, féminin
Ampondo: tandroka, corne
Ampondombosy : tandrok'omby vositra, corne d'un zebu castré
Andro fôsa: maraina fodian'ny fosa, de grand matin
Angononoky: soka-dranomasina, tortue de mer
Anito: anio, aujourd'hui
Ankahery: ankavanana, à droite
Ankananika: hatramin'izao/anio, maintenant
Ankilatany: na aiza na aiza, eo @ toerana rehetra, partout
Antaly : faka (racines, rhizome)
Antendrobe: antendrony farany ambony, au plus haut sommet
Antinana: atsinanana, Est
Asara: fahavaratra, saison humide

B

Bababe: dadatoa, oncle, frère aîné du père
Babangy: matavy, gros et gras
Baribary : mamamo tsy tena mamamo, mi-ivre
Barisa: toaka, rhum
Be malandy: fotsibe, très Blanche
Be salova: lamba be, grande châte
Be tonitony: maro rantsana, au nombreux rameaux
Bera: sakaiza, sipa, amant, amante
Bira : fizarana, partage
Bonara: anaran-kazo, type d'arbre pour ombrage

D

Danôro : nify volamena, dent en or
Diam-panjava: lalan'ny volana, trajet lunaire
Diniry: tera-tsembika, en sueur
Diska volamena : firavaka volamena, pendentif en or
Doany : toeram-pivavahana, lieu de prière
Domo: tapitra, épuisé
Doria: zafiafy, arrière –petits enfants

F

Fanjava tsôfotro : maizim-bolana, jour sans lune

Fanjava: vola (argent), volana (lune)

Fatratsy: fatratra, tafahoatra loatra, excessif

Felàna: ondana, oreiller

Felika vaivay: vahy (lianes)

Fitolian-dolo: toeram-pialantsasatra ho an'ny olona mitondra razana, lieu de repos pour le porteur de dépouilles mortels

Foeky: fohy, court, de petite taille

Fokom-bady: havam-bady, famille de l'époux ou de l'épouse

Folafolaka: tapatapaka, en morceau

Fotroha: fatana, four, foyer

G

Gama: korodao, accordéon

H

Hitirivan'ny abohaly: anirian'ny votry, là où se trouve une termitière

Honohono: tsaho, rumeur

J

Jambarao: rotra, jamblon

Jobikely: maintikely, petit(e) noir(e)

Joby analoky: mainty ambany aloka, noir dans l'ombre

Joro: tso-drano, benediction

K

Ka: aza, défense de

Kai(hi)ko: antsoiko, appelé par moi

Kakitika: mangovitra, tremblotant

Ka kotano : aza kotranina

Kalanga: jejo, lascif, fôlatre

Kananoro: kalanoro

Kapila : lovia, assiette

Kasay: andraso, attends, attendez

Katraka: fetsifetsy

Kiaka zova: masoandro mipoasaka, au levé du jour

Kibo mimona: kibo mitaraina noana, ventre affamé

Kilandy: vorompotsy, pic boeuf

Kininy: kininina, eucalyptus

Kitrely Fanjava: farafara volafotsy, lit en argent

Komboko : hay ve, il en est ainsi ? c'est ainsi ?

Korana: resaka, discussion

L

Lafiha : lafihana, support, litière
Lamaka: tsihy, natte
Lamalama : lanonana, fête
Lany fanahy: gaga, étonné
Likatao: mialin-taona, conserve au –delà d’une année
Loky: nahandro, menu

M

Madiron-tsilamo: madiro, tamarinier
Madoso : malama, glissant
Magnomagno : miala maina,
Mahadaika: mahalaitra, tranchant
Malandy: fotsy, blanc
Malany: mamofona, sentant mauvais
Malilo: mifona, repentant
Malo: resaka, korana, discussion
Malovy : malazo, en mauvaise forme, en piteux état
Mamabe: nenitoa, tante, soeur aînée de la mère
Mamorika: mamosavy, manam-pozina, empoisonner
Manapala: gila maso, qui a un œil cligné
Manaboko vary: mively vary, battre le riz
Manadary: manahirana, enquiquiner
Manafy: tanora zazalahy, jeune homme
Manajary: manasitrana, soigner
Mananjany/ mananjao: manao an’izany, manao an’izao, agir de telle ou telle façon
Manaranara: mangatsiatsiaka, se sentir bien
Manary: voamboana, palissandre
Manat`y: ohatran’ity, comme ceci
Manavaly: manaizana, en état de grossesse
Manavotavo: taitaitra, sodoka, trompé par les apparences
Mandatsaka: manatody, pondre
Mandia: Mandeha, partir, marcher
Mandrmbesa: mitondrà, prenez
Mandranto: misakaiza, s’amouracher de quelqu’un
Mandrobaka: manimba, détruire
Manenty: mijery, regarder
Mangara: maimbo, puant
Marahaba: misaotra, merci
Maraindray: maraina, matin
Maramara malandy : volofotsy, cheveux blancs
Mare: mafy, fort
Mareny: marenina, sourd
Marikitry: akaiky, proche
Mariny: akaiky, proche
Maroanabo : voan’ny rofia, grains de raphia
Masaja: huitre
Matonaly: alina, mi-nuit

Matsàna: antoandro, midi
Matsabory: dobo, farihy, éton
Matsoro oro: lava orona, au long nez
Mefakefaka: mikopakopaka, pendillant
Meloka : tezitra, fâché
Menimenina: eritreritra, saina, pensée
Mihamy: mitera, mitsiriritra, convoiter
Mihanjaka: ilatsahan’ny fanahin-drazana, possédé
Mihepoka: milentika, immergé
Mihinon-drano: misotro rano, boire de l’eau
Mijanjy: mihaino, écouter
Miranga: miakatra, mitranga, mivoatra, se lever, se développer
Mirasirasy: miraparapa, se couper en quatre
Mitaotao: miantsoantso, appeler
Mitarimy: mitaiza, manabe, élever et éduquer
Mitiry: mitsiry, pousser
Mitsirara: mitsilany, coucher sur le dos
Mizelazela: miredareda, brûlé à grandes flammes
Moasy: mpimasy, devin guérisseur
Motro: afo, feu
Mpanajary: mpanasitrana, devin guérisseur

N

N’a(h)iko: zaho, moi, à moi
Nangolioly: maloiloy, avoir la nausée
Nankia: androany, aujourd’hui
Natsabo: natsatoka, planter
Ndre nao: na dia enao, même vous
Ndre: na dia, même, même si
Nenarany: nahamenatra azy avoir honte de quelqu’un
Nihandra: handrandra, lever la tête
Ningako : nialako, nilaozako, délaissé par moi
Nivola: niteny, parler
Njarinao: mamanao, votre mère
Njariny: mama, sa mère

O

Opiopy: tahiry, épargne

P

Paika (vary): akofa, le grain de riz coulé
Para : mandra-paha, jusqu’à ce que
Petiry: hosodoko, peinture
Pily: pile
Positro: tanàna, ville

R

Rango nomaly: hatramin’ny omaly, efa omaly, depuis hier
Rango basikily: hatreny amin’ny bascule, jusqu’au bascule

Rarany : raharaha amin'ny fanompoa, les activités du culte royal

Ravaka: rojo, collier

Robaka : simba, abîmé

Romboy: mitehafa, applaudissez

Roso: lasa, parti

S

Saboha: lefona, sagaie

Sakady: sady...no, à la fois...et

Sakalolo: fanenjika, course poursuite

Sandra : dieny izao, dès maintenant

Sandraka: indrindra indrindra, à plus forte raison

Silasila: pelipelika, mahery setra, brutal

Soamarasara:maro loko, bigarré

Sobilatsy :mibolisatra,glisser

Sominda : - fotsy hoditr'orona

Somondrara: zazavavy kely, jeune fille

Somongàna: sangiana, taquiné

Sora: tarehy, endrika,visage

T

Takòna: hazo filanjana, brancart, palanquin

Taly: randrana, tresse

Tandrinesa: henoy, écoutez

Tefindranahary: tahian' Andriamanitra / notefen' Andriamanitra, que Dieu vous bénisse

Tombok'olo: tongotr'olona, pied

Tondro ny andro: tonga ny fotoana, il est temps

Tongozo: tehina, canne

Toroko:anjara fotoana, tour

Tsaika tsotsany: zaza tanora, adolescente

Tsaiky: ankizy, zaza, enfant

Tsakotsako: katsaka, maïs

Tsiandrara: tokontany malalaka fikabariana na filanonana, grande cour

Tsibokiany: takorobabony, gésier

Tsy am-po, tsy antakinanana = tsy an-tratra, tsy an-tenda, entre l'amour et la haine

Tsy kiniana: tsy fanahiniana, involontaire

Tsy mahajao: tsy mahamatanjaka, devant lequel l'homme reste impuissant

V

Vainy: mendrika, bien, beau, saillant

Vakavaka: misalasala, hesiter, hésitant

Valamena : fefy manodidina ny doany, cloture du doany

Valilahiko : zaodahiko, mon beaufrère

Valy: vady, époux (se)

Vamba: tratra, surpris en cour d'aldutère

Vanavana:votsavotsa, bonaika, lambin, maladroit

Varamanga : (nom d'un clan)

Vinanga: novidiana, acheté

Viràny: bikàna, tsara, beau, belle

Vokovoko: dongon-tanimboly, monticule

Voniny: voa, pépin

Z

Zomba : trano masina atokana ho an'ny razana ampanjaka, maison rituelle

Zova: masoandro, soleil

PRESENTATION GENERALE

Ayant opté par commodité pour le plan classique IMRED (Introduction-Matériels et Méthodes- Résultats- Discussions et Conclusion), le présent travail est structuré comme suit :

- une *Introduction* résumant l'histoire et l'ethnographie du Marambitsy, terrain situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, ouvre l'étude tout en exposant le protocole de recherche;
- suit une présentation des *Matériels* et *Méthodes*;
- puis, sont dégagés les *Résultats* obtenus par l'application des *Méthodes* sur les *Matériels antsa* « chants » et autres, avant d'engager les *Discussions* tant sur des points méthodologiques que sur des Résultats jugés non définitifs ;
- la *Conclusion* et des recommandations clôturent l'ensemble.

Dans la mesure où il s'agit essentiellement dans une thèse comme celle-ci de l'exposé des résultats (QUOI ?), et des méthodes (COMMENT ?), la démarche déductive ainsi appliquée se justifie. Les composantes de l'ouvrage viendront donc les unes après les autres dans l'ordre de leur énumération ci-dessus.

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

INTRODUCTION

1.1.Discipline(s) de rattachement

Ce travail repose à la fois sur du **matériau littéraire oral** – des *antsa* «chants»-, des **données d'observation et d'enquête sur le terrain** et des **données de la recherche documentaire**, qui feront l'objet d'une présentation détaillée dans la première partie. L'*antsa*, - un genre chanté, typique des Sakalava -, est réalisé en circonstances, notamment lors des cérémonies religieuses. Les *antsa* servant ici de matériau ont été collectés par nous-même dans le Marambitsy : en 2009, à Bezavo, lors du *fanompoa* « culte d'allégeance aux *ampanjaka*, rois décédés ou en fonction », et, en 2010, à Mitsinjo, lors du *fitampoha* « bain des reliques royales ». *Fanompoa* et *fitampoha* sont au Marambitsy exécutés l'un à la suite de l'autre à un an d'intervalle et parallèlement à un troisième culte qui les accompagne obligatoirement, le *tromba* ou, selon R.R. Kent «*royal possession cult* »(1983- 1984). Mais, sans deux autres éléments culturels, en l'occurrence les *antsa* et le *barisa* « alcool autochtone », les trois cultes perdent leur âme. Un tel ensemble renvoie finalement aux catégories du religieux, du social, et du politique, donc, globalement, à l'anthropologie culturelle.

L'ancrage « littéraire » de nos réflexions est cependant indiscutable. Mais, contrairement à la vision traditionnelle qui oppose littérature et sciences humaines, la nôtre les rapproche. En effet, si la revue *Sciences Humaines* (n°134 ,2003) ne fait que poser la question : «**la littérature, une science humaine ?** », les auteurs (P.Lassave, sociologue ; M.Tadié, neurochirurgien...) qui y ont écrit n'ont pas hésité à répondre par l'affirmative. C'est ainsi que, pour P. Lassave, « *l'heure n'est plus à la confrontation. Il est de plus en plus admis que la littérature peut faire progresser la connaissance, et même servir de modèle d'énonciation aux historiens, aux ethnologues et aux sociologues* »¹

Le fait de partir de matériau littéraire oral pour passer à l'anthropologie ne constitue donc pas/plus une anomalie scientifique. Dans la mesure où la littérature étudie l'homme à sa manière, l'anthropologie (étymologiquement **anthropos** + **logia**, science de l'homme) n'a pas intérêt à s'opposer à elle. Cela est d'ailleurs conforme à la tradition en vigueur dans la discipline, puisque C.Lévi-Strauss lui-même a utilisé du matériau

littéraire oral, les **mythes sud- américains**, pour élaborer entre 1964 et 1971 les quatre volumes des **Mythologiques**².

1.2.Approches préconisées

Ceci dit, pour traiter les trois types de données mobilisés pour cette étude, deux approches sont possibles :

- une approche monodisciplinaire, par exemple, strictement littéraire, s'en tenant à l'analyse du matériau verbal, de l'agencement littéraire du texte, de la surface stylistique, des figures et des tropes utilisés... ;
- une approche pluridisciplinaire, ne négligeant pas l'approche littéraire et utilisant les outils fournis par d'autres disciplines comme l'analyse du discours, l'anthropologie, la philosophie ou encore la neurobiologie. A ce propos, le neurochirurgien M. Tadié précise : « *la littérature apparaît de plus en plus comme un outil de connaissance pouvant faire progresser l'histoire, la sociologie et même des disciplines aussi éloignées de l'univers des muses que les sciences cognitives* »³.

La nature de notre objet décrit ci-dessus nous recommande d'opter pour l'approche pluridisciplinaire. Les éléments en seront également présentés dans la première partie.

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1. Etymologie et histoire

Marambitsy (du malagasy *maro* « beaucoup » + *ambitsy* « broussailles ») et **Boeny** (du kiswahili *bwe* « pierre » + *-ni* suffixe locatif) réfèrent l'un et l'autre à l'écologie de notre zone d'étude : le premier en désigne la partie continentale **couverte soit de forêt dense sèche soit de savane herbeuse**, alors que le second en représente la frange côtière dont la mer est **à fond rocailleux**. Les deux forment cependant un système composé d'unités complémentaires et sont dépendantes l'une de l'autre.

Les documents historiques (arabes, portugais)⁴ ne mentionnent cependant à aucun moment le **Marambitsy** pour des raisons que nous exposerons plus bas. En revanche, «*Boina (une déformation de Boeny ?) apparaît (à travers la baie qui porte ce nom) dès le début du XVI^e siècle sur les cartes portugaises* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-84 : 166,171). Toujours d'après V.Belrose-Huyghes, «*la mise en relation des textes (...) et de ces cartes fait comprendre que Boina ne désigne que l'île d'Antsoheribory à partir de son occupation par les Musulmans à la fin du XVI^e siècle* » (ibid. : 171)⁵. Quant à P.Vérin, cité par V.Belrose-Huyghes, il parle de «*trois «Boeni» successifs sur la côte du Kenya, à Mayotte et dans la baie de Boina* » (ibid : 174), où se serait établie une dernière migration de «*chiraziens* » en 1506. Il s'agit d'un argument supplémentaire en faveur du rattachement de **Boeny** aux migrants «*Chiraziens* », ancêtres revendiqués des **Antalaotsy**⁶, d'origine persane, puis métissés aux Arabes et aux Swahili, donc fortement imprégnés de la culture de ces derniers ainsi que de leur langue, le Kiswahili.

Par conséquent, dans la mesure où le **Marambitsy** correspond à l'origine au territoire des premiers rois sakalava venus du Menabe, plus au Sud, établis dans la zone seulement fin XVII^e- début XVIII^e siècles, il est normal que cette dénomination ne soit connue ni des Arabes ni des Portugais, présents dans la région Nord-Ouest depuis plusieurs siècles pour les premiers et seulement depuis presque un siècle pour les seconds.

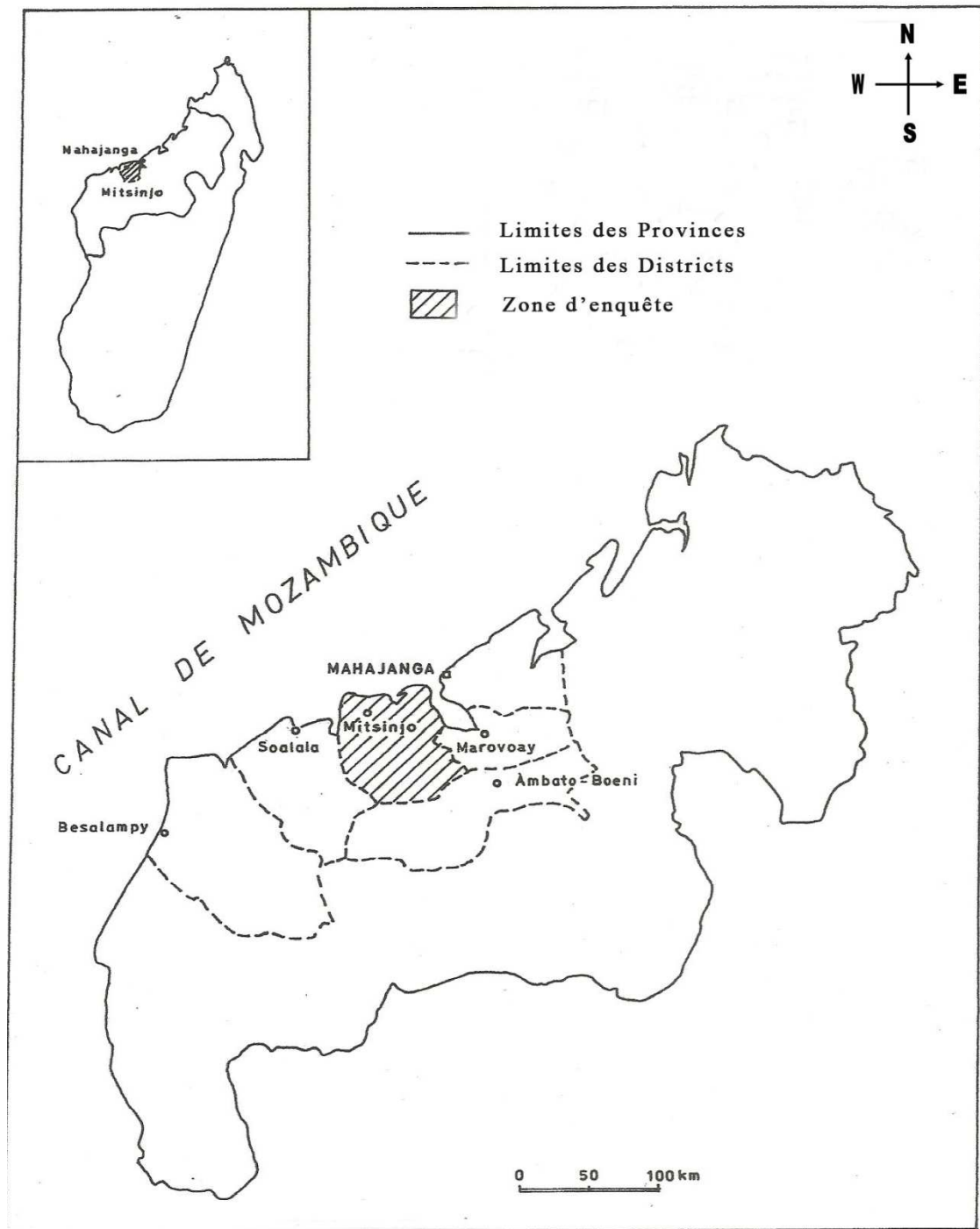
A ce propos, il convient de rappeler que la dynastie sakalava naît dans le Menabe vers 1600 et qu'Andriandahifotsy, son fondateur, meurt en 1680. Quant à Tsimanata, un des fils d'Andriandahifotsy, devenu Andriamandisoarivo après son décès, il a décidé à la mort de son père de partir vers le Nord pour conquérir d'autres territoires. A la fin du XVII^e siècle il a franchi le fleuve Manambolo avant de poursuivre son chemin vers Soalala et de s'établir à Bezavo, qui deviendra la capitale de son nouveau royaume et donc le berceau de la royauté sakalava du Boeny et de tout le Nord-Ouest de Madagascar.

C'est ainsi que, face aux menaces intérieures venant des groupes autochtones et aux menaces extérieures des Portugais, les chefs sakalava et les chefs arabes-swahili n'ont pas tardé à se rapprocher. Ces derniers ont pris pour épouses des princesses sakalava en persuadant leurs familles d'embrasser l'Islam. Nous en parlerons dans un chapitre ultérieur sur la chronologie et la généalogie des rois sakalava du Marambitsy.

En résumé, l'antériorité du Boeny sur le Marambitsy est indiscutable ; il en est de même pour sa prééminence consacrée par l'histoire. Pourtant, cette prééminence n'aurait pas été acquise sans le Marambitsy qui lui a servi de tremplin.

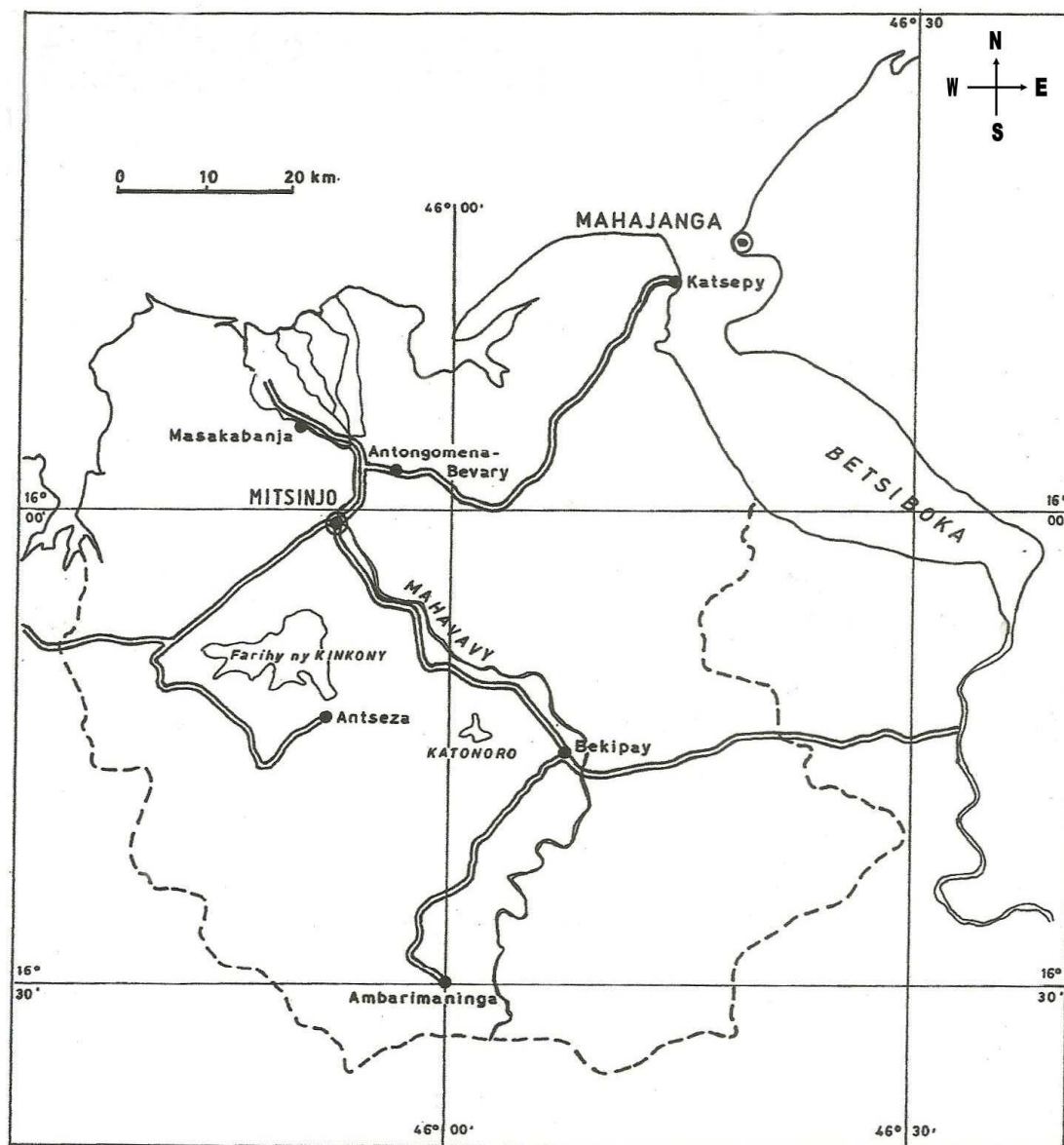
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique

Carte n°1: Localisation du District de Mitsinjo



Source: FTM Mai 2002

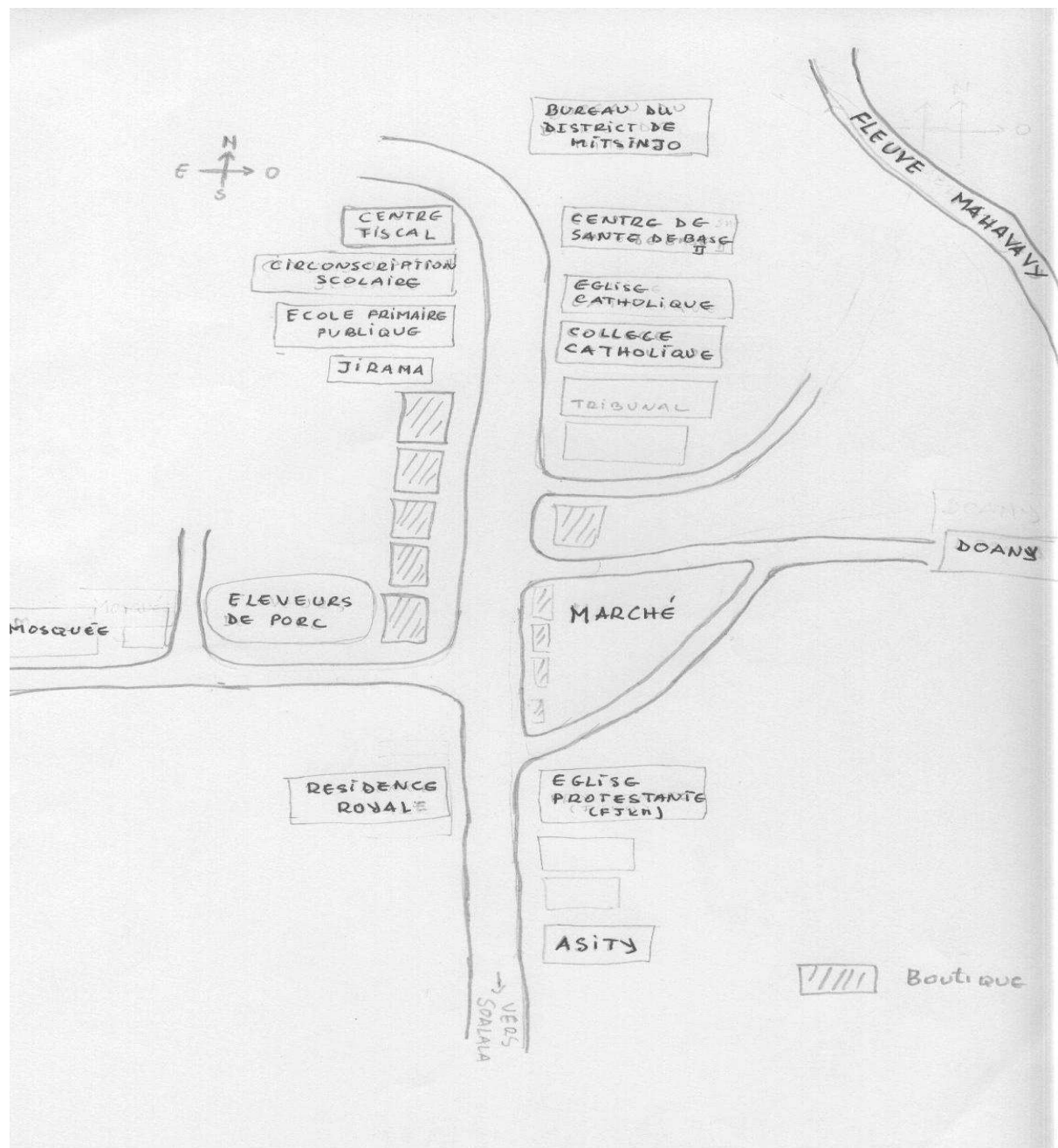
Carte n°2: District de Mitsinjo



- ⊙ Commune Urbaine
- Commune Rurale
- Limites du District de Mitsinjo
- == Routes
- ~ Fleuve, rivière

(Source): FTM Mai 2002

Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo



- **Généralités**

Marambitsy et Boeny, au sens strict, c'est-à-dire l'actuel district de Mitsinjo, étaient dans le temps réunis au sein du même système politique, social et culturel. Au cours de l'histoire, l'expansion sakalava puis la colonisation et la décolonisation ont fait que cette entité, réaménagée, a fini par désigner une Région administrative portant le nom de Boeny après élimination du Marambitsy. Actuellement, la Région comporte 6 Districts : Mahajanga I, Mahajanga II, Marovoay, Ambato-Boeny, Mitsinjo, Soalala. Quel est le profil de cette nouvelle unité administrative, expression plus ou moins parfaite d'une unité culturelle?

La configuration actuelle de la Région Boeny est profondément marquée par le fleuve Betsiboka qui la partage en deux rives :

- La Rive droite, à l'Est du fleuve, plus développée économiquement, car plus accessible, à savoir : Mahajanga I, Marovoay, Ambato-Boeny, et, à un degré moindre, Mahajanga II ;
- La Rive gauche, à l'Ouest du fleuve, moins développée à plus d'un titre, car en grande partie enclavée, moins accessible, en l'occurrence : Mitsinjo, Soalala que nous appellerons « **Marambitsy élargi** », car, le Marambitsy originel correspond au District de Mitsinjo.

Dans notre travail, nous nous intéressons au Marambitsy **stricto sensu**, le district de Mitsinjo, en admettant que, sur le plan culturel, le « **Marambitsy élargi** » et la Région Boeny font fondamentalement partie du même ensemble sakalava. Ceci dit, nous allons d'abord présenter les données objectives qui caractérisent cet ensemble avant de dégager les opportunités et les menaces⁷.

- **Données physiques, objectives**

Mitsinjo est située à une altitude maxima de 337m et minima de 150m, et Mahajanga I et II à 244m et 120m. Il s'agit dans la zone d'une altitude moyenne. En matière de pluviométrie, celle de Mitsinjo est annuellement de 1554mm, un peu moins que celle de Mahajanga I (1564mm), et un peu plus que celles de Marovoay (1500mm) et d'Ambato-Boeny (1510mm). C'est encore une fois une valeur moyenne, favorable à l'agriculture.

En ce qui concerne la superficie, la Région Boeny recouvre 33.304km² (FTM, 2005). Le District de Mitsinjo représente dans cet ensemble une superficie moyenne avec 4.783Km², alors qu'Ambato-Boeny est à 8.151km² et Mahajanga II à 3052km².

Si en 2005, la densité moyenne de la population dans le Boeny était de 17,5hab/km², l'on peut estimer l'effectif de la population de Mitsinjo à environ 83000 personnes contre 123.498 pour Marovoay, 110.053 pour Ambato-Boeny, et 52.018 pour Mahajanga II. L'on doit noter que le taux de croissance annuel de la population dans la Région Boeny est de 3,1% contre 2,5% au plan national, car, elle figure parmi les Régions « **d'appel migratoire** », où, en plus, le taux de natalité est plus élevé que le taux de mortalité.

Sur le plan « ethnique », toujours selon T.M.Andriamparany, Mitsinjo est, après Soalala, le deuxième district où il y a le taux le plus élevé de Sakalava avec 70% contre 75% pour Soalala, alors qu'à Mahajanga I, il n'y a que 15% de Sakalava, Ambato-Boeny 20%, Marovoay 26% et Mahajanga II 46%. Un tel pourcentage est, pour Mitsinjo, le signe d'une certaine cohésion sociale et d'une certaine unité culturelle. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même comme c'était le cas durant les siècles passés, car, y coexistent : les Merina (1,5%), les Betsileo (3%), les Antesaka (8,5%), les Tsimihety (1%), les Antandroy (1,5%), Autres (1%)⁸.

• **Opportunités**

A partir de la composition « ethnique », il est permis de relever des opportunités sociales et culturelles. D'après nos observations, largement confirmées par T.M.Andriamparany, la population (...) conserve la valeur traditionnelle du « *fihavanana* » autour duquel s'articulent les relations entre les membres d'un même groupe, les relations au sein des lignages et des segments de lignages, bref les relations sociales en général. La culture de l'entraide prime encore.

Comme le premier segment d'organisation sociale est, après le ménage, le lignage, la filiation est uniformément patrilinéaire avec pourtant parfois une résidence matrilocale. Ce dysfonctionnement apparent s'explique de deux manières⁹:

- soit par la permanence d'une filiation indifférenciée ou cognatique qui laisse à l'enfant le choix de jouir de ses droits à la fois du côté paternel et du côté maternel, conformément à la tradition malgache la plus commune ;
- soit, comme nous le supposons à partir de nos enquêtes, la rencontre de deux cultures différentes : la nouvelle culture à tendance patrilinéaire, empruntée aux Occidentaux, et la culture bantou à option matrilinéaire et matrilocale, adoptée à l'occasion d'un mariage ou avec des Makoa ou avec des Comoriens.

Dans tous les cas, « *le respect des aînés reste prépondérant, même actuellement* » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 170-171). Et c'est sur cette base sociale que repose la principale religion traditionnelle locale, le **totémisme**, dont l'une des expressions est le culte des ancêtres. Nos observations personnelles étayées par celles de T.M.Andriamparany, permettent de dire que « *même les crises qui ont frappé les communautés rurales en certaines périodes de l'histoire n'ont pas fait disparaître ces croyances (relatives aux ancêtres) et ces pratiques (relatives aux aînés)* » (*ibid.* : 172).

Ainsi, en parlant de religion locale préconisant le culte des ancêtres, il faut (re)préciser qu'il s'agit du **totémisme**, que nous définissons comme **religion de l'auto-divinisation du groupe**, dans un premier temps, à travers un animal, et, dans un deuxième temps, à travers les ancêtres qui sont, en fait, des représentations du groupe auxquelles il voue un culte. Le prêtre en est l'aîné du groupe. Une deuxième forme de la religion locale est **l'animisme** pour lequel tout être animé ou inanimé possède à des degrés divers une vertu intrinsèque ou *hasina*, dont le spécialiste est le *moasy*. Enfin, une troisième forme de la religion locale est **l'analogisme** s'exprimant dans la croyance selon laquelle il existe une correspondance entre le monde cosmique, le monde terrestre (humain, animal, végétal) et le monde sous-terrain. Le spécialiste en est le *mpanandro* ou *mpamintana*. Il s'agit là de religions « premières » ou « ontologies » observables chez les peuples premiers, comme les Amérindiens d'Amérique Centrale (Ph. Descola, 2005).

Ces trois formes religieuses se réservent des **doany** (du kiswahili *dwa* « prière »+ *-ni* « suffixe locatif »), c'est-à-dire des lieux de prière spécifiques et analogues aux

mosquées pour l'Islam et aux églises et temples pour le Christianisme. Les *doany* les plus connus dans le Boeny, en général, sont les tombeaux au niveau desquels se réalisent les cérémonies en l'honneur des ancêtres : *fanompoa* pour les ancêtres *ampanjakade* sang royal ou princier et *rangaan-dolo* pour les ancêtres *vohitse*, roturiers.

Une fois de plus, les aînés et les ancêtres sont à la base de la religion locale, matérialisée dans les *doany* avec leurs rites et leurs interdits. Cette religion représente encore « l'élément fondamental d'identité culturelle et d'identité ethnique desquelles les Sakalava sont très fiers » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 56).

Le choix des Sakalava en matière religieuse semble donc assez clair. A titre d'exemple, dans un village de 500 habitants, proche de Mahajanga, mais où il n'y a que 30 à 50 musulmans, les habitants affirment qu'ils sont musulmans à 90% tout en s'attachant aux religions traditionnelles. De son côté, le clergé catholique admet que « le plus grand nombre de catholiques pratiquent la religion traditionnelle (...). La plupart des catholiques accordent une importance capitale à la bénédiction des parents et des ancêtres » (Dossier Diocèse de Mahajanga, 2000). Quant aux responsables protestants, ils reconnaissent que « seuls 10% des chrétiens sont Sakalava, les 90% sont des migrants » (entretien avec le président Synodal FJKM, mars 2010). En revanche, les responsables de l'Adventisme régional constatent que les Sakalava musulmans inscrivent volontiers leurs enfants au Collège-Lycée adventiste de Mahajanga. L'effectif des élèves musulmans Sakalava y est de 30%.

Cet inventaire des opportunités ne serait pas complet sans parler du tissu forestier et du tourisme. Il s'agit de deux potentialités liées entre elles. A propos de tissu forestier constitué de « forêt dense sèche de l'Ouest » (IEFN, 1995), Mitsinjo dispose de la « Station Forestière à Usage Multiple d'Antrema » et surtout du « Complexe Mahavavy-Kinkony » une aire protégée associant le fleuve Mahavavy et le lac Kinkony, respectivement au Nord et au Sud de Mitsinjo. Lesdits projets visent à préserver ce tissu forestier très riche en essences forestières, en faune et flore caractéristiques ainsi que les plans d'eau nécessaires à sa conservation.

Quant au tourisme, si la Rive droite est en avance dans son développement, la Rive gauche, le Marambitsy, est encore en train de préparer le terrain. Pourtant, plusieurs

types de tourisme, national comme international, y sont possibles, notamment le tourisme culturel (par exemple Baie de Boeny, Bezavo...), le tourisme balnéaire, et surtout l'écotourisme.

- **Menaces**

La principale menace vient du contexte général de l'enclavement, la véritable source du sous-développement économique, technologique, et social...duquel nous n'allons plus parler longuement ici. Une chose cependant mérite d'être mentionnée sur le plan économique, à savoir : **l'élevage porcin**. Le Marambitsy, plus précisément le District de Mitsinjo, est la zone où l'interdit du porc est le plus généralisé au niveau de la population soit à cause de l'Islam soit à cause de la religion traditionnelle. Et pourtant, d'après les données statistiques de 2004, le District de Mitsinjo fait partie des Districts du Boeny où l'élevage du porc est florissant avec 3.854 têtes, contre 4.655 pour Ambato-Boeny et 5.100 pour Marovoay. S'agirait-il d'une « *provocation religieuse* » sous le couvert du développement économique ?- C'est la question qui se pose.

La seconde menace, non moins importante que la première, est ce que T.M.Andriamparany appelle « **rurbanisme** ou *phénomène de rurbanisation* » (ibid. : 168). Par définition, le « **phénomène de rurbanisation** » apparaît lorsque les résidents citadins se déplacent vers le milieu rural. Mais, d'après T.M.Andriamparany, une telle option est rare (ibid. : 168). Ce sont surtout ses impacts sur l'espace rural et sur l'organisation de la société en général qui sont importants et à ne pas négliger du tout. A ce propos, les observations suivantes de l'auteur méritent d'être citées **in extenso** :

«Il est faux de penser que le monde rural est isolé du monde extérieur moderne qui tente également d'imposer ses fondements et principes. Et l'on peut dire qu'en définitive les principaux facteurs de changement viennent de là » (ibid. : 172). Plus loin, il ajoute : *«En réalité, la domination internationale qu'ont subie ou que subissent les pays en voie de développement, domination qui a pris de l'envergure depuis le mercantilisme européen d'il y a quelques siècles, n'a pas été tenue en compte »* (ibid. : 201).

Bref, le **rurbanisme** a des causes lointaines, la mondialisation ou la domination internationale, et des causes immédiates, la domination d'une classe de citadins proches qui jouent le rôle de relais. Quels en sont les impacts sur l'espace et l'organisation de la société en général ? – L'on peut relever des impacts positifs et des impacts négatifs.

- **Impacts positifs**

D'après T.M.Andriamparany, « *le milieu rural se développe davantage et s'approprie le schéma d'aménagement urbain. Les formes de construction et les infrastructures passent du modèle traditionnel au type moderne (...). L'originalité de l'architecture des maisons ancestrales associée à la créativité des grandes propriétés modernes, participe à la beauté de l'espace (...). Mais cette transformation n'exclut pas la persistance d'un paysage encore rustique* » (ibid. : 169).

Il s'agit aussi d'impacts sociaux et économiques : d'une part, les gens des campagnes empruntent les modes de vie des citadins souvent à leur avantage ; d'autre part, « *l'extension du monde urbain vers le monde rural entraîne un accroissement démographique chez ce dernier, ce qui multiplie la force productive disponible localement* » (ibid. :169) ; enfin, « *de nouvelles activités se développent (exemples, le tourisme, l'éco-tourisme...) et de nombreuses spécialités se trouvent renforcées, comme le commerce, l'artisanat...* » (Ibid.)

- **Impacts négatifs**

L'on relève des impacts sur la psychologie et le comportement des gens.« *En tout, fait remarquer T.M.Andriamparany, le rurbanisme entraîne plutôt des répercussions psychologiques chez les habitants. Une nouvelle forme de vie liée au métissage naît. Les cultures typiquement malgaches et les apports modernes et occidentaux se combinent et se reflètent dans les manières d'agir et de penser des paysans. A cause de cette rurbanisation, le rural tend à disparaître, ces espaces ruraux deviennent un espace suburbain (...). En outre, un problème se pose, car l'extension de la ville ne s'est pas accompagnée d'un accroissement de la productivité en milieu rural* » (ibid. : 170).

Les impacts les plus inquiétants du **rurbanisme** sont pourtant les suivants :

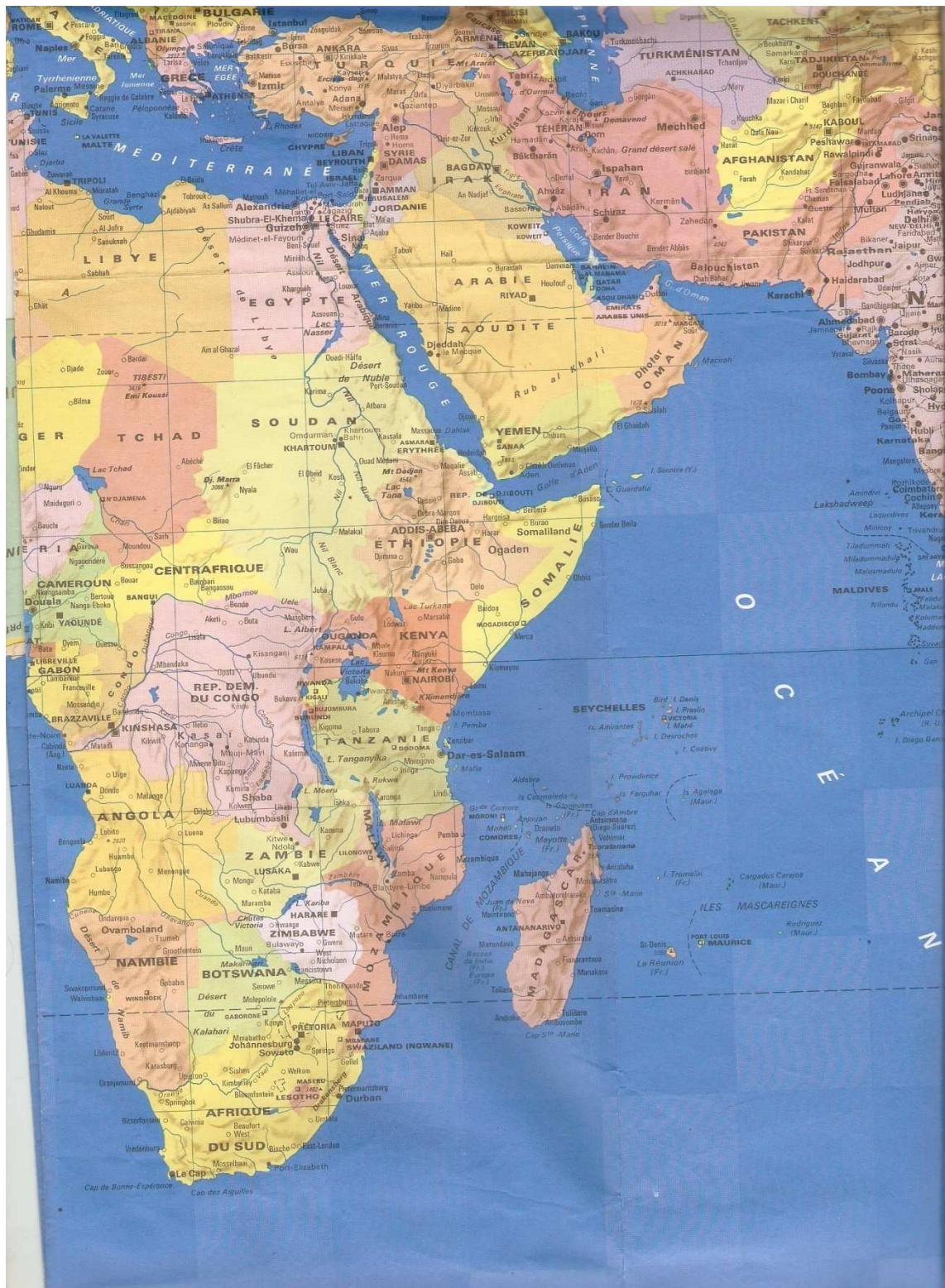
- Une grande tendance à la délinquance et au vandalisme à cause de l'insuffisance du travail correspondant à la technicité et aux compétences des jeunes ;
- Le pullulement jusqu'au fond de la brousse des salles de vidéo, des jeux de hasard, des bals de jeunes ;

- L'accroissement dangereux des actes criminels (vols de culture sur pied, alcoolisme, commerce-vente-usage de la drogue, viols...
- La créolisation avancée avec l'attribution de noms français souvent approximatifs aux pirogues traditionnelles, par exemple à Boeny Aranta (Cf. photos) ;
- L'utilisation croissante de téléphones portables, pas toujours utilisés à bon escient ;
- L'habitude progressive de certaines femmes aux cigarettes, par exemple lors des cultes *fanompoa* et *fitampoha*.

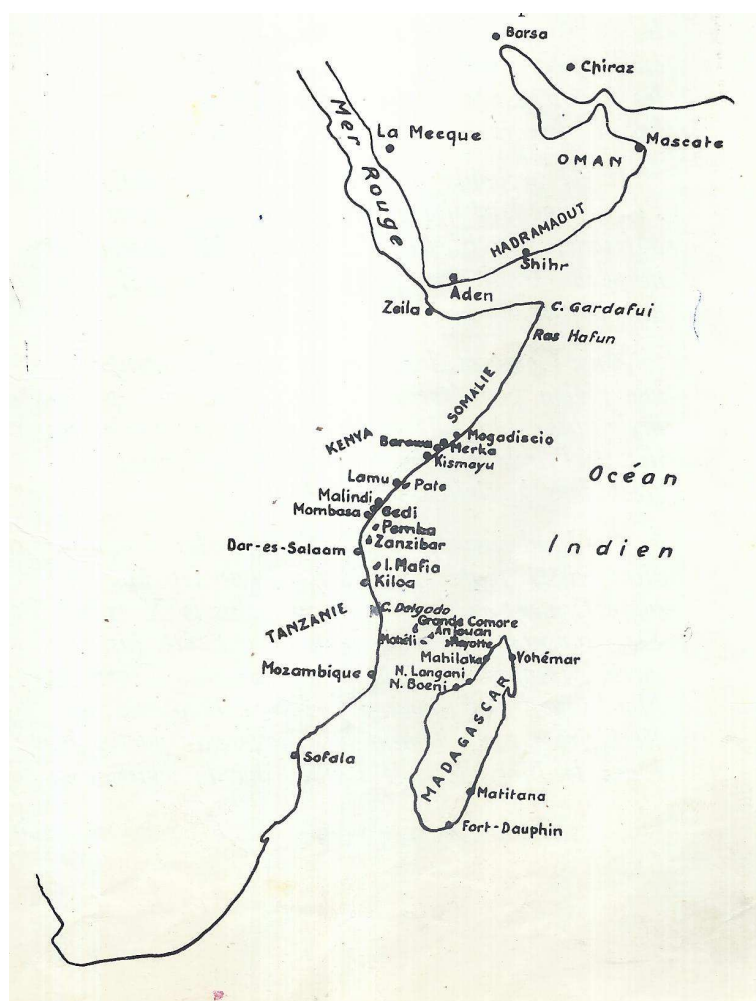
Mais, face à tout cela, l'on assiste à la mauvaise qualité des services publics : administration, sécurité des biens et des personnes, transport et autres, dont l'une des manifestations les plus déplorables est la non-application des lois et des textes d'application de ces lois...

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

Carte n°4 : Océan Indien Occidental

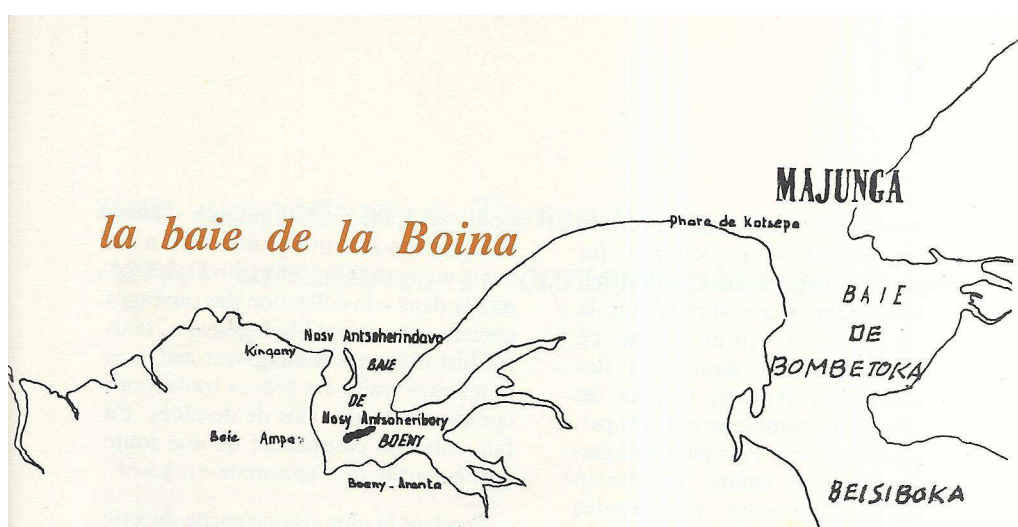


Carte n° 5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental



Source : P. Vérin, 1967

Carte n° 6 : Carte de la baie de Boina



Source : J. A. Rakotoarisoa, 1981.

3.1. Le contexte indo-océanique

Le local est lié au global. Cela a été vrai depuis des millénaires et l'est toujours aujourd'hui avec la mondialisation de la culture et la globalisation de l'économie. Le Marambitsy ne saurait échapper à cette règle. D'où le rappel du contexte indo-océanique et Est-africain où il a dû évoluer.

Depuis deux ou trois siècles avant Jésus-Christ et jusqu'à aujourd'hui, le background des relations entre les peuples a été et reste les échanges commerciaux entre l'Occident et l'Orient. Pour cela, l'Océan Indien a joué et continue à jouer un rôle irremplaçable, plus que celui d'un support, celui d'un média. On l'a tour à tour appelé « **route de la soie** », « **route des épices** », « **route du pétrole** »¹⁰... Par contre, la médiation de ce commerce millénaire a été successivement assurée :

- par les Indiens – Sri Lankais – Malais ;
- puis, par les Arabes aidés par les Indiens et consorts ;
- enfin, par les Européens, d'abord les Portugais, ensuite les Anglais-Hollandais, puis les Français.

En tant qu'île de l'Océan Indien, proche de l'Afrique, Madagascar a été plus ou moins profondément touché par ce commerce. Il est, en effet, un réservoir de matières premières intéressant aussi bien l'Occident que l'Orient. Pour avoir la main sur ces matières premières, les protagonistes (Occident, Orient, peuples intermédiaires) utilisent toujours trois armes : le **social** et l'**économique** (commerce, monnaie...), le **politique** (empire, états côtiers,...), le **religieux** (religions, arts, ...).

- **Première période : du IIe siècle avant Jésus-Christ au XIIIe siècle après Jésus-Christ.**

Les partenaires au cours de cette période étaient la Chine, l'Asie du Sud-Est, d'une part, et le monde gréco-romain, le Proche Orient (Asie Centrale, Perse), la Côte Orientale d'Afrique..., d'autre part. Les agents commerciaux ou intermédiaires étaient les Indiens, les Sri-Lankais, et les Malais. Les produits étaient entre autres la soie de Chine dont raffolaient les Romains, les épices d'Asie du Sud-Est, l'or ...

Mais, à l'occasion du commerce de ces produits, les Indiens diffusaient en même temps leurs religions (Hindouisme, Bouddhisme mahayaniste), en particulier le **Veda** « *la Vérité* », modèle de l'Evangile du Christ, l'ascétisme, dont s'est inspiré le monachisme chrétien, et surtout leurs arts (architecture des temples, chants, danses...). Cela veut dire que, en toile de fond, c'était l'empire indien qui téléguidait les opérations, à tel point qu'en Asie du Sud-est, ils ont pu mettre en place des Etats sur le modèle indien.

Les activités commerciales des Indiens et de leurs associés (Sri-Lankais et Malais) ont-elles eu des impacts à Madagascar ?- Sans doute. En tout cas, leurs contacts avec l'Afrique de l'Est ont dû leur permettre de connaître Madagascar. Certains d'entre eux ont pu décider de mettre pied à terre et de rester. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune donnée pour étayer ces hypothèses, du moins jusqu'à maintenant¹¹.

- **Deuxième période : VIIe-XVIe siècle**

A partir du VIIe siècle, les Arabes ont pris le relais des Indiens pour la maîtrise du commerce dans l'Océan Indien. Les Indiens, en effet, ont été affaiblis par les invasions des Huns (venant du Nord), et surtout celles des Musulmans (venant de l'Ouest), une fois l'Egypte et la Perse annexés par eux. Les Arabes n'ont cependant pas totalement évincé les Indiens. Ils ont pris leurs ports et comptoirs, mais leur ont confié le transport des marchandises vers certaines destinations tout en les prenant comme guides ou seconds, et ce jusqu'au XIII^e siècle.

Ceci dit, les partenaires dans ce commerce restent l'Occident et l'Orient qui continuent à utiliser les réseaux mis en place par les Indiens, Sri-Lankais et Malais. Seuls ont changé les principaux intermédiaires et agents commerciaux, désormais les Arabes musulmans. Quand aux produits échangés, outre la soie, les épices, l'or, d'autres objets de valeur ont fait leur apparition, comme les bois précieux, les bœufs/ zébus, les esclaves, etc.... dont une grande quantité a été achetée à Madagascar, notamment dans le Nord-Ouest, et exportée à partir des comptoirs comme celui de la Baie de Boeny-Antsoheribory, ou encore de Langàny dans la baie de Mahajamba.

Tout comme les Indiens, les Arabes musulmans ne se sont pas seulement préoccupés de commerce. Ils ont créé des Etats « côtiers » ou ont contracté des alliances avec les chefs

autochtones grâce au mariage et / ou à des traités, comme c'était le cas dans la Baie de Boeny et dans le Marambitsy. Ils ont surtout entrepris de diffuser l'Islam dans tous les pays riverains de l'Océan Indien. Mais le succès de cette entreprise était variable. Dans le Nord-Ouest de Madagascar, ils n'ont pas réussi ou pas voulu l'islamisation totale face à une religion traditionnelle fortement ancrée. Par ailleurs, en matière de connaissances et de techniques maritimes (géographie, astronomie, techniques de navigation...), ils ont hérité de celles des Indiens - Sri Lankais - Malais tout en les approfondissant et étoffant.

Ces données indiquent que les activités des Arabes-Musulmans ont eu des impacts à Madagascar¹² depuis au moins le Xe siècle comme l'ont déjà noté P.Vérin (1967 ; 1994) et N.Chittick (1994) dans leurs publications intitulées : « **Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien** ». V.Belrose-Huyghes confirme globalement ce qu'ils ont dit dans un article intitulé : « *La baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes* » (1983-1984). Mais son apport le plus important c'est d'avoir insisté sur le rôle déterminant du « **contexte historique est-africain** » à l'époque fixée pour son étude (1983-1984 :176-181). A ce propos, il écrit notamment qu' « *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du canal de Mozambique* » (ibid. :175). Mais cette recommandation est surtout valable pour la troisième période ci-après, qui voit l'entrée en lice des Européens représentés par les Portugais et ayant entraîné une concurrence féroce non seulement sur le plan commercial, mais également sur le plan politique et sur le plan religieux.

- **Troisième période : à partir du XVe siècle.**

La suprématie commerciale arabe musulmane n'aura ainsi duré que deux siècles, du XIIIe au XVe siècles. En effet, au XVe siècle, s'introduisant dans l'Océan Indien par le Cap de Bonne Espérance, les Portugais ont pris d'assaut les comptoirs arabes-musulmans sur la côte est-africaine et jusqu'en Asie. Mais, dès le milieu du XVIe siècle, d'autres puissances européennes, l'Angleterre et les Pays-Bas, sont venues concurrencer les Portugais à travers la Compagnie des Indes Orientales ; puis, à partir du XVIIe siècle, la France a aussi cherché à s'implanter dans l'Océan Indien (à Fort-Dauphin, à l'Ile Bourbon...). Bref, le XVe siècle est celui où les Européens ont commencé à imposer leur premier système économique-politique-religieux, le

mercantilisme ou **capitalismemarchand**. Ils n'ont plus laissé aux autres (Indiens, Arabes...) le soin de les approvisionner, mais ont eux-mêmes réalisé les opérations sur le terrain maritime, l'Océan Indien. Nous allons donc présenter de manière synthétique les tenants et aboutissants de ce mercantilisme portugais, dont le Marambitsy a été l'un des maillons importants¹³.

3.2. Background politique

En 1580, le royaume du Portugal et son empire sont réunis à celui d'Espagne. Cette union entre royaumes/empires catholiques répond à l'union entre provinces protestantes, l'Angleterre et les Pays-Bas, dont la visée est surtout économique, commerciale, même si l'aspect religieux reste important. A cette époque, les possessions portugaises orientales s'étendaient en théorie du Cap de Bonne Espérance jusqu'en Asie. Elles ont été administrées par un Vice-roi résidant à Goa en Inde « *qui commandait les capitaines des deux postes principaux de la côte africaine, la Contra Costa, à Mozambique et à Sofala, auxquels s'ajoutera, à partir de 1596, la forteresse de Mombassa* » (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 176). Il faut préciser tout de suite que le poste de **(l'île de) Mozambique** – à un moindre degré Sofala – était celui qui était **en relation directe avec la Baie de Boina**.

3.3. Intention fondamentale

Il s'agit pour les Portugais de « *se constituer une rapide et solide fortune grâce au véritable monopole dont ils jouissaient dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien* » (ibid. : 176). Mais les groupes et individus étaient mus par des intentions spécifiques. D'après V. Belrose-Huyghes, la pratique courante était « *l'accaparement des postes de commandement dans l'empire par des clans nobiliaires Portugais* » (ibid. : 177). Puis l'auteur cite le cas de Duarte Jorge de Menezes, nommé en 1585 capitaine de Mozambique, afin d'illustrer ce phénomène. « *Pour assurer sa position, écrit-il, le capitaine s'entoura de parents et d'alliés. Il fit ainsi nommer au poste de capitaine de Sofala son propre beau-frère, Garcia de Mello, et charge son créancier Antonio Godinho de toutes les opérations maritimes et commerciales au Nord de Mozambique, à Madagascar, aux Comores et à Ormuz. Ces opérations consistaient à prélever*

800quintaux de gingembre par an aux Comores ou à Madagascar pour les vendre sur le marché d'Ormuz » (ibid. :179).

L'empire, en général, et ses composantes, notamment les clans nobiliaires, répondaient donc à la logique fondamentale, qui est celle du mercantilisme, tout faire pour s'enrichir rapidement et sûrement par le commerce. Pour y arriver, il fallait une géostratégie.

3.4.Géostratégie

Au niveau régional, il devenait clair que, *«de plus en plus, le Nord-Ouest de Madagascar devenait un relais dans le réseau d'échange dont Mozambique était le centre »* (ibid. :179). Mais, au-delà du Nord-Ouest, *«pour la période du 1575-1605, la fréquentation de Madagascar par les Portugais et leur intérêt stratégique et commercial pour l'île sont une évidence »* (ibid. : 180). Bref, poursuit V. Belrose-Huyghes, *«tous les témoignages que nous possédons montrent les liens étroits qui unissaient les échelles du Nord-Ouest de Madagascar avec les cités de Mombassa et de Malindi »* (ibid. :182), sans parler, bien entendu, de Mozambique et de Sofala.

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

Sur le plan stratégique, la réponse est on ne peut plus claire, car de *«Madagascar (...) on attendait l'approvisionnement en riz, moutons et bœufs pour la garnison de Mozambique et le rafraîchissement des navires de l'Inde »* (ibid. : 179). Ainsi, au fil du temps, les Portugais *« donnèrent beaucoup plus d'importance à la traite des denrées alimentaires, l'approvisionnement en nourritures des postes de la côte swahili devenant une préoccupation majeure »* (ibid.).

Le Nord-Ouest de Madagascar assurait ainsi l'intendance tant pour l'armée que pour la flotte portugaises de l'Océan Indien Occidental. Cela explique *« la création de nouveaux postes ou **fettories**, comme celui de Boina, et la politique de traité de paix avec tous les peuples susceptibles de leur fournir régulièrement des provisions »* (ibid.). Pour toutes ces raisons, *« Madagascar avec son riz, ses bœufs et citrons prit une part croissante dans ces échanges à partir de 1580non seulement avec les Portugais mais également avec leurs concurrents Hollandais et Anglais »* (ibid.).

Une autre pièce importante de la stratégie des Portugais, même si elle n'est pas nouvelle, est l'association de la religion aux activités politico-commerciales. Une telle décision relevait directement du roi Portugais, Philippe Ier, qui, dans une lettre datée du 21 Janvier 1587 et adressée au Vice-Roi Duarte Jorge de Menezes, exprimait sa pensée de manière directe : *« Et parce que je tiens la reconnaissance de l'Ile Saint Laurent¹⁴ pour une chose de grande importance et que j'ai été informé que quelques Pères de l'ordre de Saint-Dominique¹⁵ y ont été envoyés pour y planter notre Sainte Foi (...) par leur entremise, je vous commande de vous informer particulièrement des progrès de cette reconnaissance et des fruits qu'ont récoltés dans cette région les religieux de Saint Dominique, et de ce qu'il convient de faire pour cette chose »* (ibid. : 179).

En exécution de ce commandement royal, et, comme le précise V.Belrose-Huyghes, *« selon une pratique que l'on retrouve encore en 1635 contre Boina, < Godinho, l'associé du Vice-Roi > adjoint un religieux au corps expéditionnaire de 1587 pour négocier avec les Musulmans. Un an après le navire revient et met à sac l'échelle où le Père¹⁶ demeuré seul, a été assassiné »* (ibid. : 183).

Sur le plan proprement commercial, c'est un certain Joao dos Santos, cité par V.Belrose-Huyghes, *« qui nous donne avec le plus de précision et de détails... la liste des produits qu'on venait prendre sur le Nord-Ouest de la Grande Ile »* (ibid. : 179). D'après Joao dos Santos, *« il y a beaucoup de riz, de maïs et légumes et une espèce d'herbe savoureuse et nourrissante avec laquelle les naturels se nourrissent une grande partie de l'année. Il y a beaucoup de cédrats et de citrons très bons, beaucoup de canne à sucre qui leur sert de vivres car ils ne savent pas en extraire le sucre ; il y a beaucoup de gingembre (...). Il y a beaucoup de gibiers que les naturels chassent abondamment. On y trouve des mines de fer et de cuivre, avec lequel on fait des manilles, des anneaux, et de très bons outils. On dit aussi qu'il y a des mines d'argent (...). Il y a d'excellents poissons »* (ibid. : 179).

Ce qui frappe dans la liste de Joao dos Santos, c'est l'emploi du terme « **beaucoup** » exprimant la quantité d'un bout à l'autre de son énumération. Il n'a recours au superlatif (« **très bons** », « **excellentes** ») que vers la fin de sa liste. Il s'agit d'une publicité des produits malgaches auprès non seulement des consommateurs mais surtout des clients commerçants potentiels.

Mais Madagascar a beaucoup d'autres atouts reconnus et appréciés par les Portugais et leurs clients africains ou arabes au plan artisanal et industriel. En matière artisanale, « *tous les visiteurs de cette époque, écrit V. Belrose-Huyghes, signalent les productions de Madagascar, en particulier les belles rabanes teintées (...) que les Portugais revendaient à prix d'or aux Cafres qui les appréciaient autant que des étoffes ou qu'ils offraient en tribut aux rois de l'intérieur* » (ibid. : 179). D'autres documents mentionnent très souvent « *les panos de Palma, tissus de rabane teinté et bordés d'une bande vermeille, faisant la renommée de l'Ile Saint Laurent* » (ibid. : 181). De plus, « *Madagascar fournissait à la construction navale des comptoirs africains de beaux mâts coupés dans la baie d'Ampasindava (Cada) ou au fond de la baie de Boina (rivière des mâts – Androhibe). L'artisanat du fer et du cuivre, notamment les bijoux, intéressait aussi les Musulmans comme monnaie d'échange en Afrique mais bien plus l'ambre et le corail* » (ibid.). En matière industrielle, « *ce sont surtout les industries textiles que les Portugais trouvèrent vivaces dans le monde des échelles musulmanes. Ce sont elles aussi qui survécurent à leur présence, celles dont ils cherchèrent à accaparer la distribution* » (ibid.).

Bref, à travers le Nord-Ouest, et surtout le Marambitsy, Madagascar occupait une place prépondérante dans le développement du mercantilisme portugais. Cette situation allait changer à partir du milieu du XVII^e siècle (année 1650).

En effet, toujours selon V. Belrose Huyghes, « *à la suite de plusieurs attaques portugaises et de la pression croissante du royaume du Nord avec lequel il fallait composer, l'échelle du Boina était certainement très diminuée (...). Ses habitants avaient perdu de leur ardeur guerrière et apprirent à se méfier des interventions de leurs coreligionnaires d'Afrique et d'Arabie* » (ibid. 185).

Les conséquences en étaient déterminantes, dont l'abandon d'Antsoheribory et de la Baie de Boina, en général : « *Ils étaient prêts à l'émigration vers un comptoir plus favorable, soit au rôle d'intermédiaires entre les Européens et les souverains malgaches¹⁷, ce qui était déjà le cas dans le Nord. Certains partirent vers Baly et surtout Bombetoka¹⁸, les autres, renonçant au commerce lointain, se tournèrent vers le cabotage, la pêche côtière et la collecte dans l'intérieur des terres, déjà prêt à se laisser digérer par le futur royaume sakalava* » (ibid.)¹⁹.

Il convient pourtant de signaler que, bien avant l'époque du déclin à partir de 1650 des comptoirs arabes swahili, « *les Hova eux-mêmes conduisaient jusqu'aux environs de la Baie de Mahajamba une fois par an en Mars et Avril 10000 têtes de bétail et 2 à 3000 esclaves* » (G. Rantoandro, 1983- 1984 : 206). Les Hova connaissaient et fréquentaient donc déjà à partir du XVIIe siècle le comptoir de Nosy Langàny. Par conséquent, le négoce entre l'intérieur de Madagascar et la côte Nord-Ouest était déjà florissant aux XVII - XVIIIe siècles. Cet axe commercial allait pourtant être abandonné progressivement à partir du XIXe siècle au profit de l'axe oriental, dont le poumon sera d'abord le port de Foulpointe, devancé ensuite par celui de Tamatave. Visiblement, l'échec des Portugais dans le Nord-Ouest et le Canal de Mozambique a conduit les autres européens (Hollandais, Anglais, Français...) à préférer l'Océan Indien.

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1. Contexte historique et politique

Les traditions orales et les recherches historiques admettent que le royaume sakalava est né au Menabe, plus au Sud du Marambitsy, vers fin 1500 ou début 1600 avec la dynastie Maroseranana, dont l'origine reconnue est le pays mahafaly, encore plus au Sud, de l'autre côté du fleuve Onilahy. Le fondateur du royaume est Andriandahifotsy, « le Prince blanc », décédé selon l'historienne Françoise Raison-Jourde, « *aux alentours de 1680* » (1983 : 43)²⁰. Entre 1690 et 1695, c'est-à dire après sa mort, l'un de ses fils, nommé Tsimanata ou Andriamandisoarivo, décide de partir vers le Nord pour chercher un nouveau territoire où régner. Il franchit alors le fleuve Manambolo et pénètre dans ce qui sera le Marambitsy au sens large incluant Soalala –Baie de Baly- où les Arabes Swahili opéraient déjà depuis plusieurs siècles et les Portugais à partir de 1506. L'année 1506 est, en effet, celle où l'Amiral Tristau da Cunha arrive en reconnaissance du Nord-Ouest du Madagascar. C'est pourtant à partir de 1590 seulement que, d'après V. Belrose-Huyghes (1983-1984), les Portugais commencent à mettre à sac les comptoirs musulmans de la zone : les îles Makamby et Antsoheribory, déjà occupés par les Arabes-Swahili-Antalaotsy au moins à partir du XIVe- XVe siècles si l'on se réfère aux dates (1324 et 1392) inscrites en caractères arabes sur des pierres tombales à

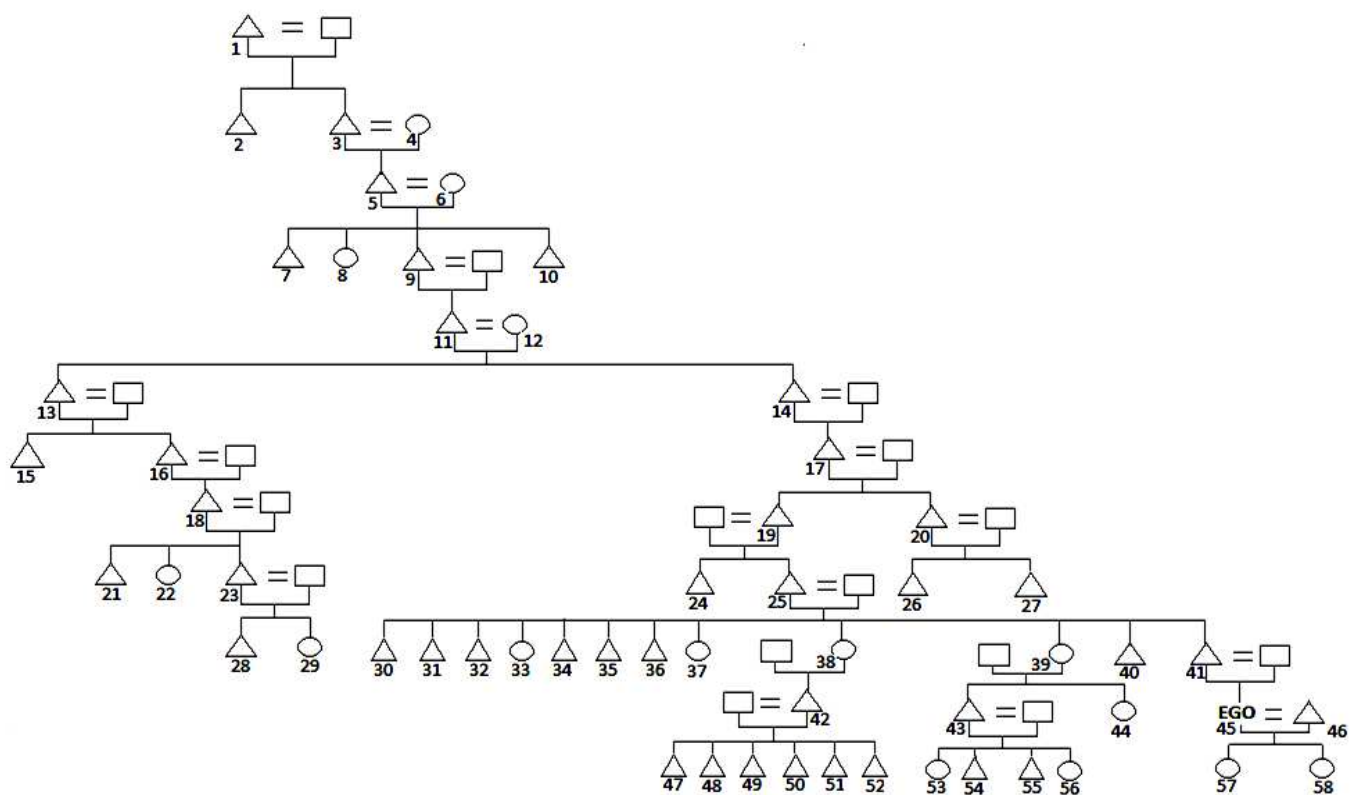
Antsoheribory, puis Kingany « l'estuaire de la Mahavavy », Boeny Ampasy, c'est-à dire l'ensemble de la baie de Boeny (voir cartes ci-après et photos).

En tout cas, les archives portugaises signalent que les Portugais ont conclu un traité le roi Antalaotsy d'Antsaoherybory appelé Samamo en 1613. Cela veut dire que, si au début du XVII^e siècle, la partie continentale du Marambitsy ne disposait pas encore d'organisation politique structurée, en revanche, la partie littorale avait déjà une chefferie ou un royaume reconnu(e) par les étrangers. Ainsi, à un moment ou à un autre, l'une et l'autre devait se rencontrer et s'allier pour former le royaume du Marambitsy. Cela s'est concrétisé par le mariage d'une fille d'Andriamandisoarivo (Ndrantaniarivo) avec le roi ou le chef d'Antsoheribory. Il s'ensuit que la pénétration sakalava du Menabe vers le Marambitsy se situe vers cette période sous l'impulsion d'Andriamandisoarivo, alias Tsimanata, et de ses partisans.

Cette pénétration ne s'est pas faite facilement. Les populations autochtones, dont les plus connues sont les Vazimba, les Mananadabo et surtout les Sandangoatsy des environs du Lac Kinkony, leur ont opposé une résistance farouche. Avec l'appui en armement par les Arabes-Swahili-Antalaotsy, puis par les Portugais, Andriamandisoarivo a eu gain de cause. Il a donc pu fonder son nouveau royaume à Bezavo ou Tongay, près de Mitsinjo, qui, du coup, devint le berceau du royaume, non seulement du Marambitsy, puis du Boeny dans son ensemble, mais également de ses extensions vers le Nord (Sambirano, Nosy Be, Analalava, Ankarana). L'on sait également que les armées sakalava (Menabe, Boeny) ont réalisé plusieurs incursions infructueuses vers l'intérieur de Madagascar, notamment en Imerina. Cela veut dire que l'expansion et l'organisation de l'hégémonie sakalava, donc **la première tentative d'unification politique de la Grande Ile**, proviennent d'une reprise de l'idée d'Andriamandisoarivo.

Le rappel de ce contexte historique et politique s'imposait avant de présenter la chronologie et la généalogie des rois Sakalava du Marambitsy. Il est également nécessaire lorsqu'il faudra évaluer les hypothèses concernant le religieux (*tromba* « culte de possession royale », *fanompoa* « rite d'allégeance aux souverains décédés ou non », *fitampoha* « bain des reliques »), concernant le social, et surtout concernant le politique.

4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy



LEGENDES

1- Andriandahifotsy	27- Bemihanta
2- Menabe	28- Randrianirina Désiré
3- Ndriamandisoarivo	29- Soamiangy
4- Ndramandikavavy	30- Binetry
5- Ndrainambohinarivo	31- Sadeky
6- Ndriamanohiarivo	32- Karany
7- Ndriamahatindriarivo	33- Moanarena
8- Ndriantaniarivo (tompon'ny dôry Bezavo)	34- Asoena
9- Ndrianahilitsiarivo (Babilahimanjaka Betsioky)	35- Boanamady
10- Ndrianaraindromy	36- Boanasofo
11- Ndramarofaly	37- Moanabe
12- Ravahiny	38- Manjakareninarivo (Moana Salima)
13- Ndriamifefiarivo (Betsioky/Manjakaray)	39- Safitamo
14- Ndriamandranitsiarivo (Tsimialona)	40- Maliky
15- Ndriamanaranarivo (tompon'i Mitsinjo)	41- Saïd
16- Ndriantsirena (Dadabe)	42- Mohamed
17- Ndriamanavakarivo (Andriantsoly, musulman)	43- Abdalah Namano
18- Ndriamanefarivo	44- Alisa
19- Ndrianahotsiarivo (Mohamed Ben Sultan)	45- Amina
20- Ndrianianganarivo (Rachid Ben Sultan)	46- Fondy Saïd Yahaya
21- Ndramihantarivo	47- Ali
22- Ndriamandamina	48- Rahamani
23- Ndriantsifoenarivo	49- Saïd
24- Ndramanonjoarivo	50- Karim
25- Ndriamandilatsiarivo (Bareravony)	51- Halima
26- Ndriamitanjaka	52- Salimo
	53- Mary
	54- Mohamad
	55- Saïd Anasy
	56- Nanaseny
	57- Salima
	58- Thamaraty

5- PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1. Généralités

Le présent travail concerne de prime abord l'art, plus spécialement la **littérature traditionnelle** à travers le genre lyrique « **antsa** », et, de manière accessoire, **la musique, la danse, la tenue vestimentaire, les dessins faciaux** qui l'accompagnent. Au-delà de l'art proprement dit, il s'intéresse au concept de « *beau* » appréhendé sur le plan esthétique et éthique, sans oublier le plan culturel, c'est-à-dire le contexte loco-régional et national.

Ainsi, le domaine concerné, en première instance est *l'anthropologie de l'art*, laquelle se rattache à *l'anthropologie des religions* ; en seconde instance l'anthropologie sociale est mobilisée, et, en dernière instance, l'anthropologie politique. Le thème central en est donc le « *beau* », non pas en soi, mais tel qu'il se manifeste par des phénomènes perçus par les sens de la vue et de l'ouïe, et dont le propre est de provoquer des sentiments, des émotions, des passions chez les différentes catégories d'utilisateurs. Différentes disciplines, notamment la philosophie, ont déjà traité le **thème du beau**. Hegel lui a consacré un ouvrage en dix volumes. Il est cité abondamment ci-après en tant que prédécesseur.

De son côté, l'éthologie, à travers Konrad Lorenz, a proposé, à partir des « *mécanismes de déclenchement inné* », une analyse de l'esthétique et de l'éthique, appuyée en cela par la neurobiologie, qui s'intéresse non plus seulement au *comment ?* mais surtout au *pourquoi ?* des comportements animaux et humains.

L'anthropologie également, à travers surtout Claude Lévi-Strauss, s'est intéressée au « *beau* », justifiant ainsi l'existence de l'anthropologie de l'art. Dans ses nombreux écrits, le père du structuralisme en anthropologie a réservé plusieurs passages à l'art, avant de lui consacrer en 1975 un ouvrage entier : « *La voie des masques* ». Par la suite, plusieurs anthropologues de l'art actuels continuent les réflexions initiées par leurs aînés de différents pays. Le thème de l'art n'est donc pas étranger à la discipline à laquelle ce travail se rattache.

En ce qui concerne le genre littéraire traditionnel **antsa**, il a, certes, déjà fait l'objet de collecte et d'analyse. C'est le cas, par exemple, des *antsa* réunis par M.J. Razanamanana (1993). Mais il s'agit de textes collectés souvent « *hors contexte* » et d'une étude seulement littéraire. Qui plus est, dans l'état actuel des connaissances, ces textes ne

proviennent pas de la zone ciblée par la présente thèse, le Marambitsy. A ce propos, il convient de (re)préciser le statut historique de ce dernier. En effet, les traditions sakalava et l'histoire des siècles passés accordent une place stratégique au Marambitsy. Ce n'est malheureusement pas le cas ni pour la recherche européenne ni pour la recherche nationale qui ne parlent guère du Marambitsy.

Le travail ouvre incontestablement de larges horizons et perspectives en traitant du «**beau**», dont l'un des traits caractéristiques est de résister au temps, d'être immortel. En effet, d'après V. Ionesov, « *le beau porte en son sein l'éternité* » (2003-2004).

Par ailleurs, l'**antsa**, en tant que genre chanté et dansé, offre un vaste champ de réflexion, surtout lorsqu'il est collecté et analysé dans son contexte naturel, en l'occurrence la religion, dont, par définition et par tradition, les limites se confondent avec celles des autres secteurs (économiques, sociales, politiques...) de la vie de la population locale.

Sans aucun doute, la thèse va apporter des connaissances supplémentaires non seulement à propos du « beau », mais aussi à propos du genre *antsa*. C'est son premier intérêt en tant que travail scientifique. Mais il ne manque pas non plus d'intérêts pratiques, ne serait-ce que la (re)valorisation d'un élément du patrimoine national et de la zone qui l'a produit.

5.2.Descriptif de la these

5.2.1. Contexte et justifications

La thèse s'inscrit dans le cadre de deux programmes universitaires :

- d'une part, celui de la régionalisation de la recherche nationale ;
- d'autre part, celui de l'insertion continentale de cette recherche nationale.

En matière de sciences sociales, notamment en anthropologie, sociologie, histoire, la recherche universitaire nationale ne s'est pas suffisamment intéressée à l'ensemble sakalava qui occupe tout l'Ouest de Madagascar du Sud au Nord. Par conséquent, les chercheurs européens et anglo-saxons semblent avoir gardé le monopole de la

connaissance de ce groupe jusqu'à maintenant. Il est donc temps que les universitaires malgaches donnent leur vision des choses en se basant sur celle de leurs collègues étrangers, comme le veut la logique de la science.

La région et l'univers sakalava devraient ainsi bénéficier d'un intérêt renouvelé, étant donné que l'influence politique et culturelle sakalava s'est exercée et s'exerce encore sur plus du tiers du territoire malgache, englobant non seulement toute sa partie occidentale, mais aussi des zones du littoral oriental : le Nord-Est avec les Anjoaty de Vohémar et sa zone environnante, le Sud- Est avec le groupe Antesaka, dont les chefs se réclament de la dynastie Sakalava Maroseraña, sans oublier le sous-groupe Antemoro appelé Onjatsy, qui a des liens historiques avec les Anjoaty.

Mais l'insertion continentale de la recherche nationale apparaît aussi comme inévitable, surtout avec la mondialisation actuelle de la culture et la globalisation de l'économie. De ce point de vue, le choix du Marambitsy comme zone d'étude est pertinent. Il est la voie de passage des migrations Sakalava du Sud au Nord et vice- versa, à tel point que sa capitale, Mitsinjo, est considérée par les traditions comme l'un des hauts-lieux du groupe Sakalava, à cause notamment des **doany** de Bezavo et de Mitsinjo, les premiers d'entre tous. En outre, -et c'est le plus important pour cette thèse-, on y trouve un des principaux points d'impact de la langue kiswahili et de la culture arabo-swahili sur Madagascar à travers le groupe Antalaotsy, mais a su préserver l'essentiel du patrimoine ancestral sakalava, dont le genre littéraire chanté et dansé *antsa* dans ses différentes variantes.

Le Marambitsy fut ainsi une zone d'implantation des traitants venus d'Afrique de l'Est, opérant au niveau des ports secondaires (Soalala, Boeny Aranta, ...) et dont le principal port d'attache est –après Antsoheribory- Moudzoungäi (aujourd'hui Mojangà, Mahajanga ou Majunga). A ce titre, il représente la « *voie royale* » pour l'insertion continentale non seulement de la recherche universitaire nationale mais également de Madagascar dans son ensemble. Car, outre le Kiswahili, dont les héritiers directs sont les Antalaotsy, et les groupes Kiswahiliphones de Tanzanie et du Kenya, le parler Makoa, utilisé en privé par les nombreux groupes Makoa venant du Mozambique, est aussi présent un peu partout dans les zones environnantes, notamment Melaky, Sofia, et DIANA.

Voilà un premier ensemble de faits ayant motivé notre choix du Marambitsy comme zone d'étude. De plus, en raison du degré élevé d'authenticité que l'on peut espérer y rencontrer, il offre un cadre idéal pour une étude sur **le beau esthétique, le beau éthique** à travers les *antsa* et, à terme, **le beau culturel**.

5.2.2. Problématique

➤ *Problématique générale*

Dostoïevsky, cité par V. Ionesov (ibid), affirmait que « *la beauté est toujours utile* ». Le besoin de beauté se développe, selon Ionesov, « *lorsqu'une personne est en mal avec la réalité, en disharmonie, en conflit, en d'autres termes lorsqu'il donne le signe d'être le plus en vie. Libéré par la beauté, l'homme recouvre son lien perdu avec la nature et fait reculer les frontières de son existence* » (ibid,). A la lumière de ces réflexions, l'on peut dire que, en ces temps difficiles, moroses, du fait des réalités nationales marquées par la pauvreté ambiante, chronique, avec tous les maux qu'elle entraîne, la **LAIDEUR** dans tous ses états se fait envahissante et retient en otage la grande majorité des citoyens de Madagascar. Les impacts négatifs d'une mondialisation et d'une globalisation non maîtrisées ne sont pas pour améliorer la situation. A preuve : les menaces de perte qui pèsent sur les richesses culturelles, entre autres les *antsa*, aussi méconnues par le milieu scientifique qu'ignorées par le public, à tel point que l'une des zones créatrices et gardiennes de ces richesses, le Marambitsy, n'attire même plus l'attention.

➤ *Problématique spécifique*

Sans s'écarter de la problématique générale, il s'agit ici de s'intéresser aux problèmes soulevés par les recherches des prédécesseurs dans les domaines qui touchent cette thèse:

- le domaine littéraire ;
- le domaine religieux ;
- le domaine social ;
- le domaine politique.

Dans le domaine littéraire, les prédécesseurs ayant traité les *antsa* l'ont fait selon une perspective monodisciplinaire, c'est-à dire seulement littéraire. C'est le cas, par exemple, de M.J. Razanamanana déjà citée.

Dans le domaine religieux, ceux qui ont étudié les cultes royaux sakalava (*tromba*, *fanompoa*, *fitampoha*...) les ont analysés de manière isolée, indépendamment des autres cultes et des autres domaines qui leur sont liés. C'est le cas pour R. Rason (1968), un auteur malgache, et pour R.R. Kent (1983-1984), un auteur américain, qui ont, l'un et l'autre, écrit sur le *tromba*, et pour M. Lambeck (2002), un auteur canadien-britannique, qui s'est intéressé au *fanompoabe* et au *fitampoha*.

Concernant le *tromba*, R. Rason le définit comme une cérémonie à double aspect : d'une part, un exorcisme²¹, et, d'autre part, une nécromancie. Le mot *tromba*, continue-t-il, « *peut désigner trois choses différentes : l'esprit (angabe), la cérémonie (rite de possession), la personne possédée* » (1968 : 208). Pour R.R. Kent, « *the royal tromba possession as act and cult (...) cannot be dissociated from the Maroseranana Kings* » (1983 -1984: 125), avant d'ajouter: « *the tromba of the Sakalava as a people cannot be detached from the dynastic cult* » (ibid: 131). Il précise ensuite à propos du mot *tromba*: « *the term **tromba** did not originate in Menabe but in Iboina*²². As Rakotomanga – Ramasondrano- pointed on almost six decades ago, the term **tromba** seemed to derive from Kiswahili, a branch of the Bantu languages with its own group of sub-dialects » (ibid.: 131-132).

Avec l'appui de descriptions concordantes réalisées par deux missionnaires portugais, Joao Dos Santos et Luis Mariano²³, qui ont vécu plusieurs années au *Mashonaland* (Zimbabwe) et au Mozambique avant de venir à Madagascar, R.R. Kent attribue une origine africaine au *tromba* sakalava. Il en souligne cependant l'originalité: « *the uniqueness of the royal **tromba** derives from a peculiar blend of the pre-existing and the intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the island* » (ibid: 126). D'où la facilité avec laquelle le *tromba* s'est disséminé chez les autres groupes malgaches qui le considèrent comme « *an extension of the sakalava religion, more precisely that of the Boina –Sakalava* » (ibid : 132).

Concernant le *fanompoabe* et le *fitampoha*, M. Lambeck en fournit une description détaillée à partir d'une observation directe pour le premier et du récit publié par un journaliste pour le second. Il faut cependant préciser qu'il s'agit des cérémonies ayant

eu lieu à Mahajanga où les deux cultes sont réalisés la même année, contrairement à la pratique adoptée au Marambitsy où ils sont organisés à deux endroits différents : Bezavo pour le *fanompoa* et Mitsinjo pour le *fitampoha*, et à deux années différentes. Par ailleurs; pour l’auteur, « *the Great Service is religious, political, and social in intent, function and meaning – “a total social fact” in Mauss sense (1966)* » (2002: 167). Autrement dit, il en a une vision, certes, holiste, mais totalement statique. Les trois dimensions –religieuse, politique, sociale- se juxtaposent sans que les liens logiques entre elles ne soient précisés.

Dans le domaine social, c’est sans doute Gillan Feely-Harnik (1983 -1984) qui a, dans l’état actuel des connaissances, fourni une étude pertinente de l’organisation sociale sakalava d’Analalava (extrême Nord-Ouest). En soulignant le caractère « *étranger* » de la monarchie sakalava, « *stranger surrounded by strangers* » (ibid : 138- 140), elle s’inscrit dans la perspective tracée par F. Raison-Jourde selon laquelle à l’Est, au centre, et à l’Ouest, « *l’extériorité de l’institution monarchique* » (1983 : 35-38) est une donnée peu discutable. Pour cette raison, la monarchie sakalava était, toujours selon G. Feely-Harnik, « *a case of one lineage attempting to impose itself on others permanently...* » (ibid: 136). L’organisation annuelle des cultes procède des moyens utilisés pour s’imposer et se maintenir au sommet de la société. Le deuxième moyen est l’organisation de la base sociale de la monarchie en *karaza(na)*, « fédérations de *foko* « clans », en l’occurrence sakalava, identitairement rattachées à la dynastie Maroseraña. Les fédérations ainsi que leurs composantes *foko* « clans » et *tarika* « lignages » sont, à leur tour, régies par le système des castes ou *firazanana*, c’est-à-dire l’ordonnement de leurs origines ancestrales selon leur **niveau de pureté**. Par là, comme l’affirme F. Raison-Jourde, le souverain s’érige en « *ordonnateur des statuts sociaux* » (ibid. : 58-60). Chez les Sakalava d’Analalava, les clans patrilinéaires s’organisent de la manière suivante :

“- the sovereign clans from which the ruler was selected;

- Noble clans;

-Common clans.

(...)

Slaves had no king by definition.

(...)

The lineage principle was likewise fundamental to the organization of government” (ibid: 157).

En bref, les informations fournies par les auteurs sont précieuses, pertinentes. Néanmoins, pour le *tromba*, l’insertion de ce culte dans l’univers des cultes royaux n’est pas tentée, même si son appartenance à cet univers est reconnue. En ce qui concerne le *fanompoabe* et le *fitampoha*, les mêmes remarques sont valables. Enfin, en matière d’organisation sociale, même si les analyses de G. Feely-Harnik sont globalement valables et applicables au Marambitsy, l’extension de la réflexion vers les autres régions ou royaumes sakalava par souci comparatiste aurait pu donner une autre dimension à l’étude.

Finalement, le domaine politique semble avoir été généralement minoré par la plupart des chercheurs, alors que le politique se décline à différents niveaux :

- le niveau intra-Sakalava ;
- le niveau Sakalava / Merina ;
- le niveau malagasy / européen ou autre.

Cela justifie sa position centrale dans le sous-titre de ce travail.

5.2.5. Hypothèses

a) Hypothèses des prédécesseurs

Comme évoqué plus haut, trois disciplines - la philosophie, l’ethologie, et l’anthropologie - ont entrepris des études approfondies sur le **beau**, sur l’esthétique.

Au niveau de la philosophie, il revient à Hegel (1964 [1835]) le mérite d’avoir relancé et renouvelé les réflexions sur l’esthétique. Dans l’état actuel des connaissances, il est le premier à avoir distingué le « *beau artistique* » et le « *beau naturel* » en affirmant que « *le beau esthétique, en tant que produit de l’esprit, est supérieur au beau naturel* » (1 :10), dans la mesure où « *il participe de l’esprit (...) et, par conséquent, de la vérité* ; en

effet, « *le spirituel seul est vrai* » (ibid. 11). Et l'auteur de continuer : comme il ne procède pas de la spiritualité, le beau naturel n'est qu'un « *réflexe de l'esprit* » (ibid. :11). Bref, « *n'est beau que ce qui trouve son expression dans l'art, en tant que création de l'esprit ; le beau naturel ne mérite ce nom que dans la mesure de ses rapports avec l'esprit* » (ibid. :12).

A partir de cette distinction fondamentale, qui est une sorte de définition du beau, Hegel dégage son objet d'étude, en l'occurrence « *le royaume du beau, plus exactement le domaine de l'art* » (ibid. :12), en précisant plus loin que « *les œuvres d'art constituent un point de départ approprié* » (ibid. :13) pour l'étude.

Où peut-on observer le beau et l'étudier ? D'après Hegel, « *le beau intervient dans toutes les circonstances de notre vie, il est le génie amical que nous rencontrons partout. En cherchant autour de nous où et comment, sous quelle forme il se présente à nous, nous trouvons qu'il se rattachait jadis par **les liens les plus intimes à la religion et à la philosophie*** » (ibid. :12), souligné par l'auteur. Deux idées fondamentales se retrouvent ici :

- **primo**, le beau est partout et il est avec nous à tout moment, à charge pour nous de savoir le reconnaître et l'identifier ;
- **secundo**, le beau garde des liens profonds avec la religion.

Cette deuxième idée converge vers celle de l'herméneuticien roumain, Mircea Eliade, qui considère « *l'art comme un acte et un phénomène spirituel (...), comme un acte magique* » (A, Marino, 1981:331). Pour Mircea Eliade, toujours cité par l'auteur, « *toutes créations participent ontologiquement au « sacré » et répètent la qualité et le geste essentiel du « sacré », à savoir : de fonder, de commencer, de créer ex nihilo, d'instituer un phénomène originaire* » (ibid. : 331). Puis, parlant entre autres de la littérature, Eliade montre « *que l'univers et le langage apparemment profanes de la littérature, de la peinture et du cinéma modernes conservent suffisamment d'éléments mystiques et de comportements « sacrés » évidemment d'une sacralité ignorée, camouflée ou dégradée* » (ibid. : 335).

Pour en revenir à Hegel, la suite de son texte donne une description de l'objet d'étude qu'il s'est donné à travers les propositions suivantes :

- l'art a toujours été pour l'homme «*un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de notre esprit* » (ibid. :12) ;
- les productions de l'art sont, pour les peuples, les réceptacles et les expressions de leurs conceptions les plus hautes (ibid. :13) ;
- les formes créées par l'art concrétisent, pour beaucoup de peuples, leur sagesse et leur religion ; ainsi, l'art nous livre la clef pour comprendre ces dernières (ibid.).

L'art serait, dans ce sens, un **contenant**, et la Sagesse, la Religion représenteraient un **contenu**. L'art, objet de représentation, formes créées, productions seraient alors les **expressions du beau esthétique**, et les Conceptions, la Sagesse, la Religion celles du **beau éthique**.

Allant plus avant dans la définition du beau, Hegel avance une démarche en quatre étapes (ibid. : 12-13) :

- représenter l'une après l'autre les différentes conceptions du beau ;
- passer en revue les différents points de vue et les diverses catégories qui ont été appliqués au beau ;
- analyser ces points de vue et catégories en les confrontant par le raisonnement avec les faits et les données disponibles ;
- essayer d'en dégager le concept et d'en obtenir ainsi **une définition du beau**.

Fort de maintenant d'une définition basée sur une analyse obéissant à une «*nécessité prouvée et démontrée*» (ibid. : 17), l'étude avance vers l'interprétation. Pour cela :

- l'univers est considéré comme « *une totalité organique, totalité qui se développe à partir de son concept et qui, sans rien perdre de ce qui en fait un ensemble, un tout, dont toutes les parties sont rattachées les unes aux autres par la nécessité, rentre en elle-même et, dans cette union avec elle-même, forme un monde de vérité* » (ibid. :17) ;

- ensuite, « *dans la couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même, sans cesser d'avoir avec les autres parties des rapports de nécessité ; elle représente aussi bien un en-deçà d'où elle retire son origine qu'un au-delà vers lequel elle tend de nouveau, en engendrant de son sein fécond de nouveaux éléments par lesquels elle enrichit la connaissance scientifique* » (ibid. : 17-18).

Ces deux étapes de l'interprétation proposées par Hegel renvoient à des méthodes développées ultérieurement :

- d'abord, en éthologie, par Konrad Lorenz (1970 [1950]) sous l'appellation d'« **analyse sur un large front** » (ibid. : 79-80) ;
- ensuite, en herméneutique, par Mircea Eliade sous le nom de « *cercle herméneutique* », car, « *le processus herméneutique épouse un déroulement circulaire* » (A. Marino, ibid. : 104 ; 103-205).

Finalement, Hegel parle de la nature de l'Art, en d'autres termes de ses **finalités**. Il en donne trois :

- manifester la spiritualité et non imiter la nature, vu que « *c'est l'expression de spiritualité qui doit dominer le tout* » (ibid. :50) ; **c'est le beau culturel**, analogue au **Vrai**(J.P. Changeux, 2010 : 514) ;
- « *révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54) ; pour cela, « *rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain* » (ibid.54-57), c'est-à-dire **le beau esthétique** ; une variante du **beau** (J.P Changeux, ibid.) ;
- adoucir les mœurs au moyen de l'enseignement moral que l'art contient (ibid : 61-71). Quelque part, il s'agit là du « **beau éthique** », semblable au **bien** (J.P.Changeux, ibid.).

Toujours dans le cadre de la philosophie,- la philosophie du langage -, Mark Johnson (1987) parle des relations déterminantes du corps avec l'esprit. Dans son ouvrage, il consacre 25 pages à une activité humaine, « *the Bodily Experience of Balance* » (pp. 24-100). Sans évoquer une seule fois les concepts de **beau - beauté –esthétique**. Il dégage toutefois ce qui en est un **autre** critère formel après le **lien avec l'éternité**, à savoir **la balance**, dont les variantes sont **l'équilibre**, la **symétrie**, **l'harmonie**, en affirmant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de sa perte d'équilibre* » (ibid. :74-75).

Il précise ensuite que le schéma de la balance a des extensions métaphoriques et des interconnexions extra-corporelles (ibid. : 87-90). On parle ainsi :

- de balance ou équilibre systémique ;
- de balance ou équilibre psychologique ;
- de balance ou équilibre dans l'argument rationnel ;
- de balance ou équilibre légal(e)/ moral(e) ;
- d'égalité mathématique.

Si l'auteur ne parle pas de **beau esthétique**, il démontre ses hypothèses à l'aide d'œuvres d'art (masques, tableaux, statuettes ... en pages 91-94), et ne manque pas d'évoquer le **beau éthique** à travers la « *balance de la justice* » (p.87) et la « *balance morale et légale* » (p.90). Les développements précédents rappellent la définition de la beauté proposée par V. Ionesov selon laquelle « *in the broadest sense, beauty is a category indicating complete harmony in an object, based on an ideal correspondance of form and concept. In beauty, man brings the world into harmony (...). That is why beauty always brings people good, health, peace, joy and self-fulfillment* » (ibid. 13).

En éthologie, Konrad Lorenz entreprend de faire la distinction entre esthétique et éthique. « *La signification précise du grec **aisthanomai** est « je ressens », et la signification originelle du mot esthétique est « ce qui fait qu'on ressent quelque chose » ; par la suite, à travers un processus qui a restreint son sens, le mot a reçu la signification d'impression de valeur positive* » (1970:127). Puis de noter que « **la séparation conceptuelle des deux mots « esthétique » et « éthique » est parfaitement superficielle** » (ibid.). Cette citation appelle deux remarques :

- d'une part, l'esthétique, étymologiquement, n'est pas étrangère au sentiment, à l'émotion ;
- d'autre part, cela pourrait être vrai, également pour l'éthique, si l'on se réfère entre autres à la thèse de Hegel présentée plus haut concernant la fonction moralisatrice de l'art.

K. Lorenz apporte cependant ci-après un critère distinctif supplémentaire, permettant de faire la part entre ce qui est « **esthétique** » et ce qui est « **éthique** » :

- «les schémas rationnels esthétiques (...) sont «taillés» sur des caractéristiques de **proportions** déterminées **intéressant le corps humain** (et animal) » (ibid. :128) ;
- «dans le cas des schémas éthiques, on peut mettre en évidence... des signes intéressant le comportement (...), des mouvements d'expressions humains (et animaux), des réactions de déplacement » (ibid. :128,130).

A ce propos, l'auteur apporte cependant une précision capitale : « *la conduite objective d'un être humain a beau correspondre de près à l'idéal des exigences de la société à l'égard de l'individu, nous n'éprouvons pas cette conduite comme «bonne» si ses motifs n'ont pas leur origine dans les couches affectives profondes du comportement inné dépendant de l'hérédité* » (ibid. :132), avant de rappeler cette citation significative et évocatrice de Goethe: « *Mais vous ne parviendrez jamais **au cœur à cœur** si cela ne vous vient pas du **cœur*** », et de préciser : « *Quand nous portons un jugement sur la valeur morale d'un homme considéré comme un tout, nous ferons sans doute bien de porter le plus d'estime à celui dont le comportement social vient le plus largement du « **cœur** »* » (ibid. : 132). Le **beau éthique** a donc, bel et bien, des bases somatiques (le « **cœur** », les «**émotions**») tout comme le **beau esthétique**.

Finalement, K. Lorenz rappelle les critères formels de la beauté, déjà **développés** par Mark Johnson et V. Ionesov, à savoir : **l'harmonie, l'équilibre, et** formule une condamnation sans appel contre « *l'anthropomorphisme aveugle de notre réaction < devant les animaux > ; car, en soi, l'hippopotame (au premier abord hideux) est un*

*tout formant système qui est aussi **harmonieux** et aussi précisément **équilibré** que la gazelle* » (ibid. ; 142), par conséquent aussi **beau** que celle-ci.

Pour terminer, en anthropologie de l'art, la «**théorie des styles culturels**» prônée par Cl. Lévi-Strauss est celle qui a longtemps dominé au sein de la discipline. Elle montre l'adéquation entre les formes artistiques d'une société et sa structure sociale (R. Meyran, 2009:79; 81). Mais, plusieurs critiques, résumées ci-après, ont été adressées à cette théorie au cours des deux dernières décennies :

- une œuvre d'art ne peut pas être décomposée en un simple ensemble de symboles puisés dans un vocabulaire et articulés selon une grammaire. Si des codes culturels et des symboles président à la création de toute œuvre d'art, ils sont d'un autre ordre que les signes linguistiques ;
- les objets sont trop écartés de leur contexte chez Cl. Lévi-Strauss; il ne prend jamais en compte le point de vue des acteurs, en particulier des artistes eux-mêmes ;
- enfin, le système de Cl. Lévi-Strauss est trop statique : une fois les emprunts culturels explicités, le modèle fabriqué articulant symboles, mythes et organisation sociale, reste figé.

Cela suppose que toute « *tradition* » reste bloquée hors de l'histoire (R. Meyran, 2009; 78-83). Qu'il y ait un rapport entre les caractéristiques des productions artistiques d'une population, son organisation sociale et ses mythes, c'est une idée qu'on admet facilement. Mais, depuis une dizaine d'années, suite à l'ouvrage d'Alfred Gell intitulé **Art and Agency : An Anthropological Theory** (1998), l'anthropologie de l'art a effectué un grand virage (Anne-Christine Taylor, 2009 :83). Voici pourquoi :

- au lieu de penser l'art en termes de beauté qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses **intentions**(agencies), ou, selon Hegel, déjà cité ses « finalités ». Tout objet d'art cristallise un certain nombre **d'intentionnalités**, que celles-ci soient imaginaires ou réelles. Grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau ;

- on préfère penser l'art comme une forme d'action sur autrui et affirmer que les différents acteurs impliqués dans ce processus (créateurs, usagers) sont mus par des intentionnalités conscientes ;
- ces nouvelles théories de l'art sont plus exigeantes du point de vue psychologique et pragmatique : elles nécessitent de saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs.

Il est important de faire un lien entre le beau, l'intentionnalité et les cultes royaux, comme l'a tenté Suzanne Raharijaona, au début des années 1980, alors enseignante et chercheuse à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Antananarivo, dans un dossier consistant intitulé : « *Ny Fandroana : heviny sy tantarany* » « Le Bain royal : significations et historique » (*Hiratra* n°2, 1980 ; *Hiratra* n°3, 1981). Affirmant mener une étude totalement interne, elle s'inscrit dans la pure tradition anthropologique, de laquelle elle se réclame. Son étude nous intéresse à plus d'un titre.

Tout d'abord, elle intègre les cultes royaux sakalava –*fanompoa* et *fitampoha*– dans l'ensemble des cultes liés au Bain royal à Madagascar, dans le Sud-Est, le Centre et l'Ouest pour offrir un éclairage global. Ensuite, elle utilise une approche scientifique très moderne pour l'époque, du moins en sciences humaines et sociales, dans la présentation de son dossier. En effet, après l'exposé classique de la problématique et des différentes hypothèses des prédécesseurs, elle en vient à l'exposé de la méthodologie de travail : d'une part, les **matériels** (textes traditionnels choisis, témoignages actuels), et, d'autre part, les **méthodes** de l'anthropologie religieuse et de l'anthropologie politique pour leur analyse et leur interprétation, avant de faire connaître les **résultats** obtenus²⁴.

Parmi ces derniers, nous aimerions relever le corps de définitions de la fête du Bain royal qu'elle propose, c'est-à-dire une Célébration du Renouveau, un culte exprimant les différentes exigences de la Religion, un instrument normatif de la Socialisation Communautaire, et une légitimation du Souverain régnant. S. Raharijaona stipule à partir de là que la Fête de Bain ainsi que les Cultes y afférents relèvent d'un fond religieux ancien pré-étatique. Elle précise que « *ce n'est que bien plus tard –après le développement du peuplement et la succession des générations d'habitants– que le Culte des ancêtres est apparu et n'a été incorporé dans la Fête du Bain que sur l'initiative des Souverains qui y ont trouvé le moyen d'asseoir, sans discussion possible, leur légitimité mise en place par les fondateurs du royaume* » (op.cit. 1981 : 244-245).

L'auteure souligne ainsi l'instrumentalisation de la religion et de la Société par la politique. A partir d'autres données –les *antsa*- et grâce à d'autres approches, notre thèse rejoint largement cette position.

b) Evaluation

Les auteurs qualifiés ici de prédécesseurs ont apporté chacun des éléments précieux pour le présent projet. Hegel fournit, par exemple, des instruments de base pour définir et appréhender le beau. Nous lui devons les notions, tels que **beau esthétique**, et, par extrapolation, **beau éthique**. Il lui revient également d'attirer notre attention sur les liens entre **le beau** et la **religion** ainsi que sur les connexions entre l'approche qu'il propose et le «*cercle herméneutique*» (M. Eliade), voire l'«*analyse sur un large front*» (K. Lorenz). Sa conception des finalités de l'art est on ne peut plus **importante** : la finalité **spirituelle**, la finalité **émotive**, et la finalité **moralisatrice**. V. Ionesov le rejoint, à ce propos, en mettant en exergue la fonction **salvatrice** de la **beauté**, et M. Eliade la fonction **sacrée** de l'art.

M. Johnson, pour sa part, donne les critères formels du beau (esthétique et éthique) à travers le concept de **balance**, dont les variantes sont ceux de **symétrie**, **égalité**, **harmonie**. A ces critères, V. Ionesov ajoute ceux de résistance au temps, **d'éternité**, et K. Lorenz ceux de **proportion** et **d'équilibre**.

Ce dernier auteur, se rapprochant en cela de la vision de Hegel qui ne sépare pas totalement le beau esthétique et le beau éthique, insiste pourtant sur les liens privilégiés entre ces deux catégories et le cœur, c'est-à-dire les sentiments, les émotions, les passions. A ce propos, Hegel consacre également des pages sublimes, intenses sur les passions éveillées par l'art en notre âme (ibid. I : 54-58).

Au niveau de l'anthropologie de l'art, si les apports à ce projet ne sont pas évidents, il ne s'agit que d'une apparence. Les raisons en seront exposées ci-dessous lorsqu'il sera question de cette discipline.

En revanche, un certain nombre de nouveaux concepts renvoient à de nouvelles théories qui sont en train de marquer l'époque actuelle. C'est le cas des exemples choisis ci-après: «*l'art comme une forme d'action sur autrui*»; «*les différents acteurs impliqués*

dans le processus sont mus par des intentionnalités conscientes » ; «les artefacts (...) deviennent, dans un cadre mondialisé, des supports d'identité»; «saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs »(A. Gell, 1996 ; J.P. Changeux, 2010).

c) Hypothèses personnelles

Dans un premier temps, à titre de rappel, le nœud de problèmes intéressant ce projet pourrait se résumer ainsi :

- la pauvreté chronique dont souffre la population malgache, en général, et celle du Marambitsy, en particulier, est une source de **LAIDEUR** avérée;
- les principales manifestations de cette LAIDEUR sont, en ce qui concerne le projet, l'ignorance et la méconnaissance des ressources culturelles, donc du **BEAU**, parmi lesquelles figurent les *antsa* et arts accessoires en tant que paquet de formes artistiques ;
- d'où les menaces de perte définitive qui pèsent sur ces ressources. En effet, d'après R. Meyran déjà cité : *«Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art que ces siècles auraient vues naître. Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres »* (ibid. 2009 :78).

Ainsi, dans un deuxième temps, suite et face aux hypothèses des prédécesseurs présentées et évaluées dans les pages précédentes, notre hypothèse personnelle est la suivante :

- la collecte et l'analyse scientifique des *antsa* et formes artistiques accessoires dans le cadre des théories esthétiques et/ celles de l'**anthropologie de l'art** permettent de les faire mieux connaître, de les faire davantage aimer, puis de les (re)valoriser et, finalement, de les préserver et de les conserver ;

- dans un deuxième temps, de telles actions contribuent, au moins, à réduire la sphère d'influence de **la LAIDEUR**, non seulement au niveau loco-régional, mais aussi bien au-delà; l'on peut espérer, à la suite de **V. Ionesov**, participer aux nombreuses actions menées ici ou ailleurs « *pour la survie de la culture* - donc du **BEAU**- et *pour le sauvetage du monde par le retour à la beauté* » (ibid. 2003-2004 :13-14).
- d'où, au final, le **politique** (*ampanjaka...*) est le ressort qui anime et relie l'**art** (*antsa*), le **Religieux** (*fanompoa, fitampoha, tromba, barisa*), le **social** (Sakalava en tant que groupe). En effet, cet ensemble cohérent est à inscrire, d'abord, dans le projet d'unification politique de Madagascar mené par les rois Sakalava aux XVII^e – XVIII^e siècles, ensuite, dans le cadre des rivalités sakalava et merina à partir du XIX^e siècle, sans oublier les luttes opposant Malgaches et Européens.

Dans le présent travail, il n'est pas question de contester totalement la qualité de l'information rapportée par les prédécesseurs. D'une manière générale, il y a une grande part de vérité dans leur dire. Leur approche est pourtant critiquable pour leur vision partielle et statique.

Nous optons, en revanche, pour une perspective résolument pluridisciplinaire du matériel littéraire oral qu'est l'*antsa*. Par ailleurs, de notre point de vue, le *fanompoa* est à intégrer dans un complexe rituel composé par le *fitampoha*, les *antsa*, le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*. L'*antsa*, à son tour, n'est pas dissociable des autres composantes artistiques tels que la danse, le costume, les instruments de musique, la scénographie, les dessins faciaux.

En ce qui concerne le religieux, il n'est pas à isoler du social et du politique. Cette triptyque obéit, en réalité, à une dynamique plaçant, en dernier ressort, le politique que servent chacun à sa manière, le religieux et le social. Bref, ce travail inscrit ses éléments dans le **dynamique** et le **global**, l'un et l'autre commandés par l'**intentionnalité**.

5.1.1. Objectifs

Le projet s'assigne un triple objectif :

- contribuer à (re)faire connaître et à (re)faire) apprécier/ aimer la **beauté** qui est, toujours d'après Ionesov, « *la plus importante condition pour la résurgence d'une «bonne réalité» et, finalement, pour le salut du monde* » ;
- dans la foulée, faire connaître et faire aimer les *antsadu* Marambitsy ;
- enfin, les conserver et les préserver,

5.2.4. Objet

Il s'agit de mettre en exergue par l'analyse l'*aspect esthétique* et l'*aspect éthique* des **antsa**, avant d'en montrer l'*aspect culturel* qui n'est autre que le contexte loco-régional et national. Cela suppose la déconstruction du dispositif qui compose un *antsa* : *le matériau stylistique, rhétorique et symbolique*, les *éléments musicologiques*, le *design de la danse*, le *decorum* qui accompagne sa réalisation devant le public. Au niveau de ce public, il importe d'identifier les impacts de l'*antsa* : *sentiments, émotions, passions* soulevés et, à terme, éventuellement, une certaine *moralisation*, comme le préconise Hegel pour **le beau esthétique**.

Outre la disponibilité d'un corpus d'**antsa** contextualisé et couché en version papier après transcription de la version sonore, la thèse œuvrera pour la mise en place, dans la mesure du possible, d'un début de vidéothèque. Ainsi, la vulgarisation des **antsa** et, au fond, leur valorisation seront effectives grâce à un partenariat régional et national ciblé.

5.3. ENJEUX

Les enjeux de ce projet sont surtout scientifiques : la rencontre entre les *antsa* sakalava du Marambitsy accompagnés des arts accessoires, et les grandes théories en matière d'esthétique jettera une lumière nouvelle sur cet élément du patrimoine malgache, dont la relation avec la religion et le sacré est évidente.

Mais, outre ce qui a été dit dans l'énoncé de l'hypothèse ci-dessus, les enjeux politiques généraux n'en sont pas moindres. En effet, s'attaquer à la **LAIDEUR** en promouvant le **BEAU** revient, quelque part, à s'attaquer à la pauvreté ambiante et, du coup, à préserver et à conserver le patrimoine culturel du pays. Ces considérations d'ordre général introduisent directement à la première partie de ce travail concernant les Matériels et Méthodes.

NOTES

¹ P. Lassave, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », *Sciences humaines*, n°134, janvier 2003, pp22-25

² Mythologiques t.1. *Le cru et le cuit* ; t.2. *L'origine des manières de table* ; t.3. *Du miel au cendres* ; t.4. *L'homme nu*, Paris : Plon, 1964-1971.

³ M.Tadié, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, Janvier 2003, pp30-34.

⁴ Les Arabes étaient présents dans la zone depuis le Xe siècle et les Portugais à partir du XVe siècle.

⁵ *Antsoheribory* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *bory* « rond ») et *Antsoherindava* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *lava* « long ») sont les deux principales îles de la baie de Boeny. Lors de notre visite sur la première, nous avons pu voir des pierres tombales portant des inscriptions en caractères arabes indiquant les dates de la mort des personnes y ensevelies : 1425, 1493. Les Musulmans y étaient donc établis bien avant le XVIe siècle.

⁶ Avec les Sakalava, composés de plusieurs groupes autochtones, et les Makoa et d'autres peuples venant d'Afrique, les Antalaotsy, spécialisés d'abord dans le négoce et ensuite dans la pêche, forment l'une des composantes principales du peuplement de notre zone d'étude. Après leurs déboires dans la baie de Boeny à la suite des attaques portugaises aux XVI-XVIIe siècles, ils se sont dispersés sur la côte Nord-Ouest pour fonder d'autres établissements, dont celui de Moudzoungaï, Mojanga en 1750.

⁷ Pour la rédaction de ce profil ethnographique, nous avons utilisé des données issues de nos propres observations et enquêtes sur le terrain combinées avec celles figurant dans la thèse de Monsieur Todisoa Manampy Andriamparany intitulée : *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS, 2009.

⁸ **Sources** : District de Mitsinjo, d'après les enquêtes de T.M.Andriamparany (p.165).

⁹ Une analyse plus fine du système de filiation et d'alliance sera entreprise lors du traitement des antsa dans la troisième partie, et, à cette occasion, des conditions féminines.

¹⁰ Voir les éléments de bibliographie y afférents ci-après

¹¹ Le regretté Léo Ramangalahy, spécialiste en linguistique historique du malagasy, a raconté une fois lors d'une conférence en 2008, que les Sri Lankais, dont la langue est le *bengali*, disposent d'archives anciennes sur Madagascar à la suite sans doute de leur voyage avec les Indiens ou les Arabes. Un de ses amis, chercheur Sri Lankais, lui aurait dit un jour qu'en *bengali* Madagascar s'analyse en : *Madia* « milieu » + *gass* « forêt » + *kara* « pierre », c'est -à-dire, l'île dont le centre est couvert de forêt et est montagneux. C'est sans doute le spectacle observé par les marins à partir de la haute mer.

¹² Il faut noter que ces Arabes musulmans Chi'ites (?) venaient surtout de Shiraz (Perse), Mascate (Oman), Hadramaout, donc des régions proches de l'Inde ; et que, avant de rejoindre Madagascar, ils ont séjourné sur plusieurs générations sur la côte kenyane. D'autres Arabes musulmans Sunnites sont également partis d'Arabie et ont rejoint le Sud-Est de Madagascar.

¹³ Pour la rédaction de ce chapitre, nous avons abondamment utilisé l'article de Vincent Belrose-Huyghes intitulé : « **La Baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes** », *Omalysy Anio*, n°17-20, 1983-1984, 165-194.

¹⁴ Deuxième nom donné à la Grande Ile après celui des Sri Lankais évoqué en note 10.

¹⁵ Ultérieurement, d'autres Pères, membres de la Compagnie de Jésus ou Jésuites sont venus pour une reconnaissance de tout l'Ouest malgache. Le plus connu d'entre eux était le Père Luis Mariano.

¹⁶ Il s'agit du Père Joao de S. Thomas dont l'assassinat par empoisonnement a été interprété par les Portugais comme une «révolte» et a entraîné en 1588 la mise à sac d'Antsoheribory, puis en 1589 le relèvement de D. Jorge de Menezes de ses fonctions de Vice-Roi de Mozambique.

¹⁷ Les rois de la région se disputaient d'avoir les Antalaotsy les plus expérimentés.

¹⁸ Le groupe qui est allé s'installer dans la baie de Bombetoka est à l'origine de la création en 1750 du comptoir de Moudzoungai, Mojangà en malgache.

¹⁹ L'abandon d'Antsoheribory par les Antalaotsy a eu ainsi des impacts sur le développement du commerce intérieur régional.

²⁰ Si l'ouvrage de F. Raison-Jourde intitulé : « *Les Souverains de Madagascar* » (1983) offre une synthèse générale sur la question de la royauté à Madagascar, la revue historique *Omalysy Anio* de 1983-1984 approfondit la situation au niveau du Nord-Ouest.

²¹ Cette définition converge avec celle de la hiérarchie islamique de Mahajanga interviewée en Mars 2010. L'administration malgache des années 1960 interprète, elle, le *tromba* comme une « *hystérie collective* » (R. Rason, 1968 : 214).

²² La région Boina citée ici est celle qui a eu des contacts anciens et intenses avec le monde swahili d'Afrique de l'Est.

²³ Luis Mariano parcourut tout l'Ouest malgache entre 1610 et 1620 et a réalisé la première description du *tromba sakalava* dans une lettre du 20 Août 1617.

²⁴ Sans le nommer, il s'agit du plan IMRED, actuellement de plus en plus utilisé dans les travaux universitaires et scientifiques, en général.

Partie I

MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

L'exposé des matériels et méthodes a pour raison d'être d'aider à se faire une idée juste du travail scientifique. Il répond aux questions *QUOI ?* et *COMMENT ?* Plus précisément, il donne des informations concernant le fondement sur lequel repose le travail et à propos des procédures utilisées tant pour la collecte que pour le traitement des données constituant ce fondement.

La qualité des données est le premier enjeu auquel le chercheur doit faire face. Au sein de l'anthropologie, il en a toujours été ainsi. Dans l'introduction de son ouvrage, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Malinowski en parle avec insistance, et, à sa suite, l'anthropologie sociale britannique l'a toujours mis au premier plan de ses préoccupations. Quant à Boas, il en a fait la pierre angulaire de son programme de recherche. Ainsi, aujourd'hui comme hier, l'anthropologue doit porter une attention suffisante sur les conditions nécessaires pour disposer de données d'une bonne qualité, entre autres, en ne perdant pas de vue ce que H. Russel Bernard et *alii* appellent « **the issues of validity, reliability and accuracy of our basic raw materials** »(1986 : 382)¹.

Chapitre II : MATERIELS

Quelles sont les données que nous utilisons pour bâtir ce travail ? De quelle nature sont-elles ? – Il s'agit, d'abord, de **matériau littéraire oral**, du genre chanté dénommé **antsa**, accompagnant la réalisation du **fanompoa**, « culte d'allégeance aux ancêtres royaux » sakalava ou encore de son corollaire le **fitampoha** « bain des reliques ». Comme annoncé plus haut, les **antsa** ici en question ont été réalisés et collectés à Bezavo ou Tongay lors du **fanompoa**, entre le 15 Août et le 4 Septembre 2009, et dont le summum était les 2-3-4 Septembre. Une soixantaine d'**antsa** a été enregistrée, mais seuls 50 ont été retenus. Des données l'accompagnant ont été également recueillies à propos du **tromba**, « culte de possession royale », à propos du **tsimandrimandry** « nuit blanche », veillée précédant le 3 Septembre, jour du « **fanompoa** », sans oublier la consommation rituelle continue de **barisa** « rhum local ». Pour les besoins de la comparaison, des

données sur le culte du *fitampoha* « bain des reliques royales » -qui complète le *fanompoa*-, se sont ajoutées à celles sur le *fanompoa*. Il s'agit, en effet, d'un culte qui, parfois, se réalise en même temps que ce dernier, et, parfois un ou deux ans après lui. Bref, autour des *antsa* se greffent des matériels relatifs au déroulement du *fanompoa*, telles que des photos, et à son agencement avec la constellation de cultes formée par le *tromba*, le *tsimandrimandry* et la consommation de *barisa*.

Mais, avant le *fanompoa* de 2009 et durant les années suivantes (2011, 2012), nous avons entrepris la collecte :

- de **données documentaires** sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est, le Nord-Ouest de Madagascar, dont l'essentiel figure dans l'introduction de ce travail ;
- de **traditions locales** à Katsepy, à Mitsinjo, à Antrema, à Boeny-Aranta – Antsoheribory – Kingany, localités historiques du Marambitsy, ainsi qu'à Mahajanga ;
- de **perceptions** et de **connaissances vécues** auprès et au milieu de la population du Marambitsy illustrées par des photos et renforcées par des données d'observation plus systématiques.

Les données documentaires se distribuent de la manière suivante :

- Des données sur l'histoire de l'Océan Indien et des données sur le commerce entre l'Orient et l'Occident, impliquant des pays du pourtour de cet Océan, notamment les pays d'Asie du Sud-Est, l'Inde, la Mésopotamie, l'Arabie, l'Afrique de l'Est, et, bien sûr, les îles de l'Océan Indien, dont Madagascar ; d'où la place importante des informations sur la « *Route des épices* », la « *Route de la soie* », et, depuis un siècle, la « *Route du pétrole* » ;
- Des données concernant plus spécifiquement l'Afrique orientale et australe. Concernant l'Afrique orientale, il s'agit de données sur l'archéologie et l'histoire de la côte mozambicaine, tanzanienne, kényane et somalienne, notamment de l'île de Mozambique, de Lamu, de Kilwa, et de Mombassa. Cela nous a conduits à nous intéresser plus particulièrement à l'expansion de l'Islam à partir du VII^e siècle, puis de l'expansion de l'empire portugaise et, avec lui, du christianisme, à partir du XV^e siècle, dans la mesure où elles ont touché directement le Nord-

Ouest de Madagascar, donc le Marambitsy, à travers sa partie littorale, où se trouvent entre autres la baie de Boeny, l'île d'Antsoheribory et les comptoirs, tels l'île de Makamby et Kingany, sis sur l'estuaire de la rivière Mahavavy. A ce propos, il convient de citer l'apport important des archéologues et historiens français et malgaches, puis des anthropologues anglo-saxons et français qui ont contribué de manière décisive à la connaissance des sociétés sakalava du Nord au Sud de la partie Ouest de Madagascar. Dans ce cadre, les données fournies par les missionnaires portugais à propos de l'Afrique orientale et australe sont capitales, sans omettre celles apportées par les chercheurs anglo-saxons ayant enquêté au Zimbabwe. En effet, ces données permettent d'établir des connexions anciennes entre l'Afrique et Madagascar.

En ce qui concerne les données d'enquête et d'interview, elles portent surtout sur les traditions en matière de peuplement du Marambitsy, sur les traditions en matière d'organisation sociale, de religions, d'arts et littérature, et surtout d'activités économiques et de leurs relations avec l'écologie côtière et continentale du Marambitsy. Enfin, en raison des séjours fréquents que nous avons effectués dans la zone entre 2008 et 2012, les données documentaires et d'interviews ont été étayées par des données d'observation et par des contacts directs avec les réalités locales, c'est-à-dire par des percepts, indispensables pour arriver à des concepts justes.

Quoi qu'il en soit, les *antsa* restent le matériel fondamental. Les diverses données énoncées ci-dessus figureront en appui des résultats ou en insertion dans la deuxième partie de ce travail, consacrée prioritairement à l'analyse des *antsa*

- ***Comment caractériser le corpus formé par les antsa?***

En tant que genre littéraire traditionnel chanté, l'*antsa* est accompagné de claquements des mains et de danses. A ce propos, il existe deux catégories d'*antsa* : le *kolondoy* en liaison directe avec le sacré, dont la personne de l'*ampanjaka* ou des esprits royaux, et le *lamalama* ou *antsa jjiy*, qui, plus directement, concerne la vie quotidienne ainsi que les animaux et les plantes. En tant que genre littéraire chanté, il est proche de l'*isa betsileo* étudié par Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka (1986)² et du *zafindraony* –

également *betsileo* – étudié par François Noiret (1995)³. Sa structure est souvent **dialogique** (nous le montrerons ultérieurement dans la deuxième partie), c'est-à-dire que deux artistes ou deux groupes d'artistes se défient pour produire le(s) meilleur(s) *antsa* quant à la forme et au contenu et surtout à la réalisation artistique. Tout comme l'*isa* et le *zafindraony*, l'*antsa* est un discours « circonstanciel » (P. Zumthor, 1983), lié à une circonstance précise, ici la cérémonie du *fanompoa*. Sa réalisation émaille le déroulement de la cérémonie en tant que divertissement, source de plaisir pour le public à cause de son caractère ludique plus ou moins prononcé.

En ce qui concerne les thèmes que contient le corpus d'*antsa*, il est possible de les regrouper globalement autour de trois socles :

- le **socle religieux** : parallèlement aux éléments relatifs au **fanompoa**, le **beau** (esthétique, éthique, culturel) renvoie à la religion ;
- le **socle social** : se manifestant à travers les participants à la cérémonie et à travers le contenu des *ansa*, mais également visible à travers la consommation de *barisa* et le *tsimandrimandry* qui favorisent l'un et l'autre les relations entre les sexes ; orientées vers l'eros ;
- le **socle politique** : identifiable au niveau local, régional, national, voire international, à travers les objets, les comportements des acteurs et parfois évoqué directement dans le contenu des *antsa*.

Dans tous les cas, les **antsa** véhiculent en tant que discours des **intentions** manifestes et cachées que leur analyse devra dégager. En effet, selon Ruth Amossy, « *toute parole cherche, délibérément ou non, à avoir un poids et une influence sur l'allocutaire (...). Sans doute y a-t-il des genres dont l'intention de persuader est évidente* » (2006 : 255)⁴. L'*antsa* est un genre qui ne déroge pas à cette règle. Il reste à savoir ce dont l'*antsa* persuade le public.

Chapitre III : METHODES

En vue d'atteindre une qualité suffisante des données, le recours à une approche adéquate et à une méthodologie rigoureuse de collecte s'impose. Mais, pour arriver également à l'**universalité** des résultats, l'utilisation d'outils éprouvés est requise. Le présent chapitre a ainsi pour objet l'exposé, d'une part, de l'approche et de la méthodologie de collecte, et, d'autre part, des outils d'analyse et d'interprétation.

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1.L'approche

A tout moment, du début jusqu'à la fin de la phase de collecte des données, nous avons dû adopter une démarche intellectuelle constante, une attitude permanente, « *faite de souplesse et de prudence, caractérisée par un état de vigilance, de grand respect...* » (M. Grawitz, 2001 : 353) soit pour l'évènement comme le **fanompoa**, soit pour l'objet (le **doany** « lieu de prière » et ce qui s'y trouve), soit surtout pour la personne humaine des deux sexes, de tout âge, de toute condition. Une telle attitude d'esprit s'imposait durant la cérémonie du **fanompoa** et surtout lors de nos fréquents séjours sur le terrain dans les différentes localités du Marambitsy. Normalement, elle débouche sur la sympathie (**sun-pathein**, « ressentir avec ») et développe la faculté d'empathie (**in-pathein**, « ressentir du dedans »). Elle a été payante, dans la mesure où lorsque nous avons demandé à l'**ampanjaka**, princesse du Marambitsy, Amina Saïd, l'autorisation de mener notre étude durant le **fanompoa**, elle a accepté sans soulever aucun problème en ajoutant : « *Vous habiterez chez moi, vous serez à mes côtés comme l'une de mes enfants et petits-enfants !* ». Par ailleurs, au niveau des villages où nous avons mené nos enquêtes et nos observations, après la méfiance normale à l'endroit d'une inconnue, toutes les portes et tous les cœurs se sont ouverts devant nous.

1.2. La méthodologie de collecte des données

La méthodologie comprend la méthode et les techniques. Selon A. Kaplan (1964), « *le propre de la méthode est d'aider à comprendre au sens le plus large non les résultats de la recherche scientifique, mais le processus de recherche lui-même* » (cité in M. Grawitz, *ibid.* : 15). La méthode est le terme utilisé pour caractériser des procédés ; elle est une *attitude concrète vis-à-vis de l'objet*, des façons concrètes d'envisager ou d'organiser la recherche, alors que l'approche est une *attitude vis-à-vis de la personne*.

En revanche, les techniques sont des « *procédés opératoires rigoureux, bien définis, transmissibles, susceptibles d'être appliqués à nouveau dans les mêmes conditions, adaptés au genre de problèmes et de phénomènes en cause* » (M. Grawitz, *ibid.* : 353). En d'autres termes, la technique est, comme la méthode à laquelle elle est rattachée, une réponse à la question *Comment ?*. « *C'est un moyen d'atteindre un but, mais qui se situe au niveau des faits ou des étapes pratiques* » (*ibid.*). Elle garantit la **reproductibilité** de la recherche.

Dans la présente étude, nous avons utilisé les techniques suivantes selon l'ordre d'importance que nous leur avons attribué :

- l'observation et la consigne photographique ;
- la recherche documentaire ;
- l'interview

1.2.1. *L'observation et la consigne photographique*

L'anthropologie est, quelque part, une **science biologique**, vu qu'elle étudie l'homme, un être vivant au même titre que l'animal. Par conséquent, les techniques d'observation utilisées en éthologie animale peuvent lui être une source d'inspiration. A preuve, il existe une éthologie humaine, vouée à l'observation du comportement humain.

Ainsi, l'objectif est d'arriver à une proximité suffisante de l'individu et du groupe étudié pour voir clairement, avec précision et comprendre leur comportement. La démarche suivante a donc été adoptée :

- ménager une période d'**habituat**ion **ré**ciproque allant d'une à deux semaines. L'habituat
- ion commence à être une réalité lorsque les individus se déplacent, se nourrissent, travaillent, se reposent... sans réagir négativement à notre présence, au point que quelquefois nous devenions presque une non-personne, donc à même de voir à partir du point de vue de l'observé ;
- reconnaître et identifier les individus au sein de leurs classes en commençant par les adultes, d'abord masculins, ensuite féminins. Pour cela, il nous a fallu utiliser des « **marqueurs** », ou caractéristiques propres permettant de les distinguer parmi d'autres individus (taille, etc...) ;
- passer à la **phase d'immersion** et procéder à la collecte des données au moyen des activités suivantes :
 - étude de l'emploi du temps des habitants du village auquel il fallait adapter notre programme journalier ;
 - recensement de la population en l'absence de données statistiques chez le chef du village ;
 - établissement d'un échantillon d'individus représentatifs en utilisant, comme le recommande la norme statistique, le choix aléatoire et le choix raisonné, la taille de l'échantillon ayant été fixé à hauteur de 30% de la base de sondage;
 - observation du comportement des individus membres de l'échantillon issu du choix aléatoire, en s'intéressant au comportement lié directement ou non à l'un ou l'autre des thèmes de l'étude, étant étendu qu'un comportement s'insère toujours dans le cadre d'un processus d'interaction ;
 - utilisation comme support d'un plan d'observation proche du modèle ci-après utilisé par une éthologue:

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.

A- PREALABLES

Disposer d'une carte pour situer le lieu où va se dérouler l'observation.

Etablir un plan-croquis du lieu de l'observation avec indication des principaux repères physiques.

Disposer d'un appareil théorique : ici, les interactions sociales au niveau d'un échantillon obtenu par choix raisonné (ou de façon aléatoire).

Noter l'heure du début et de la fin de l'observation ainsi que la durée de chaque activité observée.

Etablir une liste exhaustive des activités habituelles des individus appartenant au groupe.

B- DEROULEMENT DE L'OBSERVATION : TYPES DE COMPORTEMENT.

I- Va-et-vient à l'intérieur d'une distance de 5m. Activités de l'individu qui approche et de l'individu approché.

II- Va-et-vient au-delà de distances supérieures à 5m : Catégories de distance et activités réalisées individuellement, ensemble, en interaction.

III- Interactions pendant ou après une approche à l'intérieur d'une distance inférieure à 5m :

- 1- Eviter
- 2- Pousser
- 3- Donner des réponses visuelles :
 - Regarder longuement
 - Regarder rapidement
 - Regarder avec énervement.
- 4- Donner des réponses vocales et par des expressions faciales.
- 5- S'ouvrir à l'autre et répondre à ses gestes d'ouverture.
- 6- Rester à proximité.
- 7- Manifester des gestes de soumission / de domination.
- 8- Manifester des gestes de reconnaissance.

IV- MANIFESTATION DE COMPORTEMENTS AGRESSIFS ET DE SOUMISSION

- 1- Comportements agressifs / amicaux
- 2- Comportements de soumission / autoritaires

V- CONTEXTE

Si possible, noter le contexte de toutes les interactions. Le contexte inclut les détails concernant les activités du/ de la partenaire avant et pendant la situation observée ou les interactions qui semblent pertinentes (par exemple, des interactions avec les autres individus mâles et femelles, membres du groupe, l'existence dans les environs de sites ou d'objets importants pour l'existence de l'individu et de son protagoniste).

Source: Barbara B. Smuts, 1985, *Sex and Friendship in Baboons*. New York: Aldine Publishing Company, pp. 265-268

Au terme de chaque journée d'observation, une liste des types d'évidences est dressée à des fins de comparaison, de classement, et d'inférence d'idées générales. Ces idées générales sont au besoin, intégrées dans les résultats de l'analyse des *antsa*. Il faut enfin mentionner que, lors des séances d'observation, nous avons, dans la mesure du possible, utilisé la consigne photographique.

1.2.2. La recherche documentaire

Le Marambitsy est une zone en contact depuis des siècles avec l'Afrique de l'Est et plusieurs pays du Bassin de l'Océan Indien. Les données d'archives et historiques sont donc utiles pour mieux le connaître. C'est la raison pour laquelle, aussi bien à Mahajanga qu'à Antananarivo, nous avons opéré des recherches documentaires sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est et leurs relations avec Madagascar, notamment le Nord-Ouest. Les documents concernant l'histoire, la culture, et les activités commerciales du VII^e siècle au XVIII^e siècle étaient ceux qui nous intéressaient le plus.

Qu'il nous soit permis ici de citer quelques documents fondamentaux :

a) Sur l'Océan Indien :

Voir à ce propos : Océan Indien et Méditerranée (1964) ; Comité International de Sciences historiques & Commission internationale d'Histoire maritime (1974) ; AUBER, Jacques (1955) ; TOUSSAINT, Auguste (1961) ; FANJIRA, Eric (1976) ; VERIN, Pierre (1967)...

b) Sur la côte swahilie du IX^e aux XVIII^e siècles :

Voici quelques auteurs marquants : ABDUL HAMID EL-ZEIN (1974) ; CHITTICK, Neville (1974) ; ALPERS, E.A (1976)...

c) Sur le Nord – Ouest de Madagascar :

Les noms suivants sont à retenir : BELROSE – HUYGHES, Vincent (1983-1984) ; KENT, Raymond R. (1983-1984) ; VERIN, Pierre (1967)...

Pour consigner les données, nous avons élaboré des notes de lecture et surtout des fiches de lecture à partir des documents consultés. Leurs références figurent dans la bibliographie.

1.2.3. *L'interview*

Placée en dernière instance, l'interview tient cependant un rôle important dans la stratégie de collecte des données. Par recoupementt, elle infirme ou confirme ou encore complète les informations obtenues par l'observation et la recherche documentaire. Lors de notre étude, nous avons utilisé surtout l'interview non structurée proche de la « **conversation à bâtons rompus** » et l'interview semi-structurée utilisant un guide d'entretien où figure une liste d'items transformables en une ou plusieurs questions induites par les réponses de l'interviewé(e). Les interviews sont enregistrées, mais le contenu résumé des réponses consigné par écrit.

En ce qui concerne l'échantillonnage, nous avons eu recours à la technique du *choix aléatoire* pour les entretiens approfondis avec les leaders sociaux, et à celle du *choix raisonné* pour les entretiens semi-structurés avec d'autres représentants de la population, en prenant soin d'avoir un effectif acceptable sur le plan statistique. Ainsi, sans ignorer la recherche quantitative, la présente étude accorde une place prépondérante à la recherche qualitative, valorisée en anthropologie, et, en général, en sciences humaines et sociales⁵.

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

Le sous-chapitre sur les matériels s'est terminé par l'évocation de l'**intention** que véhicule obligatoirement tout discours, donc l'**antsa** dans le présent travail. L'**intention** peut ainsi être considérée comme un objet d'étude qui appelle une théorie, un point de vue pour son analyse et son interprétation, en l'occurrence la **théorie de l'intentionnalité**, bien connue non seulement en sciences humaines et sociales, mais aussi en sciences biologiques. Cette théorie fera l'objet d'une présentation diachronique dans les pages qui suivent. *Elle sera au cœur de l'analyse et de l'interprétation des données.*

1.3.1. Aux sources de la theorie de l'intentionnalite : la philosophie et phenomenologie

Le premier auteur à qui est attribuée la préoccupation pour l'**intention** est le philosophe allemand Franz Brentano (1838-1917), dont l'œuvre a exercé une influence considérable sur l'évolution de la psychologie. Son ouvrage intitulé : « *La psychologie du point de vue empirique* » (1874) définit les conditions d'une psychologie axée sur la notion d'**axe intentionnel** et faisant une large place à l'observation et à l'expérimentation. L'œuvre de Brentano a été décisive dans l'instauration entre autres de la phénoménologie, - une doctrine philosophique conçue en Allemagne par un de ses disciples, Edmund Husserl (1859-1938) et visible dans les ouvrages suivants : « *Idées pour une phénoménologie pure* » (1913) et « *Méditations cartésiennes* » (1932).

Edmund Husserl reproche cependant à Brentano son *psychologisme* et lui oppose la perspective de la phénoménologie transcendantale. Le point de départ de sa réflexion sur la nature de la scientificité : « Comment peut-il y avoir « un vrai » appréhendé par une subjectivité ? » l'amène à **retrouver dans l'intention** l'évidence de la subjectivité. Alors, comment se situe l'individu par rapport à cet objet vécu ? – Il sera la **conscience intentionnelle**, « **le rayon qui éclaire la chose** » (G. Picon, 1957 : 52), car « *toute conscience est conscience de quelque chose. (...). Les objets sont en quelque sorte intentionnés par la conscience* » (ibid.). Ainsi, tout l'effort de Husserl consistera à « *concilier l'« intentionnalité des phénomènes mentaux » et l'universalité de certains concepts (comme les nombres, les formes ; les couleurs...).* Et c'est de cette tentative de conciliation que naît la phénoménologie » (J. F. Dortier, 2000 ; 25).

1.3.2. Extensions de la theorie de l'intentionnalite

Un certain nombre de sciences vont aller plus loin en plaçant l'**intention** au niveau non seulement de l'individu, mais aussi de deux individus en relation, dont l'un peut être inanimé. C'est le cas des **sciences de la communication** (herméneutique, médiologie,...), de l'**anthropologie** à travers l'**anthropologie de l'art** et l'**anthropologie des religions**, des **sciences (neuro-)biologiques**, et des **sciences du langage**.

1.3.2.1.Sciences de la communication

Le philosophe allemand Hans George Gadamer dans « *Truth and Method* » (2000 [1975]) avance le concept de « sens antérieurs » (ou « pré compréhensions » ou « préjugés ») et celui de « horizon de compréhension » applicables aux études de communication interpersonnelle et interculturelle. « *La précompréhension est, écrit-il, la connaissance tacite de soi, des autres et des choses qui existent avant de lancer le processus de communication. Elle se trouve au niveau de l'individu. Tandis que le concept d'horizon de compréhension se situe au niveau des interprétations qui sont liées aux expériences de l'acteur* » (H. G. Gadamer, 2000 : 268) et l'auteur de continuer : « *Considéré d'un point de vue particulier, l'horizon est le champ de vision, alors que, au niveau individuel, l'horizon de compréhension est un état constant de flux tout au long de la vie. Par conséquent, le passé peut être constamment interprété à partir de nouveaux points de vue* » (ibid. : 302). **Là gît de la notion d'intention.**

Cette avancée opérée par H. G. Gadamer va avoir des répercussions importantes sur les sciences de la communication. L'anthropologue norvégien, spécialiste en communication interculturelle, Øyvind Dahl, estime que « *le concept de Gadamer ouvre la voie à une compréhension très dynamique de la communication* » (2005 : 30). En effet, pour ce dernier, « *lorsque l'individu s'insère dans un contexte nouveau ou rencontre d'autres personnes dans un cadre de communication, son horizon devient nouveau, étrange ou étranger. Dans une communication, les interlocuteurs peuvent négocier le langage, le sens et les cadres de référence reconnus* » (ibid. 306). Dans la perspective des sciences de la communication se situent l'herméneutique, la médiologie, toujours grâce à la notion d'**intention**.

a) L'herméneutique : du face-à-face au cercle

En herméneutique, on s'efforce d'interpréter les intentions, afin de parvenir à la vérité sur le tout). H. G. Gadamer précise à ce propos que « *le retour répété du tout aux parties et vice-versa est essentiel* » (ibid. : 190). Il rejoint par là le « **cercle**

herméneutique »découvert par Mircea Eliade, qui est bien connu et est lié aux processus de compréhension et d'interprétation.

Il faut cependant noter que, en herméneutique traditionnelle, le cercle est situé en dehors de celui qui interprète, étant donné qu'il est une relation entre tout et partie de l'objet interprété. Or, d'après les travaux de la chercheuse danoise Marita Svane (2004), il est désormais admis que, sous l'influence du philosophe Martin Heidegger, un changement radical est intervenu en herméneutique. Le lien entre la partie et le tout, donc la structure entière du cercle, se trouve déplacé vers l'intérieur de celui qui interprète. Le cercle est alors vu comme une relation entre l'interprète et l'objet. Il est dépendant de l'individu, étant donné que la compréhension de l'interprète fait partie du cercle. On peut dès lors appeler le cercle, comme l'a fait Heidegger, **cercle de compréhension**. Par conséquent, il est possible d'en déduire que, tout comme le cercle herméneutique, le cercle de compréhension renferme et exprime des **intentionnalités communes** à l'interprète et à l'objet.

Toutes ces prémisses conduisent M. Svane à développer un modèle d'interprétation de la communication entre individus qui utilise une **approche dialectique** à même de rendre compte des trois phases du cercle de compréhension qu'elle a identifiées :

- b) la **thèse** est le tout ou le cadre de référence avant la communication, c'est-à-dire les présuppositions ou encore la **précompréhension** ;
- c) le tout est ensuite soumis à l'épreuve des **antithèses**, qui sont constituées par des parties exposées durant la communication et représentent une (autre) compréhension, donc une production de sens pendant la communication ;
- d) cela mène à la **synthèse**, qui est un nouveau type de tout, une nouvelle forme de cadre de référence à l'issue de la communication. Cette nouvelle interprétation crée les nouvelles conditions pour continuer la communication, et ainsi de suite indéfiniment.

Øyvind Dahl, déjà cité, en conclue que, « *d'après le modèle de M. Svane, les interlocuteurs sont analysés selon une perspective phénoménologique axée sur l'individu. Le modèle produit une nouvelle compréhension de la culture et de l'identité*

en tant que produit d'une interaction humaine et dynamique » (ibid. : 31). D'une manière ou d'une autre, cela renvoie à la **théorie de l'intentionnalité**, dont les racines se retrouvent aussi bien chez Franz Brentano (1874) que chez Edmund Husserl (1913, 1932), les deux philosophes fondateurs de la phénoménologie.

b) La médiologie : pour une valorisation du statut du Récepteur

• Définition

Le terme « médiologie » a été forgé dans les années 1990 par Régis Debray, philosophe- anthropologue- écrivain français. Au sens étymologique, « médiologie » (du latin **medium**, au pluriel **media**, « **moyen(s)** ») peut vouloir dire :

- d'une part, « *science des médias* », « moyens de transmission, chemins des messages, et, d'une manière générale, des objets, des personnes œuvrant pour la transmission, à rapprocher des mots malgaches *lalana*, « chemin », *lakana*, « pirogue », instrument du départ ;
- d'autre part, « *science des relais* », englobant aussi bien le messager (l'ange) que l'ambassadeur, l'avocat, le porte-parole, et, finalement, le négociateur/médiateur, ou en malgache : *iraka*, *mpanalalana*, *mpanahala*, *mpanelanelana*, tous liés d'une manière ou d'une autre à la question de transmission des messages.

En un mot, il s'agit d'une science de la transmission.

Mais, avant d'être médiologue, R.Debray a été d'abord un « *théoricien des armes* » à la suite de son expérience du maquis bolivien dans les années 1970 avec Che Guevara. Ainsi, il écrit :

- *Critique des armes*, Paris, Seuil, 1974 : un ouvrage où il procède à une autocritique de cette expérience (D.Bougnoux, 1993 : 605) ;
- *Tous azimuts*, Paris, Odile Jacob, 1980 : une réflexion stratégique sur la défense nationale française.

L'auteur s'est ainsi intéressé d'abord à la « **polémologie** », science de la guerre ou, plus généralement, du conflit. A partir de 1991, il change de centre d'intérêt en axant ses réflexions sur la « *médiologie* », définie comme « *science de la transmission* », avec les publications suivantes :

- *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991.
- *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- « Pourquoi des médiologues ? », *Cahier de médiologie*, n°6.
- *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, 2000.

De cette façon, il s'oriente vers l'*irénologie*, science de la paix de la négociation / médiation qui l'éloigne de la *polémologie*.

La pensée et l'œuvre de R. Debray n'ont pas manqué d'intéresser le public et surtout les chercheurs qui se sont mis à les analyser, et à les commenter. Nous aimerions citer ici :

- Daniel Bounoux, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*, Paris, Larousse, 1993, pp.623-734.
- France Renucci & Olivier Belin, « Le projet médiologique », *Manuel INFOCOM. Information-Communication- Médiologie*. Paris, Vuibert, 2010, pp. 77-108.
- François-Bernard Huyghe, « Médiologie », *Comprendre le pouvoir stratégique des medias*, Paris, Eyrolles, 2005, pp.122-123.

La pensée de R. Debray est cependant si riche que chaque commentateur en tire pour les mettre en exergue des points qu'il considère comme importants en fonction –comme cela va de soi- de ses centres d'intérêt. Par conséquent, dans le présent chapitre, nous allons faire la même chose en relevant les points que les trois auteurs mentionnent et qui se rapprochent des thèmes de notre travail.

- **Notion centrale : la transmission**

En premier lieu, ils sont, par exemple, unanimes pour voir dans la **transmission** –non, le **transfert**– la notion centrale de la médiologie. Le transfert- et nous ajoutons : *topique*- n'est, en effet, que la première étape de la transmission du message/ de l'idée... entre l'Émetteur et le Récepteur. La transmission n'est consommée que lorsque se réalise la deuxième étape, la **réception** effective, puis la troisième étape, l'**appropriation** ou l'**internalisation** de ce message, de cette idée... par le Récepteur. C'est ainsi que :

- Daniel Bounie consacre deux longs chapitres sur la médiologie, dont l'un sur la *logique des transmissions* ;
- France Renucci & Olivier Bellin développent un chapitre important sur le projet médiologique, où ils parlent spécifiquement *des modes de transmission* à travers les médiasphères ;
- François-Bernard Huyghe évoque plus ou moins directement la transmission dans un paragraphe quand il parle de la « *recherche des conditions du faire-croire* », de la « *question de la croyance* », une occasion pour réfléchir sur « *les outils et l'efficacité de la propaganda fide* » (ibid.123).

Ainsi, se présentant comme une suite critique des sciences de l'information et de la communication (SIC) traditionnelles, le projet médiologique, « *s'attache à (re)découvrir le rôle concret de tous les moyens (au sens étymologique en latin medium, media) mis en œuvre par une culture pour transmettre des idées (...). Il s'agit donc de s'intéresser à la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés (...). Quels sont les moyens de communication privilégiés à tel ou tel moment de l'histoire ? Comment s'en sert-on ? Qui s'en sert ? De quelle façon ? Dans quel but ? Sous quelles conditions ? Telles sont quelques-unes des questions qui orientent la démarche médiologique* » (F. Renucci et O. Bellin, 2010 : 77).

- **Démarche**

Cet extrait du « projet médiologique » en définit l'objet (« la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés ») et expose la démarche qu'il préconise. Il répond au cadre logique suivant –après réorganisation- :

- Quels sont les moyens de communication privilégiés... ?
- Qui s'en sert ?
- Dans quel but ?
- Comment s'en sert-on ?
- De quelle façon ?
- Sous quelles conditions ?

La seule question qui reçoit une réponse est ici la troisième : « **dans quel but ? - transmettre des idées** ». Autrement dit, l'intention fondamentale de la médiologie est de « **faire en sorte que le message soit approprié** » par le Récepteur.

Au niveau des conditions, c'est Daniel Bounoux, l'autre commentateur des ouvrages de R. Debray, qui en rappelle une. « *Qu'est-ce qui fait qu'un message circule ?* écrit-il. *S'il n'est pas de vérité isolée, le paradoxe de la diffusion est le suivant : pour intéresser quelqu'un à un énoncé et faire qu'il le reprenne, il faut que l'autre y trouve son compte, donc qu'il le cosigne ou le coproduise en se l'appropriant d'une manière quelconque* » (1993 : 539).

Cela veut dire que l'Emetteur doit se défaire de son *prétendu statut de tout-puissant* et admettre que le Récepteur est au moins son égal en devenant **cosignataire** et **coproducteur du message**. Par conséquent, la transmission idéale se réalise d'abord à travers une **relation fusionnelle entre l'Emetteur et le Récepteur**.

Cependant l'opération ne se déroule pas facilement. En effet, « *les masses s'évangélisent ou se marxifient, mais à quel prix ! Le détournement, la simplification et l'entropie de l'information sont la condition de sa diffusion* » (ibid. : 539). Et l'auteur de souligner qu'il s'agit là d'une « **loi médiologique** ». Mais, par ailleurs, il énumère d'autres *conditions indispensables* pour la transmission et qui, parfois, se transforment en *moyens de communication* :

- ✚ L' « **écologie** », l'environnement, ou encore le contexte des idées, messages, idéologies, théories, en l'occurrence le **médium** qui leur donne vie et les maintient en vie. « *En bref, il n'y a pas de message qui nous parvient hors media, et les medias ne se contentent pas d'acheminer, ils sont bourrés d'instructions et de hiérarchies (jugement de valeur) incorporée* » (ibid. : 532). Par là, la médiologie se situe dans le sillage de Marshall Mc Luhan (*Pour*

comprendre les médias (1968[1964]). Car, pour qu'une information passe, « le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et des destinataires partageant quelque chose du même code. Cette notion du medium, qui ouvre une réalité extrêmement vaste, permet d'affirmer que :

- *Le medium **coproduit** le message ;*
- *La notion d'information se limite aux milieux où elle se diffuse » (ibid.).*

✚ Les « **conditions matérielles, contraintes infrastructurelles** » de la transmission. Pourquoi ? –« *Tout discours est un parcours à travers la guerre des messages, un frayage entre forces contraires, la traversée du bruit (qui désigne aussi la parole des autres). Science notamment* » (ibid. : 535). Par conséquent, « **point de sciences sans laboratoires, bibliothèques, congrès, structure universitaire, etc.** » (ibid.).

✚ Les « **conditions sociales** » de la transmission. Car « *point de vérité dont l'énoncé ne soit, en amont, gagé par une **tradition de recherches critiques** et, en aval, **cité, traduit et propagé par des alliés**. Un discours que personne ne reprend n'est pas une vérité* » (ibid.). En effet, « *dans la connaissance scientifique, pas plus qu'en politique ou en religion, **on ne peut pas avoir longtemps raison seul**. Car cette raison, Descartes lui-même le rappelle, suppose le partage. Comme le rire* » (ibid. : 535).

✚ Le « **système de guidages techniques** » grâce auquel circule un message. Daniel Bounoux retient deux conditions techniques fondamentales :

- Primo, le message doit avoir une forme « logique » ;
- Secundo, le message doit être partagé par les principaux protagonistes de la communication.

c) Le message logique

L'auteur commence par affirmer que « **la logique est le noyau de la communication** » et développe ainsi cet aspect : « *si vous voulez faire partager ou communiquer une information, quelle qu'elle soit, donnez-lui une forme rationnelle* » (ibid. : 377). Pourquoi ? – « *La logique est la forme nécessaire et la condition de la communication universelle d'un message* » (ibid.), et de poursuivre : « *A quoi reconnaît-on qu'un*

message est logique ?- A son détachement par rapport aux conditions (psychologiques, sociales, affectives ou sensorielles) de son énonciation » (ibid.).

Puis, revenant sur le cas du message scientifique, il précise : « *La valeur de vérité d'une proposition scientifique est **context free**, elle ne doit rien aux relations d'autorité, de face, de place ni aux circonstances de son émission* » (ibid.). Cela pourrait-être une autre **loi médiologique**.

d) Message partagé

Dans la suite de la tradition des sciences INFOCOM, D. Bounoux affirme que la transmission d'un message implique **à la fois** le Destinataire (Emetteur), le medium, l'environnement, et, bien sûr, le Destinataire (Récepteur). En effet, comme déjà évoqué plus haut, « *pour qu'une information passe, le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et...des destinataires partageant quelque chose du même code* » (ibid. : 539). **Le partage, la symbiose entre éléments du système de communication représentent ainsi une condition sine qua non** de la réussite de la transmission.

L'auteur a déjà énoncé en d'autres mots ce principe dans une citation rapportée ci-dessus. Mais, d'une manière générale, *qu'il s'agisse de communication animale ou de communication humaine*, les conditions techniques de la transmission du signal (information, message,...), dont le premier rôle est d'établir le contact entre deux individus, se résument ainsi :

- Il doit « *être repérable, perceptible (audible s'il s'agit d'un signal sonore)* » ;
- Il doit « *être sélectif, c'est-à dire n'avoir de valeur inductrice que pour le récepteur adéquat* » ;
- Il doit, enfin, « *correspondre à un état de motivation convenable de la part du récepteur* » (Y. Leroy, « Les signaux de communication », *Science et vie*, h.s. n° 125, p 28).

e) Substrat conceptuel : conflit-médiation

En tant que notion liée à celle de partage, de symbiose, proche de l'irénologie, la « **transmission** » occupe une place de choix dans la médiologie. Cela ne saurait souffrir d'aucune contestation. Le tandem *conflit- médiation* peut cependant s'aligner avec elle en tant que **substrat conceptuel** aussi important qu'elle. L'on peut mobiliser pour asseoir cette assertion deux arguments de taille : d'une part, l'étymologie du mot « médiologie » (du latin *medium*, *media*, signifiant « moyens », mais aussi « milieu », « entre-deux »...) dont le contenu se retrouve en malgache, et, d'autre part, la biographie (ancien guerillero) et la bibliographie de R. Debray avant 1990 (notamment *Tous azimuts* (1980), nonobstant son autocritique. L'auteur n'est donc pas étranger aux conflits et à leur traitement, même de façon inconsciente, et même si après 1990, il a semblé tourner cette page de sa vie. Quoi qu'il en soit, le terme *médiologie* rappelle constamment l'existence du substrat véhiculé par le tandem conflit-médiation. La médiation n'existe qu'en tant que catégorie spécifique du traitement des conflits.

A ce propos, F. B. Huyghe, l'un des auteurs s'étant référés à la médiologie et cités ici, apporte des éclairages pertinents. Pour lui, « *le conflit est une catégorie générale de rapports humains... dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- est un cas particulier* » (ibid. 2005 : 182-183, 198-199).

Patrice Stern et Jean Mouton, dans leur ouvrage intitulé « *La boîte à outils de la négociation* » (2010), abondent dans son sens en affirmant que « *la relation à l'autre est construite avec son lot d'accords, de désaccords, de conflits... Les conflits sont présents toujours et partout* » (2010 : 4). De ce point de vue, la médiologie présuppose le développement d'une science des conflits (typologie, dynamique, niveau d'intensité...) dont le corollaire serait une science du traitement des conflits. F.B. Huyghe nous en donne les composantes. Pour lui, la résolution ou le traitement des conflits « *fait l'objet de recherches qui vont de la **pédagogie** jusqu'aux **négociations internationales**. Et ceci sous de multiples formes : **médiation**, **arbitrage**, **négociations**, **appel à un système normatif de règles** pour en brider l'intensité (ce qui veut dire l'**Etat de droit**)* » (ibid, 2005 :183). Dans cette optique, l'irénologie, « science de la paix », ne serait qu'une catégorie spécifique du traitement des conflits, dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- qui est une forme exacerbée de conflit.

En conclusion, la médiologie fait partie intégrante des méthodes choisies pour ce travail, car :

- primo, elle repose, comme celles présentées ci-dessus, sur l'**intentionnalité** ;
- secundo, elle donne une place de choix à la transmission du message, et pour cause, visant son appropriation par le récepteur ;
- tertio, par extension, elle offre des outils aussi bien pour l'étude des conflits (rapportée dans les documents et observées sur terrain) que pour leur traitement : conflits religieux, conflits sociaux, conflits politiques.

1.3.2.2. L'anthropologie

a) L'anthropologie de l'art

L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps à l'Art en tant que système de signes créés par l'esprit humain et qui, à ce titre, devient le reflet d'une société. C'est du moins la thèse développée dès 1945 par Claude Lévi-Strauss, le père de l'anthropologie structurale (R. Meyran, 2010 : 78). Pourtant, malgré sa fécondité théorique, il s'agit d'une vision statique, réductrice, selon laquelle l'art n'est qu'un « *simple système de signes privé de son contexte* » (ibid. : 83). Face à ces limitations, l'anthropologue anglais Alfred Gell propose dans les années 1990 une nouvelle approche dans son ouvrage « *Art and Agency : An Anthropological Theory* » (1998). D'après R. Meyran, son idée est la suivante : « *au lieu de penser l'art en termes de beauté, qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses intentionnalités (agencies). Tout objet d'art cristallise un certain nombre d'intentionnalités, que celles-ci soient imaginaires ou réelles* » (ibid. : 83). Et de poursuivre : « *grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (ibidem). Du coup, l'objet d'art est à analyser dans ses rapports avec son créateur-proprétaire et dans les rapports de celui-ci avec son entourage. Avec la théorie de l'intentionnalité, il est également possible de prendre en compte la circulation des objets. Qui plus est, - remarque très importante !-, « *nous pouvons aussi **attribuer aux objets artistiques une intentionnalité propre**. Par exemple, un fétiche est doté d'une intentionnalité quasi-humaine. Dans telle culture, on pense que la figurine peut agir sur les hommes : mue par une volonté propre, elle protégerait ou ferait du mal. On comprend ainsi mieux l'efficacité des croyances magiques, dès lors que **les humains prêtent des « intentions** »* »

à des objets » (ibid. : 83). La dernière partie de cette dernière phrase de R. Meyran rejoint, ainsi qu'on le verra ci-dessous, les propos de Philippe Descola concernant les Amérindiens animistes d'Amérique centrale. Bref, pour l'anthropologie, **l'intentionnalité** concerne les humains, les animaux, et les objets animés ou inanimés⁶.

Détaché du domaine de l'esthétique traditionnelle, l'art est désormais appréhendé dans le domaine des sciences du cerveau et de l'esprit. Il devient un « phénomène » à envisager dans les rapports qu'il entretient avec son créateur-proprétaire, lequel entretient aussi des rapports avec son entourage proche ou lointain. D'où les multiples intentions qui l'imprègnent et le traversent. Pour toutes ces raisons, l'objet ou le phénomène artistique accepte naturellement le traitement par les sciences du cerveau et de l'esprit avec lesquelles la *théorie de l'intentionnalité* se rattache.

L'on peut donc relier la **théorie des intentionnalités** en anthropologie de l'art prônée par Alfred Gell à l'anthropologie cognitive qu'un certain nombre d'anthropologues (Maurice Bloch, Philippe Descola, Carlo Severi...) ont déjà développée à la suite de Cl. Lévi-Strauss. En 1962, en effet, ce dernier a publié : « *La pensée sauvage* », mais, sans s'intéresser aux recherches des cognitivistes, « *il a toujours soutenu que l'objet de l'anthropologie était l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, ibid. : 77).

En conduisant vers l'anthropologie cognitive, l'anthropologie de l'art constitue une passerelle entre sciences humaines et sociales et sciences biologiques s'intéressant à **l'intentionnalité** : l'éthologie, la neurobiologie, les neurosciences en général. Dans ce cadre, il convient de dégager l'approche proposée par l'anthropologie de l'art pour l'étude des objets (matériels et immatériels) d'art, parmi lesquels figurent **l'antsa** – principal matériel de cette étude – et les autres formes artistiques qui l'accompagnent (mélodies, danses, rythme, costumes, dessins faciaux, présentation scénique...) :

Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art :

Etape 1 : partir des objets : les identifier, identifier leurs fonctions (sociales, politiques,...), leurs significations, leurs caractéristiques techniques, leurs dimensions religieuses.

Etape 2 : étudier la circulation des objets du lieu de création et/ou de collecte au musée où ils sont exposés et préservés, dégager la/les valeurs que le public leur attribue sans oublier les sentiments et émotions provoqués, l'art étant « **un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau** ».

Etape 3 : dégager et mettre en exergue l'**intentionnalité propre de chaque objet** (matériel ou immatériel).

Etape 4 : positionner l'œuvre d'art au sein d'un système comparatif (local, national, régional / continental, international), afin d'éclairer les intentionnalités qu'elle contient.

Source : Exposé de la théorie de l'intentionnalité
par R. Meyran (2010 : 83).

b) L'anthropologie des religions

La dernière partie de la citation de R.Meyran ci-dessus, qui rend compte des travaux d'A.Gell sur l'anthropologie de l'art parle également de la position actuelle de l'anthropologie des religions, telle que la conçoit Ph. Descola (2005). A travers cet auteur et son ouvrage, l'anthropologie abandonne aussi la vision traditionnelle selon laquelle la religion est l'expression de « *relations collectives systématisées avec des puissances surhumaines* », et, pour cela, « *réfère à une notion du sacré* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 :831). Désormais, « *elle retrouve, selon Lionel Obadia (2012), ses grandes ambitions comparatistes, à la recherche des propriétés générales de l'esprit humains et de ses manifestations sociales et historiques.* » (ibid :99).

En effet, dans le cadre du programme d'une anthropologie de la nature, Philippe Descola « *ressuscite quelques **concepts épuisés**(animisme) **ou disqualifiés**, (totémisme) pour les définir comme des « **ontologies** » **plutôt que comme des « religions » ou des « cultes »** » (L.Obadia, ibid :99). Il leur enlève, en quelque sorte, « *leur singularité religieuse, pour les ériger dans une perspective proche d'un Lévi-Strauss, au rang de système de connaissances* » (L.Obadia, ibid).*

Ainsi, cette emphase sur la connaissance et sur ses mécanismes consacre « *un ultime chapitre de l'histoire récente de l'anthropologie des religions à partir des avancées des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L.Obadia, ibid). De ce point de vue, les observations de Philippe Descola sur les animistes amérindiens d'Amérique centrale sont éloquentes. Pour ces derniers, et, d'une manière générale, pour les animistes du monde entier, « *les animaux, et certains êtres inanimés, possèdent un « esprit », des **intentions**, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* ». (2005 :42). Bref, l'intentionnalité concerne ici les humains, les animaux, les êtres inanimés – dont les plantes-, les objets.

Par conséquent, à partir de l'anthropologie de l'art et de l'anthropologie des religions, l'on peut noter que, au cours des deux dernières décennies, l'anthropologie a connu un double bouleversement :

- d'une part, elle a rompu ses liens avec des objets que, traditionnellement, elle étudiait de concert avec d'autres disciplines : l'esthétique, la religion associées au sacré ;
- d'autre part, elle s'est tournée vers un courant de pensée plus proche de son objet d'étude –l'homme- et peu perméable aux conceptions philosophiques abstraites, en l'occurrence le cognitivisme, dont l'un des instruments est la théorie de l'intentionnalité.

1.3.2.3. Sciences biologiques

a) L'éthologie, la neurobiologie

L'intentionnalité déborde visiblement le cadre de l'individu et de la communication interindividuelle chez l'espèce humaine. Elle se retrouve dans le règne animal, dans le règne végétal, voire au-delà, dans les objets inanimés (parfums, œuvres d'art, et même paysages). C'est ainsi que :

- d'après l'éthologue Konrad Lorenz, *« qui connaît l'échelle d'intensité d'une séquence de mouvements peut déjà reconnaître, à partir des manifestations du plus faible degré émotif, quelle sorte d'émotion active spécifique commence à affluer dans l'organisme, et peut ainsi, partant de là, conclure avec certitude des **intentions** de l'animal. C'est pourquoi Heinroth a appelé ces mouvements « **mouvements d'intention** » (1970 [1950] : 110) ;*
- pour le neurochirurgien Marc Tadié, *« suivant la charge affective qu'un fait, une personne, un objectif, une œuvre d'art, un paysage ou un parfum... aura pour nous, il s'engrammera de façon plus ou moins importante dans notre mémoire », vu que, « tout contact avec le monde extérieur entraîne une relation affective d'intérêt, de désir, de possession, d'amour ou d'indifférence » (2003 : 30).*

Malgré leur origine disciplinaire différente, ces deux extraits de citations présentent de nombreuses ressemblances, ils supposent comme cadre global :

- la relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » (K. Lorenz, ibid. : 98-99), tous les deux animés ou dont l'un est animé et l'autre inanimé ;
- un contact sensoriel (visuel, auditif, olfactif...) entre acteur et réacteur, suivi de l'instauration d'une relation orientée entre les deux (« **processus d'ostension (exposition au public) dans un cadre intentionnel commun** », J. P. Changeux, 2010 : 245) ;
- une séquence (ou ensemble) de mouvements véhiculant « **une charge affective** » ou « **de degré émotif** » variable ; autrement dit, un message se déclenche selon la logique suivante,

entièrement soumise à la dynamique du feed-back soit stabilisateur soit amplificateur soit correcteur :

- impact des mouvements (très fort, fort, moyen, faible, nul) ;
 - sensation causée : douleur, plaisir... ;
 - sentiments, affects subséquents : colère, joie, peur...
 - émotions provoquées : manifestations physiologiques (sueur, miction, larmes...) et physiques (syncope, fuite, affrontement...) aboutissant parfois aux passions, qui sont des émotions exacerbées...
- une manifestation de l'**intention** de chacun, acteur et réacteur, bien exprimée dans les termes utilisés par M. Tadié : intérêt, désir, possession, amour, indifférence...

Ainsi, le triptyque suivant est à noter au niveau du message verbal ou non verbal, humain ou non humain : **intensité** (du mouvement), **émotion** produite, et **intention** aussi bien de l'acteur que du réacteur. L'**intensité** cause l'**émotion**, et l'**émotion** permet de lire l'**intention**.

Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.

La séquence décrite est valable aussi bien pour l'homme que pour l'animal, au niveau intraspécifique et au niveau interspécifique. Elle se décline ainsi :

- 1- existence d'une relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » ;
- 2- établissement de contact sensoriel au moyen des organes des sens (vue, audition, gustation, olfaction, toucher) suivi de l'instauration d'une relation orientée entre l'un et l'autre ;
- 3- développement d'un ensemble séquentiel de mouvements véhiculant une « **charge affective** » de degré émotif variable ;
- 4- manifestation de l'intention de chacun – acteur et réacteur-.

b) La Neuroscience du vrai, du beau, du bien

Dans la mesure où notre travail a beaucoup à voir avec le *vrai*, le *beau*, le *bien*, l'ouvrage de Jean Pierre Changeux, neurologue – biologiste, Professeur au Collège de France, ne pouvait que nous intéresser, ne serait-ce que par l'énoncé attractif de son titre : « *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale* », Paris, Odile Jacob, 2010.

Nous allons en faire une lecture sélective en fonction des objectifs et des thèmes importants traités dans cette thèse. Jean Pierre Changeux met les sciences humaines et sociales comme la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la linguistique... en relation avec la science des neurones ou science du cerveau. Son « **intention** » est de **dégager les bases neuronales de la culture et de la société humaine**. Deux points nous intéressent particulièrement : le premier, la définition « neuronale » qu'il donne des concepts de **vrai**, de **beau**, de **bien**, et le second, sa conception de l'intentionnalité.

c) Le vrai, le beau, le bien : une nouvelle définition ?

Dans la conclusion de son ouvrage (pp. 513-15), J. P. Changeux rappelle les trois questions fondamentales de Platon sur les concepts de vrai (le culturel), de beau (l'esthétique), de bien (l'éthique), et en donne des définitions (p. 514). C'est ainsi que, pour lui :

- le **Vrai** se rapporte à la « *recherche incessante de vérités objectives, rationnelles, universelles et cumulatives* » (p. 511 ; p. 514 ; pp. 34-35 « Le monde en toute objectivité ») ;
- le **Beau**, quant à lui, est une « *forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforceraient le lien social* » (p. 514). Mais une définition plus complète du beau se retrouve de la page 106 à la page 113 ainsi que celle de la **neuroesthétique** (pp. 103-187, puis pp. 509-510) ;
- le **Bien**, enfin, est la « *poursuite d'une vie heureuse de chacun avec les autres dans la société* » (p. 514). Il faut aussi se reporter au chapitre « Normativité éthique » (pp. 92-102) ou encore à « neuroéthique » (pp. 510-512).

d) De la « *théorie de l'intentionnalité* »

L'ouvrage parle des « *intentions* », mais en les citant parmi les « *états mentaux* » dans le cadre de la « *théorie de l'esprit* » (pp. 44-54 ; p. 94). A ce propos, l'auteur écrit : « *Le cerveau de l'homme possède une prédisposition quasiment unique dans le monde animal : il peut reconnaître chez autrui intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions... Cette capacité d'attribuer des « états mentaux », de se mettre à la place d'autrui⁷, permet de reconnaître d'éventuelles différences / identités avec ses propres états mentaux et de planifier des actions vis-à-vis d'autrui d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées* » (ibid. : 94).

Puis l'auteur ne manque pas de parler plus profondément de l' « *interaction sociale* » et surtout des « *théories de la communication* » (pp. 243-251). Dans ce cadre, il retient deux modèles, fondamentalement analogues aux modèles antérieurs :

- le « **modèle du code** », selon lequel « *communiquer, c'est coder et décoder* » (Shannon et Weaver, 1948) et auquel l'on a adressé les critiques suivantes : il rend compte de la communication des pensées, mais ne s'intéresse pas à leur compréhension ;
- d'où, le « **modèle inférenciel** », mis en valeur par Grice (1957) et par Sperber et Wilson (1986). Ce modèle se fonde sur l'idée précisée par Grice en ces termes : « *La communication inférentielle se fonde sur l'intention du sujet qui veut que l'énoncé produise un certain effet sur un auditoire au moyen de la reconnaissance de cette intention ... L'auditeur infère l'intention du communicateur en l'absence de code* » (ibidem : 244).

Pour leur part, Dan Sperber et Deidre Wilson situent la communication « dans un cadre intentionnel commun ». En effet, la pertinence mesure l'effet multiplicatif créé par la combinaison de l'information nouvelle avec l'information ancienne⁸. Plus l'effet multiplicatif est grand, plus la pertinence est élevée. Un processus d'ostension attire l'attention des locuteurs afin qu'ils se mettent en ligne pour communiquer de manière réciproque, « **ce qui marche avec le maximum d'efficacité dans un cadre intentionnel commun** » (ibid. : 245).

Enfin, Giacomo Rizzolatti et son équipe ont découvert les « *neurones-miroirs* » qui provoquent une « *congruence entre l'action observée et l'action exécutée* » (ibid.). Il y a ainsi, d'après eux, « **une relation entre neurones-miroirs et communication langagière** », ce qui serait en accord avec la théorie de Lieberman selon laquelle « *la perception de la parole fait intervenir la perception visuelle du mouvement des lèvres et du visage* » (ibid. 246-247). Il y a donc « **réciprocité** » dans la reconnaissance des gestes d'autrui, « **résonance** » entre partenaires qui s'engagent désormais dans un dialogue mutuel, avec capacité d'imitation, et donc « **communication des intentions** » (ibid. : 247).

En résumé, **la théorie des intentionnalités**, implicite en sciences humaines et sociales, devient explicite dans les disciplines qui adhèrent au courant cognitiviste (anthropologie de l'art, anthropologie des religions, éthologie, neurobiologie, et, bien sûr, neurologie). Jusqu'ici, elle apparaît comme la méthode appropriée pour l'analyse et l'interprétation de notre matériel. Une telle conclusion nous amène à revenir à la source de la théorie de l'intentionnalité : l'analyse phénoménologique, qui pourra également servir de transition vers la dernière étape de notre itinéraire méthodologique, c'est-à-dire les **sciences du langage**, et plus précisément l'**analyse du discours**.

Encadré n°4 : Analyse phénoménologique

L'analyse phénoménologique est la méthode générale de la phénoménologie de Husserl. Elle s'attache « *à décrire la structure de base des phénomènes eux-mêmes, plutôt que leur expression dans un jugement* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 : 726). D'après ces deux auteurs, coordonnateurs du *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, « *Husserl la confond souvent à l'analyse intentionnelle* », mais c'est pour pouvoir la relier « *aux dimensions noético-noématiques de cette structure, et donc à l'acte de conscience en tant que tel* » (ibid.).

La **noèse**, d'où provient l'adjectif **noétique**, désigne « *toute forme de conscience intentionnelle dont l'action constituante détermine à la fois l'identité du contenu et la pluralité des perspectives qui réalisent concrètement sa signification* » (ibid, 1975 : 650). Quant à noème, d'où vient l'adjectif noématique, il s'agit chez Husserl, « *du corrélat objectif et référentiel de la noèse qui inclut, outre les données (=données sensuelles informées), les différents modes d'apparaître et les opérations effective et volontaire qui entourent l'objet* » (ibid : 649). Cette définition permet d'aller plus loin dans l'appréhension du noème. En effet, d'après les auteurs, « *l'essence du noème est de receler en soi un sens par sa référence au flux subjectif du vécu : elle concrétise ainsi le principe-même de l'intentionnalité, et suppose la corrélation initiale de la réalité et de la conscience dans le dépassement de leur opposition* » (ibid. : 649-650).

Finalement, remarque importante, « ***l'analyse phénoménologique doit être distinguée de l'analyse logique, préoccupée par la combinaison syntaxique et grammaticale des énoncés*** » (ibid.726).

1.3.2.4. Sciences du langage

a) Justifications

Dans la mesure où notre principal matériel est l'**antsa sakalava**, un genre littéraire oral traditionnel, le recours aux sciences du langage (analyse du discours, argumentation, rhétorique et stylistique) semble s'imposer de lui-même. Mais ce recours se justifie sur un autre plan, celui de la nature de l'objet d'étude. En effet, selon Ruth Amossy, Professeur à l'Université de Tel-Aviv, spécialiste en analyse du discours, « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245), en d'autres termes, tout genre de discours a « **l'intention** (évidente ou non) **de persuader** » (ibid.). Cela revient à dire que nous sommes dans l'obligation de considérer les **intentions** que contient chaque texte/*antsa* de notre corpus, donc de nous référer à la **théorie de l'intentionnalité** car, comme partie intégrante des phénomènes mentaux, l'*antsa* véhicule une intentionnalité. Par ailleurs, d'après Dominique Maingueneau, un autre spécialiste de l'analyse du discours, « *l'analyse du discours possède le privilège de se situer au point de contact entre la réflexion linguistique et les autres sciences humaines* » (1976 : 3), dont, pour le cas présent, l'anthropologie. La question reste de savoir (dans les pages qui suivent) comment l'analyse du discours procède pour dégager les voies et moyens utilisés par le « **locuteur** » et l'« **allocutaire** » en vue de traduire l'**intention** de persuader en persuasion.

En clair, le cadre logique suivant peut être dégagé pour les besoins de cette étude :

Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage

- *Au niveau global* : sciences du langage
- *Au niveau spécifique* : analyse du discours, à l'intérieur de laquelle on retrouve :
 - **l'argumentation** qui véhicule
 - **l'intention de persuader** dont les voies et moyenssont :
 - **la rhétorique**
 - **la stylistique**

Pour être plus explicite, notre intérêt se focalisera sur l'**argumentation** en vue de débusquer l'intention **de persuader** grâce à et au moyen de la **rhétorique** et de la **stylistique** de l'*antsa*.

Bref, nous nous situons toujours dans la perspective de la **théorie de l'intentionnalité** qui, en l'occurrence, constitue le fil conducteur de notre thèse. Dès lors, il convient de revenir sur l'une des idées-force d'E. Husserl dans son ouvrage fondateur sur la « **phénoménologie transcendantale** » (1936) selon laquelle « *l'intention traduit l'évidence de la subjectivité* » (J.F.Dortier, 2000 :ibid).

b) Démarche

L'efficacité se trouve obligatoirement au cœur des préoccupations pour celui / celle qui utilise la parole. Selon Ruth Amossy, « *le discours cherche toujours à avoir un impact sur son public (...)* » de deux manières :

- soit pour le « *faire adhérer à une thèse : il a alors une **visée argumentative*** » ;
- soit « *plus modestement, chercher à infléchir des façons de voir et de sentir : il possède dans ce cas une **dimension argumentative*** » (ibid.1).

S'inscrivant dans la même perspective, et allant peut-être plus loin, D. Bougnoux déjà cité, un commentateur de la pensée de R. Debray qui est à l'origine de la médiologie, souligne que **la persuasion est fonction de l'intérêt que l'énoncé ou le message suscite chez le récepteur allocutaire et, au-delà, de l'intérêt qu'il lui apporte concrètement, matériellement**. Ce sont les deux conditions qui provoquent son adhésion et l'amènent à en devenir le **cosignataire** ou le **coproducteur**, c'est-à-dire à se l'approprier.

Ainsi, pour arriver à la persuasion (totale ou faible) de l'allocutaire ou du public (collectif ou individuel), le locuteur doit pouvoir répondre à deux questions, toujours selon Ruth Amossy :

- primo, « *comment la parole se dote-t-elle du pouvoir d'influencer son auditoire ?*

- secundo, « *par quels moyens verbaux, par quelles stratégies programmées ou spontanées s'assure-t-elle de sa force ?* » (ibid.1).

Ces deux questions pourraient, concrètement, se résumer en une seule : Que faire ?-
Les réponses se déclinent en trois étapes :

- En premier lieu il faut identifier les facteurs qui construisent le discours et dont l'analyse doit tenir compte, à savoir :
 - le statut de l'orateur,
 - la scène d'énonciation,
 - les circonstances socio- historiques dans lesquelles il prend la parole : distribution préalable des rôles, scénario, scénographie... que l'interaction accepte ou tente de déjouer ;
 - les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation. Il s'agit d'un refus de poser à la source du discours « *un sujet énonciateur individuel qui serait maître chez lui* » (D. Maingueneau).
- En second lieu, il faut mettre en place le dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative, c'est-à-dire l'**image de l'auditoire** face à l'**éthosoratoire** ou présentation de soi de l'orateur ;
- En troisième lieu, il faut poser les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :
 - d'une part, les évidences partagées, ou *doxa* ou *topiques* en termes techniques, se rapportant, dans le cadre de ce travail, au **socle religieux**, au **socle social** et au **socle politique** ;
 - d'autre part, les moyens verbaux par l'association du **logos** et du **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique**, et par les figures de style, c'est-à-dire la **stylistique**.

Les trois étapes pourraient maintenant être disséquées comme suit :

- **Etape 1:identification des *facteurs qui construisent le discours* :**

- le ***statut de l'orateur*** ou, dans le cas présent le ***statut des orateurs*** : qui sont ils ? Quelle place occupent-ils dans la société ? Quel rôle jouent-ils ?...
- la ***scène d'énonciation*** : Où se trouve-t-elle ? Comment est-elle ? Quel aspect a-t-elle ?
- les ***circonstances socio-historiques de la parole*** : de quelle nature sont- elles ?Où et quand se déroulent-elles ?Comment se fait la distribution des rôles ? Quel est le scénario ? Comment se présente la scénographie ?
- les ***opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation*** : Quelles sont-elles au plan religieux, au plan social, au plan politique ?

- **Etape 2 : *Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative* :**

- ***Image de l'auditoire*** : Quelles sont les composantes de l'auditoire ? Combien d'individus composent approximativement cet auditoire ? S'agit-il d'individus déjà convaincus ou à convaincre ? L'auditoire est-il ou non perméable aux sentiments / émotions (pathos) ? Lesquels ? Son/leur image est-elle positive ou négative ?
- ***ethos oratoire/ présentation de soi de l'orateur/des orateurs***:Comment l'orateur/ les orateurs se donne-t-il/ donnent-ils en image ? Est-il / sont-il(s) crédible(s) ?

En application de l'analyse séquentielle dégagée dans l'encadré n°3 ci-dessus, l'analyse de l'auditoire se fera de la manière suivante :

- description de la relation « acteur » (individus ou groupes) exécutant l'*antsa* et « réacteur » (public) ;

- détermination et description du/ des type de contact sensoriel engagé et en conséquence, de l'orientation de la relation entre les deux qui s'ensuit ;
- description de la séquence des mouvements véhiculant une « *charge affective* » de degré émotif variable à la fois du côté de l' « *acteur* » et du côté du « *réacteur* », puis détermination des affects primaires mis en jeu ainsi que de leurs manifestations selon Eckman et al. (1971):
 - la joie
 - la colère
 - la rage
 - la surprise
 - la peine
 - le dégoût
 - l'intérêt
- Identification de l'**intention** de chacun.
- **Etape 3: les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :**
 - les évidences partagées décelables dans les *antsa* ou dans les documents disponibles, ou lors des observations ou lors des interviews, c'est-à-dire les doxa ou topiques :
 - **en termes religieux :** Quelle est la religion /Quelles sont les religions dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?
 - **en termes sociaux :**Quelles sont les composantes de la société dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?Quels sont les thèmes sociaux récurrents dans les *antsa* ?Quels sont les problèmes sociaux fondamentaux ?Quels sont les idéaux sociaux qu'affectionnent les artistes réalisant les *antsa* ?Quels sont les problèmes et les idéaux sociaux dont les *antsane*

parlent pas mais qu'ont révélés l'observation et les interviews ?

- **en termes politiques** : Quels sont les thèmes et /ou les problèmes politiques soulevés par les *antsa* ? A quels niveaux (local, régional, national, international) le posent-ils ? Quel est le degré d'importance accordé à ces thèmes / problèmes ? Existe-il des thèmes ou des problèmes politiques dont les *antsa* ne parlent pas mais qui sont révélés par la recherche documentaire, l'observation, les interviews ? A ce propos, les *antsa* placent-ils ou non le politique comme **intention** finale du religieux et du social ?

Les réponses à ces différentes questions se rattachent aux trois socles que nous avons posés à titre d'hypothèse au début de ce travail : le **socle religieux**, le **socle social**, le **socle politique**. Lesdites réponses figureront donc parmi les résultats qui seront présentés ci-dessous en deuxième partie. Elles formeront, en fait, le véritable noyau de notre thèse.

Maintenant, il est temps d'aborder le deuxième aspect des fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire les moyens verbaux offerts par la **rhétorique** et la stylistique. L'on aura compris que, dans le présent travail, les différentes questions relatives à l'auditoire (**pathos**) ainsi qu'à l'orateur (**ethos**) et celles relatives au contenu et au discours (**logos**) sont traitées à travers la rhétorique au sens strict. En revanche, l'aspect stylistique recevra un traitement spécial avec l'étude des figures de style.

➤ **Les moyens verbaux offerts par la rhétorique**

L'art oratoire, ou en grec **rétorikè**, remonte à Aristote, c'est-à-dire à l'antiquité grecque. D'après J.F. Dortier écrivant dans la Revue *Sciences Humaines* (n° 209, Novembre 2009) un dossier sur la rhétorique et intitulé : « L'art de convaincre d'Aristote à Obama », « *la rhétorique a pris corps en Grèce au Ve siècle avant J.C. et s'est développée à Rome où elle était destinée à former des orateurs politiques*

et des magistrats. Elle s'est scindée en deux orientations : l'**argumentation** qui vise essentiellement à convaincre, et la **stylistique** qui vise à séduire et s'occupe plutôt des figures de style » (2009 :42-43).

➤ **La rhétorique ou l'art de la persuasion**

Toujours d'après J.F. Dortier, « avec l'**éthos**, l'orateur, le **pathos**, l'auditoire, et le **logos**, le discours, on a les trois dimensions de la rhétorique, c'est –à-dire celui qui parle, celui auquel on s'adresse, et le medium qui les relie » (ibid 42).

Mais les rhétoriciens renommés de l'Antiquité avaient chacun leur opinion à propos de ce triptyque. Pour Aristote, le **logos**, premier élément de l'art de convaincre, porte sur la **force de raisonnement** qui est censé susciter l'adhésion d'autrui. Pour Platon, la rhétorique est une tromperie, car l'**auditoire n'écoute jamais que ce que ses passions lui dicte**. Un bon orateur n'est finalement qu'un bon manipulateur. En grec, le terme que l'on utilise pour caractériser l'auditoire est le mot « **pathos** » : l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément, justifiées. Depuis Platon, on a gardé l'équation **pathos= auditoire**. Pour les penseurs romains, comme Cicéron ou Quintilien, ce n'est ni le **logos** (discours) ni l'interlocuteur (**pathos**) mais le caractère exemplaire, fiable et juste de l'orateur qui compte. L'orateur est identifié à l'**ethos**, (J.F. Dortier, ibid :43).

➤ **La stylistique ou l'étude des figures de style en vue de la persuasion**

En mai 2010, dans son numéro 215, la même revue *Sciences Humaines* a publié un autre dossier intitulé : « l'analogie, moteur de la pensée » ou encore « pince à tout faire de la pensée et du savoir » (pp 48-49). Ce dossier est dédié principalement à la stylistique. Le coordonnateur de ce second dossier, Nicolas Journet, étend les propos vers la pensée analogique dans le cadre de laquelle il place « modèles, images et

métaphores » en se référant aux sciences cognitives qui en étudient les mécanismes (ibid.37).

En évoquant cela nous voulons en venir à la **métaphore**, connue pour être une figure de style et définie par l'auteur comme « *un cas particulier d'analogie qui se manifeste dans le discours* »(ibid. :38), par exemple : « *Il a pris son petit voisin sous ses ailes* », est « *une analogie qui apparie le geste protecteur d'un homme à celui d'un oiseau* » (ibid. :38). Ainsi par la grande porte de la pensée analogique et des sciences cognitives à elles reliée, nous en venons à la *stylistique en tant qu'étude des figures de style*. Or, une chose devrait être soulignée : les auteurs des deux dossiers de la revue *SciencesHumaines* affirment d'une seule voix la place de choix occupée par la **métaphore**, et – à un moindre degré-, **la métonymie**.

J.F. Dortier, le coordonnateur du dossier de 2009 sur la rhétorique, définit la métaphore comme « *une figure de style qui consiste à remplacer une chose par une autre qui lui ressemble* » ce type est une armoire à glace », « il boit ses paroles », « tu es son soleil »... *La métaphore est considérée dans la psychologie cognitive actuelle comme un mécanisme mental fondamental et très courant qui intervient dans la pensée scientifique et dans la vie quotidienne. La métaphore permet d'établir des analogies pertinentes entre phénomènes distants. Lorsque l'on désigne le réseau Internet comme une toile d'araignée* », - Ce qui est la signification du mot web-, il s'agit d'une analogie parlante(2009 :43).

Quant à N.Journet, le coordonnateur du dossier de 2010 sur la stylistique, il admet avec les historiens et philosophes des sciences que « *raisonner par **analogie** ou **métaphore** n'est pas seulement un exercice poétique, mais un ingrédient indispensable à l'activité de savoir (...)* Construire une analogie consiste fondamentalement à rapprocher deux domaines considérés auparavant comme séparés (...). Cette manière de voir le réel autrement présente une haute valeur heuristique » (2010 :38).

Puis l'auteur rappelle le rôle central de la métaphore. D'après G. Lakoff et M.Johnson qu'il cite : « *la métaphore est partout présente dans la vie quotidienne de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. La plus grande partie de notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique* » (1985 : 38). Quant à la métonymie, elle consiste, d'après J.F Dortier, « *à remplacer un mot par un autre qui lui est associé,*

par exemple le contenant et le contenu dans « je bois un verre » La métonymie est, avec la métaphore, une figure de style courante (...). Du point de vue psychologique, la métonymie peut être vue comme une procédure habituelle d'association d'idées » (2009 :43).

En résumé, par le truchement de la pensée analogique, la métaphore et la métonymie, deux figures de style de premier plan, jouent un rôle important en rhétorique et en stylistique. Au bout du compte, ces deux orientations de l'analyse du discours sont liées entre elles pour augmenter leur pouvoir de séduction et de persuasion.

Au niveau des matériels de notre étude, les *antsa*, il serait intéressant de pouvoir infirmer ou confirmer ces conclusions provisoires, en identifiant d'autres figures de style pouvant concurrencer la métaphore et la métonymie. Une autre raison nous pousse à retenir ces deux figures, à savoir : *leur positionnement clair au sein des sciences cognitives qui sont, à chaque fois, évoquées dans les études actuelles*⁹. Ce rapprochement nous ramène à l'anthropologie de l'art et à l'anthropologie des religions dont les orientations cognitivistes sont affirmées. Une analyse rhétorique et stylistique cognitiviste des *antsa* pourrait-elle alors être tentée ? Sans doute. Une dernière raison justifie encore cette mise en avant de la métaphore et de la métonymie en tant que figures de style, en l'occurrence l'ouverture qu'elle permet vers d'autres disciplines, soit des sciences humaines et sociales (psychologie) soit des sciences biologiques, et que nous préconisons depuis le début de notre travail.

Pour conclure cette première partie, il importe de mettre en exergue dans le dernier encadré ci-après la démarche utilisée pour analyser les matériels *antsa* et autres et en extraire les résultats qui seront présentés dans la deuxième partie :

Encadré n°6 – Les étapes de l'analyse du texte/*antsa*

1. L'intentionnalité sert de fil conducteur d'un bout à l'autre de l'analyse ;
2. Son application se fait en premier lieu au niveau des matériels *antsa*, traités en tant que phénomène, c'est-à-dire de manière « superficielle » à travers les moyens verbaux :

✚ l'association du **logos** et le **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique** ;

✚ les figures de style, c'est à dire la **Stylistique**.

3. Dans la foulée, viennent ensuite les trois étapes de l'analyse qui conduisent au contenu des *antsa* :

- **Etape 1 : Identification des facteurs qui construisent le discours :**

- ✓ Statut de l'orateur
- ✓ La scène d'énonciation
- ✓ Les circonstances socio-historiques dans laquelle il prend la parole : distribution des rôles, scénario, scénographie...
- ✓ Les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation

- **Etape 2: Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative :**

- ✓ L'image de l'auditoire
- ✓ La présentation de soi de l'orateur ou *ethos* oratoire.

- **Etape 3 : Fondements de l'interaction argumentative :**

- ✓ Les évidences partagées – doxa, topiques se rapportant au socle religieux, au socle social et au socle politique, c'est-à-dire aux fondements anthropologiques généraux.

NOTES

¹H. Russel Bernard et al., « The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology », **Current Anthropology**, vol. 27, n°4, Aug. – October, 1986, 382-396.

²L'antsa est proche, par sa composition, de l'isa betsileo étudié par L. X. Michel Andrianarahinjaka (1986).

³L'antsa rappelle également, par sa forme et son contenu, le *zafindraony* étudié par F. Noiret (1995).

⁴Ruth Amossy (2006).

⁵Voir Dominique Desjeux (2004, 2009).

⁶L'universalité des « intentions » semble désormais s'ériger, grâce au cognitivisme et à la neurobiologie, en postulat scientifique. En effet, après les sciences humaines et sociales, puis la biologie animale à travers l'éthologie, la biologie végétale est sur le point de prouver que **les plantes sont dotées d'intelligence...** donc d'intentions. C'est du moins l'une des affirmations d'un dossier écrit par Yves Sciamma dans le numéro 1146 de la revue *Science et vie* de Mars 2013 (pp.50-67). L'argumentaire est le suivant : il existe « *six raisons de chercher le « cerveau » des plantes dans leurs racines* » (pp.64-65). Donc, quand il y a un « cerveau », il y a une « intelligence ». A ce propos, trois chercheurs en Neurobiologie végétale se prononcent : (1) Susan Dudkey, botaniste à l'université Mc Master (Canada) : « *Au mieux, disons que les plantes sont intelligentes comme les ordinateurs le sont* » ; (2) Ian Baldwin, chercheur à l'Institut Max Planck d'Ecologie chimique (Allemagne) : « *Intelligence a ici le sens d'une capacité à s'adapter à son environnement* » ; (3) Stefano Mancuso, cofondateur de la Société pour une Neurobiologie végétale : « *On ne peut qualifier que d'intelligents des comportements aussi sophistiqués* » (pp.66-67).

⁷La capacité d'attribuer des « états mentaux » ou « *theory of mind* » et celle de « *se mettre à la place d'autrui* » sont à rapprocher de la « **sympathie** » (pp. 94-95 ; p. 138 et suivantes) et de l' « **empathie** » (pp. 134-138). La « **theory of mind** » est encore développée par l'auteur en pages 247-251. Elle permet d'approfondir la notion de fanahy, si importante dans les relations de l'homme avec lui-même et avec son environnement, notamment le souci pour les conséquences de ses actes. Voir à ce propos l'article co-signé par L.P. Randriamarolaza et moi-même, « Le fanahy, cet « âme » oublié de la politique sociale à Madagascar ».

⁸Le « **cadre intentionnel commun** » rappelle la « **fusion d'horizon** » (H. G. Gadamer), le « **cercle de compréhension** » (M. Heidegger) et la « **synthèse** » (M. Svane), qui est un « **nouveau type de tout** », une « **nouvelle forme de cadre de référence** ».

⁹C'est ainsi, par exemple, que Maurice Bloch, l'un des plus éminentss anthropologues de l'époque actuelle, n'hésite plus dans un ouvrage de 2012 à faire du « *défi cognitive* » l'un des défis majeur de l'anthropologie.



Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany



Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.



Photo n°3 :

D'autres zomba à
Bezavo

Photo n°4 :
Les *jongoa*→
s'occupant
du désherbage
des
environs du
valamena



Baholy Malala



Photo n°5 :
← Des jeunes
jongoa s'occupant
du sacrifice
devant le portail
principal
du *valamena*

Baholy Malala

Photo n°6 :
Les officiants à
Bezavo : →
Bemanangy,
Mbilahy, Jongoa



Baholy Malala



Photo n°7 :
 ← les participants font
 une séance d'antsa (soirée)
 devant leur case à Bezavo

Photo n°8 :
 Une séance d'antsa qui se déroule
 dans la journée au pied d'un arbre
 →



Photo n°9 :
 Les participants de Bezavo
 portant des uniformes
 pour célébrer le culte à Bezavo
 ←



Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle



Photo n°11 :

Une possédée en transe sous
l'action de l'esprit d'un
ancêtre masculin



Photo n°12:L'ampanjaka Amina Saïd



Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »



Photo n°14 : Une des *bemanangy*



Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo



Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*



Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes



Photo n°18 : Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux.



Photo n°19 :

Représentants des autorités traditionnelles
prenant la parole



Photo n°20 :

Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo
prenant la parole



Photo n°21 :Des exemples de costumes pendant le fanompoa



Photo n°22 :

Une partie du public durant
les discours

Lors du Fitampoha, Mitsinjo Septembre 2012



Photo n°23 :
Rue menant vers
la résidence royale



Photo n°24 :
Quand le moderne et le
traditionnel se côtoient



Photo n°25 :
Troupe de mpiantsa
en action



Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany



Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany



Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy



Photo n°29 : Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.



Photo n° 30 :

Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.



Photo n°31 :

Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra



Photo n°32:

Boeny doany, le doany Bemazava



Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village



Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy



Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée



Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer



Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?



Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423



Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais



Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

Partie II

RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Arrivée à mi-parcours de notre travail – après l’Introduction et les Matériels et Méthodes, et avant les Résultats et les Discussions-, nous estimons qu’il est opportun d’en rappeler les concepts fondamentaux. Dans l’Introduction, le concept de **beau** et son contraire, le **laid**, ont occupé une place non négligeable. Dans la première partie, se sont ajoutés au **beau** et à ses différentes déclinaisons les concepts d’**intention** et **intentionnalité** qui, du coup, se sont hissés au premier plan. Il s’agit là d’une manière de dire que les Résultats ci-après toucheront directement ou indirectement ces concepts, devenant ainsi les fils conducteurs utiles pour la lecture et pour la compréhension. En effet, le double objet d’étude que sont les **cultes royaux** et les **antsa** sera abordé à la lumière desdits concepts. A titre de rappel, de quoi s’agit-il ?

Les cultes royaux du Nord-Ouest de Madagascar, - dont le noyau est le **fanompoa** « rite d’allégeance à la royauté » doublé du **fitampoha** « bain des reliques » - sont un complexe de rite. Le **tsimandrimandry** « veillée, nuit blanche » précède, en effet, le jour du **fanompoa** et/ou du **fitampoha**, qui sont obligatoirement accompagnés du **tromba** « culte de possession royale », du **barisa** « alcool local (à consommer en continu) », et surtout des **antsa** « chants traditionnels (également réalisés de manière ininterrompue) ». En tant que complexe, ces cultes constituent un système dont les composantes sont inséparables. Quoi qu’il en soit, nos observations nous ont conduits à croire que, comme nous l’avons déjà dit en Introduction, sans le **barisa**, et surtout sans les **antsa**, les cultes perdent leur « âme ». Par conséquent, les **antsa**, placés au cœur de ce travail, sont, de fait, liés avec des cultes religieux, donc liés à la Religion.

A un autre niveau, l’**antsa** représente un autre complexe, en tant que tel, - celui-là artistique-, dont les éléments sont : le discours, la performance vocale, la mélodie, les rythme, les claquements des mains, la danse, les costumes des artistes, les dessins faciaux féminins, les instruments de musique. Par là, il témoigne de sa richesse esthétique. Raison pour laquelle il rehausse davantage la dimension religieuse des cultes.

Cette deuxième partie constituera les résultats issus de l'application des méthodes sur les matériels. Elle comportera trois chapitres :

- les résultats discursifs, rhétoriques et stylistiques, à partir desquels seront dégagées, d'une part, les intentions des cultes royaux, et d'autre part, **les intentions des antsa** ;
- les résultats ethnographiques complémentaires actualisés sur le déroulement des cultes, le cadre Social d'exécution des **antsa**, la conception du **beau** qu'ils véhiculent ;
- les résultats anthropologiques généraux s'adossant au **socle social**, au **socle religieux**, et au **socle politique**.

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales sont chacun un « *fait social total* » (Marcel Mauss) au sein de l'ensemble Fandroana « Bain » étudié par S. Raharijaona (1980-1981). Mais, on peut également considérer un élément de ces cultes dont les *antsa* « chants traditionnels », comme un autre « *fait social total* » dans lequel gisent les dimensions humaines et sociales sakalava. **Les chants sont inséparables des cultes des ancêtres Sakalava, car, en leur absence, les visées de ces cultes ne pourraient jamais être accomplies.** En clair : l'analyse des antsa offre une opportunité pour déusquer non seulement leur intentionnalité multiple mais aussi celle des cultes eux-mêmes.

Section 1 : LA PLACE CENTRALE DES CHANTS TRADITIONNELS

DANS LES CULTES ROYAUX

Pour la bonne marche de ces cérémonies religieuses, les acteurs principaux doivent s'y impliquer entièrement. Toutefois, sans oublier les simples participants qui mettent également en valeur l'existence de ces cultes et qui les renforcent, les *antsa* se situent

parmi leurs éléments moteurs. C'est la raison pour laquelle, ils se retrouvent dans chaque séquence de leur déroulement, c'est-à-dire précisément tout au long du culte. Leur importance s'articule sur un double objectif dont l'un envers les monarques défunts et actuels, et l'autre envers les vivants qui exécutent les services en leur honneur.

Les *antsa* sont une création artistique reflétant ladite société. Ils sont un canal de communication entre les ancêtres défunts et les vivants adeptes de cette religion, d'une part, et, entre les vivants eux-mêmes, d'autre part. Dès lors, en termes d'intentionnalité, les idées y véhiculées englobent les intentions de ces deux entités, que nous verrons ultérieurement d'une manière plus approfondie.

1.1. Les *kolondoy* : des chants sacrés et politiques

Rappelons que ce genre de chant, étant dédié spécialement aux rois et reines, ancêtres ou vivants, est sensé avoir une sacralité particulière. Il s'agit, si l'on veut, de chants vantant leurs mérites pour exalter et honorer le royaume et les monarques (défunts ou vivants) et pour leur faire plaisir. D'une autre manière, les *kolondoy* véhiculent beaucoup plus la satisfaction des intentions (cachées) de ce groupe. Dès lors, les différentes entreprises citées dans le déroulement du culte nécessitent, à priori, des *kolondoy*, et explicitent leur essentialité dans les cultes. A ce propos, l'évocation du *tromba* est un exemple plus concret. Voici quelques spécimens de *kolondoy* correspondant à certains services pendant les cultes et qui mettent en exergue le rôle et la place des chants *kolondoy*.

- a) Des *kolondoy* réalisés par les thuriféraires du système. Ce sont des chants pour les exalter et pour montrer la volonté de les « servir ».

Exemple 1:

Manandevon anakombe
Ndreon'reo Mitsinjo
Doany ndramanaranarivo
Manandevon Boana kombe

Les descendants de vos fils vous rendent hommage
 Voici ceux de Mitsinjo
 Du doany de Ndramanaranarivo
 Les descendant de vos fils vous rendent hommage

Exemple 2:

<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Donnez leur le bien être
(...)	(...)

- b) Comme évoqué dans la description du déroulement, la séquence *mangataka varavarana* «demande de permission pour ouvrir les portes du *doany* » est une entreprise primordiale. Voici donc des *kolondoy* y afférents :

Exemple 1 :

<i>Savao lala e !</i>	Faites-nous un chemin
(...)	

Exemple 2 :

<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être

- c) Quand une famille ou un clan amène son*folàny* « offrande » au *doany*, lors de la séquence *manesy fanompoa*.

Exemple 1 :

<i>Manesy tsara e (2)</i>	Nous vous apportons les meilleurs (2)
<i>'zahay boana manesy tsara e</i>	O! maître, nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsy matoy</i>	Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons nos offrandes
<i>Matoy mora zaza</i>	Les vieux sont dociles comme les enfants
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
(...)	(...)

Exemple 2:

Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy

Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide

- d) Pendant la séquence *mikipa doany* “desherber le *doany*” où l’alcool est consommé sans modération.

Exemple 1:

Mamo ny asany e
Mamo ny asany e dadilahy Bota
Mamo ny asany e e e e
Mamo ny asany e dadilahy Bota

Las de son travail
Ereinté de son travail, Dadilahy Bota
Las de son travail e e e e
Las de son travail Dadilahy Bota

Exemple 2:

Mahay milaolao vorontsara
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara e
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara
Vorontsara e!
Mahay milaolao
(...)

Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
E, Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
Vorontsara danse bien
E! Vorontsara
Tu dances bien
(...)

- e) Lors de l’immolation d’un zébu pour le sacrifice

Exemple 1 :

Ombilahy sarotra e
Mitrena anao Boanako lay e
Mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka atrena anao
Ombilahy sarotra

o ! Zébu difficile à trouver
Tu t’exhibes mon maître
Tu t’exhibes
Tu ne t’exhibes pas mais tu as de quoi exhiber
o ! Zébu difficile à trouver

Exemple 2 :

Manesy tsara e (2)
'zahay boana manesy tsara e
Manesy tsara
Manesy tsy matoy
Manesy tsara
Matoy mora zaza
Manesy tsara
(...)

Nous vous apportons les meilleurs
O! maître, nous vous apportons les meilleurs
Nous vous apportons les meilleurs
Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
Nous vous apportons nos offrandes
Les vieux sont dociles comme les enfants
Nous vous apportons les meilleurs
(...)

1.2.Aspects politiques des *kolondoy*

L'analyse sommaire des *kolondoy* cités ci-dessus ainsi que les autres non cités, révèle que leur intention fondamentale est politique, en ce sens qu'ils reconnaissent, célèbrent, et rehaussent la personne de l'*ampanjaka* :

- qui a à son service une « classe » (caste) spéciale de femmes et d'hommes ;
- vers laquelle tous les regards doivent se porter ;
- vers laquelle le chemin doit être fait pour que le peuple puisse lui apporter ses offrandes ;
- dont le siège, dressé au Nord, doit être encensé.

Par conséquent :

- pour elle, oncle Bota s'adonne à l'ivresse rituelle ;
- à cause d'elle, le peuple danse avec le « Bel oiseau » ;
- pour elle, le zébu du sacrifice mugit pour la louer et ne mugit pas pour écouter ce qu'elle dit.

1.3.Les *antsa lamalama* (ou *antsa jijy* ou *antsa somasoma*) : des expressions de la catharsis

La place des *antsa lamalama* est davantage du côté des acteurs secondaires, la **foule**, puisqu'il s'agit bien de « foule », dans le sens où Serge Moscovici l'entend (L'âge des foules, 1981) quand il écrit : « chaque fois que des individus se rassemblent, on voit bientôt poindre et sourdre une foule. Ils se brassent, se mélangent, se métamorphosent. Ils acquièrent une nature commune qui étouffe la leur, ils se voient imposer une volonté

collective qui fait taire leur vouloir particulier » (ibid. : 28). Lors de la célébration du fanompoa ou du fitampoha, il y a 2000, 3000 individus, voire plus. Outre ces cultes qui les ont attirés à Bezavo ou à Mitsinjo, comment, plus profondément, expliquer ce qui attache les uns aux autres les individus qui font partie de cette foule ainsi que les manifestations psychiques qu'ils y subissent ?- S. Moscovici que nous citons ici propose, à la suite de Freud, « la notion de libido. Plus concrète, elle est aussi mieux connue, ayant pour noyau l'amour sexuel. Elle recouvre et synthétise toutes les variétés que sont « l'amour de soi, l'amour pour ses enfants, l'amour pour ses proches, pour ses idées, et ainsi de suite (...). Elle exprime la nature des liens qui unissent les individus au sein d'une foule, et le ciment des rapports sociaux » (ibid. 323). Freud reconnaît ainsi, « à la base de toute association, l'amour, sexuel ou non, la sympathie d'une personne pour une autre. C'est donc sous l'impulsion de l'amour (philia, agapè, eros)¹ que les liens se nouent entre individus. Dans chaque relation, en apparence neutre, abstraite et aussi impersonnelle que celle qui lie un soldat et un officier, un croyant et un prêtre, un étudiant et un professeur, un travailleur et un autre travailleur se nichent des émotions fortes, dites à juste titre troubles, et qui agissent à notre insu. Là où nous en avons le moins conscience, là précisément elles sont les plus puissantes. La libido forme la substance de l'âme des foules. Elle est la force qui les maintient unies et assure leur cohésion, puisqu'il faut bien qu'une telle force existe » (ibid. : 324).

Ainsi, en tant qu'attributs de la foule des participants aux cultes, les **antsa lamalama** ne sont pas étrangers à la libido. Les manifestations collectives d'émotions fortes durant les spectacles sont là pour le prouver. A leur tour, ces émotions sont à analyser dans le cadre de la pensée d'Epicure, ce « grand philosophe du bonheur » (J.F.Kahn, 2012). « En fait, précise J.F. Kahn, ce ne sont pas les jouissances qui intéressent Epicure. Il privilégie ce que les Anciens nommaient « le plaisir en repos » par opposition au « plaisir en mouvement ». Le plaisir (manger, boire, faire l'amour) peut en effet se considérer de deux points de vue. Le mouvement est du côté de la jouissance instantanée, de la décharge de la tension créée par le besoin. Le repos est dans l'après-coup, le contentement qui vient ensuite, l'absence de tension. Ce qui intéresse Epicure, ce n'est pas le plaisir de manger, mais le bien-être d'avoir mangé, d'être rassasié, de ne plus éprouver la faim. A l'orgasme il préfère la douceur d'après » (ibid. : 48).

Nos observations sur le terrain ont montré que le « plaisir en repos », donc le bien-être d'avoir participé aux cultes, est si important pour les Sakalava que la plupart de ceux

avec qui nous avons discuté programmaient déjà une participation aux prochains cultes. De ce point de vue, ils sont des **néo-épicuriens** au sens strict du terme. Mais ils ne minimisent pas pour autant le « *plaisir en mouvement* », duquel ils essaient de jouir sans trop d'excès, comme c'est le cas pour Dadilahy Bota, qui prend du *barisa* « alcool local » avec modération. Ainsi, le mot *baribary* est le terme usuel pour dire un état d'ivresse non totale. Des néo-épicuriens pragmatiques ? – Sans doute.

C'est de cette manière qu'il est permis de parler de « *catharsis* » à propos des *antsalamalama*. Cependant, en termes de « *catharsis* », l'exécution d'un antsa tourne, d'une part, au profit de l'artiste ou des *mpiantsa* « chanteurs d'antsa », et, d'autre part, à celui des auditeurs ou du public. Certes, les deux entités ont chacune des intentions propres, mais elles se rejoignent au niveau d'une intention commune, contenue dans l'art, qui est la libération de l'esprit, ou, pour emprunter une expression de Hegel, l'« *éveil de l'âme* » (*Introduction à l'esthétique*, 1964 [1835] : 54-58). Pour Hegel, en effet, « *le but de l'art est, non seulement l'évocation des passions, une **catharsis**, mais aussi la purification, c'est-à-dire la moralisation* » (ibid. : 62).

De par son caractère –un complexe d'arts, un art complet- l'antsa répond de façon éminente à cette citation du philosophe. Son contenu comprend donc tout le contenu de l'âme et de l'esprit. D'où, son but consiste « *à révéler à l'âme tout ce qu'elle a d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54). Par conséquent, ce qui importe, c'est que « *le contenu que nous avons devant nous éveille en nous des sentiments, des penchants, des passions ; mais, que ce contenu nous soit donné à travers la représentation* » (ibid. : 55). Dans le cas des *antsa*, la représentation consiste au spectacle en continu au cours duquel tous les organes des sens sont sollicités.

Or, toujours selon Hegel, « *nous pouvons, par la représentation, être aussi fortement saisis, secoués, remués que par la perception. Toutes les passions : amour, joie, colère, haine, pitié, angoisse, peur, respect et admiration, sentiment de l'honneur, amour de la gloire etc...peuvent envahir notre âme sous l'action des représentations que nous recevons de l'art* » (ibid. : 55). En résumé, l'auteur réaffirme que l'art possède « *le pouvoir formel d'éveiller nos sentiments à propos de n'importe quel sujet, de n'importe quel contenu : **c'est la sophistication de l'art*** » (ibid. : 57).

Mais, poursuit-il, « *le but véritable, le but substantiel de l'art, ne peut consister, on le conçoit, à éveiller toutes les passions possibles (...)* » (ibid. : 58). L'art aurait notamment pour but l'**adoucissement de la barbarie** en général. (...) Mais, au-dessus de ce but, se situe celui de la **moralisation** qu'on avait longtemps considéré comme le plus élevé.

Comment, par quels moyens l'art est-il capable d'exercer cette action adoucissante sur la primitive grossièreté ? se demande Hegel. Il donne lui-même deux réponses en une :

- 1- la primitive grossièreté « *peut être adoucie par l'art, dans la mesure où celui-ci représente à l'homme les passions elles-mêmes, les instincts et, en général, l'homme tel qu'il est* » (ibid. : 59). L'objectivation des sentiments a justement pour effet, selon lui, « *de leur enlever leur intensité et de nous les rendre extérieurs, plus ou moins étrangers* » (ibid. : 60) ;
- 2- il en est des passions comme de la douleur. **Les premiers moyens que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable sont les larmes ;** pleurer c'est déjà être consolé. Le soulagement s'accroît ensuite au cours de conversations avec des amis, et le besoin d'être soulagé et consolé peut nous pousser jusqu'à composer des poésies. C'est ainsi, continue-t-il, que « *dès qu'un homme qui se trouve plongé dans la douleur et absorbé par elle est à même d'extérioriser cette douleur, il s'en est soulagé, et ce qui soulage encore davantage, c'est son expression en paroles, en chants, en sons et en figures* » (ibid. : 60). Et de conclure : « *en s'épanchant dans des poésies et des chants, l'âme se dégage du sentiment concentré ; le contenu, douleur ou joie, qui était auparavant ramassé sur lui-même, subit une détente ; grâce à sa représentation, sa concentration est rompue et l'âme a retrouvé sa liberté à son égard* » (ibid. : 61).

D'une manière générale, l'action formelle que l'*antsa* exerce sur les sentiments et les passions est proche de celle que l'art peut exercer sur ces derniers. Cette action passe par la représentation, l'objectivation.

Ainsi, si l'on parle des *antsa* comme oeuvre d'art, et, étant entendu qu'à première vue ces matériels se rattachent au domaine de la littérature, il est indiqué de passer à leur

analyse littéraire afin de pouvoir exhiber les différentes idées du beau, particulièrement pour les Sakalava.

Section 2 : L'ANTSA : UNE ŒUVRE D'ART

La production d'un art doit, en général, soumettre à des préceptes pour qu'il puisse être qualifié d'art précédant de l'esthétique ou du beau. En effet, l'artiste se réfère toujours à ces préceptes, bien sûr, pour mériter la dénomination d'artiste. Le poète, par exemple, crée une poésie conformément aux règles des rimes et du rythme ; le peintre construit un tableau tout en respectant la valeur de chaque axe et point de repère. Le respect, souvent rigoureux, de ces préceptes n'est autre que dans l'intention d'être qualifié d'un «excellente plume » ou d'un «savant pinceau ».

Mais Hegel a critiqué cette manière de voir car, selon lui, *« ce n'est pas en se conformant à des règles qu'on peut produire des œuvres d'art. Seul le travail mécanique, extérieur, se laisse subordonner à des règles. Le travail obéissant à des règles ne peut aboutir qu'à des résultats formels, à des produits caractérisés uniquement par la régularité »* (Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 73). Cela signifie que l'artiste est libre de sa manière de produire un tel art, libre de sa manière d'extérioriser sa pensée. Ce propos est souvent valable dans la plupart des genres oraux malgaches, particulièrement les *antsa* dont il est question ici. Ainsi, d'après les interviews, justifiées en cela par les analyses des *antsa*, ce genre oral ne se soumet pas, sans vouloir dire n'échappe pas, à des préceptes précis et rigoureux. Les orateurs y sont exemptés *« pour déclarer que l'œuvre d'art est le produit d'un esprit spécialement doué (...), une création du génie, du talent »* (ibid. : 75). Qui plus est, sa création, qui dans la plupart des temps, ne laisse pas les orateurs se conformer à des règles - s'il y en a -, ou à suivre une certaine forme de régularité. Dès lors, ces nombreux chants, collectés dans leur contexte naturel, et, classés parmi les genres poétiques, ne présentent pas un seul et unique modèle quant à leur structure externe. Celle-ci est souvent dictée par le point par rapport auquel l'orateur se sent bien à l'aise dans l'extériorisation de son état intérieur. Autrement dit, la structure d'un *antsa* varie de l'inspiration d'un orateur à celle d'un autre. Plus loin, ce sont les différents mots, les différentes idées, renfermant des intentions qui préoccupent les orateurs. Ce qui les entraîne à s'écarter des divers préceptes, pour être libres de passer ces intentions. Par conséquent, il mérite d'être

souligné que tous les styles adoptés par les orateurs sont en vue de persuader les auditoires. Nous allons donc voir maintenant quelques exemples qui mettent en exergue cette différenciation de structure externe des *antsa sakalava*.

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

Plusieurs sont les manières par lesquelles un orateur construit l'introduction d'un *antsa*. Il y a ceux qui le commencent par une des idées qu'ils veulent faire passer soit en répétant l'intitulé du chant soit en les énonçant par des phrases de différents styles. Certains utilisent une ou des phrases soi-disant standard. D'autres encore font une sorte de prologue. Ci-après nous donnons des exemples qui permettent d'élucider cette variété de construction.

- a) Nombreux sont les orateurs qui se sont habitués à entamer, sans tarder, un *antsa* par la répétition de l'intitulé du chant ou par l'évocation d'un de ses messages.
 - « *Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). Ce titre évoque déjà l'intention manifeste de l'orateur de décrire le portrait d'un personnage appelé Zaman'i Fondy et de le faire rappeler aux auditeurs. Il en est de même pour le chant « *tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b) qui traite du même sujet
 - « *Vonona e ! vonona e !* » (*antsa* 15), « *Sambatra nareo Bezavo* » (*antsa* 16). Ces deux chants réalisés en chœur, c'est-à-dire par tout le public participant, expriment **l'intention des participants à exalter le royaume sakalava** ;
 - « *Tsy mahafaty tena* » (*antsa* 8). L'orateur s'énonce d'une manière indirecte pour révéler un conflit entre deux ou plusieurs personnes. Donc, il s'adresse à un ou des auditeurs particuliers, avant de s'adresser à tout le public.
- b) Certains orateurs débutent leur discours par l'emploi d'une ou d'une série de locutions standard et populaires aussi bien au niveau des artistes qu'au niveau de la société du Marambitsy elle-même.
 - « *Ramama* » (*antsa* 9) où l'orateur utilise deux locutions inséparables : « *raha mba misy ny am-pôso, nomeko anao* » / « *raha fa tsisy dia akory atao* ». Leurs valeurs consistent à accorder une harmonie vocalique entre ces locutions et tel message qui va les suivre. On les entend également dans

certaines *antsa* au milieu du discours pour la même valeur ou seulement pour la recherche d'inspiration.

- « *Ramama* » (*antsa* 14). Les locutions « *manakory fanaovako azy* », « *o ! homba hariva sy maraindray* », « *ambarambarako nanankay* » sont des locutions qui servent, en général, à introduire une réplique à un tel ou une telle autre qui l'a précédé.
- « *Manaova ny marina* » (*antsa* 18). L'orateur emploie deux locutions standard et populaires pour pouvoir énoncer le message dans la troisième et la quatrième phrase : « *isika tsy miady fa milalao* » / « *tsy miady fa milalao zaho baba e* ». Cette dernière phrase peut quelquefois dans d'autres *antsa*, receler un message métaphorique.

Ce modèle d'introduction ne renferme ni le message ni l'intention de l'orateur. Ces locutions d'introduction consistent plutôt ici à attirer l'attention des auditeurs, c'est-à-dire à mettre au point la relation entre l'artiste et le public avant de continuer. En termes techniques, il s'agit d'un *teasing*.

c) Enfin, l'emploi d'une sorte de **prologue** forme l'introduction de l'*antsa*. Ils sont très divers :

- « *oi, oi, oi , ...* » (*Ramama*, *antsa* 17)
- « *e, e, e ! Lereo e* » (*Aza mirehareha fa latsaka*)
- « *e,e e! mamako zay* » (*Tsara zanaka rafoza*, *antsa* 24)
- « *o, mama e! Anjara e!* » (*Zanaka adala mahamenamenatry*, *antsa* 28)

Ces sortes de **prologues** sont réalisées en chœur pour faire participer le public dans le but de les inviter à prêter ses oreilles à un tel discours et aussi de garder leur attention.

2.2. Généralités sur la structure musicologique des *antsa*

Le matériel *antsa* est avant tout un art musical. Ainsi, force est de constater que tout genre musical, entre autres les *antsa*, mérite une étude musicologique. Mais, cette section et même le travail tout entier s'orientent plutôt vers l'anthropologie que vers la musicologie. Quoi qu'il en soit, un coup d'œil sur la structure musicologique

permettrade mieux comprendre ce matériel aussi bien en tant que genre chanté et genre littéraire. Ainsi, dans cette sous section une brève description formelle de ce genre musical suivra la description des instruments de musique utilisés ainsi que des danses traditionnelles pratiquées.

2.2.1. Les instruments de musique

Nommbreuses sont les sortes d'instruments de musique pouvant être utilisés par les *mpiantsa* lors de la réalisation des *antsa*. Car, il faut noter au préalable que certains d'entre eux ne peuvent être joués qu'à un moment spécifique.

- **Le *kabôsy*** ou la mandoline locale. Il est surtout joué par les jeunes gens ;
- **L'accordéon.** C'est un instrument très utilisé par les Sakalava. L'utilisation de l'accordéon semble être devenue leur spécificité. Quand on leur demande le genre d'*antsa* qu'ils préfèrent, leur réponse immédiate est les « *antsa sakalava* » ou bien les *antsa korodao*. Donc, un *antsa* beau et idéal est, chez les Sakalava, un *antsa* qui se chante avec l'accordéon. Il est souvent joué par les moins jeunes (souvent par des hommes mariés).
- **Le *korintsana*** « grelot locale », toujours accompagné par d'autres instruments tels que le *kabôsy* et l'accordéon et d'autres, cet instrument est joué avec les mains par les garçons et quelques fois par les femmes. Le *makasa* (terme makoa-africain) constitue une variété de *korintsana* attachée au pied des danseurs.
- Le ***dôry*** et le ***hazolahy***. Ce sont des tambours sacrés. En effet, leur utilisation n'est permise que lors d'une séquence particulière du culte. A Bezavo, le *dôry* est placé dans le *zomba* de Ndrantaniarivo (fille de Ndramandisoarivo). Lors de notre séjour sur le terrain en 2009, il a été joué seulement pendant l'inauguration du *zomba* réhabilité de ladite ancêtre royale avant d'y pénétrer. Quant au *hazolahy*, il est accroché sur un poteau en bois au coin Nord-Est du *fanitsiana* au *doany* de Mitsinjo. Au moment du *fitampoha* 2012, un homme particulier –de caste esclave (jongoa)- l'a joué le jour où le bain des reliques –le cœur du *fitampoha*- allait être exécuté.
- **Les battements des mains** ou *rombo* sont inséparables des *antsa*, quel que soit son genre. Ils marquent la tradition musicale des *antsa*. Leur importance est

visible quand on chante le genre *kolondoy*. Par conséquent, les participants sont incités à renforcer les battements des mains durant une séance de culte de possession. Aussi peut-il, son effet polyrythmique peut-il provoquer involontairement l'arrivée des esprits chez des participants. Tout cela rappelle ce que Platon dit à propos de l'interdépendance entre la forme, la conception de la musique, et la conception de la société.

2.2.2. La danse

Généralement, les *antsa* chantés avec l'accordéon accompagné du grelot (*korintsana*) attirent et poussent les participants à danser. Trois styles de danses sont plus marqués pendant le *fanompoa* et/ou le *fitampoha*.

- Primo, le *makasa*, une danse traditionnelle pratiquée surtout par les Sakalava du Marambitsy. Souvent dansé par les femmes, en attachant le *makasa* aux pieds pour donner des bruits de castagnettes au cours des pas rythmiques, le *makasa* est une danse fascinante faisant penser à des rythmes africains.
- Secundo, le *rebika*, qui se fait juste après la réalisation des services dans le *valamena* ou le *zomba*, avant la clôture des portes du *doany*. Des hommes et des femmes le pratiquent. On touche fortement la terre à travers des pas rythmiques par les plantes des pieds. Les gens le font aussi pendant d'autres séances des *antsa* et où l'on observe des femmes qui, tout en restant assises, frappent fortement leurs poitrines.
- Tertio, la danse ordinaire². C'est la danse d'un homme et d'une femme mimant les gestes d'accouplement. Cela incite le public à éclater de rire. Elle est donc très valorisée pendant les cultes et attire beaucoup de gens. La question de la libido ne reste donc seulement pas dans les paroles mais s'extériorise également à travers les gestes, c'est-à-dire par les danses. Au coup d'œil, l'on pense que c'est de la laideur. Mais, Hegel le démontre comme du **beau** en parlant de la fonction « **catharsis** » de l'art³, aussi, J.P. Changeux le confirme en disant que « la représentation du «laid» peut être belle, le théâtre le prouve. Le spectateur se libère alors de ses émotions et de ses passions par procuration : c'est la catharsis. L'art est non seulement agréable, mais utile pour l'individu » (J.P. Changeux, 2010 : 107).

En revenant sur la question de **l'intentionnalité**, les instruments de musique et les danses contribuent à concrétiser les intentions cachées, en l'occurrence, celles des participants, en particulier leur besoin de s'extérioriser, de se libérer, de se défouler. Enfin, il est aussi intéressant de voir comment se construisent les *antsa* collectés en termes musicologiques.

2.2.3. Description de la forme musicologique extérieure

Cette brève description de la forme extérieure musicologique classée, en général, en trois, explicite davantage la structure littéraire des *antsa* en tant que genre littéraire.

a) Forme strophique

Ce sont les chants qui ont les mêmes mélodies mais qui se différencient par les paroles ou les contenus. Dans nos matériels, nous avons sept chansons de forme strophique, intitulées « *Ramama* ». Ces chansons, bien qu'elles parlent d'un même thème et se chantent d'une même mélodie, leur contenu n'est pas le même, car leurs créations dépendent beaucoup plus du contexte naturel de réalisation qui dicte par la suite l'inspiration de l'orateur. Il en va de même pour les trois (3) chansons intitulées « *Tsara zanaka rafoza* ». Les exemples suivants élucident ces propos.

Exemple 1 :

Les *antsa* « *Ramama* » (*antsa*13) et « *Ramama* » (*antsa*17) se chantent selon une même mélodie et parlent tous les deux des causes qui définissent le mariage. Toutefois, les orateurs à travers leurs inspirations, ont des points de vue différents, car, ils ont des intentions différentes. C'est ainsi que, le « *Ramama* » de l'*antsa* 13 met l'accent sur la non soumission de la femme à son mari comme cause du divorce ; tandis que le « *Ramama* » de l'*antsa* 17 le met sur la différence de groupe d'appartenance l'origine du divorce.

Exemple 2 :

Le « *Ramama* » de l'*antsa* 21 se chante selon la même mélodie que les autres ci-dessus, mais il parle du point de vue de l'orateur sur le mariage comme quelque chose d'horrible.

Exemple 3 :

Il en est de même pour les chants « *Tsara zanaka rafoza* » (*antsa* 19, 23, 24) : dans le premier, l'orateur traite de la nostalgie de sa famille et de son village ; le second se focalise sur le mariage défectueux, et enfin, le dernier parle de manière plus optimiste du mariage.

b) Forme responsoriale simple

Avec cette forme, deux personnes chantent en dialogue supposé en forme de **question-réponse**.

Exemple 1:

«*Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). L'orateur, à travers ce personnage, *Zaman'i Fondy*, transmet un message de demande de reconstruction du mariage, adressé à une de ses auditeurs. Puis, une femme oratrice fait une réplique par le chant « *Soma tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b).

La forme responsoriale peut être également présentée par la continuité et extension des idées véhiculées.

Exemple 2 :

« *Ramama* » (*antsa* 14) : la première oratrice, parle beaucoup de sujets imprévus mais ce qu'elle veut faire, c'est finalement de parler du sujet du mariage. Par la suite, le second orateur développe, et éventuellement, procède à l'extension du même sujet toujours au fur et à mesure de l'onde de choc de son état intérieur, de l'onde de choc du contexte naturel et surtout de son **intention**.

c) **Forme responsoriale avec tuilage**

Les paroles du discours sont encadrées les uns dans les autres, c'est-à dire, les paroles d'un soliste sont intercalées par celles du chœur (le public participant). Cette forme est très valorisée dans les *kolondoy*. Dans cette catégorie d'*antsa*, une femme émet un énoncé auquel les autres répliquent par le même ou par d'autres énoncés.

Exemple 1:

Ndreo anteonareo e (soliste)

Ndreo anteonareo e (chœur)

Tompontsika anteonareo (soliste)

Ndreo anteonareo e (choeur)

Exemple 2:

Manesy tsara e (solo)

Manesy tsara e (chœur)

Zahay Boana manesy tsara e (solo)

Manesy tsara (chœur)

Manesy tsy matoy (solo)

Manesy tsara (chœur)

Matoy mora zaza (solo)

Manesy tsara (chœur)

(...)

Pour clore cette section, il est à noter que la voix monodique caractérise les *antsalamalama* alors que les *kolondoy* sont toujours chantés en chœur. Qui plus est, les *kolondoy* sont plus marqués par le style ancien de l'**a capella**, d'où l'importance des battements des mains polyrythmiques.

2.3. Les thèmes véhiculés

Notre objectif dans cette section est de montrer les différents thèmes qui obsèdent les orateurs pour **pouvoir dégager ultérieurement leurs intentions**. Il faut souligner, en outre que, d'une manière générale, sans oublier les thèmes de la religion et les thèmes apparentés, les thèmes obsessionnels des orateurs s'articulent autour de la relation homme et femme au sein de la société, notamment, dans le mariage.

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage

Des orateurs déclament le mariage d'une manière pessimiste, comme quelque chose d'horrible (antsa 21), une « **société de dispute** » (antsa 37). Certains en ont une vision plus optimiste en clamant que le mariage peut être une « **société saine** » quand les deux personnes se soumettent aux conditions établies préalablement d'un commun accord.

2.3.2. Thème du mariage défait

Un bon nombre de chants véhiculent ce thème. Les orateurs traitent, en effet, les différentes causes qui provoquent la séparation du couple, à savoir :

- la différence de groupes d'appartenance, plus précisément, la différence de castes (antsa9) ou de groupe ethnique (antsa 17, 27) ;
- la non soumission de la femme à son mari (antsa 13, 23) ainsi que sa mauvaise conduite (antsa 38) ;
- la différence de considération du mariage, un problème de système de valeurs (antsa 34) ;
- l'intervention des membres de la famille dans la vie du couple (antsa 8, 14).

2.3.3. La nostalgie

La nostalgie résulte souvent de la destruction du mariage. Dès lors, elle sert souvent de dernier secours face à la situation ressentie comme terrible. Cependant, certains orateurs expriment clairement leur état intérieur dont la nostalgie de leur village ou de leur famille, particulièrement de leur mère (antsa 1a, 8, 11, 14, 17, 19).

2.3.4. Les relations homme/femme blasphématoires

Ce thème définit les types de relations entre le deux sexes fortement condamnées par la société. C'est, par exemple, l'inceste (antsa 20), ou bien le fait qu'une femme s'est mariée avec un européen (antsa 31).

2.3.5. La religion en tant que telle

Les orateurs citent les cultes, les ancêtres royaux, et les acteurs principaux et/ou secondaires (antsa 15, 16, 26, 42). Aussi tous les *kolondoy* parlent-ils sur tous les tons de ce thème.

2.3.6. Le contexte général des *antsa*

Les orateurs décrivent comment on peut concevoir et participer à un discours dont *l'antsa* : qui peut y participer ? comment se comporte-t-on lors d'une séance *d'antsa* ? comment fait-on pour animer une telle séance ? (antsa 18, 19).

2.4. Les figures du discours comme moyens verbaux

Après avoir identifié les facteurs qui construisent le discours, et parlé du dispositif d'énonciation (interaction argumentative), il nous reste encore à analyser les moyens verbaux montrant l'interaction entre orateurs et auditoires. Notre objectif dans ce chapitre est, en effet, de montrer à travers les *antsa*, quels sont les moyens verbaux utilisés par les orateurs pour parvenir à persuader leurs auditoires à s'intégrer dans leurs intentions. En clair, ce chapitre exhibera les figures de discours très courantes qu'utilisent les orateurs. « *Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux, par lesquels le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune* » (Fontanier, 1977 : 64). Son importance est donc de « *pouvoir saisir en tout le vrai rapport de l'expression avec l'idée ou avec la pensée* » (ibid. : 67).

Lorsqu'on parle de figures du discours, l'on entend souvent par là manière implicite dans le choix ou l'ordre des mots dans le discours. Or, le discours n'en admet pas forcément. Il peut être exprimé d'une manière explicite. Ainsi, à la fin de cette section, nous allons voir des discours directs des *mpiantsa*, derrière lesquels sont cachées leurs intentions obsessionnelles.

Maintenant, après la présentation des figures du discours dont on parle ici va suivre le classement établi par Pierre Fontanier, l'un des spécialistes reconnus en la matière, et dans lequel il subdivise les figures en deux grandes catégories, à savoir : les **tropes** et les **non-tropes** et dans chaque catégorie se situent plusieurs classes de figures dont on verra les détails ci-après⁴.

2.4.1. Les tropes

Toujours, à titre de rappel, « *les tropes sont sous certains sens plus ou moins différents du sens primitif, qu'offrent, dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées* » (Fontanier39). Les figures d'expression de la pensée dans les matériels *ansa* sont nombreuses. Mais, d'après les analyses que nous avons menées, l'on peut déduire trois types qui nous semblent très familiers aux *mpiantsa sakalava* du Marambitsy, à savoir : les **tropes par correspondance** ou la **métonymie**, les **tropes par ressemblance** ou les **métaphores**, et les **tropes figures d'expression par fiction** tels que l'**allégorie** et l'**allégorisme**. Pour certains rhétoriciens qui ne s'éloignent pas de Fontanier, ces figures sont groupées sous le nom de **figures par analogie** et nous utilisons également, pour certains *scas*, cette expression dans le présent travail.

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies

Les **tropes par correspondance** ou **métonymies** se trouvent parmi les tropes proprement dits ou tropes en un seul mot. Ils consistent en « *la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet qui fait comme lui un tout absolument à part, mais qui lui doit ou à qui il doit lui-même plus ou moins, ou pour son existence, ou pour sa manière d'être* » (ibid. 79). Le dictionnaire d'analyse du discours en parle d'une autre manière comme « *le processus tropique de la métonymie* » selon lequel la métonymie « *consiste en un transfert discursif de ces polarités fonctionnelles les unes sur les autres* » (Fontanier : 380). Les orateurs *sakalava* du Marambitsy n'utilisent pas souvent cette figure de discours. Néanmoins, il faudrait tenir compte de leur existence moins nombreuse dans le corpus du fait qu'ils **expriment des points saillants en termes d'intentionnalité**. Ainsi, seulement deux variantes de métonymie s'observent dans les *antsa* dont la **métonymie de la cause** et celle **du contenant**.

a) Les métonymies de la cause.

Il existe une **métonymie de la cause** dans le mot *ndranahary*. Ce mot, dans le contexte du culte royal, contient plusieurs signifiés. Mais quelque soit le signifié, il concerne toujours l'exaltation des ancêtres royaux. Ainsi :

- tantôt, il désigne le *doany*, anormalement relégué au Sud par les *Vazaha* « Européens », qui s'approprient le Nord :

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Jerevo, vazaha avaratra Ndranahary Atsimo

Regarder les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

[antsa 1a, lignes 96 -97]

Mahagaga anie doany Mitsinjo

Etonnant est le doany de Mitsinjo

Positro avaratra, Ndranahary atimo

La ville est construite au Nord et nos ancêtres divins se trouve au Sud

[antsa 9 Ramama : lignes : 87-88]

Dans ces extraits, les orateurs veulent mettre en exergue l'irrégularité **imposée** du plan de la ville de Mitsinjo, pas du tout conforme aux normes des valeurs sociales et politiques malgaches, en général, et sakalava, en particulier. *Ndranahary*, désignant un lieu sacré, évoque une idée de supériorité, donc il doit se placer dans la partie Nord de la ville, mais non pas dans la partie Sud. Quant au *doany*, il est présenté sous un autre nom, *fangatahan-tsara* « lieu où l'on demande le Bien », comme nous le voyons dans le vers « *mahafinaritra tany fangatahan-tsara* » (antsa 19, ligne 19). Pourquoi ? - Parce que le *doany* est un lieu spécifique où il est agréable d'aller le lieu où l'on demande le Bien, où l'on trouve une multitude de bénédictions.

- tantôt, le terme *ndranahary* désigne les ancêtres royaux :

« *zaho ankananiky manompo ndranahary*

Aujourd'hui, je rends hommage aux ancêtres divins

ela diako niavy nanompo doany

Aussi longtemps avant, je rendais hommage aux ancêtres divins

nanao korodao ndraiky makasa »

Je jouais de l'accordéon et faisais du makasa (antsa 18 :47-49)

Pour certains Sakalava, ces ancêtres royaux sont appelés *ndranahary*, par le fait que les prières adressées à eux sont exhaussées, et qu'on reçoit la bénédiction de leur part. Autrement dit, ces ancêtres remplissent le rôle de Dieu. Dans ce sens, le *fanompoa* et le *fitampoha* s'intègre dans la religion totémisme⁵. Par conséquent, ce qui nous intéresse ici, c'est l'emploi du mot *ndranahary*, qui implique la volonté des individus et celle de la communauté à servir malgré tout ces ancêtres.

- enfin, le mot *ndranahary* indique le *tromba* « l'esprit des ancêtres royaux qui survientchez un humain, ou la « personne possédée»comme on le voit ci après:

« *zaho lay, tsy mamo fa baribary
nanakay ty lereo **barisa-ndranahary***”
(antsa 9: 29-30).

moi, bonnes gens, je ne suis qu'à moitié ivre
le mien, mes amis, est du rhum divins

C'est une métonymie de la cause pour dire que l'alcool locale que prend une personne possédée –ici, l'artiste- ne rend pas ivre, car c'est l'esprit qui survient en lui qui le boit. Tout cela est dans l'intention de mettre en valeur la sacralité du culte.

b) Métonymie du contenant

Les différents noms des hameaux et des communes sont employés pour dénommer les gens venant de ces lieux, arrivés à Bezavo pour le *fanompoa* :

« *nareo Tanimalandy
nareo Tsanjarafa
nareo katsepy
nareo Antanamanàka
any Marovoay, mandroso aminay*
(antsa 26 : 9-13).

vous les Tanimalandy
vous les Tsanjarafa
vous les Katsepy
vous les Antanamanàka
les Marovoay, venez chez nous

Dans ce morceau d'*antsa*, la valeur de la métonymie consiste à peindre l'état intérieur des gens domiciliés à Bezavo, qui se montrent accueillants, témoignantd'une forte empathie envers les participants étrangers, sans discrimination.

De même, le chant « *Ramama* » (antsa 9) raconte la ruine du mariage d'un couple : l'homme (de caste esclave) a quitté sa femme pour épouser une autre de caste noble, plus précisément, une princesse. La famille de son ex-femme et la société reprochent sa mauvaise conduite à cet homme répondant au nom de Zokilahin'i Tafa. Toutefois, après avoir fait des reproches à ce Zokilahin'i Tafa, la femme fait appel à une réconciliation. D'où l'emploi de la métonymie du fleuve **Mahavavy** pour désigner les gens qui habitent les hameaux où passe ce fleuve. Ainsi :

« *maiva aminazy nareo Mahavavy*
Roso anao Baba, mbola ho avy »
 (antsa 9: 93-94)

vous les Mahavavy, mes bonjours à eux
 Mon amour, tu es parti, mais tu reviendras

Par un tel discours, la femme, d'une part, profite du *fanompoa* pour transmettre un message de salutation et de bon souhait à son mari à travers les gens de Mahavavy. D'autre part, elle (l'oratrice) veut montrer que le *fanompoa* lui offre une bonne opportunité pour exprimer son espoir et sa patience dans l'attente du retour de son mari.

2.4.1.2. Les tropes par ressemblances ou métaphores

Suite aux constats faits par plusieurs prédécesseurs, force est d'admettre que la métaphore est la figure du discours la plus importante. Elle consiste « à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie » (Fontanier : 99). Quand bien même cette importance de la métaphore dans le discours, visant la persuasion est reconnue, ce propos reste seulement un vœu pieux à moins de se baser sur ce que Fontanier écrit à propos des tropes. Pour lui, les tropes proprement dits, entre autres, les tropes par ressemblance ou les métaphores se construisent en un seul mot. Par conséquent, nous constatons qu'à travers les analyses des *antsa*, les orateurs utilisent moins cette figure très connue. Mais, si jamais, l'on admettait d'autres caractères spécifiques de la métaphore, à l'instar de ce que dit Loffer-Laurian « la métaphore (...) est un « catalyseur » de compréhension. Elle « parle » à l'imagination, elle visualise, incarne, spécifie ce qui, selon le jugement du rédacteur, ne peut être « saisi » intellectuellement autrement » (*Dictionnaire de l'analyse de*

discours : 78), alors on peut accorder du crédit à ce constat sur la métaphore. Étant donné que cette affirmation nous dispense de recourir à d'autres sortes de tropes, tels que les tropes improprement dits ou en plusieurs mots, nous observons un bon nombre de cette figure de discours, dont la métaphore de différentes formes à travers les *antsa*. Ces matériels contiennent, en effet, tant d'images et tant de figures qui émaillent toute une ou des proposition(s), et qui méritent d'être appréhendées dans l'optique du « **beau esthétique** ».

Ce faisant, pour mettre en exergue la valeur justifiable et justifiée des métaphores dans les discours, les études des tropes figures d'expression, particulièrement ceux qui portent le nom d'**allégorie** et d'**allégorisme**, nous semblent pertinentes du fait de l'existence d'un rapprochement entre ces trois figures :

- la **métaphore**, trope proprement dit, c'est ce dont nous avons parlé ci-dessus ;
- l'**allégorie**, car son point de rapprochement avec la métaphore « *c'est qu'elle (l'allégorie) demande à peu près les mêmes qualités que celle-ci (la métaphore), et pour première qualité, d'être transparente* » (Fontanier : 114) ;
- l'**allégorisme**, car elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (ibid. 116).

En d'autres mots, les fondements d'une idée métaphorique dont la présence d'un ou des comparé(s) et d'un ou des comparant(s), sont plus ou moins rencontrés dans chacun de ces figures. Sur ce, nous pouvons affirmer que les *antsa* admettent le constat général mettant en exergue l'importance de la métaphore dans le discours. Des exemples d'allégorie et l'allégorisme, tropes improprement dits, seront traités dans les sections ultérieures ; mais nous illustrons tout de suite les métaphores, tropes proprement dits. Enfin, un bref commentaire portant sur l'usage des métaphores dans les *antsa* terminera cette section.

- **Les métaphores, tropes proprement dits**

Dans le premier chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'orateur, dans **l'intention de faire revenir à la mémoire de l'auditoire le célèbre Zaman'i Fondy** –qui à présent est un **tromba-et aussi de rappeler sa présence en tant que tromba** au *fanompoa*, décrivait le portrait physique de ce personnage, *constamment mort, de grande taille mais mou*.

Etant donné que la métaphore est une comparaison abrégée, l'orateur compare, les cheveux blanc de *Zaman'i Fondy* à des arêtes de poisson de couleur blanchâtre, droits et lisses :

« *maramara malandy taolam-pilao* »
(ligne 4).

cheveux blancs, arêtes de poisson

Ce type de cheveux renvoie souvent au portrait du groupe ethnique merina. Pourtant ce personnage n'en fait pas partie. C'est la raison pour laquelle le deuxième orateur, une femme) qui donne la réplique, le confirme par ironie, en disant « *malama volo tsy borozano* » « aux cheveux lisses sans être borozano-merina » (antsa 1b, ligne 21). La métaphore observée pour décrire le physique du *Zaman'i Fondy* est ainsi construite par une espèce de métaphore appelée **métaphore d'une chose inanimée à une chose inanimée**.

Toujours dans ce même chant, il existe une autre espèce ou **métaphore physique d'une chose inanimée à une chose animée** ou, pour d'autres rhétoriciens, la **confrontation par assimilation du comparé au comparant**.

« *Komboko anao, mafana vay* »
(antsa 1a, ligne 9).

C'est ainsi vous êtes des braises ardentes

Cette métaphore a toujours pour nature une description physique de *Zaman'i Fondy* qui, apparemment, a un caractère doux ou mou « *malemy lava* ». L'orateur s'exprime d'une manière étonnante car, par le fait, il arrive à transposer le caractère du feu de liane chaude à *Zaman'i Fondy*. Donc, ce que l'orateur veut faire entendre par « *mafana vay* », c'est d'explicitier cette contradiction d'une manière plus précise, plus exacte, plus

sensible le caractère dudit personnage dont l'énergie qu'il possède, notamment sa force physique et sa brutalité. Nous aimerions emprunter ici l'affirmation de Bachelard selon laquelle « *la métaphore vient donner un corps concret à une impression difficile à exprimer* » (Dictionnaire de l'analyse de discours : 377).

Ces propositions métaphoriques ainsi que celles décrivant le portrait physique (moral et social) de Zaman'i Fondy expliquent la célébrité de ce personnage. Ce chant reste jusqu'à présent une fameuse chanson dans l'ensemble sakalava du Nord-Ouest, plus particulièrement dans le Marambitsy, en l'occurrence lors des cultes royaux.

Pour terminer, deux autres exemples de métaphores de la même espèce que cette dernière, sont ceux que fournissent les chants « *Ramama* » (antsa 9) et « *Aza mirehareha fa latsaka* » (antsa 20). Ces chants s'articulent sur un même sujet c'est-à-dire, une femme en détresse et bouleversée à cause de son bien-aimé. En revanche, par des arguments métaphoriques, elle se montre fière de sa situation socio-économique aisée qui lui permet de faire face à sa situation émotionnelle catastrophique.

« *zaho matsabory, mitaotao*
Matsabory maloto, misy filao
(antsa 9 ligne 55-56).

Je suis un lac qui attire
Un lac à l'eau sale, mais regorgeant de poissons

“*Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo zaho baba e*”
Mon ami, je suis le fleuve Betsiboka intarissable, voie des bateaux
(antsa 20 ligne 4)

Les personnages (qui peuvent être des orateurs femmes) se comparent elles-mêmes à un lac, au fleuve Betsiboka. Donc, les métaphores suggèrent l'idée de valeur au niveau social. Qui plus est, ce sont un lac et un fleuve qui contribuent à la formation de l'identité des Sakalava par le travail de pêche et les échanges commerciaux à travers le transport fluvial. En effet, si les orateurs –femmes-choisissent ces images, c'est parce qu'elles veulent évoquer leur importance (standing) au niveau social, quoique leurs bien-aimés aient provoqué chez elles une blessure intérieure. Fontanier lui-même réduisait ces deux espèces de métaphores en une seule qu'il appelle la **métaphore physique**, c'est-à-dire, « *celle où deux objets physiques, animés ou inanimés, sont*

comparés entre eux » (ibid.103). Ce sont celles que nous avons vues dans les exemples cités ci-dessus.

Mais, à côté de cette **métaphore physique** se trouve la **métaphore morale**, c'est-à dire « *celle où quelque chose d'abstrait, de métaphysique, quelque chose de l'ordre moral se trouve comparée avec quelque chose de physique, et qui affecte les sens, soit un transport ait lieu du second au premier, ou du premier au second* » (ibid.103). L'exemple pertinent de cette espèce est celui que nous offre le chant « *Lasa nampita* » (antsa 34). Le contexte montre également un mariage défait. Toutefois, c'est le cas inverse de ce qui a été vu précédemment, car c'est un cas où la femme quitte son époux pour se marier avec son amant. L'époux éprouve, pour cela, de la douleur du fait qu'il aime son épouse et fait de son mieux pour se reconcilier avec elle. Pour pouvoir partager avec les auditoires ce sentiment de douleur, il utilise une **métaphore morale** dans son discours telle que :

« *Marary maty, toloka amin'ny famaky* »
(ligne 4).

Dououreux est le coup de la hache

Le mot « *toloka* » « coup » rattaché avec « *amin'ny famaky* » « de la hache » employé métaphoriquement suggère l'idée de sensation et d'émotion intenses. Cet outil se trouve comparé avec un état intérieur (abstrait) afin d'accélérer la compréhension de l'impact immense de la rupture du mariage qu'éprouve l'époux.

Mais, avant de l'exprimer, il partage les raisons précises de sa douleur. La première qu'il reproche à la femme, c'est que cette dernière lui paraît être imprudente dans la hiérarchisation des valeurs pour construire le **beau** dans le mariage. La seconde, c'est la destruction par la manière violente de leur mariage. Sur ce, l'orateur utilise une autre métaphore morale à travers les expressions « *sikilony Kamisy Rabefandrava* » « le cyclone Kamisy grand Destructeur » pour qualifier la violence par laquelle l'adversaire a perturbé, et, à terme, a défait ce mariage. Le discours *antsa* présente des métaphores, mais il est encore plus riche avec les autres formes de métaphores outre les tropes, à savoir celles qui sont prolongées et continues, débouchant sur les figures d'expression.

2.4.1.3. Les tropes, figure d'expression : l'allégorie et l'allégorisme

Les tropes, figures d'expression, ne sont pas des tropes proprement dits, du fait que premièrement ils sont constitués par plusieurs mots, et deuxièmement, « *ils n'offrent pas comme les tropes en un seul mot, une simple idée, mais une pensée, et ils la présentent avec plus ou moins de déguisement ou de détour. Ils consistent par conséquent, dans toute une proposition (...)* » (Fontanier : 109). Fontanier décrit dans son ouvrage plusieurs figures de ce type ; mais, nous n'en présenteront que deux, dont l'**allégorie** et l'**allégorisme** auxquels les orateurs sont habitués.

a) L'allégorie

C'est une véritable **allégorie**, par exemple, que nous avons dans le chant « *Soma tsaiky tsontsany* » (antsa 1b), une réplique au chant « *Zaman'i Fondy, malemy lava* » (antsa 1a).

« *E !e !e !tsiriry zanaborondrano,
voalohany mihepoka , mianatry milomano* »
(antsa 1b, lignes 35-36)

E !E ! E ! Tsiriry jeune oiseau du lac
Première plongée, c'est apprendre à nager.

Etant donné que ce qui caractérise l'allégorie, c'est qu'elle présente dans une proposition un double sens : un sens littéral et un sens spirituel, ces membres de discours veulent faire entendre littéralement l'échec du tout petit oiseau lors d'une première submersion dans l'eau ; mais il continue à se submerger jusqu'à ce qu'il devienne capable de nager. Vraisemblablement, dans un sens spirituel, l'oratrice veut faire entendre qu'elle a toujours le courage de reprendre sa vie, malgré son mariage défait (avec l'orateur). Donc, l'emploi de l'allégorie rend plus poignante la pensée de la femme (oratrice), et surtout sa force morale pour faire face à cet échec de la vie conjugale. Cette pensée de la femme est confirmée par un certain allégorisme dans les lignes précédentes. L'oratrice utilise l'allégorie pour présenter ses arguments refusant son ex-époux (orateur) dans l'intention de la reprendre. Ainsi :

« *Jerevo ne lekely,*
kilandy tsy manan-tsibokiany »
(antsa 1b, lignes 3,4)

Et toi, regarde
Pic boeuf n'a pas de gésier

Dans ces versets du même chant, l'allégorie consiste à faire entendre, d'une manière plus sensible, que la femme ignore ce qui se passe à l'intérieur de l'ex-époux ; elle montre l'absence de confiance en ce dernier. Par la suite, elle se décide à se résigner et à se conforter elle-même.

Un thème tout différent du précédent est visible dans le chant « *Ramama* » (antsa 9) où nous avons encore un exemple d'allégorie :

« *Joby analoky, omby kalafia*
Roso ankahery, manaraka ankavia »
(lignes 7-8)

Noir dans l'ombre le zébu de type kalafia
Avance à droite, ensuite à gauche

Littéralement, l'adjectif *joby analoky* « noir dans l'ombre » qualifie le genre de zébu appelé *kalafia*. Un zébu qui n'est pas certainement de couleur noire mais sous l'effet l'ombre, il semble être de couleur noire. Quant au sens spirituel, à travers l'allégorie, il désigne une certaine ambiguïté, un doute pouvant remplir l'intérieur des participants aux cultes. Ces derniers se demandent comment on se comporte au *doany*. En conséquence, l'orateur y apporte, sans tarder, une réponse par des instructions, entre autres, le fait de mettre le pied droit en premier lorsqu'on franchit un domaine royal et tout endroit lié aux cultes. C'est un des gestes fondamentaux pour les Sakalava durant un tel culte (royal ou de possession). C'est la raison pour laquelle, à l'entrée du *zomba*, un *manantany* se met volontairement debout sur un côté de la porte du *zomba*, seulement pour voir la manière dont une personne franchit cette porte.

Un dernier exemple qui semble être une allégorie en excès se retrouve dans le chant « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa23) qui parle d'un mariage défait conduisant à une dissension entre mère et fille. La fille interpelle sa mère pour corriger la manière qu'elle utilise pour réprimander son enfant :

« *E ! Niniko ty man zao babako e!*
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiiky mandrambesa kobay »

E! quant à ma mère
Elle se chamaille avec moi et garde rancune
En avoir après son enfant, prenez un bâton

(lignes 8-10)

pour le frapper

Ici, l'oratrice veut faire entendre que les parents, particulièrement la mère, ont le droit de réprimander et de corriger ses enfants tant qu'ils commettent des erreurs. Par contre, selon elle, ils ne devraient jamais, en aucun cas, garder rancune contre ses enfants. C'est pour cela que l'allégorie apparaît dans la suite de son discours : « *ty moa rano mba niavy Mahavavy* » (Ligne 35). Au sens spirituel, la fille s'adresse particulièrement à sa mère pour lui rappeler le lien socioreligieux existant entre elles comme s'il s'agissait d'un lien naturel.

b) L'allégorisme

L'**allégorisme** est le trope figure d'expression le plus rencontré dans les *antsa*, en tout cas beaucoup plus que l'allégorie. Elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (Fontanier, p116). Il nous semble que cette espèce de figure de discours soit parmi celles qui caractérisent le discours des Sakalava, entre autres les *antsa*. Voici quelques exemples de ce type :

L'oratrice dans « *Soma tsaiky tsontsany* » (*antsa* 1b), après avoir utilisé l'allégorie dans quelques membres de son discours –pour l'expression de la force morale devant le mariage gâché–, elle en fait preuve, par la suite, pour s'en vanter. Pour ce faire, et, pour persuader les auditeurs (y compris l'autre orateur ou l'ex-époux), elle se met en valeur par le biais d'une succession d'allégorismes qui donne ce « *seul et unique sens* » et ce « *seul et unique objet d'offert à l'esprit* »

« *Jerevo ne lekely, omby bidara mavo*
Hanitsinitsy manaranara
Tovovavin'I Ambonara

Regarde, eh toi, bœuf à robe jaune au front taché de blanc
Sois frais glacé
Jeune fille d'Ambonara

Omby bidara mena, latsaka am-panenena
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
Diska volamena, ravaka ampela
(lignes 37-43).

bœuf à robe rouge au front taché de blanc
Même si je t'aime je ne me suiciderai pas pour toi
Pendentif en or, parure d'une femme

Les « *omby bidara mavo* » (bœuf à robe jaune tachée de blanc), « *omby bidara mena* » (bœuf à robe rouge tachée de blanc) sont des zébus de qualité supérieure quant à la grandeur et surtout à la couleur. Donc, ces images expriment son intention de valoriser son apparence physique. Il en va de même pour le « *diska volamena* » (pendatif en or), « *ravaka ampela* » (le collier en or d'une femme). Ces objets sont résistants, précieux, et ont également une valeur décorative. Il est à noter que les cérémonies *fanompoa* et *fitampoha* constituent des moments opportuns aux femmes sakalava et non sakalava adeptes de ces cultes, à exhiber leurs richesses en matière d'objets en or. Cela se fait, dans l'intention d'honorer ces cultes qui sont en même temps des cérémonies royales et des fêtes religieuses, mais aussi dans l'intention de se montrer témoins des avantages obtenus de ces pratiques. Par ailleurs, le fait de porter ces bijoux vise non seulement d'élégance par la brillance, mais aussi la mise en valeur personnelle, comme dans le cas rapporté dans ce chant.

En effet, ce que l'oratrice offre à l'esprit, c'est cette valeur au sein de la société, étant donné que l'or est une marque de la richesse, un indice de la puissance économique d'une personne, d'une famille, ou d'une société. Toutes ces valeurs (physiques et socioéconomiques) définissent la raison pour laquelle elle a la force morale à affronter le problème du mariage et s'en vante. Contrairement à ces objets de valeur, la caractéristique des lierres sert à peindre le comportement et la pensée de l'ex-époux (le premier orateur), suppliant devant elle et attendant une réconciliation qui, à terme, reste impossible.

On peut en dire autant de cette tournure à-peu-près semblable dans le chant « *Tsy mahafaty tena* » (antsa 8) à travers lequel une femme exprime les limites de la tolérance dans la vie conjugale. Bien qu'elle reste amoureuse de son mari, elle devait le quitter à cause de diverses dissensions avec la famille de son mari.

Tout d'abord, elle réagit au comportement de cette famille envers elle. L'expression par allégorisme rend plus frappant son discours de réaction :

« *Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako* »

Toi, une maison en torchis non éclairée, je n'y entrerai jamais

(ligne 1)

C'est une métaphore prolongée et continue qui déploie la ressemblance entre cette famille et le « *trano fôtaka maizin-jiro* » « maison en torchis non éclairée », une expression traditionnelle sakalava. Dans la culture traditionnelle sakalava, l'être humain ne s'abrite que dans des cases construites en matières végétales. Les cases *ensatrana* y restent jusqu'à présent très courantes. Celles qui sont construites en béton et autres sont uniquement destinées aux défunts, donc des tombeaux⁶. En effet, confirmé par d'autres membres du discours aussi **allégorismique** dans « *kapila loaka vody tsy hihinanako* » « je ne mangerai pas dans une assiette dont le fond est troué » (ligne 4), ce que la femme veut faire entendre par les auditoires, c'est la description de cette famille comme bonne à rien, recouverte d'impureté morale.

Ensuite, la femme, pour montrer le mauvais caractère de la famille de son mari, représente les discours de cette dernière par lesquels elle est réprimandée durement, de la même façon que le fait de battre le riz :

« *Fa ratsy volanin'ny fokom-bady*

Les dire des membres de la famille de mon mari ne sont jamais bons

Andro vao mifoha ireo manaboko vary »

Dès le petit jour, ils battent le riz

(ligne 31, 32)

Enfin, toujours avec l'allégorisme, l'oratrice (la femme), figurant son esprit par un « *angononoky* » et par les genoux, peint ainsi sa tolérance et sa persévérance qui aboutit à son terme :

« *Angononoky, biby mahay mandeha*

Nakay man lay tsy alaiko mare

Lohaliky fanaperan'ny fe »

(lignes 35-37).

Tortue de mer, un animal qui marche bien

Pour moi je ne les traite pas si durement

Le genou est la limite de la cuisse

Avant de terminer le sujet de l'allégorisme, un exemple plus frappant car plus sensible, est celui que nous fournit le chant « *Ramama* » (antsa 38). L'orateur cite une femme enceinte suite à un concubinage. Ce fait rentre dans ce que la société considère comme une transgression des normes et valeurs sociales, ou tout simplement comme **laid** entraînant une dévalorisation de ladite femme classée comme dévergondée. L'orateur a,

en effet, l'intention de faire une recommandation à tous ses auditoires. Ce faisant, il utilise une métaphore prolongée et continue ou tout simplement un allégorisme à travers l'image du comportement d'une dinde lui permettent de les persuader :

« mahagaga ne fomban'ny kolokoloko
Ka kolokoloko tsy menatr'olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin'olo »
(lignes 39-42).

Le comportement de la dinde est stupéfiant
Oui, la dinde n'éprouve aucune honte
Ses ailes, elle les étale comme un drap
Son cul elle l'expose fièrement à tout le monde

2.4.1.4. Que peut-on dire de la métaphore dans les antsa ?

Nous admettons jusqu'ici que la métaphore, quel que soit sa nature : trope proprement dit ou trope improprement dit présenté en métaphore prolongée et continue à travers l'allégorie et l'allégorisme, tient son essence dans le discours (*antsa*). Les métaphores utilisées dans les *antsa* permettent, en effet, dans tous les cas, « d'établir des analogies parlantes entre phénomènes distants » (« La rhétorique antique », *Sciences Humaines*, n°209, Novembre 2009, p.43). **En clair, l'emploi des « images parlantes » rend les discours, c'est-à-dire les antsa, plus convaincants.** En ce sens, « l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément justifiées » (ibid. :42).

Qui plus est, ces métaphores dans les *antsa* remplissent les conditions nécessaires offertes par Fontanier pour les apprécier : « Il faut qu'elle soit vraie et juste, lumineuse, noble, naturelle et enfin cohérente :

- elle sera vraie et juste, si la ressemblance qui en est le fondement est juste, réelle et non équivoque ou supposée ;
- elle sera lumineuse, si, tirée d'objets connus, et aisés à saisir (...) ;
- elle sera noble, si elle n'est point tirée d'objets bas (...) ;
- elle sera naturelle, si elle ne porte point sur une ressemblance trop éloignée (...) ;
- enfin, elle sera cohérente, si elle est parfaitement d'accord avec elle-même, si les termes en sont bien assortis, bien liés entre eux, (...) » (ibid. : 103-104).

Ces conditions, selon notre point de vue, ne permettent pas seulement de savoir apprécier la qualité de la métaphore utilisée par l'orateur, mais, elles laissent également les auditoires apprécier en même temps l'orateur et le chant (*Revue Management*, n°165, juin 2009, p.41-42). D'où les fonctions discursives de la métaphore qu'admettent toujours les chants traditionnels sakalava. En effet, les métaphores dans les *antsa* tiennent compte des fonctions discursives constituées, en général, par trois fonctions principales, à savoir, une **fonction esthétique**, une **fonction cognitive**, une **fonction persuasive** (P. Charaudeau & D. Maingueneau, 2002).

a) Une fonction esthétique

Les termes assortis employés métaphoriquement par les orateurs, plus précisément, dans les *antsa*, les images parlantes, octroient tant d'ornement aux discours. Ce qui caractérise la valeur et la force d'un discours, en l'occurrence les énoncés littéraires, entre autres les *antsa*, peut se trouver, dans la qualité de sa forme implicite, c'est-à-dire, le **beauesthétique** qu'offrent les orateurs. Aussi les conditions d'appréciation de la métaphore citées ci-dessus renchérissent-elles à propos de cette **fonction esthétique**. C'est ainsi que « *l'esthétisme de la métaphore émane de son « relief », de sa « force imageante », et de ses effets de concrétisation* » (ibid. 377).

b) Une fonction cognitive

La métaphore joue un rôle capital dans le processus de l'esprit d'un orateur lors de la création d'un chant. L'orateur est libre de choisir tels ou tels termes pour fournir une comparaison abrégée de telle façon qu'il crée le chant (à l'improviste ou non). Néanmoins, une fois que l'orateur fait ce choix de la métaphore, selon l'analyse psychologique d'un style personnel, il dévoile à ses auditoires ce qu'il ressent, ce qu'il préfère, et ce que l'imprègnent, à plus forte raison on ne l'a pas forcé à choisir une telle métaphore.

Ainsi est justifiée l'affirmation de H. Morier (1981) « *la métaphore est la signature de vie spirituelle, la griffe de l'individu. Elle est donc toujours une image à double*

référence : référence à l'objet comparé, référence à l'âme dont elle émane » (ibid. 741). En d'autres termes, il existe un lien étroit et une cohérence entre l'attitude caractérialle de l'orateur et l'objet comparé à travers le choix de la métaphore qu'il emploie dans un chant. Toujours est-il que, le même auteur, avant d'aboutir à cette conclusion, argumente à ce propos que *«le simple goût de la métaphore est l'indice d'un être chez qui les fonctions intellectuelles et scientifiques ne sont pas exclusives. La proportion des métaphores correspond au degré de sensibilité et d'affectivité créatrice. Sans imagination, sans intuition sensible, nulle métaphore » (ibid. 739).* Pour terminer, il est à noter que *« cette fonction cognitive de la métaphore a été mise en évidence par Aristote »,* cité par Charaudeau et Maingueneau (2002 :377).

c) Une fonction persuasive

Sans doute, la fonction esthétique et la fonction cognitive évoquées précédemment contribuent à l'achèvement de la troisième fonction, celle persuasive de la métaphore. **Si l'orateur cherche à voir comment orner et vivifier son antsa, s'il y dévoile son âme, tout cela vise, à terme, à travers les métaphores, à persuader les auditoires de ce qu'il énonce.** Il attireces auditoires à se mettre d'accord avec lui. Cela permet d'admettre ce propos de différents auteurs rapportés par Charaudeau et Maingueneau : *« elle (la métaphore) « endort la vigilance de l'esprit » (Reboul 1989 :20), en transférant analogiquement une valeur décisive attachée au terme métaphorique sur la proposition à faire accepter. Comme le remarque A. Bossinot (1992 : 87-89), plus la métaphore s'appuie sur un accord préalable et plus elle parait aller de soi, plus ses effets manipulateurs sont importants » (Charaudeau & Maingueneau, 2002 : 378).*

En guise de conclusion, l'analogie dans les antsa, à savoir la métonymie, la métaphore, l'allégorie et l'allégorisme contribuent à l'extériorisation aussi bien des intentions de l'orateur que de celles des auditoires. Leur point commun se trouve en ce qu'elles servent, d'une part, à orner le discours, et d'autre part, à persuader les auditoires. En ce qui concerne cette dernière, ces figures mettent davantage l'accent sur l'expression de la pensée. C'est la raison pour laquelle leur emploi s'articule, dans la plupart des cas, sur des faits sociaux. Qui plus est, les figures par analogie relevées dans les antsa concourent davantage à la compréhension de ce que nous appelons **beau éthique et beau culturel.**

2.4.2. Les figures non-tropes

Les figures non-tropes recouvrent un vaste ensemble de figures. Mais, comme évoqué plus haut, nous ne traitons dans ce travail que deux classes dont les **figures d'élocution** et les **figures de style**.

2.4.2.1. Les figures d'élocution

Les figures d'élocution procèdent du « *choix et assortiment des mots au niveau de l'expression de l'idée* » (Fontanier : 15). Ainsi, dans les *antsa*, nous avons identifié deux types de cette figure : la **figure d'élocution par consonance** qui traite particulièrement l'**assonance** et la **figure d'élocution par déduction** qui aborde la **répétition**.

a) La figure d'élocution par consonance : l'assonance

« *L'assonance, c'est la même terminaison ou la même chute de différents membres d'une phrase ou d'une période* » (Fontanier : 349-350). On peut dire que cette figure définit une des caractéristiques spécifiques des *antsa* car :

- d'une part, l'orateur, avant de revêtir la forme purement spirituelle de la pensée, se préoccupe d'atteindre la « *même terminaison* » ou la « *même chute* » à travers les vers de son discours. Il cherche ce que les Sakalava appellent « *teny mifanandrify* ». C'est la raison pour laquelle, une discontinuité des idées tout au long d'un *antsa* a souvent lieu. Est justifiée, ainsi, l'affirmation de Hegel selon laquelle « *la beauté est l'idée dans sa réalisation sensible et réelle et que l'œuvre d'art rend directement perceptible à l'œil et à l'oreille ce qui vient de l'esprit et de ses conceptions* » (Hegel, *idée du beau*, vol 2 : 321-322) ;
- d'autre part, le fait d'écouter et le fait d'entendre de l'orateur cette faculté de produire ou de créer des mots, tout en les combinant pour avoir une sorte d'harmonie vocalique est, pour sûr, la préoccupation des auditoires et leur permet d'apprécier un *antsa* et de qualifier un

mpiantsa comme un bon artiste. Rappelons que cette création ou production de mots se fait souvent suivant le contexte naturel de la réalisation d'un *antsa*, c'est-à-dire relève de l'improvisation.

De ce fait, l'assonance revient en plus grand nombre dans l'ensemble du corpus, ou si l'on veut, elle se rencontre au moins une fois dans chaque *antsa*. L'intention finale de l'orateur par son utilisation consiste dès lors à capter et garder l'attention des auditoires. D'après les analyses du matériel *antsa*, nous avons les deux formes d'assonance à savoir, l'**homoioiteuton** ou la même terminaison, qui revient à-peu-près à la rime, et, l'**homoioploton** ou la même chute.

- **Exemples de l'homoioiteuton**

Exemple1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

L'**homoioiteuton** se présente par –ay. Cette terminaison se reproduit plusieurs fois dans ce chant suivi d'une traduction littérale comme tous les extraits qui vont suivre :

« *E ! malemy lava (2) valaiko velono*

Oh ! tu as une apparence constamment molle, mon vif beau-frère

Komboko anao mafanavay

Alors que tu es intraitable

(...)

Maniny moly zaho mahatsiaro aminay

J'ai une forte envie de rentrer en pensant à notre village

Ankoany doany ankilambay

Semblable au doany d'Ankilambay"

(Lignes 8- 14)

“*kasay tsaiiky hanaovako nanakay*

Zaman'I Fondy e! tovolahy Tongay

Manontany fa tsy mahay

Elaela nenarako nanakay

Mama nde hody zaho amaray »

(Lignes 53-57)

Attendez voir comment je vais chanter moi

Zaman'i Fondy est un jeune homme de Tongay

Je me pose la question car je l'ignore

J'ai mis du temps pour apprendre mon chant

Maman, je vais rentrer demain

“*Te-holy zaho, maniny aminay*
Ndeha holy zaho amaray
Niniko zay maniny nakay”
 (lignes 82-84).

J’ai envie de rentrer, mon village me manque
 Je vais rentrer demain
 Ma mere éprouve de la nostalgie pour moi

Dans ces lignes, outre le fait que l’assonance rend le discours plus perceptible à l’oreille, elle contribue à extérioriser l’intention de l’orateur dont **l’envie de rentrer causée par la nostalgie de sa famille et de son village.**

Exemple2 : *Ramama* (antsa 9) également traduit de manière littérale et où l’homoioteleuton se présente par **–ara**

« <i>Tsy tavy Madagasikara</i>	Madagascar n’est pas un brûlis
<i>Dômo ny bira, lany ny anjara</i>	Le partage est fini, il ne reste plus rien à partager
<i>Olombelo samy manana anjara</i>	Chaque home a sapart à lui
<i>Misy ny aloha misy ny afara</i>	Certains sont devant, d’autres devant
<i>Mahafinaritra tany fangatahan-tsara</i>	Qu’il est agréable d’être au doany
<i>Tany madoso tsy azoko amahara</i>	Sur un terrain boueux, il m’est impossible de m’agripper
<i>Sobilatsy aloha, jerevo ny afara</i> ”	Quand je tombe maintenant, je fais attention la prochaine fois

(Lignes 15-21)

L’assonance dans ces lignes sert à rendre sensible un parallélisme d’idées, à caractériser les différents membres du discours, dont la caractéristique du *bira* « partage » et celle du *anjara* « destin » ou le *lahatra* «... ». Aussi est-elle renforcée par l’**allitération**⁷ ou l’**harmonie imitative** par des **A** multipliés pour servir la pensée et l’intention de l’orateur, dont **une recommandation pour le comportement au sein de la société.** Par conséquent, la combinaison de l’assonance et de l’allitération donne au discours plus « *de trait et de saillie* » (Fontanier : 346).

Mais quelquefois, l’assonance peut ne servir qu’à montrer la capacité ou le talent de l’orateur à produire et à combiner des mots harmonieusement. Donc, il ne s’agit que de **capter l’attention des auditoires dans l’intention d’être qualifié de vrai artiste**, à l’exemple du chanteur det « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa 23).

Exemple 3 : *Tsara zanaka rafoza* (antsa 23), l’homoioteleuton se présente par **–ia**.

« *Manakory fanaovako azy*

Vaky talata vaky alarobia

Omaly tsy mira nankia

Fanakalo tombok'olo mandia

Roso ankahery manaraka ankavia

Tsakotsako mibaby tsy mandia »

(Lignes 19-25)

Comment vais-je procéder ?

Le mardi est venu suivi du mercredi

Hier ne ressemble pas à aujourd'hui

Les pied de celui qui marchent viennent l'un après l'autre

Quand le pied droit avance le pied gauche suit

Un pied de maïs porte un bébé sans avancer

- **Exemples de *homoioploton***

Exemple 1 : *Ramama* (antsa 21)

« *Mahatsiaro maniny azy valy e!*

E! e! Tsy ... ndeha hanambady

Sitrany tovo aho mahazo ariary

Andro fôsa, zaho mijotso an-tanimbary

Mividy omby atao soavaly e! baba e

Raha ohatra leroa mamokatra vary

E !e !mamako e !

Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary

Atahorako hitsakitsa-bady! Mamako e!

Sitrany zaho fa tovo tsy manambady”

(ligne 17-27).

oh! Belle soeur, qu'il me manque !

Mais ... je ne vais plus l'épouser

Je préfère rester célibataire et gagner un ariary

En saison cultural, je vais travailler dans les rizières

Je vais acheter des zébus pour m'en servir comme monture

Si, mes amis vous êtes producteur de riz

oh ! chère maman

Savez-vous quelle est pour moi l'aspect négatif du mariage

C'est parce que je ne supporte pas les souffrances

Je redoute, chère maman, l'adultère

Vaut mieux que je reste célibataire sans époux

L'orateur –une femme- utilise un *homoioploton* par l'alternance irrégulière de *-aly*, *-ady*, *-ary* pour maintenir sur l'attention des auditoires afin de partager ses sentiments de crainte du mariage.

Exemple 2: *Hainay zany* (antsa 22)

« *Ady miboaka an-trano tsy andesina an-tany*

Tsaramandroso Ambondromamy

Sakalava tsy miala lambahoany

Eka, anaovako azy

Une dispute entre époux ne doit pas être portée dehors

Après Tsaramandroso on est à Ambondromamy

Le Sakalava porte toujours un lambahoany

Oui, je vais parler

Tia manamboa Antan^{aly}
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala terg^{aly}
(ligne 17-27).

Les gens d'Antan^{aly} aiment injurier
Mais ce n'est pas ce que je veux dire
Le Merina porte toujours un pantalon

Ces quelques lignes ne sont que des exemples d'**homoioploton** dans ce chant. L'orateur (Marinasy) est très ingénieux pour créer l'**assonance** tout en combinant l'emploi de l'**homoioiteuton** et l'**homoioploton**. Ainsi, l'orateur, dans ce chant tout entier, vise à **exhiber la faculté de production intérieure et de cette ingéniosité technique extérieure**. Par conséquent, sa particularité et la beauté de ses chants se trouvent dans la preuve que « *c'est le monde sensible qui lui fournit les matériaux à l'aide desquels il pourra réaliser son œuvre* » (Hegel, L'idée du beau, vol 2 : 322).

Qui plus est, **parallèlement à cette intention particulière et personnelle de l'orateur, ce dernier a également l'intention de mettre en exergue que son chant en tant que « beau » est créé pour le plaisir des autres pendant les cultes**. C'est la raison pour laquelle il devient célèbre et est souvent présent à des cultes royaux. Ci-après, un tableau montrant également quelques autres exemples d'assonances rencontrées dans les matériels *santsa*.

Tableau 1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels antsa

Antsa n°	Lignes	Formes d'assonances
9	15 – 21	-ara
	55 – 61	-ao
	79 – 84	-ao
	63 – 66	-a
14	6 – 10	-ay
7	48 – 61	-ato
	62 – 73	-eo
18	1 – 2	-ao
	27 – 43	-any/-ady
20	11 – 12	-ara
22	Cet antsa tout entier	-ay
		-any/-aly
		-ara
27	18 – 21	-asy/-any
37	Le antsa tout entier	-any
		-ary

b) La figure d'élocution par déduction : la répétition

« La répétition consiste à employer plusieurs fois les mêmes termes ou le même tour, soit pour le simple ornement du discours, soit pour une expression plus forte et plus énergique de la passion » (Fontanier : 329). **Tout comme l'assonance, la répétition constitue la particularité des antsa, quant à leur présentation extérieure.** Dans les matériaux antsa, l'on remarque l'emploi répété de la **réduplication** ou **épanode**. La réduplication, comme son nom l'indique, consiste à employer plusieurs fois

le/lesmême(s) terme(s) sans tenir compte de la nature ou de l'ordre de ce terme dans le discours. Sa valeur dans les *antsa* réside, en effet, dans son emploi « *pour une expression plus forte et plus énergique de la passion* » (ibid.).

Outre la **réduplication**, les orateurs utilisent également les autres formes de **répétition** à savoir l'**anaphore** qui consiste à employer un même terme au début de chaque membre du discours, et l'**épiphore**, c'est-à-dire « *plusieurs membres du discours se terminent de la même manière* » (ibid : 330). Ces deux formes de **répétition** ont la même valeur que la **réduplication**.

➤ Exemples de **réduplication**

Dans le chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'on observe la répétition presque sans borne et sans mesure de ces quatre termes : *valaiko velono/valaiko* « beau-frère vivant » -20 fois - ; *holy/moly* (rentrer) – six fois- ; *maniny* (avoir la nostalgie) –six fois- *niny/nyeny* (mère) –six fois. Ces termes, pour l'orateur, servent en premier lieu à orner son discours. Mais ils lui servent également à exprimer ardemment son état intérieur et ses intentions :

- tout d'abord, étant donné **la** célébrité de cette chanson dans le monde sakalava du Boeny, en l'occurrence le Marambitsy, **l'orateur**, par la réduplication des termes *valaiko velono* « beau-frère vivant »/ *valilahy* « beau-frère », veut, **d'un côté, mettre en exergue son lien par alliance avec la personne Zaman'i Fondy qui est à présent devenu un trombamajeur**, et, de l'autre, **il veut rappeler à la mémoire des auditoires cette même personne en décrivant son portrait et son caractère.**
- ensuite, la réduplication du terme *holy/moly* (rentrer), exprime non seulement le désir ardent de rentrer, soit chez sa famille ou à son village ; mais aussi, par extrapolation, à travers l'analyse profonde de son discours, elle consiste à exprimer ses sentiments et son intention de se rendre à son ex-épouse.
- enfin, quant à l'emploi multiple des termes *maniny* (avoir la nostalgie), et *niny/nyeny* (mère), l'orateur extériorise son état intérieur lors du *fanompoa*, dont le fait d'avoir la nostalgie de sa mère qui n'était pas présente à ce culte.

Il nous semble que ce chant soit un exemple typique et pertinent pour l'expression du **beau**. Deux choses sont ainsi à souligner sur la manière par laquelle cet orateur exprime le beau dans ce chant à travers l'emploi de la **figure d'élocution** par répétition :

- primo, l'orateur, après avoir cité un à un ces quatre termes, arrive à les utiliser successivement (vers la fin de son discours) afin de véhiculer un ensemble de messages ou d'intentions qui lui semble exprimer le **beau** :

« <i>Te holy zaho maniny aminay</i>	Je veux rentrer car j'ai la nostalgie de chez nous
<i>Ndeha holy zaho amaray</i>	Je rentrerai demain
<i>Niniko zay maniny anakay</i>	Ma mère, elle aspire à mon retour
<i>E!e! valilahy! Valilahiko velono »</i>	Oui ! Beau-frère, sois en vie ! Beau-frère.

(lignes 82-85).

Plus précisément, la logique de la pensée de l'orateur sur laquelle il veut mettre l'accent se résume comme suit :

- d'un côté, il partage avec ses auditoires aussi bien l'affinité entre lui et sa mère qui lui manque, bien qu'il trouve une ambiance chaleureuse au *fanompoa*, que n'estompe pas son attachement à son village. Tout cela provoque en lui un sentiment de nostalgie, d'où le profond désir d'y retourner ;
 - d'un autre côté, par l'analyse du chant, « *Soma tsaiiky tsontsany* » (antsa 1b) –réplique au chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* »-, les vers cités ci-dessus décrivent le sentiment de nostalgie pour son ex-épouse qui lui manque également. De ce fait, en relatant leur rencontre au *fanompoa*, ces membres du discours recèlent **son intention de profiter de ce moment pour la reprendre**, alors que cette dernière refuse la pétition.
- Secundo, cet orateur démontre, par l'emploi de la **figure d'élocution par répétition**, que l'expression du **beau** devrait être nouée avec un fait social où l'œuvre d'art a été produite et qu'il représente. Dans la société sakalava Marambitsy, le nombre pair est une des formes expresses du « **beau, du bien, du**

vrai » (J.P. Changeux, 2010), à l'exemple du nombre de zébu à sacrifier lors d'un culte royal, que nous avons déjà évoqué plus haut. Ainsi, par l'échantillon de chants utilisant cette figure de discours, l'on pose la question de savoir si cette répétition en nombre pair –six ou vingt fois- des termes recelant le message et les intentions a été prise délibérément par l'orateur ou choisie par hasard à cause de l'improvisation ? De fil en aiguille' « **idée du beau** » chez les Sakalava est-elle déjà un fait découlant de la pensée des orateurs et qu'ils reproduisent dans les *antsa* ? L'on remarque également que le nombre pair est respecté quand un orateur utilise la répétition. Mais ce qui nous intéresse, c'est que **chaque orateur vise le plaisir des auditoires soit par le choix des mots, soit par les idées, les messages, qu'il veut transmettre.**

Enfin, l'on note que les chants qui emploient en **réduplication** les termes *mama, niny, valy, moly* et ses variables *manakory fanaovako azy, tsy zany fa lereto* sont également nombreux.

➤ Exemples d'**anaphore**

Le chant « *Lasa nampita* » (*antsa* 34) va nous servir d'exemple pour l'emploi de l'anaphore. Ce chant cite un homme (qui peut être l'orateur lui-même) qui aime son épouse. Mais cette dernière a regretté de s'être mariée avec lui, est devenue infidèle à son mari, et finalement, a décidé de le quitter. Dès lors, le mari se trouve affligé et se plaint de cette situation. Ainsi, à partir de la ligne 20, le terme *marary* (douloureux, souffrir) apparaît huit fois dont la répétition six fois en **anaphore** exprime le cœur à l'agonie du mari :

« <i>marary zama nilaozanao</i>	Douloureux est mon oncle, son départ
<i>Marary zama ningam-bady</i>	Douloureux est le fait d'être abandonné par sa femme
...	...
<i>Marary maty toloka amin'ny famaky</i>	Douloureux est le coup de la hache
...	...
<i>Marary mafy manonofy akona</i>	Quelle douleur ! Je rêve d'une personne
...	...
<i>Marary ny aiko zany e!</i>	Mon âme souffre
...	...
<i>Zaho marary ningam-bady e! mama"</i>	Je souffre, O, mère ! car ma femme m'a quitté,

Qui plus est, renforcée par une proposition métaphorique « *marary mafy toloka amin'ny famaky* » «Douloureux est le coup de la hache », l'anaphore consiste à dire d'une manière plus

énergique la forte intensité de l'impact provoqué par la rupture du mariage, chez l'homme, si bien qu'il lui semble que la réconciliation serait impossible, même pendant le *fanompoa*.

➤ Exemple d'**épiphore**

La figure épiphorique des termes donne au discours aussi bien plus de forme que plus d'énergie à l'instar de ce que nous avons dans le chant « *Mandroso aminay* » (antsa 26). Les orateurs –les gens de Bezavo- sont conscients de la situation des participants au culte qui viennent de loin. Par conséquent, ils se montrent désireux de se mettre en empathie avec ces derniers. Ainsi, l'**épiphore**, qui fait revenir huit fois les termes *mandroso aminay* consiste **à insister sur l'intention de mettre en place le fihavanana pendant le culte royal fanompoa**. De plus, **la combinaison de l'épiphore avec la synecdoque et la métonymie renforce cette expression de l'intention fihavanana :**

- Synecdoque de la partie pour le tout :
 - « *indray andro* » (ligne 4) pour dire tout le séjour à Bezavo qui ne dure que quelques jours seulement.
 - « *tsaiky 'reto, mandalova aminay, mandroso aminay* » (ligne 5) pour dire l'ensemble des participants.
- Métonymie du contenant pour dire les participants venant de différents lieux évoqués :

« *nareo Tanimalandy*

Nareo Tsanjarafa

Nareo katsepy

Nareo Antanamanàka

Nareo vahiny, mandroso aminay

Ary, Marovoay, mandroso aminay » (lignes 10-16).

2.4.2.2. Les figures de style par tour de phrase

- **Le dialogisme**

Ce qui différencie les figures de style des figures d'élocution, c'est que les figures de style procèdent du « *choix et assortiment des mots, mais pour l'expression d'une pensée, c'est-à-dire d'un jugement mettant en relation au moins deux idées par tour de phrase* » (Fontanier : 15-16). Nous avons remarqué l'existence de plusieurs variétés de figures de style par tour de phrase. Nous en verrons seulement une, le **dialogisme**, qui marque également la spécificité des *antsa sakalava*. Selon la définition donnée par Fontanier, « *le dialogisme consiste à rapporter directement, et tels qu'ils sont sensés sortis de la bouche, des discours que l'on prête à ses personnages, ou que l'on se prête à soi-même dans telle ou telle circonstance* » (ibid. : 375). Les exemples se présentent en foule et on dirait que tous les chants de la catégorie *lamalama* – les *jijy* – appartiennent au style **dialogisme**. Cette figure est ainsi une autre particularité des chants traditionnels sakalava dans l'expression du **beau**.

L'emploi naturel de cette figure contribue à la réduction de l'écart entre l'artiste – et l'œuvre d'art – et le public, c'est-à-dire, entre le *mpiantsa* (et le *antsa*) et les auditoires. Cela s'inscrit dans l'affirmation de Hegel selon laquelle « *l'œuvre d'art entretient un dialogue avec celui qui se trouve devant elle* » (Hegel, *L'idée du beau*, vol 2 : 289), car, « *l'artiste lui-même appartient à une certaine époque, il vit au milieu de ses mœurs, habitudes, il partage sa manière de penser et ses représentations* » (Hegel : 289-290).

D'une manière générale, tous les *antsa* font parler plusieurs personnages, ou plus précisément, ils font parler les artistes et leurs auditoires. Toutefois, **les discours des auditoires semblent être sous-entendus.** De ce fait, tout en considérant les artistes (les *mpiantsa*) et le public (les auditoires) comme des personnages, Fontanier présente plusieurs aspects de ce dialogue, qu'on rencontre dans le matériel *antsa*, à savoir : le **faire parler un seul personnage**, l'**orateur feint d'être interrogé**, le **faire parler plusieurs personnages**. Cependant, quelle que soit la nature de dialogue entretenu, le **beau** dans les *antsa* réside dans ce que Hegel appelle « **fonction moralisatrice de l'art** », car, « *l'œuvre d'art – entre autres, les *antsa* – doit avoir un contenu moral... En*

tant qu'expression de ce contenu, l'art a servi à instruire les peuples. Par son contenu, l'œuvre d'art doit être individuelle et concrète, une image qui s'adresse aux sens »(Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 62-63). Ainsi, l'une des préoccupations des orateurs consiste à faire cette moralisation à travers cette figure du dialogisme. Voici quelques illustrations de la figure dialogisme.

a) Le faire parler un seul personnage

Ce genre de dialogue constitue la majorité des chants collectés. L'orateur s'adresse tantôt à un auditoire particulier, -mais qui peut représenter en même temps le public en général-, comme *valy*, *zama*, *mama*, *baba* ; tantôt directement aux auditoires tout entiers.

Exemple 1 : Ramama (antsa 9)

L'orateur fait parler une femme de caste noble, mariée avec un homme de caste différente. Mais ce derniers'est mal comporté, alors la femme s'adresse à son mari en procédant à son égard une sorte de moralisation :

« maiva anao Zokilahin'iTafa

Sois en bonne santé, ô toi, Zokilahin'i Tafa

Anareo ndevon'i ampanjaka

Vous êtes les esclaves de l'ampanjaka

Fitoliandolo atao tsiandrara

C'est comme un lieu de malheur utilisé comme lieu de jouissance

Takona atao kitrely fanjava

Et un brancart pris pour un lit en argent

Ambonimbony ne razana ampanjaka

La caste ampanjaka est supérieure

Sobilatsy aloha, lavo mitsirara

Si vous glissez d'abord, vous tombez ensuite

Tsy kiniako lavo fa tany malama

Je n'ai pas fait exprès pour tomber, c'est le terrain qui est glissant

E! mpijijy ny aiko fa vadiko adala

Oui, je suis une chanteuse mais c'est mon mari qui est fou

Silasila ny aiko fa tsy adala baba e"

Je suis mal à l'aise, mais je ne suis pas folle

(lignes 70-78).

Exemple 2: *Ramama* (antsa13)

Un homme entretient un dialogue avec ses auditoires. Il partage ses constatations sur le comportement des femmes envers leurs maris, cause de différents problèmes. Il présente ensuite ses suggestions :

« *raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo*

Si les mères écoutent leurs maris

Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava

Si elles les écoutent, elles reçoivent de l'argent

Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava

Si elles ne les écoutent pas ils ne leur donnent pas d'argent

Raha malay miteraka anao mandehana lopitaly

Si vous ne voulez pas avoir d'enfant allez à l'hôpital

Raha malaina mitarimy zana-bady kaza manambady”

Si vous ne voulez pas prendre en charge les beau-fils ne vous mariez pas.

(lignes 3-8).

Exemple 3: *Zanaka adala mahamenamenatry* (antsa 28)

Toujours est-il que l'orateur fait parler un homme qui partage son point de vue sur les comportements **laids** des femmes au sein de la société :

« *Zanaka adala mahamenamenatry*

Fa tsy manambady fa terateraka

Manana ampondo manana elatra

Tsy ariary zato navidy menaka”

(ligne 3-6).

Enfant dévoyée est une honte

Sans être mariée elle fait toujours des enfants

Elle a des cornes, elle a des ailes

Mais n'a même pas un sou pour s'acheter de l'huile

Et comme il s'adresse directement à sa femme qui s'est mal comportée, il s'exclame ainsi envers elle :

« *Taiza anao nomaly*

Zanatsika tato nanavy

Maraindray vao navy boakany

Meloko mihitsy hoy izy ny ampisafy”

(ligne 33-36).

Où étais-tu hier

Notre enfant avait la fièvre

Tu n'es rentrée qu'au petit jour

La nourrice est, dit-il, irritée

b) L'orateur feint d'être interrogé

Le dialogue se tient toujours entre un orateur et ses auditoires. Mais, l'orateur feint d'être interrogé par ces derniers et répond aux questions qu'il suppose qu'on lui a posées.

Exemple 1 : *Ramama* (antsa14)

Rappelons que c'est le chant de deux orateurs homme et femme. Ils parlent de sujets divers, entre autres de la sexualité et du mariage. Il semblerait que le public les interroge sur le lien entre les deux orateurs et paraît adresser des reproches à l'orateur homme. De ce fait, ce dernier feint de répondre à cette question et réagit contre ce jugement :

« *jerevo hanaovako azy*
Zaho zandry anaka lehilahy
Omba hariva sy maraindray
Ambarako zay mba mahay
Zahay zanak'olo mpianadahy
Izy zanaky ny vavy
Zaho zanaky ny lahy
Ambarako zay mba tsy mahay”
(ligne 68-75).

Vois, comment je procède
Je suis le cadet descendant de lignée masculine
Toujours présent soir et matin
Je dis à ceux qui le savent
Nous sommes cousins germains
Elle est descendante de lignée féminine
Moi, le fils de lignée masculine
Je le dis pour ceux qui ne le savent pas

Exemple 2: *Tsara zanaka rafoza* (antsa 19)

Le public semble interroger un orateur qui se tait alors qu'il est un artiste talentueux. Celui-ci répond en expliquant la raison, et finalement, se décide à entrer dans le jeu.

« *Manginginy ambarako olo tsy teo*
Mijanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
...
Zaho lereo mihira tsy amin-gama Moi,
Zaho ato manano vakodraza
Zaho niavy nanompo raza”
(lignes 6-8, 28-31).

Vous êtes silencieux comme si vous n'y étiez pas
J'écoute ce que vous jouez
Donnez-moi un coup pour m'humecter le gosier
...
O ! mes amis je chante sans accordéon
Moi je joue des chants traditionnels
Je suis venu pour rendre hommage aux ancêtres

Exemple 3: *Tsara zanaka rafoza* (antsa24)

Une oratrice suppose que les auditoires, et un homme en particulier supposé avoir l'intention de la draguer, lui posent une question concernant son identité. Comme réponse, elle se présente elle-même faisant connaître son clan, son village, sa région d'origine, son portrait physique etc.

« *ndre zaho re Tafaratsy Varamanga*

Zaho tovoavavy Sambiramba

Kajemby ampilako an'i Baba

Zaho io re faritany Soalala

...

Zandrin'i Patrice

Komboko zaho re zanak'i Edwige

...

Zaho ao malandy malama loha”

(lignes 10-35).

Même si je suis une Tafaratsy Varamanga

Je suis une fille de Sambiramba

Kajemby du côté de mon père

Je viens de la région de Soalala

...

Petite sœur de Patrice

Il en est ainsi, je suis aussi fille de Edwige

...

Moi, j'ai le teint clair, les cheveux lisses

c) Le faire parler plusieurs personnages

Cet aspect se rencontre moins. En général, ce sont les *antsa* ayant une forme musicale responsoriale qui font intervenir au moins deux personnages dans le discours.

Exemple 1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

Ce chant fait parler deux orateurs, un dialogue, disions-nous, entre un homme et une femme. L'homme transmet un message de reconstruction du mariage et la femme refuse.

L'homme dit :

« *Falifaly foko mahita anao valilahiko*

...

Vata tenako zaho fa mahatsiaro mody

Kiaka zova tsika vao tafody

Je suis heureux de vous voir beau-frère

...

Moi, mon corps a la nostalgie de chez moi

Nous ne serons chez nous qu'au petit jour

*Niniko izay fa maniny anakay
Sendra diako fa elaela zay
Holy zaho amin'ny tanàna misy anay*
(lignes 66, 76-80).

Déjà ma mère pense à moi
Comme je suis parti trop longtemps
Je rentre là où est notre village

La femme répond:

« *Ela loatra teninao
Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
...
Tsy malaina anao zaho valilahiko
...
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
...
Menimeniko ndraiky fa tsy aminao* »
(lignes 10-11, 28, 42, 54)

Vous parlez trop
Vois parmi ceux que j'aime ceux qui m'aiment
...
Vous ne m'êtes pas indifférent beau-frère
...
Même si je vous aime je ne me suiciderai pas pour vous
...
Mes pensées ne sont plus à vous

Exemple 2: *Ramama* (antsa14)

Nombreux étaient les gens qui se demandaient entre eux en nous voyant- une « étrangère » et chercheure- participer au culte *fanompoa* à Bezavo, en l'occurrence à des séances de *antsa*. Alors, le dialogue se fait entre l'oratrice et le public :

« *Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
...
Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbo tafita amin'ny taratasy* »
(ligne 13-15; 20-22).

Merci à vous créature de Dieu
Dès votre jeune âge vous avez appris à lire et à écrire
Vous êtes tante au teint clair
...
Elle a dépensé même son argent
Tout le monde me demande
Elle prie pour réussir ses études

En bref, nous avons traité particulièrement deux figures non-tropes, très courantes dans les chants traditionnels sakalava, à savoir : les figures d'élocution telles que l'assonance et la répétition, puis la figure de style tel que le dialogisme. Elles consistent également en l'ornement des *antsa*, mais souvent par l'usage des mots en tant que tels, c'est-à-dire par les formes matérielles des mots. **La première visée de l'orateur en utilisant ces figures consiste à capter l'attention des auditoires.** Cela est fait **dans l'intention d'être apprécié et qualifié d'être un bon artiste.** Par conséquent, **leur valeur dans les antsa réside dans leur contribution à faire plaisir aux participants aux cultes et**

surtout dans **leur pouvoir de réduire l'écart entre l'artiste et le public**. Enfin, les figures non- tropes rencontrées dans le présent travail explicite beaucoup mieux le « **beau esthétique** ».

Chapitre II : RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISES CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : FANOMPOA ET FITAMPOHA, DES FORMES RELIGIEUSES

Qu'est-ce que *Fanompoa* « rite d'allégeance »? Et qu'est-ce que le *Fitampoha* « bain royal »? Ce travail ne vise plus à traiter ces sujets comme objet d'étude mille détails, car nombreux sont nos prédécesseurs historiens et anthropologues, Malgaches et étrangers à savoir M. Lambek, C. Jaonesy, S. Ramamonjisoa, et d'autres encore, qui ont travaillé sur ces questions dans le Nord-Ouest. Sans doute, leurs travaux rapportent-ils des informations suffisamment détaillées sur la description du déroulement desdits cultes. Donc, dans ce chapitre s'agit seulement d'une sorte de synthèse des descriptions qu'ils ont données, en vue d'y apporter, par une brève comparaison avec ce que nous avons-nous-mêmes observé lors de nos travaux de terrain, des informations complémentaires et surtout de mettre en exergue la place des *antsa*, chants traditionnels sakalava dans ces rituels, en tant que principal matériel de notre investigation. Donc, nous proposons un autre angle d'interprétation scientifique des cultes royaux.

D'emblée, à la suite de Labarre, Marcel Mauss et ses continuateurs, rapportés par Obadia, définissant la religion comme « *un ensemble de conduites exprimant les croyances d'un groupe d'hommes donné* », « *un ensemble de croyances et de rites, de discours et d'actes* » (L. Obadia, 2012 : 23-24), nous pouvons intégrer le culte d'allégeance et le bain royal parmi les religions. Ce sont des religions traditionnelles du groupe Sakalava. Ainsi, par « *conduites* » et « *croyances* », nous partageons, particulièrement avec Lambek les définitions et les points de vue qu'il a donnés à ces cultes, selon lesquelles ces cultes servent, à priori, à rendre hommage aux ancêtres royaux sakalava: « *service is an act at once of honoring, deferring to, caring for the recipients, and it can be compared to the Christian use of "liturgy" or Church «service» in that it is underground as sacred ritual* » (Lambek, 2002 : 167). La princesse

Amina Saïd confirme cette affirmation lors de l'entretien que nous avons eu avec elle en disant que le *doany* est comme l'église des chrétiens⁸, l'endroit où se déroulent les prières. Ces cultes sont, en effet, compris comme un « *pèlerinage* » auquel les Sakalava et les non Sakalava adeptes de ces religions participent pour présenter leurs prières et leurs vœux. En outre, toujours d'après M. Lambek, « *the Fanompoabe is simultaneously service and celebration; a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty (...). People express (by the Fanompoa be) their connection to living and ancestral royalty* » (ibid). Ainsi, des chants traditionnels *santsa*, réalisés au moment des cultes *fanompoa* ou *fitampoha*, ont l'intention évidente de mettre en exergue cette connexion.

Ces affirmations de Lambek disent que ces cultes renferment l'idée de la continuité du royaume Sakalava. Sur ce point, ils servent non seulement à témoigner du respect pour les ancêtres royaux mais aussi en même temps à gratifier d'honneur les princes régnants actuels. Toujours est-il que ces chants en parlent de cette manière.

Toutefois, en comparant les données que nous avons collectées et les affirmations de Lambek (2002) et de Jaonesy (2009), quelques points de divergence, sur la question du sens des termes *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain des reliques royales » sont à mentionner. Les divergences s'expliquent, premièrement, par la différence entre les lieux de collecte des données, puis par les manières par lesquelles ont été exécutés, les cultes, même si le groupe étudié était le même. En effet, ces chercheurs ont observé le chevauchement des deux cultes en une période déterminée au *doany* de Miarinarivo. Ainsi:

- d'une part, selon Lambek « *the epitome of service and the climax of every year is the Great service (Fanompoa be) at which the ancestral relics are bathed (mampitampoko)* » (ibid 2002 : 167);

- d'autre part, Jaonesy confirme: « *raha tsorina ny famaritana ny fanompoa, dia fampandroana ireo singa nalaina tamin'ny vatan'ny mpanjaka razana tamin'ny fanompoana mafana* » « en somme, par définition, le fanompoa consiste à réaliser le bain des éléments prélevés sur les dépouilles du souverain lors des services organisés en son honneur tout de suite après sa mort » (Jaonesy :33).

Ceci dit, dans ce *doany*, le *fitampoha* « bain des reliques royales » est une des séquences faisant partie du noyau du *fanompoa be* « rite d'allégeance ». A contrario, dans la zone du Marambitsy, quelques nuances différencient le rite d'allégeance et le bain des reliques royales :

- A Bezavo, selon les explications données par certains notables locaux, on exécute seulement le *fanompoa*, qu'ils appellent le *fanompoavalibolamena*, tous les deux ans ou tous les quatre ans ;
- A Mitsinjo, il y a seulement le *fitampoha* « bain royal », tous les ans.

D'autres traits, apparemment superficiels, qui se résument dans le tableau suivant distinguent donc les cultes royaux de ces trois localités

Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales au doany de Miarinarivo	Le bain des reliques royales au doany de Mitsinjo	Le rite d'allégeance au doany de Bezavo
• S'effectuent discrètement dans le doany à l'aide du miel (Toamainty) et autres matériels • Vers midi	• Est réalisé en public dans le fleuve de Mahavavy (voir photos) • Presque toute la journée, tout en suivant le mouvement du soleil	• Est réalisé discrètement dans le doany • Vers quatre heures du matin avant le lever du soleil

Quoi qu'il en soit, le substantif *Fanompoa* « service » et le verbe *manompo* « servir » sont toujours utilisés aussi bien pour le rite d'allégeance que pour le bain des reliques

royales. Ces termes désignent en premier lieu le consentement à être adhérent à ces religions. Cela implique ensuite l'exécution de toutes activités physiques et/ou intellectuelles ; enfin, à la participation matérielle à travers les offrandes du public. Les propos de l'ampanjaka Amina Saïd parlent de l'activité intellectuelle que nous menions à propos de ces cultes nous ont surpris : « *Toi qui observe et étudie le fanompoa tu es déjà partie prenante du fanompoa* ». Autrement dit, le travail scientifique que nous réalisons constitue et signifie déjà une forme de participation au *fanompoa*. Mais qu'est-ce qui différencie exactement le *Fanompoa* et le *Fitampohasi* ces deux rites se résument aux « services » envers les reliques des ancêtres royaux Sakalava ?

Premièrement, le *Fitampoha* « bain des reliques royales » consiste, comme son nom l'indique, à « baigner » les reliques. C'est-à-dire à immerger le boîtier où elles sont gardées dans le *Toa-mainty* pour le *Fitampoha* de **Ndriamisara Efa-dahy** au doany de Miarinarivo, ou dans le fleuve Mahavavy pour les reliques de Ndramanaranarivo au doany de Mitsinjo.

Deuxièmement, il n'en va pas de la même manière pour le *Fanompoa vali-bolamena* au doany de Bezavo en tant qu'endroit où se sont ensevelis Ndramandisoarivo, sa femme Ndramandikavavy, et leurs enfants. Le *Fanompoa* dans ce doany consiste, en effet, à réaliser « services » envers les ossements de ces ancêtres, c'est-à-dire leur onction avec de la graisse ; puis à changer le tissu *soubahy* dont on les a couverts lors du dernier *fanompoa*⁹. C'est pour cela que, d'après nous, les Sakalava appellent aussi le *Fanompoabe* au doany de Bezavo *Fanompoa Vali-bolamena*.

Rappelons que l'idée de base, commune aux deux cultes, réside dans le respect et la gratification d'honneur pour les ancêtres royaux aussi que pour les princes régnants contemporains. Mais la manière de réaliser chaque rite est assez différente. D'où, quelquefois des dissemblances au niveau de leur déroulement apparaissent.

Section 2 : DEROULEMENT DU FANOMPOA ET DU FITAMPOHA

Ces cultes en tant que cérémonies et fêtes religieuses requièrent pour leur réussite une organisation sérieuse. Dès lors, l'ampanjaka et son entourage consultent leur *moasy* dès le début de l'année, discutent et planifient la réalisation des différentes activités. En

comparant la description du déroulement des cultes royaux donnée par les prédécesseurs et nos données d'observation et d'enquête, les cultes dans les trois localités adoptent, en général, les mêmes séquences dans leur déroulement, et ce, de la phase préparatoire à la phase de clôture. Mais, quelques descriptions complémentaires provenant de nos propres recherches seront aussi présentées.

2.1. Phase de préparation

Comme évoqué plus haut, la planification des activités se fait dès le début de l'année. Caractérisée par plusieurs séquences qui assurent la réussite de la cérémonie, la phase de préparation est donc la phase la plus longue. Elle débute le jour où a eu lieu la réunion des « officiers ». Puis une lettre annonçant le *fanompoa* ou *fitampoha* est envoyée à chaque *manantany* et aux *fokonolona*. Suivent :

- la recherche des zébus à sacrifier pendant la fête ou les *ombisoavolo* « zébu à la belle robe ».
- *mikipa* « le désherbage des environs du *doany* » : l'intérieur et l'extérieur du *valamena* « clôture du *doany* ».
- la préparation du *utoamainty* « miel »¹⁰ ;
- la collecte des participations des *Fokonolona*.

2.2. Phase de réalisation

Cette phase dure deux semaines. Aussi est-elle constituée par quelques séquences, Mais les séquences ne sont pas strictement séparées les unes après les autres. Autrement dit, cette phase consiste en un chevauchement de plusieurs séquences. Donc, c'est une séquence toute entière où plusieurs actions se déroulent en même temps et à un même ou à différents endroits. Voici brièvement ce qu'on peut observer pendant ces quelques jours :

- *Vohaina ny varavarana* « les portails et les portes du *doany* sont ouverts ».
- *Mikipa doany* « désherber le *doany* », deuxième désherbage du *doany*.
- Diverses scènes se présentent l'une après l'autre, ou en parallèle, telles que la consultation des *tromba* (*manajotso tromba*) ; les chants et les danses accompagnées de consommation de l'alcool etc. Sans oublier l'enthousiasme

des fidèles. Des groupes de gens provenant de différents quartiers ou de différentes zones viennent avec leurs offrandes : zébus, bijoux en or ou en argent, kaolin, bougies, boissons alcooliques et hygiéniques, parfums, etc.

- Tous les jours non interdit se réalise le *tsimandrimandry* « veillée », dont le summum est la « nuit blanche » organisée la veille du grand jour.

2.3. Phase de clôture

La clôture se fait un jour faste pour le culte (lundi-mercredi- vendredi). Deux choses marquent la clôture de la cérémonie d'un culte royal : la fermeture des portails du *doany* et la danse rituelle *rebiky*. On note que, pour le *fanompoabe* au *doany* de Miarinarivo, selon le rapport des prédécesseurs, la veille du jour de clôture est animée par une soirée dansante « avec des danses contemporaines (*baly*) et des luttes traditionnelles *moraingy* » (Lambeck, 2002: 184). Tandis que pour le *fanompoa* à Bezavo *doany*, et pour le *fitampoha* au *doany* Mitsinjo, elle est marquée par le *tsimandrimandry* au cours duquel les participants réalisent des chants *antsa* et des danses traditionnelles appropriées.

En revanche, la danse rituelle *rebiky* doit être pratiquée pendant le jour de clôture. D'après M. Lambeck, elle annonce « la victoire »: « *The rebiky, was just a Sakalava dance, performed because people are happy (ravoravo), and to indicate the joyful closing of another cycle of the great service* » (ibid).

Section 3 : QUE DIRE DU RITE D'ALLEGANCE A BEZAVODOANY ET DU BAIN DES RELIQUES A MITSINJO ?

Sont décrites dans les paragraphes ci-dessus les différentes phases du déroulement des cultes royaux présentant les points jugés communs ou différents pour les trois *doany* étudiés. Pourtant, à titre d'information complémentaire et afin de mieux comprendre et d'élucider les cultes royaux dans le Marambitsy en tant que terrain de notre investigation, il nous paraît pertinent de faire un surplus de description pour chaque culte, le rite d'allégeance à Bezavo *doany* et le bain royal Mitsinjo *doany*.

3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany

3.1.1. *Fanompoa valibolamena*

Avant de continuer cette description, parlons en quelques mots du système d'organisation spatiale du *doany*. Du Nord au Sud, construits à l'ouest du *doany* se trouvent les sept *zomba*, à savoir :

- le *zomba* de *Ndramandikavavy* ;
- le *zomba* de *Ndramandisoarivo* ;
- le *zomba* de *Ndraniavianiarvo* ;
- le *zomba* de *Ndramboeniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanaranarivo* (ou de *Marambitsy*);
- le *zomba* de *Ndrataniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanonjoarivo*.

En outre, Bezavo n'est qu'un hameau où seulement les gardiens responsables du *doany* et des *zomba* avec leurs familles habitent. Ils sont tous des *saha lehibe* « possédés des esprits majeurs », s'occupant chacun leur propre *zomba* cité ci-dessus.

Rappelons que le *Fanompoa* à Bezavodoany auquel nous avons assisté s'était effectué en deux étapes, dont le ***Fanompoa valibolamena*** du 31 Août 2009, et le ***Fifaliana valamena*** du 04 Septembre 2009 –inauguration de l'enceinte *valamena* et des *zomba*. Toutes ces cérémonies exigent une préparation convenable. Les activités nécessaires caractérisant ce *fanompoa* étaient, en effet, la réhabilitation du *doany*, construction en béton du *valamena*, réparation des sept *zomba*, construction des cases *ensatrana* (plante) pour les participants venant de loin. Aucune personne venant de l'extérieur de Bezavo ne peut franchir l'endroit ni s'y installer qu'après l'arrivée de *l'ampanjaka* Amina Saïd qui était venue deux semaines avant le grand jour du *Fanompoa valibolamena*. Toute entreprise au sein du territoire du Bezavodoany était précédée d'une demande de permission (*mangataka varavarana*) auprès de *Ndramanaranarivo* à Mitsinjo *doany*.

Il est à noter que les différentes séquences de préparation rapportées par les prédécesseurs, excepté la préparation du « *toamainty* », sont présentes à Bezavodoany. Durant les premières semaines :

- Etaient déposées auprès du *Manantany* de Bezavo et du *Ranitsy* de Amina Saïd les offrandes collectées plusieurs mois avant ;
- Précédée d'un sacrifice de zébu, assistée par les *Mbilahy* et le *Ranitsy*, l'ouverture du portail de l'ouest du *doany* et d'une porte du *zomba* a été effectuée par le *Talen-jongoa* « chef des *jongoa* » de Bezavo ;
- A été aussi réalisée l'ouverture de la porte de chaque *zomba*, incluant son inauguration dans le respect du jour faste et des interdits de chacun. A ce propos, l'ouverture du *zomba* de Ndrataniarivo, fille de Ndramandisoarivo, était très singulière car tout était accompli à la manière musulmane, et c'était aussi la seule inauguration à laquelle la princesse régnante Amina Saïd a assisté ;
- Les acteurs principaux consultaient les esprits majeurs (*manajotso tromba*) ;
- Sont distribuées à ces acteurs de Bezavo les donations pour l'*ampanjaka*, à savoir les soubahia, les chemises, les tissus imprimés de carreaux. Ils vont les porter durant les grands jours du *fanompoa* ;

L'accès difficile à Bezavo induit les gens non seulement à se concentrer totalement aux cultes, mais aussi à en profiter de se libérer des tâches quotidiennes. D'où, grâce à l'animation des chanteurs et danseurs talentueux, sans oublier la profusion de l'alcool à tout moment, cette préparation se trouve déjà surchauffée jour et nuit.

La veille du grand jour, dans l'après-midi, c'était le commencement de la cérémonie où tant de monde se rassemble pour regarder les jeunes gens qui vont s'affronter au *moraingy* « lutte », alors que le grand *tsimandrimandry* continuait dans une ambiance survoltée devant l'esplanade du *zomba* de Ndramandisoarivo. Pendant cette soirée, les *jongoa* dirigés par leur chef, avec l'assistance du *ranitsy* et des *Mbilahy*, s'affairent pour le *fanompoa* : devant chaque portail du *valamena* ainsi que devant les portes du *zomba* ont été sacrifiés deux zébus (*tsimirango*) ; puis, afin d'obtenir la graisse nécessaire pour la cérémonie, ils les ont cuits dans une grande marmite.

Vers minuit, ils ont emmené d'autres matériels nécessaires –soubahia, parfums, bougies, et autres- et ont pénétré dans le *doany*. D'après les interviews, c'est à ce moment qu'ils agissent discrètement pour « les services » des ancêtres royaux en oignant de la graisse et de parfum leurs ossements ; puis en les couvrant (*mampitafy*) avec des soubahya. L'ensemble de ces entreprises caractérise le *fanompoa valibolamena*. Toujours d'après les interviews, étant donné que le *doany* de Bezavo est le tombeau de ces ancêtres royaux, le *fanompoa valibolamena* est l'apogée des *fanompoa* que les Sakalava n'ont aucune intention de laisser tomber. C'est la raison pour laquelle l'ensemble Bemihisatra de toutes les régions, les participants venant de l'extérieur, Sakalava et non Sakalava, s'y déplacent pour le célébrer et sont parvenus à financer son achèvement.

Mais, cette activité a pris beaucoup de temps, elle a perduré jusqu'à l'aube. Le *ranitsy* et le *mbilahy Ben'ny varavara* ont fait sans cesse des va-et-vient du *doany* au *zombadel'ampanjaka* Amina Saïd pour discuter avec elle et la consulter. D'où le *tsimandrimandry* joue un rôle important dans la réalisation du *fanompoa*, car il s'effectue, d'une part pour faire plaisir aux esprits des ancêtres, et, d'autre part, pour encourager ces acteurs principaux de la cérémonie. Aussi, l'ampanka Amina Saïd a-t-elle fait une veillée, attendant le rapport d'activité de ses officiers jusqu'à ce qu'ils prononcent les mots «*tômbo Ndranahary*», c'est-à-dire, les « services » des ancêtres royaux ont été parfaitement accomplie. Cela confirme ce que nous venons de dire plus haut en signalant que **les cultes ancestraux servent également à gratifier d'honneur les princes régnants actuels**. Ensuite, cette cérémonie de *fanompoa valibolamena* était succédée, deux jours après, par la cérémonie de *fifaliana valamena* «inauguration du nouveau *valamena* ».

3.1.2. Inauguration du *valamena*

Le *valamena* « clôture du *doany* » a été reconstruit tout en béton sur 160m de périmètre. Le coût des travaux est donc élevé. C'est pourquoi l'inauguration devenait également être à la même hauteur.

Etaient présents les représentants de l'Etat et des opérateurs économiques. Un représentant des Sakalava, a prononcé le premier discours, suivi de celui du prince Dezy (voir arbre généalogique), et finalement de celui l'adjoint du chef de la Région

Boeny. Après cette séance, **toutes ces personnalités et tous les hommes qui y étaient présents ont fait une marche en file indienne, sans sandales, la partie supérieure du corps déshabillée et portant du *kitamby* en bas, pour faire un tour duvalamena (160m).** Puis, après avoir repris leurs vêtements, ils ont visité l'exposition sur l'histoire des Sakalava installée sur le *fanitsiana*. Enfin, un repas était pris ensemble avec le prince Dezy. Amina Saïd, l'ampanjaka, de Bezavo a offert un zébu en guise de reconnaissance pour leur présence. Mais parallèlement à ce repas pour les hautes personnalités, les autres participants montraient leur joie par des *antsa* et des danses, la prise d'alcool, partout où ils voulaient le faire.

Pour terminer les fêtes, avant de fermer le *doany*, les gens y pénétraient en groupe, pour faire des prières et faire des vœux. Et, avant de quitter définitivement Bezavodoany, chaque participant devait passer chez le *Mbilahy* de leur *zomba* pour l'informer de son départ (*mirasa dia*), utilisant l'expression commune «*tonga ny omaly ninday vorona, nankia io avy angala vatsy*». Le *Mbilahy* le bénit et lui donne un petit morceau de kaolin, quelques feuilles de figuier et celles d'un arbre dit *andriamanamora*. La personne les conserve et peut les utiliser en cas de problème ou de maladie. La fermeture des portails clôture ce nouveau cycle de *fanompoa*.

3.2. *Fitampoha* au *doany* de Mitsinjo

Notre observation sur le *fitampoha* au *doany* de Mitsinjo s'est effectuée en septembre 2012. Le *fitampoha* de Ndramanaranarivo à *cedoanyne* dure qu'une semaine, incluant les jours interdits. Comme dans les deux cultes précédents, dirigés par leur *Manantany*, les gens déposent leurs offrandes trois ou quatre jours avant le culte. L'arrivée des participants de Majunga était impressionnante, étant donné qu'ils sont venus de loin. Les deux filles de l'ampanjaka Amina Saïd, Salima et Sama, font appel aux participants déjà en place pour aller au-devant des nouveaux arrivants en chantant des *antsa*. Se rencontrant à l'endroit prévu, les deux parties continuent à chanter en marchant vers le *doany*, puis vers l'ampanjaka pour la visite de courtoisie (*misafo ny ampanjaka*). Malgré l'absence de chambres d'hôtes à Mitsinjo, ils vivent la joie du *fitampoha* en s'installant sur la grande cour la résidence de l'ampanjaka. C'était pour nous une bonne opportunité pour observer les comportements des gens pendant qu'ils se préparaient

pour le culte. Comme entrée en matière, certaines femmes s'entraidaient pour cuisiner, d'autres pour se tresser les cheveux entre elles, d'autres encore pour prendre soin de leur visage en y mettant du masquemasonjoany.

Les comportements d'un groupe de femmes assez âgées étaient spectaculaires. Simultanément, elles font la cuisine, boivent de l'alcool et fument de la cigarette. Mais, tout cela se fait en chantant deskolondoy. Alors que les autres, en les écoutants, poussent des cris de joie, rien très fort. Le jour, ce sont les joueurs d'accordéon et de mandoline locale qui animent le séjour. Des chanteurs, hommes et femmes les accompagnent. Un joueur d'accordéon en état d'ivresse était taquiné par certaines jeunes femmes, en faisant des danses en des gestes d'accouplement avec celui-ci. Ce qui faisait rire tout le monde et surchauffait l'ambiance de la fête

3.2.1. La veille du fitampoha

L'ampanjaka Amina Saïd a offert un zébu aux participants au culte pour leur manifester sa reconnaissance. L'après-midi, accompagnée du prince Dezy, les manantany, le ranitsy, et suivie d'une procession des femmes qui chantent en chœur deskolondoy, elle est allée allait au doany pour voir le nombre total de zébus offerts pour le fitampoha. Parallèlement, certaines femmes de caste jongoa transportaient un rouleau de tissu blanc (safoday) vers le doany. Elles y restent pour s'occuper de certaines affaires de l'intérieur du zomba, à savoir la tresse des nattes, et ce toujours en chantant deskolondoy. A l'extérieur, des gens s'asseyaient au fanitsiana sur des nattes devant le doany, et s'amusaient avec les tromba.

3.2.2. Le jour du fitampoha

Chaque quartier, chaque hameau, chaque lignage, chaque clan, se présentaient en tenue uniforme selon leur choix. Aux premières heures de la matinée, le doany grouillait déjà de monde. Les participants se montraient prêts à « servir » l'ancêtre Ndramanaranarivo par son « bain » au fleuve Mahavavy. La scène était spectaculaire. Mais avant d'avancer dans la description, deux choses sont à souligner à propos de la divination lors du fitampoha :

- Premièrement, l'instruction des Moasy ordonne l'exécution du fitampoha. Pour cela, deux genres de divination peuvent être utilisés dont l'un est ce que les Sakalava appellent moasy ajojo « divination comorienne ». Ce genre

reposesur le mouvement du soleil. Chaque activité de la cérémonie se réalise à l'heure faste¹¹. L'autre, en revanche, est ce qu'ils appellent *moasy sakalava* « divination sakalava » selon laquelle toute la journée est faste.

- Deuxièmement, le *fitampoha* de l'année 2012 s'écarterait un peu de ceux des années précédentes quant au moment faste pour ce rite : chaque année, le *fitampoha* s'effectue le jour de pleine lune suivant l'instruction du *moasy* et en lundi, jour favorable pour Ndramanaranarivo. En 2012, la pleine lune ne coïncidait pas avec ce jour faste. Donc, pour se sortir de cet embarras, le lundi a été gardé bien que la lune se positionne déjà en gibbeuse.

3.2.3. Le déroulement du fitampoha

- Un homme de caste *jongoa* fait sortir un tambourin (*hazolahy*) et le jouait sans cesse pendant que les autres *jongoa* s'apprêtent à procéder à la sortie des reliques (*mitahy* de Ndramanaranarivo) vers le fleuve Mahavavy ;
- Les *ampanjaka* venaient pour la première fois pour surveiller le déroulement de cette préparation ;
- Quatre zébus ont été sacrifiés dont un à la sortie des reliques, deux au fleuve Mahavavy, et un lors de la rentrée des reliques au *zomba* ;
- Des concours *demoraingy* doit précéder la sortie des reliques selon la tradition (contrairement à ce que l'on observe pour le *fitampoha* de Miarinarivo) ;
- Puis, une longue procession avec des chants *kolondoy* suit les *ampanjaka* qui venaient pour une seconde fois, arborant leur costume *soubahya*, symbole de leur souveraineté. Leur présence signale que le port des reliques pour le fleuve est proche;
- Des sons de conques, des coups de fusil se succèdent l'un après l'autre jusqu'à ce que les reliques quittent le *zomba* ;
- Allant vers le fleuve et toujours devancé par des lutteurs, un homme *jongoa* âgé (voir photo) porte sur ses épaules une corne en argent et en or contenant les reliques de Ndramanaranarivo ; un *manantany* qui porte son sagaie ;
- Les gens se bousculent pour les poursuivre. Il est interdit aux femmes de passer devant les reliques (*Ndranahary*).

➤ L'arrivée au fleuve

Les reliques et la sagaie sont immergées huit fois dans le fleuve. C'est le « bain des reliques royales » proprement dit. Et à chaque fois que les reliques et la sagaie sont immergées dans l'eau, tous les assistants doivent également s'immerger ou être en position accroupie. Ce comportement représente l'acceptation de la suprématie de ces ancêtres royaux par les Sakalava, et exprime l'obéissance et la soumission à leur pouvoir pour, en échange, bénéficier de leur bénédiction. Ce qui justifie ce que Lambeck dit sur « *la connexion des vivants avec les ancêtres* » (ibid.).

Enfin, une fois les reliques et la sagaie remises à leur place dans le *doany*, les gens y pénètrent successivement en groupe pour demander la bénédiction (*mangataka ny hatsarà*) des ancêtres souverains. Et comme les autres cultes, le *fitampoha* à Mitsinjo se clôture par la fermeture des portails et des portes du *doany*.

Conclusion

En guise de conclusion, le terme *fanompoa* « service » est un terme générique qui désigne tout service rendu auprès des ancêtres royaux. Le *fanompoa* peut être effectué individuellement (consultation des *tromba* dans la vie quotidienne), ou en collectif (périodiquement). Dans ce dernier cas, quelle que soit la localité, le déroulement de sa réalisation n'est pas tellement différent à l'exception d'une seule séquence, en l'occurrence la manière de prendre soin des reliques. Toutefois, *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain royal » déterminent, en tout état de cause, l'identité sakalava.

Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Ce troisième chapitre de la deuxième partie se propose d'atteindre la « **substantifique moëlle** » de cette thèse : d'une part, les **intentions** aussi bien des cultes royaux que des *antsa* ainsi que la notion de **beau**, et, d'autre part, le socle religieux, le socle social, et le socle politique sur lesquels repose tout l'édifice culturel sakalava du Nord-Ouest.

Section 1 : QUE DIRE DES INTENTIONS ? QUE DIRE DU BEAU ?

1.1. Les intentions

Elles se déclinent à deux niveaux : au niveau des cultes royaux, et au niveau des *antsa*. Les cultes royaux affichent trois intentions principales, annoncées directement ou non :

- Affirmer la continuité de la royauté sakalava interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896 ;
- Remettre à la place d'honneur les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels ;
- Rehausser l'identité sakalava.

Quand aux *antsa*, ils véhiculent des intentions identiques, conformes ou complémentaires à celles des cultes :

- Dans les *antsa kolondoy*, il s'agit de :
 - Exalter la personne de l'*ampanjaka*, dont les actes et les déplacements sont précédés par des *kolondoy* et se terminent par des *kolondoy* ;
 - Mettre en exergue la connexion entre le peuple et les *ampanjaka* actuels ;
- Dans les *antsalamalama*, il s'agit de :
 - Instaurer la symbiose entre les artistes et le public, en vue de renforcer l'union entre le peuple et les *ampanjaka* vivants ou non ;
 - S'extérioriser, s'épancher en émotions.

La réalisation de ces intentions nécessite de la part des artistes la maîtrise des techniques oratoires, voire publicitaires, par exemples, savoir :

- Capter l'attention du public ;
- Maintenir le public en haleine ;
- Faire plaisir au public en ornant le discours ;
- Réduire l'écart entre les artistes et le public en utilisant une scénographie circulaire où les premiers occupent le centre/milieu et le second le pourtour du cercle¹².

Ces techniques rappellent celles de l'hypnose ou encore de la séduction utilisées dans la propagande et la suggestion collective, dont parle S. Moscovici dans son ouvrage déjà cité ci-dessus (1981 : 187-190). Selon l'auteur, pour persuader une foule (telle que celle rassemblée pour le *fanompoa* et le *fitampoha*), « *la force est exclue, et la raison inefficace, il reste une troisième voie, la séduction* » (ibid : 188). Une foule séduite, sous l'hypnose, est facile à persuader, à convaincre. A faire quoi ?- A adhérer aux intentions du /des meneur(s), et à agir en conséquence.

Ici, le rôle de meneurs est assuré par les artistes *mpiantsa*, qui sont, en l'occurrence, des meneurs collectifs investis de prestige, et, du coup, séducteurs. S. Moscovici explique de la manière suivante le fonctionnement de cette séduction : « *le magnétiseur ou l'hypnotiseur, qui aménage le cadre où il reçoit ses patients, met en scène le rituel de la séance, dirige le contact physique, joue du regard et prononce les formules, de manière à favoriser l'attachement à sa personne, avec comme contrepartie l'abandon de la volonté et de la conscience (...). Comme l'hypnotiseur, le meneur a pour méthode d'aménager les apparences, de façon à substituer le vraisemblable au vrai. Séduire, c'est transporter la foule d'un univers de raison à un univers d'imagination où la toute-puissance des idées et des paroles éveille des souvenirs en cascade, inspire des sentiments forts* » (ibid. : 188-189).

Mutatis mutandis, les artistes sont, bel et bien, des meneurs collectifs, par conséquent, les techniques et les procédés qu'ils utilisent sont proches de ceux utilisés par les meneurs politiques dont parle S. Moscovici. En poussant plus loin le rapprochement, nous ne pouvons nous empêcher de penser à Pavlov. Pour Pavlov, en tant qu'être d'habitude « *l'homme est constitué d'habitudes qui seront d'autant plus solidement acquises qu'elles ne feront pas appel à une force de discernement ni de réflexion* » (C.

Bonnange, C. Thomas, 1987 : 66). En effet, en publicité tout comme en propagande, « *une réaction inconsciente est beaucoup plus sûre* » (ibid. : 68). Dans le cas qui nous occupe actuellement, les analyses de S. Moscovici et celles de C. Bonnange et C. Thomas sont pertinentes. Sous l'effet conjugué de l'action séductrice/hypnotique des artistes et de l'alcool pris à dose modérée mais de façon continue, le public est dans un « **état second** » qui le rend facile à manipuler et donc à convaincre. La question se pose est de savoir : de quoi les cultes royaux et les *antsa* veulent persuader le public. La réponse est maintenant claire et sans aucune équivoque : **à adhérer aux intentions qu'ils véhiculent, même en l'absence de force de discernement et de réflexion.**

1.2. Le beau

Le beau se conçoit et se réalise de trois manières :

- Le beau esthétique, ou, le beau, selon J.P. Changeux (2010 : 71)
- Le beau éthique, ou, le bien (ibid.)
- Le beau culturel, ou, le vrai (ibid.)

Pour J.P. Changeux, « *le beau est une forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforcerait le lien social* » (ibid. : 514). Hegel a déjà formulé d'une autre manière cette définition du beau, dont les liens avec l'Art sont profonds et indiscutables. « *D'une manière générale, dit-il, le but de l'Art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agit l'esprit humain* » (ibid. : 54).

A travers des mots et des expressions utilisés quotidiennement au sein de la société, les *antsa* contiennent, à leur niveau, des notions exprimant les trois réalisations du beau évoquées ci-dessus.

1.2.1. Le « Beau esthétique » ou le beau

Nous avons pu dégager des *antsa* les termes et expressions qualifiant soit une personne, soit une chose, soit un animal.

Tableau n°3 : le «beau esthétique » qualifiant une personne

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Tsaiky tsontsany (1b) ▪ Somondrara : « malemy tsy amin’ny taolana somondrara » (9/43) « fa somondrara tsy tanan’olo adala » (9/44) « mahafinaritra mitàna somondrara » (9/45) ▪ Joby : « fa izy jobikely vainy danoro » (8/17) « jobikely mangalihaly »	➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée environ de 11ans ; ➤ la qualité de ses seins ; ➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée de 16ans environ ; ➤ la sensation agréable en tenant ses seins, remettant en cause la sexualité dans la vie conjugale ; ➤ le noir est la couleur du beau et la couleur préférée pour qualifier particulièrement une personne attrayante. Autrement dit, la personne à teint noir est d’autant plus acceptée « belle » que celle à teint blanc.

A travers le regard et le toucher, le beau esthétique est ici associé à des sensations agréables très charnelles.

Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Mahafinaritra « mahafinaritra ne doany Mitsinjo » (1/98) « mahafinaritra tany fangatahan-tsara » (9/19) ▪ Manitsinitsy, manaranara (1b/39) ▪ Mahafalifaly « korananao leroa mahafalifaly »	➤ Une sensation agréable due à : - la rencontre avec les lieux de cultes réhabilités - l'ambiance rencontrée sur ces lieux pendant les cultes ➤ Une température ambiante fraîche, source d'une sensation agréable. C'est une expression courante pour souhaiter le bonheur à une personne. ➤ Un sentiment de joie due aux discussions, aux échanges, et surtout aux différentes plaisanteries pendant les cultes

Ici encore une fois, le **beau esthétique** renvoie à des sensations physiques agréables.

Tableau n°5 : Le beau esthétique qualifiant un animal

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Omby bidara mavo</i> (1b/38) <i>Omby bidara mena</i> (1b/41) ▪ <i>Lebidara somarasara</i>	➤ Ce sont des zébus appréciés pour leur taille impressionnante et surtout leur couleur agréable. ➤ Le zébu de qualité supérieure

En résumé, pour les Sakalava, le **beau esthétique** est quelque chose de très concret.

1.2.2. Le « beau éthique » ou le bien

Les mots ou groupe des mots indiquant le beau éthique sont ceux qui traduisent un comportement et/ou un caractère, un choix rationnel et émotionnel. En effet, il se peut que des mots ou groupes de mots rappelant le beau esthétique expriment en même temps le beau éthique et/ou le beau culturel, et vice-versa.

Tableau n°6 : Comportement et/ou caractère

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les termes : <i>mahitsy/ tsara</i> « <i>manana ny mahitsy, manana ny tsara</i> » (18/40) ▪ Les termes : <i>manitsinitsy manaranara</i> « <i>manitsinitsy manaranara Tovovavin’Ambonara</i> » (1b/39)	➤ Pour dire la valeur des personnes sages, de bonne conduite, celles qui marchent sans s’égarer par rapport aux normes de comportements établis par la société ➤ Pour indiquer un comportement ou un caractère digne, ou au moins tolérable

Le beau éthique se rapporte à du concret, rencontré dans la vie de tous les jours.

Tableau n°7 : Choix rationnel et émotionnel

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Tsy manambady</i> (pour certaines personnes) Ou ▪ <i>Manambady</i> (pour d'autres)	➤ Le choix est dicté par leur propre point de vue sur le mariage qui, à terme, induit la personne à définir elle-même ce qui est bon et beau à ce sujet.
▪ <i>Moly, mody, holy</i> (plusieurs chants : 1a, 1b, 8, 11, 14)	➤ Une émotion renfermant une valeur morale dont la maîtrise de soi vis-à-vis d'une liberté attribuée ; ➤ Une émotion dictée par un comportement de tempérance ; ➤ Un sentiment de nostalgie mettant en valeur la résidence et/ou le pays d'origine et surtout les parents

Il est prouvé ici que le beau (éthique) est le produit de l'émotion et de la raison qui contribuent à renforcer le lien social entre homme et femme et entre membres de la même parentèle.

1.2.3. Le beau culturel ou le vrai

Le beau culturel est défini par les mots ou groupes de mots ou expressions évoquant une ou des idées de valeur. Il peut être traduit ou signifié par des avoirs, par les expressions sur la relation sociale, et, par la religion elle-même.

Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société

Expressions ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les devins et guérisseurs en grand nombre : « <i>arivo moasy, zato mpanajary</i> » (9/109) ▪ Les progénitures « <i>arivo tovo, zato manambaly</i> » (9/108) ▪ Les potentialités économiques « <i>50 sarety, zato soavaly</i> » (9/107)	➤ Avoir des guides, des protecteurs, davantage de soutien pour faire face aux forces du mal. ➤ La continuité de la vie, la fécondité. L'expression signifie une bénédiction. ➤ Pour dire le fait d'être apte à une démonstration de force, en particulier en matière économique.

Il s'agit de vérités palpables, vérifiables, quantifiables.

Tableau n°9 : Les relations sociales

Mots ou expressions	Significations et/ou valeurs
▪ L'expression : « <i>misaotra anao tefindranahary Sady tsy harofy, tsy hararirary</i> » (1/24-25) ▪ Les expressions: «<i>veloma samy tsara e,</i>» (1/99; 1b/25, 55; 23/53 «<i>maiva amin'i Niny, samy tsara amin'I Dady</i> <i>Maiva amin'ny Zoky, samy tsara amin'ny Zandry</i>» (8/ 22, 23) ▪ Les termes: <i>Moly, mody, holy</i> «<i>ndeha holy zaho baba aminay</i>» (14/84) «<i>ndeha holy Mama Ankarahara</i>» (14/91)	➤ Reconnaissance à Dieu Créateur, pour créé telle personne en bonne forme, en excellente santé ➤ Etablissement de la continuité d'une relation sociale paisible, dans la bonne santé. ➤ La forte affinité avec la famille, en l'occurrence, les parents et en particulier, la mère

La santé s'avère être la valeur indiscutable, sur laquelle repose les relations en société.

Tableau n°10 : La religion

Mots ou groupes des mots	Significations et/ou valeurs
▪ Bezavo « <i>Bezavo ne tsy azo anaovan-dratsy</i> » ▪ Lebidarasomarasara	➤ La sacralité de Bezavo en tant que localité du <i>doany</i> lui offre un caractère exceptionnelement beau. Donc, il requiert également le beau de la part de tout individu qui y vient, et ce, par sa bonne conduite. ➤ Appelé aussi « <i>ombisoavolo</i> » : noir taché de blanc sur le front et sur les quatre pattes, idéal aussi bien pour les services auprès des ancêtres royaux que pour rendre hommage aux ampanjaka actuels.

Le sacré n'est pas un paradigme abstrait, il s'incarne dans un *doany*, comme celui de Bezavo, et dans le zébu « à jolie robe » voué aux sacrifices en l'honneur des ancêtres royaux et des ampanjaka.

En conclusion, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique, et de beau culturel, les Sakalava ne sont pas portés vers l'abstrait, mais solidement ancrés dans le concret : le corps surtout, puis la terre et le zébu.

Un possible socle de la culture sakalava Nord-Ouest ?- Sans doute.

Section 2 : VERS L'IDENTIFICATION DES SOCLES, SOUBASSEMENT DE LA CULTURE SAKALAVA DU NORD-OUEST.

Dans le cadre de ce travail, il s'agit d'un triple socle, évoqué dès son intitulé : le socle religieux, le socle social, et le socle politique, qui renvoient à un « socle cognitif »

commun à l'humanité, sur lequel se bâtiraient des « *structures secondaires* », propres à chaque culture, « *sous l'influence du milieu social et de l'environnement* » (J.J.P. et C.J., 2006 : 61). Nous entendons ainsi par socle le soubassement ou encore la structure profonde, primaire, stipulé(e) « *parce qu'il y a une unité de l'espèce humaine sur le plan psychologique* » (ibid. : 61). Sur ce socle s'élèvent des « structures secondaires » observables de l'extérieur, appartenant à chaque groupe humain.

Deux décennies auparavant et à partir du point de vue de l'ethno-psychiatrie, G. Devereux, en appelant à une **Théorie générale de la Culture**, a déjà affirmé « *l'uniformité de la culture (par-delà les structures ou les modes d'organisation des items entre eux, variables d'une ethnie à l'autre)* ». Pour lui, « *cette uniformité de la culture va de pair avec l'uniformité de la nature humaine* » (ibid).

Cela veut dire que les disciplines des sciences humaines et sociales, comme la linguistique, la psychologie, la psychiatrie, l'ethnologie, et l'anthropologie... obéissent au même modèle d'analyse à deux niveaux : **au niveau profond, le socle cognitif commun, et au niveau superficiel, des structures secondaires spécifiques, bâties sur ce dernier**. Il va donc de soi que nous utiliserons ici ce modèle d'analyse. Pour cela, nous décrivons d'abord les structures secondaires, avant de dégager le socle cognitif sous ses trois réalisations, le socle religieux, le socle social, le socle politique.

2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme

Le Marambitsy et, plus spécialement sa capitale, Mitsinjo, se distinguent par une diversité religieuse foisonnante. L'on peut dire que toutes les formes religieuses s'y retrouvent. Au titre des religions « premières » - des « ontologies » (Ph. Descola, 2005) ou des « systèmes de connaissances » (C. Lévi-Strauss, 1962) – l'animisme, le totémisme (se réalisant à travers le culte des ancêtres), l'analogisme (s'appliquent au niveau de la géomancie) sont fortement présents. Mais les religions « modernes » ne sont pas en reste. En effet, l'Islam s'est implanté dans la zone dès le Xe siècle avec l'arrivée des négociants arabes, puis Swahili à partir du XIIe siècle. Mais, contrairement à ce que l'on a pu observer ailleurs, c'était un Islam pacifique, utilisant les manières douces comme le traité de commerce, le mariage avec les femmes autochtones,

n'excluant pas l'appui en armes pour les chefs locaux. Par conséquent, le capital sympathie des sakalava envers l'Islam est important tant au cours des siècles passés qu'actuellement.

Quant au Christianisme et ses différentes confessions, il a été présent dans la zone à partir du XVe siècle avec les missionnaires et les traitants portugais, supplantés par les missionnaires et les traitants français à partir du XVIIe siècle, puis les Anglais au XIXe siècle. Plus violents et plus difficiles à vivre, les agents du Christianisme et le Christianisme lui-même inspiraient de la méfiance chez les Sakalava.

S'intègre dans cet ensemble religieux le tromba, « *culte de possession royale* » (R.R. Kent, 1983-1984) désignant aussi bien le culte que les possédés eux-mêmes. Au-delà des cultes royaux fanompoa et fitampoha, le tromba et les tromba constituent la principale force d'attraction des participants. En effet :

- Parmi les lieux où s'effectuent les antsa, seuls ceux qui sont animés par un ou des tromba intéressent le public ;
- Les tromba drainent la foule des participants par leurs costumes originaux, par leur frénésie pour la danse ;
- Là où les tromba sont présents, la consommation de barisa est importante, car cette boisson représente pour eux une sorte de carburant, une source d'énergie ;
- Par conséquent, les tromba sont, aux côtés des artistes, les principaux animateurs de la fête, les faiseurs d'ambiance indispensables, les créateurs d'émotions fortes chez le public ;
- D'après nos estimations vérifiées par des entretiens, plus de la moitié des participants sont des tromba soit « en action » soit « en repos » qui ne viennent sur place que pour cette raison, étant entendu que le rite d'allégeance et le bain des reliques servent pour renforcer leur pouvoir.

Pour toutes ces raisons :

- Une personne possédée jouit d'une considération particulière, surtout si elle est en état de possession : elle obtient tout ce qu'elle demande, par exemple barisa, cigarette, argent... ;

- De simples participants désirent devenir tromba eux-mêmes. C'était le cas pour une jeune fille nommée Njarimeva, présente à Bezavo lors du fanompoa en septembre 2009. Mue par le désir profond de devenir tromba, elle imitait tous les jours les manières et comportements des tromba : leurs danses, leur respiration haletante, leur regard hagard et absent... Finalement, elle est devenue une tromba de Ndrasinintoniarivo. Il est cependant à noter que certains participants devenus tromba à l'occasion du fanompoa ou du fitampoha n'avaient pas l'intention de le devenir, à l'exemple d'un chrétien qui, devenu tromba sans l'avoir voulu, a décidé de se convertir en adepte de la religion traditionnelle sakalava.

Bref, le *tromba* est un culte dans les cultes, voire une religion parmi les religions. Cela nous amène finalement à parler d'un détail très important, c'est-à-dire l'utilisation dans les antsa du terme ndranahary en sakalava, ou *zanahary* dans les autres parlers. Il signifie **Dieu créateur**, dont l'existence est supposée ou évoquée dans les trois religions « premières » malgaches. Or, les artistes *mpiantsa* parlent de ndranahary dans quatre sens différents :

- Dieu créateur, dans le mot tefindranahary « créé par dieu » ;
- Ancêtres royaux ;
- Tromba « possédés » ;
- Doany.

avec, comme sens commun, source de tous les biens, source de bénédiction.

En conclusion, ces données permettent d'affirmer que, situés très loin du monothéisme, les Sakalava adhèrent profondément au polythéisme. C'est là le noyau du socle religieux.

2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin

Les structures secondaires sont ici observables durant les cultes royaux, dont il était question ci-dessus.

2.2.1 Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société

Toutes les données disponibles convergent pour dire que le culte royal –fanompoa ou fitampoha- est une opportunité pour le mariage à construire. En effet :

- Certains principes sociaux quotidiens se dénouent durant le culte, entre autres les divers interdits pesant sur la relation homme-femme ;
- Plusieurs activités autorisent, voire encouragent les participants à se mêler, permettant ainsi aux célibataires de trouver des partenaires ;
- La proxémie pendant la réalisation d'un antsa permet aux participants de se rapprocher davantage et de se toucher ;
- Les thèmes sexuels ne sont pas bannis des antsa, raison pour laquelle les danses mimant l'accouplement ne sont pas interdites ;
- Par conséquent, homme-femme peuvent procéder à des attouchements, se partager (et faire ?) l'amour.

Le culte royal constitue ainsi à la construction d'une nouvelle vie, d'une nouvelle société. Mais il peut être une menace pour le mariage, car :

- La liberté sexuelle qu'il offre est une occasion favorable à la séparation d'un couple ;
- Le tsimandrimandry, en particulier, est, officiellement, une nuit de liberté d'accouplement ;
- Par conséquent, les mpiantsa rappellent régulièrement dans leurs chants la nécessité d'une prudence et d'une grande maturité dans la relation homme-femme.

2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.

Certains couples en difficulté essaient de se réconcilier avant d'aller au fanompoa ou au fitampoha, alors que les couples défaits profitent des séquences d'activités organisées lors du culte. Sans doute, les deux individus ont-ils en leur for intérieur la même intention, c'est-à-dire obtenir la bénédiction des ancêtres royaux, et, pour cela, se sentent dans l'obligation de se réconcilier. Le culte royal est ainsi un espace permettant la reconstruction de la vie des couples en difficulté ou dont la séparation a été consommée.

Mais, plus généralement, la société profite de l'organisation du culte royal. Le fihavanana ou le filongoa « relation positive » est, en effet, pour lui une valeur centrale. Il constitue la première condition pour recevoir la bénédiction des ancêtres royaux. Par conséquent, il faut éviter les représailles, et les disputes avant, pendant et après le culte, afin d faire disparaître tout signe de dissension. C'est l'éthique des cultes royaux sakalava. Toutefois, les structures secondaires sont visibles également et surtout en dehors des cultes royaux, notamment dans l'organisation générale de la société et dans le système de parenté – filiation et alliance.

2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux

Ces normes sont expliquées par ce que l'anthropologie désigne par « *système des attitudes* », c'est-à-dire « *l'ensemble des conduites, socialement prescrites, qui caractérisent les rapports entre différentes classes de consanguins et d'alliés* » (Marc Augé et al, 1975 : 43). Mais, par extrapolation, le « système des attitudes » peut être appliqué au niveau des rapports entre certains groupes (clans ou lignages mais aussi, en Afrique orientale, classes d'âges).

Deux aspects (au moins) de ce système sont bien remarqués dans la société sakalava du Marambitsy. Ils sont tous les deux caractérisés par le « respect » :

- a) Le respect de la hiérarchie sociale adoptée par la société, habituellement, présentée, d'abord, par ordre décroissant des classes d'âge (raiamandreny, zoky, zandry) [cf : antsa 11,14) ; puis par le sexe (homme puis femme) [cf : antsa 13, 14, 15). Là chaque catégorie « *a des obligations à l'égard de l'autre catégorie qui, elle, a en revanche des droits à faire valoir, etc.* » (ibid. : 43).
- b) Le respect, en particulier, du rapport entre consanguins de génération différente, c'est-à-dire, entre parent et enfant. Les obligations de l'un à l'égard de l'autre doivent être toujours mises en place. D'habitude, le respect envers les parents est prioritaire (cf : antsa 14). Exemple : les parents ont droit à recevoir de leurs enfants (mariés ou non) des informations les concernant, en l'occurrence, lorsque ceux-ci se trouvent loin d'eux (cf : antsa 8, 11). En revanche, les parents ont le devoir de les écouter et les comprendre. Cette place primordiale des parents explicite l'intention émotionnelle des orateurs (enfants) quand ils font face à des problèmes. Par exemple, le thème de la nostalgie démontre que les parents servent comme dernier secours après un mariage défait. D'où la répétition à maintes reprises du terme « *hody* » dans les chants, exprimant à la nostalgie et l'attachement du village d'origine. Une attention particulière doit être portée sur la répétition de la notion de **mère** (niny, neny, mama) signifiant :
- Un plus d'affinité entre l'enfant et la mère ;
 - La mère a davantage plus de droit sur son enfant que le père. En d'autres termes, l'enfant appartient à la mère lorsque :
 - il est né dans un concubinage ;
 - le père n'a pas encore reconnu l'enfant en assumant le rituel de passage de l'enfant, de la mère au père.

Toutefois, il peut exister un cas inverse quant aux obligations. Les parents ont des devoirs très importants à l'égard des enfants. Pour cela, le rapport entre deux générations (consanguines) ne se limite pas au **lien biologique** ; mais elle doit s'élargir sur les **liens socio-culturels** et religieux considérés comme un **lien naturel**. C'est là un ensemble de normes préférentielles de comportements préconisant la mise en valeur du **beau culturel**.

Un autre aspect de l'organisation générale de la société locale est l'organisation clanique qui montre clairement que le totémisme constitue une religion importante chez les Sakalava. Néanmoins, en termes de clan, la société sakalava paraît hétérogène. P. Mercier a mentionné que « *Dans certains cas, le clan se manifeste nettement comme l'une des unités principales d'organisation de la société, avec des fonctions très spécifiques à tous les niveaux de la vie sociale* » (M. Augé et al, 1975 : 26).

Etant donné que le clan porte un nom, on rencontre au Marambitsy différentes manières de choisir le totem qui le représente et permet de l'identifier. Il peut être associé à :

- Une espèce animale, comme les Maromena « beaucoup de rouges » et le Maromainty « beaucoup de noirs », en raison de la dominance de la couleur rouge ou de la couleur noire sur les rébus composant leurs troupes ;
- Un objet manufacturé, comme le clan Marosaravy qui produit des paniers ;
- A un épisode de l'histoire : le clan Antimamaliky (descendants de Ndramanaranarivo mais qui ne sont pas au pouvoir), le clan Morarivo, de caste esclave (jongoa) qui s'occupe spécialement du corps d'un individu de caste noble (ampanjaka) lors de son décès.

Il en va de même pour tous les clans cités pendant un entretien : Antafaratsy Varamanga, Milamaiva, Marokoro, Antavela, Marobaria, Monjaha, Maroadala, Menadraza...

2.2.4. Au niveau du système de parenté –filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins

2.2.4.1. Normes en matière de filiation

La filiation matrilineaire ou utérine, c'est-à-dire, seules les femmes transmettent la parenté, domine. D'où l'apparition à maintes reprises du terme *zama* (le frère de la mère). Ce qui corrobore le « *système des attitudes* » cité plus haut, mettant ici l'accent sur les **relations à plaisanterie** ou **évitement**. Evoquée par la plupart des chants, et

confirmée par les données d'observation, l'affinité, révélée par le droit à la plaisanterie entre un individu et le frère de sa mère, met en valeur la **filiation matrilineaire**.

De plus, dans la vie courante, certaines appellations explicitent ce concept de matrilinearité. Ainsi, *niny* « mère », *dady* « grand-mère » qui ne manquent pas de tenir la première place lorsqu'on transmet une salutation, l'emploi des **interjections** « *eh ! mamako 'zay e* », « *e ! mama e !* ». La/les sœur(s) de la mère est/sont considérée comme la mère génitrice. Ainsi, pour les distinguer, une épithète est nécessaire. Par conséquent, *mamabe* pour la sœur aînée de la mère, et, *mamahely* pour la sœur cadette de la mère, alors que la mère biologique garde l'appellation *mama/niny*. Il est à noter qu'en cas de décès, une femme a droit à être enterrée dans le tombeau familial de ses parents.

Par ailleurs, la filiation cognatique ou filiation indifférenciée, c'est-à-dire « *la parenté est transmise aussi bien par le père que par la mère* » (M. Augé et al, 1975 : 19) existe. La filiation cognatique doit être prise en considération pour la recherche d'un partenaire (cf : antsa 24). « *Kajemby ampilako an'i Baba* ». Son clan (de l'orateur) est évoqué ici dans l'intention de citer une filiation agnatique. Cela renvoie un partenaire intentionné à la poursuite de l'analyse. Par la suite, apparaît l'évocation de la filiation utérine à travers « *zanak'i Edwige* ». Dans l'énumération de la parenté par filiation cognatique, l'emploi rare de certaines appellations et des interjections du côté paternel est aussi à évoquer :

- *Angovavy* « la sœur du père »
- *Bababe* « le frère aîné du père »
- *Babahely* « le frère cadet du père »
- *Baba* « le père biologique »

Ainsi, pendant un culte royal, le fait de dire sa filiation est essentiel :

- Pour se faire connaître, pour les mpiantsa « chanteurs » ;
- Pour aider un partenaire intentionné à décider ;
- Pour éviter la pratique de l'inceste qui pourrait souiller aussi bien la sacralité du culte que la société.

2.2.4.2. Normes en matière d'alliance

Des comportements tolérables et/ou prohibés sont évoqués dans les chants et permettent d'en tirer, de manière indirecte, les normes préférentielles. Ainsi, le thème du mariage défait se traduit par la construction d'un mariage selon ces genres de comportement, en l'occurrence, ce qui est prohibé. Il existe ainsi plusieurs critiques adressées à des unions non conformes aux règles admises :

- a) **Critique du mariage** pour non respect des obligations masculines et des obligations féminines. La norme impose la réciprocité des devoirs, les obligations de l'un à l'égard de l'autre.

Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines

Devoirs du conjoint	Devoirs de la conjointe
- Fournir les vivres pour la famille - Recherche des biens pour la famille - Remise de l'argent à sa femme - (...)	- Obéir à son mari et s'occuper de lui - Lui donner des progénitures - Rester à et s'occuper de son foyer, de ses enfants - Accepter la polygamie du mari - Accepter d'élever l'/les enfant(s) d'une autre femme N.B : Le fait de sortir avec ses amies est considéré comme comportement lascif, folâtre

- b) **Critique du mariage** n'ayant pas respecté la différence de castes d'appartenance, par exemple, l'un est de caste *ampanjaka* et l'autre de caste non *ampanjaka*, parce que :

- d'une part, ceci fait partie de l'inceste (Godelier 2010 : 437-529), donc totalement intolérable (prohibé), que les Sakalava l'appelle *mirorona* ;

- d'autre part, c'est un comportement tolérable à condition que l'un des acteurs soit une personne de lignée au pouvoir « *masi-mandidy* ».

Quoi qu'il en soit, l'intention fondamentale est d'inciter les gens à respecter leur caste d'appartenance au sujet du mariage.

c) Critique du mariage n'ayant pas respecté la différence de groupes ethniques d'appartenance. Voici deux exemples évoqués dans les *antsa* :

- Mariage d'un homme Betsileo avec une femme Sakalava, présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers l'homme Betsileo ;
- Mariage d'un homme Merina avec une femme Sakalava présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers la femme Sakalava.

L'intention est prouver l'incompatibilité du mariage d'un Sakalava avec une personne appartenant à un autre groupe ethnique. Donc, de manière indirecte, l'intention est d'inciter/ d'encourager le mariage selon la norme préférentielle, c'est-à-dire le mariage entre Sakalava.

d) Critique du mariage avec les européens (cf : *antsa* 31)

Ce mariage prohibé est comparé avec la sueur qui est source de saleté, pour exprimer l'impureté de ce mariage, la **laideur**. Il peut être traduit comme:

- transgression de tout principe social habituel ;
- transgression des diverses règles sociales et/ou des diverses coutumes ;
- une honte ;
- conflit culturel entre traditionalistes et modernistes.

e) Concernant le nombre de conjoints

La norme préférentielle est la **monogamie**. A cause de plusieurs raisons, la polygamie est tolérée. La condition de la polygamie se manifeste surtout sur les droits des enfants de la première épouse, acceptés et assumés par l'/les autre(s) épouse(s). A différents niveaux du groupe sakalava, l'endogamie « choix de l'épouse à l'intérieur du groupe » est un modèle préférentiel, contrairement à l'exogamie.

f) Concernant la résidence ou domicile conjugal

- *La résidence patrilocale* : le couple s'établit avec ou auprès des parents du mari (cf. antsa 8). C'est une forme très rencontrée dans la société sakalava du Marambitsy en particulier, et, dans la société malgache en général.
- *La résidence matrilocale* : c'est le cas inverse de la résidence patrilocale et est un cas rare (cf. antsa: 14).
- *La résidence virilocale et résidence uxoricale*: ces deux modalités sont pratiquées souvent par les couples appartenant à différents groupes ethniques [comme (Betsileo, Sakalava) / (Merina, Sakalava)]. D'une manière générale, ce sont leurs activités économiques qui les mettent en contact.

g) Concernant le divorce

Le divorce c'est la « dissolution des liens matrimoniaux » (M. Augé et al, 1975 : 34). Il se fait sous un contrat social :

- les conjoints discutent entre eux et s'accordent ;
- les familles des deux côtés le reconnaissent ;
- les conjoints se bénissent (*joro*) publiquement.

Dans la société sakalava traditionnelle, le divorce devient une sorte d'obligation suivant un contrat social. La société a instauré le principe de *tsy misara-maty* « ne pas se séparer pour cause de décès ». Autrement dit, un mariage ne doit pas perdurer jusqu'à la mort de l'un des conjoints. Donc, d'un moment à l'autre, un couple doit se séparer, mais ne recevra pas le reproche de la société. Il mérite d'être souligné qu'après le divorce, la femme a le droit de retourner dans sa famille.

L'intention est de soulever le comportement anormal en vue d'encourager les gens à suivre les principes établis par la société.

h) Concernant l'inceste

Les critiques ci-dessus apportées au mariage rentrent selon Godelier dans l'inceste ou le mauvais usage du sexe. « *Mariage entre personnes n'appartenant pas à la même ethnie, à la même religion, à la caste ou à la même classe* » (Godelier, 2010 : 436). Mais, un autre mauvais usage du sexe, très connu, est également à mentionner : le mariage entre consanguins.

L'intention consiste à encourager les gens à avoir la maîtrise de soi, surtout lorsqu'on est en contact avec d'autres personnes ou d'autres groupes, dans le but de mettre en place la stabilité de la société, ainsi que son développement.

Conclusion partielle

Les normes de comportement aussi bien au sein d'une relation sociale qu'au sein du mariage et du système de parenté sont évoquées pendant les cultes royaux, afin de rappeler à tous les participants au culte les différents dispositifs et principes ayant été établis par la société. Ces dispositifs et principes concernent principalement la régulation de la relation homme-femme. Leur rappel signifie que cette relation conduit au cœur du socle social, le principe masculin et le principe féminin reconnus, harmonisés et apaisés.

2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

En tant qu'entité sociale et politique, le royaume sakalava du Marambitsy –toujours en place – admet une analyse structurale à quatre éléments : l'infrastructure, la structure, la superstructure, et les relations avec l'entourage immédiat et éloigné. Cela suppose en même temps l'adoption d'une vision dynamique conforme aux caractéristiques de l'objet analysé.

2.3.1. L'infrastructure

Les infrastructures du royaume se résument, d'abord, à deux (2) hauts-lieux : Bezavo, ancienne capitale, berceau de l'Etat sakalava, totalement excentré, et, Mitsinjo, nouvelle capitale, pour cause d'extension à la suite de la colonisation française qui a choisi cette localité pour installer son centre administratif. Mais, malgré tout, Bezavo ou Tongay reste la capitale culturelle/ historique du royaume. S'ajoutent à ces deux hauts-lieux à titre d'infrastructures, deux (2) *doany* « lieux de prières, sept (7) *zomba* « maisons rituelles », deux *fanintsiana* « hangar de réception », qui constituent, en fait, les lieux sacrés, les lieux de prières-officiels du royaume.

Mais les enjeux les plus importants, ayant donné lieu à des controverses, se situent au niveau de la résidence de *l'ampanjaka* à Mitsinjo. Là, en effet, s'affrontent deux mondes : d'une part, l'administration coloniale – néocoloniale et l'administration royale et, d'autre part, la tradition et la modernité.

- Le premier affrontement a été occasionné par l'emplacement des bâtiments dans l'espace habité. Selon la géomancie traditionnelle, *l'ampanjaka* s'installe dans la partie Nord (siège de l'Honneur et du Pouvoir). Or, l'administration coloniale a décidé de frapper fort en occupant cette partie Nord, reléguant ainsi dans la partie Sud (siège de la Servitude) la résidence royale.
- Le second affrontement se situe au niveau de l'architecture et du matériau utilisé pour la construction des maisons d'habitation à Mitsinjo. Dans la tradition Sakalava, la maison pour les vivants est construite uniquement en matériau végétal et sans étage. A cela, il existe des raisons climatiques et écologiques compréhensibles, mais également des raisons rituelles, c'est-à-dire pour éviter de résider plus haut que les reliques des ancêtres royaux reposant dans le *doany* sans étage. Or, un habitant a décidé de construire sa maison en béton et à étage, alors que, en plus, son terrain est situé juste à côté de la parcelle où se trouve la résidence de *l'ampanjaka*, une maison basse. Ce geste a été interprété comme une provocation.

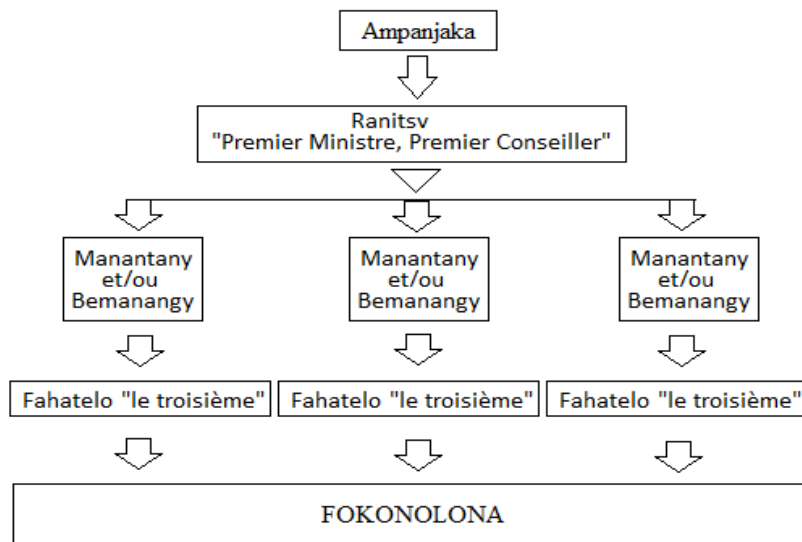
L'ampanjaka, avec l'appui de la communauté Sakalava, a demandé à ce qu'il soit banni de la société du Marambitsy. Toutefois, après négociation, un compromis dicté par la tolérance a prévalu, car, en plus, le petit-fils de *l'ampanjaka* s'est amouraché de la fille

du fautif et l'a pris en mariage. Du coup, le conflit s'est déplacé sur le terrain du *doany* dans le cadre de la concurrence entre dynastie Bemihisatra, gérant Bezavo et Mitsinjo, c'est-à-dire la partie continentale du Marambitsy, et dynastie Bemazava, gérant la partie littorale, dont Boeny-Doany et Katsepy. Sans doute, à partir de là, le *doany* de Bezavo et celui de Mitsinjo ont été construits totalement en dur. On peut lire derrière ce choix une intention « politique », en l'occurrence : montrer la force matérielle du royaume, d'abord, vis-à-vis de la dynastie Bemazava et, ensuite, vis-à-vis de la modernité.

2.3.2. La structure

En ce qui concerne la structure, celle laissée par la tradition est presque totalement intacte. Elle comporte deux volets : d'un côté, une structure de castes / classes, et, de l'autre, une structure administrative.

- a) La *structure de castes*, se transformant progressivement en structure de classes sociales, est identique à celle que l'on a trouvée et que l'on retrouve encore dans les principaux royaumes de Madagascar : Betsimisaraka et Antemoro, dans l'Est, Betsileo et Merina sur les Hautes Terres, Bara dans le centre Sud...c'est-à-dire :
 - *ampanjaka* « princes, rois » ;
 - *vohitsy* « roturiers » ;
 - *jongoa* « esclaves ».
- b) Quant à la *structure administrative traditionnelle*, toujours vivante, elle se présente comme suit :



Légende :

Ampanjaka : Celui ou celle qui est au pouvoir. Actuellement, c'est femme, Amina Saïd, qui occupe cette fonction. Elle réunit ses officiants (Ranitsy, manantany, fahatelo) pour s'entretenir au sujet des affaires du royaume, dont la préparation des cultes royaux.

Ranitsy : Le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka*. Il doit être la où l'*ampanjaka* se trouve. Il est son porte-parôle et joue un rôle de supervision lors d'un culte royal.

Manantany et/ou bemanangy : C'est le représentant de l'*ampanjaka* dans les quartiers, les villages, voire même dans chaque clan. Il est l'intermédiaire entre l'*ampanjaka* et le peuple. Un *manantany* peut tenir trois à quatre villages ou hameaux, selon la distance entre les localités. Le *bemanangy* est la femme du *manantany*. En l'absence de ce dernier, elle le remplace, par exemple, lors de la collecte des offrandes pour un culte royal.

Fahatelo : Le *fahatelo* est l'intermédiaire entre un *manantany* et le peuple. Il est le chef traditionnel dans les hameaux. Le *fahatelo* existe dans les localités où un *manantany* dirige trois à quatre hameaux. Donc il est le suppléant du *manantany*.

Vahoaka ou *fokonolona* : C'est la base de la royauté. Il reçoit l'ordre de l'*ampanjaka* et l'exécute autant que possible. Toutefois, le peuple, par l'intermédiaire du *manantany* et/ou du *fahatelo*, peut transmettre également ses prétentions et ses intentions auprès de l'*ampanjaka*. Le *fokonolona* est le niveau où l'administration traditionnelle et l'administration moderne sont en peuvent coopérer.

c) Ces deux structures appellent les commentaires suivants :

- *concernant la structure de castes/ de classes*

Quoi qu'on en pense et quoi qu'on dise à son propos le système des castes a été introduite et installé à Madagascar au XVI^e siècle lors de la mise en place de la monarchie à la tête de laquelle se trouvait la dynastie des **Andriamanjaka** « princes autocratiques » qui a supplanté celle des **Andriambahoaka** « princes démocratiques » (F. Raison-Jourde, 1983 ; M. Bloch, 1989). Avec le développement de la traite dans l'Océan Indien, la dynastie des **Andriamanjaka** a collaboré avec les traitants européens. Elle s'est donc enrichie progressivement et, à partir du XIX^e siècle, s'est transformée en classes sociales (bourgeoisie compradore, *rent seeker*) du capitalisme, d'abord, commercial, puis financier et industriel (Gwyn Campbell, 1994 ; Nicos Poulantzas, 1976).

Une remarque s'impose à propos de la caste *jongoa* « esclave ». Elle se repartit en deux groupes :

- les *Jongoa* (tout court) se chargent des affaires quotidiennes des *ampanjaka*, ainsi que celles concernant les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha* (voir photo). Ce sont eux qui s'occupent de toutes les activités du *doany*, surtout celles concernant les reliques royales. Sur ces questions, toutes les décisions leur appartiennent ;
- les *Morarivo* : leur rôle respectif est de s'occuper du corps d'un *ampanjaka* ou d'un individu de sa caste lors de son décès. Mais, lors d'un culte royal, le fait de porter le *folàny* « l'offrande » de chaque hameau, de chaque clan, de chaque lignage,..., vers le lieu du culte, appartient à deux femmes ou jeunes filles de caste *Morarivo*.

- *Concernant la structure administrative traditionnelle*

Toujours en place et surtout fonctionnelle, cette structure coexiste et collabore avec la structure administrative moderne de l'Etat-Nation mise en place par la colonisation et léguée par elle à l'administration malgache à partir de 1960. Mais sa fonction principale réside dans l'organisation et la réalisation des cultes royaux, c'est-à-dire la conservation de la tradition sakalava, et, plus profondément, de l'identité sakalava.

Il convient néanmoins de faire remarquer que la personne de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, exerce encore une autorité certaine sur la population du District de Mitsinjo, notamment Sakalava (70%). En effet, à titre d'exemples :

- lors d'une grève de la Sucrierie de Namakia –situé à 15km de la ville de Mitsinjo-, et dont la majorité est Sakalava, les gérants chinois ont dû faire appel à l'*ampanjaka* pour régler le litige ;
- durant le *fanompoa* à Bezavo en 2009, les chefs de l'administration moderne et certains opérateurs économiques se sont soumis aux rituels requis lors de l'inauguration du *valamena* (voir photos) ;
- durant le *fitampoha* à Mitsinjo en 2012, les responsables administratives locaux ont participé activement à toutes les étapes du culte du *doany* à la rivière Mahavavy ;
- face à l'insécurité grandissante dans la région, le Commandant de la Gendarmerie Nationale de Mahajanga a accepté d'affecter 2 à 4 gendarmes pour assurer la sécurité de l'*ampanjaka* lors de ses déplacements.

2.3.3. La superstructure

En ce qui concerne la superstructure, les éléments centraux en sont les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha*) et les cultes qui les accompagnent obligatoirement (le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*, et surtout les *antsa*). A ce propos, il faut signaler, en outre, l'éthique du *fihavanana- filongoa* à mettre en œuvre avant, pendant, et après les cultes royaux.

2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné

Que dire ensuite de la relation de cette entité sociale et politique du Marambitsy avec son entourage ? –Nous allons répondre à cette question en nous référant encore une fois aux *antsa*, et en identifiant deux catégories de relation :

- la relation intra-Sakalava ;
- la relation extra-Sakalava.

Sur le plan de la relation intra-Sakalava, il faut noter à la suite des *antsa* la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Les artistes lancent un appel à l'union en s'adressant aux habitants de Katsepy, en territoire Bemazava. Ils disent entre autres :

« *Mandroso aminay nareo Katsepy* » « venez chez nous, vous les gens de Katsepy », c'est-à-dire :

« Venez chez nous Bemihisatra vous les Bemazava,

Unissons-nous pour réaliser le *fanompoa* »

L'intention de l'appel est claire : donner davantage de force au royaume Sakalava au moyen, par exemple, de l'association « GRAND SAKALAVA », rassemblant tous les Sakalava du Nord au Sud de Madagascar et ceux de la diaspora.

Sur le plan de la relation extra-Sakalava, nous retrouvons deux genres de relation : d'abord, la relation Malagasy- Malagasy, se manifestant surtout à travers la relation Sakalava-Merina, ensuite, la relation Malagasy- Européens. La relation Sakalava-Merina est spécialement évoquée, parce que ces deux groupes ont eu à deux époques différentes un projet d'unification politique de Madagascar : les Sakalava aux XVIIe-XVIIIe siècles, et, les Merina au XIXe siècle. Pour cette raison, il y eut entre eux des guerres presque continues durant tout le XIXe siècle.

L'historien anglais Guyn Campbell a relevé dans les documents d'archives de l'époque qu'entre 1815 et 1895, les sites occupés par les Merina ou les camps militaires merina ont essayé 97 attaques plus ou moins violentes à travers Madagascar et que 73 de ces attaques ont été le fait des Sakalav, dont 43 (44%) du Marambitsy/ Boeny (Guyn Campbell, 1994 : 366-369). Avec 75% des attaques, les Sakalava apparaissent, bel et bien, comme les ennemis les plus déterminés des Merina, même si, par ailleurs, des relations commerciales florissantes existaient entre eux.

Quant à la relation Sakalava-Européens, les *antsa* en parlent de façon négative. Les Sakalava ont une méfiance profonde envers les Européens. Ils n'apprécient pas la couleur blanche de leur peau, bizarrement assimilée à la saleté.

Par conséquent, si les artistes ne s'adressent même pas aux Européens, en revanche, ils ne manquent pas de lancer un appel à l'union aux Merina pour réaliser ensemble les cultes royaux sakalava. L'intention est également claire : bâtir l'union nationale pour

faire face à l'Etat importé, allié objectif des Européens. Comme quoi, mine de rien, la politique n'est pas du tout étrangère aux *antsa* et aux *mpiantsa*.

Cela nous conduit directement au **socle politique**, qui fait partie des résultats anthropologiques généraux de ce travail. Ce socle est formé par le concept d'**identité** (sakalava/malagasy) auquel s'ajoute celui de *fihavanana-filongoa*, valeur centrale des cultes royaux, cristallisée dans les appels à l'union lancés par les *mpiantsa*.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'analyse discursive des *antsa* a permis de dégager dans un premier temps les intentions des cultes royaux et, dans un deuxième temps, celles de ces textes oraux. Outre l'affirmation de l'identité sakalava, les intentions convergent vers la royauté et les ancêtres royaux : la royauté, il faut assurer sa continuité, et les ancêtres royaux, il faut les remettre à leur place d'antan. Les *antsakolondoy* centrés sur la personne de *l'ampanjaka* et émaillant le déroulement des cultes, sont là pour le prouver.

Dans la foulée, un retour sur le cadre social d'exécution des *antsa* a également renouvelé la vision des cultes royaux en tant que cadre de développement de la conception du beau qu'ils véhiculent. Qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique ou de beau culturel, l'aspect concret prédomine sur l'aspect abstrait, ce qui révèle un aspect important de la mentalité sakalava.

Cette dernière remarque peut servir de transition vers l'identification à partir de « *structures secondaires* », des *socles*-religieux, social, politique – servant de soubassement de la culture du Nord-Ouest. Sur le plan religieux, le polythéisme l'emporte de loin sur le monothéisme comme l'indique la diversité religieuse élevée observable non seulement à Mitsinjo, la capitale, mais aussi, au niveau de tout le Marambitsy. Sur le plan social, soit lors des cultes royaux, soit dans la vie quotidienne, notamment l'organisation générale de la société et le système de parenté – filiation et alliance –, le principe masculin et le principe féminin sont en concurrence constante. Nos *antsa* laissent entrevoir que le principe féminin l'emporte grâce à la personne de la mère, même si le père, donc, l'homme domine dans certains secteurs de la vie. Sur le plan politique, enfin, malgré une tendance forte à se projeter dans la modernité, la

société est profondément attachée à ses traditions. Que l'on observe l'infrastructure, la structure ou la superstructure de cette société, les traditions ancestrales restent vivaces. Ses relations avec les groupes proches ou lointains en sont marquées. Mais, au lieu du conflit, les *antsa* prêchent l'union, le *fihavanana*, avec tous les groupes malgaches. En revanche, le groupe des Européens, dont l'image reste négative, fait l'objet d'un profond mépris et d'une forte méfiance. Simple xénophobie ou sentiment nationaliste ? – Le contexte social général ambiant fait penser au nationalisme, c'est-à dire à un choix politique sans équivoque.

NOTES

¹ Dans la tradition juive, puis chrétienne, on a pris l'habitude de classer l'amour en ces trois variantes.

² C'est le terme que nous utilisons pour désigner une sorte de danse sans nom. Les participants eux-mêmes n'ont pas le mot approprié pour la désigner.

³ L'art est une libération de l'état intérieur.

⁴ Bien que l'ouvrage de Pierre Fontanier sur les « *figures du discours* » fût écrit au XVII^e siècle, R. Amossy le cite parmi les ouvrages de la *rhétorique classique* et les **traités des Tropes** à consulter (2006 :202).

⁵ Le discours d'un ampanjaka et celui d'un notable, lors de l'inauguration du valamena, fanompoa valibolamena en septembre 2009, mettent au clair ce propos, en disant que leurs prières ne s'adressent pas à ces ancêtres royaux, mais que ceux-ci sont leurs intermédiaires auprès de Dieu, le Créateur.

⁶ Actuellement, la construction en béton, y compris celles relatives au domaine royal, est tolérée à Mitsinjo pour des raisons de sécurité, d'économie et de protection de l'environnement.

⁷ « *L'Alliteration est une sorte d'onomatopée en plusieurs mots, produite par le jeu de certaines lettres ou de certaines syllabes* » (Fontanier, 1977 : 345).

⁸ Les termes utilisés par l'ampanjaka étaient *olo mivavaka* pour désigner les chrétiens et les musulmans. M. Lambek partait sur ces termes pour développer le concept « pluralisme en action » dans sa communication « Mondes immanents et religions transcendantes : Réflexions sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » - Bamako, Mali 27 février – 5 mars 2012.

⁹ Ce rite se rapproche par cet aspect du *famadihana* ou exhumation rencontrée sur les Hautes terres.

¹⁰ Une composition à base de miel, de la plante *katrafay* et de kaolin, nécessaire pour l'occupation des reliques dans le zomba. La préparation de ce matériel doit être précédée d'un sacrifice.

¹¹ En termes de diversité et interaction religieuses, il est intéressant de noter que le mari de l'ampanjaka Amina, musulman de statut *fondy* (mot bantou qui signifie talentueux et enseignant), est un devin et participe à la divination (comorienne) pour l'exécution du culte royal.

¹² Mieux que le « face to face », ce choix proxémique est reconnu comme propice au dialogue et à l'échange. Cela explique le recours fréquent à la « table ronde » censée efficace pour chercher des solutions et résoudre des problèmes.

PARTIE III
DISCUSSIONS

CHAPITRE I : REMARQUES INTRODUCTIVES

Après ce périple assez long qui nous a conduits de l'Introduction à l'exposé des résultats, un certain nombre de points, dont les uns concernent la méthodologie et les autres le contenu, méritent de faire l'objet de discussion. En matière de méthodologie, nous en retiendrons trois :

- Une question jusqu'ici sans réponse : **de quoi les *antsa* en tant que discours persuadent le public ?**
- Une affirmation à vérifier : la métaphore et la métonymie, deux figures de premier plan ;
- Deux positionnements scientifiques à approfondir :
 - Ne plus penser l'art en termes de beauté, mais d'intentionnalité ;
 - Ne plus considérer la religion en termes de sacralité, mais d'ontologie, de système de connaissances.

Autrement dit, se dirige-t-on vers la laïcisation de l'Anthropologie ?

En matière de contenu, deux points méritent d'être considérés :

- Le *fanompoa* et le *fitampoha* : des interprétations contrastées et/ou complémentaire ;
- Les relations entre Religion, Etat et politique : vivre côte-à-côte ou vivre ensemble ?

CHAPITRE II : DISCUSSIONS EN MATIERE DE METHODOLOGIE

Section 1 : De quoi les antsa en tant que discours persuadent le public ?

Dans son ouvrage intitulé : « *L'argumentation dans le discours* », R. Amossy affirme que « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245). En d'autres termes, tout genre de discours a « *l'intention (évidente ou non) de persuader* » (ibid.) en tant que discours, l'*antsa* a donc aussi l'intention de persuader. La question se pose de savoir : de quoi l'*antsa* persuade le public. La réponse est claire, que l'on parle d'*antsa kolondoy* ou d'*antsalamalama* : attirer ou pousser le public à adhérer tant aux intentions des cultes royaux qu'à leurs propres intentions, c'est-à-dire, d'une part, croire en la continuité de la royauté sakalava, brusquement interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896, et, d'autre part, exalter la personne de l'*ampanjaka* tout en renforçant les liens avec les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels.

Le discours *antsa* respecte ainsi la règle universelle des discours humains : viser la persuasion, les analyses de la partie précédente ont montré que les *mpiantsa* disposent des ressources techniques suffisantes pour y arriver tant sur le plan rhétorique et stylistique que sur celui de la propagande et de la publicité.

Section 2 : Métaphores et métonymie, deux figures de premier plan

L'analyse discursive dont les résultats ont été exposés dans la partie précédente a également montré que, parmi les nombreuses figures de style dont dispose la langue malgache, en général, et le parler sakalava, en particulier, la métaphore et la métonymie sont les plus utilisées. Un tel résultat est conforme au constat effectué par les études stylistiques internationales. Qui plus est, les sciences cognitives reconnaissent aujourd'hui que ces deux figures, qui relèvent de la pensée analogique ont une portée générale extraordinaire. En tout cas, la revue *Sciences humaines* (n° 215, Mai 2010) affirme qu'« *il ne s'agit pas que d'ornements du discours* » mais de « *modèles*,

d'images dotés des pouvoirs étendus des mécanismes de la pensée analogique » (N.Journet, 2010 : 37-39). Le dossier qui traite du sujet en parle comme d'un « *moteur de la pensée* » (ibid. : 36). La vie quotidienne, la politique, tout comme la physique atomique... « *ne cessent de s'appuyer sur des analogies parlantes* », parmi lesquelles la métaphore/ la métonymie occupent une place de choix (ibid. 2010 : 40-43, 44-47). Une fois de plus, nos *mpiantsa* ne dérogent pas à la règle ...universelle.

Section 3 : Se dirige-t-on vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Une telle question mérite d'être posée au vu des travaux de deux anthropologues, parus au cours des deux dernières décennies :

- Alfred Gell, *Art and Agency :An Anthropological theory* (1998)
- Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).

Pour A. Gell, la formule suivante résume le noyau de son ouvrage : **ne plus penser l'art en termes de beauté mais en termes d'intentionnalité**, car l'art est « *un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (R. Meyran, 2010 : 83). Chaque objet (matériel ou immatériel) relevant de l'art renferme ainsi une intentionnalité propre.

Pour Ph. Descola, la formule suivante résume également le noyau de son ouvrage : **ne plus penser la religion en termes de sacralité, mais en termes d'ontologie, de système de connaissances**. C'est la raison pour laquelle, il n'est plus question d'anthropologie religieuse, mais d'anthropologie des religions fondée sur « *les avancées récentes des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L. Obadia, 2010 : 100). En effet, d'après Ph. Descola, « *les animaux, et certains être inanimés possèdent un « esprit », des « intentions », des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* » (2005 :42). La référence aux sciences de l'esprit et l'intentionnalité est aussi évidente et rapproche son auteur d'Gell. Mais, tous les deux s'inscrivent en droite ligne dans la perspective de Cl. Lévi-Strauss, qui a toujours soutenu que « *l'objet de l'anthropologie est l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, 2010).

S'agit-il d'une tendance vers la laïcisation de l'anthropologie ?- on peut le penser. Mais il serait plus juste de parler d'un **recentrage** de la discipline qui, au lieu de s'adosser à la philosophie ou à la théologie, se rapproche plutôt de la biologie, et des sciences du vivant, en général, car, après tout, l'homme « *anthropos* » est un être vivant.

Ceci dit, notre choix pour la théorie de l'intentionnalité nous place dans un courant de pensée majeur de notre temps, le cognitivisme, tout en nous situant dans une tendance moutante de l'anthropologie. En tout cas, on peut le percevoir ainsi, si l'on se réfère à l'ouvrage récent de M. Bloch intitulé « *Anthropologie and the Cognitive Challenge* » (2012) et dont le premier chapitre argumente : « *Why anthropologists cannot avoid cognitive issues and what they gain from these* » (2012 : 1-13).

Néanmoins, il convient d'évoquer ici les positions de deux disciplines, la philosophie du langage (Mark Johnson, 1987 et Konrad Lorenz, 1970). Elles n'invoquent pas de liens avec la sacralité, ne parlent pas d'intentionnalité, mais se réfèrent au corps, aux émotions.

Dans son ouvrage cité en Introduction de la présente thèse, M. Johnson consacre, comme nous l'écrivons déjà, 25 pages à une activité humaine qu'il appelle « *the bodily experience of balance* ». Sans se référer explicitement au *beau*, à la *beauté*, à l'*esthétique*, il en dégage un critère formel, à savoir la *balance*, dont les variantes sont l'*équilibre*, la *symétrie*, l'*harmonie*, en précisant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de la perte d'équilibre* » (ibid : 74-75).

Se référant à l'étymologie des termes *esthétique* et *éthique* (du grec *aisthanomai* « je ressens »), K. Lorenz insiste, lui aussi, sur leur rapport avec le corps (sentiments, émotions), avant de préciser l'existence de « *schéma rationnels esthétiques (...) taillés sur des caractéristiques de proportions déterminées intéressant le corps humain ainsi que des « schémas éthiques » intéressant le comportement* » (1970 : 128-130).

Les deux disciplines citées ici sont donc davantage des alliées de l'anthropologie que des adversaires au niveau de la conception du beau.

CHAPITRE III : DISCUSSIONS EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème, et quelle est la solution ?

Nous avons noté ci-dessus, au niveau des résultats, que la relation homme-femme représente l'un des thèmes majeurs des *antsa*, et plus particulièrement le mariage et le divorce. A ce propos, dans la société sakalava, le mariage idéal est celui qui se défait avant la mort de l'un des conjoints –*tsy misara-maty*. Cela équivaut à celui de la société traditionnelle merina pour laquelle le mariage n'est pas un lien définitif, mais un lien provisoire –*ny fanambadiana tsy nafehy fa nahandrotra*.

Lors d'une conférence donnée (en 2011) à l'Académie malgache, L.P. Randriamarolaza explique une telle affirmation dans le cadre de la conception du statut accordé à la femme dans le mariage. Selon l'auteur que nous nous permettons de citer **in extenso**, « *une analyse approfondie du matériel ethnographique concernant le mariage révèle qu'il en existe deux conceptions, sans doute continues dans le temps à Madagascar :*

- *d'une part, sur les côtes et les régions périphériques des Hautes Terres, la femme est prêtée, au groupe du jeune homme pour qu'elle puisse lui donner une descendance, d'où, avant la naissance du premier enfant, elle revient auprès de ses parents pour être redemandée auprès d'eux après la naissance de l'enfant ; en outre, en cas de problèmes, ces derniers ont le droit de reprendre leur fille et son/ses enfant(s) ;*
- *d'autre part, sur une grande partie de Hautes terres Centrales, dont le pays Betsileo du Sud, la femme est définitivement **donnée** au groupe du jeune homme pour le même motif ; d'où, ses parents souhaitent qu'elle soit very karandoha, « ensevelie dans le tombeau ancestral de son époux, afin que ses restes mortels se perdent à jamais parmi ceux des membres de la famille de ce dernier ». En contrepartie, elle requiert le droit d'usage des terrains, et, lorsqu'elle devient âgée, le statut d'andragnobe, « maîtresse de grande maison ancestrale au sens propre et au sens figuré, lui est accordé » (**in Le pouvoir des femmes, un pouvoir au***

quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'anthropologie des relations homme-femme).

Cela veut dire que, dans l'un et l'autre cas, le statut de la femme est valorisé. Par conséquent, nous rejoignons par là l'une des affirmations des *antsa* qui place la femme –à travers la mère– au premier plan. En revanche, comme le note également L.P. Randriamarolaza dans une communication présentée (en Décembre 2000) à l'Université de la Réunion lors du colloque « *L'Hospitalité dans les contes* », il ressort une image dévalorisée de l'homme véhiculée par les contes malgaches d'inspiration féminine. L'homme y est perçu par la femme comme *débile*, *dément* ou simplement *déviant*, ainsi que le montre clairement le titre de la communication.

Section 2 : Cultes royaux « *fanompoa*, *fitampoha* » : des interprétations contrastées, complémentaires ?

Plusieurs auteurs malgaches et étrangers ont écrit sur le *fanompoa* et le *fitampoha* et en ont donné des définitions et des interprétations. Mais il revient à Suzanne Raharijaona (1980-1981) déjà citée d'en avoir offert une première synthèse que nous allons présentée brièvement ici. Selon elle, le *fanompoa* et le *fitampoha* font partie d'une constellation de cultes panmalgache qu'elle dénomme *fandroana* « Bain » effectué en mer, dans une rivière, à une source, ou à l'aide d'un récipient rempli d'eau. Parmi les auteurs malgaches elle cite Caleb Razafinimino (1924), Henri Randzavola (1960), Jean Baptiste Rajaonarison (1979). C'est ainsi qu'il s'agit :

- pour Caleb Razafinimino de « *célébration du nouvel an* » ;
- pour Henri Randzavola d'une « *Fête nationale, fête officielle* » ;
- pour Jean Baptiste Rajaonarison d'un « *culte adressé aux ancêtres royaux* ».

Quant à elle, elle l'interprète comme une « *Fête annuelle du renouveau* », dans l'optique du mythe de l'« *éternel retour* » avancé en son temps par Mircea Eliade. C'est donc une fête religieuse, sociale, politique qui coïncide avec le renouveau de la nature et qu'on peut définir comme une « *rencontre avec les ancêtres royaux* », une « *formulation à leur adresse de demandes* », une « *expression de respect pour eux* », une « *occasion pour leur donner des cadeaux* » (1980 :189).

Parmi les auteurs étrangers, elle cite, bien sûr, le Pasteur français Louis Molet (1956) avec son ouvrage intitulé : « *Le Bain royal à Madagascar* » qui a eu un certain écho. Mais, c'est après la mort de notre auteure que l'anthropologue anglo-britannique Michaël Lambek a publié en 2002 son ouvrage intitulé : « *The Weight of the Past* » dont le thème principal est le *fanompoabe* à Mahajanga et, à un degré moindre, le *fitampoha*. Pour lui « *the fanompoa be is simultaneously service and celebration: a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty – the coming together of all the complementary parts to make a whole. It works in the way Durkheim describe ritual more generally (1915), generating an effervescence in which members of society recognize themselves through their acts and obligations and society as a whole affirms its power and sanctity to itself. The Great service is "religious", "political", and "social" in intent, function and meaning- a "total social fact" in Mauss sense* » (ibid, 2002: 167).

Comme on peut s'en rendre compte, les interprétations sont contrastées, mais certainement complémentaires, en fonction de la discipline à laquelle se rattache chaque auteur, et surtout des données utilisées, des méthodes d'analyse et d'interprétation mobilisés. Nous aimerions rappeler que, dans notre cas, nous nous situons dans la discipline anthropologique comme S. Raharijaona et M. Lambek, recourons à une approche pluridisciplinaire à travers la théorie de l'intentionnalité, et –nouveau– utilisons des *antsa* collés en contexte comme données de base.

Finalement, le *fanompoa* à Bezavo et le *fitampoha* à Mitsinjo sont des variantes « symboliques » du *fandroana* « bain » dont parle S. Raharijaona, car le premier est un nettoyage (un bain ?) des reliques avec un liquide spécial, l'huile, et le second une immersion de la boîte contenant les reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Section 3 : Religion, Etat et Politique : vivre côte-a-côte et / ou vivre ensemble?

Les relations entre la Religion, l'Etat et la Politique figurent parmi les thèmes centraux de cette thèse. Nous avons déjà traité ce sujet dans l'un des articles qui figurent en annexes. C'était lors de l'atelier organisé en Juillet 2013 à Ouagadougou (Burkina Faso) par l'American Political Sciences Association (APSA). L'intitulé de notre

communication posait alors la question suivante : Religion et Etat à Madagascar : une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- Primo, avant la période coloniale, c'est –à-dire du XIII^e siècle des liens forts et étroits ont uni l'Etat et la Religion,
- Secundo, durant la période coloniale (1896 – 1960) et durant la période républicaine (à partir de 1960), ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle:**

- ***Période de la dynastie Andriambahoaka : « princes démocratiques »***

Un document écrit en Arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Raindandriamampandry en 1896, à la fois chef religieux, chef familial, chef politique, parle d'un ombiasy qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente surtout comme un chef politique et chef religieux. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie Andriambahoaka au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : Tantaran-dRatsitoinona, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique Ny Mpanolo-tsaina « Le Conseiller » de la London Missionary Society (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie Andriambahoaka et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales), cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique. Il était aussi ombiasy mais cumulait les fonctions de mpanandro 'devin par les astres », mpamintana « expert en connaissance des destins », mpisikidy « devin par les graines », mpanazary « homme – médecine »...

Un chercheur actuel S. Rabotovao (2013) citant T.S. Andriampenitra (2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ces modèles a existé : cinq hommes codirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion parmi lesquelles celle d'Andriamamilaza.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie Andriambahoaka installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat.

- ***Période de la dynastie Andriamanjaka « princes autocratiques »***

Dans l'ouvrage collectif intitulé : Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'ombiasy. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du hasina est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « *couronne de tout Madagascar* », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « State-Church » a été, à partir de cette conversion, « *modélé dans la structure centrale du gouvernement merina* » (Gwyn Campbell, 1994 :335)

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquahar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At*

the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports ». (1983-1984 :283)

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la London Missionary Society, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « éclaireurs ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- ***Période coloniale (1896 – 1960) :***

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- ***Période républicaine (de 1960 à nos jours)***

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- de 1960 à 2000 : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rituel ;

- de 2000 à 2013 : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat entre 2002 et 2009 est Vice-président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Mais, parallèlement à ce conflit majeur entre Etat et Religion, trois conflits « irréductibles » à connotation politique, religieuse, économique etrejaillissent sur l'Etat

s'observent dans le Marambitsy, nous voulons dire d'une part, le conflit entre Sakalava, descendants d'Andriamandisoarivo et de ses compagnons et le groupe Sandangoatsy, descendants des autochtones des environs du lac Kinkony, et, d'autre part, la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Ces conflits révélés par nos enquêtes, sont 'irréductibles », car ils sont pluriséculaires et restent sans solution jusqu'à maintenant.

- **Le conflit Sandangoatsy / Sakalava**

Evoqué dans l'introduction de cette thèse, ce conflit a pour origine la guerre de conquête et d'annexion menée au XVII^e siècle par Andriamandisoarivo venant alors du Menabe, au Sud-contre les populations autochtones des environs de Lac Kinkony, dont les Sandangoatsy. Face aux forces armées d'Andrimandisoarivo, la majorité des Sandangoatsy, se sentant en position de faiblesse, ont préféré se jeter et se noyer dans le lac plutôt que de devenir des esclaves d'Andriamandisoarivo. Ils ont donc proféré une malédiction sur ce dernier, ses compagnons et leurs descendants : s'ils se hasardent à traverser le Lac, ils périront de noyade. Depuis le XVII^e siècle, ce conflit n'a pu être résolu et se ravive même périodiquement. Son impact politique, religieux et économique est important, à en croire les agents de l'ONG ASITY en charge de la gestion du « *Complexe Mahavavy-Kinkony* », une aire protégée du District de Mitsinjo

- **La "rivalité" Bemazava / Bemihisatra**

Il s'agit d'une « rivalité » dont la population parle peu mais qui s'observe sur le terrain, s'agissant d'un conflit inscrit dans le territoire, notamment au niveau des doany. Le conflit, en effet, s'est instauré et s'est installé à l'intérieur de la caste des ampanjaka dans le Marambitsy, dans le Boeny, et même plus au Nord, dans le Sambirano, dont une faction s'est appelée Bemazava, et l'autre Bemihisatra. C'est ainsi que dans notre zone d'étude, les Bemazava occupent Katsepy – Antrema, Mahabo-Marovoay, et les Bemihisatra, Mitsinjo, Betsiboka, Ambato-boeny. Mais, en dépit de la division, ils se retrouvent sur le même espace au doany de Mahajanga.

Le conflit est donc une réalité. Toutefois, les sources d'informations à son sujet manquent, si bien que le flou presque total entoure son origine. Deux chercheurs malgaches tentent d'y remédier : S.A. Ramonjisoa (1998) et G. Rantoandro (1983-1984).

Pour S.A.Ramamonjisoa, « il semble sûr qu'à partir de l'abdication d'Andriamahatindriarivo, donc de la légitimité d'Andriamarofaly – son fils-, sont différenciés les deux lignages princier actuellement en présence dans le Boina : les Bemazava, issus d'Andriamahatindriarivo, avec Marovoay comme capitale où est installé le doany central, et les Bemihisatra, issus d'Andrianailitsiarivo, avec comme capitale Ambato-Boeny. Les deux familles, issues des deux frères, sont les protagonistes d'une opposition séculaire pour le contrôle du doany de Majunga (...). C'est, en réalité, du conflit entre un cadet (...=volafotsy "argent") et son aîné (...=volamena "or") détenteur des reliques qu'est née la querelle du doany de Majunga » (1998 :222). Bref, la détention des reliques des ancêtres oppose lignage cadet et lignage aîné expliquerait l'origine du conflit.

G. Rantoandro avance une autre explication. Selon lui, *"tant qu'une seule royauté, celle fondée par Andriamandisoarivo et continué par son fils Andrianamboniarivo, la communauté pouvait rester relativement unie, mais le problème commence à se poser avec le souverain suivant, Andriamahatindriarivo, lequel avait à coexister avec les batards de son père. Il se produit alors des phénomènes de rapt d'Antalaotsy par ces derniers, ayant pour but de s'approprier d'une partie du commerce. Pour mieux protéger ces marchands, Andriamahatindriarivo les transféra près de lui à Moudzoungai (Majunga) »* (1993 – 1984 :208)

Il existe encore une fois des dissensions familiales, mais cette fois-ci, l'enjeu n'est plus la maîtrise des reliques des ancêtres, mais plutôt la maîtrise du commerce avec les étrangers. De l'enjeu religieux le conflit glisse vers l'enjeu économique, déjà capitaliste. Quoi qu'il en soit, la « rivalité » perdure et sa solution n'est pas pour demain.

- Les Makoa, des marginaux inclassables ?

A première vue, il n'existe pas de conflit entre Sakalava et Makoa. Pourtant, le statut des Makoa au sein de la société cache un conflit profond : on les trouve dans les hautes sphères de l'Etat Sakalava en tant que *moasy* ; souvent contre leur gré, ils sont versés dans le groupe des *andevo* « esclaves » ; ni vus ni connus, ils se perdent parmi les *Vohitsy* « roturiers ».

Mais qui sont les Makoa ? D'où viennent-ils ?- Les **Makoa** (ou Masombika en Imerina) sont des groupes d'origine non malgache, souvent mozambicaine Amakhwa,

en général africaine. Ils sont venus de force à Madagascar lors de la traite d'esclaves opérée par les Européens au XVIII – IXe siècles et lors des raids effectués par les Sakalava eux-mêmes sur les côtes africaines au XIXe siècle entre 1820 et 1825 d'après des informations obtenues sur place. Ce sont donc des « *déracinés* » plus ou moins intégrés dans la société locale. Leur effectif avoisinerait les 3 ou 4.000.000 d'individus, si l'on se base sur les données statistiques de la décennie 1960 au cours de laquelle l'administration a recensé la population par commune avec indication des groupes ethniques d'appartenance. Plusieurs Monographies de Sous-Prefectures mentionnent ainsi dans plusieurs communes l'existence d'individus se désignant comme Makoa. Malgré tout, leur statut reste totalement ambigu. Au final, il s'agit d'un problème que la société locale ne s'est jamais posée avec sérieux ou qu'elle a mal posée.

Pour conclure, si le deuxième chapitre de cette troisième partie a parlé de thèmes rehaussant les *antsa* et les *mpiantsatout* en valorisant l'anthropologie, en revanche le troisième a agité d'une part, des problèmes généraux, éternels, concernant les relations entre Religion, Etat et Politique, et, d'autre part, des conflits spécifiques, irréductibles, dont les solutions restent introuvables.

L'on peut cependant se demander à juste titre s'ils'agit vraiment de conflits irréductibles, sans aucune solution. En fait, dans la perspective médiologique envisageable dans le cadre de cette thèse, cela est inconcevable. A tout conflit il existe une solution, à condition qu'on en identifie les origines exactes et qu'on procède de manière méthodique en prenant le temps qu'il faut.

Au vu de la durée séculaire des conflits ici en question, qu'ils soient larvés ou non, leur origine est, sans contexte, liée à des « **blessures** » profondes occasionnées par des « **chocs** » dont la nature et l'intensité sont à identifier et à mesurer avec précision. Ainsi, il faudra en premier lieu panser ces blessures avant de tenter un rapprochement entre les protagonistes, au cours duquel un début de négociation pourra commencer. C'est seulement lorsque les deux parties sont prêtes à discuter que les mesures idoines acceptées seront définies.

En cas de blocage, l'intervention d'une autorité (politique) supérieure peut être une solution. Dans ce cas, des mesures procédant de l'Etat de droit pourront être prises pour restaurer les relations et avancer vers une cohabitation ouverte sur l'échange.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude, il sied d'offrir une synthèse de son contenu, et de proposer des recommandations relatives aux problèmes qu'elle a dégagés.

1. Synthèse

L'antsa sakalava, en tant que discours oral chanté, procède du principal objet de cette thèse, c'est-à-dire les cultes royaux *fanompoa* et *fitampoha*. C'est art, un art complet, un complexe d'arts mobilisant et sollicitant tous les organes des sens et s'arrimant à un complexe de cultes agrégés à ces derniers. En tant que tel, le beau dans toutes ses dimensions, ne lui est pas étranger : le beau esthétique, le beau éthique et le beau culturel ou, respectivement pour le neurologue-biologiste J.P. Changeux (2010), le beau, le bien et le vrai.

Cette référence totale à la beauté n'est pas fortuite. En effet, elle suppose et elle signifie que la laideur, elle aussi multiforme, est au cœur de la problématique de notre travail. On peut la voir à travers les objets, les choses, les hommes, les situations. Son expression la plus complète est, pour nous, la pauvreté ambiante, chronique, première source de la perte des ressources naturelles et des valeurs culturelles. Mais, comme suggéré ci-dessus, l'antsa en lui-même est dénué de sens en dehors des cultes royaux qui lui servent de contexte et lui impriment sa signification. Les liens entre le beau, le politique et le religieux sont ainsi définitivement scellés. Par conséquent, si l'on veut sortir de la pauvreté et éliminer la laideur, il est indiqué de commencer par la connaissance, l'« *ostension* » (exposition à la vue du public) selon J.P. Changeux (ibidem.), et la conservation des valeurs culturelles.

Pour traiter le matériel collecté –antsa, données d'observation et d'interview, données documentaires –, nous avons utilisé la *théorie de l'intentionnalité* pour laquelle l'intention (manifeste ou non) commande et guide les actions non seulement des êtres humains mais aussi des êtres non humains, animés voire inanimés. Découverte par la philosophie et par la phénoménologie, cette théorie a été reprise et développée par d'autres disciplines comme les sciences de la communication, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions, la biologie, la neurobiologie, et surtout les sciences du langage.

Pour exploiter les *antsa* en tant que discours oral chanté, les sciences du langage – la stylistique et la rhétorique- ont été mobilisé, et pour l’analyse des cultes royaux l’anthropologie de l’art, l’anthropologie des religions et la neurobiologie ont été mises à contribution. Ce sont toutes des disciplines totalement acquises à la théorie de l’intentionnalité, donc au cognitivisme ou à l’étude de l’esprit humain.

Trois catégories de résultats se dégagent :

- résultats discursifs ;
- résultats ethnographiques actualisés ;
- résultats anthropologiques généraux.

Au titre des résultats discursifs, ceux relatifs aux moyens verbaux et aux tropes figurent à la première place. L’analyse des moyens verbaux a pu montrer la richesse exceptionnelle du discours *antsa* et donner une image positive des artistes *mpiantsa* qui sont de véritable « *techniciens du verbe* ». En matière de tropes, le recours fréquent et pertinent à la métaphore, à la métonymie, à l’allégorie et surtout l’allégorisme hisse définitivement le genre *antsa* au niveau des trésors de la littérature (orale et écrite) mondiale et les artistes *mpiantsa* à celui des « *experts en marketing social et politique* ».

Au titre des résultats ethnographiques actualisés, car issus, d’une part, du renouveau de la vision des cultes royaux ainsi que des *antsa* qui les accompagnent, et, d’autre part, de la théorie choisie, celle de l’intentionnalité, nous relevons respectivement ceux relatifs au classement des *antsa*, aux intentions commune des cultes royaux et des *antsa*, et à la conception du beau.

Nous proposons d’abord un classement des *antsa* en *kolondoy* et en *lamalama* ou *jijy*. Les *kolondoy* sont des *antsa* en l’honneur de la personne de l’*ampanjaka* et marquant le début et la fin de son déplacement à l’intérieur de l’espace où se déroulent les cultes. Quant au *lamalama* ou *jijy*, il s’agit des *antsa* qui parlent de sujets de la vie quotidienne, des objets, et des animaux et mettent en valeur directement ou non la personne de l’*ampanjaka*.

Ensuite, en ce qui concerne les intentions soit des cultes royaux, soit des *antsa*, une convergence profonde est constatée, en l'occurrence : **l'affirmation envers et contre tout de la continuité de la royauté sakalava.**

Enfin, à propos de la conception du beau véhiculée par les *antsa*, nous rencontrons un **beau concret** et non abstrait, perçu à partir de la vie quotidienne, des objets et des animaux, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique et de beau culturel.

Au titre des résultats anthropologiques généraux, nous partons des «*structures secondaires*» sakalava identifiées dans les *antsa* pour dégager le «*socle cognitif*» ou soubassement de l'édifice culturel que les Sakalava partagent avec l'humanité. A ce titre, il y aurait au moins trois socles : le socle religieux, le socle social et le socle politique.

Ainsi, au niveau du socle religieux, la diversité religieuse qui caractérise le Marambitsy indique que, fondamentalement, le choix de la population y est pour le **polythéisme** et non pour le monothéisme.

Au niveau du socle social auquel sont liés l'organisation générale de la société et le système de parenté, **le principe féminin** l'emporte sur le principe masculin. La dominance du principe féminin est ici identifiable à travers la primauté accordée à la descendance par la/les femme(s) au sein des lignages, à la filiation matrilineaire et aux groupes de parenté matrilatérale...alors que celle du principe masculin se lie à travers la reconnaissance relative du rôle de chef de ménage, de certaines prérogatives liés à la patrilinéarité ainsi qu'à la patrilatéralité. Plusieurs *ansa* insistent toutefois sur le rôle très important de la mère et de l'oncle maternel *zama*. Des indices de l'existence d'une ancienne organisation matrilineaire ? – Sans doute.

Au niveau du socle politique, nous constatons que, suite à l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava :

- la structure sociale traditionnelle basée sur le système des castes est plus que jamais vivace ;
- la structure administrative traditionnelle de l'époque précoloniale fonctionne toujours ;
- dans la logique de ces deux structures, et au nom –sans aucun doute- du **nationalisme**, les *mpiantsa* lancent un appel à l'union des groupes ethniques

malgaches, même le groupe merina avec lequel le groupe sakalava était en guerre durant tout le XIX^e siècle, dans l'intention de s'opposer ensemble au groupe européen devenu un objet de mépris.

Finalement, face à ces constats mitigés sur le plan politique, social, et religieux, un autre encore plus gênant demeure. En effet, l'union profonde entre la religion (culte des ancêtres royaux) et l'Etat (la Royauté) qui a prévalu depuis des siècles est encore une réalité, mais des conflits et des rivalités pluriséculaires sont toujours là, irréductibles, en *stand by*. C'est le cas, d'une part, du conflit entre Sandagoatsy et Sakalava, ou entre descendants du peuplement autochtone des environs du lac Kinkony et descendants du groupe conquérant conduit par Andriamandisoarivo au XVII^e siècle, et, d'autre part de la rivalité entre lignage aîné Bemazava et lignage cadet Bemihisatra pour la maîtrise des reliques des ancêtres royaux (selon S.A. Ramamonjisoa, 1998) et /ou pour la maîtrise du commerce avec les étrangers (d'après G. Rantoandro, 1982-1983).

Ainsi, deux problèmes de taille restent posés : l'un lié à la problématique générale ayant enclenché cette thèse, celle de la pauvreté aux conséquences incalculables tant sur l'environnement que sur la population malgache tout entière, et l'autre, situé au niveau de la société du Marambitsy et mettant en conflit des sous-groupes en son sein. Le premier a donc une plus grande portée que le second. Néanmoins, dans les deux cas, les solutions auront un caractère complexe, dans la mesure où il s'agit de deux problèmes sinon insolubles au premier abord, du moins difficiles à résoudre sans un plan d'action réaliste et réalisable.

2. Recommandations

Il va de soi qu'une thèse comme celle-ci n'est pas le cadre approprié pour la rédaction d'un programme ou d'un projet et encore moins d'un plan d'action, si réaliste et réalisable soit-il. Il lui revient seulement de :

- définir des objectifs conformes à ses idées-force ;
- identifier les domaines d'action subséquents ;
- préciser les conditions de la réalisation de ces actions.

- Objectifs

Au bout du compte, les problèmes identifiés par notre thèse –la pauvreté, le conflit- se ramènent à la laideur. Par conséquent, les objectifs consistent :

- à les traduire en terme de beauté, donc de valeurs culturelles se déclinant en beau esthétique, beau éthique et beau culturel ;
- à bien connaître ces valeurs, parmi lesquelles figurent les *antsa* et les arts connexes ;
- à les faire connaître, à les exposer à la vue du public local, national, et pourquoi pas internationale ;
- à les conserver.

- Domaines

Deux domaines sont donc concernés en premier lieu :

- celui de la conservation des valeurs culturelles en liaison avec les ressources naturelles ;
- celui de la gestion des conflits impliquant les autorités traditionnelles surtout les *ampanjaka*.

- Conditions de réalisation

Deux conditions complémentaires et inséparables sont à retenir :

- retourner après reconnaissance aux valeurs culturelles nationales ;
- partir de bases matérielles et/ou sociales existantes.

A ce propos, dans le cas du Nord-Ouest, il est indiqué de poursuivre la mise en place du Musée Régional du Marambitsy dont les fondations existent déjà à Katsepy. Ce Musée Régional sera voué à l'*ostension* et à la conservation des ressources naturelles et des valeurs culturelles de Marambitsy et aura le statut d'un éco-musée. Mais la création d'autres musées régionaux et d'un musée national est à prévoir.

Par ailleurs, au niveau national, dans l'optique de **l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava**, la responsabilisation de la Fédération des Communautés Royales Traditionnelles de Madagascar (FCRTM) serait un choix pertinent, étant donné qu'elle

est un atout déjà disponible. Il ne s'agira pas de restaurer la royauté, mais plutôt de reconnaître son existence sur le plan administratif et sur le plan politique après 64ans de mise en veilleuse officielle par la colonisation française. Il s'agira surtout de revaloriser cette autorité en l'érigeant comme **contre-poids** face à l'autorité administrative héritée de la France. Avec le *Fokonolona*, elle formera, à l'image du balancier de la pirogue sakalava, le second **contre-poids** dont a besoin Madagascar pour redresser sa marche vers la stabilité et le développement durable.

Pourquoi préconisons-nous un recours à la FCRTM ?- L'on peut donner trois réponses à cette question :

- tout d'abord, d'après les documents à sa disposition, elle s'est érigée, depuis son premier congrès de Nosy Be en 2012, en structure de mobilisation des descendants de familles royales et de chefferies traditionnelles de Madagascar à travers :
 - o 54 annexes et bureaux dans tout le pays ;
 - o 90 associations ;
 - o 17.000 membres.
- ensuite, elle dispose d'un Programme de travail commun, embrassant les divers secteurs, surtout sociaux et culturels, de la vie nationale ;
- enfin, elle possède des griefs puissants contre les autorités coloniales et leurs héritiers, parmi lesquels on peut retenir :
 - o en 1896, la « décapitation » des royaumes malgaches par l'envoi en exil des souverains les plus dynamiques, ou encore le harcèlement multiple, continu, organisé à leur rencontre ;
 - o en 1963 –entre autres- la profanation du tombeau des rois Mahafaly accompagnée du vol non élucidé des objets rituels précieux par des Européens ;
 - o la perte progressive de toutes les prérogatives des royaumes, finalement réduites au statut de simples associations.

Avec le recours à la FCRTM, il s'agit, en fait de procéder :

- à la refondation de la Nation malgache ;
- à la renaissance culturelle ;
- à la restauration –après adaptation- d'une institution nationale pluriséculaire mais mise à plat par la colonisation.

Ainsi, en tant que mouvement de mobilisation sociale, la FCRTM a des griefs puissants contre le colonialisme et ses héritiers dans la mesure où d'après la Théorie de la Mobilisation Sociale (*Social Mobilization Theory*, Wald, Silverman, Fridy, 2005 :121-143), ses membres se sentent attaquer dans leur culture et leur identité et se mobilisent à cause de cela. Il reste à trouver les moyens pour survivre. D'après ces auteurs, « *resources are absolutely necessary for a successful for social movement, religious are otherwise* » (ibid: 131). Par ailleurs, il faut surtout une opportunité politique. En effet, les spécialistes en science politique ont mis en exergue l'importance de l'Etat et des conditions politiques pour l'émergence et le succès d'un mouvement de mobilisation sociale. D'après eux, « *collective mobilization is most likely when (a) access to institutional participation has begun to open up, (b) political alignment are in disarray and new realignments have not yet being formed, (c) challengers can take advantage of major conflicts within the political elite, and (d) challengers are aided by influential allies within or outside of the system* (Steigenga & Colement 1995, p.467).

Un programme important, indispensable en ce moment où Madagascar est sur le point de franchir le seuil de la IV^e République !



BIBLIOGRAPHIE DE BASE

AMOSSY, Ruth

2006, *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona] ", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ANDRIAMPARANY, Tody, Manampy

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ANDRIANARAHINJAKA, Lucien Xavier

1986, *Le système littéraire betsileo*. Fianarantsoa: Ambozontany.

AUGÉ, Marc et al

1975, *Les domaines de la parenté. Filiation- Alliance- Résidence*. Paris : Aubin.

BARRY, Laurent

2008, *La parenté*. Paris : Gallimard

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BLOCH, Maurice

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press

BONNANGE, Claude & THOMAS, Chantal

1987, *Don Juan et Pavlov. Essai sur la communication publicitaire*. Paris : Seuil.

BOUGNOUX, Daniel

1993, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17- 20, pp 279-309.

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:" le royaume" or "l'empire"? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHANGEUX, Jean Pierre

2010, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris : Odile Jacob

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique

2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.

CHITTICK, Neville

1992 « l'Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha* [Autrefois] n°2, pp 39-64.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DEBRAY, Régis

1974, *Critique des armes*. Paris : Seuil.

1980, *Tous azimuts*. Paris : Odile Jacob.

1991, *L'Etat séducteur*. Paris : Gallimard.

1993, *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.

1997, *Transmettre*. Paris : Odile Jacob.

2000, *Introduction à la médiologie*. Paris : PUF.

-DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

DESJEUX, Dominique

2004, *Les Sciences sociales*. Paris : PUF.

2009, *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF.

DEVEREUX, Georges

1977, *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

DORTIER, Jean François

2009, « L'art de convaincre d'Aristote à Obama ». *Sciences Humaines*, n°209, pp.40-44.

EL-ZEIN, Abdul- Hamid

1974, *The Golden Meadows: a Structural Analysis of Religious Symbolism in an East-Africa Town (Lamu)*. Evanstown Illinois: Northern University Press.

FANJIRA, Eric

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

FARIDANONANA

1976, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

FEELY- HARNIK, Gillan

1983-1984, « The Significance of Kinship in Sakalava Monarchy », *Omaly sy Anio*, n°17-18 -19- 20, pp.135-144.

FONTANIER, Pierre

1977, *Les figures du discours*. Paris : Flammarion.

GADAMER, Hans-Georg

2000 [1975], *Truth and Method*, 2nd edition. New-York: Continuum.

GELL, Alfred

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010 a, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

2010 b, *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.

GRAWITZ, Madeleine

2001, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition. Paris : Dalloz.

HALLOY, Arnaud & NAUMESCU Vladimir

2012, « Learning Spirit Possession : An Introduction », *Ethnos : Journal of Anthropology*, 77 : 2, pp.155-176.

HAYDEN, Ilse

1987, *Symbol and Privilege. The Ritual context of British Royalty*. Tucson: The University of Arizona Press.

-HEGEL, George Wilhem Friedrich

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

-IONESOV, Vladimir

2003-2004 « The beauty as the Path of Survival of Culture », *Bulletin of the International Committee of Urgent Anthropological Research*, n° 42-43, pp 13-14.

JAONESY, Jean Christophe

2009, *Ny Hasina sy ny Satan'ny Fiarahamonina sakalava Boeny noho ny Fanompoabe Doany Miarinarivo Tsararano Ambony Mahajanga*.
Mémoire de Maîtrise ès Lettre. Fulté des Lettres et Sciences Humaines.
Université d'Antananarivo.

JJP et CJ

2006, « Langue mère : fantasme ou réalité ? », *Science et Vie*, n°1069, pp54-61.

JOHNSON, Mark

1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago/London: The University Chicago Press.

JOURNET, Nicolas

2010, « L'analogie, moteur de la pensée », revue *Sciences Humaines*, n°215

KAHN, Jean François

2013, « Epicure, le grand philosophe du bonheur. La personne à abattre qui n'a cessé de ressusciter », *Le Point*, n°2080, pp.42-47.

KENT, Raymond R.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omalý sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark

1980, *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. Madagascar. New York: Palgrave Macmillan.

2012, "Monde immanent et religion transcendantes: Réflexion sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » Bamako-Mali.

LASSAVE, Pierre

2003, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », Sciences Humaines, n°134, pp.22-25.

LEROY, Yveline

1978, Les signaux de communication », *Science et Vie, Le comportement animal*, hors série, n°125, pp.24-34.

LEVI-STRAUSS, Claude

1958, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon.

1962, *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

1975, *La voie des masques*. Paris : Plon.

1993, *Regarder, Ecouter, Lire*. Paris : Plon.

LORENZ, Konrad

1970 [1950] " Le tout et la partie dans la société animale et humaine ». Un débat méthodologique, in *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Seuil.

MARIANO, Adrian

1990 [1981], *L'hermeneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard.

MEYRAN, Roger

2009 a, *Le mythe de l'identité nationale*. Paris : Gallimard.

2009 b, « Claude Lévi-Strauss : un regard neuf sur l'Autre », *Les Génies de la Science*, n° 38, pp. 18-95.

2009 c, « L'Art, reflet d'une société », *Les Génies de la Science*, n°38, pp.78-83.

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

MORIER, Henri

1981, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

NOIRET, François

1995, *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les Zafindraony du Pays betsileo*, 2 volumes. Paris : L'harmattan.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

POULANTZAS, Nicos

1976, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Seuil.

RABESIHANAKA

1927-1928, « Tantaran'ny Sakalava. Ny Mpanolo-tsaina, n°5, pp. 205-210, n°7, pp.19-20.

RABOTOVAO, Samoelson

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAHARIJAONA, Suzanne

1980- 1981, « Ny Fandroana : heviny sy tantarany [Le bain royal: significations et historique] », *Hiratra*, n°2, pp.95-172, *Hiratra* n°3, pp.154-246.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAJAONARISON, Jean Baptiste

1979, *Une tradition orale malgache : Fitampoha ou Bain des reliques royales Sakalava*. Rapport de mission, Antananarivo, 14p dactylo.

RAKOTO, Alexis

1932, "Fomba amam-panaon'ny Sakalava", *Ny Mpandinika*, n° 457, n° 486.

RAKOTOARISOA, Jean Aimé

1981 « Madagascar : Colloque international d'Histoire malgache de Majunga », *Recherche, Pédagogie- Culture*, n°55, pp.102-106.

RAMAMONJISOA, Suzy Andrée

1998, « Pouvoir religieux et pouvoir politique à Madagascar. Points de repère pour l'histoire du doany central de Majunga : Andriamisara efa-dahy », in N.J. Guenier & Solo- Raharinjanahary (ed.) : *Raki-pandinihana*. Etudes offertes au Professeur Siméon Rajaona. Fianarantsoa : Imprimerie Saint-Paul, pp.217-219.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul

2001[2000], « Débile, dément ou simplement déviant ou comment la femme « accueille » l'homme dans les contes malgaches d'inspiration féminine », *Colloque « L'Hospitalité dans les contes »*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, pp. 137- 152.

2008, *Les techniques de l'observation en Ethologie : vers une réhabilitation du corps et de l'animalité de l'espèce humaine*. Antananarivo : LAP2T/DLLM/FLSH (document interne).

2011, « Le pouvoir des femmes, un pouvoir au quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'Anthropologie des relations homme-femme ». Antananarivo : Centre de Recherche et d'intervention Culturelle, Académie malgache.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul & RAVONISON Baholy M.A.

2013, « *Le Fanahy, cette « âme » oubliée de la politique sociale à Madagascar* », in *Revue des Sciences Sociales*, Faculté de Droit, Economie, Gestion et Sociologie. Université d'Antananarivo/ OSSREA.

RANDRIANARY, Victor

n.d, Commentaire et traduction en français de *rango* enregistrés en pays Sakalava, collection inédite fondée par Françoise GRUND et dirigée par Pierre BOIS.

RANDZAVOLA, Henri & COUSINS, William Edward.

1960, *Fomba Malagasy* [Us et Coutumes malgaches], *Ny amin'ny fandroana* [Du bain royal]. Antananarivo, Imprimerie Imarivolanitra pp.123-137.

RANTOANDRO, Gabriel

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp.195-209.

RASON, René

1968 « Le tromba chez les Sakalava », *Civilisation malgache*, série *Sciences Humaines*, n°2. Paris : Cujas/Tananarive : FSHD, pp. 207-214.

RAVONISON ANDRIANASOLO, Baholy Malala

2013, « *Religion et Etat à Madagascar : Une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?* ». Communication lors d'un atelier « *Religion and Politics in comparative perspective* ». American Political Sciences Association (APSA). Ouagadougou- Burkina Faso.

RAZAFIMINO, Caleb

1924, *La signification religieux du Fandroana*. Antananarivo- Imprimerie FFMA VIII.

RODA, Jean Claude

1974, *V. Océan Indien*, in Comité International de Sciences historiques et Commission internationale d'Histoire maritime, *Bibliographie de l'Histoire des Grandes routes maritimes (1932-1974)*,. Saint-Denis : Bibliothèque Universitaire, La Réunion,

RUSSEL, Bernard et al,

1986, "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology", *Current Anthropology*, vol 27, n°4.

SCIAMA, Yves

2013, « Six raisons de chercher le « cerveau » des plantes, leurs racines », *Science et vie*, n°1146.

SMUTS, Boardman Barbara

1982, *Sex and Friendship in Baboons*. Hawtorne New York: Aldine Publishing Company.

STEIGENGA, T.J & COLEMAN,K.M.

1995, « Protestant political Orientations and the Structure of Political Opportunity : Chile, 1972-1991 », *Polity* 27:465-482.

STERN, Patrice & MOUTON, Jean

2010, *La boîte à outils de la négociation*. Paris : Dunod.

TADIE, Mark

2003, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, pp.30-34.

TAYLOR, Anne-Christine

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

THINÈS, Georges & LEMPEREUR, Agnès

1975, *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*. Paris : Editions Universitaires.

VERIN, Pierre

1967 « Arabes et Islamisés dans l'Océan Indien et à Madagascar », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

WALD, Kenneth D, SILVERMAN, Adam L., FRIDY, Kevin S.

2005 "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8: 121-143.

ANNEXE 1 :
LES ARTICLES

University of Johannes Gutenberg Mainz- Germany

Programme “Point Sud” Bamako- Mali

Workshop: “*The critical study of religious diversity in Africa- empirical and theoretical perspectives*”

27 Février – 03 Mars 2013

Ouagadougou- BURKINA FASO

LA DIVERSITE RELIGIEUSE AU NORD-UEST DE MADAGASCAR :

UNE REALITE PLURIELLE ET MOUVANTE.

Par

Baholy Malala Ravonison Andrianasolo

L'un des traits qui permet de caractériser Madagascar, en général, c'est qu'il est une terre de la diversité. La biodiversité y est riche et variée avec un niveau d'endémisme élevé aussi bien pour certaines espèces faunistiques que pour plusieurs espèces floristiques. La population affiche également une diversité d'origine frappante, ayant permis au Pasteur protestant Ravelojaona de s'exclamer au début du XX^e siècle: *«Cette île est un musée vivant. On peut dire que tous les peuples de la planète y ont envoyé des colons dont les descendants sont des Malgaches aux faciès japonais, chinois, indien, arabe, européen, africain...»* (1909: 222-223, notre traduction). Il n'est donc pas étonnant de trouver aussi sur place une grande diversité religieuse. Il en est de même pour sa partie Nord-Ouest. Le présent article analysera cette diversité religieuse dans le Marambitsy à travers l'espace réduit d'une petite ville, Mitsinjo. Ce faisant, l'étude du cas de Mitsinjo va nous servir d'exemple de cohabitation des groupes religieux.

Où se trouve exactement le Marambitsy ? Le Marambitsy est une sous-région du Boeny, région historique du Nord-Ouest de Madagascar. Il s'étend sur la rive gauche du fleuve Betsiboka. Sa capitale, Mitsinjo, est l'un des hauts-lieux du royaume du Boeny. Elle est située à 85km au Sud-Ouest de l'agglomération de Majunga. En tant qu'unité administrative, le district de Mitsinjo a une superficie de 4783 km² avec environ 83000 habitants (Andriamparany T.M, 2009).

Sur le plan « ethnique »¹, Mitsinjo est le deuxième district de l'ex-province de Majunga où le pourcentage de Sakalava, population autochtone, est le plus élevé avec 70%. C'est le signe d'une grande homogénéité culturelle, favorisée par un enclavement presque total pendant plusieurs mois de l'année. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même, comme c'était le cas dans les siècles passés, car, y cohabitent plusieurs groupes ethniques comme les Merina, les Betsileo, les Antesaka et autres...venant des différentes régions de Madagascar. La pluralité «ethnique » a ainsi entraîné avec elle la pluralité et la diversité religieuse. Plus précisément, le Marambitsy est une région marquée par la cohabitation des religions traditionnelles², du Christianisme et de l'Islam. Il est dès lors intéressant d'analyser à partir de Mitsinjo les interrelations entre ces groupes religieux dans la sous-région. La série de questions qui nous préoccupe c'est de savoir comment se manifeste cette cohabitation, comment les gens à Mitsinjo vivent cette diversité et pourquoi. Contribuer aux discussions sur cette pluralité et cette diversité religieuse ainsi que sur les concepts appropriés pour leur étude est, en effet, l'objectif de ce travail.

Mitsinjo présente diverses religions et la gestion de cette diversité religieuse y est aussi diversifiée. On ne peut pas cependant dire d'emblée que les relations entre les diverses traditions religieuses y sont conflictuelles ou paisibles, car, cela dépend d'une manière générale, aussi bien des relations historiques entre elles que de leurs systèmes de valeurs et de leurs intentions particulières. En décrivant et en analysant des cas d'interaction entre différents groupes religieux, nous aimerions montrer les différentes sortes et formes correspondantes de gestion de ces relations. Cela peut être un antagonisme ou une coopération.

Cinq catégories de matériels collectés entre Août 2009 et Septembre 2012 vont servir pour notre argumentation et étayer ce corps d'hypothèses:

- des données documentaires, notamment sur l'histoire et sur les religions identifiées sur place ou dans des localités voisines sans exclure les données provenant d'autres régions ;
- des *antsa* « chants traditionnels » enregistrés lors de la cérémonie *fanompoa* « rite d'allégeance aux rois et reines passés et actuels » en 2009 à Bezavo, près de Mitsinjo ;
- des données d'observation dans la zone du littoral et dans la zone continentale du Marambitsy, surtout à Bezavo et à Mitsinjo où se trouvent les deux principaux *doany* [du kiswahili *dwa* « prière » + *-ni* suffixe locatif, « lieu de prière »] des Sakalava du Marambitsy, et où s'est réalisée le *fitampoha* « bain des reliques » en 2010 et en 2012 ;
- des données d'enquête auprès des notables et de la population des deux zones géographiques du Marambitsy ;
- des données photographiques.

Pour la collecte des données, la méthodologie inclut les techniques suivantes : la recherche documentaire, l'observation passive et participante, l'interview, et la consigne photographique. En revanche, pour l'analyse et pour l'interprétation des données, l'approche qui convient le mieux à l'objet, c'est-à-dire à la diversité religieuse, est l'approche empirique et contextuelle.

Par conséquent, il sera procédé, d'abord à un exposé du contexte ethnographique du Marambitsy qui sera synthétique et sélectif, car orienté vers la diversité religieuse. Suivra la présentation des résultats qui concerneront les points suivants :

- L'univers religieux de Mitsinjo;
- Les divers aspects et la gestion de la relation entre les religions.

Ces résultats feront ensuite – avant la conclusion - l'objet de discussions portant :

- d'une part, sur les raisons expliquant l'existence dans le Marambitsy et à Mitsinjo de différentes formes de gestion de la diversité ;
- d'autre part, sur les actions à faire et les mesures à prendre face au constat d'insuffisance d'un seul concept pour comprendre la situation plurielle.

Comme évoqué ci-dessus, le Marambitsy est une sous-région incluse dans l'ensemble Sakalava qui s'étend du Sud au Nord de la partie occidentale de Madagascar. Vers le Sud se trouve le Menabe, région d'origine de la dynastie Maroseranana³, dont se réclament tous les souverains Sakalava. L'ancêtre éponyme, Tsimanata ou, à sa mort, Andriamandisoarivo, a décidé de migrer, lui et ses guerriers, vers le Nord à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe siècle. Au bout de plusieurs mois de marche et de guerres contre les autochtones des zones qu'ils ont traversées, ils se sont établis à Bezavo ou Tongay. Cet endroit fut choisi pour installer la première capitale du nouveau royaume, remplacée par la suite par Mitsinjo.

Par ailleurs, des recherches archéologiques ont pu prouver que le Marambitsy a été fréquenté et occupé au niveau du littoral, bien avant le XVIIe siècle, par des étrangers. Selon les archéologues Pierre Vérin (1967) et Neville Chittick (1974), de l'année 800 à l'an 1000, des Shiraziens et des Arabes y sont venus, et à partir du XIIe siècle jusqu'au XVIe siècle des contacts suivis avec les Swahilis (Arabes métissés avec des Africains) se sont établis et développés à partir des villes-comptoirs tels que *Baly*, *Kingany*, et surtout la *baie de Boenygrâce* à l'île d'Antsoheribory. Si Pierre Vérin croit que les Musulmans (Arabes, Swahilis), venus dans la zone au XVIe siècle, ont occupé cette dernière seulement en 1506, des pierres tombales visibles sur place contestent ce dire, car elles portent les dates de 1324 et 1392 écrites en caractères arabes. C'est la preuve

que l'endroit a été habité bien avant le XVI^e siècle. Toujours Pierre Vérin explique que « *l'expansion islamique est due dans cette partie occidentale de l'Océan Indien à des raisons de négoce, mais aussi aux déchirements religieux qu'a connus l'Islam dès le début de son histoire* » (1994 [1964]). Il signale également que la période du XII^e au XVIII^e siècle a été celle où le commerce entre l'Afrique de l'Est et le Nord-Ouest de Madagascar (dont le Marambitsy) a été le plus florissant, comme le confirme également Vincent Belrose-Huyghes (1983-1984 : 177 – 189). Cet auteur précise à ce propos qu'« *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du Canal de Mozambique. Stander (1975), le premier, signale les liens de Mozambique avec les ports de la côte Nord-Ouest* » (ibid. : 175)

Dès lors, à partir de 1587, « *les Portugais tentèrent d'évincer les Musulmans en traitant directement avec les chefs et rois malgaches à l'aide de **rares** convertis ou plus souvent de Maures de Mozambique dévoués à leur cause qui servaient d'interprètes et réglaient toutes les transactions en Swahili, langue alors comprise sur toute la côte Ouest* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 182). Par là se vérifient les propos de F.Raison-Jourde qualifiant d'abord l'Islam, puis, à partir du XVII^e siècle, le Christianisme, de « *religions à vocation universelle, expansionnistes, faisant toutes deux l'apologie du commerce comme premier lien entre les hommes* » (1983 :13).

Les données rapportées ci-dessus indiquent que le Marambitsy comporte deux unités assez contrastées : d'une part, la zone continentale vouée à l'agriculture et à l'élevage bovin, et d'autre part, la zone côtière, où se sont déroulées les activités de négoce avec l'Afrique de l'Est, l'Arabie, l'Inde, et, même l'Asie du Sud-Est. L'Afrique australe n'est cependant pas en reste. En effet, Raymond K.Kent rapporte que, dès 1450, des groupes parlant bantu étaient présents sur la côte –Ouest, dans le Menabe. Il écrit: “*A part of Madagascar's western littoral was inhabited by speakers of at least two Bantu idioms at the time when the Maroseranana and their Sakalava warriors embarked upon their successful empire-building*” (1983-1984: 126). Il explique ainsi cette présence: “*Western Madagascar and the Sakalava are separated by a bit of water and some land from Zimbabwe and the Shona*” (ibid.). 400Km seulement de canal émaillé de petites îles les séparent.

Il fait cette observation pour justifier les recherches comparatives qu'il a initiées sur le *tromba* "culte royal de possession" sakalava et un culte *shona* observé par des chercheurs britanniques en Rhodésie (Zimbabwe), puis dans le Mashonaland par des missionnaires portugais. Il tire alors la conclusion suivante: «*There are adequate structural and historical reasons for a preliminary comparison of their respective royal possession cult*» (ibid.). En tout cas, le Père Luis Mariano, un missionnaire portugais connaissant le Mashonaland pour y avoir vécu quelques années et connaissant à fond le Menabe pour y être resté pendant une année entière, fournit une description concordante du culte dans une lettre du 20 Août 1617 (ibid.)

Ceci dit, l'origine africaine du *tromba*, un terme bantu adopté par le kiswahili, est plus que probable. D'ailleurs, Raymond K.Kent renchérit: «*In fact, the Maroseranana adopted and elaborated upon the pre-existing religious structures (...) the royal tromba <that> derives from a peculiar blend of the pre-existing and intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the Island*» (ibid: 126). Les structures religieuses préexistantes ne sont autres que les Religions traditionnelles malgaches, encore appelées Religions premières, dont le culte des ancêtres (animaux et humains) est une forme élaborée à partir de l'*animisme* et du *totémisme*. Or, c'est lors des cultes des ancêtres royaux (*fanompoa* et *fitampoha*) que les *tromba* «*spirit mediums*» (R.R. Kent, ibid.) se mobilisent le plus, pour supporter et affermir le pouvoir royal en le légitimant annuellement (au mois de Septembre), «*when the new moon appears*» (ibid.), comme en Afrique australe.

Ces développements rappellent ce que Lionel Obadia affirme dans un ouvrage récent: «*Ni la diversité des religions ni leur amalgame sous des formes composites ne sont nés avec la modernité (telle que théorisée par la sociologie)... Le pluralisme religieux était résolument du côté des sociétés « anciennes », et Denise Peaulme (1962) est tentée de faire du syncrétisme l'origine de tous les systèmes religieux* » (2012 [2007] : 95). Dans tous les cas, ce bref panorama ethnographique aura montré que le Marambitsy est, bel et bien, un terrain caractérisé depuis des dizaines de siècles par la diversité « raciale » et surtout par la diversité religieuse.

L'univers religieux de Mitsinjo

Phénoménologie des religions à Mitsinjo

Quelles sont les religions existantes à Mitsinjo et, au-delà, au Marambitsy ? Pour répondre à cette question, la manière la plus facile est de les identifier à travers les rituels et les objets qui les manifestent.

Au niveau des rituels, nous allons les regrouper en fonction des circonstances de leur réalisation. En d'autres termes:

- des rituels, comme le *fanompoa*, le *fitampoha* se déroulent tous les ans ou tous les deux ans, au mois d'Août-Septembre selon le calendrier lunaire, et sont réalisés à Bezavo ou à Mitsinjo, parallèlement à un culte indispensable, en l'occurrence le *tromba*, accompagné d'autres rituels obligatoires, telles que la consommation de *debarisa* « alcool local » et la réalisation ininterrompue d'antsa « chants traditionnels » sakalava. Après une préparation de quelques semaines, le *fanompoa* et le *fitampoha* sont exécutés au *doany* et dans la rivière Mahavavy en deux jours (dimanche et lundi), marqués par le *tsimandrimandry* « veillée », et par les rituels proprement dits ;
- des rituels sont réalisés également tous les vendredis à la mosquée et tous les samedis et dimanches aux temples ou dans les églises. Ces rituels durent au moins deux heures ou parfois cinq heures suivant un canevas plus ou moins fixe.

Au niveau des objets, les plus importants sont les lieux et les constructions sur ou dans lesquels les rituels sont réalisés et qui, pour cette raison, sont sacralisés. Il s'agit du *doany*, de la mosquée, du temple et de l'église. Ces infrastructures sont meublées et dotées en matériels et équipements nécessaires pour la réalisation des différents rituels.

Quelles sont ces religions ? – Leurs manifestations observées ci-dessus indiquent qu'il s'agit :

- d'abord, des religions traditionnelles ;
- ensuite, de l'Islam ;
- enfin, du Christianisme.

Comment les gens perçoivent-ils ces religions ? – Leurs perceptions s'expriment à travers leurs attitudes face à elles. D'où, il existe :

- des adeptes convaincus de chaque religion, souvent portés à l'intolérance, une véritable source de conflit ;
- des adeptes partagés entre deux religions pour des raisons pragmatiques comme l'intérêt matériel ou l'attachement affectif qui, visiblement, constituent la base matérielle du rapprochement entre religions. Dans ce dernier cas, des motivations stratégiques ou encore dogmatiques peuvent dans certains cas intervenir.

Ainsi, au niveau local, les acteurs des différentes religions se distribuent globalement en deux catégories : les membres du « clergé », responsables au sein de la hiérarchie, et les adeptes plus ou moins fidèles ou chaleureux :

- pour les Religions traditionnelles, il y a d'une part, l'*ombiasy*⁴, le *mpanandro* « devin », l'*ampanjaka* « prince(sse) régnant(e) », et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente ;
- pour l'Islam, il y a, d'une part, l'Imam, le *Fondy*⁵, et, d'autres part, l'ensemble de la population adhérente et sympathisante ;
- pour le Christianisme, il y a, d'une part, le prêtre catholique, les pasteurs protestants et adventiste, les évangélistes, et, de l'autre, les chrétiens fidèles.

Finalement, que dire de l'adhésion de la population à ces religions ?- L'adhésion à ces religions est très inégale, à en croire nos observations sur le terrain. En effet :

- le Christianisme, toutes confessions confondues, reconnaît que ses adeptes sont très majoritairement formés de migrants venant de régions extérieures au Marambitsy et au Boeny, car 10% seulement des fidèles sont Sakalava ;
- l'Islam, quoique jouissant d'un effectif faible au niveau de la mosquée locale, bénéficie au contraire d'un capital sympathie élevé auprès des Sakalava autochtones ;
- les Religions traditionnelles sont ainsi celles qui bénéficient de l'adhésion de la majorité de la population locale.

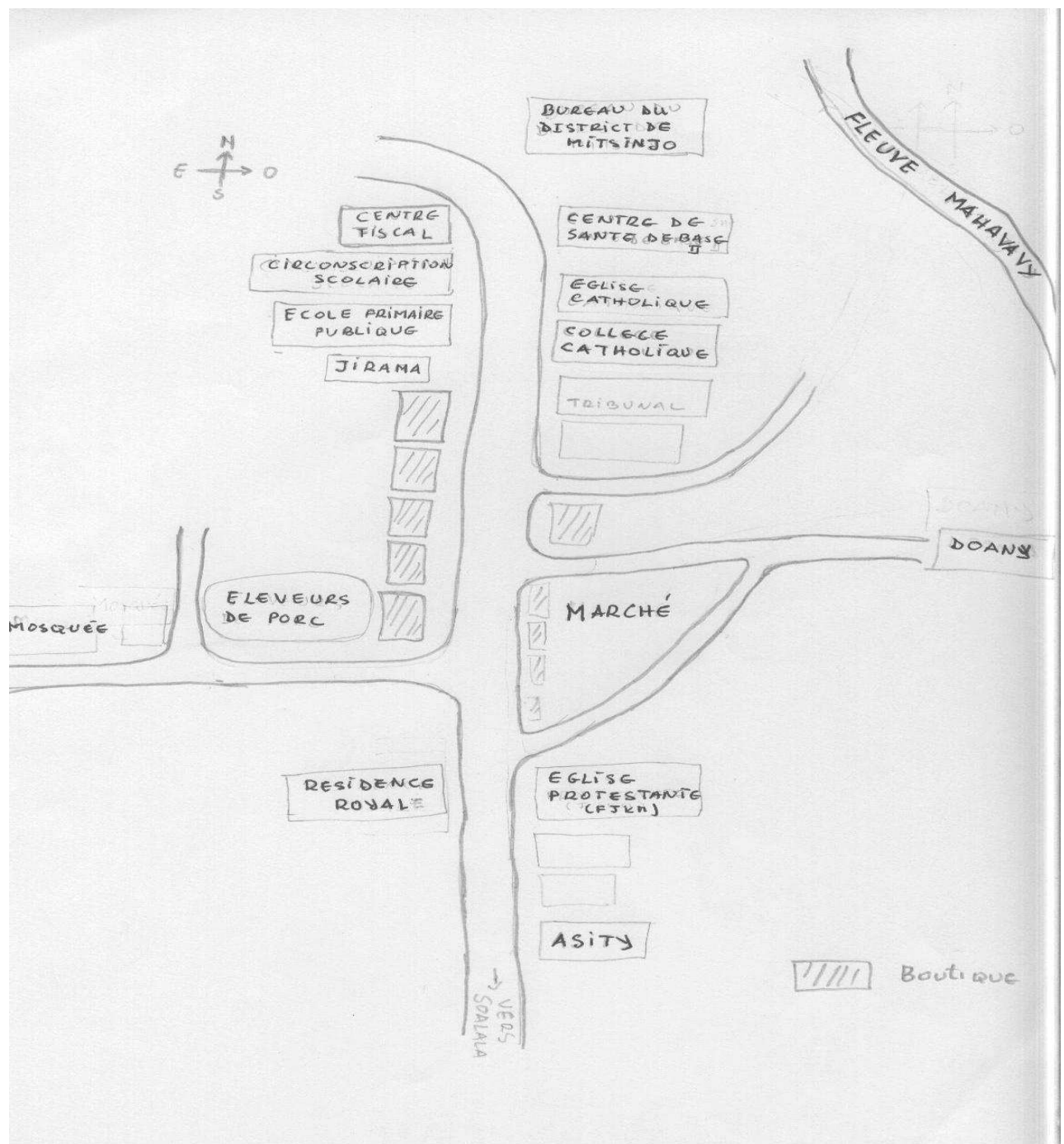
Il ressort des développements précédents quelques constats importants :

- primo, sur le plan humain (effectif, adhésion populaire, capital sympathie), les Religions traditionnelles sont bien placées dans l'univers religieux de Mitsinjo, et, sans doute, du Marambitsy ;

- secundo, sur le plan idéologique, l'Islam participe de cette bonne place tenue par les Religions traditionnelles pour des raisons historiques déjà évoquées ci-dessus et encore à développer ci-après ;
- tertio, la situation du Christianisme est plus problématique, car, désavantagé sur le plan de l'effectif des fidèles, il est la religion la mieux et la plus dotée en matière d'infrastructures, du fait de l'alliance objective qu'il a contractée avec l'Etat central au XIXe siècle, durant la colonisation française (1896-1960) et à l'époque de l'indépendance (à partir de 1960) ;
- enfin, historiquement, l'Islam s'était introduit dans la zone avant le Christianisme, alors que les Religions traditionnelles sont considérées comme des religions autochtones.

Emplacement de ces religions dans la ville

- Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux



La ville de Mitsinjo s'est créée et développée pour deux raisons : une raison religieuse- politique, en tant que capitale du royaume du Marambitsy abritant un important *doany*, et une raison économique-politique, en tant que poste administratif colonial contrôlant entre autres la plantation de canne à sucre et la sucrerie de Namakia, l'une et l'autre situées à une dizaine de kilomètres plus au Nord. Ces deux raisons expliquent la venue de nombreux migrants dans la zone depuis l'époque coloniale.

La ville a donc été construite en longeant les bords Est et Ouest de cette route, et sur une longueur d'environ 3km pour une largeur d'environ 1km au maximum. Sa partie Nord, abritant les principaux bâtiments de l'administration (coloniale puis malgache), est plus élevée que sa partie Sud. Le marché et la plupart des infrastructures commerciales occupent le centre de l'espace urbain, en contrebas des infrastructures administratives. Quand aux bâtiments religieux, ils se sont éparpillés un peu partout à l'intérieur de cet espace urbain, à tel point que Mitsinjo, un véritable « *concentré de religions* », pourrait porter le nom de « *capitale religieuse du Marambitsy* ».

2- Aspects et gestion de la relation entre les religions à Mitsinjo

Ces religions cohabitent d'une manière conflictuelle

Le cas étudié ici concerne, en l'occurrence, le rapport entre le christianisme et les Religions traditionnelles qui font l'objet du conflit religieux principal visible dans le croquis ci-dessus. Deux exemples concrets nous permettent de mettre en exergue ce type de relation. Observé à l'aide du croquis, il s'agit, premièrement, d'un conflit au niveau de la vision du monde : cosmologie et cosmogonie, ses implications sur la topomancie et la géomancie définissant les lieux sacrés, donc les croyances divinatoires, et, deuxièmement, d'un conflit au niveau rituel et, troisièmement, au niveau de la mémoire du passé.

La disposition des édifices religieux ne s'est pas faite au hasard. Elle traduit une logique religieuse liée à l'**analogisme**, une religion première reposant sur l'art de la divination. Les peuples premiers (en Chine, en Amérique centrale, à Madagascar, et ailleurs) sont familiers à l'**analogisme** ou à l'une ou l'autre de ses formes, comme le **nagualisme** (en Amérique centrale) selon lequel chaque personne possède un double animal (Ph.Descola, 2005), ou encore le *fanandroana*(à Madagascar), une science et un art de

la divination reposant sur une topomancie rappelant celle créée par le Taoïsme en Chine plusieurs siècles avant notre ère. Il s'agit bien d'analogisme, c'est-à-dire d'une manière de penser les discontinuités et les correspondances (continuités) lisibles sur la face du monde, car la divination connue à Madagascar, s'inscrit comme en Chine, dans «*un système symbolique englobant, intégrant le microcosme et le macrocosme* » (M.Heyek, 2009 :70). En effet, «*les figures des éléments cosmologiques sont utilisées tant comme marques du temps (année, mois, jours, heures) que de l'espace (directions)* » (ibid.).

Philippe Descola (2005), qui a étudié le nagualismemésoaméricain, apporte cependant une nuance dans les termes utilisés par la recherche antérieure en Anthropologie des religions : animisme, totémisme, analogisme. Ils n'ont plus un sens péjoratif provoqué par l'abus de la vision religieuse importée par certains chercheurs. Ces termes ne sont plus définis comme des «**religions**» ou des «**cultes**» mais plutôt comme des «**ontologies**», c'est-à-dire une étude de l'être, un système de connaissances«*dans une perspective proche de celle d'un Lévi-Strauss* » (Lionel Obadia 2012 : 99). Dans l'esprit de l'auteur, un tel être n'est pas nécessairement dépendant ni «lié» (*religare*) avec une puissance quelconque, quoique en relation vitale avec la nature environnante.

En fait, Philippe Descola entreprend un rapprochement entre animisme et analogisme en tant qu'ontologies, car, pour lui :

- «*l'animisme est un « schème de pensée »ou un «complexe organisé de savoirs » qui conditionne une façon de vivre les relations entre l'homme et l'environnement. (...) Les animaux et certains êtres inanimés possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme qui ne diffère pas fondamentalement de celle de l'homme* » (2005 :42) ;
- l'analogisme est un autre «*schème de pensée... qui s'appuie sur la mise en avant de toutes les discontinuités pour postuler des analogies efficaces : les éléments du ciel et de la terre étaient susceptibles d'interagir parce que liés par des analogies fondées sur des contrastes entre le chaud et le froid, l'humide et le sec, le masculin et le féminin* » (ibid.), rappelant le **yīng** et le **yáng** dans le taoïsme.

L'idée qui anime les deux ontologies est la même ; c'est le niveau où ils sont appliqués qui est différent. Les principes instaurant notamment l'analogisme sont, pour cela, valables pour les systèmes astrologiques malgaches (Z.J.Andriamanantsiety,

J.Andriamisaoay, 1916 : 159-167 ; 225-232). Ils trouvent des applications aux quatre points cardinaux, aux quatre coins de la maison, voire aux phénomènes météorologiques, aux éléments de la faune et de la flore (Callet, 1913 :38-71 ; H.Berthier, 1913 :185-186). La question se pose de savoir comment de la Chine l'analogisme est parvenu à Madagascar. La réponse est évidente : l'**arab connection**. En effet, le vocabulaire utilisé en astrologie malgache est d'origine arabe. Il pourrait s'agir d'Arabes non musulmans venus dans la Grande Ile avant le VIIe siècle de notre ère et qui, après les avoir emprunté aux Chinois (taoïstes), les ont introduits à Madagascar en les adaptant à la culture locale. L'adaptation consiste à créer une topomancie spécifique qui permet au macrocosme (les quatre points cardinaux), d'englober et d'intégrer le microcosme (les quatre coins de la maison), et de leur associer des valeurs correspondantes :

- Le Nord = Pouvoir, Honneur
- L'Est = Sacré
- Le Sud = Servitude
- L'Ouest = Profane

Le *mpanandro*, spécialiste des destins liés aux astres, au temps, à l'espace, est le prêtre de l'analogisme, au niveau local. Il en est le gardien et en même temps le défenseur du système de valeurs à lui rattaché.

La colonisation française, en 1896, connaissait bien l'importance et le poids des croyances véhiculées par l'analogisme. Ils les ont donc utilisés pour armes de la conquête. Un *antsa*, « chant » recueilli pendant le *fanompoa* à Bezavo en Septembre 2009 en parle :

Nivola manantany :

Le chef du peuple a dit :

Tiako ty razako a Mitsinjo

J'aime mes ancêtres à Mitsinjo

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Vazaha Avaratra Ndranahary Atsimo

Les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

Il s'agit d'un cri de révolte contre la colonisation française qui, lors de la création du poste administratif de Mitsinjo, a attaqué dans son cœur la société sakalava : elle a rabaissé la Royauté en installant les bâtiments du pouvoir colonial dans sa partie septentrionale. Le Christianisme, à travers la L.M.S ou *London Missionary Society*, représenté par le Pasteur Sewel, a fait, dans les années 1880, la même chose en interposant le temple entre le *doany* (à l'Est) et la résidence du pouvoir royal (à l'Ouest). En 1896, le représentant de la M.P.F ou Mission Protestante Française, le Pasteur André Chazel, a confirmé le choix de son prédécesseur anglais. C'est donc en toute logique que, conformément à la décision de l'administration coloniale française d'occuper le Nord, la mission catholique française s'est installée, à son tour, au Nord-Est de la capitale sakalava du Marambitsy.

L'administration coloniale et l'église catholique ont occupé le Nord associé au Pouvoir et à l'Honneur, alors que la résidence royale a été reléguée au Sud associé à la Servitude. Par ailleurs, le temple protestant s'est positionné à l'Est, associé au Sacré, afin de repousser la résidence royale à l'Ouest, associé au Profane, introduisant ainsi une rupture « *sacrilège* » entre le *doany* à l'extrême Est et la résidence royale. Par conséquent, le Christianisme, à travers le choix de la LMS-MPF et celui de l'ECAR ou Eglise Catholique Apostolique Romaine, se positionne dans la lutte contre l'**analogisme** et contre les Religions traditionnelles, dont le lieu de culte est le *doany*, le cœur-même du culte des ancêtres royaux, auxquels s'identifient leurs descendants actuels et la grande majorité de la population autochtone. Chacune à sa manière, les deux confessions chrétiennes s'attaquent aux Religions traditionnelles dont la cérémonie du *fitampohadans* le fleuve Mahavavy qui coule à côté de Mitsinjo est ici la synthèse.

Outre la lutte contre l'analogisme cité ci-dessus, un deuxième exemple de ce conflit entre groupes religieux se manifeste également au niveau rituel à travers des cas de fondamentalisme chrétien. On observe des factions du Christianisme qui ne tolèrent pas du tout que les adeptes de ces Religions traditionnelles organisent encore et toujours des cultes qu'ils considèrent comme des actes de marketing religieux néfaste. De ce fait, elles ont souvent une tendance à la violence morale accompagnée de la violence verbale, mais sans aboutir jusqu'ici à la violence physique. Les exemples suivants illustrent cette tendance.

Avant 2009, lors de notre séjour sur le terrain, d'après la fille de l'*ampanjaka*, Sama, lorsque le précédent pasteur protestant et ses collaborateurs, installés juste en face de la résidence royale, voyaient que les préparatifs des cultes traditionnels étaient engagés, ils se mettaient à organiser de leur côté un événement concurrent. « *Dès qu'il y a un culte chez nous, dit-elle, ils organisent spontanément et parallèlement leur culte, dans l'intention évidente de nous provoquer* » (Entretien du 15 Août 2009)⁵.

De même, en septembre 2012, nous avons été nous-même, présente dans la résidence royale lorsque, venant de Majunga, des participants à la cérémonie du *fitampoha* en cours d'organisation, faisaient un compte-rendu à la princesse et à ses conseillers à propos des nouvelles de la métropole provinciale. Ils expliquaient (*mirasa volana*) que, dans les médias audio-visuels locaux, des leaders chrétiens parlaient des cérémonies traditionnelles (*fanompoa* à Majunga et *fitampoha* à Mitsinjo) et les qualifiaient de « *superstitions* », d' « *idolâtries* », de « *gaspillages* ». « *Ce sont des pratiques au profit de la seule caste royale* », clamaient encore ces prédicateurs chrétiens, qui voyaient dans les *tromba*, possédés par les esprits des ancêtres royaux, des « *démoniaques* ». Pourtant, d'après nos propres observations et ce que nous avons pu entendre à Mitsinjo, les Sakalava sont très fiers et très jaloux de ce culte, car bon nombre d'entre eux affirment que « *plus de la moitié des participants sont des **tromba*** ». Or, durant les deux journées de la cérémonie, l'effectif des participants avoisinait 2000 à 3000 individus. Des groupes d'hommes et de femmes avec lesquels nous avons discuté renchérisaient : « *C'est à cause du tromba que nous participons fortement au culte actuellement en cours, car, sans la présence des tromba « possédés », le culte n'a pas de sens* ». En effet, qu'il s'agisse du *fanompoa* ou du *fitampoha*, le *tromba* en tant que « *culte de possession royale* », et les *tromba* « *possédés par des esprits royaux* », jouent le rôle de médium entre le pouvoir royal et le peuple (M. Lambeck, 2002). Ils sont les facteurs incontournables pour la réalisation de la symbiose entre les deux.

Enfin, au niveau de la mémoire du passé enfouie dans le substrat de la société, il convient de parler des blessures occasionnées, d'une part, par le conflit Islam et Christianisme au XVIIe siècle dans la partie littorale du Marambitsy et, d'autre part, par le conflit christianisme et Religions traditionnelles au XIXe siècle avec l'instauration de l'Etat-Eglise (*State-Church*) par la monarchie merina (Gwyn Campbell, 1994). A l'époque des Portugais (XVIIe- XVIIIe siècle), c'étaient le catholicisme et l'Islam qui se sont affrontés, occasionnant des destructions et des massacres contre les musulmans

du littoral du Marambitsy. Au XIX^e siècle, c'était au tour du protestantisme et des Religions traditionnelles d'entrer en conflit occasionnant des pertes en vies et en biens chez les Sakalava (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984). Ces deux conflits espacés de deux siècles ont laissé des plaies dans la mémoire collective (Gwyn Campbell, 1994). Cela explique l'édiction de *fady* « interdit » à l'encontre des confessions chrétiennes : « *fady ho an'ny Sakalava ny miditra am-piangonana kristianina* », c'est-à dire, il est interdit aux Sakalava, qu'ils soient musulmans ou adeptes des Religions traditionnelles de mettre les pieds dans une église ou un temple chrétien (Interview de la Pasteure protestante le 2 septembre 2012).

Ces conflits religieux sont présents de différentes manières dans la sous-région. Il est maintenant intéressant de voir comment les acteurs des différents groupes religieux gèrent lesdits conflits qui débouchent sur deux types de feed-back : soit un feed-back stabilisateur du conflit, soit un feed-back amplificateur du conflit (D. Bounoux, 1993). Lorsque les adeptes des religions traditionnelles réagissent verbalement mais pacifiquement comme mentionné ci-dessus, il s'agit d'un feed-back stabilisateur. Face à la violence des attaques venant du Christianisme, les adeptes des Religions traditionnelles ont toujours adopté jusqu'ici une attitude pacifiste⁶ : les commentaires et les discussions sur ces attaques restent seulement entre eux. Tout en faisant « la sourde oreille » aux chrétiens mal intentionnés, ils se réconfortent entre eux en reconnaissant les bienfaits que leurs propres cultes leur apportent. « *Si les gens s'y attachent, c'est qu'ils renferment quelque chose de positif, qui fait du bien* », se répètent-ils entre eux. Un tel pacifisme se retrouve encore chez l'*ampanjaka* face à des voisins éleveurs de porc (voir croquis). Le fait d'élever cet animal hyper-tabou pour la caste royale a été, dit-elle, toléré dans les environs immédiats de sa résidence « *noho ny fihavanana* », pour l'amour de la bonne entente (Interview du 3 Septembre).

Quelquefois cependant, face à la violence verbale des chrétiens, certains adeptes des Religions traditionnelles entendent réagir de la même manière en adoptant un feed-back amplificateur du conflit. Par exemple, lors d'un entretien que nous avons eu avec quelques jeunes à propos du Christianisme (interview du 4 septembre 2012), ils ont pris en dérision le nom d'une église évangéliste dénommée *Jesosy mamonjy* (Jésus sauve) en le changeant par *Jesosy manao koasa* (Jésus danse le koasa). Le *koasa* est une danse considérée comme amoral, indigne même par les chrétiens. Par conséquent, en associant le nom de Jésus –fondateur du Christianisme– avec cette danse honnie aussi

par la société locale, les jeunes de Mitsinjo ravalent son image et celle de son fondateur. La violence de cette riposte est à la mesure de celle des chrétiens qui, sans conteste, ont réussi à les blesser au plus profond de leur cœur.

La réaction de l'*ampanjaka* le jour-même du *fitampoha* en voyant un porc pénétrer dans l'enceinte de sa résidence se situe dans le même registre. En effet, en s'adressant, hors d'elle-même, au propriétaire de l'animal dont elle ignore la caste d'appartenance, elle le qualifie de *jongoa* « race d'esclave » (évènement observé le 4 septembre 2012).

Ces religions cohabitent d'une manière harmonieuse

Il s'agit ici d'analyser les acteurs, leurs intérêts et positions, les formes et symboles de leur coopération, et, dans tous les cas, le rapport des forces, en fait, plus ou moins égal, entre les Religions traditionnelles alliées à l'Islam, et le Christianisme.

Coopération entre Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération transparaît dans l'utilisation des symboles musulmans comme le croissant et l'étoile. Un détail important ne manque pas de frapper l'observateur qui vient visiter pour la première fois le *doany* de Mitsinjo où sont conservées les reliques des rois et reines Sakalava : l'apposition du croissant et de l'étoile, symboles islamiques par excellence, au fronton du portail principal de ce lieu sacré des Religions traditionnelles. Dans un autre contexte, le croissant et l'étoile apparaissent, cette fois-ci dessinés avec de la pâte de kaolin sur le front de chaque participant(e) à la cérémonie après qu'il/elle eût présenté les offrandes qu'il /elle a apportés auprès de l'*ampanjaka* ou des responsables attitrés.

Quelle est la signification de cet emprunt ? –Pour les Sakalava, sans considérer son sens pour les Musulmans, ce symbole sur le fronton du portail représente la bénédiction qu'ils attendent à l'occasion du culte. Le croissant, c'est la lune qui signifie à la fois (en parler sakalava) *fanjava*, la lune proprement dite et l'argent. C'est la raison pour laquelle la personne qui met quelquefois la pâte sur la main de chaque participant lui dit : « *ty ny vola* » (voici l'argent). Quant à l'étoile, elle signifie aussi bien la lumière que le beau, *ny hatsarà* en parler sakalava, c'est-à-dire le bien-être. Le Pouvoir est donc ici associé à la Lumière, à la Clarté, à la Richesse, à la Beauté, au Bien-être⁷.

D'autres marqueurs islamiques s'observent également, tels les costumes musulmans portés par des *tromba*. Certains individus, en effet, adhèrent à la fois à l'Islam et aux Religions traditionnelles. Ils justifient ce choix religieux (déjà) multiple en disant que, même s'ils sont musulmans, ils doivent attachement et respect absolus à leurs ancêtres. Des *tromba*, possédés par l'esprit des descendants royaux, mais à la fois musulmans, portent donc les costumes musulmans (robe blanche et longue et le bonnet islamique) quand ils sont en transe. C'est le cas, par exemple, de Zama Mbola, fils de l'*ampanjaka*, musulman et, actuellement *tromba*.

Par ailleurs, être *tromba* signifie être Sakalava. La personne possédée par l'esprit d'un Sakalava musulman doit se conformer, par conséquent, aux exigences vestimentaires de ce double statut. Cela veut dire que, outre la robe blanche, longue et le bonnet, marqueurs de l'Islam, la personne doit porter en même temps les marqueurs des Sakalava, c'est-à-dire, entre autres, une serviette ou un mouchoir et un bâton.

Il en va de même pour l'esprit de Ndrantaniarivo⁸, fille de Ndramandisoarivo⁸, le fondateur du royaume du Boeny –Marambitsy (fin XVII-début XVIIIe siècles). Elle est donc Sakalava, mais s'est mariée avec un Arabe musulman et s'est convertie à l'Islam. Lors de notre séjour sur le terrain en 2009 à Bezavo, il y eût l'inauguration de nouveaux *zomba* « maisons des ancêtres royaux », dont le *zomba* de Ndrantaniarivo. Une femme assez âgée, *tromba* de Ndrantaniarivo, portait lorsqu'elle était en transe un voile sur la tête, c'est-à-dire le marqueur des Musulmanes. Mais, en tant que femme sakalava, elle portait également le costume sakalava, dont le *lambahoany* noué juste sous les aisselles à la façon des femmes sakalava.

Enfin, le rituel musulman se rencontre dans certaines séquences du culte traditionnel. Toujours lors de l'inauguration du nouveau *zomba* de Ndrantaniarivo, une autre forme de coopération entre Religions traditionnelles et Islam a été observée à travers un culte islamique exécuté dans son ancien *zomba*. Un homme âgé environ de 40 ans, habillé en costume musulman, dirigeait le culte et lisait en arabe quelques versets du Coran. Puis il sortit pour immoler le zébu destiné, à la manière des Religions traditionnelles, au sacrifice en l'honneur des ancêtres royaux. Mais, avant de le faire, il prononça encore quelques versets du Coran pour clore les séquences musulmanes de la cérémonie. Commencèrent alors les séquences liées aux Religions traditionnelle avec la sortie du grand *dôry* « tambour réservé aux grandes cérémonies rituelles » que l'on plaçait et

jouait à côté de l'endroit où l'on immolait le zébu. Le *dôry* sert à amuser les ancêtres royaux. La coopération est alors visible, car la pratique musulmane s'adresse plutôt à Dieu créateur pour l'honorer, alors que la pratique traditionnelle s'adresse aux ancêtres ensevelis dans le *doany* de Bezavo en vue de reconnaître leur statut supérieur et aussi de les exalter. Concernant la question du sacrifice, la caste royale et certaines personnes qui s'identifient à la fois comme adeptes des Religions traditionnelles et de l'Islam, ne consomment jamais la viande de zébu sacrifié et immolé par un non-Musulman soit durant le *fanompoa* soit durant le *fitampoha*.

Coopération entre Christianisme, Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération est visible au niveau des activités de développement économique et social et au niveau des festivités marquant la fin du Ramadan. Tout en s'inscrivant dans des domaines nouveaux, elle renouvelle des traditions millénaires.

L'enclavement dont est victime le Marambitsy, en général, et Mitsinjo, en particulier, a un impact négatif sur leur développement, malgré les potentialités importantes dont ils disposent en matière d'agriculture, d'élevage et de pêche continentale et maritime. L'enclavement constitue également un handicap sérieux pour leur développement social et culturel, car les infrastructures sanitaires et éducatives manquent ou sont en état de sous-développement.

Devant ces problèmes, les Religions traditionnelles et l'Islam ne peuvent intervenir ni faire appel à des partenaires en développement économique et social. Ce n'est pas le cas pour le Christianisme qui dispose d'un réseau mobilisable de bailleurs de fonds nationaux ou internationaux. Cela explique pourquoi l'église catholique et l'église luthérienne ont pu initier des projets de sécurité sociale en faveur des groupes les plus vulnérables, notamment en matière d'alimentation et nutrition, ou encore des projets de construction d'infrastructures sanitaires (dispensaires, centres de santé de base...), et des projets d'infrastructures éducatives (écoles primaires, collèges d'enseignement général...), voire des projets d'appui au développement agricole.

Quoi qu'il en soit, par principe et en tant que projets à caractère humanitaire, les activités des églises chrétiennes ne doivent pas faire de la discrimination liée à l'opinion religieuse ou politique. Pourtant, l'appartenance religieuse de leurs promoteurs ne

rassure pas entièrement les non-Chrétiens qui les soupçonnent de faire du marketing religieux sous couvert d'activités humanitaires. Il s'agit, en effet, dans le jargon des acteurs du développement, d' « *activités-portes d'entrée* ».

Enfin, à propos des festivités marquant la fin du Ramadan, une nouvelle pratique apparaît dans la sous-région. Dans certains villages comme Katsepy, une commune rurale située en face de la ville de Majunga et considérée comme le portail d'entrée du Marambitsy, les Religions traditionnelles et le Christianisme sont associés par l'Islam aux festivités du *maulida*. A cette occasion, les Musulmans invitent les adeptes des Religions traditionnelles et les Chrétiens à fêter avec eux la fin du Ramadan par un repas pris ensemble et agrémenté par des chants et des danses. Si une telle initiative a, au début, pris de court les Chrétiens, en revanche, elle n'a pas surpris les adeptes des Religions traditionnelles, dans la mesure où, depuis l'intrusion des Portugais dans la zone au XVI^e siècle, l'Islam s'est interposé entre le Christianisme et les Religions traditionnelles en tant que religion-tampon.

Ces exemples montrent que le choix des groupes et des religions pour gérer leur conflit se porte vers le feed-back stabilisateur du conflit, car il favorise le rapprochement, la compréhension mutuelle et la tolérance. Cela signifie aussi que chaque groupe et chaque religion sont disposés à sortir du strict domaine du sacré propre à chacun et à chacune. De ce fait, l'un et l'autre se retrouvent sur un même terrain d'entente qui facilite les emprunts, l'appropriation d'éléments nouveaux et, à terme, le syncrétisme.

Les discussions vont porter sur deux points liés entre eux et qui se dégagent de cet article:

- il existe dans le Marambitsy et à Mitsinjo différentes formes de gestion de la diversité (ethnique culturelle, religieuse...). Pourquoi ?
- un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation plurielle. Que faire ?

N.J. Adler (1980) a identifié trois formes ou modèles de gestion de la diversité, en l'occurrence : la domination culturelle, le compromis culturel, la synergie culturelle. Globalement, ces modèles de gestion s'appliquent à la diversité religieuse. Fred E.Jandt (1998), qui s'appuie sur l'ouvrage d'Adler, définit ainsi ces expressions :

- la domination culturelle :

« *The cultural dominance model neither recognizes nor values cultural diversity* » (1998: 447). D'après Fred E. Jandt, dans ce type d'organisation, « *cultures within cultures and subgroups may experience considerable resistance* » (ibid).

- le compromis culturel :

Dans ce modèle, « *it is the similarities among culturally diverse groups that form the core of organizational policies and practices (...). The cultural compromise model stresses areas of agreement* » (ibid).

- la synergie culturelle:

Ce modèle est basé « *on transcending the individual cultures of organizational members. The strength of this model is the resulting wider range of policies and practices and the lack of resistance or less conflict* » (ibid: 447-448).

Il convient cependant de noter qu'aux modèles de gestion correspondent des **formes ou catégories d'acculturation**, c'est-à-dire **d'adaptation culturelle** (F.E.Jandt, ibid), étant entendu que la situation où on les observe met en cause deux groupes ou deux individus. Il s'agit, en effet, d'une situation de communication fondée sur un rapport de forces entre les protagonistes. Par conséquent, l'on peut résumer de la manière suivante les correspondances entre, d'une part, modèles de gestion de la diversité, et, d'autre part, formes d'acculturation.

Il apparaît clairement que les deux dernières formes d'acculturation (intégration unilatérale et intégration réciproque), correspondant aux deux derniers modèles de gestion de la diversité, se réalisent grâce au choix volontaire du protagoniste concerné, en raison du fait que le rapport des forces entre lui et son vis-à-vis est plus ou moins égal. En revanche, les différentes formes d'acculturation correspondant à la domination culturelle sont, à l'exception de la résistance, dûment provoquée par le protagoniste qui jouit du rapport de force favorable, sans que le vouloir de l'autre ne soit impliqué. De cette manière, la résistance est la réaction à une action, donc elle est totalement réfléchie comme pourrait l'être l'intégration.

En revenant à la situation à Mitsinjo, nous pouvons dire que la relation entre le Christianisme et les Religions traditionnelles est globalement tributaire de la domination culturelle du premier sur les secondes qui, du coup, adoptent des formes d'acculturation allant de la *résistance* (passive et active) à la *marginalisation* en passant par toutes les autres formes *intermédiaires*⁹ soit opposées, soit extrêmes. La résistance des Religions traditionnelles s'expriment à travers l'effectif limité des Sakalava qui adhèrent au Christianisme. Elle est tout-à-fait manifeste dans l'explication que la Pasteure protestante locale en donne : « *Les Sakalava ont, parmi leurs interdits, celui de ne pas entrer dans une église ou un temple chrétien* » (Interview du 2 septembre 2012). Un tel interdit est étrange si on ne le place pas dans son contexte historique, qui est politique. En effet, l'église protestante de Mitsinjo a été ouverte par la *London Missionary Society* (LMS) dans les années 1880 avec l'appui de la monarchie merina du centre de Madagascar, dont la visée était de soumettre la monarchie sakalava. Pour les Sakalava, cette confession chrétienne cache donc mal sa visée politique. Par conséquent, l'adhésion à cette religion est tombée sous le coup d'un interdit. Le même interdit a touché aussi à un degré moindre la confession catholique, qui, avec l'appui de la colonisation française (1896-1960), s'est introduite à Mitsinjo vers le début du XXe siècle.

Le christianisme ne forme cependant pas un groupe compact à Mitsinjo. En effet, la confession luthérienne ne répond pas du premier modèle de gestion de la diversité citée ci-dessus. D'après le Pasteur luthérien, son église « *utilise le dialogue dans les relations avec les Religions traditionnelles et surtout avec l'Islam* » (interview du 2 septembre 2012). Le modèle adopté est ainsi le **compromis culturel** exprimé dans le principe qui s'énonce ainsi : *Do no harm*, dans la relation avec les non-chrétiens. La méthode paraît efficace, car si les autres confessions chrétiennes reconnaissent un taux de 10% de chrétiens Sakalava, chez la confession luthérienne, « *25% des chrétiens sont des anciens musulmans sakalava* » (Interview du 2 septembre 2012). Le pourcentage est, d'après lui, encore plus élevé dans les communes rurales des environs de Mitsinjo.

L'on peut évoquer un autre facteur pour expliquer ce succès : le luthérianisme recrute son clergé davantage auprès des groupes ethniques non merina, par exemple antesaka et antandroy. L'« ombre » de la monarchie merina du XIXe siècle plane donc encore dans les airs¹⁰.

Enfin, il est tout-à-fait remarquable que la relation entre les Religions traditionnelles et l'Islam, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, pourrait s'expliquer dans le cadre d'une *synergie culturelle*, comme c'est aussi le cas pour la célébration commune du *maulida*. Les deux exemples suivants apportent des arguments supplémentaires à ce sujet :

- le mari de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, est un Sakalava, musulman, et en même temps devin. Qui plus est, il n'est pas un simple fidèle musulman, mais un *Fondy* (un terme kiswahili signifiant responsable de formation), ici responsable de l'école coranique, au sein de la mosquée de Mitsinjo. Toutefois, même s'il a décidé de ne pas pratiquer les cultes des ancêtres royaux, il se charge de la divination relative à leur réalisation ;
- le *fitampoha* de Septembre 2012 à Mitsinjo a coïncidé avec la période du Ramadan. Un entretien que nous avons eu le 3 Septembre avec des groupes dont les membres sont Musulmans a révélé qu'ils ont choisi de participer pleinement au *fitampoha* sans passer à la mosquée mais en décidant de remplir leurs obligations liées au Ramadan après le *fitampoha*.

La question se pose maintenant de savoir pourquoi les formes de gestion de la diversité sont aussi diversifiées à Mitsinjo ?- Trois facteurs entrent en jeu :

- primo, les *intentions* : pour le Christianisme, la « *Christification de l'univers* » (d'après un document interne des Prêtres du Diocèse de Majunga, 2000), et pour les Religions traditionnelles, la symbiose avec le monde naturel et avec le monde surnaturel des ancêtres. L'intention de l'Islam dans la sous-région semble être l'intégration dans la société locale pour la réussite du commerce ;
- secundo, les *systèmes de valeurs* :

Pour le Christianisme	Pour les Religions traditionnelles et l'Islam
1- Pouvoir	1- Bonne entente
2- Bonne entente	2- Pouvoir/ Commerce

- tertio, les *relations historiques*, car :
 - les Religions traditionnelles et l'Islam ont eu des relations pluriséculaires, ayant instauré entre elles une « *intimité profonde* »

- les Religions traditionnelles et le Christianisme ne sont entrés en relation qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Effectivement, un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation religieuse à Mitsinjo. Les développements du premier point ci-dessus l'ont assez montré. Le concept central est, sans aucun doute, la *cohabitation* des groupes religieux. Or, la cohabitation présuppose trois étapes : le contact entre Religions nouvelles et Religions autochtones, la compétition et la concurrence entre elles ; puis le conflit, dont l'un des aboutissements est la cohabitation : soit conflictuelle sans échange, soit harmonieuse avec échange. Est justifié alors l'orientation de Eva Spies préconisant une concentration sur les « différences » et la considération des différences dans nos interprétations, et mettant l'accent sur « les contenus » avec lesquels les acteurs définissent et vivent leurs différences (2012).

Tout un ensemble de concepts est donc nécessaire pour comprendre la situation plurielle de Mitsinjo. Ces concepts, nous l'avons vu ci-dessus, s'inscrivent dans le cadre de la communication interculturelle.

En guise de conclusion, l'application de l'approche empirique, historique et contextuelle a permis d'ouvrir différentes perspectives, entre autres celle de la sortie progressive de la religion hors de la sphère du sacré. En quelque sorte, comme l'a déjà souligné L. Obadia, la religion devient une « affaire d'hommes » (ibid : 100). C'est du moins ce que nous laissent entendre les faits et exemples cités dans cet article :

- les accommodements réalisés par les Musulmans face aux Religions traditionnelles et par les adeptes des Religions traditionnelles face à l'Islam;
- l'approche « réaliste » des responsables luthériens face aux Religions traditionnelles et à l'Islam, qui les incite au « dialogue » patient avec des **hommes** incrustés dans leurs traditions religieuses séculaires, donc à des concessions rituelles inévitables ;
- la célébration commune dans certaines parties du Marambitsy des festivités du *Maulida*, unissant aux frontières du cadre religieux Musulmans, Chrétiens, adeptes des Religions traditionnelles.

Ces exemples rappellent la tendance déjà notée par plusieurs auteurs indiquant la « *désacralisation* » ou la « *sécularisation* » de la religion (H.de Saint Simon, 1825;

Talal Asad, 2003, etc.). Mais, cette tendance n'aurait pas existé sans la vision de l'Eglise avancée par S. Moscovici (1981). Pour lui, l'Eglise a un côté sacré (le système de croyances qu'elles véhiculent), et un côté profane (l'organisation hiérarchique sur laquelle elle repose). Au risque de choquer, l'Eglise est donc une religion profane, et c'est à travers ce côté profane que s'engouffre et se développe le phénomène de la *désacralisation/ sécularisation*. Mais, cet aspect profane de la religion – *une affaire d'hommes*- pourra-il avoir raison sur l'aspect sacré ? Quelque part, le refus de la dichotomie totale entre sacré et profane exprimé par E. R Leach (1964 : 12-13) et prônant une « théorie du continuum » pourrait constituer une réponse à cette question fondamentale.

NOTES

- 1- *Ethnie* (adj. ethnique) réfère en anthropologie au groupe se définissant par son lien à une culture, à une identité et une nation dot elle fait partie avec une ou d'autres ethnies. Elle présente en son sein des « groupes ethniques », des « subcultures ».
- 2- *Religions traditionnelles* : regroupent des religions premières tels que l'animisme, le totémisme, l'analogisme (Ph. Descola, 2005).
- 3- *Maroseranana* : groupe noble fondateur des royaumes du Sud et de l'Ouest de Madagascar : Sakalava, mais aussi Bara, Mahafaly, Antesaka, voire Antakarana (G.Sautter, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, 1980).
- 4- *Ombiasy*, litt. personne dotée de nombreuses vertus intrinsèques, ou *hasina*, du fait de son savoir sur les êtres animés et les objets inanimés. F. Raison Jourde (1983) définit l'*ombiasy* comme un « expert en *hasina* ».
- 5- Après affectation du pasteur, sa remplaçante a choisi une attitude plus conciliante : elle a accepté d'arrêter la provocation à la demande du Chef de District de Mitsinjo et en présence de l'émissaire de l'*ampanjaka*.
- 6- Plusieurs observateurs du groupe Sakalava confirment ce pacifisme. Face à de nouveaux venus difficiles à vivre, les Sakalava préfèrent prendre leur distance au lieu d'engager un affrontement.
- 7- Ces divers concepts associés ici au Pouvoir renvoient à la notion de BEAU, à l'Esthétique en général.
- 8- Les noms Ndran(taniarivo) et Ndra(mandisoarivo) sont des variantes comprimées de *Ndria-* ou encore *Andria-* « prince/princesse ».
- 9- La forme opposée à la *résistance* est l'*assimilation*. L'*intégration* est une position médiane entre les deux. Quant à la *séparation* et à la *ségrégation*, elles signifient une résistance partielle à la nouvelle culture au profit de la culture originelle. Ce qui n'est pas le cas pour la *marginalisation* qui est une double perte : perte de la culture originelle sans contact avec la nouvelle culture (Fred.E. Jandt, 1998 : 315-316 ; 325-326 ; 380-382).
- 10- L'« ombre » en question se présente comme un couteau qui vient raviver des blessures ou des plaies anciennes.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ADLER, N.J

1980 "Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organization". In W.W. Berke & L.D. Goodstein (eds), *Trends & Issues in OD: Current Theory and Practice* (pp. 165-184). San Diego: University associate.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J et ANDRIAMISAODRAY, J.

1916 « Ny fomba fanaon'ny Ntaolo Hova trano [La manière dont les Anciens Hova construisaient leur maison] », *Ny Mpanolotsaina* [Le Conseiller], n°51, Juillet, pp. 159-167 ; n°52, octobre, pp. 225-232.

ANDRIAMPARANY, T. M

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ASAD, Talal

2003 *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University of California Press.

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BERTHIER, Hughes

1913, « Notes sur le destin des quatre éléments » *Bulletin de l'Académie Malgache*, Volume XI, pp 185-186.

BOUGNOUX, Daniel

1993 «Overtures médiologiques : Le paradigme », in *Sciences de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse, pp. 531-542.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:” le royaume” or “l’empire”? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd’hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHITTICK, Neville

1992 « l’Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha*[Autrefois] n°2, pp 39-63.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

FERRAND, Gabriel

1906 “Note sur l’astrologie arabico-malgache”, *Journal asiatique*, Sept – Oct, pp 229-273.

GLUSENAPP, Helmut de

1954 *Les cinq grandes religions du monde*, Paris : Payot

HAYEK, Mathias

2009 « Quand deviner est un art », *Le Point*, hors série, n°9, pp. 66- 70.

JANDT, Fred J.

1998 *Intercultural Communication: An Introduction*. Thousand Oaks: Sage Publications.

KENT, Raymond.K.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omaly sy Anio*[Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. New York: Palgrave Macmillan.

LEACH, Edmund L.

1964, *Political Systems of Highland Burma*. London: University of London: The Athlone Press.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAVELOJAONA

1909 « *Ny Razan'ny Malagasy [Les ancêtres des Malgaches]* », *Ny Mpanolotsaina [Le Conseiller]*, n°24, octobre, pp. 222-223.

SAINT-SIMON, *Henri de*

1969 [1825] *Le nouveau christianisme*, Paris: Seuil.

SPIES, Eva

2012 « *Faire face à la diversité : incommensurabilité et autres modèles* », Communication présentée lors du workshop Compétition et Coopération dans les religions africaines. Bamako- Mali, 27 Février – 5 Mars.

VERIN, Pierre

1967 « *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien* », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

American Political Sciences Association
Africa workshop: “Religion and Politics in Comparative Perspective”
July 1 – 12, 2013
Hosted by the Institute for Governance and Development (IGD)
Ouagadougou- Burkina Faso

RELIGION ET ETAT A MADAGASCAR :
UNE RELATION TUMULTUEUSE, UNE RELATION INDISSOLUBLE ?

Par
Baholy Malala Andrianasolo RAVONISON

Coordonnées

Université d’Antananarivo – Madagascar
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
E-mail : lala_rohamah@yahoo.fr
Tél : (261) 33 21 011 00

RESUME

Les relations entre la Religion et l'Etat se caractérisent sur le long terme par une forte instabilité. La Religion étant posée comme un des fondements de la société humaine, son antériorité sur l'Etat va de soi. L'Etat n'a pas pu exister sans la Religion ; l'Etat a dû se rapprocher de la Religion et fusionner avec elle, comme c'était le cas avec le *State-Church* à Madagascar au XIXe siècle. Mais, peu à peu, cette "*union sacrée*" a connu des problèmes. Donc, l'Etat a de nouveau pris ses distances par rapport à la Religion, car, durant la colonisation française, l'idéologie officielle était la laïcité. Au retour de l'indépendance, le nouvel Etat « républicain » et malgache s'est à nouveau tourné vers la Religion en la prenant comme partenaire souvent privilégiée. Pourtant, si, au niveau du Marambitsy, la Religion semble rester, comme au cours des siècles passés, au service du Politique, en revanche, au niveau national, elle est redevenue, au début du troisième millénaire, un instrument de l'Etat. Jusqu'à quand ? –Nul ne saurait le dire. En tout cas, il s'agit d'une relation pleine de conflits mais résistant aux conflits.

Mots-clés : religion, Etat, pouvoir, instabilité, laïcité, union sacrée, partenaire, conflit, instrument.

Introduction

La présente recherche fait partie d'un chapitre d'une thèse de Doctorat actuellement en phase finale de rédaction⁽¹⁾. La thèse se rattache aussi bien à l'Anthropologie des religions et à l'Anthropologie de l'Art qu'à l'Anthropologie politique. La relation entre la Religion et l'Etat, si difficile à saisir, la concerne donc directement, étant entendu que le peuple malgache, ici concerné, est connu pour sa religiosité élevée. La relation entre la Religion et l'Etat se présente ainsi comme un thème central pour les sciences sociales et humaines à Madagascar, notamment pour l'Anthropologie. Cependant, en dépit d'écarts significatifs, la phénoménologie de cette relation ne s'éloigne pas des modèles observables ailleurs et dont les traits marquants sont l'instabilité et les mutations permanentes au cœur desquelles se retrouvent le conflit.

Après une rapide revue de la littérature axée sur l'évolution des relations entre Etat et Religion, nous allons procéder à un bref exposé de la méthodologie auquel fera suite celui de quelques résultats provisoires. Avant la conclusion, des points susceptibles de susciter des discussions seront évoqués.

Méthodologie

Les matériels utilisés pour cet article sont principalement des données documentaires sur le Marambitsy et sur d'autres régions de Madagascar. Elles concernent les relations Etat et Religion :

- entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle à l'époque des *Andriambahoaka* ;
« *princes démocratiques* » ;
- à partir du XVI^e siècle :
 - à l'époque des *Andriamanjaka* « *princes autocratiques* » ;⁽²⁾
 - à l'époque coloniale (1896- 1960) ;
 - à l'époque républicaine de l'indépendance (1960 à nos jours).

Des données d'enquête et d'observation collectées presque exclusivement dans le Marambitsy s'ajoutent à ces données documentaires. Elles ont également pour objet les relations Etat/Religion. Par conséquent, pour la collecte des données, la principale technique utilisée a été la recherche documentaire. Nous l'avons suppléé en cas de besoin par l'enquête et l'observation directe sur le terrain. En ce qui concerne l'analyse, les caractéristiques de l'objet-*relations Etat/Religion*-, c'est-à-dire l'instabilité et les mutations constantes, recommandent le recours au dynamisme inhérent au conflit entre deux entités.

Revue de la littérature

Les ouvrages sur les relations État/Religion peuvent être regroupés sous trois idées-forces :

- ceux qui constatent des liens forts et étroits ;
- ceux qui estiment que ces liens se sont distendus au cours de l'histoire ;
- ceux qui récusent carrément l'existence de ces liens.

- *Des liens forts et étroits :*

Les résultats de la recherche en Anthropologie sociale postulent l'antériorité de la Religion par rapport à l'Etat. Selon Maurice Godelier (2010), « *au fondement des sociétés humaines, il y a du sacré* ». Par conséquent, en tant qu'institution de la société, c'est l'Etat qui provient de la Religion et est venu vers la Religion et non le contraire. Des liens profonds et solides s'en sont suivis, comme le montrent des données issues de recherches faites partiellement ou totalement à Madagascar. Par violence interposée, le politique (l'Etat) et le religieux (la Religion) entretiennent des relations solides comme le feraient un homme et une femme mariés et définitivement liés par leur progéniture, la violence, une sorte de *go between* entre les deux (M. Bloch, 1997). Deux images fortes expriment les liens initiaux entre Etat et Religion : d'une part, la Religion est la Mère de l'Etat, d'autre part, l'un et l'autre forment un couple, par définition indissoluble, et donnent naissance à un enfant terrible, la violence.

- *Des liens distendus :*

Au fil du temps, les liens entre Religion et Etat se sont distendus, car, en fait, l'Etat s'est écarté de la Religion. D'après R. Aron, « *l'Etat a de plus en plus cessé d'être religieux, d'être consacré par une loi transcendante. Ceux qui détiennent le pouvoir ne sont plus les oints du Seigneur, ou les interprètes d'une Eglise, ils sont théoriquement les délégués ou les représentants du **common man**, du prolétariat ou du peuple* » (1964 :33). En d'autres termes, les liens apparemment solides entre Etat et Religion recélaient, en fait, un antagonisme profond qui, peu à peu, l'a érodé, puis banalisé.

- *Des liens transformés*

Puis ce qui devait arriver arriva : le divorce. Mais, dans le cas présent, il n'y a pas eu *rupture totale* de relation, mais *transformation-subsumption* des liens initiaux. L'Etat est resté tel qu'il était, mais c'est la Religion qui a profondément changé de nature. Elle est devenue « *religion profane* » (S. Moscovici, 1981), « *religion séculière* » (Talal Asad, 2003), à la suite du concept de « *religion moderne* » avancé par H. de Saint-Simon depuis 1825. Au bout du compte, c'est la *sacralité* inhérente à la Religion qui

dérange l'Etat : certains pays, comme la France, ont instauré à partir de 1903 la *laïcité* de l'Etat ou la séparation de la Religion (l'Eglise) et de l'Etat.

Comment s'expliquer cette transformation ?- Plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés, mais, toujours d'après l'Anthropologie sociale, les éléments les plus déterminants sont ceux liés à l'économie. Ainsi, les problèmes économiques et sociaux de la lointaine Europe auront eu des répercussions incalculables sur les autres continents, dont le continent africain, les îles de l'Océan Indien, et surtout Madagascar. Deux anthropologues, M. Godelier et E. Wolf, évoquent ces problèmes et leurs conséquences. D'après le premier, « *des crises graves ont ébranlé l'Europe au XIV^e siècle l'expansion du commerce et de production marchande, sur la base et dans le cadre même des rapports de production féodaux profondément altérés* » (M. Godelier, 1987 : 505). Pour le second, les conséquences à/pour Madagascar : s'énoncent ainsi : « *situé le long des explorations transocéaniques et de la traite des esclaves* » (E. Wolf, 1969 : 288), Madagascar n'a pas été à l'abri des ondes de choc des bouleversements européens à l'instar de plusieurs Etats « côtiers » africains. Le pays Sakalava du Marambitsy, situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, a très tôt servi de point d'impact pour les arrivées des traitants, d'abord arabes, ensuite, à partir du XVI^e siècle, européens, d'où :

- dans un premier temps, existence de sociétés doubles dominées par des barons- brigands, ou « *brigands- chiefs* » un peu partout à Madagascar, parce que :
 - d'un côté, il y avait une association de plusieurs communautés villageoises « *fokonolona* » ;
 - de l'autre, un Etat dirigé par un *brigand-chief* qui, à la fois, organisait ces dernières et les dirigeait (M. Bloch, 1994 ; H. Rasamoelina, 1986). Au moyen d'une « **accumulation primaire** » utilisant la violence, les « *brigands-chiefs* » disposaient de plusieurs milliers de bœufs et d'esclaves voués à la traite.
- dans un deuxième temps, existence de **sociétés triples** à la suite de l'installation permanente des agents de la traite sur place :

- Portugais : au XVI^e siècle dans tout le Nord-Ouest, dont le Boeny-le Marambitsy, le Sud-Ouest, et le Sud-Est ;
- Français : au XVII^e siècle dans le Sud-Est (Fort-Dauphin) ;
- Anglais : au XVIII^e-XIX^e siècles dans l'Est et sur les Haut-Plateaux. (G.Campbell, 1992 ;1994).

Ainsi, il y avait un peu partout une société à trois niveaux :

- au sommet : l'Etat, le brigand-chef, membre de la dynastie *Andriamanjaka* et sa cour;
- au niveau intermédiaire : le ou les représentants des traitants aidés d'autochtones ;
- au niveau inférieur : les communautés villageoises qui fournissent les biens faisant l'objet de la traite.
-

Il est alors évident que la pénétration européenne coïncidait avec la montée en puissance de la dynastie *Andriamanjaka*, qui tirait profit de cette pénétration. Une « **union sacrée** » s'est instaurée entre traitantseuropéens et « **brigands-chiefs** » locaux, permettant à ces derniers (l'État) de s'enrichir et de disposer d'armes à feu, donc d'agrandir leurs territoires par la guerre.

Au final, le couple Religion-Etat, et surtout la Religion, semblaient apparemment disparaître au profit des intérêts économiques et commerciaux représentés par les traitants, au point de faire admettre l'idée selon laquelle les liens qui rapprochaient les deux entités étaient totalement dissouts. Mais c'était mal connaître la coriacité de la Religion.

Résultats (provisoires)

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- primo, avant la période coloniale, c'est-à-dire du XIII^e à la fin du XIX^e siècle, des liens forts et étroits ont, bel et bien uni l'État et la Religion,
- secundo, durant la période coloniale et durant la période républicaine, ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle :**

- *Période de la dynastie Andriambahoaka*

Un document écrit en arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Rainandriamampandry en 1896, parle d'un **ombiasy** qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente à la fois comme un **chef politique** et un **chef religieux**. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie *Andriambahoaka* au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient alors unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : *Tantaran-dRatsitoinona*, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique *Ny Mpanolo-tsaina* «Le Conseiller» de la *London Missionary Society* (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie *Andriambahoaka* et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales) cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique⁽³⁾.

Un chercheur actuel S.Rabotovao (2013) citant T.S Andriampenitra(2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ce modèle a existé : cinq hommes co-dirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion⁽⁴⁾.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie *Andriambahoaka* installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat⁽⁵⁾.

- *Période de la dynastie Andriamanjaka*

Dans l'ouvrage collectif intitulé : *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des

liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'**ombiasy**. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du **hasina** est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « **couronne de tout Madagascar** », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « *State-Church* » a été, à partir de cette conversion, « **modélé dans la structure centrale du gouvernement merina** » (Gwyn Campbell, 1994 :335)⁽⁶⁾.

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquhar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade and agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports* ». (1983-1984:283).

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la *London Missionary Society*, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud-Est au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « *éclaireurs* ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la coopération Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- *Période coloniale (1896-1960) :*

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- *Période républicaine (de 1960 à nos jours) :*

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- *de 1960 à 2000* : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rôle rituel ;
- *De 2000 à 2013* : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat (entre 2002 et 2009) est Vice Président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Discussions :

Au niveau global, deux remarques importantes s'imposent et méritent d'être discutées. En premier lieu, contrairement au cas exceptionnel de la France, la plupart des pays à tradition anglo-saxonne (par exemple les Royaumes-Unis, les États-Unis, les Pays scandinaves, l'ancien Empire germano-autrichien, etc...) n'ont pas aboli la Monarchie, dont la relation avec la Religion « officielle » est maintenue. En revanche, ils ont adopté des structures neutres issues de la modernité ou de la Révolution (Gouvernement, Parlement, Sénat...), dont la relation avec la / une Religion ne transparaît pas officiellement, sauf aux États-Unis où le Président nouvellement élu prête serment sur la Bible, et également en Italie où la Cité du Vatican, capitale de l'Eglise catholique, est, au sens propre, un Etat dans l'Etat.

En deuxième lieu, la sécularisation ou la laïcisation de l'Etat avance un peu partout dans le monde, non seulement dans les pays de civilisation chrétienne (par exemple : en Europe..), mais également dans les pays de civilisation musulmane (par exemple : dans le Maghreb où, après le « *printemps arabe* » ; les « *islamistes* » n'ont plus / n'ont pas bonne presse). Bref, les rapports entre la Religion et l'Etat sont en train de connaître de nouveaux et grands bouleversements. Le cas de Madagascar en ce début du XXI^e siècle semblerait aller à contre-courant en se rapprochant du modèle de l'Etat-Eglise.

Conclusion :

Avant le XVI^e siècle, les liens entre Eglise et Etat étaient marqués par le rapprochement de l'Etat vers la Religion au profit de cette dernière. En revanche, l'on note entre le XVI^e et le XIX^e siècle un lent rapprochement de la Religion vers l'Etat au profit de ce dernier. Néanmoins, malgré sa position de faiblesse, la Religion est devenue de plus en plus visible : les missionnaires assuraient un accompagnement physique des traitants avec la bénédiction des Etats de leurs pays d'origine :

- Aux XVI-XVII^e siècles, dans le Nord-Ouest de Madagascar, des missionnaires portugais embarquaient dans les bateaux des traitants, certes, pour aider ces derniers, mais surtout pour négocier avec les Musulmans installés sur place depuis des siècles et pour christianiser-**sans grand succès**-la population locale ;
- Aux XVII-XVIII^e siècles également, dans le Sud-Est, des missionnaires français venaient avec les traitants pour des raisons identiques à celles observées dans le Nord-Ouest ; mais ils ont également échoué pour cause de décès par la fièvre ;
- Au XIX^e siècle, au niveau de tout Madagascar, des missionnaires britanniques sont venues en éclaireur pour le compte des traitants et du gouvernement britannique. D'où, à la fin officielle de la traite (1869-1995), l'on assiste à une institutionnalisation de la coopération Religion-Etat avec le *State-Church* en vue de l'accumulation (déjà) capitaliste. (G. Campbell, 1994) ;
- Avec l'avènement du XX^e siècle, les relations entre la Religion et l'Etat se distendent à nouveau. L'Etat prend ses distances par rapport à la Religion au nom de la laïcité instaurée en France en 1903.
- A partir de 1960, année de l'indépendance, l'Etat a de nouveau assoupli sa position et pratiqué une coopération sélective avec la Religion en préférant le

Christianisme par rapport à l'Islam et aux Religions traditionnelles et en coopérant davantage avec la « *Fédération des Églises Chrétiennes malgaches* » formée par les confessions du christianisme historique qu'avec les nouvelles églises créées depuis les années post-indépendance.

Les données disponibles et mobilisées pour cette recherche accréditent finalement l'idée selon laquelle les rapports entre Religion et Etat sont parsemés de conflits, mais que cette relation semble inébranlable,...indissoluble. Les discussions et échanges qui auront lieu durant le séminaire vont certainement enrichir le présent projet tout en permettant une comparaison approfondie avec la situation aux États-Unis et en Europe.

NOTES

¹ L'intitulé de la thèse est le suivant : « *Cultes royaux et antsa « chants » sakalava du Marambitsy Nord-ouest de Madagascar. Quand le religieux et le social servent le politique* ».

² Les termes *Andriambahoaka* et *Andriamanjaka* désignent, en fait, des dynasties d'origine historique différente. Les *Andriambahoaka* ont mis en place un système politique ayant respecté les formations politiques autochtones appelées *Fokonolona* fondés sur la « *responsabilité solidaire et collective* » (P.Ottino, 1963). Les *Andriamanjaka*, au contraire ont initié un système politique autoritaire, cherchant à affaiblir les *Fokonolona*.

³ Andriamamilaza était chef du *foko* "clan" Zafimamy et, en tant que tel, chef politique. Mais, selon Andriamanantsiety, il était aussi, en tant que ***ombiasy***, chef religieux. Il cumule, en effet, les fonctions de *mpanandro* "devin par les astres", *mpamintana* "expert en connaissance des destins", *mpisikidy* "devin par les graines", *mpanazary* "homme-médecine", etc...

⁴ Il y avait existé un système politique dénommé ***dimy lahy manodidina ny kianja*** ou "cinq hommes autour de la place centrale" : l'aîné, maître du pouvoir politique, et les quatre cadets respectivement maîtres de la divination par les astres, de la divination par les graines, de la forêt (des plantes médicinales), du couteau du Sacrifice.

⁵ Rona s'est imposé en tant que chef d'Etat aux membres des trente huit clans du fait de son pouvoir religieux fondé sur son Savoir en matière non seulement de divination mais également de traitement des problèmes individuels et sociaux.

⁶ Il faut mentionner que la Reine a fait construire un temple à côté de son palais et qu'elle coordonnait à partir de ce palais le financement et l'envoi d'"évangélistes" à travers tout Madagascar. Les agents de l'administration royale (l'Etat) étaient aussi des agents de la mission évangélisatrice (Eglise).

⁷ C'est notamment le cas sur tout l'ensemble du pays Sakalava, dont le Marambitsy où l'*Ampanjaka* "princesse régnante", jouit d'une certaine notoriété politique.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ANDRIAMANANTSITY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona]", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ARON, Raymond ,

1964, *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris : Gallimard.

ASAD, Talal,

2003, « Secularism, Nation-State, Religion », in *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, pp 181-201

BELROSE-HUYGHES, Vincent,

1983-1984, « La baie de Boina entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp 165-193.

BLOCH, Maurice,

1997, *La violence du religieux*. Paris : Odile Jacob.

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

CAMPBELL, Guyn,

1994, "The History of Nineteenth Century Madagascar: « Le Royaume » or « l'Empire? », *Omaly sy Anio* n°33-33, pp 331-379.

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17-20, pp 279-309.

CHITTICK, Neville,

1974, *Kilwa: an Islamic trading City in the East African Coast, vol.1*.

Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

ELIADE, Mircea,

1959, *Traité d'Histoire des religions*. Paris : Payot.

FARIDANONANA, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

GELL, Alfred,

1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford-New York: Clarendon Press.

GODELIER, Maurice,

2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

1987, « Introduction. L'analyse des processus de transition », *Revue internationale de Sciences Sociales*, n°114, November, pp501-512.

KNEITZ, Peter,

2003, *Die « Kierche » der Sakalava und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar*. Stuttgart und Berlin: Wiku-Verlag.

MC CUTHEON, Russell T.

1999, "Introduction. The Study of Religion as a Cross-Disciplinary Exercise", in *The Insider/ Outsider Problem in the study of religion*. London and New York: Cassel.

OBADIA, Lionel,

2012, *L'Anthropologie des religions*. Paris: La Découverte.

RABOTOVAO, Samoelson,

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAINANDRIAMAMPANDRY,

1896, "Hafatry ny ombiasy anankiray tamin'ny zanany" [Testament d'un ombiasy chef religieux et politique, à son fils], in *Tantara sy fomban-drazana* [Histoire et us et coutumes ancestraux]. Antananarivo : Imarivolanitra, pp 13-22.

RAISON-JOURDE, Françoise,

1983, *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RANTOANDRO, Gabriel,

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp195-209.

STHÖR, Waldemar, ZOETMULDER, Peter,

1968, *Les religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin. Paris : Payot.

WOLF, Éric,

1969, *Les guerres paysannes du XXe siècle*. Paris : Maspero.

ANNEXE 2 :

LE CORPUS

LE CORPUS : LES ANTSA SAKALAVA MARAMBITSY

ANTSA 1

1a : ZAMAN'i FONDY MALEMY LAVA

Zaman'i Fondy malemy lava
Oly zaho maray
Raha misy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Va(li)lahiko velono
E ! Tovolahy Tongay
E ! Oly izy amaray
E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Kombokoanao mafanavay
E!koezy, boana lay
Fanjava tsofotro kintana tra-maray
Andin'ny mpilongo tsy mety arahy
Maniny moly zaho mahatsiaro aminay
Ankoany doany Ankilambay
Lamalama Zaman'I Fondy
Manontany fa tsy mahay

E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Tsika mangataka ny tsara
Manambaly anankay mamana rano may
Zaman'I Fondy Tovolahy Tongay
Tsy haiko ataoko anao e !
Raha misy ny am-poso nomeko anao
E !E ! Malemy lava
Misaotra anao tefin-dRanahary
Sady tsy arofy tsy ararirary
Lava tandrom-bosy lava-tera bary
Tsora-kazo tsora-by
Sady misaotra sady merci
Fomban'ny maty mampalahelo (2)
E ! Va(li)lahiko velono
Mba nihangako Tsimihety e
Zaho mazava mitady joro, va(li)lahiko
Hitandremako tsaiiky ty
Tandremako anaty zaka va(li)lahiko
Va(li)lahiko velono !
Tanora mbola zaza
Ratsy sora malaza anara va(li)lahiko e ! (2)
Va(li)lahiko velono
Zaman'i Fondy malemy lava

Matsabory tsy ritra Amboromalandy
 Antsika edy tsy miaraka mavandy
 Anabaviko tsy nanaiky (2)
 Tonga gendarme hanao enquête
 Zaman'I Fondy nanasa tsy niteny
 Tsy niteny an-tena marary tratra
 Io no mahafaty aho va(li)lahiko e
 Hitandremako tsaiiky ty
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E! Valaiko velono
 Fomban'ny maty mampalahelo e !
 E ! E! oe !oe ilay ohatra mananjay
 Jerevo ne likely
 Kasaytsaiky hanaovako nanankay
 Zaman'I Fondy e ! Tovolah Tongay
 Manontany fa tsy mahay
 Elaela nenarako nenankay
 Mama 'nde hody zaho amaray
 E !Va(li)lahiko velono
 Mefakefaka salovana lambahoany (2)
 Neny Moana eky malaza ankilatany
 Tovolahy Bezavo
 Dadilahibota fanevan'I Anaborano
 Va(li)lahiko e ! Malemy lava e!
 Va(li)lahiko velono
 Tsaiko ataoko anao
 Falifaly foko nahita anao va(li)lahiko
 Manakory fihinana rano may
 Zaman'I Fondy e! Tovolahy tongay va(li)lahiko
 Va(li)lahiko e !
 Io eky fanaovako nanankay
 4 era marikitry marandray e
 Niniko fa manina anakay va(li)lahy e!
 Diako edy fa elaela zay
 E ! E! atorarany mampalahelo
 Baba Zaman'I Fondy
 Vata-tenako zao fa mahatsiaro mody
 Kiaka zova tsika vao taf'hody"
 Niniko zay fa maniny anankay
 Sandra diako fa elaela zay e
 Holy zaho amin'ny tanàna misy anay
 Jerevo ne lekely teholy
 Teholy zaho magninyaminay
 'Ndeha holy zaho amaray
 Niniko zay magnin'anankay
 E ! E ! Va(li)lahy ! Va(li)lahy velono
 Niniko marojoro tsy haiko ataoko anao
 Va(li)lahy velono, Dadilahy Housseny (2)
 E ! E ! Raha ohatra manano zany
 Nareo lereto ambarako kabary

Nivola Manantany
 Antsika valy dao hamonjy Doany
 Nanankay moa an!tonga normaly
 Tsy indraiky fanaovako azy
 Nivola Manantany
 Tiako ty razako ao Mitsinjo
 Jerevo zany, jerevo Ndranahary Berimorimo
 Vazaha avaratra, Ndranahary atimo
 Niniko e !mahafinaritra Doany an-Mitsinjo
 E ! Veloma samy tsara e !

1b : SOMA TSAIKY TSONTSANY

Veloma tsaiiky tsontsany
 Manambaly mahita olana e!
 Jerevo ne likely
 Kilandy tsy manan-tsibokiany
 Manankory Zaman'I Fondy
 Ela nanaovanao
 Teny raiky foana tsy ambarako anao
 Ela loatra teninao
 Matokisa tsika samy manao
 Ela loatra teninao
 Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
 Teny raiky foana f(ih)everako anao
 Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay
 Manontania m(o)araha tsy mahay
 Ambonara tanàna misy anay
 Ankananiky zaho le milamalama
 Fanajana anankay Zokin'i Mada
 Ambarako anao mazava
 Zaman'i Fondy, tovolahy viràny
 Maty normaly, maty amintsika tsisy kabary
 Malama volo tsy borozano
 Matsoro horo ambaranao karàna
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E !E !E !
 Veloma samy tsara e!
 Olombelo samy manana anjara
 Raika aloha raika afarafara
 Tsy malaina anao zaho va(li)la(hi)ko
 E ! E ! Tsaiky tsontsany
 E ! Va(li)lahiko velona ! Va(li)lahiko
 Fomban'ny maty mampalahelo (2)
 Tsangatsanga ta Majunga va(li)lahiko e
 Taly madinika Rasta
 ino moà la modin'i Majunga va(li)lahy e
 E !E !Tsiriry zanaboron-drano
 Voalohany mikepoka mianatry milomano
 Tromba mirefarefa baingy mihinon-drano

Jerevo ne lekely, omby bidara mavo
Hannitsinintsy manaranara
Tovovavin'i Ambonara
Omby bidara mena, latsaka ampanenena
Raha mba tiako anao tsy hamonoako tena
Jerevo ne lekely diska volamena
Ravaka ampela motro amin'ny ravin-tsatra
Mizelazela
Mama e! tsaiiky tsontsanye !
Tsy malaina anao zaho e!
Romboye !
E !E !felika vaivay
Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay

Tsy aiko ataoko anao va(li)lahy e
Le mba nisy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Menimeniko draika fa tsy aminao
Veloma samy tsara
Andro hafa fandray tana e
Para fankahitana

ANTSA 2

Antsan'ny Tromba

MAMO NY ASANY E ! DADILAHY BOTA

ANTSA 3 (kolondoy)

Antsa firazanam-be Fanjakana

TSY VALIANAY E !

Akory lanona zao e ! (2)
Ino koa lainao
Fanjakana no azonao
Tsy valiako fa Ampanjaka

ANTSA 4 (kolondoy)

HAINAY ZAO VALY E

E ! lereo hainay zao valy e !
Valiko e !
Fanafanan-jaza mena (2)
Fanimpia fandrambesa
E ! zavavy e !

ANTSA 5 (kolondoy)

Antsa Kolondoy bavata

MANOME BOANA KOMBE

ANTSA 6(kolondoy)

MAHAY MILALAO

Mahay milalao vorontsara

Mahay milalao voro-maiva

ANTSA 7 (kolondoy)

Antsa manesy fanompoana

MANESY TSARA E !

ANTSA 8

TSY MAHAFATY TENA

Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako

Atao fahaizanao tsy ataorako

Vady mbola tiako marary

Kapila loka vody tsy hinanako

Diska volamena ro anjarako

Pilaka e ! anao salahoeins

Tô tsy homeko anao tsy amin'ny lerany hoeins

Ataontsika kakitika hoeins

Akory zaho leroa e !

Akory atao zaho tsy miala aminao

Fa anaty fô marary aminao

Gaga zahay tamin'zany fa zavatra mahagaga zany

E ! Mama e ! E Velo e !Mama e

Zaho nanavalany nanolioly

Tavandra zavatr'olo miandran'i Paoly

Vola zaka akory

Fa izy jobikely vainydanôro

Tsy izany ataon'ny kabary

Fanao sakalolo malakilaky

Opiopy man zavatra mafimafy

Zaho malaka rano Mahavavy

Maiva amin-Niny samy tsara amin'ny Dady

Maiva amin'ny Zoky samy tsara amin'ny zandry

Tsika eto fa maro mahita tany

Tsy zany hanaovan' azy

Tsy jiaby tsy miara mavandy

Zay vitan'I Zoky vitan'I Zandry

Nankay raiky fa zany anaovan'azy

Io tsy handehanako manambady

Fa zaho manambady tsy mitomany
Fa ratsy volanin'ny foko-bady
Andro vao mifoha reo manaboko vary
Nde holy aho fa marina nanazy
Folafolaka le sakay
Angononoko biby mahay m'ndeha
Nankay moalay tsy alaiko mare
Fa zahay mivaly masiaka antendrobe
Lohaliky fanaperan'ny fe
Malaina hitsangana maniraka olobe
Holy zaho nankia
E ! Mama e ! Alamino maiva
Aza malahelo aza mitomany

ANTSA 9

RAMAMA

Raha mba misy ny am-poso nomeko anao
Raha fa tsisy dia akory atao

O ! Mankasitraka mankatelina (2) anao
Jereo anaovana azy, vinanto anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahiny nanambady ampanjaka

E ! Akory valiko ty !

Joby analoky, omby kalafia
Roso ankahery, manaraka ankavia
O ! le marina teninao va(li)la(hi)ko e !
Marina tsisy vandy

Elaela nianarako navandy
Roapolo taona zaho nianatra navandy
Ankananika roso fa tsy nalaza
Malôvy tsy ambaranao manavy

Tsy tavy Madagasikara (2)
Domin'ny bira, lany ny anjara
Olombelo samy manana anjara
Misy ny aloha misy ny afara
Mahafinatra tany fangatahan-tsara
Tany madoso tsy azoko amaharana
Sobil tsy aloha, jerevo ny afara
Nakory anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahin'i Tafa , ndevon'ampanjaka

E ! E ! Mamako a!
Tsiatsika matetika mifamaly
Korananao leroa mahafalifaly

Menimeny tsy tapaka mankarary
Jiriky tsy eto, Marambitsy tsy lany
Zaho lay tsy mamo fa baribary
Ny anankay ty lereo barisan-dranahary
O ! E ! E !
Nanakory fatahorana, tsy mavoza (2) Mamako e !
E ! E ! Mama, veloma
Raha otra mba mihina sigara
Ka maresaka anao ka mitabataba
Maresaka anao tsy maheno zaka
Ato Maman'I Tambara
Lavo nono naiko fa manara
Mahafinaritra mitana somondrara
Mihinana azy leroa mahaiza mizara

E ! E !
Refa tondro ny andro lany ny anjara
Malemy tsy amin'ny taolana somondrara
Fa somondrara tsy tanan'olo adala
Nameny anao raha mahay mikarakara
Raha otra an-tena tsy mikarakara
Jerevo anaovana azy
Tsy mahazo kidoro ndraiky felàna

O ! O !
Manana ny mahitsy , manana ny tsara
Manana adala voatondro manana anara
Vadin'ny adala tsy somongàna
Tsy haiko ataoko anao Mamako e !

E ! E !Tsy haiko ataoko Mama e !
Zaho Matsabory mitaotao
Matsabory maloto misy filao
Kay kotano leroa zaka tsy nanao
Valin'ny Zoky kahiko Ranao
Pile vonin'ny jambarao
Hinano raha tsy faly anao
Le mba fady amezo an'ny namanao

E! E! Mama, tsy aiko ataoko anao
Mahafinaritra jiro na Majanga
Matonaly koa ambaranao matsà
Jijy raraka,rombo taisy atà
Pilotova vao misy an'i Sima
Maiva ny Bevava, ry havako e!
Ndevon'i ampanjaka

A ! A ! marahaba
Maiva anao Zokilahin'i Tafa
Anareo andevon'i ampanjaka
Fitolian-dolo atao tsiandrarafa
Takòna atao kitrely fanjava
Ambonibony ne razan'ampanjaka
Sobilatsy aloha lavomiatsirara
Tsy kiniako lavo fa tany malama
E ! Mpijijy ny aiko fa vadiko adala
Silasilany aiko fa tsy adala Baba e!

Silakazo, silaky manary
Masaotra anao tefindranahary
Nakory zaho mana(o) zao
Mahafinaritra zaka mana(o) zao
Anao tsy nipetraka fa nanao
Tananao nandrombo vavanao nanao

Maiva anao moa an babako Amedy
Haiko Amedy boaka Mitsinjo
Mahagaga ne Doany Mitsinjo
Positro avaratra, Ndranahary atimo
Zaho matonaly ambara matsà
Ra tinifitry sary amin'ny camera
Ato matonaly ambarako matsà
Raha tsy tarako anao dônko vazaha....

E ! Maiva aminazy anareo ranon'i Mahavavy
Roso anao baba mbola ho avy
Zaho tsarovy amin'ny andro afara (2)
Fokonolo miara mahalala
Mahalala hatrami-fanjakana
Ato zaho mamam'i Tambara
Ato Tovony kely tena nenarany
Ela nitoerana baba manovana....

Nivolana antena manambara tena
Jerevo anaovana azy
Vava miteny kambara vanavana
Korodao lereo mana(na) anara gama

Misaotra anao tefindranahary
Tsy harofy ne vatanao tsy harary
Dimampolo sarety zato soavaly
Arivo tovo zato manambady
Arivo moasy zato manajary

ANTSÀ 10(kolondoy)

NDREO ANTEONAREO

ANTSÀ 11

ALLO ! MIARAKA AMINAY

Tsiriry zanaborondrano
Voalohany, mihepoka mianatry lomano
Alo ! tsika (2)
Tsara manana telephone
Telephone portable e ! e !
Telephone mihenja amin'ny tarobia ao moa reniko
Alaina olo tsy lavitra fa mariny
Any Amboriky misy moasy kafiry
Matonaly tsy mandry manao sikily
Zaho leroa mba zanaka Niny
Ino mafy zaka tinareo
Telephone sa video (2)
Nalaina sary amin'ny video
Matonaly tsy miala amin'ny video Neniko e !
Zaho tsy miala amin'ny video mamako e !
Video anaty tranoko Mamako
Zay sary mihetsika hitako eo Mamako e
Nandalovan'i sipako aloha ao Mamako e
Nakory maiva babako magneto
Magneto lekely fangalana feo e
Vata-tena tsy hita fa tena reny feo
Olo mivolana tsy hitako Mamako e ! (2)
Lobolobon'ny feoko fô(ana) reko ao Mamako

Allo ! Allo ! Mmako e !Baba
Zaho nde hody fa lavi-tany Mamako e
Antena mba mandeha mahita tany
Maiva Niny ndraiky Dady
Irin'olo an-tena nahita tany
Anao botibotin' ny manga manta
Menimeny antsika tsy olo adala
O ! O ! Zama

ANTSÀ 12(kolondoy)

VOTSORY FA MALILO

Aie e ! e ! Malilo
Alamino alamino
Alamino fa tsika hisôma

ANTSÀ 13

RA MAMA (Jijy)

E ! E ! Valy e ! Alamino tsara
O ! O ! Valy e !
Raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo
Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava
Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava
Raha malay miteraka anao handana lôpitaly
Raha malaina mitahiry zana-bady kaza manambady
Tianao zaho tsara, alanao zaho miala
Raha mifanaraka ne tsika tsara
Tsy mifanaraka ne zaho miala
O ! Baba e ! Marina zaka zany
Alin'ny mpilongo sy hain'ny mpanambaly
Alamino tsara rango hifankahitana
Velono miarahaba lereo e!
E ! E ! Mama e!

Ravin-tsara mizelazela
Madiron-tsilamo andrefan'i Antseza
Zandrin'ny Be Tahera
Zaho moa foeky mirefarefa
Ndre zaho baba velono Njarinianeva

ANTSÀ 14

RA MAMA (Jijy)

Manakory fanaovako azy
O ! mba hariva sy marandray
Ambarambarako nanankay
Na zazavavy na zazalahy
Ndre matanjaka anao ka mamaly Ray (2)
Nahitako ny zova sy maimay
Nahitako masoandro sy zovay
Opiopy zavatra tavandray
Ningan'i Zoky tsy hita tavandray
Kaihina baba kaihina Dadilahy "Antsoina "
Veloma Mamany e !
Omba hariva sy matonaly
Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
Saiky navy aty Mama Hortence
Opy zavatra mafimafy
Zanahary manampy antsika
Karibo an-trano

Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbô tafita amin'ny taratasy
Madagasikara jusqu'à la France
Zay mbo angatahiny amin-janahary
Kaza manano sangisangy
Sao dia ahiata kidoro mirasirasy
Nivadika loha amin'ny la plage
Ataovy tsaiiky fianarana taratasy
Sao de ambaniany amin'ny farany any
Zay fahasambaran-tena voa avy
E ! E ! Zandriko ty
Manakory fanaovana azy

.....

Jerevo hanaovako azy
Haiko antsika zao baka Ankarahara
Ankarahara ne volaniny hipetrahana
Zaho ratsy sora malaza anarana
Jerevo zaho va(li)lahy e !
Manano zao fanaovako nankay
Zao tsangatsanga ta Marogoaka

.....

Manana adala mananara zaho ! Mama (2)
Manana mahitsy mahazo ny tsara
Omba hariva sy matonaly
Ino vakin'ny lambahoany
Samy mandeha samy mitady
Tokantrano tsara paradisa an-tany
Raha ohatra anao manambady
Hajao tokantrano raha manambady
Na lehilahy na vehivavy
Mbola tsy fantatra ny hiafarany
Zany na matsàna na matonaly
Na andro asabotsy na andro alahady
Veloma Mamako e !
Ndrenao maniny kabary
Manakory fanaovako azy

....

Zaho ato tena manao tantara
Jerevo zaho va(li)lahy
Madoso tany atao malama
Jerevo zaho va(li)lahy
Tsika tsy miady fa milalao
Mivola moramora zaho zokinao
Marina teny zaka zao
Marina teninao bakao
Jerevo anaovako azy
Marina teny sanabavy
Zaho baribary fa tsy mamo
Bokeo zaho manaraka afara

Kananoro tompon' anarana
 Jerevo hanaovako azy
 Zaho zandry anaka lehilahy
 Omba hariva sy marandray
 Ambarako zay mba mahay
 Zahay zanak' olo mpianadahy
 Izy zandry vavy
 Zaho zanaky ny lahy
 Ambarako zay mba tsy mahay
 O ! O ! Mama
 Kananoro jobo revaky
 Raiamandreny tsara resaka
 Fananaran-dreo mipetrapetraka
 E ! E ! lay tsara korana zaho tsy mody
 Te holy baba zaho manina aminay
 Sandra diako fa elaela zay
 Zaho lereo mahatsiaro aminay
 Handeha holy zaho baba amaray
 Raha ohatra anao nanao zay
 Nareo lereto ambarako tantara
 Zaho 'ndeha holy Ankarahara
 Zaho baba tovolahy
 Manina anankay manafara
 'Ndeha holy marina tovolahy
 Nde holy Mama Ankarahara
 Ela ny dia 'ndeha holy
 Jerevo zaho valay
 Jerevo toetra atao amin' izay
 Tsika misôma tsy manao kankay

 Marina zao lereo 'ndeha holy zaho amaray
 Baba niniko niteraka anankay
 Sandra diako fa elaela zay
 Namonjy tsena taminankay
 Zaho tamin' io gaga lany fanahy
 Sandra diako fa elaela zay
 Maiva anao zanakozay! ry havako e !
 Anao Maman' i Mahagaga
 Jerevo tovolahy
 Anao ambarako honohono tsara
 Ranadahy Majunga
 Jerevo mety atao
 Jobijoby mahôgo likatao
 Zaho zokinao ato magnina anao
 Jerevo anaovako azy
 Magnina anao fa tsika tsy miady
 Magnina anao leroa zokilahy Tsilavy

 O ! hariva sy matonaly
 Hisaorako anareo tefindranahary

Nareo tsy nihainga tsy nanary
 Tsy hanavahana lehilahy sy ny vehivavy
 Saorako mora anao tefindranahary
 Indrindra indrindra anao Zokilahy Tsilavy
 O ! O ! Zandry e !
 Jerevo anaovako azy zandry vavy e !
 Draiky io niniko anao
 Adalan'olo ne mba tsy hainareo
 Volana fokonolo mivolana zaho
 Adalako ty tsy haiko ny atao
 Jerevo zaka zaho
 E ! lereto zandriko vavy

ANTSA 15

VONONA E ! VONONA E !

Vovona e ! Vovona e!
 Vonona tokoa izay hanompo an-Ndramandiso
 Matoa tonga aty (2) Mama
 Vonone ! Vovone (2)
 Vonone tokoa zahay hanompo an-Ndramandiso
 O ! O ! Sambatra e ! nareo Bezavo (2)
 Malemy tsy amin-taolana somondrara
 Somondrarako tsy tana olo adala
 Angatahiny amin'ny tany ampovoan-tany
 Ratsiraka baban'ny Fokontany
 Zafy Albert mananga-tanana
 E ! E !
 Nahavita zaka tsara
 Nahavitana zaka tsara
 Nankory , Nankory Bemanangy mikarakara
 Nikarakara zaka anaty Tanana
 Raha misaotra ani Dady Bery e !
 Dady Bery tsy ataoko ambany fanahy

ANTSA 16

SAMBATRA NAREO BEZAVO

Sambatra e ! nareo Bezavo
 Sambatra nahazo an-Ndrainikeny (2)
 Ndrainikeny mafanavay
 Zanaka Sakalava ! lay e !
 Sakalava mahavita azy
 Sakalavan'i Marambitsy
 Nahazo an-Ndrainikeny e !
 Karakara nahavita zaka

Ndranikeny lala(h)in'i Marambitsy
Izy io tovolahin'i Marambitsy
Izy io Zafin-Ndramamonjo
Razamben'I Moana
Dorian-Ndramandiso
Sambatra e ! nareo Bezavo
Nareo nahazo azy io !
Nanin' i Marangimbato

ANTSA 17

RAMAMA

Oi ! Oi !
Fôtaka am-bary asara
Ndre zaho ratsy sora malaza anarana
Tsy neniko niala anao
Ndesin'ny fitadiavana aho babako e !
Mihinana anao mahaiza mizara
Mitana tongozo manao mangataka
Ino moa hevitra tantanàna
Navy koa moa baban'ny kambana
Kambana reo fa tsy mifanaraka
Io kony lay taizan'ny Bevava
Zay ry havako e !
Zay manontany fa tsy mahalala
Very kapila manontany fihinana
Olo silasila tsy azoko tavy
Eka jerevo zaka moan
Kabary fa vita amin'ny tena
Ndao longo tsika ndeha hamonjy tsena
Lany vola zaho manana ny tsara
Babako tsy manana olo adala
Raha malaina mangara amany
K'aza manambady
Tsy zany ataon'ny kabary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Bekibo tsy mandranto anaran'ny vary
Nankay ty fa vita rango bakany
Zaho lereotsy mamono fa baribary
Mamon'ny toaka fary
Sady mandrombaka manajary
Dimy arivo taban'ny vary
Komansy voky vary
Loky malemy nataoko tam-bilany
Joby kely, mainty tsy ratsy
Malala !
Tsy manahiran-tsaina
Vady vao nalaina

Zaho dre nalainy tsy adalainy
 Maty zaho Radady e !
 Maty zaho maty aminao
 Pile vonin-jambarao
 Mankasiraka mankatelina anao
 Mipodiana anao chérie e !
 Tsarovana anao mba te-hita maso
 To tsy Abelako an-kiboko ato
 Ndre dinin'ny tena famelomana azy
 Malemy volo tsaiky manavotavo
 Malala !
 Nono marangitra mbola ho lavo
 Tarehy tsara mbola halazo
 Maniry manao manavotavo
 Ratsy fanohana nono mbô ho lavo
 Tsianaloka lala-mandeha Bepako
 Zaho tôle manambady solon'ny amato
 Ka zany tsy vady tsy zarizary ! Malala
 Menimeniko an-kiboko ato
 Mba roa mba ato
 Mokonazin'Ambato
 Rafoza malaim-binanto
 Fa sitrany maty tsindrin'ny vato
 Ndre mahery nify tsy mahadaika vato
 E ! E ! Malala !
 Ankananika lala tsy azonareo
 Nanarahako chauffeur ombeombeo
 Radio cassette fangalana feo
 Zaho nandalo anareo tsy teo
 Omeo barisa kely handemako feo
 Mihetsiketsika ane salakava reo
 Mihetsiketsika paka ny lamban-dreo
 Fa indrindra ry havako reo
 Fianarantsoa moa tanin'i Betsileo
 Ndeha hody zaho lereo
 Sady am-po tsy an-takinana.....
 Malemy fo tratrany tsara

ANTSÀ 18

MANAOVA NY MARINA

Amato mpisôma tavela mpilalao
 Matsabory maloto misy filao
 Isika tsy miady fa milalao
 Tsy miady fa milalao zaho baba e! (2)
 Matsabory maloto misy filao
 Hetraketraka ananarako anao
 Tsy zany fa lereto

Madirondolo miranga tsy maha jao
 Tsara zaka samy manao
 Lafa robaka mividy vaovao
 Manano henatran-drafilao
 Zaho valiko e !
 O ! Manahirana manambady kamo (2)
 Sahalany mitahiry faty an-trano
 Zaho manambady ea !
 Jariniano zao baba e!
 Sady mandisa mangala rano
 Raha ohatra tsika manao zany
 Fiadanana tsisy mira amin-zany
 Ranabavinankay mbo tsy nihinan-bary
 Vorovoro navoron-drano
 Hetahetako foana hinanako fary
 Bevoka tsy mandranto
 Kilalao lekely le very faty
 Rehefa bavata tsy nambelan'i Dady
 Mandalova amin'ny jira Maromandalo
 Solonifiny any jiron-dropilany
 Sokafo vava hinanan-kany
 Mahagaga zaka manao zany
 Zaho baba e!
 Teto anie baba zahay nankaly
 Fa nangataka an-dRanahary
 Sakalava nanjary borozano
 Sakalava tsy miala lambahoany
 Natsiny azy tsy niala tergaly
 Tsy kivy aho fa mba mitady zavavy e !
 O ! O ! valy e !
 Nakory zao kabary (2)
 Zaho navy rango nomaly
 Andro mandroso matonaly
 Zavatra ajotso tsy azonao angalany
 Tondraka rano tomalialy
 Tsy vena matonaly ataovy tsy avy any
 Tsy zany fa lereo
 Tsika zao diniry samy mafana
 Akory tsika jiaby samy marary
 Zaho ankananiky manompo Ndranahary
 Ela diako niaviako nanompo Doany
 Nanano ankorodao ndraiky makasa
 Kibo voky fa nihinam-bary
 Hisaorana bavata vatanao mba navy
 Nde tsika fankahita amin'ny andro afara
 Mankasitraka mankatelina anao !!!

ANTSA 19

TSARA ZANAKA RAFOZA

Atahorako mangala sary
Vatako maty sorako miharihary
Malôvy izy tsy ambaranao manavy! Zaho baba e !
Atahorako maty mangala feo
Vatako maty feoko reninareo e! lay e!
Manginginy ambarako olo tsy teo
Minjanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
Fatratsy tseky lay zaka mananty
Aiko mananty zao tsy navy aty
Zao babako zokin'i Monjy
Zao lereo zandrin' Edvi ! Babako reto va
E ! E ! Raha mba manitra sigara good look
Raha mamo an-tena mahay matory
Fa raha ratsy ny toera mahaiza mody
Zaho lereo angovavin'I Pôly
Ela nianarako jeriko fa vory
Moja katakata hevitsy Kinkony
E ! Manakory valiko Rakoto
Anao baba tovolahy nantinana
Zaho menimeny tsy mana nama
Antinana fangatahan' ny tsara
Andrefa fangatahan'ny adala
Sakady ratsy sora tsy amaramara! Zaho baba
E ! E ! mamako zao va
Bôniny ny anak'iSaharandra
Soamerena zanaky Natandra
Ty lereo talenta fa tsy vinanga
Zaho lereo mihira tsy amin-gama
Zaho ato manano vakondraza
Zaho niavy nanompo raza
Tsy atoro zaho fa maro mahalala
Tsaiky ty lereo manam-panajana
Ato Velo tompon' anarana
Haiko marina olo manam-panajana
E ! E !Mama an ! Mamako reo
Bisikileta manan(a) anara bekàny
Holy re zahay fa matonaly
(ha)rivariva sy matonaly
Betonitony tsy hitirivan'ny abohaly
Halako ny lainga halako ny vandy
Bisikileta manan'anara Bekàny
Zaho baba zatovo tsy mihamy! Zaho valiko e!

ANTSÀ 20**AZA MIREHAREHA FA LATSAKA(Antsan'I Dadilahy Bota)**

E ! E ! lereo !
Zakamban'i Antseza folaky labaro
Ataovy moramora anjobin'olo maro
Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo!zaho baba e!
Maniry longo tavandra tena atambo
Mody tsy mahazo, nody magnomagno
Tsangatsanga ta Tanananabo !zaho valy
Ndre zaho mamaly zaribabo
E ! E ! mamako zao e !
Olombelo samy amy zaka nianarany ! zao baba e !
Ngita volo zaho mijaly maramara
Ndre maramara raty tarehiko mba tsara
Zaho man zandrin'i Maman'i Lanto ! zao babako e !
Ndre zaho le Maman'i Tefindraza
E ! Velo e ! zao baba
Ankananika aho fa mihira tsy amin-gama
Fa zaho ndreto Maman'I Fianara! Zao baba e !

ANTSÀ 21**RAMAMA (Jijy)**

Mbola ho avy aho raha tsy mamomamo
Rehefa tsy avy aho tsy hanano
E ! E ! Mamako vaha
Ndre zaho baba nisoron'olo naty
Ndre zaho baba nisoron'olo naty aho zao babako
Narary fatratsy saiky naty
Fito moasy zaho valom-panajary
Mba ino eky zavatra nanavotsy azy
Ndreto zaho re dadin'I Tsiazy
Ndreto zaho re anabavin'I Velokasy
Arivo tovo re zato manambaly
Bevoka tsy mandranto anaran'ny vary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Dimampolo sarety zato soavaly
Minuit lereto sasakin'ny aliny
Maiva amin'ny berako zaho mba tsara
Mahatsiaro manina azy valy e !
E ! E ! tsy 'ndeha hanambady
Sitrany tovo aho mahazo ariary
Andro fôsa zaho mijotso antanimbary
Mividy omby atao savaly e ! baba e
Ra otra zaho leroa mamokatra vary
E ! E ! Mamako e !
Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary
Atahorako hitsakitsa-bady! mamako e !
Sitrany zaho fa tovo tsy manambady

ANTSA 22

HAINAY ZANY(Jijy)

Jerevo zaho lereto gagagaga lany fanahy
Nady niavy hariva roso maraindray
Vadiny roso baba, tranony may
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Zanaka reninay tsy hahindreo
Mihinanana anankay
Ananarako anao zandry Be lay
Anao tsy ampisafy fa lehilahy! havako o !
E ! ty nena
Ka manankory fanaovako ny ahy
Anao zanaka Marovoay
Jereo ny toerana tovolahy
Fangala tovo ne zanakanay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Ka teny miera vao niavy anao rangahy
Vary jeby miranga ,tranony may
Ambalagavo misaiky Ambalamboay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Salama tsy marary
Rango nomaly niala tantanàna
Veloma amin'ny baba ndraiky ry mama
Madoso tany atao malama
Raha mivolana anao mivolana tsara
Amin'izany ambonibony koràna
Tsy zany fa lereto
Olo gila manenty manapala
Tsy zany moa an
Ganagana mandatsana tsy mamana
Ady boaka an-trano tsy andesina an-tany
Tsaramandroso Ambondromamy
Sakalava tsy miala lambahoany
Eka ,anaovako azy
Tia manamboa Antanally
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala tergaly
Adalamaty raha mitsinjaka baly

Nankay moan tsy nataoko an'izany
 Tsy zany fa lereto
 Mangataka paka ny Manantany
 Nivola moa an rango nakaly
 Velotombo baban'i Maly
 Betsiritry Doany Ambalatany
 Tsy zany fa lereto
 Talata koa moa an lereo zaho manano
 Valy raiky ty namako nanano
 Larobia moa an vao niakatra Doany
 Sakalava mibôaka amin'ny lambahoany
 Ndre reo mirefarefa amin'ny lambahoany

Ambilao zaho hisôma fa tandrinesa tsara! ry havako e! (2)
 Fa zahay navy eto tsy hihady fa hilalao! ry havako e!
 Oia e! e ! e ! Oia e Hainay zany

Zaho Marinasy zaman'i Ndretsara (2)
 Mangotsoka ny aiko mitroka sigara
 Zaho ngita volo tsisy maramara
 Volàna lereto mivolàna tsara
 Rehefa manana anao mahaiza mizara
 Manana adala voatondro mana(na) anara
 Zanak'adala tsy mahatonga an-tanàna
 Vadin'olo adala tsy azo somongàna
 Ny any Ambalavato tsy mandrava
 Ndramisara tavela am-pivalana
 Tsy ela tsika nahazo tanàna
 Madoso tany atao malama
 Tsy zany fa lereto
 Tsararano ambody fiakara
 Raha latsaka rano avy ny asara
 Tsy zany fa lereto
 Zaho Rasolo tompon'anara
 Fanajana anakay Jean Be Richard
 Ry havako e !

Le bidara somarasara
 Tonokotoko zinarazara
 Fangy tongotro fangy tana
 Ela velona Madagasikara
 Sarotra atao male antsa marandray
 Sakalolo malakilaky
 sakalolo antsika ahazo pilasy
 Sao de hanao amin'ny teny gasy
 Teny gasy moa an niakatra la France e ! lay
 Sitrany iny aminazy
 Zaho Mamasiny tsy anaovana azy
 Saboha tamin'ny lohany nariany faty
 Gaga a !

ANTSA 23

TSARA ZANAKA RAFOZA (Marovoay) (Jijy)

Sakay folaka ro natsabo
Eka ody famohizana ro tadiaviko
Mahafinaritra eky teraka vehivavy
Aiko bevoka varavaranay ry Amboanjo
Lambo nihandra maroanabo
Zaho valiko ambar'olo tsy ato
Maniry longo tavandra tena atambo
E ! Niniko ty moa an zao babako e !
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiky mandrambesa kobay
Elaela lereto lehilahy
Haiko nankatia zaho tsy navy aty
Sokafo vavako raha mandika
Alamino tsara e !!
Zaho babako tsy ela malo
Haody ny ato! karibo an-trano
An-trano adalany sanabavy

.....
Harivariva tsy alain'n vavy
Manakory fanaovako azy
Vaky talata vaky larobia
Homaly tsy mira nankia
Fanakalo tombok'olo mandiha
Roso ankahery manaraka ankavia
Tsakotsako nibaby tsy mandiha
Akory atao mamako e!
Alamino tsara e !
Raha misaotra anao tefindranahary
Tsy harofirofy tsy hararirary
Mamorika anao maty tsy marary
Rehefa maty amin-tina tsisy kabary
Alamino tsara e !
Alamino amin'ny sôma tsika mba tsara
Velona samy tsara
Samitsara angovavy fankahitana
Tsy moa an rano mba niavy Mahavavy
Mba lasa mafimafy anao
E ! moa an niniko tia anao

Zaho tsy mamono fa mitantara
Tafaratsy Varamanga
Tovovavin'i Anabolaza
Bôniny anaky Sarandra
Soamerena anaky Natandra

ANTSA 24

TSARA ZANAKA RAFOZA (Jijy)

E ! Mamako zay
Zaho mama tsy navy nikarama
Zaka ty rombon'ny fitiavana
E ! Mamako zay va
Atahorako manambady kalanga
Raha tsy vamban'ny vola
Vamban'ny lamba
Raha tsy toroko zaho gaga
Nankay baba ambarambarako sandra
Ndre zaho re Tafaratsy Varamanga
Zaho tovovavy Sambiramba
Kajemby ampilako an'i baba
Zaho io re Faritany Soalala
Manongarivo any nihomboana
E! Mamako reo
E ! Ndao any Maiva
Dokotera moasy tsy misikily
Baka Antongomena ranga basikily
Zaho ato re reni.....
Zandrin'i Patrice
Komboko zaho re zanak'i Edwige
'Ty talenta fa tsy vinily
Reraka ato aho tsy azo homen-tsiny
Ndre zaho re lavitra fa mariny
E ! Abo mitsanga tsy ambaranao kininy ! babako
Foeky mipetraka ambaranao petiry
Mankatia anakay vinanton'i Niny
Tsy mankatia lereo tsy raty sikily
E ! E ! mamako zao
Zaho ao malandy malama loha
Komboko lereo zaho ato zokin'i Tsangaso
Zandrin-dRaso
Zaho baba nianak'i Vorisoa
Maiva Antanambao Marosakoa
Maramara mitiry anabon'ny loha
Diso mandady aho mifona Ramatoa
Diso nankia afara tsy ataoko koa
Raha mba diso manaraka mandavoha
Mivara-mena motro anaty fotroha
E ! le bonara folaka manga tsy namoha
Baba nisoroka, niny niloloha
Raraka basy antena nandramby saboha

ANTSA 25

TSARA TAZANINA VADY RENIN'ANAKA (Antsa Jijy)

Navy tafara tao anao re nivadika e !
Tsara korananao malalaka posoko (2)
Tsara tazanina vady renin'anaka (2)
Raha ohatra izy io mifanaraka
Alao samy mampiaraka
Vady nazahoana taranaka
Antena nampandrianany amin'ny lamaka
Raha ohatra antena tsy fanaraka e !
Aleo samy mibaraka

ANTSA 26

MANDROSO AMINAY (Antsa Jijy)

Nareo vahiny mandroso aminay
Vahiny raha mandalo mandroso aminay
Tsy mihinam-bary mba misotro rano,mandroso aminay
Mandalo indray andro fa aza
Tsaiky reto mandalova aminay , mandroso aminay
Raha mba tsy hihinam-bary , mihina rano may
Raha tsy kibo voky, mafana tsinay, mandroso aminay
Anareo moa raha mandalo
O ! nareo vahiny, nareo BEZAVO (2)
Nareo Tanimalandy
Nareo Tsanjarafa
Nareo Katsepy
Naro Antanamanàka
Nareo vahiny
O ! nareo vahiny, mandroso aminay
Any Marovoay, mandroso aminay

ANTSA27

MISARA-BADY E ! MARARY(Antsa Jijy)

Misara-bady marary (2)
Sarory adidy lekely amin'ny manambady....
Tsy valiana Rafoza manadary manafo
Izy rombotro an-tena mody mifaly
Tambitambezana mitomany
O ! Misara-bady e! marary
Anao mbola kely fa nianatra taratasy ! mama
Raha lehilahy tsy atao sangisangy
Hajao tsara lakilasy
Anao tsy kivy fa nianatry taratasy
Mbô hanambady chauffeur ropilany ! mama

Tsy mijaly misaka an'i France
Anao veloma amin'ny farany any
Anao mbô dinin'olo mbôhahavita dokany
Madama Olga tsy hay lalanombany
O ! Misara-bady marary
Marary zaho (2)
Marary niangan-dRamosse (2)
Roso amin'ny faritra Ansirabe (2)
Baban'i zanako Ramosse (2)
Olo mareny sarotra ke (2)
Sara-bady e marary

ANTSA 28

ZANAKA ADALA MAHAMENAMENATRY (Jijy)

O! Mama e ! Anjara e
Alo ! Alo ! Alo !
Zanaka adala mahamenametry (2)
Fa tsy manambady fa terateraka
Manana ampondo manan'elatra
Tsy ariary zato navidy menaka
E ! Oa rafozako e !
Anaro zanakao fa misy raha tsy mety
O ! nataony taminay any e !
O ! raha ananarako mpanambady e (2)
Anao ohatra manambady
Elao lavitra kamarady
Kamarady mamelona mahafaty (2)
Sasany mamarina amin-tady (2)
Tena marina izany valy
Zany hevitra ranabavy
Malôvy ambaranao manavy
Tsy malovy zaho fa fihinanako azy
Eka ! lereo
Vosotra ambaranao babangy
Fivolanana samy manana ny azy

Io lefa dadiben'ny Kida
Tiako vinanon'i Niny
Zaho bababe zaman'i Soadimby
Latsaka rano kiminiminy
Manambady anankay vinanton'i Niny

O ! Babae ! O Njary e !
Anao tadiaviko tsy mety hita
O ! raha mba hinananao raha tsy fady anao
Hitady an'ny longo sy namanao
Tongan'i Namanao e !

Trarany aminao
Taiza anao nomaly
Zanatsika tato nanavy
Narandray vao navy bôkany
Meloka misy ho izy ny ampisafy

ANTSA 29 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMBILAHY SAROTRA (Antsa)

Mitrena anao boanako e
Mitrena anao ndre mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka hitrena
Anao mitrena e !
Ombilahy sarotra e (3)

TOMAY MAGNINDEVO

ANTSA 30 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMEIO MAIVA ZAHAY

E ! E !
Omeo maiva zahay
Omeo ny maiva zahay

ANTSA 31

TSY AMPY LEHILAHY MALAGASY(Antsa)

O! Raha nanino o! oe !
Tsy ampy lehilahy niniko e !
O ! lehilahy e !
Tsy ampy lehilahy malagasy
Nanafatra lehilahy boaka an-dafy
O ! Mantraiky ery, mantraiky aty
Tsy ampy lehilahy malagasy
O ! Diniry maloto o !
O ! Raha nanino

ANTSA 32

TAMBITAMBY E ! (Antsa razamben'ny Fanjakana)

ANTSA 33

MANANA BOENY (Kolondoy be)

ANTSA 34

LASA NAMPITA

Goma nilaozanao
Malahelo zaho milaza aminao(2)
E ! tsy fanomezano anao
Tsy alavitra zaho ro fa ankilanao
Maman'ny zanako tiako anao
O ! loso e !
Ino zaka atahoranao
Mamahelinao mbola eto ihany
Sady sominda no peta-korono
Manambady ratsy maniry nen'olo (2)
Ndra manonga amin'ny bongo mangorohoro
Voa mafy Ravaonoro
Sady niavy sominda no peta- korono! Zavavy
Akory ataony fa zao ny anjara
Akory ataoko fa zao ny anjara ! lekely
Toto manontolo Madagasikara
Sikilaony Kamisy ra be fandrava
Lasa nampita anao chérie
Tiana anao moa zaho
Tiana anao marary e !
Niny e !
Marary zama nilaozanao
Marary zama ningam-bady
Natsiny azy izy moa lavi-tany
Raha olo tiana anet sy mahalavi-tany! Mama
Mahagaga eky toera mananjany ! Baba a
Bababe moa salama tsy marary
Fivolanana samy manana ny azy
Ameza re fa anjarany ny azy
Misaotra anao sady merci
Toujours atsika ambony e ! baba
Bezavo ane tsy azo anovan-dratsy (2)
Tafaro atsika samy mavandy
Mararimaty toloka amin'ny famaky (2)
Filanako ataoko moramora
Marary mafy manonofy akona
Maniry longo tavandra ny antambo

Kôry misaotra ny tenanao
Atao teny miera de laninay (2)
Marary ny aiko zany e !
Zaho marary ningam-bady e ! Mama

ANTSA 35

KOLONDOHIBE NY FANJAKANA

O ! Boanako
Ty fikambanantsika e !
Anao Tongay Bezavo , Boana e !
Io tsy ambelanay an'ala
Boahan-Ndramandiso e ! Boanako !
Boanako zaho Ampanjaka
Fanevan' Andriana maro

ANTSA 36

OA RO LAY E !(Antsa)

E ! Valiko mandroso aminay
Dre tsy mihinan-kany, mahazo ranomay nareo
Nankay ambarabarako sandra
Korodao mana(na) anara gama
Kabosy mana(na) anara gitara
Maty tsy ho hanina
Velona kafiriana
Jariny Moana atondron'olo adala
Mandroso aminay anao Niny e !
Bemarivo re lalan' Ankandrany
Mifotofoto resaka tsy milamy
Raha mahay moa le mahazo mamaly
Raha tsy mahay mijanjy
Mandroso aminay e !

ANTSA 37

MANGINA ZAZA (Antsa jijy)

Be malandy (2)
E ! Zaza betomany hely e !
Matory zaza be tomany
Mangina anao zaza be tomany e !
Raha mba ratsy vidiako lambahoany
Raha mba mety vidiako lambahoany
Vangaiko ambony ambany
O ! zaza be tomany
O ! Mama e (2)
Manitsinitsy ambaranao manavy (2)

Hetahetako fô(ana) hinanako fary “foana”
Rombointsika fô(ana) mamparesaka azy
Ty fiainana manadary
Fa tsy aleo lereto mianatra taratasy

ANTSA 38

RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Manadary zaka ty manafo (2)
Malaina mangara amany aza manambady
Raha malaina hiteraka e! manao FISA
Raha mba diso tiam-bady (2)
Anao raha manaraka tenim-bady
Aza mampirafy valiko e !
Tsy neniko valiko ! andesin’ny tsy fananana !ry havako
Nielan’ny Bemalandy tsy mila jiro zaho
Mangala ny hafa
Mangala jobijoby kara petiry kara vakavaka (2)
Tsy ela zaho fa mahita ny hafa
Kiaka talata anao kiaka alarobia
Vanga batata tsy may atao baby
Vokavoka raiky mahafeno pania
Nomaly tsy mitovy amin’ankia
Alavitra zaho tsy afaka mandiha
Veloma anao zaman’i Ankania
Komboko Fokonolo nanao an’ity
Ndra Fokonolo manana Doany aty
Lavitra zaho fa navy aty
Manahery sarety sy manavia

Rabetsimisaraka miboaka ambanivolo
Tsy tenenako eto baba menatr’olo
Tsy zany fa lereto
Vary paika vary mololo
Manambady katraka miady amin’olo
Manambady ratsy maniry nen’olo
Tsy loza fa fomban’olo
Bevohokan’ny vadin’olo
Tsaiky tomany joro
Tsy zany fa lereto
Bevohoka tsy mahazo joro
Tsy mahazo ato vola ariary folo
Trory foana izy io lafa anjobon’olo
Jorona malaky fa menatr’olo
Analalava tany maventy olo
Mandrimandry tsy ambaranao matory;
Mahagaga re fomban’ny kolokoloko
Ka kolokoloko sy menamenatr’olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin’olo

ANTSA 39(Kolondohibe)

SAVAO LALANA OMBANAY

E ! E ! Zahay zanaka Marambitsy

Savao lalana

ANTSA 40

O RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Tsy nanana toerana misy anao

Raha fa tsy mety tonga de lazao

Fa zay fiainana vadinao

Ratsy ane zaka manao zao

.....

Ndrenaverinarivo zaman'i Bao ! ry havako e !

Tsy mihanjaka raha tsy amin'ny korodao! Baba e !

.....

Ndrenaverinarivo zaman'I Bao

Tsy mihanjaka raha tsy korodao

ANTSA 41

SAKALAVAN'I MARAMBITSY

Zahay Sakalava Marambitsy

Ne kely fa nateraky ny anjara

Arahabaina aminareo ray aman-dreny

Sy ny fokonolona manatrika

Iza no tsy mahalala

Ampanjakaben'ny Marambitsy

Anao Ramatoa Amina Saïd

Sambatra antsika amin'zay izy misy

Bemanangy reo boaka Betsioky

Hisaorana madamo Berthine

Nikarakara an'izay ny misy

Haody! haody nareo aty ry Havana

NDramandiso

O! Doany Bezavo, mahavariana

Na baka antiñana mama

Na baka andrefa

Madamo Berthine tsy azoko ambela

O! Doany Bezavo, mahavariana

Misaotra anao re nikarakara
Nikarakara anareo tan-tanaña
Omban'olo boaka lavitsy any
O! Kalila vary tsipala
Sarotro mimoaña mitarika angômaña

ANTSA 43

RAMAMA (Jijy)

Zao kabarin'i Zoky Hoavy
Tanany dimy fa tombony mandady
Tsy taitsy baban'i Zenaby
Kamakitokyvao tany petrarany
Raha malainy manaraka azy
Malaina aminy anao aza manambady
Tsy zany mama le kabary
Eka aty zaho mampiresy lahatsy
Tsy zay vao ataony aminazy
Eka Ndrañahary ()
Diam-panjava jiro-Ndrañahary
Zaho menimeny, jijy tsy lany
Veloma mañanio ataon'ny kabary
Zaho moa an... zandrin'I Zaki
K'anito mitovy amin'ny omaly
Kajoby ndraiky malandy
Kibo raiky fa tsy mifanahaky
Raika ambonimbony, raiky ambanimbany
Kibo raiky tsy mifanahaky
Besalova manintsy ambany
Tongolo fahavalon'ny matimaty
Repoblika ataon'ny Malagasy
Leñin'ny taloha mahazo taratasy
Mivolaña le Manantany
Kaïny Zoky Hoavy
Teto zaho fa avy nendroany
Nomaly zahay niavy boakany
Tena marina tsisy vandy e!
Mafy doanim-bary tsy hohaniny
Ankananika moa an... nanino kabary
Tongolo valin'ny matimaty
Jerevomañanjao kabary
Menaka manta fanendazana mokary
Ahilinymenak'ampisafy
Zany le miaina amin'ny taly

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE



Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

**CULTES ROYAUX ET ANTSA « CHANTS » SAKALAVA
DU NORD-OUEST DE MADAGASCAR.
Religion et Art, Société et Politique.**

Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

SOMMAIRE

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS

PRESENTATION GENERALE

ABSTRACT

RESUME

MATERIEL EXPLICATIF

INTRODUCTION

1- CADRAGE SCIENTIFIQUE

1.1.Discipline(s) de rattachement

1.2.Approches préconisées

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1.Etymologie et histoire

2.2.Le Marambitsy : aperçu ethnographique

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

3.1.Le contexte indo-océanique

3.2.Background politique

3.3.Intention fondamentale

3.4.Géostratégie

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1.Contexte historique et politique

4.2.Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy

5 – PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1.Généralités

5.2.Descriptif de la thèse

Partie I : MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

Chapitre II : MATERIELS

Chapitre III : METHODES

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1. L'approche

1.2. La méthodologie de collecte des données

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité : la philosophie et phénoménologie

1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité

Partie II : RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA : ART ET FAIT RELIGIEUX

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux

Section 2 : L'antsa : une œuvre d'art

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

2.2. Généralité sur la structure musicologique des *antsa*

2.3. Les thèmes véhiculés

2.4. Les figures de discours dans les *antsa* comme moyens verbaux

Chapitre III : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : *Fanompoa* et *fitampoha*, des formes religieuses

Section 2 : Déroulement du *fanompoa* et du *fitampoha*

Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques royales à Mitsinjo

- 3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany
- 3.2. Fitampoha au doany de Mitsinjo

Chapitre IV: RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?

- 1.1. Les intentions
- 1.2. Le Beau

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture sakalava du Nord-ouest

- 2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme
- 2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin
- 2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : EN MATIERE DE METHODOLOGIE

- Section 1 : De quoi l'*antsa* en tant que discours persuade le public ?
- Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?
- Section 3 : Ne plus penser l'art en termes de beauté mais d'intentionnalité
- Section 4 : Ne plus penser la religion en terme de sacralité : vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Chapitre II : EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?

Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ ou complémentaires?

Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?

CONCLUSION GENERALE

ANNEXES

TABLE DES MATIERES

	PAGES
REMERCIEMENTS.....	11
ABSTRACT -.....	13
RESUME	14
MATERIEL EXPLICATIF.....	15
PRESENTATION GENERALE.....	25
INTRODUCTION.....	26
1. CADRAGE SCIENTIFIQUE.....	27
1.1. Discipline(s) de rattachement.....	27
1.2. Approches préconisées.....	28
2. MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLE AU CŒUR DE CE TRAVAIL.....	28
2.1. Etymologie et histoire.....	28
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique.....	30
3. LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAINE.....	39
3.1. Le contexte indo-océanique.....	42
3.2. Background politique.....	45
3.3. Intention fondamentale.....	45
3.4. Géostratégie.....	46
3.5. Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?.....	46
4. CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY.....	49
4.1. Contexte historique et politique.....	49
4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy.....	51
5. PROTOCOLE DE RECHERCHE.....	53
5.1. Généralités.....	53
5.2. Descriptif de la thèse.....	54
5.2.1. Contexte et justifications.....	54

	PAGES
5.2.2. Problématique.....	56
5.2.3. Hypothèses.....	59
5.2.4. Objectifs.....	70
5.2.5. Objet.....	70
5.3. Enjeux.....	70
NOTES.....	72

Partie I : MATERIELS ET METHODE

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES.....	75
Chapitre II : MATERIELS	75
Chapitre III : METHODES.....	79
Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données.....	79
1.1.L'Approche.....	79
1.2.La méthodologie de collecte des données.....	80
1.2.1.L'observation et la consigne photographique.....	80
1.2.2. La recherche documentaire.....	83
1.2.3. L'interview.....	84
1.3.Outils d'analyse et d'interprétation.....	84
1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité :	
la philosophie et phénoménologie.....	85
1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité.....	85
1.3.2.1. Science de la communication.....	86
1.3.2.2. Anthropologie.....	95
1.3.2.3. Sciences biologiques.....	99
1.3.2.4. Science du langage.....	105
NOTES.....	115
PHOTOS.....	116-133

Partie II : RESULTATS

	PAGES
Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION.....	135
Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA	
OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX.....	136
 Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux.....	 136
1.1. Les <i>kolondoy</i> : des chants sacrés et politiques.....	137
1.2. Aspects politiques des <i>kolondoy</i>	140
1.3. Les <i>antsalamalama</i> (ou <i>antsajijy</i> ou <i>antsasomasoma</i>) : des expressions de la catharsis.....	140
 Section 2 : L'<i>antsa</i> : une œuvre d'art.....	 144
2.1. La forme externe selon un point de vue structural.....	145
2.2. Généralités sur la structure musicologique des <i>antsa</i>	146
2.2.1. Les instruments de musique.....	147
2.2.2. La danse.....	148
2.2.3. Description de forme musicologique extérieure	149
2.3. Les thèmes véhiculés.....	151
2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage.....	152
2.3.2. Thème du mariage défait.....	152
2.3.3. La nostalgie.....	152
2.3.4. Les relations homme et femme blasphématoires.....	152
2.3.5. La religion en tant que telle.....	153
2.3.6. Le contexte général des <i>antsa</i>	153
2.4. Les figures de discours dans les <i>antsa</i> comme moyens verbaux.....	153
2.4.1 Les tropes.....	154
2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies.....	154
2.4.1.2. Les tropes par ressemblance ou métaphores.....	157

2.4.1.3. Les tropes-figures d'expression	
L'allégorie et l'allégorisme.....	162
2.4.1.4 Que dire de la métaphore dans les <i>antsa</i> ?.....	167
2.4.2. Les figures non tropes.....	170
2.4.2.1. Les figures d'élocution.....	170
2.4.2.2. La figure de style par tour de phrase	179
Chapitre II : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS	
CONCERNANT LES CULTES ROYAUX.....	186
Section 1 : <i>Fanompoa</i> et <i>fitampoha</i>, des formes religieuses.....	186
Section 2 : Déroulement du <i>fanompoa</i> et du <i>fitampoha</i>.....	189
2.1. Phase de préparation.....	190
2.2. Phase de réalisation.....	190
2.3. Phase de clôture.....	191
Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques	
royales à Mitsinjo ?.....	191
3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany.....	192
3.1.1. <i>Fanompoa valibolamena</i>	192
3.1.2. Inauguration du nouveau <i>valamena</i>	194
3.2. <i>Fitampoha</i> au <i>doany</i> de Mitsinjo.....	195
3.2.1. La veille du <i>fitampoha</i>	196
3.2.2. Le jour du <i>fitampoha</i>	196
3.2.3. Déroulement du <i>fitampoha</i>	197
Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX.....	199
Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?.....	199
1.1. Les intentions.....	199
1.2. Le Beau.....	201
1.2.1. Le beau esthétique ou le beau.....	201
1.2.2. Le beau éthique ou le bien.....	204
1.2.3. Le beau culturel ou le vrai.....	205

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture

sakalava du Nord-ouest.....	207
2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme.....	208
2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin.....	211
2.2.1. Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société.....	211
2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.....	212
2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux.....	212
2.2.4. Au niveau du système de parenté, filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins.....	214
2.2.4.1. Normes en matière de filiation.....	214
2.2.4.2. Normes en matière d'alliance.....	216
2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité.....	219
2.3.1. L'infrastructure.....	220
2.3.2. La structure.....	221
2.3.3. La superstructure.....	224
2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné.....	224
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	226
NOTES.....	228

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : Remarques introductives.....	230
Chapitre II : Discussions en matière de méthodologie.....	231
Section 1 : De quoi l' <i>antsa</i> en tant que discours persuade le public ?.....	231
Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?.....	231
Section 3 : Se dirige – t- on vers la laïcisation de l'anthropologie ?.....	232
Chapitre III : Discussion en matière de contenu.....	234
Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?.....	234
Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ou complémentaires?.....	235
Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?	236
CONCLUSION GENERALE.....	244
Synthèse.....	247
Recommandations	252
BIBLIOGRAPHIE DE BASE.....	252
ANNEXES	
1- Les Articles	261
2- Le corpus.....	305

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit de la collaboration consentie et de l'aide fournie par plusieurs institutions et plusieurs personnes. Pour cela, nous aimerions remercier plus particulièrement les institutions suivantes :

- l'Université d'Antananarivo, la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, le Département de Langue et Lettres Malgaches, le Laboratoire d'Anthropologie Patrimoine – Transformations Sociales – Transculturalité, qui, en ce qui les concerne, ont servi de cadres pour notre formation intellectuelle et scientifique ;
- le Projet Bio-Culturel d'Antrema (PBCA), Katsepy – Mitsinjo, qui, à travers son Directeur National, le Professeur Roger Edmond, nous a offert un appui logistique et financier précieux pour la collecte des données lors de nos déplacements vers le terrain et sur le terrain.

Nous voudrions surtout exprimer notre gratitude la plus sincère :

- à l'ampanjaka du Marambitsy, la princesse Amina Saïd, qui a bien voulu nous recevoir *à ses côtés parmi ses enfants et ses petits-enfants* et a grandement facilité notre accès et notre intégration dans la société locale ;
- le couple Bashir et Marie-Claire Soudjay Adehane, nos premiers informateurs, nos premiers appuis dans la conduite de notre étude.
- La population du Marambitsy avec laquelle nous avons travaillé pendant plus de deux ans.

Sur le plan international, nous devons beaucoup :

- A Monsieur Le Professeur Maurice Bloch, de la *London School of Economics and Political Sciences*, qui nous a partagé son savoir et son expérience ;
- Professeur-Docteur Eva Spies, de l'Université Johannes Gutenberg, Mayence sur Rhin, qui, grâce au *Programme Point Sud*, nous a permis de participer à deux ateliers scientifiques sur les questions religieuses, l'un à Bamako (Mali) en Février-Mars 2012, et l'autre à Ouagadougou en Février – Mars 2013 ;

- A Monsieur Andrew Stinson, de l'*American Political Sciences Association*, qui nous a invité à un atelier de formation sur « *Religion et Politique : perspective comparative* », de nouveau à Ouagadougou en Juillet 2013.

Mais, plusieurs personnes que nous ne saurions pas toutes citer ici méritent notre reconnaissance totale. Aussi, sans minimiser les apports de ceux que ne nommerons pas, voudrions –nous énumérer :

- Nos collègues du Laboratoire d'Anthropologie ;
- Les membres de notre famille et, bien sûr, notre Directeur de thèse, Monsieur Le Professeur Louis Paul Randriamarolaza qui, du début de notre recherche jusqu'à maintenant nous ont épaulé sans faillir un seul instant.

Merci mille fois ! Soyez récompensés pour tout ce que vous avez fait pour nous !

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

Baholy Malala Andrianasolo Ravonison

ABSTRACT

Centered on the double topic of royal cults and Sakalava *antsa* “traditional songs”, our research started in September 2009 with direct observation of worship services and contextual data collection of *antsa* or traditional songs. To deal with the corpus and other data, our choice focused on the theory of the intentionality which has several advantages. On the one hand, it is proven to be connected to the cognitivist trend, and on the other hand, it enables the mobilization of tools such as speech analysis, the anthropology of art, the anthropology of religions and neurobiology which are equally concerned with the intentions of the actors involved. Thus, the results are divided into three categories, namely: discursive results, up-to-date ethnographic results, and main anthropological results. It is however, the stemming discursive results of the *antsa* analysis- that in fact embody the thesis main “finding”, in this case, the assertion as being an intention to continue the Sakalava royalty, not to mention the exceptional literary value of the *antsa* and of the high level expertise of the *mpiantsa* (singers). At the level of up-to-date ethnographic results, a concrete conception of beauty, which is another topic of the thesis, emerges against an abstract conception. As for the main anthropological results, they bring out a common cognitive grounding, which can be translated into religious, social and political foundations. The religious foundation gives more importance to polytheism than to monotheism, whereas the social one reveals female principle instead of male principle, and the political one highlights the national unity of Malagasy ethnic groups in front of the still present colonialism and its actual supports, which is an explanatory cause of chronic poverty and generalized negative image. Thus, the recommendations of the thesis are summarized into the fight against poverty and the negative image through the introduction of the reign of beauty and the nation’s cultural regeneration.

RESUME

Axée sur le double thème des cultes royaux et des antsa « chants » sakalava, notre recherche a commencé en Septembre 2009 par l'observation directe des cultes et la collecte en contexte des antsa. Pour le traitement du corpus et autres données, notre choix s'est porté sur la théorie de l'intentionnalité qui présente plusieurs avantages. D'une part, elle a une jonction avérée avec le courant cognitiviste, et, d'autre part, elle permet de mobiliser des outils comme l'analyse du discours, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions et la neurobiologie qui s'intéressent à titre égal aux intentions des acteurs impliqués. Ainsi, les résultats se divisent en trois catégories, à savoir : les résultats discursifs, les résultats ethnographiques actualisés, et les résultats anthropologiques généraux. Ce sont pourtant les résultats discursifs issus du traitement des antsa – qui portent en eux la principale « découverte » de la thèse, en l'occurrence l'affirmation en tant qu'intention de la continuité de la royauté sakalava, sans parler de la valeur littéraire exceptionnelle des antsa et l'expertise de haute volée des mpiantsa. Au niveau des résultats ethnographiques actualisés, une conception concrète du beau – un autre thème de la thèse-, se dégage face à une conception abstraite. Quant aux résultats anthropologiques généraux, ils font ressortir un socle cognitif commun, se déclinant en socle religieux, socle social, et socle politique. Le socle religieux privilégie le polythéisme face au monothéisme, alors que le social laisse transparaître le principe féminin au lieu du principe masculin ; le socle politique met en avant l'unité nationale des groupes malgaches face au colonialisme encore présent et à ses supports, cause explicative de la pauvreté chronique et de la laideur généralisée. Ainsi, les recommandations de la thèse se résument en la lutte contre la pauvreté et la laideur par l'instauration du règne de la beauté et régénération culturelle de la nation.

MATERIEL EXPLICATIF

PAGES

LISTE DES CARTES

Carte n° 1 : Localisation du District de Mitsinjo.....	30
Carte n° 2 : District de Mitsinjo.....	31
Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo.....	32
Carte n° 4 : Carte de l'Océan Indien Occidental.....	40
Carte n°5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental.....	41
Carte n°6 : Carte de la baie de Boina.....	41

LISTE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.....	82
Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art.....	97
Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.....	100
Encadré n°4 : Analyse phénoménologique.....	104
Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage.....	105
Encadré n°6 : Les étapes de l'analyse du texte/ <i>antsa</i>	114

LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels <i>antsa</i>	175
Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany : Miarinarivo, Mitsinjo, Bezavo.....	188
Tableau n° 3: Le «beau esthétique » qualifiant une personne.....	202
Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose.....	203
Tableau n° 5 : Le beau esthétique qualifiant un animal.....	203
Tableau n° 6 : Comportement et/ou caractère.....	204
Tableau n° 7 : Choix rationnel et émotionnel.....	205
Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société	206
Tableau n° 9 : Les relations sociales.....	206
Tableau n° 10 : La religion.....	207
Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines.....	216

LISTE DES PHOTOS.....116 -133

Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany

Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.

Photo n°3 : D'autres zomba à Bezavo

Photo n°4 : Les *jongoa* s'occupant du désherbage des environs du *valamena*

Photo n°5 : Des jeunes *jongoa* s'occupant du sacrifice devant le portail principal du *valamena*

Photo n°6 : Les officiants à Bezavo : Bemanangy, Mbilahy, Jongoa

Photo n°7 : les participants font une séance d'*antsa* (soirée) devant leur case à Bezavo

Photo n°8 : Une séance d'*antsa* qui se déroule dans la journée au pied d'un arbre

Photo n°9 : Les participants de Bezavo portant des uniformes pour célébrer le culte à Bezavo

Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle

Photo n°11 : Une possédée en transe sous l'action de l'esprit d'un ancêtre masculin

Photo n°12: L'*ampanjaka* Amina Saïd

Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »

Photo n°14 : Une des *bemanangy*

Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo

Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*

Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes

Photo n°18: Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux

Photo n°19 : Représentants des autorités traditionnelles prenant la parole

Photo n°20 : Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo prenant la parole

Photo n°21 : Des exemples de costumes pendant le fanompoa

Photo n°22 : Une partie du public durant les discours

Photo n°23 : Rue menant vers la résidence royale

Photo n°24 : Quand le moderne et le traditionnel se côtoient

Photo n°25 : Troupe de mpiantsa en action

Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany

Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany

Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy

Photo n°29: Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Photo n° 30 : Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.

Photo n°31 : Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra

Photo n°32: Boeny doany, le doany Bemazava

Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village

Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy

Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée

Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer

Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?

Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423

Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais

Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

**TERMES OU EXPRESSIONS SAKALAVA, MALGACHE COMMUN,
FRANÇAIS**

A

Adalamaty: tena tia, fou amoureux, folle amoureuse
Amaray: rahampitso, demain
Amato: sakaiza, sipa, amant, amante
Ambara: toy ny, sahala amin'ny, tout comme
Ambaranao: sahala aminao, tout comme vous
Ampanenena: ampanenenana, au regret de
Ampilako: ny ilako avy amin'ny, du côté de
Ampisafy: vehivavy, femme, féminin
Ampondo: tandroka, corne
Ampondombosy : tandrok'omby vositra, corne d'un zebu castré
Andro fôsa: maraina fodian'ny fosa, de grand matin
Angononoky: soka-dranomasina, tortue de mer
Anito: anio, aujourd'hui
Ankahery: ankavanana, à droite
Ankananika: hatramin'izao/anio, maintenant
Ankilatany: na aiza na aiza, eo @ toerana rehetra, partout
Antaly : faka (racines, rhizome)
Antendrobe: antendrony farany ambony, au plus haut sommet
Antinana: atsinanana, Est
Asara: fahavaratra, saison humide

B

Bababe: dadatoa, oncle, frère aîné du père
Babangy: matavy, gros et gras
Baribary : mamô tsy tena mamô, mi-ivre
Barisa: toaka, rhum
Be malandy: fotsibe, très Blanche
Be salova: lamba be, grande châte
Be tonitony: maro rantsana, au nombreux rameaux
Bera: sakaiza, sipa, amant, amante
Bira : fizarana, partage
Bonara: anaran-kazo, type d'arbre pour ombrage

D

Danôro : nify volamena, dent en or
Diam-panjava: lalan'ny volana, trajet lunaire
Diniry: tera-tsembika, en sueur
Diska volamena : firavaka volamena, pendentif en or
Doany : toeram-pivavahana, lieu de prière
Domo: tapitra, épuisé
Doria: zafiafy, arrière –petits enfants

F

Fanjava tsôfotro : maizim-bolana, jour sans lune

Fanjava: vola (argent), volana (lune)

Fatratsy: fatratra, tafahoatra loatra, excessif

Felàna: ondana, oreiller

Felika vaivay: vahy (lianes)

Fitolian-dolo: toeram-pialantsasatra ho an'ny olona mitondra razana, lieu de repos pour le porteur de dépouilles mortels

Foeky: fohy, court, de petite taille

Fokom-bady: havam-bady, famille de l'époux ou de l'épouse

Folafolaka: tapatapaka, en morceau

Fotroha: fatana, four, foyer

G

Gama: korodao, accordéon

H

Hitirivan'ny abohaly: anirian'ny votry, là où se trouve une termitière

Honohono: tsaho, rumeur

J

Jambarao: rotra, jamblon

Jobikely: maintikely, petit(e) noir(e)

Joby analoky: mainty ambany aloka, noir dans l'ombre

Joro: tso-drano, benediction

K

Ka: aza, défense de

Kai(hi)ko: antsoiko, appelé par moi

Kakitika: mangovitra, tremblotant

Ka kotano : aza kotranina

Kalanga: jejo, lascif, fôlatre

Kananoro: kalanoro

Kapila : lovia, assiette

Kasay: andraso, attends, attendez

Katraka: fetsifetsy

Kiaka zova: masoandro mipoasaka, au levé du jour

Kibo mimona: kibo mitaraina noana, ventre affamé

Kilandy: vorompotsy, pic boeuf

Kininy: kininina, eucalyptus

Kitrely Fanjava: farafara volafotsy, lit en argent

Komboko : hay ve, il en est ainsi ? c'est ainsi ?

Korana: resaka, discussion

L

Lafiha : lafihana, support, litière
Lamaka: tsihy, natte
Lamalama : lanonana, fête
Lany fanahy: gaga, étonné
Likatao: mialin-taona, conserve au –delà d’une année
Loky: nahandro, menu

M

Madiron-tsilamo: madiro, tamarinier
Madoso : malama, glissant
Magnomagno : miala maina,
Mahadaika: mahalaitra, tranchant
Malandy: fotsy, blanc
Malany: mamofona, sentant mauvais
Malilo: mifona, repentant
Malo: resaka, korana, discussion
Malovy : malazo, en mauvaise forme, en piteux état
Mamabe: nenitoa, tante, soeur aînée de la mère
Mamorika: mamosavy, manam-pozina, empoisonner
Manapala: gila maso, qui a un œil cligné
Manaboko vary: mively vary, battre le riz
Manadary: manahirana, enquiquiner
Manafy: tanora zazalahy, jeune homme
Manajary: manasitrana, soigner
Mananjany/ mananjao: manao an’izany, manao an’izao, agir de telle ou telle façon
Manaranara: mangatsiatsiaka, se sentir bien
Manary: voamboana, palissandre
Manat`y: ohatran’ity, comme ceci
Manavaly: manaizana, en état de grossesse
Manavotavo: taitaitra, sodoka, trompé par les apparences
Mandatsaka: manatody, pondre
Mandia: Mandeha, partir, marcher
Mandrambesa: mitondrà, prenez
Mandranto: misakaiza, s’amouracher de quelqu’un
Mandrobaka: manimba, détruire
Manenty: mijery, regarder
Mangara: maimbo, puant
Marahaba: misaotra, merci
Maraindray: maraina, matin
Maramara malandy : volofotsy, cheveux blancs
Mare: mafy, fort
Mareny: marenina, sourd
Marikitry: akaiky, proche
Mariny: akaiky, proche
Maroanabo : voan’ny rofia, grains de raphia
Masaja: huitre
Matonaly: alina, mi-nuit

Matsàna: antoandro, midi
Matsabory: dobo, farihy, éton
Matsoro oro: lava orona, au long nez
Mefakefaka: mikopakopaka, pendillant
Meloka : tezitra, fâché
Menimenina: eritreritra, saina, pensée
Mihamy: mitera, mitsiriritra, convoiter
Mihanjaka: ilatsahan'ny fanahin-drazana, possédé
Mihepoka: milentika, immergé
Mihinon-drano: misotro rano, boire de l'eau
Mijanjy: mihaino, écouter
Miranga: miakatra, mitranga, mivoatra, se lever, se développer
Mirasirasy: miraparapa, se couper en quatre
Mitaotao: miantsoantso, appeler
Mitarimy: mitaiza, manabe, élever et éduquer
Mitiry: mitsiry, pousser
Mitsirara: mitsilany, coucher sur le dos
Mizelazela: miredareda, brûlé à grandes flammes
Moasy: mpimasy, devin guérisseur
Motro: afo, feu
Mpanajary: mpanasitrana, devin guérisseur

N

N'a(h)iko: zaho, moi, à moi
Nangolioly: maloilo, avoir la nausée
Nankia: androany, aujourd'hui
Natsabo: natsatoka, planter
Ndre nao: na dia enao, même vous
Ndre: na dia, même, même si
Nenarany: nahamenatra azy avoir honte de quelqu'un
Nihandra: handrandra, lever la tête
Ningako : nialako, nilaozako, délaissé par moi
Nivola: niteny, parler
Njarinao: mamanao, votre mère
Njariny: mama, sa mère

O

Opiopy: tahiry, épargne

P

Paika (vary): akofa, le grain de riz coulé
Para : mandra-paha, jusqu'à ce que
Petiry: hosodoko, peinture
Pily: pile
Positro: tanàna, ville

R

Rango nomaly: hatramin'ny omaly, efa omaly, depuis hier
Rango basikily: hatreny amin'ny bascule, jusqu'au bascule

Rarany : raharaha amin'ny fanompoa, les activités du culte royal

Ravaka: rojo, collier

Robaka : simba, abîmé

Romboy: mitehafa, applaudissez

Roso: lasa, parti

S

Saboha: lefona, sagaie

Sakady: sady...no, à la fois...et

Sakalolo: fanenjika, course poursuite

Sandra : dieny izao, dès maintenant

Sandraka: indrindra indrindra, à plus forte raison

Silasila: pelipelika, mahery setra, brutal

Soamarasara:maro loko, bigarré

Sobilatsy :mibolisatra,glisser

Sominda : - fotsy hoditr'orona

Somondrara: zazavavy kely, jeune fille

Somongàna: sangiana, taquiné

Sora: tarehy, endrika,visage

T

Takòna: hazo filanjana, brancart, palanquin

Taly: randrana, tresse

Tandrinesa: henoy, écoutez

Tefindranahary: tahian' Andriamanitra / notefen' Andriamanitra, que Dieu vous bénisse

Tombok'olo: tongotr'olona, pied

Tondro ny andro: tonga ny fotoana, il est temps

Tongozo: tehina, canne

Toroko:anjara fotoana, tour

Tsaika tsotsany: zaza tanora, adolescente

Tsaiky: ankizy, zaza, enfant

Tsakotsako: katsaka, maïs

Tsiandrara: tokontany malalaka fikabariana na filanonana, grande cour

Tsibokiany: takorobabony, gésier

Tsy am-po, tsy antakinanana = tsy an-tratra, tsy an-tenda, entre l'amour et la haine

Tsy kiniana: tsy fanahiniana, involontaire

Tsy mahajao: tsy mahamatanjaka, devant lequel l'homme reste impuissant

V

Vainy: mendrika, bien, beau, saillant

Vakavaka: misalasala, hesiter, hésitant

Valamena : fefy manodidina ny doany, cloture du doany

Valilahiko : zaodahiko, mon beaufrère

Valy: vady, époux (se)

Vamba: tratra, surpris en cour d'aldutère

Vanavana:votsavotsa, bonaika, lambin, maladroit

Varamanga : (nom d'un clan)

Vinanga: novidiana, acheté

Viràny: bikàna, tsara, beau, belle

Vokovoko: dongon-tanimboly, monticule

Voniny: voa, pépin

Z

Zomba : trano masina atokana ho an'ny razana ampanjaka, maison rituelle

Zova: masoandro, soleil

PRESENTATION GENERALE

Ayant opté par commodité pour le plan classique IMRED (Introduction-Matériels et Méthodes- Résultats- Discussions et Conclusion), le présent travail est structuré comme suit :

- une *Introduction* résumant l'histoire et l'ethnographie du Marambitsy, terrain situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, ouvre l'étude tout en exposant le protocole de recherche;
- suit une présentation des *Matériels* et *Méthodes*;
- puis, sont dégagés les *Résultats* obtenus par l'application des *Méthodes* sur les *Matériels antsa* « chants » et autres, avant d'engager les *Discussions* tant sur des points méthodologiques que sur des Résultats jugés non définitifs ;
- la *Conclusion* et des recommandations clôturent l'ensemble.

Dans la mesure où il s'agit essentiellement dans une thèse comme celle-ci de l'exposé des résultats (QUOI ?), et des méthodes (COMMENT ?), la démarche déductive ainsi appliquée se justifie. Les composantes de l'ouvrage viendront donc les unes après les autres dans l'ordre de leur énumération ci-dessus.

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

INTRODUCTION

1.1.Discipline(s) de rattachement

Ce travail repose à la fois sur du **matériau littéraire oral** – des *antsa* «chants»-, des **données d'observation et d'enquête sur le terrain** et des **données de la recherche documentaire**, qui feront l'objet d'une présentation détaillée dans la première partie. L'*antsa*, - un genre chanté, typique des Sakalava -, est réalisé en circonstances, notamment lors des cérémonies religieuses. Les *antsa* servant ici de matériau ont été collectés par nous-même dans le Marambitsy : en 2009, à Bezavo, lors du *fanompoa* « culte d'allégeance aux *ampanjaka*, rois décédés ou en fonction », et, en 2010, à Mitsinjo, lors du *fitampoha* « bain des reliques royales ». *Fanompoa* et *fitampoha* sont au Marambitsy exécutés l'un à la suite de l'autre à un an d'intervalle et parallèlement à un troisième culte qui les accompagne obligatoirement, le *tromba* ou, selon R.R. Kent «*royal possession cult* »(1983- 1984). Mais, sans deux autres éléments culturels, en l'occurrence les *antsa* et le *barisa* « alcool autochtone », les trois cultes perdent leur âme. Un tel ensemble renvoie finalement aux catégories du religieux, du social, et du politique, donc, globalement, à l'anthropologie culturelle.

L'ancrage « littéraire » de nos réflexions est cependant indiscutable. Mais, contrairement à la vision traditionnelle qui oppose littérature et sciences humaines, la nôtre les rapproche. En effet, si la revue *Sciences Humaines* (n°134 ,2003) ne fait que poser la question : «**la littérature, une science humaine ?** », les auteurs (P.Lassave, sociologue ; M.Tadié, neurochirurgien...) qui y ont écrit n'ont pas hésité à répondre par l'affirmative. C'est ainsi que, pour P. Lassave, « *l'heure n'est plus à la confrontation. Il est de plus en plus admis que la littérature peut faire progresser la connaissance, et même servir de modèle d'énonciation aux historiens, aux ethnologues et aux sociologues* »¹

Le fait de partir de matériau littéraire oral pour passer à l'anthropologie ne constitue donc pas/plus une anomalie scientifique. Dans la mesure où la littérature étudie l'homme à sa manière, l'anthropologie (étymologiquement **anthropos** + **logia**, science de l'homme) n'a pas intérêt à s'opposer à elle. Cela est d'ailleurs conforme à la tradition en vigueur dans la discipline, puisque C.Lévi-Strauss lui-même a utilisé du matériau

littéraire oral, les **mythes sud- américains**, pour élaborer entre 1964 et 1971 les quatre volumes des **Mythologiques**².

1.2.Approches préconisées

Ceci dit, pour traiter les trois types de données mobilisés pour cette étude, deux approches sont possibles :

- une approche monodisciplinaire, par exemple, strictement littéraire, s'en tenant à l'analyse du matériau verbal, de l'agencement littéraire du texte, de la surface stylistique, des figures et des tropes utilisés... ;
- une approche pluridisciplinaire, ne négligeant pas l'approche littéraire et utilisant les outils fournis par d'autres disciplines comme l'analyse du discours, l'anthropologie, la philosophie ou encore la neurobiologie. A ce propos, le neurochirurgien M. Tadié précise : « *la littérature apparaît de plus en plus comme un outil de connaissance pouvant faire progresser l'histoire, la sociologie et même des disciplines aussi éloignées de l'univers des muses que les sciences cognitives* »³.

La nature de notre objet décrit ci-dessus nous recommande d'opter pour l'approche pluridisciplinaire. Les éléments en seront également présentés dans la première partie.

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1. Etymologie et histoire

Marambitsy (du malagasy *maro* « beaucoup » + *ambitsy* « broussailles ») et **Boeny** (du kiswahili *bwe* « pierre » + *-ni* suffixe locatif) réfèrent l'un et l'autre à l'écologie de notre zone d'étude : le premier en désigne la partie continentale **couverte soit de forêt dense sèche soit de savane herbeuse**, alors que le second en représente la frange côtière dont la mer est **à fond rocailleux**. Les deux forment cependant un système composé d'unités complémentaires et sont dépendantes l'une de l'autre.

Les documents historiques (arabes, portugais)⁴ ne mentionnent cependant à aucun moment le **Marambitsy** pour des raisons que nous exposerons plus bas. En revanche, «*Boina (une déformation de Boeny ?) apparaît (à travers la baie qui porte ce nom) dès le début du XVI^e siècle sur les cartes portugaises* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-84 : 166,171). Toujours d'après V.Belrose-Huyghes, «*la mise en relation des textes (...) et de ces cartes fait comprendre que Boina ne désigne que l'île d'Antsoheribory à partir de son occupation par les Musulmans à la fin du XVI^e siècle* » (ibid. : 171)⁵. Quant à P.Vérin, cité par V.Belrose-Huyghes, il parle de «*trois «Boeni» successifs sur la côte du Kenya, à Mayotte et dans la baie de Boina* » (ibid : 174), où se serait établie une dernière migration de «*chiraziens* » en 1506. Il s'agit d'un argument supplémentaire en faveur du rattachement de **Boeny** aux migrants «*Chiraziens* », ancêtres revendiqués des **Antalaotsy**⁶, d'origine persane, puis métissés aux Arabes et aux Swahili, donc fortement imprégnés de la culture de ces derniers ainsi que de leur langue, le Kiswahili.

Par conséquent, dans la mesure où le **Marambitsy** correspond à l'origine au territoire des premiers rois sakalava venus du Menabe, plus au Sud, établis dans la zone seulement fin XVII^e- début XVIII^e siècles, il est normal que cette dénomination ne soit connue ni des Arabes ni des Portugais, présents dans la région Nord-Ouest depuis plusieurs siècles pour les premiers et seulement depuis presque un siècle pour les seconds.

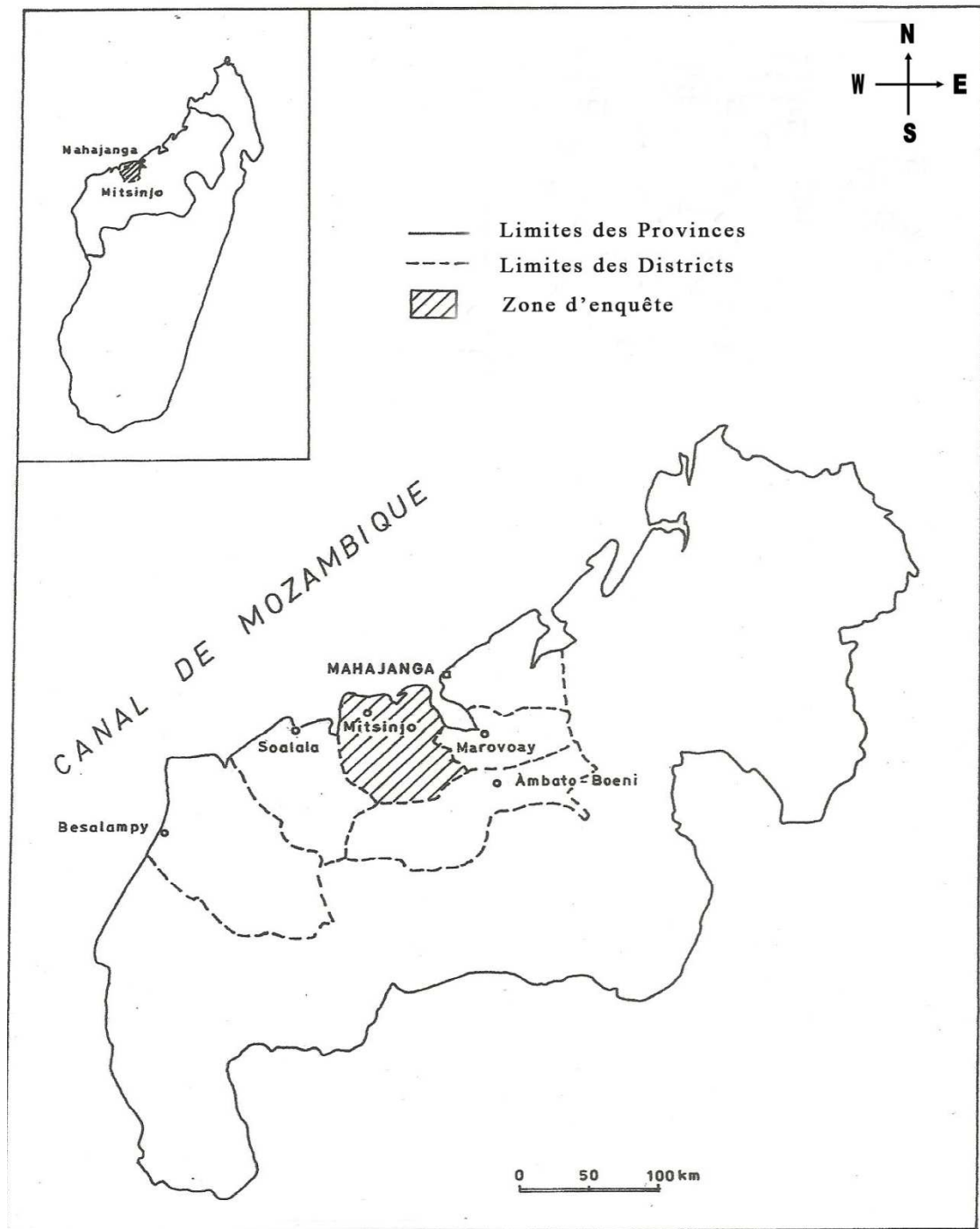
A ce propos, il convient de rappeler que la dynastie sakalava naît dans le Menabe vers 1600 et qu'Andriandahifotsy, son fondateur, meurt en 1680. Quant à Tsimanata, un des fils d'Andriandahifotsy, devenu Andriamandisoarivo après son décès, il a décidé à la mort de son père de partir vers le Nord pour conquérir d'autres territoires. A la fin du XVII^e siècle il a franchi le fleuve Manambolo avant de poursuivre son chemin vers Soalala et de s'établir à Bezavo, qui deviendra la capitale de son nouveau royaume et donc le berceau de la royauté sakalava du Boeny et de tout le Nord-Ouest de Madagascar.

C'est ainsi que, face aux menaces intérieures venant des groupes autochtones et aux menaces extérieures des Portugais, les chefs sakalava et les chefs arabes-swahili n'ont pas tardé à se rapprocher. Ces derniers ont pris pour épouses des princesses sakalava en persuadant leurs familles d'embrasser l'Islam. Nous en parlerons dans un chapitre ultérieur sur la chronologie et la généalogie des rois sakalava du Marambitsy.

En résumé, l'antériorité du Boeny sur le Marambitsy est indiscutable ; il en est de même pour sa prééminence consacrée par l'histoire. Pourtant, cette prééminence n'aurait pas été acquise sans le Marambitsy qui lui a servi de tremplin.

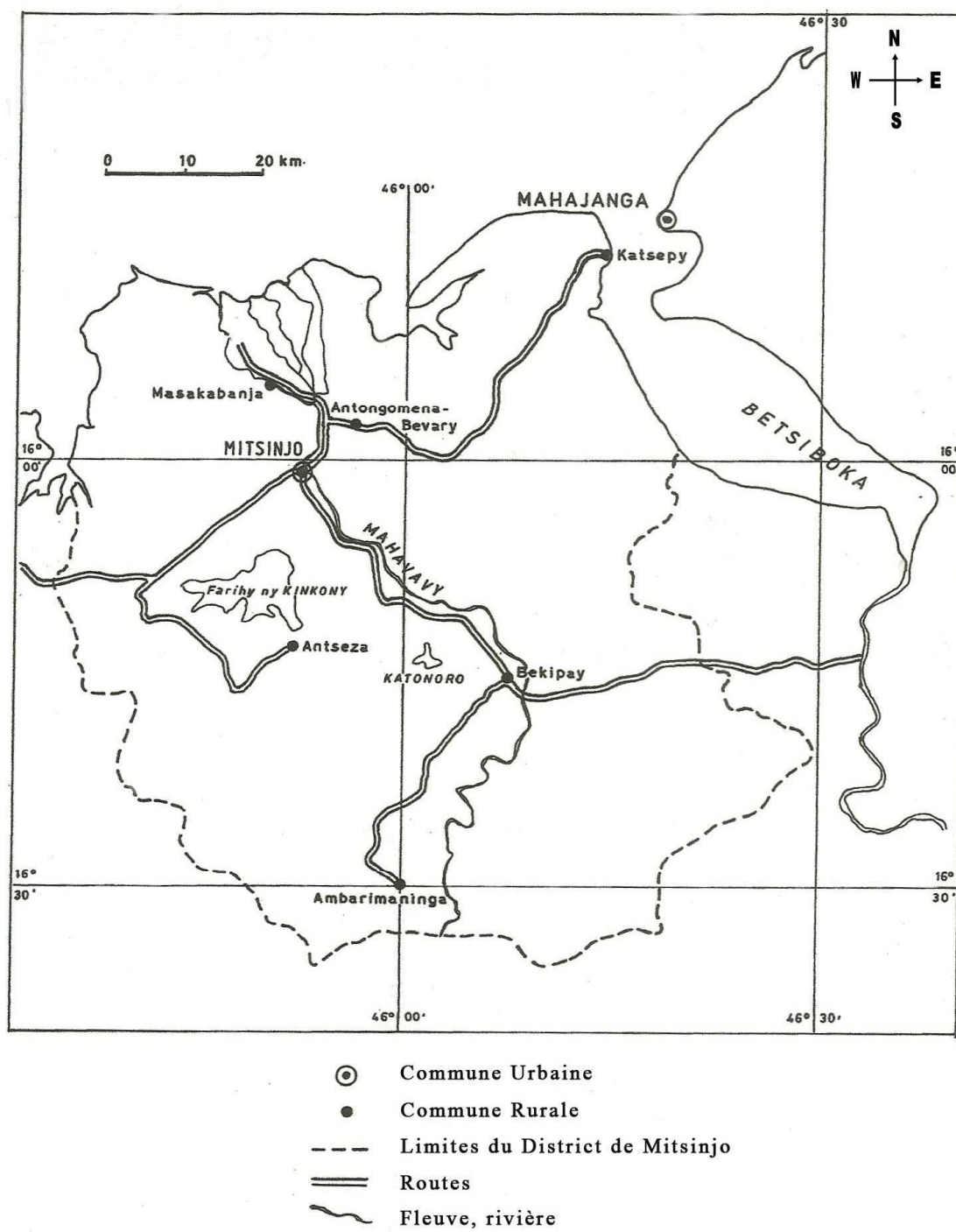
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique

Carte n°1: Localisation du District de Mitsinjo



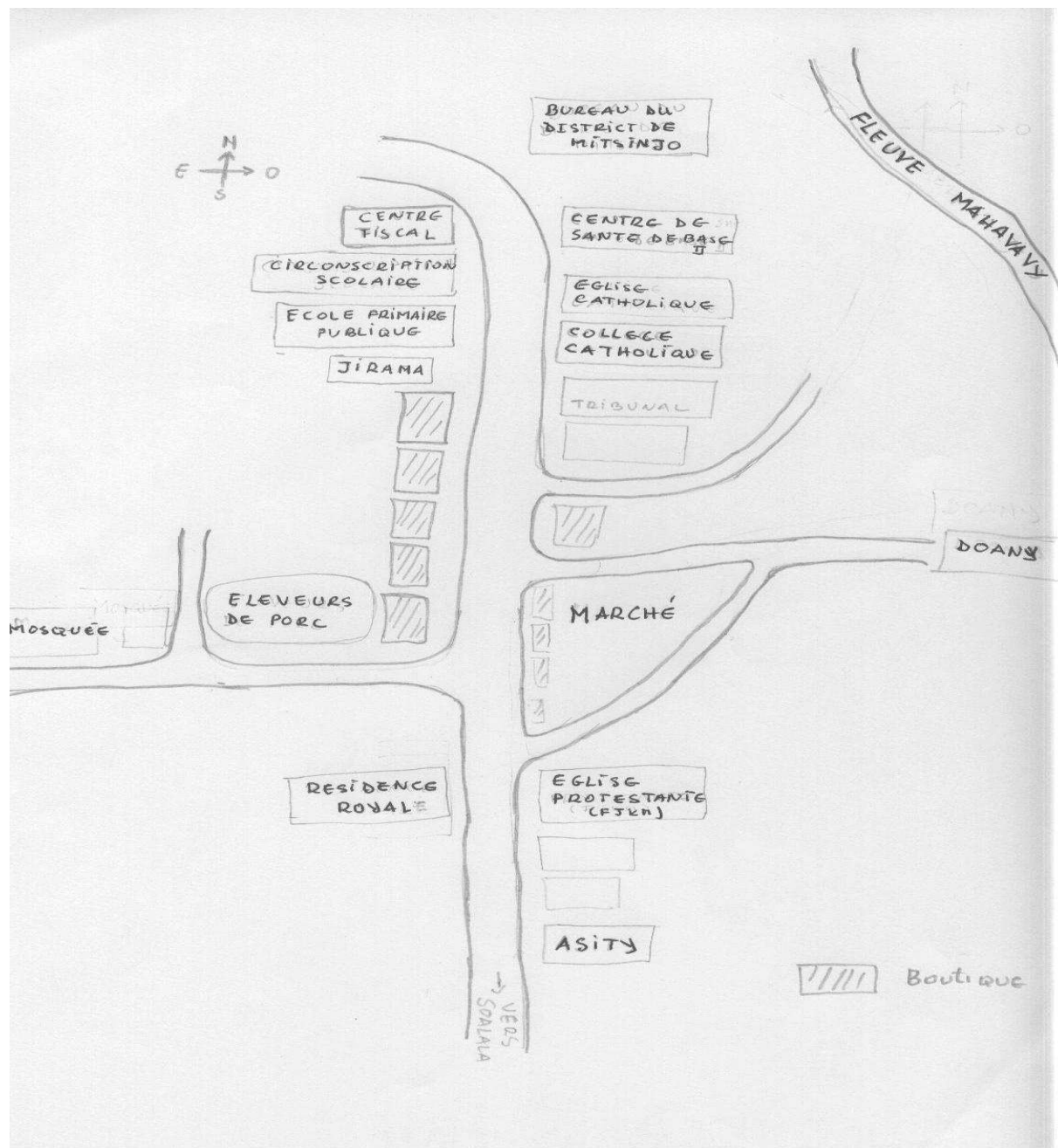
Source: FTM Mai 2002

Carte n°2: District de Mitsinjo



(Source): FTM Mai 2002

Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo



- **Généralités**

Marambitsy et Boeny, au sens strict, c'est-à-dire l'actuel district de Mitsinjo, étaient dans le temps réunis au sein du même système politique, social et culturel. Au cours de l'histoire, l'expansion sakalava puis la colonisation et la décolonisation ont fait que cette entité, réaménagée, a fini par désigner une Région administrative portant le nom de Boeny après élimination du Marambitsy. Actuellement, la Région comporte 6 Districts : Mahajanga I, Mahajanga II, Marovoay, Ambato-Boeny, Mitsinjo, Soalala. Quel est le profil de cette nouvelle unité administrative, expression plus ou moins parfaite d'une unité culturelle?

La configuration actuelle de la Région Boeny est profondément marquée par le fleuve Betsiboka qui la partage en deux rives :

- La Rive droite, à l'Est du fleuve, plus développée économiquement, car plus accessible, à savoir : Mahajanga I, Marovoay, Ambato-Boeny, et, à un degré moindre, Mahajanga II ;
- La Rive gauche, à l'Ouest du fleuve, moins développée à plus d'un titre, car en grande partie enclavée, moins accessible, en l'occurrence : Mitsinjo, Soalala que nous appellerons « **Marambitsy élargi** », car, le Marambitsy originel correspond au District de Mitsinjo.

Dans notre travail, nous nous intéressons au Marambitsy **stricto sensu**, le district de Mitsinjo, en admettant que, sur le plan culturel, le « **Marambitsy élargi** » et la Région Boeny font fondamentalement partie du même ensemble sakalava. Ceci dit, nous allons d'abord présenter les données objectives qui caractérisent cet ensemble avant de dégager les opportunités et les menaces⁷.

- **Données physiques, objectives**

Mitsinjo est située à une altitude maxima de 337m et minima de 150m, et Mahajanga I et II à 244m et 120m. Il s'agit dans la zone d'une altitude moyenne. En matière de pluviométrie, celle de Mitsinjo est annuellement de 1554mm, un peu moins que celle de Mahajanga I (1564mm), et un peu plus que celles de Marovoay (1500mm) et d'Ambato-Boeny (1510mm). C'est encore une fois une valeur moyenne, favorable à l'agriculture.

En ce qui concerne la superficie, la Région Boeny recouvre 33.304km² (FTM, 2005). Le District de Mitsinjo représente dans cet ensemble une superficie moyenne avec 4.783Km², alors qu'Ambato-Boeny est à 8.151km² et Mahajanga II à 3052km².

Si en 2005, la densité moyenne de la population dans le Boeny était de 17,5hab/km², l'on peut estimer l'effectif de la population de Mitsinjo à environ 83000 personnes contre 123.498 pour Marovoay, 110.053 pour Ambato-Boeny, et 52.018 pour Mahajanga II. L'on doit noter que le taux de croissance annuel de la population dans la Région Boeny est de 3,1% contre 2,5% au plan national, car, elle figure parmi les Régions « **d'appel migratoire** », où, en plus, le taux de natalité est plus élevé que le taux de mortalité.

Sur le plan « ethnique », toujours selon T.M.Andriamparany, Mitsinjo est, après Soalala, le deuxième district où il y a le taux le plus élevé de Sakalava avec 70% contre 75% pour Soalala, alors qu'à Mahajanga I, il n'y a que 15% de Sakalava, Ambato-Boeny 20%, Marovoay 26% et Mahajanga II 46%. Un tel pourcentage est, pour Mitsinjo, le signe d'une certaine cohésion sociale et d'une certaine unité culturelle. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même comme c'était le cas durant les siècles passés, car, y coexistent : les Merina (1,5%), les Betsileo (3%), les Antesaka (8,5%), les Tsimihety (1%), les Antandroy (1,5%), Autres (1%)⁸.

- **Opportunités**

A partir de la composition « ethnique », il est permis de relever des opportunités sociales et culturelles. D'après nos observations, largement confirmées par T.M.Andriamparany, la population (...) conserve la valeur traditionnelle du « *fihavanana* » autour duquel s'articulent les relations entre les membres d'un même groupe, les relations au sein des lignages et des segments de lignages, bref les relations sociales en général. La culture de l'entraide prime encore.

Comme le premier segment d'organisation sociale est, après le ménage, le lignage, la filiation est uniformément patrilinéaire avec pourtant parfois une résidence matrilocale. Ce dysfonctionnement apparent s'explique de deux manières⁹:

- soit par la permanence d'une filiation indifférenciée ou cognatique qui laisse à l'enfant le choix de jouir de ses droits à la fois du côté paternel et du côté maternel, conformément à la tradition malgache la plus commune ;
- soit, comme nous le supposons à partir de nos enquêtes, la rencontre de deux cultures différentes : la nouvelle culture à tendance patrilinéaire, empruntée aux Occidentaux, et la culture bantou à option matrilinéaire et matrilocale, adoptée à l'occasion d'un mariage ou avec des Makoa ou avec des Comoriens.

Dans tous les cas, « *le respect des aînés reste prépondérant, même actuellement* » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 170-171). Et c'est sur cette base sociale que repose la principale religion traditionnelle locale, le **totémisme**, dont l'une des expressions est le culte des ancêtres. Nos observations personnelles étayées par celles de T.M.Andriamparany, permettent de dire que « *même les crises qui ont frappé les communautés rurales en certaines périodes de l'histoire n'ont pas fait disparaître ces croyances (relatives aux ancêtres) et ces pratiques (relatives aux aînés)* » (*ibid.* : 172).

Ainsi, en parlant de religion locale préconisant le culte des ancêtres, il faut (re)préciser qu'il s'agit du **totémisme**, que nous définissons comme **religion de l'auto-divinisation du groupe**, dans un premier temps, à travers un animal, et, dans un deuxième temps, à travers les ancêtres qui sont, en fait, des représentations du groupe auxquelles il voue un culte. Le prêtre en est l'aîné du groupe. Une deuxième forme de la religion locale est **l'animisme** pour lequel tout être animé ou inanimé possède à des degrés divers une vertu intrinsèque ou *hasina*, dont le spécialiste est le *moasy*. Enfin, une troisième forme de la religion locale est **l'analogisme** s'exprimant dans la croyance selon laquelle il existe une correspondance entre le monde cosmique, le monde terrestre (humain, animal, végétal) et le monde sous-terrain. Le spécialiste en est le *mpanandro* ou *mpamintana*. Il s'agit là de religions « premières » ou « ontologies » observables chez les peuples premiers, comme les Amérindiens d'Amérique Centrale (Ph. Descola, 2005).

Ces trois formes religieuses se réservent des **doany** (du kiswahili *dwa* « prière »+ *-ni* « suffixe locatif »), c'est-à-dire des lieux de prière spécifiques et analogues aux

mosquées pour l'Islam et aux églises et temples pour le Christianisme. Les *doany* les plus connus dans le Boeny, en général, sont les tombeaux au niveau desquels se réalisent les cérémonies en l'honneur des ancêtres : *fanompoa* pour les ancêtres *ampanjakade* sang royal ou princier et *rangaan-dolo* pour les ancêtres *vohitse*, roturiers.

Une fois de plus, les aînés et les ancêtres sont à la base de la religion locale, matérialisée dans les *doany* avec leurs rites et leurs interdits. Cette religion représente encore « l'élément fondamental d'identité culturelle et d'identité ethnique desquelles les Sakalava sont très fiers » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 56).

Le choix des Sakalava en matière religieuse semble donc assez clair. A titre d'exemple, dans un village de 500 habitants, proche de Mahajanga, mais où il n'y a que 30 à 50 musulmans, les habitants affirment qu'ils sont musulmans à 90% tout en s'attachant aux religions traditionnelles. De son côté, le clergé catholique admet que « le plus grand nombre de catholiques pratiquent la religion traditionnelle (...). La plupart des catholiques accordent une importance capitale à la bénédiction des parents et des ancêtres » (Dossier Diocèse de Mahajanga, 2000). Quant aux responsables protestants, ils reconnaissent que « seuls 10% des chrétiens sont Sakalava, les 90% sont des migrants » (entretien avec le président Synodal FJKM, mars 2010). En revanche, les responsables de l'Adventisme régional constatent que les Sakalava musulmans inscrivent volontiers leurs enfants au Collège-Lycée adventiste de Mahajanga. L'effectif des élèves musulmans Sakalava y est de 30%.

Cet inventaire des opportunités ne serait pas complet sans parler du tissu forestier et du tourisme. Il s'agit de deux potentialités liées entre elles. A propos de tissu forestier constitué de « forêt dense sèche de l'Ouest » (IEFN, 1995), Mitsinjo dispose de la « Station Forestière à Usage Multiple d'Antrema » et surtout du « Complexe Mahavavy-Kinkony » une aire protégée associant le fleuve Mahavavy et le lac Kinkony, respectivement au Nord et au Sud de Mitsinjo. Lesdits projets visent à préserver ce tissu forestier très riche en essences forestières, en faune et flore caractéristiques ainsi que les plans d'eau nécessaires à sa conservation.

Quant au tourisme, si la Rive droite est en avance dans son développement, la Rive gauche, le Marambitsy, est encore en train de préparer le terrain. Pourtant, plusieurs

types de tourisme, national comme international, y sont possibles, notamment le tourisme culturel (par exemple Baie de Boeny, Bezavo...), le tourisme balnéaire, et surtout l'écotourisme.

- **Menaces**

La principale menace vient du contexte général de l'enclavement, la véritable source du sous-développement économique, technologique, et social...duquel nous n'allons plus parler longuement ici. Une chose cependant mérite d'être mentionnée sur le plan économique, à savoir : **l'élevage porcin**. Le Marambitsy, plus précisément le District de Mitsinjo, est la zone où l'interdit du porc est le plus généralisé au niveau de la population soit à cause de l'Islam soit à cause de la religion traditionnelle. Et pourtant, d'après les données statistiques de 2004, le District de Mitsinjo fait partie des Districts du Boeny où l'élevage du porc est florissant avec 3.854 têtes, contre 4.655 pour Ambato-Boeny et 5.100 pour Marovoay. S'agirait-il d'une « *provocation religieuse* » sous le couvert du développement économique ?- C'est la question qui se pose.

La seconde menace, non moins importante que la première, est ce que T.M.Andriamparany appelle « **rurbanisme** ou *phénomène de rurbanisation* » (ibid. : 168). Par définition, le « **phénomène de rurbanisation** » apparaît lorsque les résidents citadins se déplacent vers le milieu rural. Mais, d'après T.M.Andriamparany, une telle option est rare (ibid. : 168). Ce sont surtout ses impacts sur l'espace rural et sur l'organisation de la société en général qui sont importants et à ne pas négliger du tout. A ce propos, les observations suivantes de l'auteur méritent d'être citées **in extenso** :

«Il est faux de penser que le monde rural est isolé du monde extérieur moderne qui tente également d'imposer ses fondements et principes. Et l'on peut dire qu'en définitive les principaux facteurs de changement viennent de là » (ibid. : 172). Plus loin, il ajoute : *«En réalité, la domination internationale qu'ont subie ou que subissent les pays en voie de développement, domination qui a pris de l'envergure depuis le mercantilisme européen d'il y a quelques siècles, n'a pas été tenue en compte »* (ibid. : 201).

Bref, le **rurbanisme** a des causes lointaines, la mondialisation ou la domination internationale, et des causes immédiates, la domination d'une classe de citadins proches qui jouent le rôle de relais. Quels en sont les impacts sur l'espace et l'organisation de la société en général ? – L'on peut relever des impacts positifs et des impacts négatifs.

- **Impacts positifs**

D'après T.M.Andriamparany, « *le milieu rural se développe davantage et s'approprie le schéma d'aménagement urbain. Les formes de construction et les infrastructures passent du modèle traditionnel au type moderne (...). L'originalité de l'architecture des maisons ancestrales associée à la créativité des grandes propriétés modernes, participe à la beauté de l'espace (...). Mais cette transformation n'exclut pas la persistance d'un paysage encore rustique* » (ibid. : 169).

Il s'agit aussi d'impacts sociaux et économiques : d'une part, les gens des campagnes empruntent les modes de vie des citadins souvent à leur avantage ; d'autre part, « *l'extension du monde urbain vers le monde rural entraîne un accroissement démographique chez ce dernier, ce qui multiplie la force productive disponible localement* » (ibid. :169) ; enfin, « *de nouvelles activités se développent (exemples, le tourisme, l'éco-tourisme...) et de nombreuses spécialités se trouvent renforcées, comme le commerce, l'artisanat...* » (Ibid.)

- **Impacts négatifs**

L'on relève des impacts sur la psychologie et le comportement des gens.« *En tout, fait remarquer T.M.Andriamparany, le rurbanisme entraîne plutôt des répercussions psychologiques chez les habitants. Une nouvelle forme de vie liée au métissage naît. Les cultures typiquement malgaches et les apports modernes et occidentaux se combinent et se reflètent dans les manières d'agir et de penser des paysans. A cause de cette rurbanisation, le rural tend à disparaître, ces espaces ruraux deviennent un espace suburbain (...). En outre, un problème se pose, car l'extension de la ville ne s'est pas accompagnée d'un accroissement de la productivité en milieu rural* » (ibid. : 170).

Les impacts les plus inquiétants du **rurbanisme** sont pourtant les suivants :

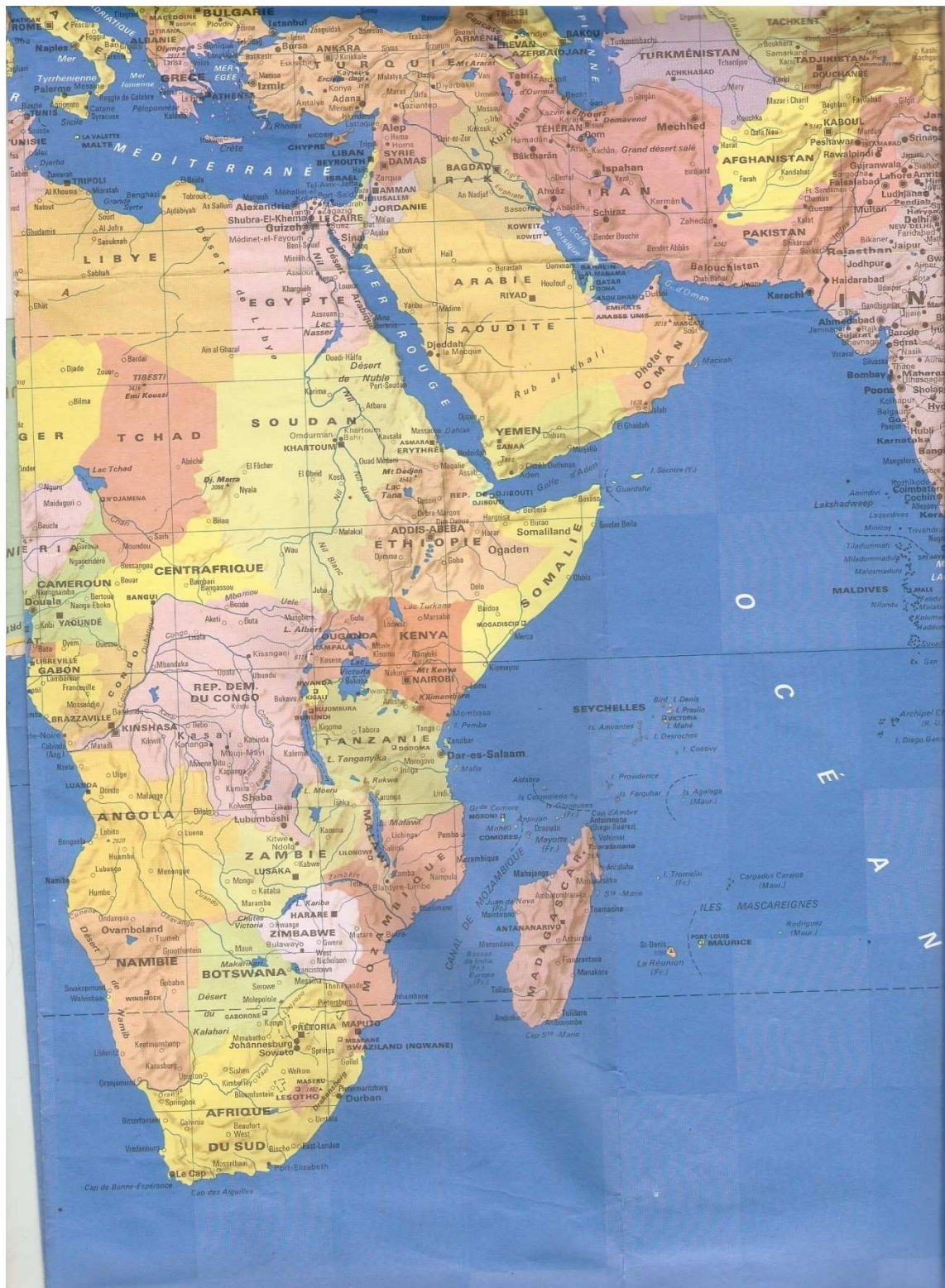
- Une grande tendance à la délinquance et au vandalisme à cause de l'insuffisance du travail correspondant à la technicité et aux compétences des jeunes ;
- Le pullulement jusqu'au fond de la brousse des salles de vidéo, des jeux de hasard, des bals de jeunes ;

- L'accroissement dangereux des actes criminels (vols de culture sur pied, alcoolisme, commerce-vente-usage de la drogue, viols...
- La créolisation avancée avec l'attribution de noms français souvent approximatifs aux pirogues traditionnelles, par exemple à Boeny Aranta (Cf. photos) ;
- L'utilisation croissante de téléphones portables, pas toujours utilisés à bon escient ;
- L'habitude progressive de certaines femmes aux cigarettes, par exemple lors des cultes *fanompoa* et *fitampoha*.

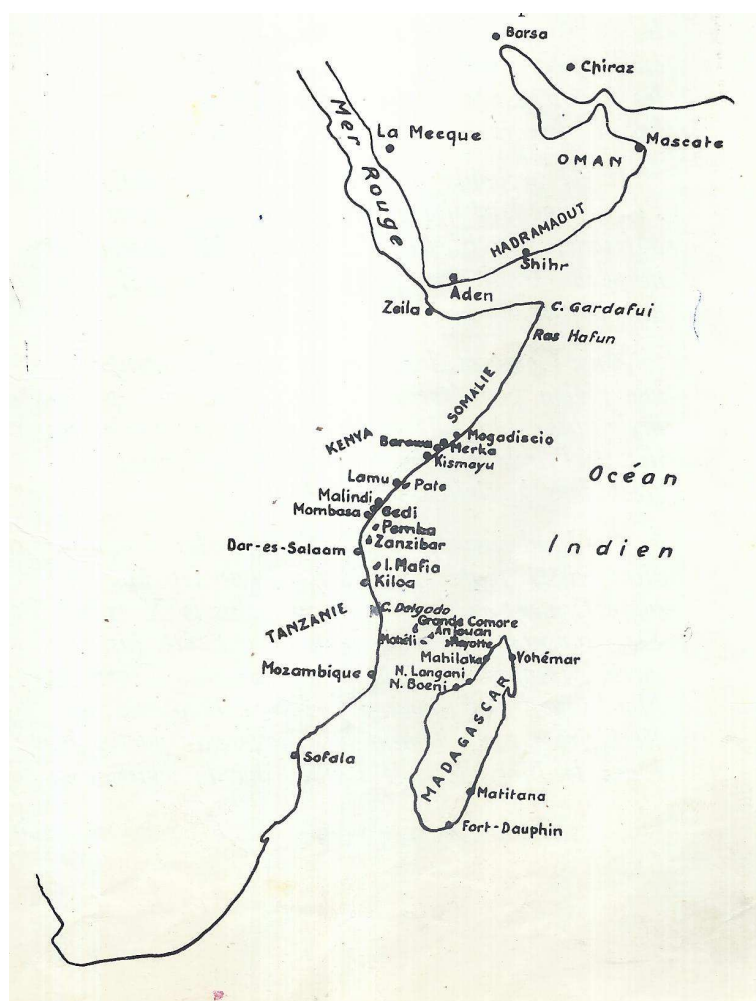
Mais, face à tout cela, l'on assiste à la mauvaise qualité des services publics : administration, sécurité des biens et des personnes, transport et autres, dont l'une des manifestations les plus déplorables est la non-application des lois et des textes d'application de ces lois...

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

Carte n°4 : Océan Indien Occidental

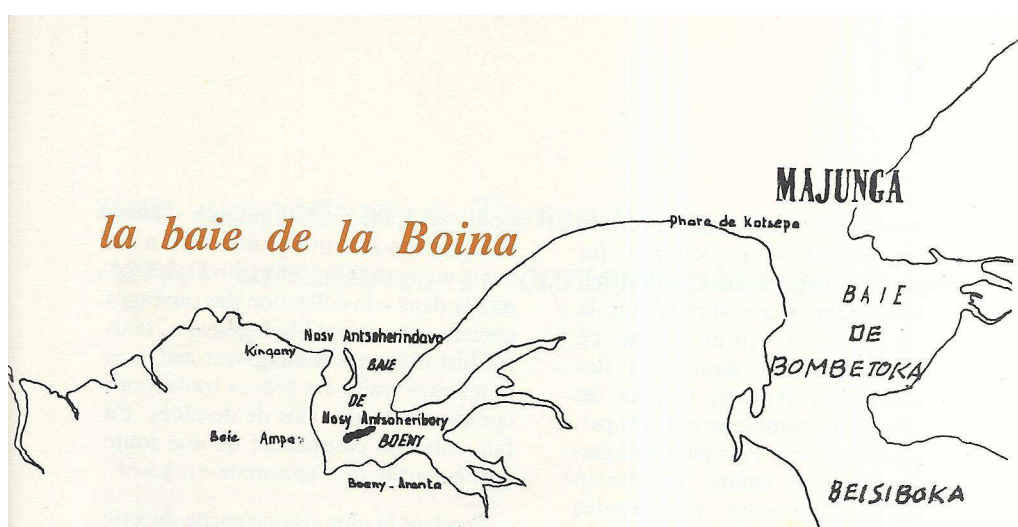


Carte n° 5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental



Source : P. Vérin, 1967

Carte n° 6 : Carte de la baie de Boina



Source : J. A. Rakotoarisoa, 1981.

3.1. Le contexte indo-océanique

Le local est lié au global. Cela a été vrai depuis des millénaires et l'est toujours aujourd'hui avec la mondialisation de la culture et la globalisation de l'économie. Le Marambitsy ne saurait échapper à cette règle. D'où le rappel du contexte indo-océanique et Est-africain où il a dû évoluer.

Depuis deux ou trois siècles avant Jésus-Christ et jusqu'à aujourd'hui, le background des relations entre les peuples a été et reste les échanges commerciaux entre l'Occident et l'Orient. Pour cela, l'Océan Indien a joué et continue à jouer un rôle irremplaçable, plus que celui d'un support, celui d'un média. On l'a tour à tour appelé « **route de la soie** », « **route des épices** », « **route du pétrole** »¹⁰... Par contre, la médiation de ce commerce millénaire a été successivement assurée :

- par les Indiens – Sri Lankais – Malais ;
- puis, par les Arabes aidés par les Indiens et consorts ;
- enfin, par les Européens, d'abord les Portugais, ensuite les Anglais-Hollandais, puis les Français.

En tant qu'île de l'Océan Indien, proche de l'Afrique, Madagascar a été plus ou moins profondément touché par ce commerce. Il est, en effet, un réservoir de matières premières intéressant aussi bien l'Occident que l'Orient. Pour avoir la main sur ces matières premières, les protagonistes (Occident, Orient, peuples intermédiaires) utilisent toujours trois armes : le **social** et l'**économique** (commerce, monnaie...), le **politique** (empire, états côtiers,...), le **religieux** (religions, arts, ...).

- **Première période : du IIe siècle avant Jésus-Christ au XIIIe siècle après Jésus-Christ.**

Les partenaires au cours de cette période étaient la Chine, l'Asie du Sud-Est, d'une part, et le monde gréco-romain, le Proche Orient (Asie Centrale, Perse), la Côte Orientale d'Afrique..., d'autre part. Les agents commerciaux ou intermédiaires étaient les Indiens, les Sri-Lankais, et les Malais. Les produits étaient entre autres la soie de Chine dont raffolaient les Romains, les épices d'Asie du Sud-Est, l'or ...

Mais, à l'occasion du commerce de ces produits, les Indiens diffusaient en même temps leurs religions (Hindouisme, Bouddhisme mahayaniste), en particulier le **Veda** « *la Vérité* », modèle de l'Evangile du Christ, l'ascétisme, dont s'est inspiré le monachisme chrétien, et surtout leurs arts (architecture des temples, chants, danses...). Cela veut dire que, en toile de fond, c'était l'empire indien qui téléguidait les opérations, à tel point qu'en Asie du Sud-est, ils ont pu mettre en place des Etats sur le modèle indien.

Les activités commerciales des Indiens et de leurs associés (Sri-Lankais et Malais) ont-elles eu des impacts à Madagascar ?- Sans doute. En tout cas, leurs contacts avec l'Afrique de l'Est ont dû leur permettre de connaître Madagascar. Certains d'entre eux ont pu décider de mettre pied à terre et de rester. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune donnée pour étayer ces hypothèses, du moins jusqu'à maintenant¹¹.

- **Deuxième période : VIIe-XVIe siècle**

A partir du VIIe siècle, les Arabes ont pris le relais des Indiens pour la maîtrise du commerce dans l'Océan Indien. Les Indiens, en effet, ont été affaiblis par les invasions des Huns (venant du Nord), et surtout celles des Musulmans (venant de l'Ouest), une fois l'Egypte et la Perse annexés par eux. Les Arabes n'ont cependant pas totalement évincé les Indiens. Ils ont pris leurs ports et comptoirs, mais leur ont confié le transport des marchandises vers certaines destinations tout en les prenant comme guides ou seconds, et ce jusqu'au XIII^e siècle.

Ceci dit, les partenaires dans ce commerce restent l'Occident et l'Orient qui continuent à utiliser les réseaux mis en place par les Indiens, Sri-Lankais et Malais. Seuls ont changé les principaux intermédiaires et agents commerciaux, désormais les Arabes musulmans. Quand aux produits échangés, outre la soie, les épices, l'or, d'autres objets de valeur ont fait leur apparition, comme les bois précieux, les bœufs/ zébus, les esclaves, etc.... dont une grande quantité a été achetée à Madagascar, notamment dans le Nord-Ouest, et exportée à partir des comptoirs comme celui de la Baie de Boeny-Antsoheribory, ou encore de Langàny dans la baie de Mahajamba.

Tout comme les Indiens, les Arabes musulmans ne se sont pas seulement préoccupés de commerce. Ils ont créé des Etats « côtiers » ou ont contracté des alliances avec les chefs

autochtones grâce au mariage et / ou à des traités, comme c'était le cas dans la Baie de Boeny et dans le Marambitsy. Ils ont surtout entrepris de diffuser l'Islam dans tous les pays riverains de l'Océan Indien. Mais le succès de cette entreprise était variable. Dans le Nord-Ouest de Madagascar, ils n'ont pas réussi ou pas voulu l'islamisation totale face à une religion traditionnelle fortement ancrée. Par ailleurs, en matière de connaissances et de techniques maritimes (géographie, astronomie, techniques de navigation...), ils ont hérité de celles des Indiens - Sri Lankais - Malais tout en les approfondissant et étoffant.

Ces données indiquent que les activités des Arabes-Musulmans ont eu des impacts à Madagascar¹² depuis au moins le Xe siècle comme l'ont déjà noté P.Vérin (1967 ; 1994) et N.Chittick (1994) dans leurs publications intitulées : « **Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien** ». V.Belrose-Huyghes confirme globalement ce qu'ils ont dit dans un article intitulé : « *La baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes* » (1983-1984). Mais son apport le plus important c'est d'avoir insisté sur le rôle déterminant du « **contexte historique est-africain** » à l'époque fixée pour son étude (1983-1984 :176-181). A ce propos, il écrit notamment qu' « *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du canal de Mozambique* » (ibid. :175). Mais cette recommandation est surtout valable pour la troisième période ci-après, qui voit l'entrée en lice des Européens représentés par les Portugais et ayant entraîné une concurrence féroce non seulement sur le plan commercial, mais également sur le plan politique et sur le plan religieux.

- **Troisième période : à partir du XVe siècle.**

La suprématie commerciale arabe musulmane n'aura ainsi duré que deux siècles, du XIIIe au XVe siècles. En effet, au XVe siècle, s'introduisant dans l'Océan Indien par le Cap de Bonne Espérance, les Portugais ont pris d'assaut les comptoirs arabes-musulmans sur la côte est-africaine et jusqu'en Asie. Mais, dès le milieu du XVIe siècle, d'autres puissances européennes, l'Angleterre et les Pays-Bas, sont venues concurrencer les Portugais à travers la Compagnie des Indes Orientales ; puis, à partir du XVIIe siècle, la France a aussi cherché à s'implanter dans l'Océan Indien (à Fort-Dauphin, à l'Ile Bourbon...). Bref, le XVe siècle est celui où les Européens ont commencé à imposer leur premier système économique-politique-religieux, le

mercantilisme ou **capitalismemarchand**. Ils n'ont plus laissé aux autres (Indiens, Arabes...) le soin de les approvisionner, mais ont eux-mêmes réalisé les opérations sur le terrain maritime, l'Océan Indien. Nous allons donc présenter de manière synthétique les tenants et aboutissants de ce mercantilisme portugais, dont le Marambitsy a été l'un des maillons importants¹³.

3.2. Background politique

En 1580, le royaume du Portugal et son empire sont réunis à celui d'Espagne. Cette union entre royaumes/empires catholiques répond à l'union entre provinces protestantes, l'Angleterre et les Pays-Bas, dont la visée est surtout économique, commerciale, même si l'aspect religieux reste important. A cette époque, les possessions portugaises orientales s'étendaient en théorie du Cap de Bonne Espérance jusqu'en Asie. Elles ont été administrées par un Vice-roi résidant à Goa en Inde « *qui commandait les capitaines des deux postes principaux de la côte africaine, la Contra Costa, à Mozambique et à Sofala, auxquels s'ajoutera, à partir de 1596, la forteresse de Mombassa* » (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 176). Il faut préciser tout de suite que le poste de **(l'île de) Mozambique** – à un moindre degré Sofala – était celui qui était **en relation directe avec la Baie de Boina**.

3.3. Intention fondamentale

Il s'agit pour les Portugais de « *se constituer une rapide et solide fortune grâce au véritable monopole dont ils jouissaient dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien* » (ibid. : 176). Mais les groupes et individus étaient mus par des intentions spécifiques. D'après V. Belrose-Huyghes, la pratique courante était « *l'accaparement des postes de commandement dans l'empire par des clans nobiliaires Portugais* » (ibid. : 177). Puis l'auteur cite le cas de Duarte Jorge de Menezes, nommé en 1585 capitaine de Mozambique, afin d'illustrer ce phénomène. « *Pour assurer sa position, écrit-il, le capitaine s'entoura de parents et d'alliés. Il fit ainsi nommer au poste de capitaine de Sofala son propre beau-frère, Garcia de Mello, et charge son créancier Antonio Godinho de toutes les opérations maritimes et commerciales au Nord de Mozambique, à Madagascar, aux Comores et à Ormuz. Ces opérations consistaient à prélever*

800quintaux de gingembre par an aux Comores ou à Madagascar pour les vendre sur le marché d'Ormuz » (ibid. :179).

L'empire, en général, et ses composantes, notamment les clans nobiliaires, répondaient donc à la logique fondamentale, qui est celle du mercantilisme, tout faire pour s'enrichir rapidement et sûrement par le commerce. Pour y arriver, il fallait une géostratégie.

3.4.Géostratégie

Au niveau régional, il devenait clair que, *«de plus en plus, le Nord-Ouest de Madagascar devenait un relais dans le réseau d'échange dont Mozambique était le centre »* (ibid. :179). Mais, au-delà du Nord-Ouest, *«pour la période du 1575-1605, la fréquentation de Madagascar par les Portugais et leur intérêt stratégique et commercial pour l'île sont une évidence »* (ibid. : 180). Bref, poursuit V. Belrose-Huyghes, *«tous les témoignages que nous possédons montrent les liens étroits qui unissaient les échelles du Nord-Ouest de Madagascar avec les cités de Mombassa et de Malindi »* (ibid. :182), sans parler, bien entendu, de Mozambique et de Sofala.

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

Sur le plan stratégique, la réponse est on ne peut plus claire, car de *«Madagascar (...) on attendait l'approvisionnement en riz, moutons et bœufs pour la garnison de Mozambique et le rafraîchissement des navires de l'Inde »* (ibid. : 179). Ainsi, au fil du temps, les Portugais *« donnèrent beaucoup plus d'importance à la traite des denrées alimentaires, l'approvisionnement en nourritures des postes de la côte swahili devenant une préoccupation majeure »* (ibid.).

Le Nord-Ouest de Madagascar assurait ainsi l'intendance tant pour l'armée que pour la flotte portugaises de l'Océan Indien Occidental. Cela explique *« la création de nouveaux postes ou **fettories**, comme celui de Boina, et la politique de traité de paix avec tous les peuples susceptibles de leur fournir régulièrement des provisions »* (ibid.). Pour toutes ces raisons, *« Madagascar avec son riz, ses bœufs et citrons prit une part croissante dans ces échanges à partir de 1580non seulement avec les Portugais mais également avec leurs concurrents Hollandais et Anglais »* (ibid.).

Une autre pièce importante de la stratégie des Portugais, même si elle n'est pas nouvelle, est l'association de la religion aux activités politico-commerciales. Une telle décision relevait directement du roi Portugais, Philippe Ier, qui, dans une lettre datée du 21 Janvier 1587 et adressée au Vice-Roi Duarte Jorge de Menezes, exprimait sa pensée de manière directe : *« Et parce que je tiens la reconnaissance de l'Ile Saint Laurent¹⁴ pour une chose de grande importance et que j'ai été informé que quelques Pères de l'ordre de Saint-Dominique¹⁵ y ont été envoyés pour y planter notre Sainte Foi (...) par leur entremise, je vous commande de vous informer particulièrement des progrès de cette reconnaissance et des fruits qu'ont récoltés dans cette région les religieux de Saint Dominique, et de ce qu'il convient de faire pour cette chose »* (ibid. : 179).

En exécution de ce commandement royal, et, comme le précise V.Belrose-Huyghes, *« selon une pratique que l'on retrouve encore en 1635 contre Boina, < Godinho, l'associé du Vice-Roi > adjoint un religieux au corps expéditionnaire de 1587 pour négocier avec les Musulmans. Un an après le navire revient et met à sac l'échelle où le Père¹⁶ demeuré seul, a été assassiné »* (ibid. : 183).

Sur le plan proprement commercial, c'est un certain Joao dos Santos, cité par V.Belrose-Huyghes, *« qui nous donne avec le plus de précision et de détails... la liste des produits qu'on venait prendre sur le Nord-Ouest de la Grande Ile »* (ibid. : 179). D'après Joao dos Santos, *« il y a beaucoup de riz, de maïs et légumes et une espèce d'herbe savoureuse et nourrissante avec laquelle les naturels se nourrissent une grande partie de l'année. Il y a beaucoup de cédrats et de citrons très bons, beaucoup de canne à sucre qui leur sert de vivres car ils ne savent pas en extraire le sucre ; il y a beaucoup de gingembre (...). Il y a beaucoup de gibiers que les naturels chassent abondamment. On y trouve des mines de fer et de cuivre, avec lequel on fait des manilles, des anneaux, et de très bons outils. On dit aussi qu'il y a des mines d'argent (...). Il y a d'excellents poissons »* (ibid. : 179).

Ce qui frappe dans la liste de Joao dos Santos, c'est l'emploi du terme « **beaucoup** » exprimant la quantité d'un bout à l'autre de son énumération. Il n'a recours au superlatif (« **très bons** », « **excellentes** ») que vers la fin de sa liste. Il s'agit d'une publicité des produits malgaches auprès non seulement des consommateurs mais surtout des clients commerçants potentiels.

Mais Madagascar a beaucoup d'autres atouts reconnus et appréciés par les Portugais et leurs clients africains ou arabes au plan artisanal et industriel. En matière artisanale, « *tous les visiteurs de cette époque, écrit V. Belrose-Huyghes, signalent les productions de Madagascar, en particulier les belles rabanes teintées (...) que les Portugais revendaient à prix d'or aux Cafres qui les appréciaient autant que des étoffes ou qu'ils offraient en tribut aux rois de l'intérieur* » (ibid. : 179). D'autres documents mentionnent très souvent « *les panos de Palma, tissus de rabane teinté et bordés d'une bande vermeille, faisant la renommée de l'Ile Saint Laurent* » (ibid. : 181). De plus, « *Madagascar fournissait à la construction navale des comptoirs africains de beaux mâts coupés dans la baie d'Ampasindava (Cada) ou au fond de la baie de Boina (rivière des mâts – Androhibe). L'artisanat du fer et du cuivre, notamment les bijoux, intéressait aussi les Musulmans comme monnaie d'échange en Afrique mais bien plus l'ambre et le corail* » (ibid.). En matière industrielle, « *ce sont surtout les industries textiles que les Portugais trouvèrent vivaces dans le monde des échelles musulmanes. Ce sont elles aussi qui survécurent à leur présence, celles dont ils cherchèrent à accaparer la distribution* » (ibid.).

Bref, à travers le Nord-Ouest, et surtout le Marambitsy, Madagascar occupait une place prépondérante dans le développement du mercantilisme portugais. Cette situation allait changer à partir du milieu du XVII^e siècle (année 1650).

En effet, toujours selon V. Belrose Huyghes, « *à la suite de plusieurs attaques portugaises et de la pression croissante du royaume du Nord avec lequel il fallait composer, l'échelle du Boina était certainement très diminuée (...). Ses habitants avaient perdu de leur ardeur guerrière et apprirent à se méfier des interventions de leurs coreligionnaires d'Afrique et d'Arabie* » (ibid. 185).

Les conséquences en étaient déterminantes, dont l'abandon d'Antsoheribory et de la Baie de Boina, en général : « *Ils étaient prêts à l'émigration vers un comptoir plus favorable, soit au rôle d'intermédiaires entre les Européens et les souverains malgaches¹⁷, ce qui était déjà le cas dans le Nord. Certains partirent vers Baly et surtout Bombetoka¹⁸, les autres, renonçant au commerce lointain, se tournèrent vers le cabotage, la pêche côtière et la collecte dans l'intérieur des terres, déjà prêt à se laisser digérer par le futur royaume sakalava* » (ibid.)¹⁹.

Il convient pourtant de signaler que, bien avant l'époque du déclin à partir de 1650 des comptoirs arabes swahili, « *les Hova eux-mêmes conduisaient jusqu'aux environs de la Baie de Mahajamba une fois par an en Mars et Avril 10000 têtes de bétail et 2 à 3000 esclaves* » (G. Rantoandro, 1983- 1984 : 206). Les Hova connaissaient et fréquentaient donc déjà à partir du XVII^e siècle le comptoir de Nosy Langàny. Par conséquent, le négoce entre l'intérieur de Madagascar et la côte Nord-Ouest était déjà florissant aux XVII - XVIII^e siècles. Cet axe commercial allait pourtant être abandonné progressivement à partir du XIX^e siècle au profit de l'axe oriental, dont le poumon sera d'abord le port de Foulpointe, devancé ensuite par celui de Tamatave. Visiblement, l'échec des Portugais dans le Nord-Ouest et le Canal de Mozambique a conduit les autres européens (Hollandais, Anglais, Français...) à préférer l'Océan Indien.

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1. Contexte historique et politique

Les traditions orales et les recherches historiques admettent que le royaume sakalava est né au Menabe, plus au Sud du Marambitsy, vers fin 1500 ou début 1600 avec la dynastie Maroseranana, dont l'origine reconnue est le pays mahafaly, encore plus au Sud, de l'autre côté du fleuve Onilahy. Le fondateur du royaume est Andriandahifotsy, « le Prince blanc », décédé selon l'historienne Françoise Raison-Jourde, « *aux alentours de 1680* » (1983 : 43)²⁰. Entre 1690 et 1695, c'est-à-dire après sa mort, l'un de ses fils, nommé Tsimanata ou Andriamandisoarivo, décide de partir vers le Nord pour chercher un nouveau territoire où régner. Il franchit alors le fleuve Manambolo et pénètre dans ce qui sera le Marambitsy au sens large incluant Soalala –Baie de Baly- où les Arabes Swahili opéraient déjà depuis plusieurs siècles et les Portugais à partir de 1506. L'année 1506 est, en effet, celle où l'Amiral Tristau da Cunha arrive en reconnaissance du Nord-Ouest du Madagascar. C'est pourtant à partir de 1590 seulement que, d'après V. Belrose-Huyghes (1983-1984), les Portugais commencent à mettre à sac les comptoirs musulmans de la zone : les îles Makamby et Antsoheribory, déjà occupés par les Arabes-Swahili-Antalaotsy au moins à partir du XIV^e- XV^e siècles si l'on se réfère aux dates (1324 et 1392) inscrites en caractères arabes sur des pierres tombales à

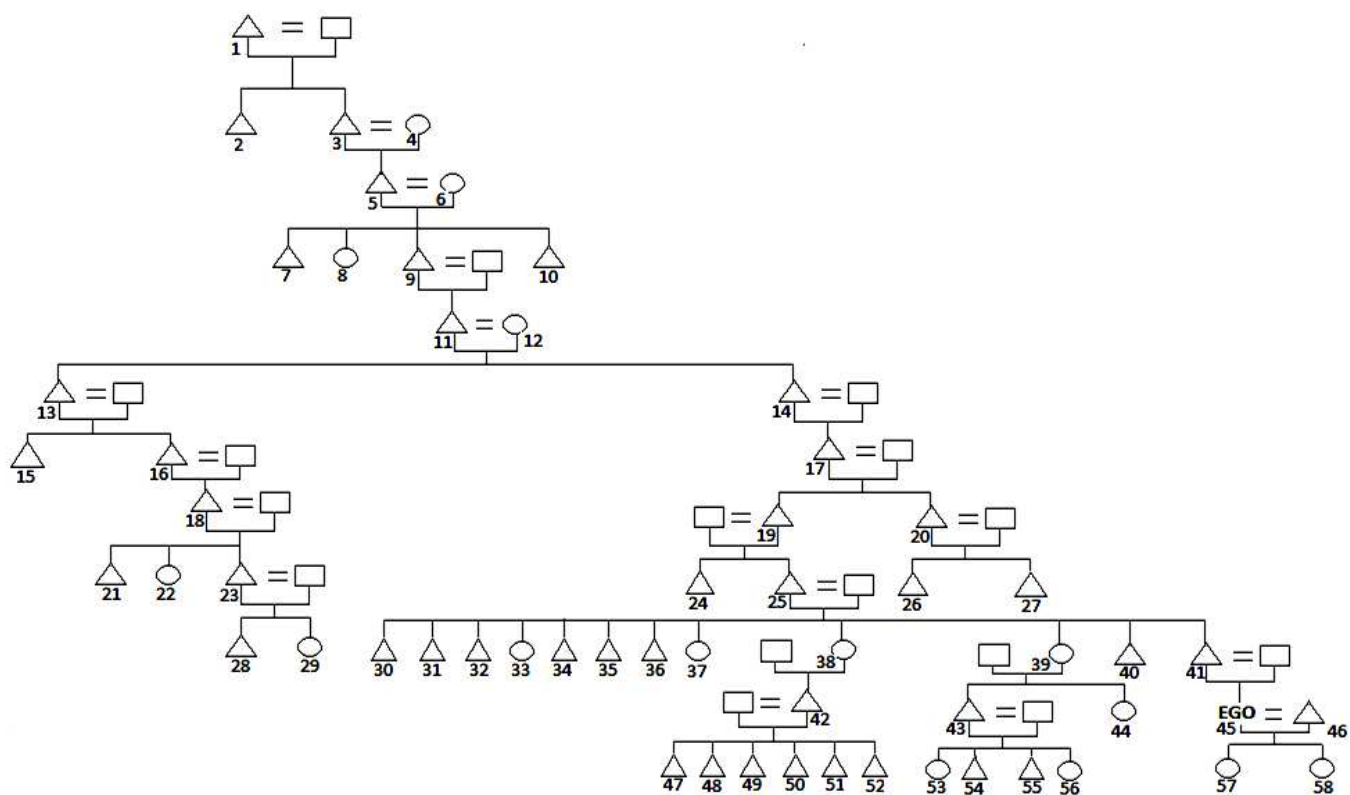
Antsoheribory, puis Kingany « l'estuaire de la Mahavavy », Boeny Ampasy, c'est-à dire l'ensemble de la baie de Boeny (voir cartes ci-après et photos).

En tout cas, les archives portugaises signalent que les Portugais ont conclu un traité le roi Antalaotsy d'Antsaoherybory appelé Samamo en 1613. Cela veut dire que, si au début du XVIIe siècle, la partie continentale du Marambitsy ne disposait pas encore d'organisation politique structurée, en revanche, la partie littorale avait déjà une chefferie ou un royaume reconnu(e) par les étrangers. Ainsi, à un moment ou à un autre, l'une et l'autre devait se rencontrer et s'allier pour former le royaume du Marambitsy. Cela s'est concrétisé par le mariage d'une fille d'Andriamandisoarivo (Ndrantaniarivo) avec le roi ou le chef d'Antsoheribory. Il s'ensuit que la pénétration sakalava du Menabe vers le Marambitsy se situe vers cette période sous l'impulsion d'Andriamandisoarivo, alias Tsimanata, et de ses partisans.

Cette pénétration ne s'est pas faite facilement. Les populations autochtones, dont les plus connues sont les Vazimba, les Mananadabo et surtout les Sandangoatsy des environs du Lac Kinkony, leur ont opposé une résistance farouche. Avec l'appui en armement par les Arabes-Swahili-Antalaotsy, puis par les Portugais, Andriamandisoarivo a eu gain de cause. Il a donc pu fonder son nouveau royaume à Bezavo ou Tongay, près de Mitsinjo, qui, du coup, devint le berceau du royaume, non seulement du Marambitsy, puis du Boeny dans son ensemble, mais également de ses extensions vers le Nord (Sambirano, Nosy Be, Analalava, Ankarana). L'on sait également que les armées sakalava (Menabe, Boeny) ont réalisé plusieurs incursions infructueuses vers l'intérieur de Madagascar, notamment en Imerina. Cela veut dire que l'expansion et l'organisation de l'hégémonie sakalava, donc **la première tentative d'unification politique de la Grande Ile**, proviennent d'une reprise de l'idée d'Andriamandisoarivo.

Le rappel de ce contexte historique et politique s'imposait avant de présenter la chronologie et la généalogie des rois Sakalava du Marambitsy. Il est également nécessaire lorsqu'il faudra évaluer les hypothèses concernant le religieux (*tromba* « culte de possession royale », *fanompoa* « rite d'allégeance aux souverains décédés ou non », *fitampoha* « bain des reliques »), concernant le social, et surtout concernant le politique.

4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy



LEGENDES

1- Andriandahifotsy	27- Bemihanta
2- Menabe	28- Randrianirina Désiré
3- Ndriamandisoarivo	29- Soamiangy
4- Ndrmandikavavy	30- Binetry
5- Ndrainambohinarivo	31- Sadeky
6- Ndriamanohiarivo	32- Karany
7- Ndriamahatindriarivo	33- Moanarena
8- Ndriantaniarivo (tompon'ny dôry Bezavo)	34- Asoena
9- Ndrianahilitsiarivo (Babilahimanjaka Betsioky)	35- Boanamady
10- Ndrianaraindromy	36- Boanasofo
11- Ndramarofaly	37- Moanabe
12- Ravahiny	38- Manjakareninarivo (Moana Salima)
13- Ndriamifefiarivo (Betsioky/Manjakaray)	39- Safitamo
14- Ndriamandranitsiarivo (Tsimialona)	40- Maliky
15- Ndriamanaranarivo (tompon'i Mitsinjo)	41- Saïd
16- Ndriantsirena (Dadabe)	42- Mohamed
17- Ndriamanavakarivo (Andriantsoly, musulman)	43- Abdalah Namano
18- Ndriamanefarivo	44- Alisa
19- Ndrianahotsiarivo (Mohamed Ben Sultan)	45- Amina
20- Ndrianianganarivo (Rachid Ben Sultan)	46- Fondy Saïd Yahaya
21- Ndramihantarivo	47- Ali
22- Ndriamandamina	48- Rahamani
23- Ndriantsifoenarivo	49- Saïd
24- Ndramanonjoarivo	50- Karim
25- Ndriamandilatsiarivo (Bareravony)	51- Halima
26- Ndriamitanjaka	52- Salimo
	53- Mary
	54- Mohamad
	55- Saïd Anasy
	56- Nanaseny
	57- Salima
	58- Thamaraty

5- PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1. Généralités

Le présent travail concerne de prime abord l'art, plus spécialement la **littérature traditionnelle** à travers le genre lyrique « **antsa** », et, de manière accessoire, **la musique, la danse, la tenue vestimentaire, les dessins faciaux** qui l'accompagnent. Au-delà de l'art proprement dit, il s'intéresse au concept de « *beau* » appréhendé sur le plan esthétique et éthique, sans oublier le plan culturel, c'est-à-dire le contexte loco-régional et national.

Ainsi, le domaine concerné, en première instance est *l'anthropologie de l'art*, laquelle se rattache à *l'anthropologie des religions* ; en seconde instance l'anthropologie sociale est mobilisée, et, en dernière instance, l'anthropologie politique. Le thème central en est donc le « *beau* », non pas en soi, mais tel qu'il se manifeste par des phénomènes perçus par les sens de la vue et de l'ouïe, et dont le propre est de provoquer des sentiments, des émotions, des passions chez les différentes catégories d'utilisateurs. Différentes disciplines, notamment la philosophie, ont déjà traité le **thème du beau**. Hegel lui a consacré un ouvrage en dix volumes. Il est cité abondamment ci-après en tant que prédécesseur.

De son côté, l'éthologie, à travers Konrad Lorenz, a proposé, à partir des « *mécanismes de déclenchement inné* », une analyse de l'esthétique et de l'éthique, appuyée en cela par la neurobiologie, qui s'intéresse non plus seulement au *comment* ? mais surtout au *pourquoi* ? des comportements animaux et humains.

L'anthropologie également, à travers surtout Claude Lévi-Strauss, s'est intéressée au « *beau* », justifiant ainsi l'existence de l'anthropologie de l'art. Dans ses nombreux écrits, le père du structuralisme en anthropologie a réservé plusieurs passages à l'art, avant de lui consacrer en 1975 un ouvrage entier : « *La voie des masques* ». Par la suite, plusieurs anthropologues de l'art actuels continuent les réflexions initiées par leurs aînés de différents pays. Le thème de l'art n'est donc pas étranger à la discipline à laquelle ce travail se rattache.

En ce qui concerne le genre littéraire traditionnel **antsa**, il a, certes, déjà fait l'objet de collecte et d'analyse. C'est le cas, par exemple, des *antsa* réunis par M.J. Razanamanana (1993). Mais il s'agit de textes collectés souvent « *hors contexte* » et d'une étude seulement littéraire. Qui plus est, dans l'état actuel des connaissances, ces textes ne

proviennent pas de la zone ciblée par la présente thèse, le Marambitsy. A ce propos, il convient de (re)préciser le statut historique de ce dernier. En effet, les traditions sakalava et l'histoire des siècles passés accordent une place stratégique au Marambitsy. Ce n'est malheureusement pas le cas ni pour la recherche européenne ni pour la recherche nationale qui ne parlent guère du Marambitsy.

Le travail ouvre incontestablement de larges horizons et perspectives en traitant du «**beau**», dont l'un des traits caractéristiques est de résister au temps, d'être immortel. En effet, d'après V. Ionesov, « *le beau porte en son sein l'éternité* » (2003-2004).

Par ailleurs, l'**antsa**, en tant que genre chanté et dansé, offre un vaste champ de réflexion, surtout lorsqu'il est collecté et analysé dans son contexte naturel, en l'occurrence la religion, dont, par définition et par tradition, les limites se confondent avec celles des autres secteurs (économiques, sociales, politiques...) de la vie de la population locale.

Sans aucun doute, la thèse va apporter des connaissances supplémentaires non seulement à propos du « beau », mais aussi à propos du genre *antsa*. C'est son premier intérêt en tant que travail scientifique. Mais il ne manque pas non plus d'intérêts pratiques, ne serait-ce que la (re)valorisation d'un élément du patrimoine national et de la zone qui l'a produit.

5.2.Descriptif de la these

5.2.1. Contexte et justifications

La thèse s'inscrit dans le cadre de deux programmes universitaires :

- d'une part, celui de la régionalisation de la recherche nationale ;
- d'autre part, celui de l'insertion continentale de cette recherche nationale.

En matière de sciences sociales, notamment en anthropologie, sociologie, histoire, la recherche universitaire nationale ne s'est pas suffisamment intéressée à l'ensemble sakalava qui occupe tout l'Ouest de Madagascar du Sud au Nord. Par conséquent, les chercheurs européens et anglo-saxons semblent avoir gardé le monopole de la

connaissance de ce groupe jusqu'à maintenant. Il est donc temps que les universitaires malgaches donnent leur vision des choses en se basant sur celle de leurs collègues étrangers, comme le veut la logique de la science.

La région et l'univers sakalava devraient ainsi bénéficier d'un intérêt renouvelé, étant donné que l'influence politique et culturelle sakalava s'est exercée et s'exerce encore sur plus du tiers du territoire malgache, englobant non seulement toute sa partie occidentale, mais aussi des zones du littoral oriental : le Nord-Est avec les Anjoaty de Vohémar et sa zone environnante, le Sud- Est avec le groupe Antesaka, dont les chefs se réclament de la dynastie Sakalava Maroseraña, sans oublier le sous-groupe Antemoro appelé Onjatsy, qui a des liens historiques avec les Anjoaty.

Mais l'insertion continentale de la recherche nationale apparaît aussi comme inévitable, surtout avec la mondialisation actuelle de la culture et la globalisation de l'économie. De ce point de vue, le choix du Marambitsy comme zone d'étude est pertinent. Il est la voie de passage des migrations Sakalava du Sud au Nord et vice- versa, à tel point que sa capitale, Mitsinjo, est considérée par les traditions comme l'un des hauts-lieux du groupe Sakalava, à cause notamment des **doany** de Bezavo et de Mitsinjo, les premiers d'entre tous. En outre, -et c'est le plus important pour cette thèse-, on y trouve un des principaux points d'impact de la langue kiswahili et de la culture arabo-swahili sur Madagascar à travers le groupe Antalaotsy, mais a su préserver l'essentiel du patrimoine ancestral sakalava, dont le genre littéraire chanté et dansé *antsa* dans ses différentes variantes.

Le Marambitsy fut ainsi une zone d'implantation des traitants venus d'Afrique de l'Est, opérant au niveau des ports secondaires (Soalala, Boeny Aranta, ...) et dont le principal port d'attache est –après Antsoheribory- Moudzoungäi (aujourd'hui Mojangà, Mahajanga ou Majunga). A ce titre, il représente la « *voie royale* » pour l'insertion continentale non seulement de la recherche universitaire nationale mais également de Madagascar dans son ensemble. Car, outre le Kiswahili, dont les héritiers directs sont les Antalaotsy, et les groupes Kiswahiliphones de Tanzanie et du Kenya, le parler Makoa, utilisé en privé par les nombreux groupes Makoa venant du Mozambique, est aussi présent un peu partout dans les zones environnantes, notamment Melaky, Sofia, et DIANA.

Voilà un premier ensemble de faits ayant motivé notre choix du Marambitsy comme zone d'étude. De plus, en raison du degré élevé d'authenticité que l'on peut espérer y rencontrer, il offre un cadre idéal pour une étude sur **le beau esthétique, le beau éthique** à travers les *antsa* et, à terme, **le beau culturel**.

5.2.2. Problématique

➤ *Problématique générale*

Dostoïevsky, cité par V. Ionesov (ibid), affirmait que « *la beauté est toujours utile* ». Le besoin de beauté se développe, selon Ionesov, « *lorsqu'une personne est en mal avec la réalité, en disharmonie, en conflit, en d'autres termes lorsqu'il donne le signe d'être le plus en vie. Libéré par la beauté, l'homme recouvre son lien perdu avec la nature et fait reculer les frontières de son existence* » (ibid,). A la lumière de ces réflexions, l'on peut dire que, en ces temps difficiles, moroses, du fait des réalités nationales marquées par la pauvreté ambiante, chronique, avec tous les maux qu'elle entraîne, la **LAIDEUR** dans tous ses états se fait envahissante et retient en otage la grande majorité des citoyens de Madagascar. Les impacts négatifs d'une mondialisation et d'une globalisation non maîtrisées ne sont pas pour améliorer la situation. A preuve : les menaces de perte qui pèsent sur les richesses culturelles, entre autres les *antsa*, aussi méconnues par le milieu scientifique qu'ignorées par le public, à tel point que l'une des zones créatrices et gardiennes de ces richesses, le Marambitsy, n'attire même plus l'attention.

➤ *Problématique spécifique*

Sans s'écarter de la problématique générale, il s'agit ici de s'intéresser aux problèmes soulevés par les recherches des prédécesseurs dans les domaines qui touchent cette thèse:

- le domaine littéraire ;
- le domaine religieux ;
- le domaine social ;
- le domaine politique.

Dans le domaine littéraire, les prédécesseurs ayant traité les *antsa* l'ont fait selon une perspective monodisciplinaire, c'est-à dire seulement littéraire. C'est le cas, par exemple, de M.J. Razanamanana déjà citée.

Dans le domaine religieux, ceux qui ont étudié les cultes royaux sakalava (*tromba*, *fanompoa*, *fitampoha*...) les ont analysés de manière isolée, indépendamment des autres cultes et des autres domaines qui leur sont liés. C'est le cas pour R. Rason (1968), un auteur malgache, et pour R.R. Kent (1983-1984), un auteur américain, qui ont, l'un et l'autre, écrit sur le *tromba*, et pour M. Lambeck (2002), un auteur canadien-britannique, qui s'est intéressé au *fanompoabe* et au *fitampoha*.

Concernant le *tromba*, R. Rason le définit comme une cérémonie à double aspect : d'une part, un exorcisme²¹, et, d'autre part, une nécromancie. Le mot *tromba*, continue-t-il, « *peut désigner trois choses différentes : l'esprit (angabe), la cérémonie (rite de possession), la personne possédée* » (1968 : 208). Pour R.R. Kent, « *the royal tromba possession as act and cult (...) cannot be dissociated from the Maroseranana Kings* » (1983 -1984: 125), avant d'ajouter: « *the tromba of the Sakalava as a people cannot be detached from the dynastic cult* » (ibid: 131). Il précise ensuite à propos du mot *tromba*: « *the term **tromba** did not originate in Menabe but in Iboina*²². *As Rakotomanga – Ramasondrano- pointed on almost six decades ago, the term **tromba** seemed to derive from Kiswahili, a branch of the Bantu languages with its own group of sub-dialects* » (ibid.: 131-132).

Avec l'appui de descriptions concordantes réalisées par deux missionnaires portugais, Joao Dos Santos et Luis Mariano²³, qui ont vécu plusieurs années au *Mashonaland* (Zimbabwe) et au Mozambique avant de venir à Madagascar, R.R. Kent attribue une origine africaine au *tromba* sakalava. Il en souligne cependant l'originalité: « *the uniqueness of the royal **tromba** derives from a peculiar blend of the pre-existing and the intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the island* » (ibid: 126). D'où la facilité avec laquelle le *tromba* s'est disséminé chez les autres groupes malgaches qui le considèrent comme « *an extension of the sakalava religion, more precisely that of the Boina –Sakalava* » (ibid : 132).

Concernant le *fanompoabe* et le *fitampoha*, M. Lambeck en fournit une description détaillée à partir d'une observation directe pour le premier et du récit publié par un journaliste pour le second. Il faut cependant préciser qu'il s'agit des cérémonies ayant

eu lieu à Mahajanga où les deux cultes sont réalisés la même année, contrairement à la pratique adoptée au Marambitsy où ils sont organisés à deux endroits différents : Bezavo pour le *fanompoa* et Mitsinjo pour le *fitampoha*, et à deux années différentes. Par ailleurs; pour l’auteur, « *the Great Service is religious, political, and social in intent, function and meaning – “a total social fact” in Mauss sense (1966)* » (2002: 167). Autrement dit, il en a une vision, certes, holiste, mais totalement statique. Les trois dimensions –religieuse, politique, sociale- se juxtaposent sans que les liens logiques entre elles ne soient précisés.

Dans le domaine social, c’est sans doute Gillan Feely-Harnik (1983 -1984) qui a, dans l’état actuel des connaissances, fourni une étude pertinente de l’organisation sociale sakalava d’Analalava (extrême Nord-Ouest). En soulignant le caractère « *étranger* » de la monarchie sakalava, « *stranger surrounded by strangers* » (ibid : 138- 140), elle s’inscrit dans la perspective tracée par F. Raison-Jourde selon laquelle à l’Est, au centre, et à l’Ouest, « *l’extériorité de l’institution monarchique* » (1983 : 35-38) est une donnée peu discutable. Pour cette raison, la monarchie sakalava était, toujours selon G. Feely-Harnik, « *a case of one lineage attempting to impose itself on others permanently...* » (ibid: 136). L’organisation annuelle des cultes procède des moyens utilisés pour s’imposer et se maintenir au sommet de la société. Le deuxième moyen est l’organisation de la base sociale de la monarchie en *karaza(na)*, « fédérations de *foko* « clans », en l’occurrence sakalava, identitairement rattachées à la dynastie Maroseraña. Les fédérations ainsi que leurs composantes *foko* « clans » et *tarika* « lignages » sont, à leur tour, régies par le système des castes ou *firazanana*, c’est-à-dire l’ordonnement de leurs origines ancestrales selon leur **niveau de pureté**. Par là, comme l’affirme F. Raison-Jourde, le souverain s’érige en « *ordonnateur des statuts sociaux* » (ibid. : 58-60). Chez les Sakalava d’Analalava, les clans patrilinéaires s’organisent de la manière suivante :

“- *the sovereign clans from which the ruler was selected;*

- *Noble clans;*

- *Common clans.*

(...)

Slaves had no king by definition.

(...)

The lineage principle was likewise fundamental to the organization of government” (ibid: 157).

En bref, les informations fournies par les auteurs sont précieuses, pertinentes. Néanmoins, pour le *tromba*, l’insertion de ce culte dans l’univers des cultes royaux n’est pas tentée, même si son appartenance à cet univers est reconnue. En ce qui concerne le *fanompoabe* et le *fitampoha*, les mêmes remarques sont valables. Enfin, en matière d’organisation sociale, même si les analyses de G. Feely-Harnik sont globalement valables et applicables au Marambitsy, l’extension de la réflexion vers les autres régions ou royaumes sakalava par souci comparatiste aurait pu donner une autre dimension à l’étude.

Finalement, le domaine politique semble avoir été généralement minoré par la plupart des chercheurs, alors que le politique se décline à différents niveaux :

- le niveau intra-Sakalava ;
- le niveau Sakalava / Merina ;
- le niveau malagasy / européen ou autre.

Cela justifie sa position centrale dans le sous-titre de ce travail.

5.2.5. Hypothèses

a) Hypothèses des prédécesseurs

Comme évoqué plus haut, trois disciplines - la philosophie, l’ethologie, et l’anthropologie - ont entrepris des études approfondies sur le **beau**, sur l’esthétique.

Au niveau de la philosophie, il revient à Hegel (1964 [1835]) le mérite d’avoir relancé et renouvelé les réflexions sur l’esthétique. Dans l’état actuel des connaissances, il est le premier à avoir distingué le « *beau artistique* » et le « *beau naturel* » en affirmant que « *le beau esthétique, en tant que produit de l’esprit, est supérieur au beau naturel* » (1 :10), dans la mesure où « *il participe de l’esprit (...) et, par conséquent, de la vérité* ; en

effet, « *le spirituel seul est vrai* » (ibid. 11). Et l'auteur de continuer : comme il ne procède pas de la spiritualité, le beau naturel n'est qu'un «*réflexe de l'esprit* » (ibid. :11). Bref, « *n'est beau que ce qui trouve son expression dans l'art, en tant que création de l'esprit ; le beau naturel ne mérite ce nom que dans la mesure de ses rapports avec l'esprit* » (ibid. :12).

A partir de cette distinction fondamentale, qui est une sorte de définition du beau, Hegel dégage son objet d'étude, en l'occurrence « *le royaume du beau, plus exactement le domaine de l'art* » (ibid. :12), en précisant plus loin que « *les œuvres d'art constituent un point de départ approprié* » (ibid. :13) pour l'étude.

Où peut-on observer le beau et l'étudier ? D'après Hegel, «*le beau intervient dans toutes les circonstances de notre vie, il est le génie amical que nous rencontrons partout. En cherchant autour de nous où et comment, sous quelle forme il se présente à nous, nous trouvons qu'il se rattachait jadis par les liens les plus intimes à la religion et à la philosophie* » (ibid. :12), souligné par l'auteur. Deux idées fondamentales se retrouvent ici :

- **primo**, le beau est partout et il est avec nous à tout moment, à charge pour nous de savoir le reconnaître et l'identifier ;
- **secundo**, le beau garde des liens profonds avec la religion.

Cette deuxième idée converge vers celle de l'herméneuticien roumain, Mircea Eliade, qui considère « *l'art comme un acte et un phénomène spirituel (...), comme un acte magique* » (A, Marino, 1981:331). Pour Mircea Eliade, toujours cité par l'auteur, « *toutes créations participent ontologiquement au « sacré » et répètent la qualité et le geste essentiel du « sacré », à savoir : de fonder, de commencer, de créer ex nihilo, d'instituer un phénomène originaire* » (ibid. : 331). Puis, parlant entre autres de la littérature, Eliade montre « *que l'univers et le langage apparemment profanes de la littérature, de la peinture et du cinéma modernes conservent suffisamment d'éléments mystiques et de comportements « sacrés » évidemment d'une sacralité ignorée, camouflée ou dégradée* » (ibid. : 335).

Pour en revenir à Hegel, la suite de son texte donne une description de l'objet d'étude qu'il s'est donné à travers les propositions suivantes :

- l'art a toujours été pour l'homme «*un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de notre esprit* » (ibid. :12) ;
- les productions de l'art sont, pour les peuples, les réceptacles et les expressions de leurs conceptions les plus hautes (ibid. :13) ;
- les formes créées par l'art concrétisent, pour beaucoup de peuples, leur sagesse et leur religion ; ainsi, l'art nous livre la clef pour comprendre ces dernières (ibid.).

L'art serait, dans ce sens, un **contenant**, et la Sagesse, la Religion représenteraient un **contenu**. L'art, objet de représentation, formes créées, productions seraient alors les **expressions du beau esthétique**, et les Conceptions, la Sagesse, la Religion celles du **beau éthique**.

Allant plus avant dans la définition du beau, Hegel avance une démarche en quatre étapes (ibid. : 12-13) :

- représenter l'une après l'autre les différentes conceptions du beau ;
- passer en revue les différents points de vue et les diverses catégories qui ont été appliqués au beau ;
- analyser ces points de vue et catégories en les confrontant par le raisonnement avec les faits et les données disponibles ;
- essayer d'en dégager le concept et d'en obtenir ainsi **une définition du beau**.

Forte maintenant d'une définition basée sur une analyse obéissant à une «*nécessité prouvée et démontrée*» (ibid. : 17), l'étude avance vers l'interprétation. Pour cela :

- l'univers est considéré comme « *une totalité organique, totalité qui se développe à partir de son concept et qui, sans rien perdre de ce qui en fait un ensemble, un tout, dont toutes les parties sont rattachées les unes aux autres par la nécessité, rentre en elle-même et, dans cette union avec elle-même, forme un monde de vérité* » (ibid. :17) ;

- ensuite, « *dans la couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même, sans cesser d'avoir avec les autres parties des rapports de nécessité ; elle représente aussi bien un en-deçà d'où elle retire son origine qu'un au-delà vers lequel elle tend de nouveau, en engendrant de son sein fécond de nouveaux éléments par lesquels elle enrichit la connaissance scientifique* » (ibid. : 17-18).

Ces deux étapes de l'interprétation proposées par Hegel renvoient à des méthodes développées ultérieurement :

- d'abord, en éthologie, par Konrad Lorenz (1970 [1950]) sous l'appellation d'« **analyse sur un large front** » (ibid. : 79-80) ;
- ensuite, en herméneutique, par Mircea Eliade sous le nom de « *cercle herméneutique* », car, « *le processus herméneutique épouse un déroulement circulaire* » (A. Marino, ibid. : 104 ; 103-205).

Finalement, Hegel parle de la nature de l'Art, en d'autres termes de ses **finalités**. Il en donne trois :

- manifester la spiritualité et non imiter la nature, vu que « *c'est l'expression de spiritualité qui doit dominer le tout* » (ibid. : 50) ; **c'est le beau culturel**, analogue au **Vrai** (J.P. Changeux, 2010 : 514) ;
- « *révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54) ; pour cela, « *rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain* » (ibid. 54-57), c'est-à-dire **le beau esthétique** ; une variante du **beau** (J.P. Changeux, ibid.) ;
- adoucir les mœurs au moyen de l'enseignement moral que l'art contient (ibid : 61-71). Quelque part, il s'agit là du « **beau éthique** », semblable au **bien** (J.P. Changeux, ibid.).

Toujours dans le cadre de la philosophie,- la philosophie du langage -, Mark Johnson (1987) parle des relations déterminantes du corps avec l'esprit. Dans son ouvrage, il consacre 25 pages à une activité humaine, « *the Bodily Experience of Balance* » (pp. 24-100). Sans évoquer une seule fois les concepts de **beau - beauté –esthétique**. Il dégage toutefois ce qui en est un **autre** critère formel après le **lien avec l'éternité**, à savoir **la balance**, dont les variantes sont **l'équilibre**, la **symétrie**, **l'harmonie**, en affirmant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de sa perte d'équilibre* » (ibid. :74-75).

Il précise ensuite que le schéma de la balance a des extensions métaphoriques et des interconnexions extra-corporelles (ibid. : 87-90). On parle ainsi :

- de balance ou équilibre systémique ;
- de balance ou équilibre psychologique ;
- de balance ou équilibre dans l'argument rationnel ;
- de balance ou équilibre légal(e)/ moral(e) ;
- d'égalité mathématique.

Si l'auteur ne parle pas de **beau esthétique**, il démontre ses hypothèses à l'aide d'œuvres d'art (masques, tableaux, statuettes ... en pages 91-94), et ne manque pas d'évoquer le **beau éthique** à travers la « *balance de la justice* » (p.87) et la « *balance morale et légale* » (p.90). Les développements précédents rappellent la définition de la beauté proposée par V. Ionesov selon laquelle « *in the broadest sense, beauty is a category indicating complete harmony in an object, based on an ideal correspondance of form and concept. In beauty, man brings the world into harmony (...). That is why beauty always brings people good, health, peace, joy and self-fulfillment* » (ibid. 13).

En éthologie, Konrad Lorenz entreprend de faire la distinction entre esthétique et éthique. « *La signification précise du grec **aisthanomai** est « je ressens », et la signification originelle du mot esthétique est « ce qui fait qu'on ressent quelque chose » ; par la suite, à travers un processus qui a restreint son sens, le mot a reçu la signification d'impression de valeur positive* » (1970:127). Puis de noter que « **la séparation conceptuelle des deux mots « esthétique » et « éthique » est parfaitement superficielle** » (ibid.). Cette citation appelle deux remarques :

- d'une part, l'esthétique, étymologiquement, n'est pas étrangère au sentiment, à l'émotion ;
- d'autre part, cela pourrait être vrai, également pour l'éthique, si l'on se réfère entre autres à la thèse de Hegel présentée plus haut concernant la fonction moralisatrice de l'art.

K. Lorenz apporte cependant ci-après un critère distinctif supplémentaire, permettant de faire la part entre ce qui est « **esthétique** » et ce qui est « **éthique** » :

- «les schémas rationnels esthétiques (...) sont «taillés» sur des caractéristiques de **proportions** déterminées **intéressant le corps humain (et animal)** » (ibid. :128) ;
- «dans le cas des schémas éthiques, on peut mettre en évidence... des signes intéressant le comportement (...), des mouvements d'expressions humains (et animaux), des réactions de déplacement » (ibid. :128,130).

A ce propos, l'auteur apporte cependant une précision capitale : « *la conduite objective d'un être humain a beau correspondre de près à l'idéal des exigences de la société à l'égard de l'individu, nous n'éprouvons pas cette conduite comme «bonne» si ses motifs n'ont pas leur origine dans les couches affectives profondes du comportement inné dépendant de l'hérédité* » (ibid. :132), avant de rappeler cette citation significative et évocatrice de Goethe: « *Mais vous ne parviendrez jamais **au cœur à cœur** si cela ne vous vient pas du **cœur*** », et de préciser : « *Quand nous portons un jugement sur la valeur morale d'un homme considéré comme un tout, nous ferons sans doute bien de porter le plus d'estime à celui dont le comportement social vient le plus largement du « **cœur** »* » (ibid. : 132). Le **beau éthique** a donc, bel et bien, des bases somatiques (le « **cœur** », les «**émotions**») tout comme le **beau esthétique**.

Finalement, K. Lorenz rappelle les critères formels de la beauté, déjà **développés** par Mark Johnson et V. Ionesov, à savoir : **l'harmonie, l'équilibre, et** formule une condamnation sans appel contre « *l'anthropomorphisme aveugle de notre réaction < devant les animaux > ; car, en soi, l'hippopotame (au premier abord hideux) est un*

*tout formant système qui est aussi **harmonieux** et aussi précisément **équilibré** que la gazelle* » (ibid. ; 142), par conséquent aussi **beau** que celle-ci.

Pour terminer, en anthropologie de l'art, la «**théorie des styles culturels**» prônée par Cl. Lévi-Strauss est celle qui a longtemps dominé au sein de la discipline. Elle montre l'adéquation entre les formes artistiques d'une société et sa structure sociale (R. Meyran, 2009:79; 81). Mais, plusieurs critiques, résumées ci-après, ont été adressées à cette théorie au cours des deux dernières décennies :

- une œuvre d'art ne peut pas être décomposée en un simple ensemble de symboles puisés dans un vocabulaire et articulés selon une grammaire. Si des codes culturels et des symboles président à la création de toute œuvre d'art, ils sont d'un autre ordre que les signes linguistiques ;
- les objets sont trop écartés de leur contexte chez Cl. Lévi-Strauss; il ne prend jamais en compte le point de vue des acteurs, en particulier des artistes eux-mêmes ;
- enfin, le système de Cl. Lévi-Strauss est trop statique : une fois les emprunts culturels explicités, le modèle fabriqué articulant symboles, mythes et organisation sociale, reste figé.

Cela suppose que toute « *tradition* » reste bloquée hors de l'histoire (R. Meyran, 2009; 78-83). Qu'il y ait un rapport entre les caractéristiques des productions artistiques d'une population, son organisation sociale et ses mythes, c'est une idée qu'on admet facilement. Mais, depuis une dizaine d'années, suite à l'ouvrage d'Alfred Gell intitulé **Art and Agency : An Anthropological Theory** (1998), l'anthropologie de l'art a effectué un grand virage (Anne-Christine Taylor, 2009 :83). Voici pourquoi :

- au lieu de penser l'art en termes de beauté qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses **intentions**(agencies), ou, selon Hegel, déjà cité ses « finalités ». Tout objet d'art cristallise un certain nombre **d'intentionnalités**, que celles-ci soient imaginaires ou réelles. Grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau ;

- on préfère penser l'art comme une forme d'action sur autrui et affirmer que les différents acteurs impliqués dans ce processus (créateurs, usagers) sont mus par des intentionnalités conscientes ;
- ces nouvelles théories de l'art sont plus exigeantes du point de vue psychologique et pragmatique : elles nécessitent de saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs.

Il est important de faire un lien entre le beau, l'intentionnalité et les cultes royaux, comme l'a tenté Suzanne Raharijaona, au début des années 1980, alors enseignante et chercheuse à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Antananarivo, dans un dossier consistant intitulé : « *Ny Fandroana : heviny sy tantarany* » « Le Bain royal : significations et historique » (*Hiratra* n°2, 1980 ; *Hiratra* n°3, 1981). Affirmant mener une étude totalement interne, elle s'inscrit dans la pure tradition anthropologique, de laquelle elle se réclame. Son étude nous intéresse à plus d'un titre.

Tout d'abord, elle intègre les cultes royaux sakalava –*fanompoa* et *fitampoha*– dans l'ensemble des cultes liés au Bain royal à Madagascar, dans le Sud-Est, le Centre et l'Ouest pour offrir un éclairage global. Ensuite, elle utilise une approche scientifique très moderne pour l'époque, du moins en sciences humaines et sociales, dans la présentation de son dossier. En effet, après l'exposé classique de la problématique et des différentes hypothèses des prédécesseurs, elle en vient à l'exposé de la méthodologie de travail : d'une part, les **matériels** (textes traditionnels choisis, témoignages actuels), et, d'autre part, les **méthodes** de l'anthropologie religieuse et de l'anthropologie politique pour leur analyse et leur interprétation, avant de faire connaître les **résultats** obtenus²⁴.

Parmi ces derniers, nous aimerions relever le corps de définitions de la fête du Bain royal qu'elle propose, c'est-à-dire une Célébration du Renouveau, un culte exprimant les différentes exigences de la Religion, un instrument normatif de la Socialisation Communautaire, et une légitimation du Souverain régnant. S. Raharijaona stipule à partir de là que la Fête de Bain ainsi que les Cultes y afférents relèvent d'un fond religieux ancien pré-étatique. Elle précise que « *ce n'est que bien plus tard –après le développement du peuplement et la succession des générations d'habitants– que le Culte des ancêtres est apparu et n'a été incorporé dans la Fête du Bain que sur l'initiative des Souverains qui y ont trouvé le moyen d'asseoir, sans discussion possible, leur légitimité mise en place par les fondateurs du royaume* » (op.cit. 1981 : 244-245).

L'auteure souligne ainsi l'instrumentalisation de la religion et de la Société par la politique. A partir d'autres données –les *antsa*- et grâce à d'autres approches, notre thèse rejoint largement cette position.

b) Evaluation

Les auteurs qualifiés ici de prédécesseurs ont apporté chacun des éléments précieux pour le présent projet. Hegel fournit, par exemple, des instruments de base pour définir et appréhender le beau. Nous lui devons les notions, tels que **beau esthétique**, et, par extrapolation, **beau éthique**. Il lui revient également d'attirer notre attention sur les liens entre **le beau** et la **religion** ainsi que sur les connexions entre l'approche qu'il propose et le «*cercle herméneutique*» (M. Eliade), voire l'«*analyse sur un large front*» (K. Lorenz). Sa conception des finalités de l'art est on ne peut plus **importante** : la finalité **spirituelle**, la finalité **émotive**, et la finalité **moralisatrice**. V. Ionesov le rejoint, à ce propos, en mettant en exergue la fonction **salvatrice** de la **beauté**, et M. Eliade la fonction **sacrée** de l'art.

M. Johnson, pour sa part, donne les critères formels du beau (esthétique et éthique) à travers le concept de **balance**, dont les variantes sont ceux de **symétrie**, **égalité**, **harmonie**. A ces critères, V. Ionesov ajoute ceux de résistance au temps, **d'éternité**, et K. Lorenz ceux de **proportion** et **d'équilibre**.

Ce dernier auteur, se rapprochant en cela de la vision de Hegel qui ne sépare pas totalement le beau esthétique et le beau éthique, insiste pourtant sur les liens privilégiés entre ces deux catégories et le cœur, c'est-à-dire les sentiments, les émotions, les passions. A ce propos, Hegel consacre également des pages sublimes, intenses sur les passions éveillées par l'art en notre âme (ibid. I : 54-58).

Au niveau de l'anthropologie de l'art, si les apports à ce projet ne sont pas évidents, il ne s'agit que d'une apparence. Les raisons en seront exposées ci-dessous lorsqu'il sera question de cette discipline.

En revanche, un certain nombre de nouveaux concepts renvoient à de nouvelles théories qui sont en train de marquer l'époque actuelle. C'est le cas des exemples choisis ci-après: «*l'art comme une forme d'action sur autrui*»; «*les différents acteurs impliqués*

dans le processus sont mus par des intentionnalités conscientes » ; «les artefacts (...) deviennent, dans un cadre mondialisé, des supports d'identité»; «saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs »(A. Gell, 1996 ; J.P. Changeux, 2010).

c) Hypothèses personnelles

Dans un premier temps, à titre de rappel, le nœud de problèmes intéressant ce projet pourrait se résumer ainsi :

- la pauvreté chronique dont souffre la population malgache, en général, et celle du Marambitsy, en particulier, est une source de **LAIDEUR** avérée;
- les principales manifestations de cette LAIDEUR sont, en ce qui concerne le projet, l'ignorance et la méconnaissance des ressources culturelles, donc du **BEAU**, parmi lesquelles figurent les *antsa* et arts accessoires en tant que paquet de formes artistiques ;
- d'où les menaces de perte définitive qui pèsent sur ces ressources. En effet, d'après R. Meyran déjà cité : *«Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art que ces siècles auraient vues naître. Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres »* (ibid. 2009 :78).

Ainsi, dans un deuxième temps, suite et face aux hypothèses des prédécesseurs présentées et évaluées dans les pages précédentes, notre hypothèse personnelle est la suivante :

- la collecte et l'analyse scientifique des *antsa* et formes artistiques accessoires dans le cadre des théories esthétiques et/ celles de l'**anthropologie de l'art** permettent de les faire mieux connaître, de les faire davantage aimer, puis de les (re)valoriser et, finalement, de les préserver et de les conserver ;

- dans un deuxième temps, de telles actions contribuent, au moins, à réduire la sphère d'influence de **la LAIDEUR**, non seulement au niveau loco-régional, mais aussi bien au-delà; l'on peut espérer, à la suite de **V. Ionesov**, participer aux nombreuses actions menées ici ou ailleurs « *pour la survie de la culture* - donc du **BEAU**- et *pour le sauvetage du monde par le retour à la beauté* » (ibid. 2003-2004 :13-14).
- d'où, au final, le **politique** (*ampanjaka...*) est le ressort qui anime et relie l'**art** (*antsa*), le **Religieux** (*fanompoa, fitampoha, tromba, barisa*), le **social** (Sakalava en tant que groupe). En effet, cet ensemble cohérent est à inscrire, d'abord, dans le projet d'unification politique de Madagascar mené par les rois Sakalava aux XVII^e – XVIII^e siècles, ensuite, dans le cadre des rivalités sakalava et merina à partir du XIX^e siècle, sans oublier les luttes opposant Malgaches et Européens.

Dans le présent travail, il n'est pas question de contester totalement la qualité de l'information rapportée par les prédécesseurs. D'une manière générale, il y a une grande part de vérité dans leur dire. Leur approche est pourtant critiquable pour leur vision partielle et statique.

Nous optons, en revanche, pour une perspective résolument pluridisciplinaire du matériel littéraire oral qu'est l'*antsa*. Par ailleurs, de notre point de vue, le *fanompoa* est à intégrer dans un complexe rituel composé par le *fitampoha*, les *antsa*, le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*. L'*antsa*, à son tour, n'est pas dissociable des autres composantes artistiques tels que la danse, le costume, les instruments de musique, la scénographie, les dessins faciaux.

En ce qui concerne le religieux, il n'est pas à isoler du social et du politique. Cette triptyque obéit, en réalité, à une dynamique plaçant, en dernier ressort, le politique que servent chacun à sa manière, le religieux et le social. Bref, ce travail inscrit ses éléments dans le **dynamique** et le **global**, l'un et l'autre commandés par l'**intentionnalité**.

5.1.1. Objectifs

Le projet s'assigne un triple objectif :

- contribuer à (re)faire connaître et à (re)faire) apprécier/ aimer la **beauté** qui est, toujours d'après Ionesov, « *la plus importante condition pour la résurgence d'une «bonne réalité» et, finalement, pour le salut du monde* » ;
- dans la foulée, faire connaître et faire aimer les *antsadu* Marambitsy ;
- enfin, les conserver et les préserver,

5.2.4. Objet

Il s'agit de mettre en exergue par l'analyse l'*aspect esthétique* et l'*aspect éthique* des **antsa**, avant d'en montrer l'*aspect culturel* qui n'est autre que le contexte loco-régional et national. Cela suppose la déconstruction du dispositif qui compose un *antsa* : *le matériau stylistique, rhétorique et symbolique*, les *éléments musicologiques*, le *design de la danse*, le *decorum* qui accompagne sa réalisation devant le public. Au niveau de ce public, il importe d'identifier les impacts de l'*antsa* : *sentiments, émotions, passions* soulevés et, à terme, éventuellement, une certaine *moralisation*, comme le préconise Hegel pour **le beau esthétique**.

Outre la disponibilité d'un corpus d'**antsa** contextualisé et couché en version papier après transcription de la version sonore, la thèse œuvrera pour la mise en place, dans la mesure du possible, d'un début de vidéothèque. Ainsi, la vulgarisation des **antsa** et, au fond, leur valorisation seront effectives grâce à un partenariat régional et national ciblé.

5.3. ENJEUX

Les enjeux de ce projet sont surtout scientifiques : la rencontre entre les *antsa* sakalava du Marambitsy accompagnés des arts accessoires, et les grandes théories en matière d'esthétique jettera une lumière nouvelle sur cet élément du patrimoine malgache, dont la relation avec la religion et le sacré est évidente.

Mais, outre ce qui a été dit dans l'énoncé de l'hypothèse ci-dessus, les enjeux politiques généraux n'en sont pas moindres. En effet, s'attaquer à la **LAIDEUR** en promouvant le **BEAU** revient, quelque part, à s'attaquer à la pauvreté ambiante et, du coup, à préserver et à conserver le patrimoine culturel du pays. Ces considérations d'ordre général introduisent directement à la première partie de ce travail concernant les Matériels et Méthodes.

NOTES

¹ P. Lassave, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », *Sciences humaines*, n°134, janvier 2003, pp22-25

² Mythologiques t.1. *Le cru et le cuit* ; t.2. *L'origine des manières de table* ; t.3. *Du miel au cendres* ; t.4. *L'homme nu*, Paris : Plon, 1964-1971.

³ M.Tadié, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, Janvier 2003, pp30-34.

⁴ Les Arabes étaient présents dans la zone depuis le Xe siècle et les Portugais à partir du XVe siècle.

⁵ *Antsoheribory* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *bory* « rond ») et *Antsoherindava* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *lava* « long ») sont les deux principales îles de la baie de Boeny. Lors de notre visite sur la première, nous avons pu voir des pierres tombales portant des inscriptions en caractères arabes indiquant les dates de la mort des personnes y ensevelies : 1425, 1493. Les Musulmans y étaient donc établis bien avant le XVIe siècle.

⁶ Avec les Sakalava, composés de plusieurs groupes autochtones, et les Makoa et d'autres peuples venant d'Afrique, les Antalaotsy, spécialisés d'abord dans le négoce et ensuite dans la pêche, forment l'une des composantes principales du peuplement de notre zone d'étude. Après leurs déboires dans la baie de Boeny à la suite des attaques portugaises aux XVI-XVIIe siècles, ils se sont dispersés sur la côte Nord-Ouest pour fonder d'autres établissements, dont celui de Moudzoungaï, Mojanga en 1750.

⁷ Pour la rédaction de ce profil ethnographique, nous avons utilisé des données issues de nos propres observations et enquêtes sur le terrain combinées avec celles figurant dans la thèse de Monsieur Todisoa Manampy Andriamparany intitulée : *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS, 2009.

⁸ **Sources** : District de Mitsinjo, d'après les enquêtes de T.M.Andriamparany (p.165).

⁹ Une analyse plus fine du système de filiation et d'alliance sera entreprise lors du traitement des antsa dans la troisième partie, et, à cette occasion, des conditions féminines.

¹⁰ Voir les éléments de bibliographie y afférents ci-après

¹¹ Le regretté Léo Ramangalahy, spécialiste en linguistique historique du malagasy, a raconté une fois lors d'une conférence en 2008, que les Sri Lankais, dont la langue est le *bengali*, disposent d'archives anciennes sur Madagascar à la suite sans doute de leur voyage avec les Indiens ou les Arabes. Un de ses amis, chercheur Sri Lankais, lui aurait dit un jour qu'en *bengali* Madagascar s'analyse en : *Madia* « milieu » + *gass* « forêt » + *kara* « pierre », c'est -à-dire, l'île dont le centre est couvert de forêt et est montagneux. C'est sans doute le spectacle observé par les marins à partir de la haute mer.

¹² Il faut noter que ces Arabes musulmans Chi'ites (?) venaient surtout de Shiraz (Perse), Mascate (Oman), Hadramaout, donc des régions proches de l'Inde ; et que, avant de rejoindre Madagascar, ils ont séjourné sur plusieurs générations sur la côte kenyane. D'autres Arabes musulmans Sunnites sont également partis d'Arabie et ont rejoint le Sud-Est de Madagascar.

¹³ Pour la rédaction de ce chapitre, nous avons abondamment utilisé l'article de Vincent Belrose-Huyghes intitulé : « **La Baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes** », *Omalysy Anio*, n°17-20, 1983-1984, 165-194.

¹⁴ Deuxième nom donné à la Grande Ile après celui des Sri Lankais évoqué en note 10.

¹⁵ Ultérieurement, d'autres Pères, membres de la Compagnie de Jésus ou Jésuites sont venus pour une reconnaissance de tout l'Ouest malgache. Le plus connu d'entre eux était le Père Luis Mariano.

¹⁶ Il s'agit du Père Joao de S. Thomas dont l'assassinat par empoisonnement a été interprété par les Portugais comme une «révolte» et a entraîné en 1588 la mise à sac d'Antsoheribory, puis en 1589 le relèvement de D. Jorge de Menezes de ses fonctions de Vice-Roi de Mozambique.

¹⁷ Les rois de la région se disputaient d'avoir les Antalaotsy les plus expérimentés.

¹⁸ Le groupe qui est allé s'installer dans la baie de Bombetoka est à l'origine de la création en 1750 du comptoir de Moudzoungai, Mojangà en malgache.

¹⁹ L'abandon d'Antsoheribory par les Antalaotsy a eu ainsi des impacts sur le développement du commerce intérieur régional.

²⁰ Si l'ouvrage de F. Raison-Jourde intitulé : « *Les Souverains de Madagascar* » (1983) offre une synthèse générale sur la question de la royauté à Madagascar, la revue historique *Omalysy Anio* de 1983-1984 approfondit la situation au niveau du Nord-Ouest.

²¹ Cette définition converge avec celle de la hiérarchie islamique de Mahajanga interviewée en Mars 2010. L'administration malgache des années 1960 interprète, elle, le *tromba* comme une « *hystérie collective* » (R. Rason, 1968 : 214).

²² La région Boina citée ici est celle qui a eu des contacts anciens et intenses avec le monde swahili d'Afrique de l'Est.

²³ Luis Mariano parcourut tout l'Ouest malgache entre 1610 et 1620 et a réalisé la première description du *tromba sakalava* dans une lettre du 20 Août 1617.

²⁴ Sans le nommer, il s'agit du plan IMRED, actuellement de plus en plus utilisé dans les travaux universitaires et scientifiques, en général.

Partie I

MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

L'exposé des matériels et méthodes a pour raison d'être d'aider à se faire une idée juste du travail scientifique. Il répond aux questions *QUOI ?* et *COMMENT ?* Plus précisément, il donne des informations concernant le fondement sur lequel repose le travail et à propos des procédures utilisées tant pour la collecte que pour le traitement des données constituant ce fondement.

La qualité des données est le premier enjeu auquel le chercheur doit faire face. Au sein de l'anthropologie, il en a toujours été ainsi. Dans l'introduction de son ouvrage, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Malinowski en parle avec insistance, et, à sa suite, l'anthropologie sociale britannique l'a toujours mis au premier plan de ses préoccupations. Quant à Boas, il en a fait la pierre angulaire de son programme de recherche. Ainsi, aujourd'hui comme hier, l'anthropologue doit porter une attention suffisante sur les conditions nécessaires pour disposer de données d'une bonne qualité, entre autres, en ne perdant pas de vue ce que H. Russel Bernard et *alii* appellent « **the issues of validity, reliability and accuracy of our basic raw materials** » (1986 : 382)¹.

Chapitre II : MATERIELS

Quelles sont les données que nous utilisons pour bâtir ce travail ? De quelle nature sont-elles ? – Il s'agit, d'abord, de **matériau littéraire oral**, du genre chanté dénommé **antsa**, accompagnant la réalisation du **fanompoa**, « culte d'allégeance aux ancêtres royaux » sakalava ou encore de son corollaire le **fitampoha** « bain des reliques ». Comme annoncé plus haut, les **antsa** ici en question ont été réalisés et collectés à Bezavo ou Tongay lors du **fanompoa**, entre le 15 Août et le 4 Septembre 2009, et dont le summum était les 2-3-4 Septembre. Une soixantaine d'**antsa** a été enregistrée, mais seuls 50 ont été retenus. Des données l'accompagnant ont été également recueillies à propos du **tromba**, « culte de possession royale », à propos du **tsimandrimandry** « nuit blanche », veillée précédant le 3 Septembre, jour du « **fanompoa** », sans oublier la consommation rituelle continue de **barisa** « rhum local ». Pour les besoins de la comparaison, des

données sur le culte du *fitampoha* « bain des reliques royales » -qui complète le *fanompoa*-, se sont ajoutées à celles sur le *fanompoa*. Il s'agit, en effet, d'un culte qui, parfois, se réalise en même temps que ce dernier, et, parfois un ou deux ans après lui. Bref, autour des *antsa* se greffent des matériels relatifs au déroulement du *fanompoa*, telles que des photos, et à son agencement avec la constellation de cultes formée par le *tromba*, le *tsimandrimandry* et la consommation de *barisa*.

Mais, avant le *fanompoa* de 2009 et durant les années suivantes (2011, 2012), nous avons entrepris la collecte :

- de **données documentaires** sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est, le Nord-Ouest de Madagascar, dont l'essentiel figure dans l'introduction de ce travail ;
- de **traditions locales** à Katsepy, à Mitsinjo, à Antrema, à Boeny-Aranta – Antsoheribory – Kingany, localités historiques du Marambitsy, ainsi qu'à Mahajanga ;
- de **perceptions** et de **connaissances vécues** auprès et au milieu de la population du Marambitsy illustrées par des photos et renforcées par des données d'observation plus systématiques.

Les données documentaires se distribuent de la manière suivante :

- Des données sur l'histoire de l'Océan Indien et des données sur le commerce entre l'Orient et l'Occident, impliquant des pays du pourtour de cet Océan, notamment les pays d'Asie du Sud-Est, l'Inde, la Mésopotamie, l'Arabie, l'Afrique de l'Est, et, bien sûr, les îles de l'Océan Indien, dont Madagascar ; d'où la place importante des informations sur la « *Route des épices* », la « *Route de la soie* », et, depuis un siècle, la « *Route du pétrole* » ;
- Des données concernant plus spécifiquement l'Afrique orientale et australe. Concernant l'Afrique orientale, il s'agit de données sur l'archéologie et l'histoire de la côte mozambicaine, tanzanienne, kényane et somalienne, notamment de l'île de Mozambique, de Lamu, de Kilwa, et de Mombassa. Cela nous a conduits à nous intéresser plus particulièrement à l'expansion de l'Islam à partir du VII^e siècle, puis de l'expansion de l'empire portugaise et, avec lui, du christianisme, à partir du XV^e siècle, dans la mesure où elles ont touché directement le Nord-

Ouest de Madagascar, donc le Marambitsy, à travers sa partie littorale, où se trouvent entre autres la baie de Boeny, l'île d'Antsoheribory et les comptoirs, tels l'île de Makamby et Kingany, sis sur l'estuaire de la rivière Mahavavy. A ce propos, il convient de citer l'apport important des archéologues et historiens français et malgaches, puis des anthropologues anglo-saxons et français qui ont contribué de manière décisive à la connaissance des sociétés sakalava du Nord au Sud de la partie Ouest de Madagascar. Dans ce cadre, les données fournies par les missionnaires portugais à propos de l'Afrique orientale et australe sont capitales, sans omettre celles apportées par les chercheurs anglo-saxons ayant enquêté au Zimbabwe. En effet, ces données permettent d'établir des connexions anciennes entre l'Afrique et Madagascar.

En ce qui concerne les données d'enquête et d'interview, elles portent surtout sur les traditions en matière de peuplement du Marambitsy, sur les traditions en matière d'organisation sociale, de religions, d'arts et littérature, et surtout d'activités économiques et de leurs relations avec l'écologie côtière et continentale du Marambitsy. Enfin, en raison des séjours fréquents que nous avons effectués dans la zone entre 2008 et 2012, les données documentaires et d'interviews ont été étayées par des données d'observation et par des contacts directs avec les réalités locales, c'est-à-dire par des percepts, indispensables pour arriver à des concepts justes.

Quoi qu'il en soit, les *antsa* restent le matériel fondamental. Les diverses données énoncées ci-dessus figureront en appui des résultats ou en insertion dans la deuxième partie de ce travail, consacrée prioritairement à l'analyse des *antsa*

- ***Comment caractériser le corpus formé par les antsa?***

En tant que genre littéraire traditionnel chanté, l'*antsa* est accompagné de claquements des mains et de danses. A ce propos, il existe deux catégories d'*antsa* : le *kolondoy* en liaison directe avec le sacré, dont la personne de l'*ampanjaka* ou des esprits royaux, et le *lamalama* ou *antsa jjiy*, qui, plus directement, concerne la vie quotidienne ainsi que les animaux et les plantes. En tant que genre littéraire chanté, il est proche de l'*isa betsileo* étudié par Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka (1986)² et du *zafindraony* –

également *betsileo* – étudié par François Noiret (1995)³. Sa structure est souvent **dialogique** (nous le montrerons ultérieurement dans la deuxième partie), c'est-à-dire que deux artistes ou deux groupes d'artistes se défient pour produire le(s) meilleur(s) *antsa* quant à la forme et au contenu et surtout à la réalisation artistique. Tout comme l'*isa* et le *zafindraony*, l'*antsa* est un discours « circonstanciel » (P. Zumthor, 1983), lié à une circonstance précise, ici la cérémonie du *fanompoa*. Sa réalisation émaille le déroulement de la cérémonie en tant que divertissement, source de plaisir pour le public à cause de son caractère ludique plus ou moins prononcé.

En ce qui concerne les thèmes que contient le corpus d'*antsa*, il est possible de les regrouper globalement autour de trois socles :

- le **socle religieux** : parallèlement aux éléments relatifs au **fanompoa**, le **beau** (esthétique, éthique, culturel) renvoie à la religion ;
- le **socle social** : se manifestant à travers les participants à la cérémonie et à travers le contenu des *ansa*, mais également visible à travers la consommation de *barisa* et le *tsimandrimandry* qui favorisent l'un et l'autre les relations entre les sexes ; orientées vers l'éros ;
- le **socle politique** : identifiable au niveau local, régional, national, voire international, à travers les objets, les comportements des acteurs et parfois évoqué directement dans le contenu des *antsa*.

Dans tous les cas, les **antsa** véhiculent en tant que discours des **intentions** manifestes et cachées que leur analyse devra dégager. En effet, selon Ruth Amossy, « *toute parole cherche, délibérément ou non, à avoir un poids et une influence sur l'allocutaire (...). Sans doute y a-t-il des genres dont l'intention de persuader est évidente* » (2006 : 255)⁴. L'*antsa* est un genre qui ne déroge pas à cette règle. Il reste à savoir ce dont l'*antsa* persuade le public.

Chapitre III : METHODES

En vue d'atteindre une qualité suffisante des données, le recours à une approche adéquate et à une méthodologie rigoureuse de collecte s'impose. Mais, pour arriver également à l'**universalité** des résultats, l'utilisation d'outils éprouvés est requise. Le présent chapitre a ainsi pour objet l'exposé, d'une part, de l'approche et de la méthodologie de collecte, et, d'autre part, des outils d'analyse et d'interprétation.

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1.L'approche

A tout moment, du début jusqu'à la fin de la phase de collecte des données, nous avons dû adopter une démarche intellectuelle constante, une attitude permanente, « *faite de souplesse et de prudence, caractérisée par un état de vigilance, de grand respect...* » (M. Grawitz, 2001 : 353) soit pour l'évènement comme le **fanompoa**, soit pour l'objet (le **doany** « lieu de prière » et ce qui s'y trouve), soit surtout pour la personne humaine des deux sexes, de tout âge, de toute condition. Une telle attitude d'esprit s'imposait durant la cérémonie du **fanompoa** et surtout lors de nos fréquents séjours sur le terrain dans les différentes localités du Marambitsy. Normalement, elle débouche sur la sympathie (**sun-pathein**, « ressentir avec ») et développe la faculté d'empathie (**in-pathein**, « ressentir du dedans »). Elle a été payante, dans la mesure où lorsque nous avons demandé à l'**ampanjaka**, princesse du Marambitsy, Amina Saïd, l'autorisation de mener notre étude durant le **fanompoa**, elle a accepté sans soulever aucun problème en ajoutant : « *Vous habiterez chez moi, vous serez à mes côtés comme l'une de mes enfants et petits-enfants !* ». Par ailleurs, au niveau des villages où nous avons mené nos enquêtes et nos observations, après la méfiance normale à l'endroit d'une inconnue, toutes les portes et tous les cœurs se sont ouverts devant nous.

1.2. La méthodologie de collecte des données

La méthodologie comprend la méthode et les techniques. Selon A. Kaplan (1964), « *le propre de la méthode est d'aider à comprendre au sens le plus large non les résultats de la recherche scientifique, mais le processus de recherche lui-même* » (cité in M. Grawitz, *ibid.* : 15). La méthode est le terme utilisé pour caractériser des procédés ; elle est une *attitude concrète vis-à-vis de l'objet*, des façons concrètes d'envisager ou d'organiser la recherche, alors que l'approche est une *attitude vis-à-vis de la personne*.

En revanche, les techniques sont des « *procédés opératoires rigoureux, bien définis, transmissibles, susceptibles d'être appliqués à nouveau dans les mêmes conditions, adaptés au genre de problèmes et de phénomènes en cause* » (M. Grawitz, *ibid.* : 353). En d'autres termes, la technique est, comme la méthode à laquelle elle est rattachée, une réponse à la question *Comment ?*. « *C'est un moyen d'atteindre un but, mais qui se situe au niveau des faits ou des étapes pratiques* » (*ibid.*). Elle garantit la **reproductibilité** de la recherche.

Dans la présente étude, nous avons utilisé les techniques suivantes selon l'ordre d'importance que nous leur avons attribué :

- l'observation et la consigne photographique ;
- la recherche documentaire ;
- l'interview

1.2.1. L'observation et la consigne photographique

L'anthropologie est, quelque part, une **science biologique**, vu qu'elle étudie l'homme, un être vivant au même titre que l'animal. Par conséquent, les techniques d'observation utilisées en éthologie animale peuvent lui être une source d'inspiration. A preuve, il existe une éthologie humaine, vouée à l'observation du comportement humain.

Ainsi, l'objectif est d'arriver à une proximité suffisante de l'individu et du groupe étudié pour voir clairement, avec précision et comprendre leur comportement. La démarche suivante a donc été adoptée :

- ménager une période d'**habituat**ion **ré**ciproque allant d'une à deux semaines. L'habituat
- ion commence à être une réalité lorsque les individus se déplacent, se nourrissent, travaillent, se reposent... sans réagir négativement à notre présence, au point que quelquefois nous devenions presque une non-personne, donc à même de voir à partir du point de vue de l'observé ;
- reconnaître et identifier les individus au sein de leurs classes en commençant par les adultes, d'abord masculins, ensuite féminins. Pour cela, il nous a fallu utiliser des « **marqueurs** », ou caractéristiques propres permettant de les distinguer parmi d'autres individus (taille, etc...) ;
- passer à la **phase d'immersion** et procéder à la collecte des données au moyen des activités suivantes :
 - étude de l'emploi du temps des habitants du village auquel il fallait adapter notre programme journalier ;
 - recensement de la population en l'absence de données statistiques chez le chef du village ;
 - établissement d'un échantillon d'individus représentatifs en utilisant, comme le recommande la norme statistique, le choix aléatoire et le choix raisonné, la taille de l'échantillon ayant été fixé à hauteur de 30% de la base de sondage;
 - observation du comportement des individus membres de l'échantillon issu du choix aléatoire, en s'intéressant au comportement lié directement ou non à l'un ou l'autre des thèmes de l'étude, étant étendu qu'un comportement s'insère toujours dans le cadre d'un processus d'interaction ;
 - utilisation comme support d'un plan d'observation proche du modèle ci-après utilisé par une éthologue:

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.

A- PREALABLES

Disposer d'une carte pour situer le lieu où va se dérouler l'observation.

Etablir un plan-croquis du lieu de l'observation avec indication des principaux repères physiques.

Disposer d'un appareil théorique : ici, les interactions sociales au niveau d'un échantillon obtenu par choix raisonné (ou de façon aléatoire).

Noter l'heure du début et de la fin de l'observation ainsi que la durée de chaque activité observée.

Etablir une liste exhaustive des activités habituelles des individus appartenant au groupe.

B- DEROULEMENT DE L'OBSERVATION : TYPES DE COMPORTEMENT.

I- Va-et-vient à l'intérieur d'une distance de 5m. Activités de l'individu qui approche et de l'individu approché.

II- Va-et-vient au-delà de distances supérieures à 5m : Catégories de distance et activités réalisées individuellement, ensemble, en interaction.

III- Interactions pendant ou après une approche à l'intérieur d'une distance inférieure à 5m :

- 1- Eviter
- 2- Pousser
- 3- Donner des réponses visuelles :
 - Regarder longuement
 - Regarder rapidement
 - Regarder avec énervement.
- 4- Donner des réponses vocales et par des expressions faciales.
- 5- S'ouvrir à l'autre et répondre à ses gestes d'ouverture.
- 6- Rester à proximité.
- 7- Manifester des gestes de soumission / de domination.
- 8- Manifester des gestes de reconnaissance.

IV- MANIFESTATION DE COMPORTEMENTS AGRESSIFS ET DE SOUMISSION

- 1- Comportements agressifs / amicaux
- 2- Comportements de soumission / autoritaires

V- CONTEXTE

Si possible, noter le contexte de toutes les interactions. Le contexte inclut les détails concernant les activités du/ de la partenaire avant et pendant la situation observée ou les interactions qui semblent pertinentes (par exemple, des interactions avec les autres individus mâles et femelles, membres du groupe, l'existence dans les environs de sites ou d'objets importants pour l'existence de l'individu et de son protagoniste).

Source: Barbara B. Smuts, 1985, *Sex and Friendship in Baboons*. New York: Aldine Publishing Company, pp. 265-268

Au terme de chaque journée d'observation, une liste des types d'évidences est dressée à des fins de comparaison, de classement, et d'inférence d'idées générales. Ces idées générales sont au besoin, intégrées dans les résultats de l'analyse des *antsa*. Il faut enfin mentionner que, lors des séances d'observation, nous avons, dans la mesure du possible, utilisé la consigne photographique.

1.2.2. La recherche documentaire

Le Marambitsy est une zone en contact depuis des siècles avec l'Afrique de l'Est et plusieurs pays du Bassin de l'Océan Indien. Les données d'archives et historiques sont donc utiles pour mieux le connaître. C'est la raison pour laquelle, aussi bien à Mahajanga qu'à Antananarivo, nous avons opéré des recherches documentaires sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est et leurs relations avec Madagascar, notamment le Nord-Ouest. Les documents concernant l'histoire, la culture, et les activités commerciales du VII^e siècle au XVIII^e siècle étaient ceux qui nous intéressaient le plus.

Qu'il nous soit permis ici de citer quelques documents fondamentaux :

a) Sur l'Océan Indien :

Voir à ce propos : Océan Indien et Méditerranée (1964) ; Comité International de Sciences historiques & Commission internationale d'Histoire maritime (1974) ; AUBER, Jacques (1955) ; TOUSSAINT, Auguste (1961) ; FANJIRA, Eric (1976) ; VERIN, Pierre (1967)...

b) Sur la côte swahilie du IX^e aux XVIII^e siècles :

Voici quelques auteurs marquants : ABDUL HAMID EL-ZEIN (1974) ; CHITTICK, Neville (1974) ; ALPERS, E.A (1976)...

c) Sur le Nord – Ouest de Madagascar :

Les noms suivants sont à retenir : BELROSE – HUYGHES, Vincent (1983-1984) ; KENT, Raymond R. (1983-1984) ; VERIN, Pierre (1967)...

Pour consigner les données, nous avons élaboré des notes de lecture et surtout des fiches de lecture à partir des documents consultés. Leurs références figurent dans la bibliographie.

1.2.3. L'interview

Placée en dernière instance, l'interview tient cependant un rôle important dans la stratégie de collecte des données. Par recoupementt, elle infirme ou confirme ou encore complète les informations obtenues par l'observation et la recherche documentaire. Lors de notre étude, nous avons utilisé surtout l'interview non structurée proche de la « **conversation à bâtons rompus** » et l'interview semi-structurée utilisant un guide d'entretien où figure une liste d'items transformables en une ou plusieurs questions induites par les réponses de l'interviewé(e). Les interviews sont enregistrées, mais le contenu résumé des réponses consigné par écrit.

En ce qui concerne l'échantillonnage, nous avons eu recours à la technique du *choix aléatoire* pour les entretiens approfondis avec les leaders sociaux, et à celle du *choix raisonné* pour les entretiens semi-structurés avec d'autres représentants de la population, en prenant soin d'avoir un effectif acceptable sur le plan statistique. Ainsi, sans ignorer la recherche quantitative, la présente étude accorde une place prépondérante à la recherche qualitative, valorisée en anthropologie, et, en général, en sciences humaines et sociales⁵.

1.3.Outils d'analyse et d'interprétation

Le sous-chapitre sur les matériels s'est terminé par l'évocation de l'**intention** que véhicule obligatoirement tout discours, donc l'**antsa** dans le présent travail. L'**intention** peut ainsi être considérée comme un objet d'étude qui appelle une théorie, un point de vue pour son analyse et son interprétation, en l'occurrence la **théorie de l'intentionnalité**, bien connue non seulement en sciences humaines et sociales, mais aussi en sciences biologiques. Cette théorie fera l'objet d'une présentation diachronique dans les pages qui suivent.*Elle sera au cœur de l'analyse et de l'interprétation des données.*

1.3.1. Aux sources de la theorie de l'intentionnalite : la philosophie et phenomenologie

Le premier auteur à qui est attribuée la préoccupation pour l'**intention** est le philosophe allemand Franz Brentano (1838-1917), dont l'œuvre a exercé une influence considérable sur l'évolution de la psychologie. Son ouvrage intitulé : « *La psychologie du point de vue empirique* » (1874) définit les conditions d'une psychologie axée sur la notion d'**axe intentionnel** et faisant une large place à l'observation et à l'expérimentation. L'œuvre de Brentano a été décisive dans l'instauration entre autres de la phénoménologie, - une doctrine philosophique conçue en Allemagne par un de ses disciples, Edmund Husserl (1859-1938) et visible dans les ouvrages suivants : « *Idées pour une phénoménologie pure* » (1913) et « *Méditations cartésiennes* » (1932).

Edmund Husserl reproche cependant à Brentano son *psychologisme* et lui oppose la perspective de la phénoménologie transcendantale. Le point de départ de sa réflexion sur la nature de la scientificité : « Comment peut-il y avoir « un vrai » appréhendé par une subjectivité ? » l'amène à **retrouver dans l'intention** l'évidence de la subjectivité. Alors, comment se situe l'individu par rapport à cet objet vécu ? – Il sera la **conscience intentionnelle**, « **le rayon qui éclaire la chose** » (G. Picon, 1957 : 52), car « *toute conscience est conscience de quelque chose. (...). Les objets sont en quelque sorte intentionnés par la conscience* » (ibid.). Ainsi, tout l'effort de Husserl consistera à « *concilier l'« intentionnalité des phénomènes mentaux » et l'universalité de certains concepts (comme les nombres, les formes ; les couleurs...).* Et c'est de cette tentative de conciliation que naît la phénoménologie » (J. F. Dortier, 2000 ; 25).

1.3.2. Extensions de la theorie de l'intentionnalite

Un certain nombre de sciences vont aller plus loin en plaçant l'**intention** au niveau non seulement de l'individu, mais aussi de deux individus en relation, dont l'un peut être inanimé. C'est le cas des **sciences de la communication** (herméneutique, médiologie,...), de l'**anthropologie** à travers l'**anthropologie de l'art** et l'**anthropologie des religions**, des **sciences (neuro-)biologiques**, et des **sciences du langage**.

1.3.2.1. Sciences de la communication

Le philosophe allemand Hans George Gadamer dans « *Truth and Method* » (2000 [1975]) avance le concept de « sens antérieurs » (ou « pré compréhensions » ou « préjugés ») et celui de « horizon de compréhension » applicables aux études de communication interpersonnelle et interculturelle. « *La précompréhension est, écrit-il, la connaissance tacite de soi, des autres et des choses qui existent avant de lancer le processus de communication. Elle se trouve au niveau de l'individu. Tandis que le concept d'horizon de compréhension se situe au niveau des interprétations qui sont liées aux expériences de l'acteur* » (H. G. Gadamer, 2000 : 268) et l'auteur de continuer : « *Considéré d'un point de vue particulier, l'horizon est le champ de vision, alors que, au niveau individuel, l'horizon de compréhension est un état constant de flux tout au long de la vie. Par conséquent, le passé peut être constamment interprété à partir de nouveaux points de vue* » (ibid. : 302). **Là gît de la notion d'intention.**

Cette avancée opérée par H. G. Gadamer va avoir des répercussions importantes sur les sciences de la communication. L'anthropologue norvégien, spécialiste en communication interculturelle, Øyvind Dahl, estime que « *le concept de Gadamer ouvre la voie à une compréhension très dynamique de la communication* » (2005 : 30). En effet, pour ce dernier, « *lorsque l'individu s'insère dans un contexte nouveau ou rencontre d'autres personnes dans un cadre de communication, son horizon devient nouveau, étrange ou étranger. Dans une communication, les interlocuteurs peuvent négocier le langage, le sens et les cadres de référence reconnus* » (ibid. 306). Dans la perspective des sciences de la communication se situent l'herméneutique, la médiologie, toujours grâce à la notion d'**intention**.

a) L'herméneutique : du face-à-face au cercle

En herméneutique, on s'efforce d'interpréter les intentions, afin de parvenir à la vérité sur le tout). H. G. Gadamer précise à ce propos que « *le retour répété du tout aux parties et vice-versa est essentiel* » (ibid. : 190). Il rejoint par là le « **cercle**

herméneutique »découvert par Mircea Eliade, qui est bien connu et est lié aux processus de compréhension et d'interprétation.

Il faut cependant noter que, en herméneutique traditionnelle, le cercle est situé en dehors de celui qui interprète, étant donné qu'il est une relation entre tout et partie de l'objet interprété. Or, d'après les travaux de la chercheuse danoise Marita Svane (2004), il est désormais admis que, sous l'influence du philosophe Martin Heidegger, un changement radical est intervenu en herméneutique. Le lien entre la partie et le tout, donc la structure entière du cercle, se trouve déplacé vers l'intérieur de celui qui interprète. Le cercle est alors vu comme une relation entre l'interprète et l'objet. Il est dépendant de l'individu, étant donné que la compréhension de l'interprète fait partie du cercle. On peut dès lors appeler le cercle, comme l'a fait Heidegger, **cercle de compréhension**. Par conséquent, il est possible d'en déduire que, tout comme le cercle herméneutique, le cercle de compréhension renferme et exprime des **intentionnalités communes** à l'interprète et à l'objet.

Toutes ces prémisses conduisent M. Svane à développer un modèle d'interprétation de la communication entre individus qui utilise une **approche dialectique** à même de rendre compte des trois phases du cercle de compréhension qu'elle a identifiées :

- b) la **thèse** est le tout ou le cadre de référence avant la communication, c'est-à-dire les présuppositions ou encore la **précompréhension** ;
- c) le tout est ensuite soumis à l'épreuve des **antithèses**, qui sont constituées par des parties exposées durant la communication et représentent une (autre) compréhension, donc une production de sens pendant la communication ;
- d) cela mène à la **synthèse**, qui est un nouveau type de tout, une nouvelle forme de cadre de référence à l'issue de la communication. Cette nouvelle interprétation crée les nouvelles conditions pour continuer la communication, et ainsi de suite indéfiniment.

Øyvind Dahl, déjà cité, en conclue que, « *d'après le modèle de M. Svane, les interlocuteurs sont analysés selon une perspective phénoménologique axée sur l'individu. Le modèle produit une nouvelle compréhension de la culture et de l'identité* »

en tant que produit d'une interaction humaine et dynamique » (ibid. : 31). D'une manière ou d'une autre, cela renvoie à la **théorie de l'intentionnalité**, dont les racines se retrouvent aussi bien chez Franz Brentano (1874) que chez Edmund Husserl (1913, 1932), les deux philosophes fondateurs de la phénoménologie.

b) La médiologie : pour une valorisation du statut du Récepteur

• Définition

Le terme « médiologie » a été forgé dans les années 1990 par Régis Debray, philosophe- anthropologue- écrivain français. Au sens étymologique, « médiologie » (du latin **medium**, au pluriel **media**, « **moyen(s)** ») peut vouloir dire :

- d'une part, « *science des médias* », « moyens de transmission, chemins des messages, et, d'une manière générale, des objets, des personnes œuvrant pour la transmission, à rapprocher des mots malgaches *lalana*, « chemin », *lakana*, « pirogue », instrument du départ ;
- d'autre part, « *science des relais* », englobant aussi bien le messager (l'ange) que l'ambassadeur, l'avocat, le porte-parole, et, finalement, le négociateur/médiateur, ou en malgache : *iraka*, *mpanalalana*, *mpanahala*, *mpanelanelana*, tous liés d'une manière ou d'une autre à la question de transmission des messages.

En un mot, il s'agit d'une science de la transmission.

Mais, avant d'être médiologue, R.Debray a été d'abord un « *théoricien des armes* » à la suite de son expérience du maquis bolivien dans les années 1970 avec Che Guevara. Ainsi, il écrit :

- *Critique des armes*, Paris, Seuil, 1974 : un ouvrage où il procède à une autocritique de cette expérience (D.Bougnoux, 1993 : 605) ;
- *Tous azimuts*, Paris, Odile Jacob, 1980 : une réflexion stratégique sur la défense nationale française.

L'auteur s'est ainsi intéressé d'abord à la « **polémologie** », science de la guerre ou, plus généralement, du conflit. A partir de 1991, il change de centre d'intérêt en axant ses réflexions sur la « *médiologie* », définie comme « *science de la transmission* », avec les publications suivantes :

- *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991.
- *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- « Pourquoi des médiologues ? », *Cahier de médiologie*, n°6.
- *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, 2000.

De cette façon, il s'oriente vers l'*irénologie*, science de la paix de la négociation / médiation qui l'éloigne de la *polémologie*.

La pensée et l'œuvre de R. Debray n'ont pas manqué d'intéresser le public et surtout les chercheurs qui se sont mis à les analyser, et à les commenter. Nous aimerions citer ici :

- Daniel Bounoux, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*, Paris, Larousse, 1993, pp.623-734.
- France Renucci & Olivier Belin, « Le projet médiologique », *Manuel INFOCOM. Information-Communication- Médiologie*. Paris, Vuibert, 2010, pp. 77-108.
- François-Bernard Huyghe, « Médiologie », *Comprendre le pouvoir stratégique des medias*, Paris, Eyrolles, 2005, pp.122-123.

La pensée de R. Debray est cependant si riche que chaque commentateur en tire pour les mettre en exergue des points qu'il considère comme importants en fonction –comme cela va de soi- de ses centres d'intérêt. Par conséquent, dans le présent chapitre, nous allons faire la même chose en relevant les points que les trois auteurs mentionnent et qui se rapprochent des thèmes de notre travail.

- **Notion centrale : la transmission**

En premier lieu, ils sont, par exemple, unanimes pour voir dans la **transmission** –non, le **transfert**- la notion centrale de la médiologie. Le transfert- et nous ajoutons : *topique*- n'est, en effet, que la première étape de la transmission du message/ de l'idée... entre l'Émetteur et le Récepteur. La transmission n'est consommée que lorsque se réalise la deuxième étape, la **réception** effective, puis la troisième étape, l'**appropriation** ou l'**internalisation** de ce message, de cette idée... par le Récepteur. C'est ainsi que :

- Daniel Bounieux consacre deux longs chapitres sur la médiologie, dont l'un sur la *logique des transmissions* ;
- France Renucci & Olivier Belin développent un chapitre important sur le projet médiologique, où ils parlent spécifiquement *des modes de transmission* à travers les médiasphères ;
- François-Bernard Huyghe évoque plus ou moins directement la transmission dans un paragraphe quand il parle de la « *recherche des conditions du faire-croire* », de la « *question de la croyance* », une occasion pour réfléchir sur « *les outils et l'efficacité de la propaganda fide* » (ibid.123).

Ainsi, se présentant comme une suite critique des sciences de l'information et de la communication (SIC) traditionnelles, le projet médiologique, « *s'attache à (re)découvrir le rôle concret de tous les moyens (au sens étymologique en latin medium, media) mis en œuvre par une culture pour transmettre des idées (...). Il s'agit donc de s'intéresser à la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés (...). Quels sont les moyens de communication privilégiés à tel ou tel moment de l'histoire ? Comment s'en sert-on ? Qui s'en sert ? De quelle façon ? Dans quel but ? Sous quelles conditions ? Telles sont quelques-unes des questions qui orientent la démarche médiologique* » (F. Renucci et O. Bellin, 2010 : 77).

- **Démarche**

Cet extrait du « projet médiologique » en définit l'objet (« la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés ») et expose la démarche qu'il préconise. Il répond au cadre logique suivant –après réorganisation- :

- Quels sont les moyens de communication privilégiés... ?
- Qui s'en sert ?
- Dans quel but ?
- Comment s'en sert-on ?
- De quelle façon ?
- Sous quelles conditions ?

La seule question qui reçoit une réponse est ici la troisième : « **dans quel but ? - transmettre des idées** ». Autrement dit, l'intention fondamentale de la médiologie est de « **faire en sorte que le message soit approprié** » par le Récepteur.

Au niveau des conditions, c'est Daniel Bounoux, l'autre commentateur des ouvrages de R. Debray, qui en rappelle une. « *Qu'est-ce qui fait qu'un message circule ?* écrit-il. *S'il n'est pas de vérité isolée, le paradoxe de la diffusion est le suivant : pour intéresser quelqu'un à un énoncé et faire qu'il le reprenne, il faut que l'autre y trouve son compte, donc qu'il le cosigne ou le coproduise en se l'appropriant d'une manière quelconque* » (1993 : 539).

Cela veut dire que l'Emetteur doit se défaire de son *prétendu statut de tout-puissant* et admettre que le Récepteur est au moins son égal en devenant **cosignataire** et **coproducteur du message**. Par conséquent, la transmission idéale se réalise d'abord à travers une **relation fusionnelle entre l'Emetteur et le Récepteur**.

Cependant l'opération ne se déroule pas facilement. En effet, « *les masses s'évangélisent ou se marxifient, mais à quel prix ! Le détournement, la simplification et l'entropie de l'information sont la condition de sa diffusion* » (ibid. : 539). Et l'auteur de souligner qu'il s'agit là d'une « **loi médiologique** ». Mais, par ailleurs, il énumère d'autres *conditions indispensables* pour la transmission et qui, parfois, se transforment en *moyens de communication* :

- ✚ L' « **écologie** », l'environnement, ou encore le contexte des idées, messages, idéologies, théories, en l'occurrence le **médium** qui leur donne vie et les maintient en vie. « *En bref, il n'y a pas de message qui nous parvient hors media, et les medias ne se contentent pas d'acheminer, ils sont bourrés d'instructions et de hiérarchies (jugement de valeur) incorporée* » (ibid. : 532). Par là, la médiologie se situe dans le sillage de Marshall Mc Luhan (*Pour*

comprendre les médias (1968[1964]). Car, pour qu'une information passe, « le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et des destinataires partageant quelque chose du même code. Cette notion du medium, qui ouvre une réalité extrêmement vaste, permet d'affirmer que :

- *Le medium **coproduit** le message ;*
- *La notion d'information se limite aux milieux où elle se diffuse » (ibid.).*

✚ Les « **conditions matérielles, contraintes infrastructurelles** » de la transmission. Pourquoi ? – « *Tout discours est un parcours à travers la guerre des messages, un frayage entre forces contraires, la traversée du bruit (qui désigne aussi la parole des autres). Science notamment* » (ibid. : 535). Par conséquent, « **point de sciences sans laboratoires, bibliothèques, congrès, structure universitaire, etc.** » (ibid.).

✚ Les « **conditions sociales** » de la transmission. Car « *point de vérité dont l'énoncé ne soit, en amont, gagé par une **tradition de recherches critiques** et, en aval, **cité, traduit et propagé par des alliés**. Un discours que personne ne reprend n'est pas une vérité* » (ibid.). En effet, « *dans la connaissance scientifique, pas plus qu'en politique ou en religion, **on ne peut pas avoir longtemps raison seul**. Car cette raison, Descartes lui-même le rappelle, suppose le partage. Comme le rire* » (ibid. : 535).

✚ Le « **système de guidages techniques** » grâce auquel circule un message. Daniel Bounoux retient deux conditions techniques fondamentales :

- Primo, le message doit avoir une forme « logique » ;
- Secundo, le message doit être partagé par les principaux protagonistes de la communication.

c) Le message logique

L'auteur commence par affirmer que « **la logique est le noyau de la communication** » et développe ainsi cet aspect : « *si vous voulez faire partager ou communiquer une information, quelle qu'elle soit, donnez-lui une forme rationnelle* » (ibid. : 377). Pourquoi ? – « *La logique est la forme nécessaire et la condition de la communication universelle d'un message* » (ibid.), et de poursuivre : « *A quoi reconnaît-on qu'un*

message est logique ?- A son détachement par rapport aux conditions (psychologiques, sociales, affectives ou sensorielles) de son énonciation » (ibid.).

Puis, revenant sur le cas du message scientifique, il précise : « *La valeur de vérité d'une proposition scientifique est **context free**, elle ne doit rien aux relations d'autorité, de face, de place ni aux circonstances de son émission* » (ibid.). Cela pourrait-être une autre **loi médiologique**.

d) Message partagé

Dans la suite de la tradition des sciences INFOCOM, D. Bounoux affirme que la transmission d'un message implique **à la fois** le Destinataire (Émetteur), le medium, l'environnement, et, bien sûr, le Destinataire (Récepteur). En effet, comme déjà évoqué plus haut, « *pour qu'une information passe, le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et...des destinataires partageant quelque chose du même code* » (ibid. : 539). **Le partage, la symbiose entre éléments du système de communication représentent ainsi une condition sine qua non** de la réussite de la transmission.

L'auteur a déjà énoncé en d'autres mots ce principe dans une citation rapportée ci-dessus. Mais, d'une manière générale, *qu'il s'agisse de communication animale ou de communication humaine*, les conditions techniques de la transmission du signal (information, message,...), dont le premier rôle est d'établir le contact entre deux individus, se résument ainsi :

- Il doit « *être repérable, perceptible (audible s'il s'agit d'un signal sonore)* » ;
- Il doit « *être sélectif, c'est-à dire n'avoir de valeur inductrice que pour le récepteur adéquat* » ;
- Il doit, enfin, « *correspondre à un état de motivation convenable de la part du récepteur* » (Y. Leroy, « Les signaux de communication », *Science et vie*, h.s. n° 125, p 28).

e) Substrat conceptuel : conflit-médiation

En tant que notion liée à celle de partage, de symbiose, proche de l'irénologie, la « **transmission** » occupe une place de choix dans la médiologie. Cela ne saurait souffrir d'aucune contestation. Le tandem *conflit- médiation* peut cependant s'aligner avec elle en tant que **substrat conceptuel** aussi important qu'elle. L'on peut mobiliser pour asseoir cette assertion deux arguments de taille : d'une part, l'étymologie du mot « médiologie » (du latin *medium*, *media*, signifiant « moyens », mais aussi « milieu », « entre-deux »...) dont le contenu se retrouve en malgache, et, d'autre part, la biographie (ancien guerillero) et la bibliographie de R. Debray avant 1990 (notamment *Tous azimuts* (1980), nonobstant son autocritique. L'auteur n'est donc pas étranger aux conflits et à leur traitement, même de façon inconsciente, et même si après 1990, il a semblé tourner cette page de sa vie. Quoi qu'il en soit, le terme *médiologie* rappelle constamment l'existence du substrat véhiculé par le tandem conflit-médiation. La médiation n'existe qu'en tant que catégorie spécifique du traitement des conflits.

A ce propos, F. B. Huyghe, l'un des auteurs s'étant référés à la médiologie et cités ici, apporte des éclairages pertinents. Pour lui, « *le conflit est une catégorie générale de rapports humains... dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- est un cas particulier* » (ibid. 2005 : 182-183, 198-199).

Patrice Stern et Jean Mouton, dans leur ouvrage intitulé « *La boîte à outils de la négociation* » (2010), abondent dans son sens en affirmant que « *la relation à l'autre est construite avec son lot d'accords, de désaccords, de conflits... Les conflits sont présents toujours et partout* » (2010 : 4). De ce point de vue, la médiologie présuppose le développement d'une science des conflits (typologie, dynamique, niveau d'intensité...) dont le corollaire serait une science du traitement des conflits. F.B. Huyghe nous en donne les composantes. Pour lui, la résolution ou le traitement des conflits « *fait l'objet de recherches qui vont de la **pédagogie** jusqu'aux **négociations internationales**. Et ceci sous de multiples formes : **médiation**, **arbitrage**, **négociations**, **appel à un système normatif de règles** pour en brider l'intensité (ce qui veut dire l'**Etat de droit**)* » (ibid, 2005 :183). Dans cette optique, l'irénologie, « science de la paix », ne serait qu'une catégorie spécifique du traitement des conflits, dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- qui est une forme exacerbée de conflit.

En conclusion, la médiologie fait partie intégrante des méthodes choisies pour ce travail, car :

- primo, elle repose, comme celles présentées ci-dessus, sur l'**intentionnalité** ;
- secundo, elle donne une place de choix à la transmission du message, et pour cause, visant son appropriation par le récepteur ;
- tertio, par extension, elle offre des outils aussi bien pour l'étude des conflits (rapportée dans les documents et observées sur terrain) que pour leur traitement : conflits religieux, conflits sociaux, conflits politiques.

1.3.2.2. L'anthropologie

a) L'anthropologie de l'art

L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps à l'Art en tant que système de signes créés par l'esprit humain et qui, à ce titre, devient le reflet d'une société. C'est du moins la thèse développée dès 1945 par Claude Lévi-Strauss, le père de l'anthropologie structurale (R. Meyran, 2010 : 78). Pourtant, malgré sa fécondité théorique, il s'agit d'une vision statique, réductrice, selon laquelle l'art n'est qu'un « *simple système de signes privé de son contexte* » (ibid. : 83). Face à ces limitations, l'anthropologue anglais Alfred Gell propose dans les années 1990 une nouvelle approche dans son ouvrage « *Art and Agency : An Anthropological Theory* » (1998). D'après R. Meyran, son idée est la suivante : « *au lieu de penser l'art en termes de beauté, qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses intentionnalités (agencies). Tout objet d'art cristallise un certain nombre d'intentionnalités, que celles-ci soient imaginaires ou réelles* » (ibid. : 83). Et de poursuivre : « *grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (ibidem). Du coup, l'objet d'art est à analyser dans ses rapports avec son créateur-proprétaire et dans les rapports de celui-ci avec son entourage. Avec la théorie de l'intentionnalité, il est également possible de prendre en compte la circulation des objets. Qui plus est, - remarque très importante !-, « *nous pouvons aussi **attribuer aux objets artistiques une intentionnalité propre**. Par exemple, un fétiche est doté d'une intentionnalité quasi-humaine. Dans telle culture, on pense que la figurine peut agir sur les hommes : mue par une volonté propre, elle protégerait ou ferait du mal. On comprend ainsi mieux l'efficacité des croyances magiques, dès lors que **les humains prêtent des « intentions** »* »

à des objets » (ibid. : 83). La dernière partie de cette dernière phrase de R. Meyran rejoint, ainsi qu'on le verra ci-dessous, les propos de Philippe Descola concernant les Amérindiens animistes d'Amérique centrale. Bref, pour l'anthropologie, **l'intentionnalité** concerne les humains, les animaux, et les objets animés ou inanimés⁶.

Détaché du domaine de l'esthétique traditionnelle, l'art est désormais appréhendé dans le domaine des sciences du cerveau et de l'esprit. Il devient un « phénomène » à envisager dans les rapports qu'il entretient avec son créateur-proprétaire, lequel entretient aussi des rapports avec son entourage proche ou lointain. D'où les multiples intentions qui l'imprègnent et le traversent. Pour toutes ces raisons, l'objet ou le phénomène artistique accepte naturellement le traitement par les sciences du cerveau et de l'esprit avec lesquelles la *théorie de l'intentionnalité* se rattache.

L'on peut donc relier la **théorie des intentionnalités** en anthropologie de l'art prônée par Alfred Gell à l'anthropologie cognitive qu'un certain nombre d'anthropologues (Maurice Bloch, Philippe Descola, Carlo Severi...) ont déjà développée à la suite de Cl. Lévi-Strauss. En 1962, en effet, ce dernier a publié : « *La pensée sauvage* », mais, sans s'intéresser aux recherches des cognitivistes, « *il a toujours soutenu que l'objet de l'anthropologie était l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, ibid. : 77).

En conduisant vers l'anthropologie cognitive, l'anthropologie de l'art constitue une passerelle entre sciences humaines et sociales et sciences biologiques s'intéressant à **l'intentionnalité** : l'éthologie, la neurobiologie, les neurosciences en général. Dans ce cadre, il convient de dégager l'approche proposée par l'anthropologie de l'art pour l'étude des objets (matériels et immatériels) d'art, parmi lesquels figurent **l'antsa** – principal matériel de cette étude – et les autres formes artistiques qui l'accompagnent (mélodies, danses, rythme, costumes, dessins faciaux, présentation scénique...) :

Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art :

Etape 1 : partir des objets : les identifier, identifier leurs fonctions (sociales, politiques,...), leurs significations, leurs caractéristiques techniques, leurs dimensions religieuses.

Etape 2 : étudier la circulation des objets du lieu de création et/ou de collecte au musée où ils sont exposés et préservés, dégager la/les valeurs que le public leur attribue sans oublier les sentiments et émotions provoqués, l'art étant « **un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau** ».

Etape 3 : dégager et mettre en exergue l'**intentionnalité propre de chaque objet** (matériel ou immatériel).

Etape 4 : positionner l'œuvre d'art au sein d'un système comparatif (local, national, régional / continental, international), afin d'éclairer les intentionnalités qu'elle contient.

Source : Exposé de la théorie de l'intentionnalité
par R. Meyran (2010 : 83).

b) L'anthropologie des religions

La dernière partie de la citation de R.Meyran ci-dessus, qui rend compte des travaux d'A.Gell sur l'anthropologie de l'art parle également de la position actuelle de l'anthropologie des religions, telle que la conçoit Ph. Descola (2005). A travers cet auteur et son ouvrage, l'anthropologie abandonne aussi la vision traditionnelle selon laquelle la religion est l'expression de « *relations collectives systématisées avec des puissances surhumaines* », et, pour cela, « *réfère à une notion du sacré* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 :831). Désormais, « *elle retrouve, selon Lionel Obadia (2012), ses grandes ambitions comparatistes, à la recherche des propriétés générales de l'esprit humains et de ses manifestations sociales et historiques.* » (ibid :99).

En effet, dans le cadre du programme d'une anthropologie de la nature, Philippe Descola « *ressuscite quelques concepts épuisés (animisme) ou disqualifiés, (totémisme) pour les définir comme des « ontologies » plutôt que comme des « religions » ou des « cultes »* » (L.Obadia, ibid :99). Il leur enlève, en quelque sorte, « *leur singularité religieuse, pour les ériger dans une perspective proche d'un Lévi-Strauss, au rang de système de connaissances* » (L.Obadia, ibid).

Ainsi, cette emphase sur la connaissance et sur ses mécanismes consacre « *un ultime chapitre de l'histoire récente de l'anthropologie des religions à partir des avancées des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L.Obadia, ibid). De ce point de vue, les observations de Philippe Descola sur les animistes amérindiens d'Amérique centrale sont éloquentes. Pour ces derniers, et, d'une manière générale, pour les animistes du monde entier, « *les animaux, et certains êtres inanimés, possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* ». (2005 :42). Bref, l'intentionnalité concerne ici les humains, les animaux, les êtres inanimés – dont les plantes-, les objets.

Par conséquent, à partir de l'anthropologie de l'art et de l'anthropologie des religions, l'on peut noter que, au cours des deux dernières décennies, l'anthropologie a connu un double bouleversement :

- d'une part, elle a rompu ses liens avec des objets que, traditionnellement, elle étudiait de concert avec d'autres disciplines : l'esthétique, la religion associées au sacré ;
- d'autre part, elle s'est tournée vers un courant de pensée plus proche de son objet d'étude –l'homme- et peu perméable aux conceptions philosophiques abstraites, en l'occurrence le cognitivisme, dont l'un des instruments est la théorie de l'intentionnalité.

1.3.2.3. Sciences biologiques

a) L'éthologie, la neurobiologie

L'intentionnalité déborde visiblement le cadre de l'individu et de la communication interindividuelle chez l'espèce humaine. Elle se retrouve dans le règne animal, dans le règne végétal, voire au-delà, dans les objets inanimés (parfums, œuvres d'art, et même paysages). C'est ainsi que :

- d'après l'éthologue Konrad Lorenz, *« qui connaît l'échelle d'intensité d'une séquence de mouvements peut déjà reconnaître, à partir des manifestations du plus faible degré émotif, quelle sorte d'émotion active spécifique commence à affluer dans l'organisme, et peut ainsi, partant de là, conclure avec certitude des **intentions** de l'animal. C'est pourquoi Heinroth a appelé ces mouvements « **mouvements d'intention** » (1970 [1950] : 110) ;*
- pour le neurochirurgien Marc Tadié, *« suivant la charge affective qu'un fait, une personne, un objectif, une œuvre d'art, un paysage ou un parfum... aura pour nous, il s'engrammera de façon plus ou moins importante dans notre mémoire », vu que, « tout contact avec le monde extérieur entraîne une relation affective d'intérêt, de désir, de possession, d'amour ou d'indifférence » (2003 : 30).*

Malgré leur origine disciplinaire différente, ces deux extraits de citations présentent de nombreuses ressemblances, ils supposent comme cadre global :

- la relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » (K. Lorenz, ibid. : 98-99), tous les deux animés ou dont l'un est animé et l'autre inanimé ;
- un contact sensoriel (visuel, auditif, olfactif...) entre acteur et réacteur, suivi de l'instauration d'une relation orientée entre les deux (« **processus d'ostension (exposition au public) dans un cadre intentionnel commun** », J. P. Changeux, 2010 : 245) ;
- une séquence (ou ensemble) de mouvements véhiculant « **une charge affective** » ou « **de degré émotif** » variable ; autrement dit, un message se déclenche selon la logique suivante,

entièrement soumise à la dynamique du feed-back soit stabilisateur soit amplificateur soit correcteur :

- impact des mouvements (très fort, fort, moyen, faible, nul) ;
 - sensation causée : douleur, plaisir... ;
 - sentiments, affects subséquents : colère, joie, peur...
 - émotions provoquées : manifestations physiologiques (sueur, miction, larmes...) et physiques (syncope, fuite, affrontement...) aboutissant parfois aux passions, qui sont des émotions exacerbées...
- une manifestation de l'**intention** de chacun, acteur et réacteur, bien exprimée dans les termes utilisés par M. Tadié : intérêt, désir, possession, amour, indifférence...

Ainsi, le triptyque suivant est à noter au niveau du message verbal ou non verbal, humain ou non humain : **intensité** (du mouvement), **émotion** produite, et **intention** aussi bien de l'acteur que du réacteur. L'**intensité** cause l'**émotion**, et l'**émotion** permet de lire l'**intention**.

Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.

La séquence décrite est valable aussi bien pour l'homme que pour l'animal, au niveau intraspécifique et au niveau interspécifique. Elle se décline ainsi :

- 1- existence d'une relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » ;
- 2- établissement de contact sensoriel au moyen des organes des sens (vue, audition, gustation, olfaction, toucher) suivi de l'instauration d'une relation orientée entre l'un et l'autre ;
- 3- développement d'un ensemble séquentiel de mouvements véhiculant une « **charge affective** » de degré émotif variable ;
- 4- manifestation de l'intention de chacun – acteur et réacteur-.

b) La Neuroscience du vrai, du beau, du bien

Dans la mesure où notre travail a beaucoup à voir avec le *vrai*, le *beau*, le *bien*, l'ouvrage de Jean Pierre Changeux, neurologue – biologiste, Professeur au Collège de France, ne pouvait que nous intéresser, ne serait-ce que par l'énoncé attractif de son titre : « *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale* », Paris, Odile Jacob, 2010.

Nous allons en faire une lecture sélective en fonction des objectifs et des thèmes importants traités dans cette thèse. Jean Pierre Changeux met les sciences humaines et sociales comme la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la linguistique... en relation avec la science des neurones ou science du cerveau. Son « **intention** » est de **dégager les bases neuronales de la culture et de la société humaine**. Deux points nous intéressent particulièrement : le premier, la définition « neuronale » qu'il donne des concepts de **vrai**, de **beau**, de **bien**, et le second, sa conception de l'intentionnalité.

c) Le vrai, le beau, le bien : une nouvelle définition ?

Dans la conclusion de son ouvrage (pp. 513-15), J. P. Changeux rappelle les trois questions fondamentales de Platon sur les concepts de vrai (le culturel), de beau (l'esthétique), de bien (l'éthique), et en donne des définitions (p. 514). C'est ainsi que, pour lui :

- le **Vrai** se rapporte à la « *recherche incessante de vérités objectives, rationnelles, universelles et cumulatives* » (p. 511 ; p. 514 ; pp. 34-35 « Le monde en toute objectivité ») ;
- le **Beau**, quant à lui, est une « *forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforceraient le lien social* » (p. 514). Mais une définition plus complète du beau se retrouve de la page 106 à la page 113 ainsi que celle de la **neuroesthétique** (pp. 103-187, puis pp. 509-510) ;
- le **Bien**, enfin, est la « *poursuite d'une vie heureuse de chacun avec les autres dans la société* » (p. 514). Il faut aussi se reporter au chapitre « Normativité éthique » (pp. 92-102) ou encore à « neuroéthique » (pp. 510-512).

d) De la « *théorie de l'intentionnalité* »

L'ouvrage parle des « *intentions* », mais en les citant parmi les « *états mentaux* » dans le cadre de la « *théorie de l'esprit* » (pp. 44-54 ; p. 94). A ce propos, l'auteur écrit : « *Le cerveau de l'homme possède une prédisposition quasiment unique dans le monde animal : il peut reconnaître chez autrui intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions... Cette capacité d'attribuer des « états mentaux », de se mettre à la place d'autrui⁷, permet de reconnaître d'éventuelles différences / identités avec ses propres états mentaux et de planifier des actions vis-à-vis d'autrui d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées* » (ibid. : 94).

Puis l'auteur ne manque pas de parler plus profondément de l' « *interaction sociale* » et surtout des « *théories de la communication* » (pp. 243-251). Dans ce cadre, il retient deux modèles, fondamentalement analogues aux modèles antérieurs :

- le « **modèle du code** », selon lequel « *communiquer, c'est coder et décoder* » (Shannon et Weaver, 1948) et auquel l'on a adressé les critiques suivantes : il rend compte de la communication des pensées, mais ne s'intéresse pas à leur compréhension ;
- d'où, le « **modèle inférenciel** », mis en valeur par Grice (1957) et par Sperber et Wilson (1986). Ce modèle se fonde sur l'idée précisée par Grice en ces termes : « *La communication inférentielle se fonde sur l'intention du sujet qui veut que l'énoncé produise un certain effet sur un auditoire au moyen de la reconnaissance de cette intention ... L'auditeur infère l'intention du communicateur en l'absence de code* » (ibidem : 244).

Pour leur part, Dan Sperber et Deidre Wilson situent la communication « dans un cadre intentionnel commun ». En effet, la pertinence mesure l'effet multiplicatif créé par la combinaison de l'information nouvelle avec l'information ancienne⁸. Plus l'effet multiplicatif est grand, plus la pertinence est élevée. Un processus d'ostension attire l'attention des locuteurs afin qu'ils se mettent en ligne pour communiquer de manière réciproque, « **ce qui marche avec le maximum d'efficacité dans un cadre intentionnel commun** » (ibid. : 245).

Enfin, Giacomo Rizzolatti et son équipe ont découvert les « *neurones-miroirs* » qui provoquent une « *congruence entre l'action observée et l'action exécutée* » (ibid.). Il y a ainsi, d'après eux, « **une relation entre neurones-miroirs et communication langagière** », ce qui serait en accord avec la théorie de Lieberman selon laquelle « *la perception de la parole fait intervenir la perception visuelle du mouvement des lèvres et du visage* » (ibid. 246-247). Il y a donc « **réciprocité** » dans la reconnaissance des gestes d'autrui, « **résonance** » entre partenaires qui s'engagent désormais dans un dialogue mutuel, avec capacité d'imitation, et donc « **communication des intentions** » (ibid. : 247).

En résumé, **la théorie des intentionnalités**, implicite en sciences humaines et sociales, devient explicite dans les disciplines qui adhèrent au courant cognitiviste (anthropologie de l'art, anthropologie des religions, éthologie, neurobiologie, et, bien sûr, neurologie). Jusqu'ici, elle apparaît comme la méthode appropriée pour l'analyse et l'interprétation de notre matériel. Une telle conclusion nous amène à revenir à la source de la théorie de l'intentionnalité : l'analyse phénoménologique, qui pourra également servir de transition vers la dernière étape de notre itinéraire méthodologique, c'est-à-dire les **sciences du langage**, et plus précisément l'**analyse du discours**.

Encadré n°4 : Analyse phénoménologique

L'analyse phénoménologique est la méthode générale de la phénoménologie de Husserl. Elle s'attache « *à décrire la structure de base des phénomènes eux-mêmes, plutôt que leur expression dans un jugement* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 : 726). D'après ces deux auteurs, coordonnateurs du *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, « *Husserl la confond souvent à l'analyse intentionnelle* », mais c'est pour pouvoir la relier « *aux dimensions noético-noématiques de cette structure, et donc à l'acte de conscience en tant que tel* » (ibid.).

La **noèse**, d'où provient l'adjectif **noétique**, désigne « *toute forme de conscience intentionnelle dont l'action constituante détermine à la fois l'identité du contenu et la pluralité des perspectives qui réalisent concrètement sa signification* » (ibid, 1975 : 650). Quant à noème, d'où vient l'adjectif noématique, il s'agit chez Husserl, « *du corrélat objectif et référentiel de la noèse qui inclut, outre les données (=données sensuelles informées), les différents modes d'apparaître et les opérations effective et volontaire qui entourent l'objet* » (ibid : 649). Cette définition permet d'aller plus loin dans l'appréhension du noème. En effet, d'après les auteurs, « *l'essence du noème est de receler en soi un sens par sa référence au flux subjectif du vécu : elle concrétise ainsi le principe-même de l'intentionnalité, et suppose la corrélation initiale de la réalité et de la conscience dans le dépassement de leur opposition* » (ibid. : 649-650).

Finalement, remarque importante, « ***l'analyse phénoménologique doit être distinguée de l'analyse logique, préoccupée par la combinaison syntaxique et grammaticale des énoncés*** » (ibid.726).

1.3.2.4. Sciences du langage

a) Justifications

Dans la mesure où notre principal matériel est l'**antsa sakalava**, un genre littéraire oral traditionnel, le recours aux sciences du langage (analyse du discours, argumentation, rhétorique et stylistique) semble s'imposer de lui-même. Mais ce recours se justifie sur un autre plan, celui de la nature de l'objet d'étude. En effet, selon Ruth Amossy, Professeur à l'Université de Tel-Aviv, spécialiste en analyse du discours, « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245), en d'autres termes, tout genre de discours a « **l'intention** (évidente ou non) **de persuader** » (ibid.). Cela revient à dire que nous sommes dans l'obligation de considérer les **intentions** que contient chaque texte/*antsa* de notre corpus, donc de nous référer à la **théorie de l'intentionnalité** car, comme partie intégrante des phénomènes mentaux, l'*antsa* véhicule une intentionnalité. Par ailleurs, d'après Dominique Maingueneau, un autre spécialiste de l'analyse du discours, « *l'analyse du discours possède le privilège de se situer au point de contact entre la réflexion linguistique et les autres sciences humaines* » (1976 : 3), dont, pour le cas présent, l'anthropologie. La question reste de savoir (dans les pages qui suivent) comment l'analyse du discours procède pour dégager les voies et moyens utilisés par le « **locuteur** » et l'« **allocutaire** » en vue de traduire l'**intention** de persuader en persuasion.

En clair, le cadre logique suivant peut être dégagé pour les besoins de cette étude :

Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage

- *Au niveau global* : sciences du langage
- *Au niveau spécifique* : analyse du discours, à l'intérieur de laquelle on retrouve :
 - **l'argumentation** qui véhicule
 - **l'intention de persuader** dont les voies et moyenssont :
 - **la rhétorique**
 - **la stylistique**

Pour être plus explicite, notre intérêt se focalisera sur l'**argumentation** en vue de débusquer l'intention **de persuader** grâce à et au moyen de la **rhétorique** et de la **stylistique** de l'*antsa*.

Bref, nous nous situons toujours dans la perspective de la **théorie de l'intentionnalité** qui, en l'occurrence, constitue le fil conducteur de notre thèse. Dès lors, il convient de revenir sur l'une des idées-force d'E. Husserl dans son ouvrage fondateur sur la « **phénoménologie transcendantale** » (1936) selon laquelle « *l'intention traduit l'évidence de la subjectivité* » (J.F.Dortier, 2000 :ibid).

b) Démarche

L'efficacité se trouve obligatoirement au cœur des préoccupations pour celui / celle qui utilise la parole. Selon Ruth Amossy, « *le discours cherche toujours à avoir un impact sur son public (...)* » de deux manières :

- soit pour le « *faire adhérer à une thèse : il a alors une **visée argumentative*** » ;
- soit « *plus modestement, chercher à infléchir des façons de voir et de sentir : il possède dans ce cas une **dimension argumentative*** » (ibid.1).

S'inscrivant dans la même perspective, et allant peut-être plus loin, D. Bougnoux déjà cité, un commentateur de la pensée de R. Debray qui est à l'origine de la médiologie, souligne que **la persuasion est fonction de l'intérêt que l'énoncé ou le message suscite chez le récepteur allocutaire et, au-delà, de l'intérêt qu'il lui apporte concrètement, matériellement**. Ce sont les deux conditions qui provoquent son adhésion et l'amènent à en devenir le **cosignataire** ou le **coproducteur**, c'est-à-dire à se l'approprier.

Ainsi, pour arriver à la persuasion (totale ou faible) de l'allocutaire ou du public (collectif ou individuel), le locuteur doit pouvoir répondre à deux questions, toujours selon Ruth Amossy :

- primo, « *comment la parole se dote-t-elle du pouvoir d'influencer son auditoire ?*

- secundo, « *par quels moyens verbaux, par quelles stratégies programmées ou spontanées s'assure-t-elle de sa force ?* » (ibid.1).

Ces deux questions pourraient, concrètement, se résumer en une seule : Que faire ?-
Les réponses se déclinent en trois étapes :

- En premier lieu il faut identifier les facteurs qui construisent le discours et dont l'analyse doit tenir compte, à savoir :
 - le statut de l'orateur,
 - la scène d'énonciation,
 - les circonstances socio- historiques dans lesquelles il prend la parole : distribution préalable des rôles, scénario, scénographie... que l'interaction accepte ou tente de déjouer ;
 - les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation. Il s'agit d'un refus de poser à la source du discours « *un sujet énonciateur individuel qui serait maître chez lui* » (D. Maingueneau).
- En second lieu, il faut mettre en place le dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative, c'est-à-dire l'**image de l'auditoire** face à l'**éthosoratoire** ou présentation de soi de l'orateur ;
- En troisième lieu, il faut poser les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :
 - d'une part, les évidences partagées, ou *doxa* ou *topiques* en termes techniques, se rapportant, dans le cadre de ce travail, au **socle religieux**, au **socle social** et au **socle politique** ;
 - d'autre part, les moyens verbaux par l'association du **logos** et du **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique**, et par les figures de style, c'est-à-dire la **stylistique**.

Les trois étapes pourraient maintenant être disséquées comme suit :

- **Etape 1:identification des *facteurs qui construisent le discours* :**

- le ***statut de l'orateur*** ou, dans le cas présent le ***statut des orateurs*** : qui sont ils ? Quelle place occupent-ils dans la société ? Quel rôle jouent-ils ?...
- la ***scène d'énonciation*** : Où se trouve-t-elle ? Comment est-elle ? Quel aspect a-t-elle ?
- les ***circonstances socio-historiques de la parole*** : de quelle nature sont- elles ?Où et quand se déroulent-elles ?Comment se fait la distribution des rôles ? Quel est le scénario ? Comment se présente la scénographie ?
- les ***opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation*** : Quelles sont-elles au plan religieux, au plan social, au plan politique ?

- **Etape 2 : *Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative* :**

- ***Image de l'auditoire*** : Quelles sont les composantes de l'auditoire ? Combien d'individus composent approximativement cet auditoire ? S'agit-il d'individus déjà convaincus ou à convaincre ? L'auditoire est-il ou non perméable aux sentiments / émotions (pathos) ? Lesquels ? Son/leur image est-elle positive ou négative ?
- ***ethos oratoire/ présentation de soi de l'orateur/des orateurs***:Comment l'orateur/ les orateurs se donne-t-il/ donnent-ils en image ? Est-il / sont-il(s) crédible(s) ?

En application de l'analyse séquentielle dégagée dans l'encadré n°3 ci-dessus, l'analyse de l'auditoire se fera de la manière suivante :

- description de la relation « acteur » (individus ou groupes) exécutant l'*antsa* et « réacteur » (public) ;

- détermination et description du/ des type de contact sensoriel engagé et en conséquence, de l'orientation de la relation entre les deux qui s'ensuit ;
- description de la séquence des mouvements véhiculant une « *charge affective* » de degré émotif variable à la fois du côté de l' « *acteur* » et du côté du « *réacteur* », puis détermination des affects primaires mis en jeu ainsi que de leurs manifestations selon Eckman et al. (1971):
 - la joie
 - la colère
 - la rage
 - la surprise
 - la peine
 - le dégoût
 - l'intérêt
- Identification de l'**intention** de chacun.
- **Etape 3: les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :**
 - les évidences partagées décelables dans les *antsa* ou dans les documents disponibles, ou lors des observations ou lors des interviews, c'est-à-dire les doxa ou topiques :
 - **en termes religieux :** Quelle est la religion /Quelles sont les religions dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?
 - **en termes sociaux :**Quelles sont les composantes de la société dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?Quels sont les thèmes sociaux récurrents dans les *antsa* ?Quels sont les problèmes sociaux fondamentaux ?Quels sont les idéaux sociaux qu'affectionnent les artistes réalisant les *antsa* ?Quels sont les problèmes et les idéaux sociaux dont les *antsane*

parlent pas mais qu'ont révélés l'observation et les interviews ?

- **en termes politiques :** Quels sont les thèmes et /ou les problèmes politiques soulevés par les *antsa* ? A quels niveaux (local, régional, national, international) le posent-ils ? Quel est le degré d'importance accordé à ces thèmes / problèmes ? Existe-il des thèmes ou des problèmes politiques dont les *antsa* ne parlent pas mais qui sont révélés par la recherche documentaire, l'observation, les interviews ? A ce propos, les *antsa* placent-ils ou non le politique comme **intention** finale du religieux et du social ?

Les réponses à ces différentes questions se rattachent aux trois socles que nous avons posés à titre d'hypothèse au début de ce travail : le **socle religieux**, le **socle social**, le **socle politique**. Lesdites réponses figureront donc parmi les résultats qui seront présentés ci-dessous en deuxième partie. Elles formeront, en fait, le véritable noyau de notre thèse.

Maintenant, il est temps d'aborder le deuxième aspect des fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire les moyens verbaux offerts par la **rhétorique** et la stylistique. L'on aura compris que, dans le présent travail, les différentes questions relatives à l'auditoire (**pathos**) ainsi qu'à l'orateur (**ethos**) et celles relatives au contenu et au discours (**logos**) sont traitées à travers la rhétorique au sens strict. En revanche, l'aspect stylistique recevra un traitement spécial avec l'étude des figures de style.

➤ ***Les moyens verbaux offerts par la rhétorique***

L'art oratoire, ou en grec **rétorikè**, remonte à Aristote, c'est-à-dire à l'antiquité grecque. D'après J.F. Dortier écrivant dans la Revue *Sciences Humaines* (n° 209, Novembre 2009) un dossier sur la rhétorique et intitulé : « L'art de convaincre d'Aristote à Obama », « *la rhétorique a pris corps en Grèce au Ve siècle avant J.C. et s'est développée à Rome où elle était destinée à former des orateurs politiques*

et des magistrats. Elle s'est scindée en deux orientations : l'**argumentation** qui vise essentiellement à convaincre, et la **stylistique** qui vise à séduire et s'occupe plutôt des figures de style » (2009 :42-43).

➤ **La rhétorique ou l'art de la persuasion**

Toujours d'après J.F. Dortier, « avec l'**éthos**, l'orateur, le **pathos**, l'auditoire, et le **logos**, le discours, on a les trois dimensions de la rhétorique, c'est –à-dire celui qui parle, celui auquel on s'adresse, et le medium qui les relie » (ibid 42).

Mais les rhétoriciens renommés de l'Antiquité avaient chacun leur opinion à propos de ce triptyque. Pour Aristote, le **logos**, premier élément de l'art de convaincre, porte sur la **force de raisonnement** qui est censé susciter l'adhésion d'autrui. Pour Platon, la rhétorique est une tromperie, car l'**auditoire n'écoute jamais que ce que ses passions lui dicte**. Un bon orateur n'est finalement qu'un bon manipulateur. En grec, le terme que l'on utilise pour caractériser l'auditoire est le mot « **pathos** » : l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément, justifiées. Depuis Platon, on a gardé l'équation **pathos= auditoire**. Pour les penseurs romains, comme Cicéron ou Quintilien, ce n'est ni le **logos** (discours) ni l'interlocuteur (**pathos**) mais le caractère exemplaire, fiable et juste de l'orateur qui compte. L'orateur est identifié à l'**ethos**, (J.F. Dortier, ibid :43).

➤ **La stylistique ou l'étude des figures de style en vue de la persuasion**

En mai 2010, dans son numéro 215, la même revue *Sciences Humaines* a publié un autre dossier intitulé : « l'analogie, moteur de la pensée » ou encore « pince à tout faire de la pensée et du savoir » (pp 48-49). Ce dossier est dédié principalement à la stylistique. Le coordonnateur de ce second dossier, Nicolas Journet, étend les propos vers la pensée analogique dans le cadre de laquelle il place « modèles, images et

métaphores » en se référant aux sciences cognitives qui en étudient les mécanismes (ibid.37).

En évoquant cela nous voulons en venir à la **métaphore**, connue pour être une figure de style et définie par l'auteur comme « *un cas particulier d'analogie qui se manifeste dans le discours* »(ibid. :38), par exemple : « *Il a pris son petit voisin sous ses ailes* », est « *une analogie qui apparie le geste protecteur d'un homme à celui d'un oiseau* » (ibid. :38). Ainsi par la grande porte de la pensée analogique et des sciences cognitives à elles reliée, nous en venons à la *stylistique en tant qu'étude des figures de style*. Or, une chose devrait être soulignée : les auteurs des deux dossiers de la revue *SciencesHumaines* affirment d'une seule voix la place de choix occupée par la **métaphore**, et – à un moindre degré-, **la métonymie**.

J.F. Dortier, le coordonnateur du dossier de 2009 sur la rhétorique, définit la métaphore comme « *une figure de style qui consiste à remplacer une chose par une autre qui lui ressemble* » ce type est une armoire à glace », « il boit ses paroles », « tu es son soleil »... *La métaphore est considérée dans la psychologie cognitive actuelle comme un mécanisme mental fondamental et très courant qui intervient dans la pensée scientifique et dans la vie quotidienne. La métaphore permet d'établir des analogies pertinentes entre phénomènes distants. Lorsque l'on désigne le réseau Internet comme une toile d'araignée* », - Ce qui est la signification du mot web-, il s'agit d'une analogie parlante(2009 :43).

Quant à N.Journet, le coordonnateur du dossier de 2010 sur la stylistique, il admet avec les historiens et philosophes des sciences que « *raisonner par **analogie** ou **métaphore** n'est pas seulement un exercice poétique, mais un ingrédient indispensable à l'activité de savoir (...)* Construire une analogie consiste fondamentalement à rapprocher deux domaines considérés auparavant comme séparés (...). Cette manière de voir le réel autrement présente une haute valeur heuristique » (2010 :38).

Puis l'auteur rappelle le rôle central de la métaphore. D'après G. Lakoff et M.Johnson qu'il cite : « *la métaphore est partout présente dans la vie quotidienne de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. La plus grande partie de notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique* » (1985 : 38). Quant à la métonymie, elle consiste, d'après J.F Dortier, « *à remplacer un mot par un autre qui lui est associé,*

par exemple le contenant et le contenu dans « je bois un verre » La métonymie est, avec la métaphore, une figure de style courante (...). Du point de vue psychologique, la métonymie peut être vue comme une procédure habituelle d'association d'idées » (2009 :43).

En résumé, par le truchement de la pensée analogique, la métaphore et la métonymie, deux figures de style de premier plan, jouent un rôle important en rhétorique et en stylistique. Au bout du compte, ces deux orientations de l'analyse du discours sont liées entre elles pour augmenter leur pouvoir de séduction et de persuasion.

Au niveau des matériels de notre étude, les *antsa*, il serait intéressant de pouvoir infirmer ou confirmer ces conclusions provisoires, en identifiant d'autres figures de style pouvant concurrencer la métaphore et la métonymie. Une autre raison nous pousse à retenir ces deux figures, à savoir : *leur positionnement clair au sein des sciences cognitives qui sont, à chaque fois, évoquées dans les études actuelles*⁹. Ce rapprochement nous ramène à l'anthropologie de l'art et à l'anthropologie des religions dont les orientations cognitivistes sont affirmées. Une analyse rhétorique et stylistique cognitiviste des *antsa* pourrait-elle alors être tentée ? Sans doute. Une dernière raison justifie encore cette mise en avant de la métaphore et de la métonymie en tant que figures de style, en l'occurrence l'ouverture qu'elle permet vers d'autres disciplines, soit des sciences humaines et sociales (psychologie) soit des sciences biologiques, et que nous préconisons depuis le début de notre travail.

Pour conclure cette première partie, il importe de mettre en exergue dans le dernier encadré ci-après la démarche utilisée pour analyser les matériels *antsa* et autres et en extraire les résultats qui seront présentés dans la deuxième partie :

Encadré n°6 – Les étapes de l'analyse du texte/*antsa*

1. L'intentionnalité sert de fil conducteur d'un bout à l'autre de l'analyse ;
2. Son application se fait en premier lieu au niveau des matériels *antsa*, traités en tant que phénomène, c'est-à-dire de manière « superficielle » à travers les moyens verbaux :

✚ l'association du **logos** et le **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique** ;

✚ les figures de style, c'est à dire la **Stylistique**.

3. Dans la foulée, viennent ensuite les trois étapes de l'analyse qui conduisent au contenu des *antsa* :

- **Etape 1 : Identification des facteurs qui construisent le discours :**

- ✓ Statut de l'orateur
- ✓ La scène d'énonciation
- ✓ Les circonstances socio-historiques dans laquelle il prend la parole : distribution des rôles, scénario, scénographie...
- ✓ Les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation

- **Etape 2: Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative :**

- ✓ L'image de l'auditoire
- ✓ La présentation de soi de l'orateur ou *ethos* oratoire.

- **Etape 3 : Fondements de l'interaction argumentative :**

- ✓ Les évidences partagées – doxa, topiques se rapportant au socle religieux, au socle social et au socle politique, c'est-à-dire aux fondements anthropologiques généraux.

NOTES

¹H. Russel Bernard et al., « The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology », **Current Anthropology**, vol. 27, n°4, Aug. – October, 1986, 382-396.

²L'antsa est proche, par sa composition, de l'isa betsileo étudié par L. X. Michel Andrianarahinjaka (1986).

³L'antsa rappelle également, par sa forme et son contenu, le *zafindraony* étudié par F. Noiret (1995).

⁴Ruth Amossy (2006).

⁵Voir Dominique Desjeux (2004, 2009).

⁶L'universalité des « intentions » semble désormais s'ériger, grâce au cognitivisme et à la neurobiologie, en postulat scientifique. En effet, après les sciences humaines et sociales, puis la biologie animale à travers l'éthologie, la biologie végétale est sur le point de prouver que **les plantes sont dotées d'intelligence...** donc d'intentions. C'est du moins l'une des affirmations d'un dossier écrit par Yves Sciamma dans le numéro 1146 de la revue *Science et vie* de Mars 2013 (pp.50-67). L'argumentaire est le suivant : il existe « *six raisons de chercher le « cerveau » des plantes dans leurs racines* » (pp.64-65). Donc, quand il y a un « cerveau », il y a une « intelligence ». A ce propos, trois chercheurs en Neurobiologie végétale se prononcent : (1) Susan Dudkey, botaniste à l'université Mc Master (Canada) : « *Au mieux, disons que les plantes sont intelligentes comme les ordinateurs le sont* » ; (2) Ian Baldwin, chercheur à l'Institut Max Planck d'Ecologie chimique (Allemagne) : « *Intelligence a ici le sens d'une capacité à s'adapter à son environnement* » ; (3) Stefano Mancuso, cofondateur de la Société pour une Neurobiologie végétale : « *On ne peut qualifier que d'intelligents des comportements aussi sophistiqués* » (pp.66-67).

⁷La capacité d'attribuer des « états mentaux » ou « *theory of mind* » et celle de « *se mettre à la place d'autrui* » sont à rapprocher de la « **sympathie** » (pp. 94-95 ; p. 138 et suivantes) et de l' « **empathie** » (pp. 134-138). La « **theory of mind** » est encore développée par l'auteur en pages 247-251. Elle permet d'approfondir la notion de fanahy, si importante dans les relations de l'homme avec lui-même et avec son environnement, notamment le souci pour les conséquences de ses actes. Voir à ce propos l'article co-signé par L.P. Randriamarolaza et moi-même, « Le fanahy, cet « âme » oublié de la politique sociale à Madagascar ».

⁸Le « **cadre intentionnel commun** » rappelle la « **fusion d'horizon** » (H. G. Gadamer), le « **cercle de compréhension** » (M. Heidegger) et la « **synthèse** » (M. Svane), qui est un « **nouveau type de tout** », une « **nouvelle forme de cadre de référence** ».

⁹C'est ainsi, par exemple, que Maurice Bloch, l'un des plus éminentss anthropologues de l'époque actuelle, n'hésite plus dans un ouvrage de 2012 à faire du « *défi cognitive* » l'un des défis majeur de l'anthropologie.



Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany



Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.



Photo n°3 :

D'autres zomba à
Bezavo

Photo n°4 :
Les *jongoa*→
s'occupant
du désherbage
des
environs du
valamena



Baholy Malala



Photo n°5 :
← Des jeunes
jongoa s'occupant
du sacrifice
devant le portail
principal
du *valamena*

Baholy Malala

Photo n°6 :
Les officiants à
Bezavo : →
Bemanangy,
Mbilahy, Jongoa



Baholy Malala



Photo n°7 :
 ← les participants font
 une séance d'antsa (soirée)
 devant leur case à Bezavo

Photo n°8 :
 Une séance d'antsa qui se déroule
 dans la journée au pied d'un arbre
 →



Photo n°9 :
 Les participants de Bezavo
 portant des uniformes
 pour célébrer le culte à Bezavo
 ←



Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle



Photo n°11 :

Une possédée en transe sous
l'action de l'esprit d'un
ancêtre masculin



Photo n°12:L'ampanjaka Amina Saïd



Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »



Photo n°14 : Une des *bemanangy*



Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo



Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*



Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes



Photo n°18 : Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux.



Photo n°19 :

Représentants des autorités traditionnelles
prenant la parole



Photo n°20 :

Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo
prenant la parole



Photo n°21 :Des exemples de costumes pendant le fanompoa



Photo n°22 :

Une partie du public durant
les discours

Lors du Fitampoha, Mitsinjo Septembre 2012



Photo n°23 :
Rue menant vers
la résidence royale



Photo n°24 :
Quand le moderne et le
traditionnel se côtoient



Photo n°25 :
Troupe de mpiantsa
en action



Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany



Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany



Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy



Photo n°29 : Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.



Photo n° 30 :

Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.



Photo n°31 :

Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra



Photo n°32:

Boeny doany, le doany Bemazava



Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village



Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy



Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée



Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer



Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?



Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423



Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais



Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

Partie II

RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Arrivée à mi-parcours de notre travail – après l’Introduction et les Matériels et Méthodes, et avant les Résultats et les Discussions-, nous estimons qu’il est opportun d’en rappeler les concepts fondamentaux. Dans l’Introduction, le concept de **beau** et son contraire, le **laid**, ont occupé une place non négligeable. Dans la première partie, se sont ajoutés au **beau** et à ses différentes déclinaisons les concepts d’**intention** et **intentionnalité** qui, du coup, se sont hissés au premier plan. Il s’agit là d’une manière de dire que les Résultats ci-après toucheront directement ou indirectement ces concepts, devenant ainsi les fils conducteurs utiles pour la lecture et pour la compréhension. En effet, le double objet d’étude que sont les **cultes royaux** et les **antsa** sera abordé à la lumière desdits concepts. A titre de rappel, de quoi s’agit-il ?

Les cultes royaux du Nord-Ouest de Madagascar, - dont le noyau est le **fanompoa** « rite d’allégeance à la royauté » doublé du **fitampoha** « bain des reliques » - sont un complexe de rite. Le **tsimandrimandry** « veillée, nuit blanche » précède, en effet, le jour du **fanompoa** et/ou du **fitampoha**, qui sont obligatoirement accompagnés du **tromba** « culte de possession royale », du **barisa** « alcool local (à consommer en continu) », et surtout des **antsa** « chants traditionnels (également réalisés de manière ininterrompue) ». En tant que complexe, ces cultes constituent un système dont les composantes sont inséparables. Quoi qu’il en soit, nos observations nous ont conduits à croire que, comme nous l’avons déjà dit en Introduction, sans le **barisa**, et surtout sans les **antsa**, les cultes perdent leur « âme ». Par conséquent, les **antsa**, placés au cœur de ce travail, sont, de fait, liés avec des cultes religieux, donc liés à la Religion.

A un autre niveau, l’**antsa** représente un autre complexe, en tant que tel, - celui-là artistique-, dont les éléments sont : le discours, la performance vocale, la mélodie, les rythme, les claquements des mains, la danse, les costumes des artistes, les dessins faciaux féminins, les instruments de musique. Par là, il témoigne de sa richesse esthétique. Raison pour laquelle il rehausse davantage la dimension religieuse des cultes.

Cette deuxième partie constituera les résultats issus de l'application des méthodes sur les matériels. Elle comportera trois chapitres :

- les résultats discursifs, rhétoriques et stylistiques, à partir desquels seront dégagées, d'une part, les intentions des cultes royaux, et d'autre part, **les intentions des antsa** ;
- les résultats ethnographiques complémentaires actualisés sur le déroulement des cultes, le cadre Social d'exécution des **antsa**, la conception du **beau** qu'ils véhiculent ;
- les résultats anthropologiques généraux s'adossant au **socle social**, au **socle religieux**, et au **socle politique**.

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales sont chacun un « *fait social total* » (Marcel Mauss) au sein de l'ensemble Fandroana « Bain » étudié par S. Raharijaona (1980-1981). Mais, on peut également considérer un élément de ces cultes dont les *antsa* « chants traditionnels », comme un autre « *fait social total* » dans lequel gisent les dimensions humaines et sociales sakalava. **Les chants sont inséparables des cultes des ancêtres Sakalava, car, en leur absence, les visées de ces cultes ne pourraient jamais être accomplies.** En clair : l'analyse des antsa offre une opportunité pour déusquer non seulement leur intentionnalité multiple mais aussi celle des cultes eux-mêmes.

Section 1 : LA PLACE CENTRALE DES CHANTS TRADITIONNELS

DANS LES CULTES ROYAUX

Pour la bonne marche de ces cérémonies religieuses, les acteurs principaux doivent s'y impliquer entièrement. Toutefois, sans oublier les simples participants qui mettent également en valeur l'existence de ces cultes et qui les renforcent, les *antsa* se situent

parmi leurs éléments moteurs. C'est la raison pour laquelle, ils se retrouvent dans chaque séquence de leur déroulement, c'est-à-dire précisément tout au long du culte. Leur importance s'articule sur un double objectif dont l'un envers les monarques défunts et actuels, et l'autre envers les vivants qui exécutent les services en leur honneur.

Les *antsa* sont une création artistique reflétant ladite société. Ils sont un canal de communication entre les ancêtres défunts et les vivants adeptes de cette religion, d'une part, et, entre les vivants eux-mêmes, d'autre part. Dès lors, en termes d'intentionnalité, les idées y véhiculées englobent les intentions de ces deux entités, que nous verrons ultérieurement d'une manière plus approfondie.

1.1. Les *kolondoy* : des chants sacrés et politiques

Rappelons que ce genre de chant, étant dédié spécialement aux rois et reines, ancêtres ou vivants, est sensé avoir une sacralité particulière. Il s'agit, si l'on veut, de chants vantant leurs mérites pour exalter et honorer le royaume et les monarques (défunts ou vivants) et pour leur faire plaisir. D'une autre manière, les *kolondoy* véhiculent beaucoup plus la satisfaction des intentions (cachées) de ce groupe. Dès lors, les différentes entreprises citées dans le déroulement du culte nécessitent, à priori, des *kolondoy*, et explicitent leur essentialité dans les cultes. A ce propos, l'évocation du *tromba* est un exemple plus concret. Voici quelques spécimens de *kolondoy* correspondant à certains services pendant les cultes et qui mettent en exergue le rôle et la place des chants *kolondoy*.

- a) Des *kolondoy* réalisés par les thuriféraires du système. Ce sont des chants pour les exalter et pour montrer la volonté de les « servir ».

Exemple 1:

Manandevon anakombe
Ndreon'reo Mitsinjo
Doany ndramanaranarivo
Manandevon Boana kombe

Les descendants de vos fils vous rendent hommage
Voici ceux de Mitsinjo
Du doany de Ndramanaranarivo
Les descendant de vos fils vous rendent hommage

Exemple 2:

<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Donnez leur le bien être
(...)	(...)

- b) Comme évoqué dans la description du déroulement, la séquence *mangataka varavarana* «demande de permission pour ouvrir les portes du *doany* » est une entreprise primordiale. Voici donc des *kolondoy* y afférents :

Exemple 1 :

<i>Savao lala e !</i>	Faites-nous un chemin
(...)	

Exemple 2 :

<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être

- c) Quand une famille ou un clan amène son*folàny* « offrande » au *doany*, lors de la séquence *manesy fanompoa*.

Exemple 1 :

<i>Manesy tsara e (2)</i>	Nous vous apportons les meilleurs (2)
<i>'zahay boana manesy tsara e</i>	O! maître, nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsy matoy</i>	Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons nos offrandes
<i>Matoy mora zaza</i>	Les vieux sont dociles comme les enfants
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
(...)	(...)

Exemple 2:

Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy

Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide

- d) Pendant la séquence *mikipa doany* “desherber le *doany*” où l’alcool est consommé sans modération.

Exemple 1:

Mamo ny asany e
Mamo ny asany e dadilahy Bota
Mamo ny asany e e e e
Mamo ny asany e dadilahy Bota

Las de son travail
Ereinté de son travail, Dadilahy Bota
Las de son travail e e e e
Las de son travail Dadilahy Bota

Exemple 2:

Mahay milaolao vorontsara
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara e
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara
Vorontsara e!
Mahay milaolao
(...)

Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
E, Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
Vorontsara danse bien
E! Vorontsara
Tu dances bien
(...)

- e) Lors de l’immolation d’un zébu pour le sacrifice

Exemple 1 :

Ombilahy sarotra e
Mitrena anao Boanako lay e
Mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka atrena anao
Ombilahy sarotra

o ! Zébu difficile à trouver
Tu t’exhibes mon maître
Tu t’exhibes
Tu ne t’exhibes pas mais tu as de quoi exhiber
o ! Zébu difficile à trouver

Exemple 2 :

Manesy tsara e (2)
'zahay boana manesy tsara e
Manesy tsara
Manesy tsy matoy
Manesy tsara
Matoy mora zaza
Manesy tsara
(...)

Nous vous apportons les meilleurs
O! maître, nous vous apportons les meilleurs
Nous vous apportons les meilleurs
Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
Nous vous apportons nos offrandes
Les vieux sont dociles comme les enfants
Nous vous apportons les meilleurs
(...)

1.2.Aspects politiques des *kolondoy*

L'analyse sommaire des *kolondoy* cités ci-dessus ainsi que les autres non cités, révèle que leur intention fondamentale est politique, en ce sens qu'ils reconnaissent, célèbrent, et rehaussent la personne de l'*ampanjaka* :

- qui a à son service une « classe » (caste) spéciale de femmes et d'hommes ;
- vers laquelle tous les regards doivent se porter ;
- vers laquelle le chemin doit être fait pour que le peuple puisse lui apporter ses offrandes ;
- dont le siège, dressé au Nord, doit être encensé.

Par conséquent :

- pour elle, oncle Bota s'adonne à l'ivresse rituelle ;
- à cause d'elle, le peuple danse avec le « Bel oiseau » ;
- pour elle, le zébu du sacrifice mugit pour la louer et ne mugit pas pour écouter ce qu'elle dit.

1.3.Les *antsa lamalama* (ou *antsa jijy* ou *antsa somasoma*) : des expressions de la catharsis

La place des *antsa lamalama* est davantage du côté des acteurs secondaires, la **foule**, puisqu'il s'agit bien de « foule », dans le sens où Serge Moscovici l'entend (L'âge des foules, 1981) quand il écrit : « chaque fois que des individus se rassemblent, on voit bientôt poindre et sourdre une foule. Ils se brassent, se mélangent, se métamorphosent. Ils acquièrent une nature commune qui étouffe la leur, ils se voient imposer une volonté

collective qui fait taire leur vouloir particulier » (ibid. : 28). Lors de la célébration du fanompoa ou du fitampoha, il y a 2000, 3000 individus, voire plus. Outre ces cultes qui les ont attirés à Bezavo ou à Mitsinjo, comment, plus profondément, expliquer ce qui attache les uns aux autres les individus qui font partie de cette foule ainsi que les manifestations psychiques qu'ils y subissent ?- S. Moscovici que nous citons ici propose, à la suite de Freud, « la notion de libido. Plus concrète, elle est aussi mieux connue, ayant pour noyau l'amour sexuel. Elle recouvre et synthétise toutes les variétés que sont « l'amour de soi, l'amour pour ses enfants, l'amour pour ses proches, pour ses idées, et ainsi de suite (...). Elle exprime la nature des liens qui unissent les individus au sein d'une foule, et le ciment des rapports sociaux » (ibid. 323). Freud reconnaît ainsi, « à la base de toute association, l'amour, sexuel ou non, la sympathie d'une personne pour une autre. C'est donc sous l'impulsion de l'amour (philia, agapè, eros)¹ que les liens se nouent entre individus. Dans chaque relation, en apparence neutre, abstraite et aussi impersonnelle que celle qui lie un soldat et un officier, un croyant et un prêtre, un étudiant et un professeur, un travailleur et un autre travailleur se nichent des émotions fortes, dites à juste titre troubles, et qui agissent à notre insu. Là où nous en avons le moins conscience, là précisément elles sont les plus puissantes. La libido forme la substance de l'âme des foules. Elle est la force qui les maintient unies et assure leur cohésion, puisqu'il faut bien qu'une telle force existe » (ibid. : 324).

Ainsi, en tant qu'attributs de la foule des participants aux cultes, les **antsa lamalama** ne sont pas étrangers à la libido. Les manifestations collectives d'émotions fortes durant les spectacles sont là pour le prouver. A leur tour, ces émotions sont à analyser dans le cadre de la pensée d'Epicure, ce « grand philosophe du bonheur » (J.F.Kahn, 2012). « En fait, précise J.F. Kahn, ce ne sont pas les jouissances qui intéressent Epicure. Il privilégie ce que les Anciens nommaient « le plaisir en repos » par opposition au « plaisir en mouvement ». Le plaisir (manger, boire, faire l'amour) peut en effet se considérer de deux points de vue. Le mouvement est du côté de la jouissance instantanée, de la décharge de la tension créée par le besoin. Le repos est dans l'après-coup, le contentement qui vient ensuite, l'absence de tension. Ce qui intéresse Epicure, ce n'est pas le plaisir de manger, mais le bien-être d'avoir mangé, d'être rassasié, de ne plus éprouver la faim. A l'orgasme il préfère la douceur d'après » (ibid. : 48).

Nos observations sur le terrain ont montré que le « plaisir en repos », donc le bien-être d'avoir participé aux cultes, est si important pour les Sakalava que la plupart de ceux

avec qui nous avons discuté programmaient déjà une participation aux prochains cultes. De ce point de vue, ils sont des **néo-épicuriens** au sens strict du terme. Mais ils ne minimisent pas pour autant le « *plaisir en mouvement* », duquel ils essaient de jouir sans trop d'excès, comme c'est le cas pour Dadilahy Bota, qui prend du *barisa* « alcool local » avec modération. Ainsi, le mot *baribary* est le terme usuel pour dire un état d'ivresse non totale. Des néo-épicuriens pragmatiques ? – Sans doute.

C'est de cette manière qu'il est permis de parler de « *catharsis* » à propos des *antsalamalama*. Cependant, en termes de « *catharsis* », l'exécution d'un antsa tourne, d'une part, au profit de l'artiste ou des *mpiantsa* « chanteurs d'antsa », et, d'autre part, à celui des auditeurs ou du public. Certes, les deux entités ont chacune des intentions propres, mais elles se rejoignent au niveau d'une intention commune, contenue dans l'art, qui est la libération de l'esprit, ou, pour emprunter une expression de Hegel, l'« *éveil de l'âme* » (*Introduction à l'esthétique*, 1964 [1835] : 54-58). Pour Hegel, en effet, « *le but de l'art est, non seulement l'évocation des passions, une **catharsis**, mais aussi la purification, c'est-à-dire la moralisation* » (ibid. : 62).

De par son caractère –un complexe d'arts, un art complet- l'antsa répond de façon éminente à cette citation du philosophe. Son contenu comprend donc tout le contenu de l'âme et de l'esprit. D'où, son but consiste « *à révéler à l'âme tout ce qu'elle a d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54). Par conséquent, ce qui importe, c'est que « *le contenu que nous avons devant nous éveille en nous des sentiments, des penchants, des passions ; mais, que ce contenu nous soit donné à travers la représentation* » (ibid. : 55). Dans le cas des antsa, la représentation consiste au spectacle en continu au cours duquel tous les organes des sens sont sollicités.

Or, toujours selon Hegel, « *nous pouvons, par la représentation, être aussi fortement saisis, secoués, remués que par la perception. Toutes les passions : amour, joie, colère, haine, pitié, angoisse, peur, respect et admiration, sentiment de l'honneur, amour de la gloire etc...peuvent envahir notre âme sous l'action des représentations que nous recevons de l'art* » (ibid. : 55). En résumé, l'auteur réaffirme que l'art possède « *le pouvoir formel d'éveiller nos sentiments à propos de n'importe quel sujet, de n'importe quel contenu : **c'est la sophistication de l'art*** » (ibid. : 57).

Mais, poursuit-il, « *le but véritable, le but substantiel de l'art, ne peut consister, on le conçoit, à éveiller toutes les passions possibles (...)* » (ibid. : 58). L'art aurait notamment pour but l'**adoucissement de la barbarie** en général. (...) Mais, au-dessus de ce but, se situe celui de la **moralisation** qu'on avait longtemps considéré comme le plus élevé.

Comment, par quels moyens l'art est-il capable d'exercer cette action adoucissante sur la primitive grossièreté ? se demande Hegel. Il donne lui-même deux réponses en une :

- 1- la primitive grossièreté « *peut être adoucie par l'art, dans la mesure où celui-ci représente à l'homme les passions elles-mêmes, les instincts et, en général, l'homme tel qu'il est* » (ibid. : 59). L'objectivation des sentiments a justement pour effet, selon lui, « *de leur enlever leur intensité et de nous les rendre extérieurs, plus ou moins étrangers* » (ibid. : 60) ;
- 2- il en est des passions comme de la douleur. **Les premiers moyens que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable sont les larmes ;** pleurer c'est déjà être consolé. Le soulagement s'accroît ensuite au cours de conversations avec des amis, et le besoin d'être soulagé et consolé peut nous pousser jusqu'à composer des poésies. C'est ainsi, continue-t-il, que « *dès qu'un homme qui se trouve plongé dans la douleur et absorbé par elle est à même d'extérioriser cette douleur, il s'en est soulagé, et ce qui soulage encore davantage, c'est son expression en paroles, en chants, en sons et en figures* » (ibid. : 60). Et de conclure : « *en s'épanchant dans des poésies et des chants, l'âme se dégage du sentiment concentré ; le contenu, douleur ou joie, qui était auparavant ramassé sur lui-même, subit une détente ; grâce à sa représentation, sa concentration est rompue et l'âme a retrouvé sa liberté à son égard* » (ibid. : 61).

D'une manière générale, l'action formelle que l'*antsa* exerce sur les sentiments et les passions est proche de celle que l'art peut exercer sur ces derniers. Cette action passe par la représentation, l'objectivation.

Ainsi, si l'on parle des *antsa* comme oeuvre d'art, et, étant entendu qu'à première vue ces matériels se rattachent au domaine de la littérature, il est indiqué de passer à leur

analyse littéraire afin de pouvoir exhiber les différentes idées du beau, particulièrement pour les Sakalava.

Section 2 : L'ANTSA : UNE ŒUVRE D'ART

La production d'un art doit, en général, soumettre à des préceptes pour qu'il puisse être qualifié d'art précédant de l'esthétique ou du beau. En effet, l'artiste se réfère toujours à ces préceptes, bien sûr, pour mériter la dénomination d'artiste. Le poète, par exemple, crée une poésie conformément aux règles des rimes et du rythme ; le peintre construit un tableau tout en respectant la valeur de chaque axe et point de repère. Le respect, souvent rigoureux, de ces préceptes n'est autre que dans l'intention d'être qualifié d'un «excellente plume » ou d'un «savant pinceau ».

Mais Hegel a critiqué cette manière de voir car, selon lui, *« ce n'est pas en se conformant à des règles qu'on peut produire des œuvres d'art. Seul le travail mécanique, extérieur, se laisse subordonner à des règles. Le travail obéissant à des règles ne peut aboutir qu'à des résultats formels, à des produits caractérisés uniquement par la régularité »* (Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 73). Cela signifie que l'artiste est libre de sa manière de produire un tel art, libre de sa manière d'extérioriser sa pensée. Ce propos est souvent valable dans la plupart des genres oraux malgaches, particulièrement les *antsa* dont il est question ici. Ainsi, d'après les interviews, justifiées en cela par les analyses des *antsa*, ce genre oral ne se soumet pas, sans vouloir dire n'échappe pas, à des préceptes précis et rigoureux. Les orateurs y sont exemptés *« pour déclarer que l'œuvre d'art est le produit d'un esprit spécialement doué (...), une création du génie, du talent »* (ibid. : 75). Qui plus est, sa création, qui dans la plupart des temps, ne laisse pas les orateurs se conformer à des règles - s'il y en a -, ou à suivre une certaine forme de régularité. Dès lors, ces nombreux chants, collectés dans leur contexte naturel, et, classés parmi les genres poétiques, ne présentent pas un seul et unique modèle quant à leur structure externe. Celle-ci est souvent dictée par le point par rapport auquel l'orateur se sent bien à l'aise dans l'extériorisation de son état intérieur. Autrement dit, la structure d'un *antsa* varie de l'inspiration d'un orateur à celle d'un autre. Plus loin, ce sont les différents mots, les différentes idées, renfermant des intentions qui préoccupent les orateurs. Ce qui les entraîne à s'écarter des divers préceptes, pour être libres de passer ces intentions. Par conséquent, il mérite d'être

souligné que tous les styles adoptés par les orateurs sont en vue de persuader les auditoires. Nous allons donc voir maintenant quelques exemples qui mettent en exergue cette différenciation de structure externe des *antsa sakalava*.

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

Plusieurs sont les manières par lesquelles un orateur construit l'introduction d'un *antsa*. Il y a ceux qui le commencent par une des idées qu'ils veulent faire passer soit en répétant l'intitulé du chant soit en les énonçant par des phrases de différents styles. Certains utilisent une ou des phrases soi-disant standard. D'autres encore font une sorte de prologue. Ci-après nous donnons des exemples qui permettent d'élucider cette variété de construction.

- a) Nombreux sont les orateurs qui se sont habitués à entamer, sans tarder, un *antsa* par la répétition de l'intitulé du chant ou par l'évocation d'un de ses messages.
 - « *Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). Ce titre évoque déjà l'intention manifeste de l'orateur de décrire le portrait d'un personnage appelé Zaman'i Fondy et de le faire rappeler aux auditeurs. Il en est de même pour le chant « *tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b) qui traite du même sujet
 - « *Vonona e ! vonona e !* » (*antsa* 15), « *Sambatra nareo Bezavo* » (*antsa* 16). Ces deux chants réalisés en chœur, c'est-à-dire par tout le public participant, expriment **l'intention des participants à exalter le royaume sakalava** ;
 - « *Tsy mahafaty tena* » (*antsa* 8). L'orateur s'énonce d'une manière indirecte pour révéler un conflit entre deux ou plusieurs personnes. Donc, il s'adresse à un ou des auditeurs particuliers, avant de s'adresser à tout le public.
- b) Certains orateurs débutent leur discours par l'emploi d'une ou d'une série de locutions standard et populaires aussi bien au niveau des artistes qu'au niveau de la société du Marambitsy elle-même.
 - « *Ramama* » (*antsa* 9) où l'orateur utilise deux locutions inséparables : « *raha mba misy ny am-pôso, nomeko anao* » / « *raha fa tsisy dia akory atao* ». Leurs valeurs consistent à accorder une harmonie vocalique entre ces locutions et tel message qui va les suivre. On les entend également dans

certaines *antsa* au milieu du discours pour la même valeur ou seulement pour la recherche d'inspiration.

- « *Ramama* » (*antsa* 14). Les locutions « *manakory fanaovako azy* », « *o ! homba hariva sy maraindray* », « *ambarambarako nanankay* » sont des locutions qui servent, en général, à introduire une réplique à un tel ou une telle autre qui l'a précédé.
- « *Manaova ny marina* » (*antsa* 18). L'orateur emploie deux locutions standard et populaires pour pouvoir énoncer le message dans la troisième et la quatrième phrase : « *isika tsy miady fa milalao* » / « *tsy miady fa milalao zaho baba e* ». Cette dernière phrase peut quelquefois dans d'autres *antsa*, receler un message métaphorique.

Ce modèle d'introduction ne renferme ni le message ni l'intention de l'orateur. Ces locutions d'introduction consistent plutôt ici à attirer l'attention des auditeurs, c'est-à-dire à mettre au point la relation entre l'artiste et le public avant de continuer. En termes techniques, il s'agit d'un *teasing*.

c) Enfin, l'emploi d'une sorte de **prologue** forme l'introduction de l'*antsa*. Ils sont très divers :

- « *oi, oi, oi , ...* » (*Ramama*, *antsa* 17)
- « *e, e, e ! Lereo e* » (*Aza mirehareha fa latsaka*)
- « *e,e e! mamako zay* » (*Tsara zanaka rafoza*, *antsa* 24)
- « *o, mama e! Anjara e!* » (*Zanaka adala mahamenamenatry*, *antsa* 28)

Ces sortes de **prologues** sont réalisées en chœur pour faire participer le public dans le but de les inviter à prêter ses oreilles à un tel discours et aussi de garder leur attention.

2.2. Généralités sur la structure musicologique des *antsa*

Le matériel *antsa* est avant tout un art musical. Ainsi, force est de constater que tout genre musical, entre autres les *antsa*, mérite une étude musicologique. Mais, cette section et même le travail tout entier s'orientent plutôt vers l'anthropologie que vers la musicologie. Quoi qu'il en soit, un coup d'œil sur la structure musicologique

permettrade mieux comprendre ce matériel aussi bien en tant que genre chanté et genre littéraire. Ainsi, dans cette sous section une brève description formelle de ce genre musical suivra la description des instruments de musique utilisés ainsi que des danses traditionnelles pratiquées.

2.2.1. Les instruments de musique

Nommbreuses sont les sortes d'instruments de musique pouvant être utilisés par les *mpiantsa* lors de la réalisation des *antsa*. Car, il faut noter au préalable que certains d'entre eux ne peuvent être joués qu'à un moment spécifique.

- **Le *kabôsy*** ou la mandoline locale. Il est surtout joué par les jeunes gens ;
- **L'accordéon.** C'est un instrument très utilisé par les Sakalava. L'utilisation de l'accordéon semble être devenue leur spécificité. Quand on leur demande le genre d'*antsa* qu'ils préfèrent, leur réponse immédiate est les « *antsa sakalava* » ou bien les *antsa korodao*. Donc, un *antsa* beau et idéal est, chez les Sakalava, un *antsa* qui se chante avec l'accordéon. Il est souvent joué par les moins jeunes (souvent par des hommes mariés).
- **Le *korintsana*** « grelot locale », toujours accompagné par d'autres instruments tels que le *kabôsy* et l'accordéon et d'autres, cet instrument est joué avec les mains par les garçons et quelques fois par les femmes. Le *makasa* (terme makoa-africain) constitue une variété de *korintsana* attachée au pied des danseurs.
- Le ***dôry*** et le ***hazolahy***. Ce sont des tambours sacrés. En effet, leur utilisation n'est permise que lors d'une séquence particulière du culte. A Bezavo, le *dôry* est placé dans le *zomba* de Ndrantaniarivo (fille de Ndramandisoarivo). Lors de notre séjour sur le terrain en 2009, il a été joué seulement pendant l'inauguration du *zomba* réhabilité de ladite ancêtre royale avant d'y pénétrer. Quant au *hazolahy*, il est accroché sur un poteau en bois au coin Nord-Est du *fanitsiana* au *doany* de Mitsinjo. Au moment du *fitampoha* 2012, un homme particulier –de caste esclave (jongoa)- l'a joué le jour où le bain des reliques –le cœur du *fitampoha*- allait être exécuté.
- **Les battements des mains** ou *rombo* sont inséparables des *antsa*, quel que soit son genre. Ils marquent la tradition musicale des *antsa*. Leur importance est

visible quand on chante le genre *kolondoy*. Par conséquent, les participants sont incités à renforcer les battements des mains durant une séance de culte de possession. Aussi peut-il, son effet polyrythmique peut-il provoquer involontairement l'arrivée des esprits chez des participants. Tout cela rappelle ce que Platon dit à propos de l'interdépendance entre la forme, la conception de la musique, et la conception de la société.

2.2.2. La danse

Généralement, les *antsa* chantés avec l'accordéon accompagné du grelot (*korintsana*) attirent et poussent les participants à danser. Trois styles de danses sont plus marqués pendant le *fanompoa* et/ou le *fitampoha*.

- Primo, le *makasa*, une danse traditionnelle pratiquée surtout par les Sakalava du Marambitsy. Souvent dansé par les femmes, en attachant le *makasa* aux pieds pour donner des bruits de castagnettes au cours des pas rythmiques, le *makasa* est une danse fascinante faisant penser à des rythmes africains.
- Secundo, le *rebika*, qui se fait juste après la réalisation des services dans le *valamena* ou le *zomba*, avant la clôture des portes du *doany*. Des hommes et des femmes le pratiquent. On touche fortement la terre à travers des pas rythmiques par les plantes des pieds. Les gens le font aussi pendant d'autres séances des *antsa* et où l'on observe des femmes qui, tout en restant assises, frappent fortement leurs poitrines.
- Tertio, la danse ordinaire². C'est la danse d'un homme et d'une femme mimant les gestes d'accouplement. Cela incite le public à éclater de rire. Elle est donc très valorisée pendant les cultes et attire beaucoup de gens. La question de la libido ne reste donc seulement pas dans les paroles mais s'extériorise également à travers les gestes, c'est-à-dire par les danses. Au coup d'œil, l'on pense que c'est de la laideur. Mais, Hegel le démontre comme du **beau** en parlant de la fonction « **catharsis** » de l'art³, aussi, J.P. Changeux le confirme en disant que « la représentation du «laid» peut être belle, le théâtre le prouve. Le spectateur se libère alors de ses émotions et de ses passions par procuration : c'est la catharsis. L'art est non seulement agréable, mais utile pour l'individu » (J.P. Changeux, 2010 : 107).

En revenant sur la question de **l'intentionnalité**, les instruments de musique et les danses contribuent à concrétiser les intentions cachées, en l'occurrence, celles des participants, en particulier leur besoin de s'extérioriser, de se libérer, de se défouler. Enfin, il est aussi intéressant de voir comment se construisent les *antsa* collectés en termes musicologiques.

2.2.3. Description de la forme musicologique extérieure

Cette brève description de la forme extérieure musicologique classée, en général, en trois, explicite davantage la structure littéraire des *antsa* en tant que genre littéraire.

a) Forme strophique

Ce sont les chants qui ont les mêmes mélodies mais qui se différencient par les paroles ou les contenus. Dans nos matériels, nous avons sept chansons de forme strophique, intitulées « *Ramama* ». Ces chansons, bien qu'elles parlent d'un même thème et se chantent d'une même mélodie, leur contenu n'est pas le même, car leurs créations dépendent beaucoup plus du contexte naturel de réalisation qui dicte par la suite l'inspiration de l'orateur. Il en va de même pour les trois (3) chansons intitulées « *Tsara zanaka rafoza* ». Les exemples suivants élucident ces propos.

Exemple 1 :

Les *antsa* « *Ramama* » (*antsa*13) et « *Ramama* » (*antsa*17) se chantent selon une même mélodie et parlent tous les deux des causes qui définissent le mariage. Toutefois, les orateurs à travers leurs inspirations, ont des points de vue différents, car, ils ont des intentions différentes. C'est ainsi que, le « *Ramama* » de l'*antsa* 13 met l'accent sur la non soumission de la femme à son mari comme cause du divorce ; tandis que le « *Ramama* » de l'*antsa* 17 le met sur la différence de groupe d'appartenance l'origine du divorce.

Exemple 2 :

Le « *Ramama* » de l'*antsa* 21 se chante selon la même mélodie que les autres ci-dessus, mais il parle du point de vue de l'orateur sur le mariage comme quelque chose d'horrible.

Exemple 3 :

Il en est de même pour les chants « *Tsara zanaka rafoza* » (*antsa* 19, 23, 24) : dans le premier, l'orateur traite de la nostalgie de sa famille et de son village ; le second se focalise sur le mariage défectueux, et enfin, le dernier parle de manière plus optimiste du mariage.

b) Forme responsoriale simple

Avec cette forme, deux personnes chantent en dialogue supposé en forme de **question-réponse**.

Exemple 1:

«*Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). L'orateur, à travers ce personnage, *Zaman'i Fondy*, transmet un message de demande de reconstruction du mariage, adressé à une de ses auditeurs. Puis, une femme oratrice fait une réplique par le chant « *Soma tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b).

La forme responsoriale peut être également présentée par la continuité et extension des idées véhiculées.

Exemple 2 :

« *Ramama* » (*antsa* 14) : la première oratrice, parle beaucoup de sujets imprévus mais ce qu'elle veut faire, c'est finalement de parler du sujet du mariage. Par la suite, le second orateur développe, et éventuellement, procède à l'extension du même sujet toujours au fur et à mesure de l'onde de choc de son état intérieur, de l'onde de choc du contexte naturel et surtout de son **intention**.

c) **Forme responsoriale avec tuilage**

Les paroles du discours sont encadrées les uns dans les autres, c'est-à dire, les paroles d'un soliste sont intercalées par celles du chœur (le public participant). Cette forme est très valorisée dans les *kolondoy*. Dans cette catégorie d'*antsa*, une femme émet un énoncé auquel les autres répliquent par le même ou par d'autres énoncés.

Exemple 1:

Ndreo anteonareo e (soliste)

Ndreo anteonareo e (chœur)

Tompontsika anteonareo (soliste)

Ndreo anteonareo e (choeur)

Exemple 2:

Manesy tsara e (solo)

Manesy tsara e (chœur)

Zahay Boana manesy tsara e (solo)

Manesy tsara (chœur)

Manesy tsy matoy (solo)

Manesy tsara (chœur)

Matoy mora zaza (solo)

Manesy tsara (chœur)

(...)

Pour clore cette section, il est à noter que la voix monodique caractérise les *antsalamalama* alors que les *kolondoy* sont toujours chantés en chœur. Qui plus est, les *kolondoy* sont plus marqués par le style ancien de l'**a capella**, d'où l'importance des battements des mains polyrythmiques.

2.3. Les thèmes véhiculés

Notre objectif dans cette section est de montrer les différents thèmes qui obsèdent les orateurs pour **pouvoir dégager ultérieurement leurs intentions**. Il faut souligner, en outre que, d'une manière générale, sans oublier les thèmes de la religion et les thèmes apparentés, les thèmes obsessionnels des orateurs s'articulent autour de la relation homme et femme au sein de la société, notamment, dans le mariage.

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage

Des orateurs déclament le mariage d'une manière pessimiste, comme quelque chose d'horrible (antsa 21), une « **société de dispute** » (antsa 37). Certains en ont une vision plus optimiste en clamant que le mariage peut être une « **société saine** » quand les deux personnes se soumettent aux conditions établies préalablement d'un commun accord.

2.3.2. Thème du mariage défait

Un bon nombre de chants véhiculent ce thème. Les orateurs traitent, en effet, les différentes causes qui provoquent la séparation du couple, à savoir :

- la différence de groupes d'appartenance, plus précisément, la différence de castes (antsa9) ou de groupe ethnique (antsa 17, 27) ;
- la non soumission de la femme à son mari (antsa 13, 23) ainsi que sa mauvaise conduite (antsa 38) ;
- la différence de considération du mariage, un problème de système de valeurs (antsa 34) ;
- l'intervention des membres de la famille dans la vie du couple (antsa 8, 14).

2.3.3. La nostalgie

La nostalgie résulte souvent de la destruction du mariage. Dès lors, elle sert souvent de dernier secours face à la situation ressentie comme terrible. Cependant, certains orateurs expriment clairement leur état intérieur dont la nostalgie de leur village ou de leur famille, particulièrement de leur mère (antsa 1a, 8, 11, 14, 17, 19).

2.3.4. Les relations homme/femme blasphématoires

Ce thème définit les types de relations entre le deux sexes fortement condamnées par la société. C'est, par exemple, l'inceste (antsa 20), ou bien le fait qu'une femme s'est mariée avec un européen (antsa 31).

2.3.5. La religion en tant que telle

Les orateurs citent les cultes, les ancêtres royaux, et les acteurs principaux et/ou secondaires (antsa 15, 16, 26, 42). Aussi tous les *kolondoy* parlent-ils sur tous les tons de ce thème.

2.3.6. Le contexte général des antsa

Les orateurs décrivent comment on peut concevoir et participer à un discours dont *l'antsa* : qui peut y participer ? comment se comporte-t-on lors d'une séance *d'antsa* ? comment fait-on pour animer une telle séance ? (antsa 18, 19).

2.4. Les figures du discours comme moyens verbaux

Après avoir identifié les facteurs qui construisent le discours, et parlé du dispositif d'énonciation (interaction argumentative), il nous reste encore à analyser les moyens verbaux montrant l'interaction entre orateurs et auditoires. Notre objectif dans ce chapitre est, en effet, de montrer à travers les *antsa*, quels sont les moyens verbaux utilisés par les orateurs pour parvenir à persuader leurs auditoires à s'intégrer dans leurs intentions. En clair, ce chapitre exhibera les figures de discours très courantes qu'utilisent les orateurs. « *Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux, par lesquels le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune* » (Fontanier, 1977 : 64). Son importance est donc de « *pouvoir saisir en tout le vrai rapport de l'expression avec l'idée ou avec la pensée* » (ibid. : 67).

Lorsqu'on parle de figures du discours, l'on entend souvent par là manière implicite dans le choix ou l'ordre des mots dans le discours. Or, le discours n'en admet pas forcément. Il peut être exprimé d'une manière explicite. Ainsi, à la fin de cette section, nous allons voir des discours directs des *mpiantsa*, derrière lesquels sont cachées leurs intentions obsessionnelles.

Maintenant, après la présentation des figures du discours dont on parle ici va suivre le classement établi par Pierre Fontanier, l'un des spécialistes reconnus en la matière, et dans lequel il subdivise les figures en deux grandes catégories, à savoir : les **tropes** et les **non-tropes** et dans chaque catégorie se situent plusieurs classes de figures dont on verra les détails ci-après⁴.

2.4.1. Les tropes

Toujours, à titre de rappel, « *les tropes sont sous certains sens plus ou moins différents du sens primitif, qu'offrent, dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées* » (Fontanier³⁹). Les figures d'expression de la pensée dans les matériels *ansa* sont nombreuses. Mais, d'après les analyses que nous avons menées, l'on peut déduire trois types qui nous semblent très familiers aux *mpiantsa sakalava* du Marambitsy, à savoir : les **tropes par correspondance** ou la **métonymie**, les **tropes par ressemblance** ou les **métaphores**, et les **tropes figures d'expression par fiction** tels que l'**allégorie** et l'**allégorisme**. Pour certains rhétoriciens qui ne s'éloignent pas de Fontanier, ces figures sont groupées sous le nom de **figures par analogie** et nous utilisons également, pour certains *scas*, cette expression dans le présent travail.

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies

Les **tropes par correspondance** ou **métonymies** se trouvent parmi les tropes proprement dits ou tropes en un seul mot. Ils consistent en « *la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet qui fait comme lui un tout absolument à part, mais qui lui doit ou à qui il doit lui-même plus ou moins, ou pour son existence, ou pour sa manière d'être* » (ibid. 79). Le dictionnaire d'analyse du discours en parle d'une autre manière comme « *le processus tropique de la métonymie* » selon lequel la métonymie « *consiste en un transfert discursif de ces polarités fonctionnelles les unes sur les autres* » (Fontanier : 380). Les orateurs *sakalava* du Marambitsy n'utilisent pas souvent cette figure de discours. Néanmoins, il faudrait tenir compte de leur existence moins nombreuse dans le corpus du fait qu'ils **expriment des points saillants en termes d'intentionnalité**. Ainsi, seulement deux variantes de métonymie s'observent dans les *antsa* dont la **métonymie de la cause** et celle **du contenant**.

a) Les métonymies de la cause.

Il existe une **métonymie de la cause** dans le mot *ndranahary*. Ce mot, dans le contexte du culte royal, contient plusieurs signifiés. Mais quelque soit le signifié, il concerne toujours l'exaltation des ancêtres royaux. Ainsi :

- tantôt, il désigne le *doany*, anormalement relégué au Sud par les *Vazaha* « Européens », qui s'approprient le Nord :

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Jerevo, vazaha avaratra Ndranahary Atsimo

Regarder les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

[antsa 1a, lignes 96 -97]

Mahagaga anie doany Mitsinjo

Etonnant est le doany de Mitsinjo

Positro avaratra, Ndranahary atimo

La ville est construite au Nord et nos ancêtres divins se trouve au Sud

[antsa 9 Ramama : lignes : 87-88]

Dans ces extraits, les orateurs veulent mettre en exergue l'irrégularité **imposée** du plan de la ville de Mitsinjo, pas du tout conforme aux normes des valeurs sociales et politiques malgaches, en général, et sakalava, en particulier. *Ndranahary*, désignant un lieu sacré, évoque une idée de supériorité, donc il doit se placer dans la partie Nord de la ville, mais non pas dans la partie Sud. Quant au *doany*, il est présenté sous un autre nom, *fangatahan-tsara* « lieu où l'on demande le Bien », comme nous le voyons dans le vers « *mahafinaritra tany fangatahan-tsara* » (antsa 19, ligne 19). Pourquoi ? - Parce que le *doany* est un lieu spécifique où il est agréable d'aller le lieu où l'on demande le Bien, où l'on trouve une multitude de bénédictions.

- tantôt, le terme *ndranahary* désigne les ancêtres royaux :

« *zaho ankananiky manompo ndranahary*

Aujourd'hui, je rends hommage aux ancêtres divins

ela diako niavy nanompo doany

Aussi longtemps avant, je rendais hommage aux ancêtres divins

nanao korodao ndraiky makasa »

Je jouais de l'accordéon et faisais du makasa (antsa 18 :47-49)

Pour certains Sakalava, ces ancêtres royaux sont appelés *ndranahary*, par le fait que les prières adressées à eux sont exhaussées, et qu'on reçoit la bénédiction de leur part. Autrement dit, ces ancêtres remplissent le rôle de Dieu. Dans ce sens, le *fanompoa* et le *fitampoha* s'intègre dans la religion totémisme⁵. Par conséquent, ce qui nous intéresse ici, c'est l'emploi du mot *ndranahary*, qui implique la volonté des individus et celle de la communauté à servir malgré tout ces ancêtres.

- enfin, le mot *ndranahary* indique le *tromba* « l'esprit des ancêtres royaux qui survientchez un humain, ou la « personne possédée»comme on le voit ci après:

« *zaho lay, tsy mamo fa baribary
nanakay ty lereo **barisa-ndranahary***”
(antsa 9: 29-30).

moi, bonnes gens, je ne suis qu'à moitié ivre
le mien, mes amis, est du rhum divins

C'est une métonymie de la cause pour dire que l'alcool locale que prend une personne possédée –ici, l'artiste- ne rend pas ivre, car c'est l'esprit qui survient en lui qui le boit. Tout cela est dans l'intention de mettre en valeur la sacralité du culte.

b) Métonymie du contenant

Les différents noms des hameaux et des communes sont employés pour dénommer les gens venant de ces lieux, arrivés à Bezavo pour le *fanompoa* :

« *nareo Tanimalandy
nareo Tsanjarafa
nareo katsepy
nareo Antanamanàka
any Marovoay, mandroso aminay*
(antsa 26 : 9-13).

vous les Tanimalandy
vous les Tsanjarafa
vous les Katsepy
vous les Antanamanàka
les Marovoay, venez chez nous

Dans ce morceau d'*antsa*, la valeur de la métonymie consiste à peindre l'état intérieur des gens domiciliés à Bezavo, qui se montrent accueillants, témoignantd'une forte empathie envers les participants étrangers, sans discrimination.

De même, le chant « *Ramama* » (antsa 9) raconte la ruine du mariage d'un couple : l'homme (de caste esclave) a quitté sa femme pour épouser une autre de caste noble, plus précisément, une princesse. La famille de son ex-femme et la société reprochent sa mauvaise conduite à cet homme répondant au nom de Zokilahin'i Tafa. Toutefois, après avoir fait des reproches à ce Zokilahin'i Tafa, la femme fait appel à une réconciliation. D'où l'emploi de la métonymie du fleuve **Mahavavy** pour désigner les gens qui habitent les hameaux où passe ce fleuve. Ainsi :

« *maiva aminazy nareo Mahavavy*
Roso anao Baba, mbola ho avy »
 (antsa 9: 93-94)

vous les Mahavavy, mes bonjours à eux
 Mon amour, tu es parti, mais tu reviendras

Par un tel discours, la femme, d'une part, profite du *fanompoa* pour transmettre un message de salutation et de bon souhait à son mari à travers les gens de Mahavavy. D'autre part, elle (l'oratrice) veut montrer que le *fanompoa* lui offre une bonne opportunité pour exprimer son espoir et sa patience dans l'attente du retour de son mari.

2.4.1.2. Les tropes par ressemblances ou métaphores

Suite aux constats faits par plusieurs prédécesseurs, force est d'admettre que la métaphore est la figure du discours la plus importante. Elle consiste « à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie » (Fontanier : 99). Quand bien même cette importance de la métaphore dans le discours, visant la persuasion est reconnue, ce propos reste seulement un vœu pieux à moins de se baser sur ce que Fontanier écrit à propos des tropes. Pour lui, les tropes proprement dits, entre autres, les tropes par ressemblance ou les métaphores se construisent en un seul mot. Par conséquent, nous constatons qu'à travers les analyses des *antsa*, les orateurs utilisent moins cette figure très connue. Mais, si jamais, l'on admettait d'autres caractères spécifiques de la métaphore, à l'instar de ce que dit Loffer-Laurian « la métaphore (...) est un « catalyseur » de compréhension. Elle « parle » à l'imagination, elle visualise, incarne, spécifie ce qui, selon le jugement du rédacteur, ne peut être « saisi » intellectuellement autrement » (*Dictionnaire de l'analyse de*

discours : 78), alors on peut accorder du crédit à ce constat sur la métaphore. Étant donné que cette affirmation nous dispense de recourir à d'autres sortes de tropes, tels que les tropes improprement dits ou en plusieurs mots, nous observons un bon nombre de cette figure de discours, dont la métaphore de différentes formes à travers les *antsa*. Ces matériels contiennent, en effet, tant d'images et tant de figures qui émaillent toute une ou des proposition(s), et qui méritent d'être appréhendées dans l'optique du « **beau esthétique** ».

Ce faisant, pour mettre en exergue la valeur justifiable et justifiée des métaphores dans les discours, les études des tropes figures d'expression, particulièrement ceux qui portent le nom d'**allégorie** et d'**allégorisme**, nous semblent pertinentes du fait de l'existence d'un rapprochement entre ces trois figures :

- la **métaphore**, trope proprement dit, c'est ce dont nous avons parlé ci-dessus ;
- l'**allégorie**, car son point de rapprochement avec la métaphore « *c'est qu'elle (l'allégorie) demande à peu près les mêmes qualités que celle-ci (la métaphore), et pour première qualité, d'être transparente* » (Fontanier : 114) ;
- l'**allégorisme**, car elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (ibid. 116).

En d'autres mots, les fondements d'une idée métaphorique dont la présence d'un ou des comparé(s) et d'un ou des comparant(s), sont plus ou moins rencontrés dans chacun de ces figures. Sur ce, nous pouvons affirmer que les *antsa* admettent le constat général mettant en exergue l'importance de la métaphore dans le discours. Des exemples d'allégorie et l'allégorisme, tropes improprement dits, seront traités dans les sections ultérieures ; mais nous illustrons tout de suite les métaphores, tropes proprement dits. Enfin, un bref commentaire portant sur l'usage des métaphores dans les *antsa* terminera cette section.

- **Les métaphores, tropes proprement dits**

Dans le premier chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'orateur, dans **l'intention de faire revenir à la mémoire de l'auditoire le célèbre Zaman'i Fondy** –qui à présent est un **tromba-et aussi de rappeler sa présence en tant que tromba** au *fanompoa*, décrivait le portrait physique de ce personnage, *constamment mort, de grande taille mais mou*.

Etant donné que la métaphore est une comparaison abrégée, l'orateur compare, les cheveux blanc de *Zaman'i Fondy* à des arêtes de poisson de couleur blanchâtre, droits et lisses :

« *maramara malandy taolam-pilao* »
(ligne 4).

cheveux blancs, arêtes de poisson

Ce type de cheveux renvoie souvent au portrait du groupe ethnique merina. Pourtant ce personnage n'en fait pas partie. C'est la raison pour laquelle le deuxième orateur, une femme) qui donne la réplique, le confirme par ironie, en disant « *malama volo tsy borozano* » « aux cheveux lisses sans être borozano-merina » (antsa 1b, ligne 21). La métaphore observée pour décrire le physique du *Zaman'i Fondy* est ainsi construite par une espèce de métaphore appelée **métaphore d'une chose inanimée à une chose inanimée**.

Toujours dans ce même chant, il existe une autre espèce ou **métaphore physique d'une chose inanimée à une chose animée** ou, pour d'autres rhétoriciens, la **confrontation par assimilation du comparé au comparant**.

« *Komboko anao, mafana vay* »
(antsa 1a, ligne 9).

C'est ainsi vous êtes des braises ardentes

Cette métaphore a toujours pour nature une description physique de *Zaman'i Fondy* qui, apparemment, a un caractère doux ou mou « *malemy lava* ». L'orateur s'exprime d'une manière étonnante car, par le fait, il arrive à transposer le caractère du feu de liane chaude à *Zaman'i Fondy*. Donc, ce que l'orateur veut faire entendre par « *mafana vay* », c'est d'explicitier cette contradiction d'une manière plus précise, plus exacte, plus

sensible le caractère dudit personnage dont l'énergie qu'il possède, notamment sa force physique et sa brutalité. Nous aimerions emprunter ici l'affirmation de Bachelard selon laquelle « *la métaphore vient donner un corps concret à une impression difficile à exprimer* » (Dictionnaire de l'analyse de discours : 377).

Ces propositions métaphoriques ainsi que celles décrivant le portrait physique (moral et social) de Zaman'i Fondy expliquent la célébrité de ce personnage. Ce chant reste jusqu'à présent une fameuse chanson dans l'ensemble sakalava du Nord-Ouest, plus particulièrement dans le Marambitsy, en l'occurrence lors des cultes royaux.

Pour terminer, deux autres exemples de métaphores de la même espèce que cette dernière, sont ceux que fournissent les chants « *Ramama* » (antsa 9) et « *Aza mirehareha fa latsaka* » (antsa 20). Ces chants s'articulent sur un même sujet c'est-à-dire, une femme en détresse et bouleversée à cause de son bien-aimé. En revanche, par des arguments métaphoriques, elle se montre fière de sa situation socio-économique aisée qui lui permet de faire face à sa situation émotionnelle catastrophique.

« *zaho matsabory, mitaotao*
Matsabory maloto, misy filao
(antsa 9 ligne 55-56).

Je suis un lac qui attire
Un lac à l'eau sale, mais regorgeant de poissons

“*Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo zaho baba e*”
Mon ami, je suis le fleuve Betsiboka intarissable, voie des bateaux
(antsa 20 ligne 4)

Les personnages (qui peuvent être des orateurs femmes) se comparent elles-mêmes à un lac, au fleuve Betsiboka. Donc, les métaphores suggèrent l'idée de valeur au niveau social. Qui plus est, ce sont un lac et un fleuve qui contribuent à la formation de l'identité des Sakalava par le travail de pêche et les échanges commerciaux à travers le transport fluvial. En effet, si les orateurs –femmes-choisissent ces images, c'est parce qu'elles veulent évoquer leur importance (standing) au niveau social, quoique leurs bien-aimés aient provoqué chez elles une blessure intérieure. Fontanier lui-même réduisait ces deux espèces de métaphores en une seule qu'il appelle la **métaphore physique**, c'est-à-dire, « *celle où deux objets physiques, animés ou inanimés, sont*

comparés entre eux » (ibid.103). Ce sont celles que nous avons vues dans les exemples cités ci-dessus.

Mais, à côté de cette **métaphore physique** se trouve la **métaphore morale**, c'est-à dire « *celle où quelque chose d'abstrait, de métaphysique, quelque chose de l'ordre moral se trouve comparée avec quelque chose de physique, et qui affecte les sens, soit un transport ait lieu du second au premier, ou du premier au second* »(ibid.103). L'exemple pertinent de cette espèce est celui que nous offre le chant « *Lasa nampita* » (antsa 34). Le contexte montre également un mariage défait. Toutefois, c'est le cas inverse de ce qui a été vu précédemment, car c'est un cas où la femme quitte son époux pour se marier avec son amant. L'époux éprouve, pour cela, de la douleur du fait qu'il aime son épouse et fait de son mieux pour se reconcilier avec elle. Pour pouvoir partager avec les auditoires ce sentiment de douleur, il utilise une **métaphore morale** dans son discours telle que :

«*Marary maty, toloka amin'ny famaky* »
(ligne 4).

Dououreux est le coup de la hache

Le mot “*toloka*” «coup » rattaché avec “*amin'ny famaky*” « de la hache) employé métaphoriquement suggère l'idée de sensation et d'émotion intenses. Cet outil se trouve comparé avec un état intérieur (abstrait) afin d'accélérer la compréhension de l'impact immense de la rupture du mariage qu'éprouve l'époux.

Mais, avant de l'exprimer, il partage les raisons précises de sa douleur. La première qu'il reproche à la femme, c'est que cette dernière lui paraît être imprudente dans la hiérarchisation des valeurs pour construire le **beau** dans le mariage. La seconde, c'est la destruction par la manière violente de leur mariage. Sur ce, l'orateur utilise une autre métaphore morale à travers les expressions « *sikilony Kamisy Rabefandrava* » « le cyclone Kamisy grand Destructeur » pour qualifier la violence par laquelle l'adversaire a perturbé, et, à terme, a défait ce mariage. Le discours *antsa* présente des métaphores, mais il est encore plus riche avec les autres formes de métaphores outre les tropes, à savoir celles qui sont prolongées et continues, débouchant sur les figures d'expression.

2.4.1.3. Les tropes, figure d'expression : l'allégorie et l'allégorisme

Les tropes, figures d'expression, ne sont pas des tropes proprement dits, du fait que premièrement ils sont constitués par plusieurs mots, et deuxièmement, « *ils n'offrent pas comme les tropes en un seul mot, une simple idée, mais une pensée, et ils la présentent avec plus ou moins de déguisement ou de détour. Ils consistent par conséquent, dans toute une proposition (...)* » (Fontanier : 109). Fontanier décrit dans son ouvrage plusieurs figures de ce type ; mais, nous n'en présenteront que deux, dont l'**allégorie** et l'**allégorisme** auxquels les orateurs sont habitués.

a) L'allégorie

C'est une véritable **allégorie**, par exemple, que nous avons dans le chant « *Soma tsaiky tsontsany* » (antsa 1b), une réplique au chant « *Zaman'i Fondy, malemy lava* » (antsa 1a).

« *E !e !e !tsiriry zanaborondrano,
voalohany mihepoka , mianatry milomano* »
(antsa 1b, lignes 35-36)

E !E ! E ! Tsiriry jeune oiseau du lac
Première plongée, c'est apprendre à nager.

Etant donné que ce qui caractérise l'allégorie, c'est qu'elle présente dans une proposition un double sens : un sens littéral et un sens spirituel, ces membres de discours veulent faire entendre littéralement l'échec du tout petit oiseau lors d'une première submersion dans l'eau ; mais il continue à se submerger jusqu'à ce qu'il devienne capable de nager. Vraisemblablement, dans un sens spirituel, l'oratrice veut faire entendre qu'elle a toujours le courage de reprendre sa vie, malgré son mariage défait (avec l'orateur). Donc, l'emploi de l'allégorie rend plus poignante la pensée de la femme (oratrice), et surtout sa force morale pour faire face à cet échec de la vie conjugale. Cette pensée de la femme est confirmée par un certain allégorisme dans les lignes précédentes. L'oratrice utilise l'allégorie pour présenter ses arguments refusant son ex-époux (orateur) dans l'intention de la reprendre. Ainsi :

« *Jerevo ne lekely,*
kilandy tsy manan-tsibokiany »
 (antsa 1b, lignes 3,4)

Et toi, regarde
 Pic boeuf n'a pas de gésier

Dans ces versets du même chant, l'allégorie consiste à faire entendre, d'une manière plus sensible, que la femme ignore ce qui se passe à l'intérieur de l'ex-époux ; elle montre l'absence de confiance en ce dernier. Par la suite, elle se décide à se résigner et à se conforter elle-même.

Un thème tout différent du précédent est visible dans le chant « *Ramama* » (antsa 9) où nous avons encore un exemple d'allégorie :

« *Joby analoky, omby kalafia*
Roso ankahery, manaraka ankavia »
 (lignes 7-8)

Noir dans l'ombre le zébu de type kalafia
 Avance à droite, ensuite à gauche

Littéralement, l'adjectif *joby analoky* « noir dans l'ombre » qualifie le genre de zébu appelé *kalafia*. Un zébu qui n'est pas certainement de couleur noire mais sous l'effet l'ombre, il semble être de couleur noire. Quant au sens spirituel, à travers l'allégorie, il désigne une certaine ambiguïté, un doute pouvant remplir l'intérieur des participants aux cultes. Ces derniers se demandent comment on se comporte au *doany*. En conséquence, l'orateur y apporte, sans tarder, une réponse par des instructions, entre autres, le fait de mettre le pied droit en premier lorsqu'on franchit un domaine royal et tout endroit lié aux cultes. C'est un des gestes fondamentaux pour les Sakalava durant un tel culte (royal ou de possession). C'est la raison pour laquelle, à l'entrée du *zomba*, un *manantany* se met volontairement debout sur un côté de la porte du *zomba*, seulement pour voir la manière dont une personne franchit cette porte.

Un dernier exemple qui semble être une allégorie en excès se retrouve dans le chant « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa23) qui parle d'un mariage défait conduisant à une dissension entre mère et fille. La fille interpelle sa mère pour corriger la manière qu'elle utilise pour réprimander son enfant :

« *E ! Niniko ty man zao babako e!*
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiiky mandrambesa kobay »

E! quant à ma mère
 Elle se chamaille avec moi et garde rancune
 En avoir après son enfant, prenez un bâton

(lignes 8-10)

pour le frapper

Ici, l'oratrice veut faire entendre que les parents, particulièrement la mère, ont le droit de réprimander et de corriger ses enfants tant qu'ils commettent des erreurs. Par contre, selon elle, ils ne devraient jamais, en aucun cas, garder rancune contre ses enfants. C'est pour cela que l'allégorie apparaît dans la suite de son discours : « *ty moa rano mba niavy Mahavavy* » (Ligne 35). Au sens spirituel, la fille s'adresse particulièrement à sa mère pour lui rappeler le lien socioreligieux existant entre elles comme s'il s'agissait d'un lien naturel.

b) L'allégorisme

L'**allégorisme** est le trope figure d'expression le plus rencontré dans les *antsa*, en tout cas beaucoup plus que l'allégorie. Elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (Fontanier, p116). Il nous semble que cette espèce de figure de discours soit parmi celles qui caractérisent le discours des Sakalava, entre autres les *antsa*. Voici quelques exemples de ce type :

L'oratrice dans « *Soma tsaiky tsontsany* » (*antsa* 1b), après avoir utilisé l'allégorie dans quelques membres de son discours –pour l'expression de la force morale devant le mariage gâché–, elle en fait preuve, par la suite, pour s'en vanter. Pour ce faire, et, pour persuader les auditeurs (y compris l'autre orateur ou l'ex-époux), elle se met en valeur par le biais d'une succession d'allégorismes qui donne ce « *seul et unique sens* » et ce « *seul et unique objet d'offert à l'esprit* »

« *Jerevo ne lekely, omby bidara mavo*
Hanitsinitsy manaranara
Tovovavin'I Ambonara

Regarde, eh toi, bœuf à robe jaune au front taché de blanc
Sois frais glacé
Jeune fille d'Ambonara

Omby bidara mena, latsaka am-panenena
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
Diska volamena, ravaka ampela
(lignes 37-43).

bœuf à robe rouge au front taché de blanc
Même si je t'aime je ne me suiciderai pas pour toi
Pendentif en or, parure d'une femme

Les « *omby bidara mavo* » (bœuf à robe jaune tachée de blanc), « *omby bidara mena* » (bœuf à robe rouge tachée de blanc) sont des zébus de qualité supérieure quant à la grandeur et surtout à la couleur. Donc, ces images expriment son intention de valoriser son apparence physique. Il en va de même pour le « *diska volamena* » (pendatif en or), « *ravaka ampela* » (le collier en or d'une femme). Ces objets sont résistants, précieux, et ont également une valeur décorative. Il est à noter que les cérémonies *fanompoa* et *fitampoha* constituent des moments opportuns aux femmes sakalava et non sakalava adeptes de ces cultes, à exhiber leurs richesses en matière d'objets en or. Cela se fait, dans l'intention d'honorer ces cultes qui sont en même temps des cérémonies royales et des fêtes religieuses, mais aussi dans l'intention de se montrer témoins des avantages obtenus de ces pratiques. Par ailleurs, le fait de porter ces bijoux vise non seulement d'élégance par la brillance, mais aussi la mise en valeur personnelle, comme dans le cas rapporté dans ce chant.

En effet, ce que l'oratrice offre à l'esprit, c'est cette valeur au sein de la société, étant donné que l'or est une marque de la richesse, un indice de la puissance économique d'une personne, d'une famille, ou d'une société. Toutes ces valeurs (physiques et socioéconomiques) définissent la raison pour laquelle elle a la force morale à affronter le problème du mariage et s'en vante. Contrairement à ces objets de valeur, la caractéristique des lierres sert à peindre le comportement et la pensée de l'ex-époux (le premier orateur), suppliant devant elle et attendant une réconciliation qui, à terme, reste impossible.

On peut en dire autant de cette tournure à-peu-près semblable dans le chant « *Tsy mahafaty tena* » (antsa 8) à travers lequel une femme exprime les limites de la tolérance dans la vie conjugale. Bien qu'elle reste amoureuse de son mari, elle devait le quitter à cause de diverses dissensions avec la famille de son mari.

Tout d'abord, elle réagit au comportement de cette famille envers elle. L'expression par allégorisme rend plus frappant son discours de réaction :

« *Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako* »

Toi, une maison en torchis non éclairée, je n'y entrerai jamais

(ligne 1)

C'est une métaphore prolongée et continue qui déploie la ressemblance entre cette famille et le « *trano fôtaka maizin-jiro* » « maison en torchis non éclairée », une expression traditionnelle sakalava. Dans la culture traditionnelle sakalava, l'être humain ne s'abrite que dans des cases construites en matières végétales. Les cases *ensatrana* y restent jusqu'à présent très courantes. Celles qui sont construites en béton et autres sont uniquement destinées aux défunts, donc des tombeaux⁶. En effet, confirmé par d'autres membres du discours aussi **allégorismique** dans « *kapila loaka vody tsy hihinanako* » « je ne mangerai pas dans une assiette dont le fond est troué » (ligne 4), ce que la femme veut faire entendre par les auditoires, c'est la description de cette famille comme bonne à rien, recouverte d'impureté morale.

Ensuite, la femme, pour montrer le mauvais caractère de la famille de son mari, représente les discours de cette dernière par lesquels elle est réprimandée durement, de la même façon que le fait de battre le riz :

« *Fa ratsy volanin'ny fokom-bady*

Les dire des membres de la famille de mon mari ne sont jamais bons

Andro vao mifoha ireo manaboko vary »

Dès le petit jour, ils battent le riz

(ligne 31, 32)

Enfin, toujours avec l'allégorisme, l'oratrice (la femme), figurant son esprit par un « *angononoky* » et par les genoux, peint ainsi sa tolérance et sa persévérance qui aboutit à son terme :

« *Angononoky, biby mahay mandeha*

Nakay man lay tsy alaiko mare

Lohaliky fanaperan'ny fe »

(lignes 35-37).

Tortue de mer, un animal qui marche bien

Pour moi je ne les traite pas si durement

Le genou est la limite de la cuisse

Avant de terminer le sujet de l'allégorisme, un exemple plus frappant car plus sensible, est celui que nous fournit le chant « *Ramama* » (antsa 38). L'orateur cite une femme enceinte suite à un concubinage. Ce fait rentre dans ce que la société considère comme une transgression des normes et valeurs sociales, ou tout simplement comme **laid** entraînant une dévalorisation de ladite femme classée comme dévergondée. L'orateur a,

en effet, l'intention de faire une recommandation à tous ses auditoires. Ce faisant, il utilise une métaphore prolongée et continue ou tout simplement un allégorisme à travers l'image du comportement d'une dinde lui permettent de les persuader :

« mahagaga ne fomban'ny kolokoloko
Ka kolokoloko tsy menatr'olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin'olo »
(lignes 39-42).

Le comportement de la dinde est stupéfiant
Oui, la dinde n'éprouve aucune honte
Ses ailes, elle les étale comme un drap
Son cul elle l'expose fièrement à tout le monde

2.4.1.4. Que peut-on dire de la métaphore dans les antsa ?

Nous admettons jusqu'ici que la métaphore, quel que soit sa nature : trope proprement dit ou trope improprement dit présenté en métaphore prolongée et continue à travers l'allégorie et l'allégorisme, tient son essence dans le discours (*antsa*). Les métaphores utilisées dans les *antsa* permettent, en effet, dans tous les cas, « d'établir des analogies parlantes entre phénomènes distants » (« La rhétorique antique », *Sciences Humaines*, n°209, Novembre 2009, p.43). **En clair, l'emploi des « images parlantes » rend les discours, c'est-à-dire les antsa, plus convaincants.** En ce sens, « l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément justifiées » (ibid. :42).

Qui plus est, ces métaphores dans les *antsa* remplissent les conditions nécessaires offertes par Fontanier pour les apprécier : « Il faut qu'elle soit vraie et juste, lumineuse, noble, naturelle et enfin cohérente :

- elle sera vraie et juste, si la ressemblance qui en est le fondement est juste, réelle et non équivoque ou supposée ;
- elle sera lumineuse, si, tirée d'objets connus, et aisés à saisir (...) ;
- elle sera noble, si elle n'est point tirée d'objets bas (...) ;
- elle sera naturelle, si elle ne porte point sur une ressemblance trop éloignée (...) ;
- enfin, elle sera cohérente, si elle est parfaitement d'accord avec elle-même, si les termes en sont bien assortis, bien liés entre eux, (...) » (ibid. : 103-104).

Ces conditions, selon notre point de vue, ne permettent pas seulement de savoir apprécier la qualité de la métaphore utilisée par l'orateur, mais, elles laissent également les auditoires apprécier en même temps l'orateur et le chant (*Revue Management*, n°165, juin 2009, p.41-42). D'où les fonctions discursives de la métaphore qu'admettent toujours les chants traditionnels sakalava. En effet, les métaphores dans les *antsa* tiennent compte des fonctions discursives constituées, en général, par trois fonctions principales, à savoir, une **fonction esthétique**, une **fonction cognitive**, une **fonction persuasive** (P. Charaudeau & D. Maingueneau, 2002).

a) Une fonction esthétique

Les termes assortis employés métaphoriquement par les orateurs, plus précisément, dans les *antsa*, les images parlantes, octroient tant d'ornement aux discours. Ce qui caractérise la valeur et la force d'un discours, en l'occurrence les énoncés littéraires, entre autres les *antsa*, peut se trouver, dans la qualité de sa forme implicite, c'est-à-dire, le **beauesthétique** qu'offrent les orateurs. Aussi les conditions d'appréciation de la métaphore citées ci-dessus renchérissent-elles à propos de cette **fonctionesthétique**. C'est ainsi que « *l'esthétisme de la métaphore émane de son « relief », de sa « force imageante », et de ses effets de concrétisation* » (ibid. 377).

b) Une fonction cognitive

La métaphore joue un rôle capital dans le processus de l'esprit d'un orateur lors de la création d'un chant. L'orateur est libre de choisir tels ou tels termes pour fournir une comparaison abrégée de telle façon qu'il crée le chant (à l'improviste ou non). Néanmoins, une fois que l'orateur fait ce choix de la métaphore, selon l'analyse psychologique d'un style personnel, il dévoile à ses auditoires ce qu'il ressent, ce qu'il préfère, et ce que l'imprègnent, à plus forte raison on ne l'a pas forcé à choisir une telle métaphore.

Ainsi est justifiée l'affirmation de H. Morier (1981) « *la métaphore est la signature de vie spirituelle, la griffe de l'individu. Elle est donc toujours une image à double*

référence : référence à l'objet comparé, référence à l'âme dont elle émane » (ibid. 741). En d'autres termes, il existe un lien étroit et une cohérence entre l'attitude caractérialle de l'orateur et l'objet comparé à travers le choix de la métaphore qu'il emploie dans un chant. Toujours est-il que, le même auteur, avant d'aboutir à cette conclusion, argumente à ce propos que *«le simple goût de la métaphore est l'indice d'un être chez qui les fonctions intellectuelles et scientifiques ne sont pas exclusives. La proportion des métaphores correspond au degré de sensibilité et d'affectivité créatrice. Sans imagination, sans intuition sensible, nulle métaphore » (ibid. 739).* Pour terminer, il est à noter que *« cette fonction cognitive de la métaphore a été mise en évidence par Aristote »,* cité par Charaudeau et Maingueneau (2002 :377).

c) Une fonction persuasive

Sans doute, la fonction esthétique et la fonction cognitive évoquées précédemment contribuent à l'achèvement de la troisième fonction, celle persuasive de la métaphore. **Si l'orateur cherche à voir comment orner et vivifier son antsa, s'il y dévoile son âme, tout cela vise, à terme, à travers les métaphores, à persuader les auditoires de ce qu'il énonce.** Il attireces auditoires à se mettre d'accord avec lui. Cela permet d'admettre ce propos de différents auteurs rapportés par Charaudeau et Maingueneau : *« elle (la métaphore) « endort la vigilance de l'esprit » (Reboul 1989 :20), en transférant analogiquement une valeur décisive attachée au terme métaphorique sur la proposition à faire accepter. Comme le remarque A. Bossinot (1992 : 87-89), plus la métaphore s'appuie sur un accord préalable et plus elle parait aller de soi, plus ses effets manipulateurs sont importants » (Charaudeau & Maingueneau, 2002 : 378).*

En guise de conclusion, l'analogie dans les antsa, à savoir la métonymie, la métaphore, l'allégorie et l'allégorisme contribuent à l'extériorisation aussi bien des intentions de l'orateur que de celles des auditoires. Leur point commun se trouve en ce qu'elles servent, d'une part, à orner le discours, et d'autre part, à persuader les auditoires. En ce qui concerne cette dernière, ces figures mettent davantage l'accent sur l'expression de la pensée. C'est la raison pour laquelle leur emploi s'articule, dans la plupart des cas, sur des faits sociaux. Qui plus est, les figures par analogie relevées dans les antsa concourent davantage à la compréhension de ce que nous appelons **beau éthique et beau culturel.**

2.4.2. Les figures non-tropes

Les figures non-tropes recouvrent un vaste ensemble de figures. Mais, comme évoqué plus haut, nous ne traitons dans ce travail que deux classes dont les **figures d'élocution** et les **figures de style**.

2.4.2.1. Les figures d'élocution

Les figures d'élocution procèdent du « *choix et assortiment des mots au niveau de l'expression de l'idée* » (Fontanier : 15). Ainsi, dans les *antsa*, nous avons identifié deux types de cette figure : la **figure d'élocution par consonance** qui traite particulièrement l'**assonance** et la **figure d'élocution par déduction** qui aborde la **répétition**.

a) La figure d'élocution par consonance : l'assonance

« *L'assonance, c'est la même terminaison ou la même chute de différents membres d'une phrase ou d'une période* » (Fontanier : 349-350). On peut dire que cette figure définit une des caractéristiques spécifiques des *antsa* car :

- d'une part, l'orateur, avant de revêtir la forme purement spirituelle de la pensée, se préoccupe d'atteindre la « *même terminaison* » ou la « *même chute* » à travers les vers de son discours. Il cherche ce que les Sakalava appellent « *teny mifanandrify* ». C'est la raison pour laquelle, une discontinuité des idées tout au long d'un *antsa* a souvent lieu. Est justifiée, ainsi, l'affirmation de Hegel selon laquelle « *la beauté est l'idée dans sa réalisation sensible et réelle et que l'œuvre d'art rend directement perceptible à l'œil et à l'oreille ce qui vient de l'esprit et de ses conceptions* » (Hegel, *idée du beau*, vol 2 : 321-322) ;
- d'autre part, le fait d'écouter et le fait d'entendre de l'orateur cette faculté de produire ou de créer des mots, tout en les combinant pour avoir une sorte d'harmonie vocalique est, pour sûr, la préoccupation des auditoires et leur permet d'apprécier un *antsa* et de qualifier un

mpiantsa comme un bon artiste. Rappelons que cette création ou production de mots se fait souvent suivant le contexte naturel de la réalisation d'un *antsa*, c'est-à-dire relève de l'improvisation.

De ce fait, l'assonance revient en plus grand nombre dans l'ensemble du corpus, ou si l'on veut, elle se rencontre au moins une fois dans chaque *antsa*. L'intention finale de l'orateur par son utilisation consiste dès lors à capter et garder l'attention des auditoires. D'après les analyses du matériel *antsa*, nous avons les deux formes d'assonance à savoir, l'**homoioiteuton** ou la même terminaison, qui revient à-peu-près à la rime, et, l'**homoioploton** ou la même chute.

- **Exemples de l'homoioiteuton**

Exemple1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

L'**homoioiteuton** se présente par –ay. Cette terminaison se reproduit plusieurs fois dans ce chant suivi d'une traduction littérale comme tous les extraits qui vont suivre :

« *E ! malemy lava (2) valaiko velono*

Oh ! tu as une apparence constamment molle, mon vif beau-frère

Komboko anao mafanavay

Alors que tu es intraitable

(...)

Maniny moly zaho mahatsiaro aminay

J'ai une forte envie de rentrer en pensant à notre village

Ankoany doany ankilambay

Semblable au doany d'Ankilambay"

(Lignes 8- 14)

“*kasay tsaiiky hanaovako nanakay*

Zaman'I Fondy e! tovolahy Tongay

Manontany fa tsy mahay

Elaela nenarako nanakay

Mama nde hody zaho amaray »

(Lignes 53-57)

Attendez voir comment je vais chanter moi

Zaman'i Fondy est un jeune homme de Tongay

Je me pose la question car je l'ignore

J'ai mis du temps pour apprendre mon chant

Maman, je vais rentrer demain

“*Te-holy zaho, maniny aminay*
Ndeha holy zaho amaray
Niniko zay maniny nakay”
 (lignes 82-84).

J’ai envie de rentrer, mon village me manque
 Je vais rentrer demain
 Ma mere éprouve de la nostalgie pour moi

Dans ces lignes, outre le fait que l’assonance rend le discours plus perceptible à l’oreille, elle contribue à extérioriser l’intention de l’orateur dont **l’envie de rentrer causée par la nostalgie de sa famille et de son village.**

Exemple2 : *Ramama* (antsa 9) également traduit de manière littérale et où l’homoioteleuton se présente par **–ara**

« <i>Tsy tavy Madagasikara</i>	Madagascar n’est pas un brûlis
<i>Dômo ny bira, lany ny anjara</i>	Le partage est fini, il ne reste plus rien à partager
<i>Olombelo samy manana anjara</i>	Chaque home a sapart à lui
<i>Misy ny aloha misy ny afara</i>	Certains sont devant, d’autres devant
<i>Mahafinaritra tany fangatahan-tsara</i>	Qu’il est agréable d’être au doany
<i>Tany madoso tsy azoko amahara</i>	Sur un terrain boueux, il m’est impossible de m’agripper
<i>Sobilatsy aloha, jerevo ny afara</i> ”	Quand je tombe maintenant, je fais attention la prochaine fois

(Lignes 15-21)

L’assonance dans ces lignes sert à rendre sensible un parallélisme d’idées, à caractériser les différents membres du discours, dont la caractéristique du *bira* « partage » et celle du *anjara* « destin » ou le *lahatra* «... ». Aussi est-elle renforcée par l’**allitération**⁷ ou l’**harmonie imitative** par des **A** multipliés pour servir la pensée et l’intention de l’orateur, dont **une recommandation pour le comportement au sein de la société.** Par conséquent, la combinaison de l’assonance et de l’allitération donne au discours plus « *de trait et de saillie* » (Fontanier : 346).

Mais quelquefois, l’assonance peut ne servir qu’à montrer la capacité ou le talent de l’orateur à produire et à combiner des mots harmonieusement. Donc, il ne s’agit que de **capter l’attention des auditoires dans l’intention d’être qualifié de vrai artiste**, à l’exemple du chanteur det « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa 23).

Exemple 3 : *Tsara zanaka rafoza* (antsa 23), l’homoioteleuton se présente par **–ia**.

« Manakory fanaovako azy

Vaky talata vaky alarobia

Omaly tsy mira nankia

Fanakalo tombok'olo mandia

Roso ankahery manaraka ankavia

Tsakotsako mibaby tsy mandia »

(Lignes 19-25)

Comment vais-je procéder ?

Le mardi est venu suivi du mercredi

Hier ne ressemble pas à aujourd'hui

Les pied de celui qui marchent viennent l'un après l'autre

Quand le pied droit avance le pied gauche suit

Un pied de maïs porte un bébé sans avancer

- Exemples de *homoioploton*

Exemple 1 : *Ramama* (antsa 21)

« Mahatsiaro maniny azy valy e!

E! e! Tsy ... ndeha hanambady

Sitrany tovo aho mahazo ariary

Andro fôsa, zaho mijotso an-tanimbary

Mividy omby atao soavaly e! baba e

Raha ohatra leroa mamokatra vary

E !e !mamako e !

Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary

Atahorako hitsakitsa-bady! Mamako e!

Sitrany zaho fa tovo tsy manambady”

(ligne 17-27).

oh! Belle soeur, qu'il me manque !

Mais ... je ne vais plus l'épouser

Je préfère rester célibataire et gagner un ariary

En saison cultural, je vais travailler dans les rizières

Je vais acheter des zébus pour m'en servir comme monture

Si, mes amis vous êtes producteur de riz

oh ! chère maman

Savez-vous quelle est pour moi l'aspect négatif du mariage

C'est parce que je ne supporte pas les souffrances

Je redoute, chère maman, l'adultère

Vaut mieux que je reste célibataire sans époux

L'orateur –une femme- utilise un *homoioploton* par l'alternance irrégulière de –aly, -ady, -ary pour maintenir sur l'attention des auditoires afin de partager ses sentiments de crainte du mariage.

Exemple 2: *Hainay zany* (antsa 22)

« Ady miboaka an-trano tsy andesina an-tany

Tsaramandroso Ambondromamy

Sakalava tsy miala lambahoany

Eka, anaovako azy

Une dispute entre époux ne doit pas être portée dehors

Après Tsaramandroso on est à Ambondromamy

Le Sakalava porte toujours un lambahoany

Oui, je vais parler

Tia manamboa Antan^{aly}
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala terg^{aly}
(ligne 17-27).

Les gens d'Antan^{aly} aiment injurier
Mais ce n'est pas ce que je veux dire
Le Merina porte toujours un pantalon

Ces quelques lignes ne sont que des exemples d'**homoioploton** dans ce chant. L'orateur (Marinasy) est très ingénieux pour créer l'**assonance** tout en combinant l'emploi de l'**homoioiteuton** et l'**homoioploton**. Ainsi, l'orateur, dans ce chant tout entier, vise à **exhiber la faculté de production intérieure et de cette ingéniosité technique extérieure**. Par conséquent, sa particularité et la beauté de ses chants se trouvent dans la preuve que « *c'est le monde sensible qui lui fournit les matériaux à l'aide desquels il pourra réaliser son œuvre* » (Hegel, L'idée du beau, vol 2 : 322).

Qui plus est, **parallèlement à cette intention particulière et personnelle de l'orateur, ce dernier a également l'intention de mettre en exergue que son chant en tant que « beau » est créé pour le plaisir des autres pendant les cultes**. C'est la raison pour laquelle il devient célèbre et est souvent présent à des cultes royaux. Ci-après, un tableau montrant également quelques autres exemples d'assonances rencontrées dans les matériels *santsa*.

Tableau 1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels antsa

Antsa n°	Lignes	Formes d'assonances
9	15 – 21	-ara
	55 – 61	-ao
	79 – 84	-ao
	63 – 66	-a
14	6 – 10	-ay
7	48 – 61	-ato
	62 – 73	-eo
18	1 – 2	-ao
	27 – 43	-any/-ady
20	11 – 12	-ara
22	Cet antsa tout entier	-ay
		-any/-aly
		-ara
27	18 – 21	-asy/-any
37	Le antsa tout entier	-any
		-ary

b) La figure d'élocution par déduction : la répétition

« La répétition consiste à employer plusieurs fois les mêmes termes ou le même tour, soit pour le simple ornement du discours, soit pour une expression plus forte et plus énergique de la passion » (Fontanier : 329). **Tout comme l'assonance, la répétition constitue la particularité des antsa, quant à leur présentation extérieure.** Dans les matériaux antsa, l'on remarque l'emploi répété de la **réduplication** ou **épanode**. La réduplication, comme son nom l'indique, consiste à employer plusieurs fois

le/lesmême(s) terme(s) sans tenir compte de la nature ou de l'ordre de ce terme dans le discours. Sa valeur dans les *antsa* réside, en effet, dans son emploi « *pour une expression plus forte et plus énergique de la passion* » (ibid.).

Outre la **réduplication**, les orateurs utilisent également les autres formes de **répétition** à savoir l'**anaphore** qui consiste à employer un même terme au début de chaque membre du discours, et l'**épiphore**, c'est-à-dire « *plusieurs membres du discours se terminent de la même manière* » (ibid : 330). Ces deux formes de **répétition** ont la même valeur que la **réduplication**.

➤ Exemples de **réduplication**

Dans le chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'on observe la répétition presque sans borne et sans mesure de ces quatre termes : *valaiko velono/valaiko* « beau-frère vivant » -20 fois - ; *holy/moly* (rentrer) – six fois- ; *maniny* (avoir la nostalgie) –six fois- *niny/nyeny* (mère) –six fois. Ces termes, pour l'orateur, servent en premier lieu à orner son discours. Mais ils lui servent également à exprimer ardemment son état intérieur et ses intentions :

- tout d'abord, étant donné **la** célébrité de cette chanson dans le monde sakalava du Boeny, en l'occurrence le Marambitsy, **l'orateur**, par la réduplication des termes *valaiko velono* « beau-frère vivant »/ *valilahy* « beau-frère », veut, **d'un côté, mettre en exergue son lien par alliance avec la personne Zaman'i Fondy qui est à présent devenu un trombamajeur**, et, de l'autre, **il veut rappeler à la mémoire des auditoires cette même personne en décrivant son portrait et son caractère.**
- ensuite, la réduplication du terme *holy/moly* (rentrer), exprime non seulement le désir ardent de rentrer, soit chez sa famille ou à son village ; mais aussi, par extrapolation, à travers l'analyse profonde de son discours, elle consiste à exprimer ses sentiments et son intention de se rendre à son ex-épouse.
- enfin, quant à l'emploi multiple des termes *maniny* (avoir la nostalgie), et *niny/nyeny* (mère), l'orateur extériorise son état intérieur lors du *fanompoa*, dont le fait d'avoir la nostalgie de sa mère qui n'était pas présente à ce culte.

Il nous semble que ce chant soit un exemple typique et pertinent pour l'expression du **beau**. Deux choses sont ainsi à souligner sur la manière par laquelle cet orateur exprime le beau dans ce chant à travers l'emploi de la **figure d'élocution** par répétition :

- primo, l'orateur, après avoir cité un à un ces quatre termes, arrive à les utiliser successivement (vers la fin de son discours) afin de véhiculer un ensemble de messages ou d'intentions qui lui semble exprimer le **beau** :

« <i>Te holy zaho maniny aminay</i>	Je veux rentrer car j'ai la nostalgie de chez nous
<i>Ndeha holy zaho amaray</i>	Je rentrerai demain
<i>Niniko zay maniny anakay</i>	Ma mère, elle aspire à mon retour
<i>E!e! valilahy! Valilahiko velono »</i>	Oui ! Beau-frère, sois en vie ! Beau-frère.

(lignes 82-85).

Plus précisément, la logique de la pensée de l'orateur sur laquelle il veut mettre l'accent se résume comme suit :

- d'un côté, il partage avec ses auditoires aussi bien l'affinité entre lui et sa mère qui lui manque, bien qu'il trouve une ambiance chaleureuse au *fanompoa*, que n'estompe pas son attachement à son village. Tout cela provoque en lui un sentiment de nostalgie, d'où le profond désir d'y retourner ;
 - d'un autre côté, par l'analyse du chant, « *Soma tsaiiky tsontsany* » (antsa 1b) –réplique au chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* »-, les vers cités ci-dessus décrivent le sentiment de nostalgie pour son ex-épouse qui lui manque également. De ce fait, en relatant leur rencontre au *fanompoa*, ces membres du discours recèlent **son intention de profiter de ce moment pour la reprendre**, alors que cette dernière refuse la pétition.
- Secundo, cet orateur démontre, par l'emploi de la **figure d'élocution par répétition**, que l'expression du **beau** devrait être nouée avec un fait social où l'œuvre d'art a été produite et qu'il représente. Dans la société sakalava Marambitsy, le nombre pair est une des formes expresses du « **beau, du bien, du**

vrai » (J.P. Changeux, 2010), à l'exemple du nombre de zébu à sacrifier lors d'un culte royal, que nous avons déjà évoqué plus haut. Ainsi, par l'échantillon de chants utilisant cette figure de discours, l'on pose la question de savoir si cette répétition en nombre pair –six ou vingt fois- des termes recelant le message et les intentions a été prise délibérément par l'orateur ou choisie par hasard à cause de l'improvisation ? De fil en aiguille' « **idée du beau** » chez les Sakalava est-elle déjà un fait découlant de la pensée des orateurs et qu'ils reproduisent dans les *antsa* ? L'on remarque également que le nombre pair est respecté quand un orateur utilise la répétition. Mais ce qui nous intéresse, c'est que **chaque orateur vise le plaisir des auditoires soit par le choix des mots, soit par les idées, les messages, qu'il veut transmettre.**

Enfin, l'on note que les chants qui emploient en **réduplication** les termes *mama, niny, valy, moly* et ses variables *manakory fanaovako azy, tsy zany fa lereto* sont également nombreux.

➤ Exemples d'**anaphore**

Le chant « *Lasa nampita* » (*antsa* 34) va nous servir d'exemple pour l'emploi de l'anaphore. Ce chant cite un homme (qui peut être l'orateur lui-même) qui aime son épouse. Mais cette dernière a regretté de s'être mariée avec lui, est devenue infidèle à son mari, et finalement, a décidé de le quitter. Dès lors, le mari se trouve affligé et se plaint de cette situation. Ainsi, à partir de la ligne 20, le terme *marary* (douloureux, souffrir) apparaît huit fois dont la répétition six fois en **anaphore** exprime le cœur à l'agonie du mari :

« <i>marary zama nilaozanao</i>	Douloureux est mon oncle, son départ
<i>Marary zama ningam-bady</i>	Douloureux est le fait d'être abandonné par sa femme
...	...
<i>Marary maty toloka amin'ny famaky</i>	Douloureux est le coup de la hache
...	...
<i>Marary mafy manonofy akona</i>	Quelle douleur ! Je rêve d'une personne
...	...
<i>Marary ny aiko zany e!</i>	Mon âme souffre
...	...
<i>Zaho marary ningam-bady e! mama"</i>	Je souffre, O, mère ! car ma femme m'a quitté,

Qui plus est, renforcée par une proposition métaphorique « *marary mafy toloka amin'ny famaky* » «Douloureux est le coup de la hache », l'anaphore consiste à dire d'une manière plus

énergique la forte intensité de l'impact provoqué par la rupture du mariage, chez l'homme, si bien qu'il lui semble que la réconciliation serait impossible, même pendant le *fanompoa*.

➤ Exemple d'**épiphore**

La figure épiphorique des termes donne au discours aussi bien plus de forme que plus d'énergie à l'instar de ce que nous avons dans le chant « *Mandroso aminay* » (antsa 26). Les orateurs –les gens de Bezavo- sont conscients de la situation des participants au culte qui viennent de loin. Par conséquent, ils se montrent désireux de se mettre en empathie avec ces derniers. Ainsi, l'**épiphore**, qui fait revenir huit fois les termes *mandroso aminay* consiste **à insister sur l'intention de mettre en place le fihavanana pendant le culte royal fanompoa**. De plus, **la combinaison de l'épiphore avec la synecdoque et la métonymie renforce cette expression de l'intention fihavanana :**

- Synecdoque de la partie pour le tout :
 - « *indray andro* » (ligne 4) pour dire tout le séjour à Bezavo qui ne dure que quelques jours seulement.
 - « *tsaiky 'reto, mandalova aminay, mandroso aminay* » (ligne 5) pour dire l'ensemble des participants.
- Métonymie du contenant pour dire les participants venant de différents lieux évoqués :

« *nareo Tanimalandy*

Nareo Tsanjarafa

Nareo katsepy

Nareo Antanamanàka

Nareo vahiny, mandroso aminay

Ary, Marovoay, mandroso aminay » (lignes 10-16).

2.4.2.2. Les figures de style par tour de phrase

- **Le dialogisme**

Ce qui différencie les figures de style des figures d'élocution, c'est que les figures de style procèdent du « *choix et assortiment des mots, mais pour l'expression d'une pensée, c'est-à-dire d'un jugement mettant en relation au moins deux idées par tour de phrase* » (Fontanier : 15-16). Nous avons remarqué l'existence de plusieurs variétés de figures de style par tour de phrase. Nous en verrons seulement une, le **dialogisme**, qui marque également la spécificité des *antsa sakalava*. Selon la définition donnée par Fontanier, « *le dialogisme consiste à rapporter directement, et tels qu'ils sont sensés sortis de la bouche, des discours que l'on prête à ses personnages, ou que l'on se prête à soi-même dans telle ou telle circonstance* » (ibid. : 375). Les exemples se présentent en foule et on dirait que tous les chants de la catégorie *lamalama* – les *jijy* – appartiennent au style **dialogisme**. Cette figure est ainsi une autre particularité des chants traditionnels sakalava dans l'expression du **beau**.

L'emploi naturel de cette figure contribue à la réduction de l'écart entre l'artiste – et l'œuvre d'art- et le public, c'est-à-dire, entre le *mpiantsa* (et le *antsa*) et les auditoires. Cela s'inscrit dans l'affirmation de Hegel selon laquelle « *l'œuvre d'art entretient un dialogue avec celui qui se trouve devant elle* » (Hegel, *L'idée du beau*, vol 2 : 289), car, « *l'artiste lui-même appartient à une certaine époque, il vit au milieu de ses mœurs, habitudes, il partage sa manière de penser et ses représentations* » (Hegel : 289-290).

D'une manière générale, tous les *antsa* font parler plusieurs personnages, ou plus précisément, ils font parler les artistes et leurs auditoires. Toutefois, **les discours des auditoires semblent être sous-entendus.** De ce fait, tout en considérant les artistes (les *mpiantsa*) et le public (les auditoires) comme des personnages, Fontanier présente plusieurs aspects de ce dialogue, qu'on rencontre dans le matériel *antsa*, à savoir : le **faire parler un seul personnage**, **l'orateur feint d'être interrogé**, **le faire parler plusieurs personnages**. Cependant, quelle que soit la nature de dialogue entretenu, le **beau** dans les *antsa* réside dans ce que Hegel appelle « **fonction moralisatrice de l'art** », car, « *l'œuvre d'art – entre autres, les *antsa* – doit avoir un contenu moral... En*

tant qu'expression de ce contenu, l'art a servi à instruire les peuples. Par son contenu, l'œuvre d'art doit être individuelle et concrète, une image qui s'adresse aux sens »(Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 62-63). Ainsi, l'une des préoccupations des orateurs consiste à faire cette moralisation à travers cette figure du dialogisme. Voici quelques illustrations de la figure dialogisme.

a) Le faire parler un seul personnage

Ce genre de dialogue constitue la majorité des chants collectés. L'orateur s'adresse tantôt à un auditoire particulier, -mais qui peut représenter en même temps le public en général-, comme *valy*, *zama*, *mama*, *baba* ; tantôt directement aux auditoires tout entiers.

Exemple 1 : Ramama (antsa 9)

L'orateur fait parler une femme de caste noble, mariée avec un homme de caste différente. Mais ce derniers'est mal comporté, alors la femme s'adresse à son mari en procédant à son égard une sorte de moralisation :

« maiva anao Zokilahin'iTafa

Sois en bonne santé, ô toi, Zokilahin'i Tafa

Anareo ndevon'i ampanjaka

Vous êtes les esclaves de l'ampanjaka

Fitoliandolo atao tsiandrara

C'est comme un lieu de malheur utilisé comme lieu de jouissance

Takona atao kitrely fanjava

Et un brancart pris pour un lit en argent

Ambonimbony ne razana ampanjaka

La caste ampanjaka est supérieure

Sobilatsy aloha, lavo mitsirara

Si vous glissez d'abord, vous tombez ensuite

Tsy kiniako lavo fa tany malama

Je n'ai pas fait exprès pour tomber, c'est le terrain qui est glissant

E! mpijijy ny aiko fa vadiko adala

Oui, je suis une chanteuse mais c'est mon mari qui est fou

Silasila ny aiko fa tsy adala baba e"

Je suis mal à l'aise, mais je ne suis pas folle

(lignes 70-78).

Exemple 2: *Ramama* (antsa13)

Un homme entretient un dialogue avec ses auditoires. Il partage ses constatations sur le comportement des femmes envers leurs maris, cause de différents problèmes. Il présente ensuite ses suggestions :

« *raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo*

Si les mères écoutent leurs maris

Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava

Si elles les écoutent, elles reçoivent de l'argent

Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava

Si elles ne les écoutent pas ils ne leur donnent pas d'argent

Raha malay miteraka anao mandehana lopitaly

Si vous ne voulez pas avoir d'enfant allez à l'hôpital

Raha malaina mitarimy zana-bady kaza manambady”

Si vous ne voulez pas prendre en charge les beau-fils ne vous mariez pas.

(lignes 3-8).

Exemple 3: *Zanaka adala mahamenamenatry* (antsa 28)

Toujours est-il que l'orateur fait parler un homme qui partage son point de vue sur les comportements **laids** des femmes au sein de la société :

« *Zanaka adala mahamenamenatry*

Fa tsy manambady fa terateraka

Manana ampondo manana elatra

Tsy ariary zato navidy menaka”

(ligne 3-6).

Enfant dévoyée est une honte

Sans être mariée elle fait toujours des enfants

Elle a des cornes, elle a des ailes

Mais n'a même pas un sou pour s'acheter de l'huile

Et comme il s'adresse directement à sa femme qui s'est mal comportée, il s'exclame ainsi envers elle :

« *Taiza anao nomaly*

Zanatsika tato nanavy

Maraindray vao navy boakany

Meloko mihitsy hoy izy ny ampisafy”

(ligne 33-36).

Où étais-tu hier

Notre enfant avait la fièvre

Tu n'es rentrée qu'au petit jour

La nourrice est, dit-il, irritée

b) L'orateur feint d'être interrogé

Le dialogue se tient toujours entre un orateur et ses auditoires. Mais, l'orateur feint d'être interrogé par ces derniers et répond aux questions qu'il suppose qu'on lui a posées.

Exemple 1 : *Ramama* (antsa14)

Rappelons que c'est le chant de deux orateurs homme et femme. Ils parlent de sujets divers, entre autres de la sexualité et du mariage. Il semblerait que le public les interroge sur le lien entre les deux orateurs et paraît adresser des reproches à l'orateur homme. De ce fait, ce dernier feint de répondre à cette question et réagit contre ce jugement :

« *jerevo hanaovako azy*
Zaho zandry anaka lehilahy
Omba hariva sy maraindray
Ambarako zay mba mahay
Zahay zanak'olo mpianadahy
Izy zanaky ny vavy
Zaho zanaky ny lahy
Ambarako zay mba tsy mahay”
(ligne 68-75).

Vois, comment je procède
Je suis le cadet descendant de lignée masculine
Toujours présent soir et matin
Je dis à ceux qui le savent
Nous sommes cousins germains
Elle est descendante de lignée féminine
Moi, le fils de lignée masculine
Je le dis pour ceux qui ne le savent pas

Exemple 2: *Tsara zanaka rafoza* (antsa 19)

Le public semble interroger un orateur qui se tait alors qu'il est un artiste talentueux. Celui-ci répond en expliquant la raison, et finalement, se décide à entrer dans le jeu.

« *Manginginy ambarako olo tsy teo*
Mijanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
...
Zaho lereo mihira tsy amin-gama Moi,
Zaho ato manano vakodraza
Zaho niavy nanompo raza”
(lignes 6-8, 28-31).

Vous êtes silencieux comme si vous n'y étiez pas
J'écoute ce que vous jouez
Donnez-moi un coup pour m'humecter le gosier
...
O ! mes amis je chante sans accordéon
Moi je joue des chants traditionnels
Je suis venu pour rendre hommage aux ancêtres

Exemple 3: *Tsara zanaka rafoza* (antsa24)

Une oratrice suppose que les auditoires, et un homme en particulier supposé avoir l'intention de la draguer, lui posent une question concernant son identité. Comme réponse, elle se présente elle-même faisant connaître son clan, son village, sa région d'origine, son portrait physique etc.

« *ndre zaho re Tafaratsy Varamanga*

Zaho tovoavavy Sambiramba

Kajemby ampilako an'i Baba

Zaho io re faritany Soalala

...

Zandrin'i Patrice

Komboko zaho re zanak'i Edwige

...

Zaho ao malandy malama loha"

(lignes 10-35).

Même si je suis une Tafaratsy Varamanga

Je suis une fille de Sambiramba

Kajemby du côté de mon père

Je viens de la région de Soalala

...

Petite sœur de Patrice

Il en est ainsi, je suis aussi fille de Edwige

...

Moi, j'ai le teint clair, les cheveux lisses

c) Le faire parler plusieurs personnages

Cet aspect se rencontre moins. En général, ce sont les *antsa* ayant une forme musicale responsoriale qui font intervenir au moins deux personnages dans le discours.

Exemple 1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

Ce chant fait parler deux orateurs, un dialogue, disions-nous, entre un homme et une femme. L'homme transmet un message de reconstruction du mariage et la femme refuse.

L'homme dit :

« *Falifaly foko mahita anao valilahiko*

...

Vata tenako zaho fa mahatsiaro mody

Kiaka zova tsika vao tafody

Je suis heureux de vous voir beau-frère

...

Moi, mon corps a la nostalgie de chez moi

Nous ne serons chez nous qu'au petit jour

*Niniko izay fa maniny anakay
Sendra diako fa elaela zay
Holy zaho amin'ny tanàna misy anay*
(lignes 66, 76-80).

Déjà ma mère pense à moi
Comme je suis parti trop longtemps
Je rentre là où est notre village

La femme répond:

« *Ela loatra teninao
Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
...
Tsy malaina anao zaho valilahiko
...
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
...
Menimeniko ndraiky fa tsy aminao* »
(lignes 10-11, 28, 42, 54)

Vous parlez trop
Vois parmi ceux que j'aime ceux qui m'aiment
...
Vous ne m'êtes pas indifférent beau-frère
...
Même si je vous aime je ne me suiciderai pas pour vous
...
Mes pensées ne sont plus à vous

Exemple 2: *Ramama* (antsa14)

Nombreux étaient les gens qui se demandaient entre eux en nous voyant- une « étrangère » et chercheure- participer au culte *fanompoa* à Bezavo, en l'occurrence à des séances de *antsa*. Alors, le dialogue se fait entre l'oratrice et le public :

« *Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
...
Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbo tafita amin'ny taratasy* »
(ligne 13-15; 20-22).

Merci à vous créature de Dieu
Dès votre jeune âge vous avez appris à lire et à écrire
Vous êtes tante au teint clair
...
Elle a dépensé même son argent
Tout le monde me demande
Elle prie pour réussir ses études

En bref, nous avons traité particulièrement deux figures non-tropes, très courantes dans les chants traditionnels sakalava, à savoir : les figures d'élocution telles que l'assonance et la répétition, puis la figure de style tel que le dialogisme. Elles consistent également en l'ornement des *antsa*, mais souvent par l'usage des mots en tant que tels, c'est-à-dire par les formes matérielles des mots. **La première visée de l'orateur en utilisant ces figures consiste à capter l'attention des auditoires.** Cela est fait **dans l'intention d'être apprécié et qualifié d'être un bon artiste.** Par conséquent, **leur valeur dans les antsa réside dans leur contribution à faire plaisir aux participants aux cultes et**

surtout dans **leur pouvoir de réduire l'écart entre l'artiste et le public**. Enfin, les figures non- tropes rencontrées dans le présent travail explicite beaucoup mieux le « **beau esthétique** ».

Chapitre II : RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISES CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : FANOMPOA ET FITAMPOHA, DES FORMES RELIGIEUSES

Qu'est-ce que *Fanompoa* « rite d'allégeance »? Et qu'est-ce que le *Fitampoha* « bain royal »? Ce travail ne vise plus à traiter ces sujets comme objet d'étude mille détails, car nombreux sont nos prédécesseurs historiens et anthropologues, Malgaches et étrangers à savoir M. Lambek, C. Jaonesy, S. Ramamonjisoa, et d'autres encore, qui ont travaillé sur ces questions dans le Nord-Ouest. Sans doute, leurs travaux rapportent-ils des informations suffisamment détaillées sur la description du déroulement desdits cultes. Donc, dans ce chapitre s'agit seulement d'une sorte de synthèse des descriptions qu'ils ont données, en vue d'y apporter, par une brève comparaison avec ce que nous avons-nous-mêmes observé lors de nos travaux de terrain, des informations complémentaires et surtout de mettre en exergue la place des *antsa*, chants traditionnels sakalava dans ces rituels, en tant que principal matériel de notre investigation. Donc, nous proposons un autre angle d'interprétation scientifique des cultes royaux.

D'emblée, à la suite de Labarre, Marcel Mauss et ses continuateurs, rapportés par Obadia, définissant la religion comme « *un ensemble de conduites exprimant les croyances d'un groupe d'hommes donné* », « *un ensemble de croyances et de rites, de discours et d'actes* » (L. Obadia, 2012 : 23-24), nous pouvons intégrer le culte d'allégeance et le bain royal parmi les religions. Ce sont des religions traditionnelles du groupe Sakalava. Ainsi, par « *conduites* » et « *croyances* », nous partageons, particulièrement avec Lambek les définitions et les points de vue qu'il a donnés à ces cultes, selon lesquelles ces cultes servent, à priori, à rendre hommage aux ancêtres royaux sakalava: « *service is an act at once of honoring, deferring to, caring for the recipients, and it can be compared to the Christian use of "liturgy" or Church «service» in that it is underground as sacred ritual* » (Lambek, 2002 : 167). La princesse

Amina Saïd confirme cette affirmation lors de l'entretien que nous avons eu avec elle en disant que le *doany* est comme l'église des chrétiens⁸, l'endroit où se déroulent les prières. Ces cultes sont, en effet, compris comme un « *pèlerinage* » auquel les Sakalava et les non Sakalava adeptes de ces religions participent pour présenter leurs prières et leurs vœux. En outre, toujours d'après M. Lambek, « *the Fanompoabe is simultaneously service and celebration; a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty (...). People express (by the Fanompoa be) their connection to living and ancestral royalty* » (ibid). Ainsi, des chants traditionnels *santsa*, réalisés au moment des cultes *fanompoa* ou *fitampoha*, ont l'intention évidente de mettre en exergue cette connexion.

Ces affirmations de Lambek disent que ces cultes renferment l'idée de la continuité du royaume Sakalava. Sur ce point, ils servent non seulement à témoigner du respect pour les ancêtres royaux mais aussi en même temps à gratifier d'honneur les princes régnants actuels. Toujours est-il que ces chants en parlent de cette manière.

Toutefois, en comparant les données que nous avons collectées et les affirmations de Lambek (2002) et de Jaonesy (2009), quelques points de divergence, sur la question du sens des termes *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain des reliques royales » sont à mentionner. Les divergences s'expliquent, premièrement, par la différence entre les lieux de collecte des données, puis par les manières par lesquelles ont été exécutés, les cultes, même si le groupe étudié était le même. En effet, ces chercheurs ont observé le chevauchement des deux cultes en une période déterminée au *doany* de Miarinarivo. Ainsi:

- d'une part, selon Lambek « *the epitome of service and the climax of every year is the Great service (Fanompoa be) at which the ancestral relics are bathed (mampitampoko)* » (ibid 2002 : 167);

- d'autre part, Jaonesy confirme: « *raha tsorina ny famaritana ny fanompoa, dia fampandroana ireo singa nalaina tamin'ny vatan'ny mpanjaka razana tamin'ny fanompoana mafana* » « en somme, par définition, le fanompoa consiste à réaliser le bain des éléments prélevés sur les dépouilles du souverain lors des services organisés en son honneur tout de suite après sa mort » (Jaonesy :33).

Ceci dit, dans ce *doany*, le *fitampoha* « bain des reliques royales » est une des séquences faisant partie du noyau du *fanompoa be* « rite d'allégeance ». A contrario, dans la zone du Marambitsy, quelques nuances différencient le rite d'allégeance et le bain des reliques royales :

- A Bezavo, selon les explications données par certains notables locaux, on exécute seulement le *fanompoa*, qu'ils appellent le *fanompoavalibolamena*, tous les deux ans ou tous les quatre ans ;
- A Mitsinjo, il y a seulement le *fitampoha* « bain royal », tous les ans.

D'autres traits, apparemment superficiels, qui se résument dans le tableau suivant distinguent donc les cultes royaux de ces trois localités

Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales au doany de Miarinarivo	Le bain des reliques royales au doany de Mitsinjo	Le rite d'allégeance au doany de Bezavo
• S'effectuent discrètement dans le doany à l'aide du miel (Toamainty) et autres matériels • Vers midi	• Est réalisé en public dans le fleuve de Mahavavy (voir photos) • Presque toute la journée, tout en suivant le mouvement du soleil	• Est réalisé discrètement dans le doany • Vers quatre heures du matin avant le lever du soleil

Quoi qu'il en soit, le substantif *Fanompoa* « service » et le verbe *manompo* « servir » sont toujours utilisés aussi bien pour le rite d'allégeance que pour le bain des reliques

royales. Ces termes désignent en premier lieu le consentement à être adhérent à ces religions. Cela implique ensuite l'exécution de toutes activités physiques et/ou intellectuelles ; enfin, à la participation matérielle à travers les offrandes du public. Les propos de l'ampanjaka Amina Saïd parlent de l'activité intellectuelle que nous menions à propos de ces cultes nous ont surpris : « *Toi qui observe et étudie le fanompoa tu es déjà partie prenante du fanompoa* ». Autrement dit, le travail scientifique que nous réalisons constitue et signifie déjà une forme de participation au *fanompoa*. Mais qu'est-ce qui différencie exactement le *Fanompoa* et le *Fitampohasi* ces deux rites se résument aux « services » envers les reliques des ancêtres royaux Sakalava ?

Premièrement, le *Fitampoha* « bain des reliques royales » consiste, comme son nom l'indique, à « baigner » les reliques. C'est-à-dire à immerger le boîtier où elles sont gardées dans le *Toa-mainty* pour le *Fitampoha* de **Ndriamisara Efa-dahy** au doany de Miarinarivo, ou dans le fleuve Mahavavy pour les reliques de Ndramanaranarivo au doany de Mitsinjo.

Deuxièmement, il n'en va pas de la même manière pour le *Fanompoa vali-bolamena* au doany de Bezavo en tant qu'endroit où se sont ensevelis Ndramandisoarivo, sa femme Ndramandikavavy, et leurs enfants. Le *Fanompoa* dans ce doany consiste, en effet, à réaliser « services » envers les ossements de ces ancêtres, c'est-à-dire leur onction avec de la graisse ; puis à changer le tissu *soubahy* dont on les a couverts lors du dernier *fanompoa*⁹. C'est pour cela que, d'après nous, les Sakalava appellent aussi le *Fanompoabe* au doany de Bezavo *Fanompoa Vali-bolamena*.

Rappelons que l'idée de base, commune aux deux cultes, réside dans le respect et la gratification d'honneur pour les ancêtres royaux aussi que pour les princes régnants contemporains. Mais la manière de réaliser chaque rite est assez différente. D'où, quelquefois des dissemblances au niveau de leur déroulement apparaissent.

Section 2 : DEROULEMENT DU FANOMPOA ET DU FITAMPOHA

Ces cultes en tant que cérémonies et fêtes religieuses requièrent pour leur réussite une organisation sérieuse. Dès lors, l'ampanjaka et son entourage consultent leur *moasy* dès le début de l'année, discutent et planifient la réalisation des différentes activités. En

comparant la description du déroulement des cultes royaux donnée par les prédécesseurs et nos données d'observation et d'enquête, les cultes dans les trois localités adoptent, en général, les mêmes séquences dans leur déroulement, et ce, de la phase préparatoire à la phase de clôture. Mais, quelques descriptions complémentaires provenant de nos propres recherches seront aussi présentées.

2.1. Phase de préparation

Comme évoqué plus haut, la planification des activités se fait dès le début de l'année. Caractérisée par plusieurs séquences qui assurent la réussite de la cérémonie, la phase de préparation est donc la phase la plus longue. Elle débute le jour où a eu lieu la réunion des « officiers ». Puis une lettre annonçant le *fanompoa* ou *fitampoha* est envoyée à chaque *manantany* et aux *fokonolona*. Suivent :

- la recherche des zébus à sacrifier pendant la fête ou les *ombisoavolo* « zébu à la belle robe ».
- *mikipa* « le désherbage des environs du *doany* » : l'intérieur et l'extérieur du *valamena* « clôture du *doany* ».
- la préparation du *utoamainty* « miel »¹⁰ ;
- la collecte des participations des *Fokonolona*.

2.2. Phase de réalisation

Cette phase dure deux semaines. Aussi est-elle constituée par quelques séquences, Mais les séquences ne sont pas strictement séparées les unes après les autres. Autrement dit, cette phase consiste en un chevauchement de plusieurs séquences. Donc, c'est une séquence toute entière où plusieurs actions se déroulent en même temps et à un même ou à différents endroits. Voici brièvement ce qu'on peut observer pendant ces quelques jours :

- *Vohaina ny varavarana* « les portails et les portes du *doany* sont ouverts ».
- *Mikipa doany* « désherber le *doany* », deuxième désherbage du *doany*.
- Diverses scènes se présentent l'une après l'autre, ou en parallèle, telles que la consultation des *tromba* (*manajotso tromba*) ; les chants et les danses accompagnées de consommation de l'alcool etc. Sans oublier l'enthousiasme

des fidèles. Des groupes de gens provenant de différents quartiers ou de différentes zones viennent avec leurs offrandes : zébus, bijoux en or ou en argent, kaolin, bougies, boissons alcooliques et hygiéniques, parfums, etc.

- Tous les jours non interdit se réalise le *tsimandrimandry* « veillée », dont le summum est la « nuit blanche » organisée la veille du grand jour.

2.3. Phase de clôture

La clôture se fait un jour faste pour le culte (lundi-mercredi- vendredi). Deux choses marquent la clôture de la cérémonie d'un culte royal : la fermeture des portails du *doany* et la danse rituelle *rebiky*. On note que, pour le *fanompoabe* au *doany* de Miarinarivo, selon le rapport des prédécesseurs, la veille du jour de clôture est animée par une soirée dansante « avec des danses contemporaines (*baly*) et des luttes traditionnelles *moraingy* » (Lambeck, 2002: 184). Tandis que pour le *fanompoa* à Bezavo *doany*, et pour le *fitampoha* au *doany* Mitsinjo, elle est marquée par le *tsimandrimandry* au cours duquel les participants réalisent des chants *antsa* et des danses traditionnelles appropriées.

En revanche, la danse rituelle *rebiky* doit être pratiquée pendant le jour de clôture. D'après M. Lambeck, elle annonce « la victoire »: « *The rebiky, was just a Sakalava dance, performed because people are happy (ravoravo), and to indicate the joyful closing of another cycle of the great service* » (ibid).

Section 3 : QUE DIRE DU RITE D'ALLEGANCE A BEZAVODOANY ET DU BAIN DES RELIQUES A MITSINJO ?

Sont décrites dans les paragraphes ci-dessus les différentes phases du déroulement des cultes royaux présentant les points jugés communs ou différents pour les trois *doany* étudiés. Pourtant, à titre d'information complémentaire et afin de mieux comprendre et d'élucider les cultes royaux dans le Marambitsy en tant que terrain de notre investigation, il nous paraît pertinent de faire un surplus de description pour chaque culte, le rite d'allégeance à Bezavo *doany* et le bain royal Mitsinjo *doany*.

3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany

3.1.1. *Fanompoa valibolamena*

Avant de continuer cette description, parlons en quelques mots du système d'organisation spatiale du *doany*. Du Nord au Sud, construits à l'ouest du *doany* se trouvent les sept *zomba*, à savoir :

- le *zomba* de *Ndramandikavavy* ;
- le *zomba* de *Ndramandisoarivo* ;
- le *zomba* de *Ndraniavianiarvo* ;
- le *zomba* de *Ndramboeniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanaranarivo* (ou de *Marambitsy*);
- le *zomba* de *Ndrataniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanonjoarivo*.

En outre, Bezavo n'est qu'un hameau où seulement les gardiens responsables du *doany* et des *zomba* avec leurs familles habitent. Ils sont tous des *saha lehibe* « possédés des esprits majeurs », s'occupant chacun leur propre *zomba* cité ci-dessus.

Rappelons que le *Fanompoa* à Bezavodoany auquel nous avons assisté s'était effectué en deux étapes, dont le ***Fanompoa valibolamena*** du 31 Août 2009, et le ***Fifaliana valamena*** du 04 Septembre 2009 –inauguration de l'enceinte *valamena* et des *zomba*. Toutes ces cérémonies exigent une préparation convenable. Les activités nécessaires caractérisant ce *fanompoa* étaient, en effet, la réhabilitation du *doany*, construction en béton du *valamena*, réparation des sept *zomba*, construction des cases *ensatrana* (plante) pour les participants venant de loin. Aucune personne venant de l'extérieur de Bezavo ne peut franchir l'endroit ni s'y installer qu'après l'arrivée de *l'ampanjaka* Amina Saïd qui était venue deux semaines avant le grand jour du *Fanompoa valibolamena*. Toute entreprise au sein du territoire du Bezavodoany était précédée d'une demande de permission (*mangataka varavarana*) auprès de *Ndramanaranarivo* à Mitsinjo *doany*.

Il est à noter que les différentes séquences de préparation rapportées par les prédécesseurs, excepté la préparation du « *toamainty* », sont présentes à Bezavodoany. Durant les premières semaines :

- Etaient déposées auprès du *Manantany* de Bezavo et du *Ranitsy* de Amina Saïd les offrandes collectées plusieurs mois avant ;
- Précédée d'un sacrifice de zébu, assistée par les *Mbilahy* et le *Ranitsy*, l'ouverture du portail de l'ouest du *doany* et d'une porte du *zomba* a été effectuée par le *Talen-jongoa* « chef des *jongoa* » de Bezavo ;
- A été aussi réalisée l'ouverture de la porte de chaque *zomba*, incluant son inauguration dans le respect du jour faste et des interdits de chacun. A ce propos, l'ouverture du *zomba* de Ndrataniarivo, fille de Ndramandisoarivo, était très singulière car tout était accompli à la manière musulmane, et c'était aussi la seule inauguration à laquelle la princesse régnante Amina Saïd a assisté ;
- Les acteurs principaux consultaient les esprits majeurs (*manajotso tromba*) ;
- Sont distribuées à ces acteurs de Bezavo les donations pour l'*ampanjaka*, à savoir les soubahia, les chemises, les tissus imprimés de carreaux. Ils vont les porter durant les grands jours du *fanompoa* ;

L'accès difficile à Bezavo induit les gens non seulement à se concentrer totalement aux cultes, mais aussi à en profiter de se libérer des tâches quotidiennes. D'où, grâce à l'animation des chanteurs et danseurs talentueux, sans oublier la profusion de l'alcool à tout moment, cette préparation se trouve déjà surchauffée jour et nuit.

La veille du grand jour, dans l'après-midi, c'était le commencement de la cérémonie où tant de monde se rassemble pour regarder les jeunes gens qui vont s'affronter au *moraingy* « lutte », alors que le grand *tsimandrimandry* continuait dans une ambiance survoltée devant l'esplanade du *zomba* de Ndramandisoarivo. Pendant cette soirée, les *jongoa* dirigés par leur chef, avec l'assistance du *ranitsy* et des *Mbilahy*, s'affairent pour le *fanompoa* : devant chaque portail du *valamena* ainsi que devant les portes du *zomba* ont été sacrifiés deux zébus (*tsimirango*) ; puis, afin d'obtenir la graisse nécessaire pour la cérémonie, ils les ont cuits dans une grande marmite.

Vers minuit, ils ont emmené d'autres matériels nécessaires –soubahia, parfums, bougies, et autres- et ont pénétré dans le *doany*. D'après les interviews, c'est à ce moment qu'ils agissent discrètement pour « les services » des ancêtres royaux en oignant de la graisse et de parfum leurs ossements ; puis en les couvrant (*mampitafy*) avec des soubahya. L'ensemble de ces entreprises caractérise le *fanompoa valibolamena*. Toujours d'après les interviews, étant donné que le *doany* de Bezavo est le tombeau de ces ancêtres royaux, le *fanompoa valibolamena* est l'apogée des *fanompoa* que les Sakalava n'ont aucune intention de laisser tomber. C'est la raison pour laquelle l'ensemble Bemihisatra de toutes les régions, les participants venant de l'extérieur, Sakalava et non Sakalava, s'y déplacent pour le célébrer et sont parvenus à financer son achèvement.

Mais, cette activité a pris beaucoup de temps, elle a perduré jusqu'à l'aube. Le *ranitsy* et le *mbilahy* Ben'ny *varavara* ont fait sans cesse des va-et-vient du *doany* au *zombadel'ampanjaka* Amina Saïd pour discuter avec elle et la consulter. D'où le *tsimandrimandry* joue un rôle important dans la réalisation du *fanompoa*, car il s'effectue, d'une part pour faire plaisir aux esprits des ancêtres, et, d'autre part, pour encourager ces acteurs principaux de la cérémonie. Aussi, l'ampanka Amina Saïd a-t-elle fait une veillée, attendant le rapport d'activité de ses officiers jusqu'à ce qu'ils prononcent les mots «*tômbo Ndranahary*», c'est-à-dire, les « services » des ancêtres royaux ont été parfaitement accomplie. Cela confirme ce que nous venons de dire plus haut en signalant que **les cultes ancestraux servent également à gratifier d'honneur les princes régnants actuels**. Ensuite, cette cérémonie de *fanompoa valibolamena* était succédée, deux jours après, par la cérémonie de *fifaliana valamena* «inauguration du nouveau *valamena* ».

3.1.2. Inauguration du *valamena*

Le *valamena* « clôture du *doany* » a été reconstruit tout en béton sur 160m de périmètre. Le coût des travaux est donc élevé. C'est pourquoi l'inauguration devenait également être à la même hauteur.

Etaient présents les représentants de l'Etat et des opérateurs économiques. Un représentant des Sakalava, a prononcé le premier discours, suivi de celui du prince Dezy (voir arbre généalogique), et finalement de celui l'adjoint du chef de la Région

Boeny. Après cette séance, **toutes ces personnalités et tous les hommes qui y étaient présents ont fait une marche en file indienne, sans sandales, la partie supérieure du corps déshabillée et portant du *kitamby* en bas, pour faire un tour duvalamena (160m).** Puis, après avoir repris leurs vêtements, ils ont visité l'exposition sur l'histoire des Sakalava installée sur le *fanitsiana*. Enfin, un repas était pris ensemble avec le prince Dezy. Amina Saïd, l'ampanjaka, de Bezavo a offert un zébu en guise de reconnaissance pour leur présence. Mais parallèlement à ce repas pour les hautes personnalités, les autres participants montraient leur joie par des *antsa* et des danses, la prise d'alcool, partout où ils voulaient le faire.

Pour terminer les fêtes, avant de fermer le *doany*, les gens y pénétraient en groupe, pour faire des prières et faire des vœux. Et, avant de quitter définitivement Bezavodoany, chaque participant devait passer chez le *Mbilahy* de leur *zomba* pour l'informer de son départ (*mirasa dia*), utilisant l'expression commune «*tonga ny omaly ninday vorona, nankia io avy angala vatsy*». Le *Mbilahy* le bénit et lui donne un petit morceau de kaolin, quelques feuilles de figuier et celles d'un arbre dit *andriamanamora*. La personne les conserve et peut les utiliser en cas de problème ou de maladie. La fermeture des portails clôture ce nouveau cycle de *fanompoa*.

3.2. *Fitampoha* au *doany* de Mitsinjo

Notre observation sur le *fitampoha* au *doany* de Mitsinjo s'est effectuée en septembre 2012. Le *fitampoha* de Ndramanaranarivo à *cedoanyne* dure qu'une semaine, incluant les jours interdits. Comme dans les deux cultes précédents, dirigés par leur *Manantany*, les gens déposent leurs offrandes trois ou quatre jours avant le culte. L'arrivée des participants de Majunga était impressionnante, étant donné qu'ils sont venus de loin. Les deux filles de l'ampanjaka Amina Saïd, Salima et Sama, font appel aux participants déjà en place pour aller au-devant des nouveaux arrivants en chantant des *antsa*. Se rencontrant à l'endroit prévu, les deux parties continuent à chanter en marchant vers le *doany*, puis vers l'ampanjaka pour la visite de courtoisie (*misafo ny ampanjaka*). Malgré l'absence de chambres d'hôtes à Mitsinjo, ils vivent la joie du *fitampoha* en s'installant sur la grande cour la résidence de l'ampanjaka. C'était pour nous une bonne opportunité pour observer les comportements des gens pendant qu'ils se préparaient

pour le culte. Comme entrée en matière, certaines femmes s'entraidaient pour cuisiner, d'autres pour se tresser les cheveux entre elles, d'autres encore pour prendre soin de leur visage en y mettant du masquemasonjoany.

Les comportements d'un groupe de femmes assez âgées étaient spectaculaires. Simultanément, elles font la cuisine, boivent de l'alcool et fument de la cigarette. Mais, tout cela se fait en chantant deskolondoy. Alors que les autres, en les écoutants, poussent des cris de joie, rien très fort. Le jour, ce sont les joueurs d'accordéon et de mandoline locale qui animent le séjour. Des chanteurs, hommes et femmes les accompagnent. Un joueur d'accordéon en état d'ivresse était taquiné par certaines jeunes femmes, en faisant des danses en des gestes d'accouplement avec celui-ci. Ce qui faisait rire tout le monde et surchauffait l'ambiance de la fête

3.2.1. La veille du *fitampoha*

L'ampanjaka Amina Saïd a offert un zébu aux participants au culte pour leur manifester sa reconnaissance. L'après-midi, accompagnée du prince Dezy, les *manantany*, le *ranitsy*, et suivie d'une procession des femmes qui chantent en chœur deskolondoy, elle est allée allait au *doany* pour voir le nombre total de zébus offerts pour le *fitampoha*. Parallèlement, certaines femmes de caste *jongoa* transportaient un rouleau de tissu blanc (*safoday*) vers le *doany*. Elles y restent pour s'occuper de certaines affaires de l'intérieur du *zomba*, à savoir la tresse des nattes, et ce toujours en chantant deskolondoy. A l'extérieur, des gens s'asseyaient au *fanitsiana* sur des nattes devant le *doany*, et s'amusaient avec les *tromba*.

3.2.2. Le jour du *fitampoha*

Chaque quartier, chaque hameau, chaque lignage, chaque clan, se présentaient en tenue uniforme selon leur choix. Aux premières heures de la matinée, le *doany* grouillait déjà de monde. Les participants se montraient prêts à « servir » l'ancêtre Ndramanaranarivo par son « bain » au fleuve Mahavavy. La scène était spectaculaire. Mais avant d'avancer dans la description, deux choses sont à souligner à propos de la divination lors du *fitampoha* :

- Premièrement, l'instruction des *Moasy* ordonne l'exécution du *fitampoha*. Pour cela, deux genres de divination peuvent être utilisés dont l'un est ce que les Sakalava appellent *moasy ajojo* « divination comorienne ». Ce genre

reposesur le mouvement du soleil. Chaque activité de la cérémonie se réalise à l'heure faste¹¹. L'autre, en revanche, est ce qu'ils appellent *moasy sakalava* « divination sakalava » selon laquelle toute la journée est faste.

- Deuxièmement, le *fitampoha* de l'année 2012 s'écarterait un peu de ceux des années précédentes quant au moment faste pour ce rite : chaque année, le *fitampoha* s'effectue le jour de pleine lune suivant l'instruction du *moasy* et en lundi, jour favorable pour Ndramanaranarivo. En 2012, la pleine lune ne coïncidait pas avec ce jour faste. Donc, pour se sortir de cet embarras, le lundi a été gardé bien que la lune se positionne déjà en gibbeuse.

3.2.3. Le déroulement du fitampoha

- Un homme de caste *jongoa* fait sortir un tambourin (*hazolahy*) et le jouait sans cesse pendant que les autres *jongoa* s'apprêtent à procéder à la sortie des reliques (*mitahy* de Ndramanaranarivo) vers le fleuve Mahavavy ;
- Les *ampanjaka* venaient pour la première fois pour surveiller le déroulement de cette préparation ;
- Quatre zébus ont été sacrifiés dont un à la sortie des reliques, deux au fleuve Mahavavy, et un lors de la rentrée des reliques au *zomba* ;
- Des concours *demoraingy* doit précéder la sortie des reliques selon la tradition (contrairement à ce que l'on observe pour le *fitampoha* de Miarinarivo) ;
- Puis, une longue procession avec des chants *kolondoy* suit les *ampanjaka* qui venaient pour une seconde fois, arborant leur costume *soubahya*, symbole de leur souveraineté. Leur présence signale que le port des reliques pour le fleuve est proche;
- Des sons de conques, des coups de fusil se succèdent l'un après l'autre jusqu'à ce que les reliques quittent le *zomba* ;
- Allant vers le fleuve et toujours devancé par des lutteurs, un homme *jongoa* âgé (voir photo) porte sur ses épaules une corne en argent et en or contenant les reliques de Ndramanaranarivo ; un *manantany* qui porte son sagaie ;
- Les gens se bousculent pour les poursuivre. Il est interdit aux femmes de passer devant les reliques (*Ndranahary*).

➤ L'arrivée au fleuve

Les reliques et la sagaie sont immergées huit fois dans le fleuve. C'est le « bain des reliques royales » proprement dit. Et à chaque fois que les reliques et la sagaie sont immergées dans l'eau, tous les assistants doivent également s'immerger ou être en position accroupie. Ce comportement représente l'acceptation de la suprématie de ces ancêtres royaux par les Sakalava, et exprime l'obéissance et la soumission à leur pouvoir pour, en échange, bénéficier de leur bénédiction. Ce qui justifie ce que Lambeck dit sur « *la connexion des vivants avec les ancêtres* » (ibid.).

Enfin, une fois les reliques et la sagaie remises à leur place dans le *doany*, les gens y pénètrent successivement en groupe pour demander la bénédiction (*mangataka ny hatsarà*) des ancêtres souverains. Et comme les autres cultes, le *fitampoha* à Mitsinjo se clôture par la fermeture des portails et des portes du *doany*.

Conclusion

En guise de conclusion, le terme *fanompoa* « service » est un terme générique qui désigne tout service rendu auprès des ancêtres royaux. Le *fanompoa* peut être effectué individuellement (consultation des *tromba* dans la vie quotidienne), ou en collectif (périodiquement). Dans ce dernier cas, quelle que soit la localité, le déroulement de sa réalisation n'est pas tellement différent à l'exception d'une seule séquence, en l'occurrence la manière de prendre soin des reliques. Toutefois, *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain royal » déterminent, en tout état de cause, l'identité sakalava.

Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Ce troisième chapitre de la deuxième partie se propose d'atteindre la « **substantifique moëlle** » de cette thèse : d'une part, les **intentions** aussi bien des cultes royaux que des *antsa* ainsi que la notion de **beau**, et, d'autre part, le socle religieux, le socle social, et le socle politique sur lesquels repose tout l'édifice culturel sakalava du Nord-Ouest.

Section 1 : QUE DIRE DES INTENTIONS ? QUE DIRE DU BEAU ?

1.1. Les intentions

Elles se déclinent à deux niveaux : au niveau des cultes royaux, et au niveau des *antsa*. Les cultes royaux affichent trois intentions principales, annoncées directement ou non :

- Affirmer la continuité de la royauté sakalava interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896 ;
- Remettre à la place d'honneur les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels ;
- Rehausser l'identité sakalava.

Quand aux *antsa*, ils véhiculent des intentions identiques, conformes ou complémentaires à celles des cultes :

- Dans les *antsa kolondoy*, il s'agit de :
 - Exalter la personne de l'*ampanjaka*, dont les actes et les déplacements sont précédés par des *kolondoy* et se terminent par des *kolondoy* ;
 - Mettre en exergue la connexion entre le peuple et les *ampanjaka* actuels ;
- Dans les *antsalamalama*, il s'agit de :
 - Instaurer la symbiose entre les artistes et le public, en vue de renforcer l'union entre le peuple et les *ampanjaka* vivants ou non ;
 - S'extérioriser, s'épancher en émotions.

La réalisation de ces intentions nécessite de la part des artistes la maîtrise des techniques oratoires, voire publicitaires, par exemples, savoir :

- Capter l'attention du public ;
- Maintenir le public en haleine ;
- Faire plaisir au public en ornant le discours ;
- Réduire l'écart entre les artistes et le public en utilisant une scénographie circulaire où les premiers occupent le centre/milieu et le second le pourtour du cercle¹².

Ces techniques rappellent celles de l'hypnose ou encore de la séduction utilisées dans la propagande et la suggestion collective, dont parle S. Moscovici dans son ouvrage déjà cité ci-dessus (1981 : 187-190). Selon l'auteur, pour persuader une foule (telle que celle rassemblée pour le *fanompoa* et le *fitampoha*), « *la force est exclue, et la raison inefficace, il reste une troisième voie, la séduction* » (ibid : 188). Une foule séduite, sous l'hypnose, est facile à persuader, à convaincre. A faire quoi ?- A adhérer aux intentions du /des meneur(s), et à agir en conséquence.

Ici, le rôle de meneurs est assuré par les artistes *mpiantsa*, qui sont, en l'occurrence, des meneurs collectifs investis de prestige, et, du coup, séducteurs. S. Moscovici explique de la manière suivante le fonctionnement de cette séduction : « *le magnétiseur ou l'hypnotiseur, qui aménage le cadre où il reçoit ses patients, met en scène le rituel de la séance, dirige le contact physique, joue du regard et prononce les formules, de manière à favoriser l'attachement à sa personne, avec comme contrepartie l'abandon de la volonté et de la conscience (...). Comme l'hypnotiseur, le meneur a pour méthode d'aménager les apparences, de façon à substituer le vraisemblable au vrai. Séduire, c'est transporter la foule d'un univers de raison à un univers d'imagination où la toute-puissance des idées et des paroles éveille des souvenirs en cascade, inspire des sentiments forts* » (ibid. : 188-189).

Mutatis mutandis, les artistes sont, bel et bien, des meneurs collectifs, par conséquent, les techniques et les procédés qu'ils utilisent sont proches de ceux utilisés par les meneurs politiques dont parle S. Moscovici. En poussant plus loin le rapprochement, nous ne pouvons nous empêcher de penser à Pavlov. Pour Pavlov, en tant qu'être d'habitude « *l'homme est constitué d'habitudes qui seront d'autant plus solidement acquises qu'elles ne feront pas appel à une force de discernement ni de réflexion* » (C.

Bonnange, C. Thomas, 1987 : 66). En effet, en publicité tout comme en propagande, « *une réaction inconsciente est beaucoup plus sûre* » (ibid. : 68). Dans le cas qui nous occupe actuellement, les analyses de S. Moscovici et celles de C. Bonnange et C. Thomas sont pertinentes. Sous l'effet conjugué de l'action séductrice/hypnotique des artistes et de l'alcool pris à dose modérée mais de façon continue, le public est dans un « **état second** » qui le rend facile à manipuler et donc à convaincre. La question se pose est de savoir : de quoi les cultes royaux et les *antsa* veulent persuader le public. La réponse est maintenant claire et sans aucune équivoque : **à adhérer aux intentions qu'ils véhiculent, même en l'absence de force de discernement et de réflexion.**

1.2. Le beau

Le beau se conçoit et se réalise de trois manières :

- Le beau esthétique, ou, le beau, selon J.P. Changeux (2010 : 71)
- Le beau éthique, ou, le bien (ibid.)
- Le beau culturel, ou, le vrai (ibid.)

Pour J.P. Changeux, « *le beau est une forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforcerait le lien social* » (ibid. : 514). Hegel a déjà formulé d'une autre manière cette définition du beau, dont les liens avec l'Art sont profonds et indiscutables. « *D'une manière générale, dit-il, le but de l'Art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agit l'esprit humain* » (ibid. : 54).

A travers des mots et des expressions utilisés quotidiennement au sein de la société, les *antsa* contiennent, à leur niveau, des notions exprimant les trois réalisations du beau évoquées ci-dessus.

1.2.1. Le « Beau esthétique » ou le beau

Nous avons pu dégager des *antsa* les termes et expressions qualifiant soit une personne, soit une chose, soit un animal.

Tableau n°3 : le «beau esthétique » qualifiant une personne

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Tsaiky tsontsany (1b) ▪ Somondrara : « malemy tsy amin’ny taolana somondrara » (9/43) « fa somondrara tsy tanan’olo adala » (9/44) « mahafinaritra mitàna somondrara » (9/45) ▪ Joby : « fa izy jobikely vainy danoro » (8/17) « jobikely mangalihaly »	➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée environ de 11ans ; ➤ la qualité de ses seins ; ➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée de 16ans environ ; ➤ la sensation agréable en tenant ses seins, remettant en cause la sexualité dans la vie conjugale ; ➤ le noir est la couleur du beau et la couleur préférée pour qualifier particulièrement une personne attrayante. Autrement dit, la personne à teint noir est d’autant plus acceptée « belle » que celle à teint blanc.

A travers le regard et le toucher, le beau esthétique est ici associé à des sensations agréables très charnelles.

Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Mahafinaritra « mahafinaritra ne doany Mitsinjo » (1/98) « mahafinaritra tany fangatahan-tsara » (9/19) ▪ Manitsinitsy, manaranara (1b/39) ▪ Mahafalifaly « korananao leroa mahafalifaly »	➤ Une sensation agréable due à : - la rencontre avec les lieux de cultes réhabilités - l'ambiance rencontrée sur ces lieux pendant les cultes ➤ Une température ambiante fraîche, source d'une sensation agréable. C'est une expression courante pour souhaiter le bonheur à une personne. ➤ Un sentiment de joie due aux discussions, aux échanges, et surtout aux différentes plaisanteries pendant les cultes

Ici encore une fois, le **beau esthétique** renvoie à des sensations physiques agréables.

Tableau n°5 : Le beau esthétique qualifiant un animal

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Omby bidara mavo (1b/38) <i>Omby bidara mena</i> (1b/41) ▪ Lebidara somarasara	➤ Ce sont des zébus appréciés pour leur taille impressionnante et surtout leur couleur agréable. ➤ Le zébu de qualité supérieure

En résumé, pour les Sakalava, le **beau esthétique** est quelque chose de très concret.

1.2.2. Le « beau éthique » ou le bien

Les mots ou groupe des mots indiquant le beau éthique sont ceux qui traduisent un comportement et/ou un caractère, un choix rationnel et émotionnel. En effet, il se peut que des mots ou groupes de mots rappelant le beau esthétique expriment en même temps le beau éthique et/ou le beau culturel, et vice-versa.

Tableau n°6 : Comportement et/ou caractère

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les termes : <i>mahitsy/ tsara</i> « <i>manana ny mahitsy, manana ny tsara</i> » (18/40) ▪ Les termes : <i>manitsinitsy manaranara</i> « <i>manitsinitsy manaranara Tovovavin’Ambonara</i> » (1b/39)	➤ Pour dire la valeur des personnes sages, de bonne conduite, celles qui marchent sans s’égarer par rapport aux normes de comportements établis par la société ➤ Pour indiquer un comportement ou un caractère digne, ou au moins tolérable

Le beau éthique se rapporte à du concret, rencontré dans la vie de tous les jours.

Tableau n°7 : Choix rationnel et émotionnel

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Tsy manambady</i> (pour certaines personnes) Ou ▪ <i>Manambady</i> (pour d'autres)	➤ Le choix est dicté par leur propre point de vue sur le mariage qui, à terme, induit la personne à définir elle-même ce qui est bon et beau à ce sujet.
▪ <i>Moly, mody, holy</i> (plusieurs chants : 1a, 1b, 8, 11, 14)	➤ Une émotion renfermant une valeur morale dont la maîtrise de soi vis-à-vis d'une liberté attribuée ; ➤ Une émotion dictée par un comportement de tempérance ; ➤ Un sentiment de nostalgie mettant en valeur la résidence et/ou le pays d'origine et surtout les parents

Il est prouvé ici que le beau (éthique) est le produit de l'émotion et de la raison qui contribuent à renforcer le lien social entre homme et femme et entre membres de la même parentèle.

1.2.3. Le beau culturel ou le vrai

Le beau culturel est défini par les mots ou groupes de mots ou expressions évoquant une ou des idées de valeur. Il peut être traduit ou signifié par des avoirs, par les expressions sur la relation sociale, et, par la religion elle-même.

Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société

Expressions ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les devins et guérisseurs en grand nombre : « <i>arivo moasy, zato mpanajary</i> » (9/109) ▪ Les progénitures « <i>arivo tovo, zato manambaly</i> » (9/108) ▪ Les potentialités économiques « <i>50 sarety, zato soavaly</i> » (9/107)	➤ Avoir des guides, des protecteurs, davantage de soutien pour faire face aux forces du mal. ➤ La continuité de la vie, la fécondité. L'expression signifie une bénédiction. ➤ Pour dire le fait d'être apte à une démonstration de force, en particulier en matière économique.

Il s'agit de vérités palpables, vérifiables, quantifiables.

Tableau n°9 : Les relations sociales

Mots ou expressions	Significations et/ou valeurs
▪ L'expression : « <i>misaotra anao tefindranahary Sady tsy harofy, tsy hararirary</i> » (1/24-25) ▪ Les expressions: «<i>veloma samy tsara e,</i>» (1/99; 1b/25, 55; 23/53 «<i>maiva amin'i Niny, samy tsara amin'I Dady</i> <i>Maiva amin'ny Zoky, samy tsara amin'ny Zandry</i>» (8/ 22, 23) ▪ Les termes: <i>Moly, mody, holy</i> «<i>ndeha holy zaho baba aminay</i>» (14/84) «<i>ndeha holy Mama Ankarahara</i>» (14/91)	➤ Reconnaissance à Dieu Créateur, pour créé telle personne en bonne forme, en excellente santé ➤ Etablissement de la continuité d'une relation sociale paisible, dans la bonne santé. ➤ La forte affinité avec la famille, en l'occurrence, les parents et en particulier, la mère

La santé s'avère être la valeur indiscutable, sur laquelle repose les relations en société.

Tableau n°10 : La religion

Mots ou groupes des mots	Significations et/ou valeurs
▪ Bezavo « <i>Bezavo ne tsy azo anaovan-dratsy</i> » ▪ Lebidarasomarasara	➤ La sacralité de Bezavo en tant que localité du <i>doany</i> lui offre un caractère exceptionnelement beau. Donc, il requiert également le beau de la part de tout individu qui y vient, et ce, par sa bonne conduite. ➤ Appelé aussi « <i>ombisoavolo</i> » : noir taché de blanc sur le front et sur les quatre pattes, idéal aussi bien pour les services auprès des ancêtres royaux que pour rendre hommage aux ampanjaka actuels.

Le sacré n'est pas un paradigme abstrait, il s'incarne dans un *doany*, comme celui de Bezavo, et dans le zébu « à jolie robe » voué aux sacrifices en l'honneur des ancêtres royaux et des ampanjaka.

En conclusion, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique, et de beau culturel, les Sakalava ne sont pas portés vers l'abstrait, mais solidement ancrés dans le concret : le corps surtout, puis la terre et le zébu.

Un possible socle de la culture sakalava Nord-Ouest ?- Sans doute.

Section 2 : VERS L'IDENTIFICATION DES SOCLES, SOUBASSEMENT DE LA CULTURE SAKALAVA DU NORD-OUEST.

Dans le cadre de ce travail, il s'agit d'un triple socle, évoqué dès son intitulé : le socle religieux, le socle social, et le socle politique, qui renvoient à un « socle cognitif »

commun à l'humanité, sur lequel se bâtiraient des « *structures secondaires* », propres à chaque culture, « *sous l'influence du milieu social et de l'environnement* » (J.J.P. et C.J., 2006 : 61). Nous entendons ainsi par socle le soubassement ou encore la structure profonde, primaire, stipulé(e) « *parce qu'il y a une unité de l'espèce humaine sur le plan psychologique* » (ibid. : 61). Sur ce socle s'élèvent des « structures secondaires » observables de l'extérieur, appartenant à chaque groupe humain.

Deux décennies auparavant et à partir du point de vue de l'ethno-psychiatrie, G. Devereux, en appelant à une **Théorie générale de la Culture**, a déjà affirmé « *l'uniformité de la culture (par-delà les structures ou les modes d'organisation des items entre eux, variables d'une ethnie à l'autre)* ». Pour lui, « *cette uniformité de la culture va de pair avec l'uniformité de la nature humaine* » (ibid).

Cela veut dire que les disciplines des sciences humaines et sociales, comme la linguistique, la psychologie, la psychiatrie, l'ethnologie, et l'anthropologie... obéissent au même modèle d'analyse à deux niveaux : **au niveau profond, le socle cognitif commun, et au niveau superficiel, des structures secondaires spécifiques, bâties sur ce dernier**. Il va donc de soi que nous utiliserons ici ce modèle d'analyse. Pour cela, nous décrivons d'abord les structures secondaires, avant de dégager le socle cognitif sous ses trois réalisations, le socle religieux, le socle social, le socle politique.

2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme

Le Marambitsy et, plus spécialement sa capitale, Mitsinjo, se distinguent par une diversité religieuse foisonnante. L'on peut dire que toutes les formes religieuses s'y retrouvent. Au titre des religions « premières » - des « ontologies » (Ph. Descola, 2005) ou des « systèmes de connaissances » (C. Lévi-Strauss, 1962) – l'animisme, le totémisme (se réalisant à travers le culte des ancêtres), l'analogisme (s'appliquent au niveau de la géomancie) sont fortement présents. Mais les religions « modernes » ne sont pas en reste. En effet, l'Islam s'est implanté dans la zone dès le Xe siècle avec l'arrivée des négociants arabes, puis Swahili à partir du XIIe siècle. Mais, contrairement à ce que l'on a pu observer ailleurs, c'était un Islam pacifique, utilisant les manières douces comme le traité de commerce, le mariage avec les femmes autochtones,

n'excluant pas l'appui en armes pour les chefs locaux. Par conséquent, le capital sympathie des sakalava envers l'Islam est important tant au cours des siècles passés qu'actuellement.

Quant au Christianisme et ses différentes confessions, il a été présent dans la zone à partir du XVe siècle avec les missionnaires et les traitants portugais, supplantés par les missionnaires et les traitants français à partir du XVIIe siècle, puis les Anglais au XIXe siècle. Plus violents et plus difficiles à vivre, les agents du Christianisme et le Christianisme lui-même inspiraient de la méfiance chez les Sakalava.

S'intègre dans cet ensemble religieux le tromba, « *culte de possession royale* » (R.R. Kent, 1983-1984) désignant aussi bien le culte que les possédés eux-mêmes. Au-delà des cultes royaux fanompoa et fitampoha, le tromba et les tromba constituent la principale force d'attraction des participants. En effet :

- Parmi les lieux où s'effectuent les antsa, seuls ceux qui sont animés par un ou des tromba intéressent le public ;
- Les tromba drainent la foule des participants par leurs costumes originaux, par leur frénésie pour la danse ;
- Là où les tromba sont présents, la consommation de barisa est importante, car cette boisson représente pour eux une sorte de carburant, une source d'énergie ;
- Par conséquent, les tromba sont, aux côtés des artistes, les principaux animateurs de la fête, les faiseurs d'ambiance indispensables, les créateurs d'émotions fortes chez le public ;
- D'après nos estimations vérifiées par des entretiens, plus de la moitié des participants sont des tromba soit « en action » soit « en repos » qui ne viennent sur place que pour cette raison, étant entendu que le rite d'allégeance et le bain des reliques servent pour renforcer leur pouvoir.

Pour toutes ces raisons :

- Une personne possédée jouit d'une considération particulière, surtout si elle est en état de possession : elle obtient tout ce qu'elle demande, par exemple barisa, cigarette, argent... ;

- De simples participants désirent devenir tromba eux-mêmes. C'était le cas pour une jeune fille nommée Njarimeva, présente à Bezavo lors du fanompoa en septembre 2009. Mue par le désir profond de devenir tromba, elle imitait tous les jours les manières et comportements des tromba : leurs danses, leur respiration haletante, leur regard hagard et absent... Finalement, elle est devenue une tromba de Ndrasinintoniarivo. Il est cependant à noter que certains participants devenus tromba à l'occasion du fanompoa ou du fitampoha n'avaient pas l'intention de le devenir, à l'exemple d'un chrétien qui, devenu tromba sans l'avoir voulu, a décidé de se convertir en adepte de la religion traditionnelle sakalava.

Bref, le *tromba* est un culte dans les cultes, voire une religion parmi les religions. Cela nous amène finalement à parler d'un détail très important, c'est-à-dire l'utilisation dans les antsa du terme ndranahary en sakalava, ou *zanahary* dans les autres parlers. Il signifie **Dieu créateur**, dont l'existence est supposée ou évoquée dans les trois religions « premières » malgaches. Or, les artistes *mpiantsa* parlent de ndranahary dans quatre sens différents :

- Dieu créateur, dans le mot tefindranahary « créé par dieu » ;
- Ancêtres royaux ;
- Tromba « possédés » ;
- Doany.

avec, comme sens commun, source de tous les biens, source de bénédiction.

En conclusion, ces données permettent d'affirmer que, situés très loin du monothéisme, les Sakalava adhèrent profondément au polythéisme. C'est là le noyau du socle religieux.

2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin

Les structures secondaires sont ici observables durant les cultes royaux, dont il était question ci-dessus.

2.2.1 Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société

Toutes les données disponibles convergent pour dire que le culte royal –fanompoa ou fitampoha- est une opportunité pour le mariage à construire. En effet :

- Certains principes sociaux quotidiens se dénouent durant le culte, entre autres les divers interdits pesant sur la relation homme-femme ;
- Plusieurs activités autorisent, voire encouragent les participants à se mêler, permettant ainsi aux célibataires de trouver des partenaires ;
- La proxémie pendant la réalisation d'un antsa permet aux participants de se rapprocher davantage et de se toucher ;
- Les thèmes sexuels ne sont pas bannis des antsa, raison pour laquelle les danses mimant l'accouplement ne sont pas interdites ;
- Par conséquent, homme-femme peuvent procéder à des attouchements, se partager (et faire ?) l'amour.

Le culte royal constitue ainsi à la construction d'une nouvelle vie, d'une nouvelle société. Mais il peut être une menace pour le mariage, car :

- La liberté sexuelle qu'il offre est une occasion favorable à la séparation d'un couple ;
- Le tsimandrimandry, en particulier, est, officiellement, une nuit de liberté d'accouplement ;
- Par conséquent, les mpiantsa rappellent régulièrement dans leurs chants la nécessité d'une prudence et d'une grande maturité dans la relation homme-femme.

2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.

Certains couples en difficulté essaient de se réconcilier avant d'aller au fanompoa ou au fitampoha, alors que les couples défaits profitent des séquences d'activités organisées lors du culte. Sans doute, les deux individus ont-ils en leur for intérieur la même intention, c'est-à-dire obtenir la bénédiction des ancêtres royaux, et, pour cela, se sentent dans l'obligation de se réconcilier. Le culte royal est ainsi un espace permettant la reconstruction de la vie des couples en difficulté ou dont la séparation a été consommée.

Mais, plus généralement, la société profite de l'organisation du culte royal. Le fihavanana ou le filongoa « relation positive » est, en effet, pour lui une valeur centrale. Il constitue la première condition pour recevoir la bénédiction des ancêtres royaux. Par conséquent, il faut éviter les représailles, et les disputes avant, pendant et après le culte, afin d faire disparaître tout signe de dissension. C'est l'éthique des cultes royaux sakalava. Toutefois, les structures secondaires sont visibles également et surtout en dehors des cultes royaux, notamment dans l'organisation générale de la société et dans le système de parenté – filiation et alliance.

2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux

Ces normes sont expliqués par ce que l'anthropologie désigne par « *système des attitudes* », c'est-à-dire « *l'ensemble des conduites, socialement prescrites, qui caractérisent les rapports entre différentes classes de consanguins et d'alliés* » (Marc Augé et al, 1975 : 43). Mais, par extrapolation, le « système des attitudes » peut être appliqué au niveau des rapports entre certains groupes (clans ou lignages mais aussi, en Afrique orientale, classes d'âges).

Deux aspects (au moins) de ce système sont bien remarqués dans la société sakalava du Marambitsy. Ils sont tous les deux caractérisés par le « respect » :

- a) Le respect de la hiérarchie sociale adoptée par la société, habituellement, présentée, d'abord, par ordre décroissant des classes d'âge (raiamandreny, zoky, zandry) [cf : antsa 11,14) ; puis par le sexe (homme puis femme) [cf : antsa 13, 14, 15). Là chaque catégorie « *a des obligations à l'égard de l'autre catégorie qui, elle, a en revanche des droits à faire valoir, etc.* » (ibid. : 43).
- b) Le respect, en particulier, du rapport entre consanguins de génération différente, c'est-à-dire, entre parent et enfant. Les obligations de l'un à l'égard de l'autre doivent être toujours mises en place. D'habitude, le respect envers les parents est prioritaire (cf : antsa 14). Exemple : les parents ont droit à recevoir de leurs enfants (mariés ou non) des informations les concernant, en l'occurrence, lorsque ceux-ci se trouvent loin d'eux (cf : antsa 8, 11). En revanche, les parents ont le devoir de les écouter et les comprendre. Cette place primordiale des parents explicite l'intention émotionnelle des orateurs (enfants) quand ils font face à des problèmes. Par exemple, le thème de la nostalgie démontre que les parents servent comme dernier secours après un mariage défait. D'où la répétition à maintes reprises du terme « *hody* » dans les chants, exprimant à la nostalgie et l'attachement du village d'origine. Une attention particulière doit être portée sur la répétition de la notion de **mère** (niny, neny, mama) signifiant :
- Un plus d'affinité entre l'enfant et la mère ;
 - La mère a davantage plus de droit sur son enfant que le père. En d'autres termes, l'enfant appartient à la mère lorsque :
 - il est né dans un concubinage ;
 - le père n'a pas encore reconnu l'enfant en assumant le rituel de passage de l'enfant, de la mère au père.

Toutefois, il peut exister un cas inverse quant aux obligations. Les parents ont des devoirs très importants à l'égard des enfants. Pour cela, le rapport entre deux générations (consanguines) ne se limite pas au **lien biologique** ; mais elle doit s'élargir sur les **liens socio-culturels** et religieux considérés comme un **lien naturel**. C'est là un ensemble de normes préférentielles de comportements préconisant la mise en valeur du **beau culturel**.

Un autre aspect de l'organisation générale de la société locale est l'organisation clanique qui montre clairement que le totémisme constitue une religion importante chez les Sakalava. Néanmoins, en termes de clan, la société sakalava paraît hétérogène. P. Mercier a mentionné que « *Dans certains cas, le clan se manifeste nettement comme l'une des unités principales d'organisation de la société, avec des fonctions très spécifiques à tous les niveaux de la vie sociale* » (M. Augé et al, 1975 : 26).

Etant donné que le clan porte un nom, on rencontre au Marambitsy différentes manières de choisir le totem qui le représente et permet de l'identifier. Il peut être associé à :

- Une espèce animale, comme les Maromena « beaucoup de rouges » et le Maromainty « beaucoup de noirs », en raison de la dominance de la couleur rouge ou de la couleur noire sur les rébus composant leurs troupes ;
- Un objet manufacturé, comme le clan Marosaravy qui produit des paniers ;
- A un épisode de l'histoire : le clan Antimamaliky (descendants de Ndramanaranarivo mais qui ne sont pas au pouvoir), le clan Morarivo, de caste esclave (jongoa) qui s'occupe spécialement du corps d'un individu de caste noble (ampanjaka) lors de son décès.

Il en va de même pour tous les clans cités pendant un entretien : Antafaratsy Varamanga, Milamaiva, Marokoro, Antavela, Marobaria, Monjaha, Maroadala, Menadraza...

2.2.4. Au niveau du système de parenté –filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins

2.2.4.1. Normes en matière de filiation

La filiation matrilineaire ou utérine, c'est-à-dire, seules les femmes transmettent la parenté, domine. D'où l'apparition à maintes reprises du terme *zama* (le frère de la mère). Ce qui corrobore le « *système des attitudes* » cité plus haut, mettant ici l'accent sur les **relations à plaisanterie** ou **évitement**. Evoquée par la plupart des chants, et

confirmée par les données d'observation, l'affinité, révélée par le droit à la plaisanterie entre un individu et le frère de sa mère, met en valeur la **filiation matrilineaire**.

De plus, dans la vie courante, certaines appellations explicitent ce concept de matrilinearité. Ainsi, *niny* « mère », *dady* « grand-mère » qui ne manquent pas de tenir la première place lorsqu'on transmet une salutation, l'emploi des **interjections** « *eh ! mamako 'zay e* », « *e ! mama e !* ». La/les sœur(s) de la mère est/sont considérée comme la mère génitrice. Ainsi, pour les distinguer, une épithète est nécessaire. Par conséquent, *mamabe* pour la sœur aînée de la mère, et, *mamahely* pour la sœur cadette de la mère, alors que la mère biologique garde l'appellation *mama/niny*. Il est à noter qu'en cas de décès, une femme a droit à être enterrée dans le tombeau familial de ses parents.

Par ailleurs, la filiation cognatique ou filiation indifférenciée, c'est-à-dire « *la parenté est transmise aussi bien par le père que par la mère* » (M. Augé et al, 1975 : 19) existe. La filiation cognatique doit être prise en considération pour la recherche d'un partenaire (cf : antsa 24). « *Kajemby ampilako an'i Baba* ». Son clan (de l'orateur) est évoqué ici dans l'intention de citer une filiation agnatique. Cela renvoie un partenaire intentionné à la poursuite de l'analyse. Par la suite, apparaît l'évocation de la filiation utérine à travers « *zanak'i Edwige* ». Dans l'énumération de la parenté par filiation cognatique, l'emploi rare de certaines appellations et des interjections du côté paternel est aussi à évoquer :

- *Angovavy* « la sœur du père »
- *Bababe* « le frère aîné du père »
- *Babahely* « le frère cadet du père »
- *Baba* « le père biologique »

Ainsi, pendant un culte royal, le fait de dire sa filiation est essentiel :

- Pour se faire connaître, pour les mpiantsa « chanteurs » ;
- Pour aider un partenaire intentionné à décider ;
- Pour éviter la pratique de l'inceste qui pourrait souiller aussi bien la sacralité du culte que la société.

2.2.4.2. Normes en matière d'alliance

Des comportements tolérables et/ou prohibés sont évoqués dans les chants et permettent d'en tirer, de manière indirecte, les normes préférentielles. Ainsi, le thème du mariage défait se traduit par la construction d'un mariage selon ces genres de comportement, en l'occurrence, ce qui est prohibé. Il existe ainsi plusieurs critiques adressées à des unions non conformes aux règles admises :

- a) **Critique du mariage** pour non respect des obligations masculines et des obligations féminines. La norme impose la réciprocité des devoirs, les obligations de l'un à l'égard de l'autre.

Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines

Devoirs du conjoint	Devoirs de la conjointe
- Fournir les vivres pour la famille - Recherche des biens pour la famille - Remise de l'argent à sa femme - (...)	- Obéir à son mari et s'occuper de lui - Lui donner des progénitures - Rester à et s'occuper de son foyer, de ses enfants - Accepter la polygamie du mari - Accepter d'élever l'/les enfant(s) d'une autre femme N.B : Le fait de sortir avec ses amies est considéré comme comportement lascif, folâtre

- b) **Critique du mariage** n'ayant pas respecté la différence de castes d'appartenance, par exemple, l'un est de caste *ampanjaka* et l'autre de caste non *ampanjaka*, parce que :

- d'une part, ceci fait partie de l'inceste (Godelier 2010 : 437-529), donc totalement intolérable (prohibé), que les Sakalava l'appelle *mirorona* ;

- d'autre part, c'est un comportement tolérable à condition que l'un des acteurs soit une personne de lignée au pouvoir « *masi-mandidy* ».

Quoi qu'il en soit, l'intention fondamentale est d'inciter les gens à respecter leur caste d'appartenance au sujet du mariage.

c) Critique du mariage n'ayant pas respecté la différence de groupes ethniques d'appartenance. Voici deux exemples évoqués dans les *antsa* :

- Mariage d'un homme Betsileo avec une femme Sakalava, présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers l'homme Betsileo ;
- Mariage d'un homme Merina avec une femme Sakalava présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers la femme Sakalava.

L'intention est prouver l'incompatibilité du mariage d'un Sakalava avec une personne appartenant à un autre groupe ethnique. Donc, de manière indirecte, l'intention est d'inciter/ d'encourager le mariage selon la norme préférentielle, c'est-à-dire le mariage entre Sakalava.

d) Critique du mariage avec les européens (cf : *antsa* 31)

Ce mariage prohibé est comparé avec la sueur qui est source de saleté, pour exprimer l'impureté de ce mariage, la **laideur**. Il peut être traduit comme:

- transgression de tout principe social habituel ;
- transgression des diverses règles sociales et/ou des diverses coutumes ;
- une honte ;
- conflit culturel entre traditionalistes et modernistes.

e) Concernant le nombre de conjoints

La norme préférentielle est la **monogamie**. A cause de plusieurs raisons, la polygamie est tolérée. La condition de la polygamie se manifeste surtout sur les droits des enfants de la première épouse, acceptés et assumés par l'/les autre(s) épouse(s). A différents niveaux du groupe sakalava, l'endogamie « choix de l'épouse à l'intérieur du groupe » est un modèle préférentiel, contrairement à l'exogamie.

f) Concernant la résidence ou domicile conjugal

- *La résidence patrilocale* : le couple s'établit avec ou auprès des parents du mari (cf. antsa 8). C'est une forme très rencontrée dans la société sakalava du Marambitsy en particulier, et, dans la société malgache en général.
- *La résidence matrilocale* : c'est le cas inverse de la résidence patrilocale et est un cas rare (cf. antsa: 14).
- *La résidence virilocale et résidence uxoricale*: ces deux modalités sont pratiquées souvent par les couples appartenant à différents groupes ethniques [comme (Betsileo, Sakalava) / (Merina, Sakalava)]. D'une manière générale, ce sont leurs activités économiques qui les mettent en contact.

g) Concernant le divorce

Le divorce c'est la « dissolution des liens matrimoniaux » (M. Augé et al, 1975 : 34). Il se fait sous un contrat social :

- les conjoints discutent entre eux et s'accordent ;
- les familles des deux côtés le reconnaissent ;
- les conjoints se bénissent (*joro*) publiquement.

Dans la société sakalava traditionnelle, le divorce devient une sorte d'obligation suivant un contrat social. La société a instauré le principe de *tsy misara-maty* « ne pas se séparer pour cause de décès ». Autrement dit, un mariage ne doit pas perdurer jusqu'à la mort de l'un des conjoints. Donc, d'un moment à l'autre, un couple doit se séparer, mais ne recevra pas le reproche de la société. Il mérite d'être souligné qu'après le divorce, la femme a le droit de retourner dans sa famille.

L'intention est de soulever le comportement anormal en vue d'encourager les gens à suivre les principes établis par la société.

h) Concernant l'inceste

Les critiques ci-dessus apportées au mariage rentrent selon Godelier dans l'inceste ou le mauvais usage du sexe. « *Mariage entre personnes n'appartenant pas à la même ethnie, à la même religion, à la caste ou à la même classe* » (Godelier, 2010 : 436). Mais, un autre mauvais usage du sexe, très connu, est également à mentionner : le mariage entre consanguins.

L'intention consiste à encourager les gens à avoir la maîtrise de soi, surtout lorsqu'on est en contact avec d'autres personnes ou d'autres groupes, dans le but de mettre en place la stabilité de la société, ainsi que son développement.

Conclusion partielle

Les normes de comportement aussi bien au sein d'une relation sociale qu'au sein du mariage et du système de parenté sont évoquées pendant les cultes royaux, afin de rappeler à tous les participants au culte les différents dispositifs et principes ayant été établis par la société. Ces dispositifs et principes concernent principalement la régulation de la relation homme-femme. Leur rappel signifie que cette relation conduit au cœur du socle social, le principe masculin et le principe féminin reconnus, harmonisés et apaisés.

2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

En tant qu'entité sociale et politique, le royaume sakalava du Marambitsy –toujours en place – admet une analyse structurale à quatre éléments : l'infrastructure, la structure, la superstructure, et les relations avec l'entourage immédiat et éloigné. Cela suppose en même temps l'adoption d'une vision dynamique conforme aux caractéristiques de l'objet analysé.

2.3.1. L'infrastructure

Les infrastructures du royaume se résument, d'abord, à deux (2) hauts-lieux : Bezavo, ancienne capitale, berceau de l'Etat sakalava, totalement excentré, et, Mitsinjo, nouvelle capitale, pour cause d'extension à la suite de la colonisation française qui a choisi cette localité pour installer son centre administratif. Mais, malgré tout, Bezavo ou Tongay reste la capitale culturelle/ historique du royaume. S'ajoutent à ces deux hauts-lieux à titre d'infrastructures, deux (2) *doany* « lieux de prières, sept (7) *zomba* « maisons rituelles », deux *fanintsiana* « hangar de réception », qui constituent, en fait, les lieux sacrés, les lieux de prières-officiels du royaume.

Mais les enjeux les plus importants, ayant donné lieu à des controverses, se situent au niveau de la résidence de *l'ampanjaka* à Mitsinjo. Là, en effet, s'affrontent deux mondes : d'une part, l'administration coloniale – néocoloniale et l'administration royale et, d'autre part, la tradition et la modernité.

- Le premier affrontement a été occasionné par l'emplacement des bâtiments dans l'espace habité. Selon la géomancie traditionnelle, *l'ampanjaka* s'installe dans la partie Nord (siège de l'Honneur et du Pouvoir). Or, l'administration coloniale a décidé de frapper fort en occupant cette partie Nord, reléguant ainsi dans la partie Sud (siège de la Servitude) la résidence royale.
- Le second affrontement se situe au niveau de l'architecture et du matériau utilisé pour la construction des maisons d'habitation à Mitsinjo. Dans la tradition Sakalava, la maison pour les vivants est construite uniquement en matériau végétal et sans étage. A cela, il existe des raisons climatiques et écologiques compréhensibles, mais également des raisons rituelles, c'est-à-dire pour éviter de résider plus haut que les reliques des ancêtres royaux reposant dans le *doany* sans étage. Or, un habitant a décidé de construire sa maison en béton et à étage, alors que, en plus, son terrain est situé juste à côté de la parcelle où se trouve la résidence de *l'ampanjaka*, une maison basse. Ce geste a été interprété comme une provocation.

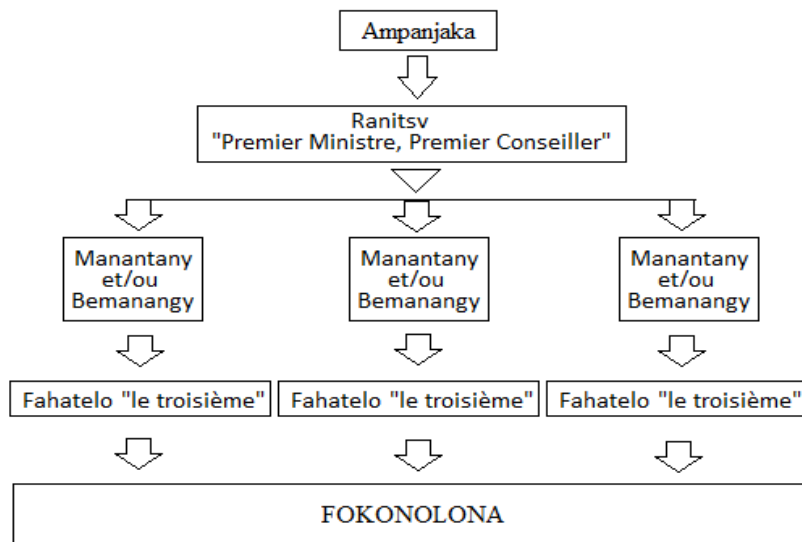
L'ampanjaka, avec l'appui de la communauté Sakalava, a demandé à ce qu'il soit banni de la société du Marambitsy. Toutefois, après négociation, un compromis dicté par la tolérance a prévalu, car, en plus, le petit-fils de *l'ampanjaka* s'est amouraché de la fille

du fautif et l'a pris en mariage. Du coup, le conflit s'est déplacé sur le terrain du *doany* dans le cadre de la concurrence entre dynastie Bemihisatra, gérant Bezavo et Mitsinjo, c'est-à-dire la partie continentale du Marambitsy, et dynastie Bemazava, gérant la partie littorale, dont Boeny-Doany et Katsepy. Sans doute, à partir de là, le *doany* de Bezavo et celui de Mitsinjo ont été construits totalement en dur. On peut lire derrière ce choix une intention « politique », en l'occurrence : montrer la force matérielle du royaume, d'abord, vis-à-vis de la dynastie Bemazava et, ensuite, vis-à-vis de la modernité.

2.3.2. La structure

En ce qui concerne la structure, celle laissée par la tradition est presque totalement intacte. Elle comporte deux volets : d'un côté, une structure de castes / classes, et, de l'autre, une structure administrative.

- a) La *structure de castes*, se transformant progressivement en structure de classes sociales, est identique à celle que l'on a trouvée et que l'on retrouve encore dans les principaux royaumes de Madagascar : Betsimisaraka et Antemoro, dans l'Est, Betsileo et Merina sur les Hautes Terres, Bara dans le centre Sud...c'est-à-dire :
 - *ampanjaka* « princes, rois » ;
 - *vohitsy* « roturiers » ;
 - *jongoa* « esclaves ».
- b) Quant à la *structure administrative traditionnelle*, toujours vivante, elle se présente comme suit :



Légende :

Ampanjaka : Celui ou celle qui est au pouvoir. Actuellement, c'est femme, Amina Saïd, qui occupe cette fonction. Elle réunit ses officiants (Ranitsy, manantany, fahatelo) pour s'entretenir au sujet des affaires du royaume, dont la préparation des cultes royaux.

Ranitsy : Le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka*. Il doit être la où l'*ampanjaka* se trouve. Il est son porte-parôle et joue un rôle de supervision lors d'un culte royal.

Manantany et/ou bemanangy : C'est le représentant de l'*ampanjaka* dans les quartiers, les villages, voire même dans chaque clan. Il est l'intermédiaire entre l'*ampanjaka* et le peuple. Un *manantany* peut tenir trois à quatre villages ou hameaux, selon la distance entre les localités. Le *bemanangy* est la femme du *manantany*. En l'absence de ce dernier, elle le remplace, par exemple, lors de la collecte des offrandes pour un culte royal.

Fahatelo : Le *fahatelo* est l'intermédiaire entre un *manantany* et le peuple. Il est le chef traditionnel dans les hameaux. Le *fahatelo* existe dans les localités où un *manantany* dirige trois à quatre hameaux. Donc il est le suppléant du *manantany*.

Vahoaka ou *fokonolona* : C'est la base de la royauté. Il reçoit l'ordre de l'*ampanjaka* et l'exécute autant que possible. Toutefois, le peuple, par l'intermédiaire du *manantany* et/ou du *fahatelo*, peut transmettre également ses prétentions et ses intentions auprès de l'*ampanjaka*. Le *fokonolona* est le niveau où l'administration traditionnelle et l'administration moderne sont en peuvent coopérer.

c) Ces deux structures appellent les commentaires suivants :

- *concernant la structure de castes/ de classes*

Quoi qu'on en pense et quoi qu'on dise à son propos le système des castes a été introduite et installé à Madagascar au XVI^e siècle lors de la mise en place de la monarchie à la tête de laquelle se trouvait la dynastie des **Andriamanjaka** « princes autocratiques » qui a supplanté celle des **Andriambahoaka** « princes démocratiques » (F. Raison-Jourde, 1983 ; M. Bloch, 1989). Avec le développement de la traite dans l'Océan Indien, la dynastie des **Andriamanjaka** a collaboré avec les traitants européens. Elle s'est donc enrichie progressivement et, à partir du XIX^e siècle, s'est transformée en classes sociales (bourgeoisie compradore, *rent seeker*) du capitalisme, d'abord, commercial, puis financier et industriel (Gwyn Campbell, 1994 ; Nicos Poulantzas, 1976).

Une remarque s'impose à propos de la caste *jongoa* « esclave ». Elle se repartit en deux groupes :

- les *Jongoa* (tout court) se chargent des affaires quotidiennes des *ampanjaka*, ainsi que celles concernant les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha* (voir photo). Ce sont eux qui s'occupent de toutes les activités du *doany*, surtout celles concernant les reliques royales. Sur ces questions, toutes les décisions leur appartiennent ;
- les *Morarivo* : leur rôle respectif est de s'occuper du corps d'un *ampanjaka* ou d'un individu de sa caste lors de son décès. Mais, lors d'un culte royal, le fait de porter le *folàny* « l'offrande » de chaque hameau, de chaque clan, de chaque lignage,..., vers le lieu du culte, appartient à deux femmes ou jeunes filles de caste *Morarivo*.

- *Concernant la structure administrative traditionnelle*

Toujours en place et surtout fonctionnelle, cette structure coexiste et collabore avec la structure administrative moderne de l'Etat-Nation mise en place par la colonisation et léguée par elle à l'administration malgache à partir de 1960. Mais sa fonction principale réside dans l'organisation et la réalisation des cultes royaux, c'est-à-dire la conservation de la tradition sakalava, et, plus profondément, de l'identité sakalava.

Il convient néanmoins de faire remarquer que la personne de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, exerce encore une autorité certaine sur la population du District de Mitsinjo, notamment Sakalava (70%). En effet, à titre d'exemples :

- lors d'une grève de la Sucrierie de Namakia –situé à 15km de la ville de Mitsinjo-, et dont la majorité est Sakalava, les gérants chinois ont dû faire appel à l'*ampanjaka* pour régler le litige ;
- durant le *fanompoa* à Bezavo en 2009, les chefs de l'administration moderne et certains opérateurs économiques se sont soumis aux rituels requis lors de l'inauguration du *valamena* (voir photos) ;
- durant le *fitampoha* à Mitsinjo en 2012, les responsables administratives locaux ont participé activement à toutes les étapes du culte du *doany* à la rivière Mahavavy ;
- face à l'insécurité grandissante dans la région, le Commandant de la Gendarmerie Nationale de Mahajanga a accepté d'affecter 2 à 4 gendarmes pour assurer la sécurité de l'*ampanjaka* lors de ses déplacements.

2.3.3. La superstructure

En ce qui concerne la superstructure, les éléments centraux en sont les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha*) et les cultes qui les accompagnent obligatoirement (le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*, et surtout les *antsa*). A ce propos, il faut signaler, en outre, l'éthique du *fihavanana- filongoa* à mettre en œuvre avant, pendant, et après les cultes royaux.

2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné

Que dire ensuite de la relation de cette entité sociale et politique du Marambitsy avec son entourage ? –Nous allons répondre à cette question en nous référant encore une fois aux *antsa*, et en identifiant deux catégories de relation :

- la relation intra-Sakalava ;
- la relation extra-Sakalava.

Sur le plan de la relation intra-Sakalava, il faut noter à la suite des *antsa* la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Les artistes lancent un appel à l'union en s'adressant aux habitants de Katsepy, en territoire Bemazava. Ils disent entre autres :

« *Mandroso aminay nareo Katsepy* » « venez chez nous, vous les gens de Katsepy », c'est-à-dire :

« Venez chez nous Bemihisatra vous les Bemazava,

Unissons-nous pour réaliser le *fanompoa* »

L'intention de l'appel est claire : donner davantage de force au royaume Sakalava au moyen, par exemple, de l'association « GRAND SAKALAVA », rassemblant tous les Sakalava du Nord au Sud de Madagascar et ceux de la diaspora.

Sur le plan de la relation extra-Sakalava, nous retrouvons deux genres de relation : d'abord, la relation Malagasy- Malagasy, se manifestant surtout à travers la relation Sakalava-Merina, ensuite, la relation Malagasy- Européens. La relation Sakalava-Merina est spécialement évoquée, parce que ces deux groupes ont eu à deux époques différentes un projet d'unification politique de Madagascar : les Sakalava aux XVIIe-XVIIIe siècles, et, les Merina au XIXe siècle. Pour cette raison, il y eut entre eux des guerres presque continues durant tout le XIXe siècle.

L'historien anglais Guyn Campbell a relevé dans les documents d'archives de l'époque qu'entre 1815 et 1895, les sites occupés par les Merina ou les camps militaires merina ont essayé 97 attaques plus ou moins violentes à travers Madagascar et que 73 de ces attaques ont été le fait des Sakalav, dont 43 (44%) du Marambitsy/ Boeny (Guyn Campbell, 1994 : 366-369). Avec 75% des attaques, les Sakalava apparaissent, bel et bien, comme les ennemis les plus déterminés des Merina, même si, par ailleurs, des relations commerciales florissantes existaient entre eux.

Quant à la relation Sakalava-Européens, les *antsa* en parlent de façon négative. Les Sakalava ont une méfiance profonde envers les Européens. Ils n'apprécient pas la couleur blanche de leur peau, bizarrement assimilée à la saleté.

Par conséquent, si les artistes ne s'adressent même pas aux Européens, en revanche, ils ne manquent pas de lancer un appel à l'union aux Merina pour réaliser ensemble les cultes royaux sakalava. L'intention est également claire : bâtir l'union nationale pour

faire face à l'Etat importé, allié objectif des Européens. Comme quoi, mine de rien, la politique n'est pas du tout étrangère aux *antsa* et aux *mpiantsa*.

Cela nous conduit directement au **socle politique**, qui fait partie des résultats anthropologiques généraux de ce travail. Ce socle est formé par le concept d'**identité** (sakalava/malagasy) auquel s'ajoute celui de *fihavanana-filongoa*, valeur centrale des cultes royaux, cristallisée dans les appels à l'union lancés par les *mpiantsa*.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'analyse discursive des *antsa* a permis de dégager dans un premier temps les intentions des cultes royaux et, dans un deuxième temps, celles de ces textes oraux. Outre l'affirmation de l'identité sakalava, les intentions convergent vers la royauté et les ancêtres royaux : la royauté, il faut assurer sa continuité, et les ancêtres royaux, il faut les remettre à leur place d'antan. Les *antsakolondoy* centrés sur la personne de *l'ampanjaka* et émaillant le déroulement des cultes, sont là pour le prouver.

Dans la foulée, un retour sur le cadre social d'exécution des *antsa* a également renouvelé la vision des cultes royaux en tant que cadre de développement de la conception du beau qu'ils véhiculent. Qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique ou de beau culturel, l'aspect concret prédomine sur l'aspect abstrait, ce qui révèle un aspect important de la mentalité sakalava.

Cette dernière remarque peut servir de transition vers l'identification à partir de « *structures secondaires* », des *socles*-religieux, social, politique – servant de soubassement de la culture du Nord-Ouest. Sur le plan religieux, le polythéisme l'emporte de loin sur le monothéisme comme l'indique la diversité religieuse élevée observable non seulement à Mitsinjo, la capitale, mais aussi, au niveau de tout le Marambitsy. Sur le plan social, soit lors des cultes royaux, soit dans la vie quotidienne, notamment l'organisation générale de la société et le système de parenté – filiation et alliance –, le principe masculin et le principe féminin sont en concurrence constante. Nos *antsa* laissent entrevoir que le principe féminin l'emporte grâce à la personne de la mère, même si le père, donc, l'homme domine dans certains secteurs de la vie. Sur le plan politique, enfin, malgré une tendance forte à se projeter dans la modernité, la

société est profondément attachée à ses traditions. Que l'on observe l'infrastructure, la structure ou la superstructure de cette société, les traditions ancestrales restent vivaces. Ses relations avec les groupes proches ou lointains en sont marquées. Mais, au lieu du conflit, les *antsa* prêchent l'union, le *fihavanana*, avec tous les groupes malgaches. En revanche, le groupe des Européens, dont l'image reste négative, fait l'objet d'un profond mépris et d'une forte méfiance. Simple xénophobie ou sentiment nationaliste ? – Le contexte social général ambiant fait penser au nationalisme, c'est-à dire à un choix politique sans équivoque.

NOTES

¹ Dans la tradition juive, puis chrétienne, on a pris l'habitude de classer l'amour en ces trois variantes.

² C'est le terme que nous utilisons pour désigner une sorte de danse sans nom. Les participants eux-mêmes n'ont pas le mot approprié pour la désigner.

³ L'art est une libération de l'état intérieur.

⁴ Bien que l'ouvrage de Pierre Fontanier sur les « *figures du discours* » fût écrit au XVII^e siècle, R. Amossy le cite parmi les ouvrages de la *rhétorique classique* et les **traités des Tropes** à consulter (2006 :202).

⁵ Le discours d'un ampanjaka et celui d'un notable, lors de l'inauguration du valamena, fanompoa valibolamena en septembre 2009, mettent au clair ce propos, en disant que leurs prières ne s'adressent pas à ces ancêtres royaux, mais que ceux-ci sont leurs intermédiaires auprès de Dieu, le Créateur.

⁶ Actuellement, la construction en béton, y compris celles relatives au domaine royal, est tolérée à Mitsinjo pour des raisons de sécurité, d'économie et de protection de l'environnement.

⁷ « *L'Alliteration est une sorte d'onomatopée en plusieurs mots, produite par le jeu de certaines lettres ou de certaines syllabes* » (Fontanier, 1977 : 345).

⁸ Les termes utilisés par l'ampanjaka étaient *olo mivavaka* pour désigner les chrétiens et les musulmans. M. Lambek partait sur ces termes pour développer le concept « pluralisme en action » dans sa communication « Mondes immanents et religions transcendantes : Réflexions sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » - Bamako, Mali 27 février – 5 mars 2012.

⁹ Ce rite se rapproche par cet aspect du *famadihana* ou exhumation rencontrée sur les Hautes terres.

¹⁰ Une composition à base de miel, de la plante *katrafay* et de kaolin, nécessaire pour l'occupation des reliques dans le zomba. La préparation de ce matériel doit être précédée d'un sacrifice.

¹¹ En termes de diversité et interaction religieuses, il est intéressant de noter que le mari de l'ampanjaka Amina, musulman de statut *fondy* (mot bantou qui signifie talentueux et enseignant), est un devin et participe à la divination (comorienne) pour l'exécution du culte royal.

¹² Mieux que le « face to face », ce choix proxémique est reconnu comme propice au dialogue et à l'échange. Cela explique le recours fréquent à la « table ronde » censée efficace pour chercher des solutions et résoudre des problèmes.

PARTIE III
DISCUSSIONS

CHAPITRE I : REMARQUES INTRODUCTIVES

Après ce périple assez long qui nous a conduits de l'Introduction à l'exposé des résultats, un certain nombre de points, dont les uns concernent la méthodologie et les autres le contenu, méritent de faire l'objet de discussion. En matière de méthodologie, nous en retiendrons trois :

- Une question jusqu'ici sans réponse : **de quoi les *antsa* en tant que discours persuadent le public ?**
- Une affirmation à vérifier : la métaphore et la métonymie, deux figures de premier plan ;
- Deux positionnements scientifiques à approfondir :
 - Ne plus penser l'art en termes de beauté, mais d'intentionnalité ;
 - Ne plus considérer la religion en termes de sacralité, mais d'ontologie, de système de connaissances.

Autrement dit, se dirige-t-on vers la laïcisation de l'Anthropologie ?

En matière de contenu, deux points méritent d'être considérés :

- Le *fanompoa* et le *fitampoha* : des interprétations contrastées et/ou complémentaire ;
- Les relations entre Religion, Etat et politique : vivre côte-à-côte ou vivre ensemble ?

CHAPITRE II : DISCUSSIONS EN MATIERE DE METHODOLOGIE

Section 1 : De quoi les antsa en tant que discours persuadent le public ?

Dans son ouvrage intitulé : « *L'argumentation dans le discours* », R. Amossy affirme que « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245). En d'autres termes, tout genre de discours a « *l'intention (évidente ou non) de persuader* » (ibid.) en tant que discours, l'*antsa* a donc aussi l'intention de persuader. La question se pose de savoir : de quoi l'*antsa* persuade le public. La réponse est claire, que l'on parle d'*antsa kolondoy* ou d'*antsalamalama* : attirer ou pousser le public à adhérer tant aux intentions des cultes royaux qu'à leurs propres intentions, c'est-à-dire, d'une part, croire en la continuité de la royauté sakalava, brusquement interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896, et, d'autre part, exalter la personne de l'*ampanjaka* tout en renforçant les liens avec les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels.

Le discours *antsa* respecte ainsi la règle universelle des discours humains : viser la persuasion, les analyses de la partie précédente ont montré que les *mpiantsa* disposent des ressources techniques suffisantes pour y arriver tant sur le plan rhétorique et stylistique que sur celui de la propagande et de la publicité.

Section 2 : Métaphores et métonymie, deux figures de premier plan

L'analyse discursive dont les résultats ont été exposés dans la partie précédente a également montré que, parmi les nombreuses figures de style dont dispose la langue malgache, en général, et le parler sakalava, en particulier, la métaphore et la métonymie sont les plus utilisées. Un tel résultat est conforme au constat effectué par les études stylistiques internationales. Qui plus est, les sciences cognitives reconnaissent aujourd'hui que ces deux figures, qui relèvent de la pensée analogique ont une portée générale extraordinaire. En tout cas, la revue *Sciences humaines* (n° 215, Mai 2010) affirme qu'« *il ne s'agit pas que d'ornements du discours* » mais de « *modèles*,

d'images dotés des pouvoirs étendus des mécanismes de la pensée analogique » (N.Journet, 2010 : 37-39). Le dossier qui traite du sujet en parle comme d'un « *moteur de la pensée* » (ibid. : 36). La vie quotidienne, la politique, tout comme la physique atomique... « *ne cessent de s'appuyer sur des analogies parlantes* », parmi lesquelles la métaphore/ la métonymie occupent une place de choix (ibid. 2010 : 40-43, 44-47). Une fois de plus, nos *mpiantsa* ne dérogent pas à la règle ...universelle.

Section 3 : Se dirige-t-on vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Une telle question mérite d'être posée au vu des travaux de deux anthropologues, parus au cours des deux dernières décennies :

- Alfred Gell, *Art and Agency :An Anthropological theory* (1998)
- Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).

Pour A. Gell, la formule suivante résume le noyau de son ouvrage : **ne plus penser l'art en termes de beauté mais en termes d'intentionnalité**, car l'art est « *un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (R. Meyran, 2010 : 83). Chaque objet (matériel ou immatériel) relevant de l'art renferme ainsi une intentionnalité propre.

Pour Ph. Descola, la formule suivante résume également le noyau de son ouvrage : **ne plus penser la religion en termes de sacralité, mais en termes d'ontologie, de système de connaissances**. C'est la raison pour laquelle, il n'est plus question d'anthropologie religieuse, mais d'anthropologie des religions fondée sur « *les avancées récentes des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L. Obadia, 2010 : 100). En effet, d'après Ph. Descola, « *les animaux, et certains être inanimés possèdent un « esprit », des « intentions », des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* » (2005 :42). La référence aux sciences de l'esprit et l'intentionnalité est aussi évidente et rapproche son auteur d'Gell. Mais, tous les deux s'inscrivent en droite ligne dans la perspective de Cl. Lévi-Strauss, qui a toujours soutenu que « *l'objet de l'anthropologie est l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, 2010).

S'agit-il d'une tendance vers la laïcisation de l'anthropologie ?- on peut le penser. Mais il serait plus juste de parler d'un **recentrage** de la discipline qui, au lieu de s'adosser à la philosophie ou à la théologie, se rapproche plutôt de la biologie, et des sciences du vivant, en général, car, après tout, l'homme « *anthropos* » est un être vivant.

Ceci dit, notre choix pour la théorie de l'intentionnalité nous place dans un courant de pensée majeur de notre temps, le cognitivisme, tout en nous situant dans une tendance moutante de l'anthropologie. En tout cas, on peut le percevoir ainsi, si l'on se réfère à l'ouvrage récent de M. Bloch intitulé « *Anthropologie and the Cognitive Challenge* » (2012) et dont le premier chapitre argumente : « *Why anthropologists cannot avoid cognitive issues and what they gain from these* » (2012 : 1-13).

Néanmoins, il convient d'évoquer ici les positions de deux disciplines, la philosophie du langage (Mark Johnson, 1987 et Konrad Lorenz, 1970). Elles n'invoquent pas de liens avec la sacralité, ne parlent pas d'intentionnalité, mais se réfèrent au corps, aux émotions.

Dans son ouvrage cité en Introduction de la présente thèse, M. Johnson consacre, comme nous l'écrivons déjà, 25 pages à une activité humaine qu'il appelle « *the bodily experience of balance* ». Sans se référer explicitement au *beau*, à la *beauté*, à l'*esthétique*, il en dégage un critère formel, à savoir la *balance*, dont les variantes sont l'*équilibre*, la *symétrie*, l'*harmonie*, en précisant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de la perte d'équilibre* » (ibid : 74-75).

Se référant à l'étymologie des termes *esthétique* et *éthique* (du grec *aisthanomai* « je ressens »), K. Lorenz insiste, lui aussi, sur leur rapport avec le corps (sentiments, émotions), avant de préciser l'existence de « *schéma rationnels esthétiques (...) taillés sur des caractéristiques de proportions déterminées intéressant le corps humain ainsi que des « schémas éthiques » intéressant le comportement* » (1970 : 128-130).

Les deux disciplines citées ici sont donc davantage des alliées de l'anthropologie que des adversaires au niveau de la conception du beau.

CHAPITRE III : DISCUSSIONS EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème, et quelle est la solution ?

Nous avons noté ci-dessus, au niveau des résultats, que la relation homme-femme représente l'un des thèmes majeurs des *antsa*, et plus particulièrement le mariage et le divorce. A ce propos, dans la société sakalava, le mariage idéal est celui qui se défait avant la mort de l'un des conjoints –*tsy misara-maty*. Cela équivaut à celui de la société traditionnelle merina pour laquelle le mariage n'est pas un lien définitif, mais un lien provisoire –*ny fanambadiana tsy nafehy fa nahandrotra*.

Lors d'une conférence donnée (en 2011) à l'Académie malgache, L.P. Randriamarolaza explique une telle affirmation dans le cadre de la conception du statut accordé à la femme dans le mariage. Selon l'auteur que nous nous permettons de citer **in extenso**, « une analyse approfondie du matériel ethnographique concernant le mariage révèle qu'il en existe deux conceptions, sans doute continues dans le temps à Madagascar :

- d'une part, sur les côtes et les régions périphériques des Hautes Terres, la femme est prêtée, au groupe du jeune homme pour qu'elle puisse lui donner une descendance, d'où, avant la naissance du premier enfant, elle revient auprès de ses parents pour être redemandée auprès d'eux après la naissance de l'enfant ; en outre, en cas de problèmes, ces derniers ont le droit de reprendre leur fille et son/ses enfant(s) ;
- d'autre part, sur une grande partie de Hautes terres Centrales, dont le pays Betsileo du Sud, la femme est définitivement **donnée** au groupe du jeune homme pour le même motif ; d'où, ses parents souhaitent qu'elle soit *very karandoha*, « ensevelie dans le tombeau ancestral de son époux, afin que ses restes mortels se perdent à jamais parmi ceux des membres de la famille de ce dernier ». En contrepartie, elle requiert le droit d'usage des terrains, et, lorsqu'elle devient âgée, le statut d'*andragnobe*, « maîtresse de grande maison ancestrale au sens propre et au sens figuré, lui est accordé » (**in Le pouvoir des femmes, un pouvoir au**

quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'anthropologie des relations homme-femme).

Cela veut dire que, dans l'un et l'autre cas, le statut de la femme est valorisé. Par conséquent, nous rejoignons par là l'une des affirmations des *antsa* qui place la femme –à travers la mère– au premier plan. En revanche, comme le note également L.P. Randriamarolaza dans une communication présentée (en Décembre 2000) à l'Université de la Réunion lors du colloque « *L'Hospitalité dans les contes* », il ressort une image dévalorisée de l'homme véhiculée par les contes malgaches d'inspiration féminine. L'homme y est perçu par la femme comme *débile*, *dément* ou simplement *déviant*, ainsi que le montre clairement le titre de la communication.

Section 2 : Cultes royaux « *fanompoa*, *fitampoha* » : des interprétations contrastées, complémentaires ?

Plusieurs auteurs malgaches et étrangers ont écrit sur le *fanompoa* et le *fitampoha* et en ont donné des définitions et des interprétations. Mais il revient à Suzanne Raharijaona (1980-1981) déjà citée d'en avoir offert une première synthèse que nous allons présentée brièvement ici. Selon elle, le *fanompoa* et le *fitampoha* font partie d'une constellation de cultes panmalgache qu'elle dénomme *fandroana* « Bain » effectué en mer, dans une rivière, à une source, ou à l'aide d'un récipient rempli d'eau. Parmi les auteurs malgaches elle cite Caleb Razafinimino (1924), Henri Randzavola (1960), Jean Baptiste Rajaonarison (1979). C'est ainsi qu'il s'agit :

- pour Caleb Razafinimino de « *célébration du nouvel an* » ;
- pour Henri Randzavola d'une « *Fête nationale, fête officielle* » ;
- pour Jean Baptiste Rajaonarison d'un « *culte adressé aux ancêtres royaux* ».

Quant à elle, elle l'interprète comme une « *Fête annuelle du renouveau* », dans l'optique du mythe de l'« *éternel retour* » avancé en son temps par Mircea Eliade. C'est donc une fête religieuse, sociale, politique qui coïncide avec le renouveau de la nature et qu'on peut définir comme une « *rencontre avec les ancêtres royaux* », une « *formulation à leur adresse de demandes* », une « *expression de respect pour eux* », une « *occasion pour leur donner des cadeaux* » (1980 :189).

Parmi les auteurs étrangers, elle cite, bien sûr, le Pasteur français Louis Molet (1956) avec son ouvrage intitulé : « *Le Bain royal à Madagascar* » qui a eu un certain écho. Mais, c'est après la mort de notre auteure que l'anthropologue anglo-britannique Michaël Lambek a publié en 2002 son ouvrage intitulé : « *The Weight of the Past* » dont le thème principal est le *fanompoabe* à Mahajanga et, à un degré moindre, le *fitampoha*. Pour lui « *the fanompoa be is simultaneously service and celebration: a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty – the coming together of all the complementary parts to make a whole. It works in the way Durkheim describe ritual more generally (1915), generating an effervescence in which members of society recognize themselves through their acts and obligations and society as a whole affirms its power and sanctity to itself. The Great service is "religious", "political", and "social" in intent, function and meaning- a "total social fact" in Mauss sense* » (ibid, 2002: 167).

Comme on peut s'en rendre compte, les interprétations sont contrastées, mais certainement complémentaires, en fonction de la discipline à laquelle se rattache chaque auteur, et surtout des données utilisées, des méthodes d'analyse et d'interprétation mobilisés. Nous aimerions rappeler que, dans notre cas, nous nous situons dans la discipline anthropologique comme S. Raharijaona et M. Lambek, recourons à une approche pluridisciplinaire à travers la théorie de l'intentionnalité, et –nouveau– utilisons des *antsa* collés en contexte comme données de base.

Finalement, le *fanompoa* à Bezavo et le *fitampoha* à Mitsinjo sont des variantes « symboliques » du *fandroana* « bain » dont parle S. Raharijaona, car le premier est un nettoyage (un bain ?) des reliques avec un liquide spécial, l'huile, et le second une immersion de la boîte contenant les reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Section 3 : Religion, Etat et Politique : vivre côte-a-côte et / ou vivre ensemble?

Les relations entre la Religion, l'Etat et la Politique figurent parmi les thèmes centraux de cette thèse. Nous avons déjà traité ce sujet dans l'un des articles qui figurent en annexes. C'était lors de l'atelier organisé en Juillet 2013 à Ouagadougou (Burkina Faso) par l'American Political Sciences Association (APSA). L'intitulé de notre

communication posait alors la question suivante : Religion et Etat à Madagascar : une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- Primo, avant la période coloniale, c'est –à-dire du XIII^e siècle des liens forts et étroits ont uni l'Etat et la Religion,
- Secundo, durant la période coloniale (1896 – 1960) et durant la période républicaine (à partir de 1960), ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle:**

- ***Période de la dynastie Andriambahoaka : « princes démocratiques »***

Un document écrit en Arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Raindandriamampandry en 1896, à la fois chef religieux, chef familial, chef politique, parle d'un ombiasy qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente surtout comme un chef politique et chef religieux. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie Andriambahoaka au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : Tantaran-dRatsitoinona, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique Ny Mpanolo-tsaina « Le Conseiller » de la London Missionary Society (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie Andriambahoaka et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales), cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique. Il était aussi ombiasy mais cumulait les fonctions de mpanandro 'devin par les astres », mpamintana « expert en connaissance des destins », mpisikidy « devin par les graines », mpanazary « homme – médecine »...

Un chercheur actuel S. Rabotovao (2013) citant T.S. Andriampenitra (2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ces modèles a existé : cinq hommes codirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion parmi lesquelles celle d'Andriamamilaza.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie Andriambahoaka installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat.

- ***Période de la dynastie Andriamanjaka « princes autocratiques »***

Dans l'ouvrage collectif intitulé : Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'ombiasy. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du hasina est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « *couronne de tout Madagascar* », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « State-Church » a été, à partir de cette conversion, « *modélé dans la structure centrale du gouvernement merina* » (Gwyn Campbell, 1994 :335)

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquahar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At*

the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports ». (1983-1984 :283)

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la London Missionary Society, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « éclaireurs ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- ***Période coloniale (1896 – 1960) :***

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- ***Période républicaine (de 1960 à nos jours)***

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- de 1960 à 2000 : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rituel ;

- de 2000 à 2013 : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat entre 2002 et 2009 est Vice-président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Mais, parallèlement à ce conflit majeur entre Etat et Religion, trois conflits « irréductibles » à connotation politique, religieuse, économique etrejaillissent sur l'Etat

s'observent dans le Marambitsy, nous voulons dire d'une part, le conflit entre Sakalava, descendants d'Andriamandisoarivo et de ses compagnons et le groupe Sandangoatsy, descendants des autochtones des environs du lac Kinkony, et, d'autre part, la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Ces conflits révélés par nos enquêtes, sont 'irréductibles », car ils sont pluriséculaires et restent sans solution jusqu'à maintenant.

- **Le conflit Sandangoatsy / Sakalava**

Evoqué dans l'introduction de cette thèse, ce conflit a pour origine la guerre de conquête et d'annexion menée au XVII^e siècle par Andriamandisoarivo venant alors du Menabe, au Sud-contre les populations autochtones des environs de Lac Kinkony, dont les Sandangoatsy. Face aux forces armées d'Andriamandisoarivo, la majorité des Sandangoatsy, se sentant en position de faiblesse, ont préféré se jeter et se noyer dans le lac plutôt que de devenir des esclaves d'Andriamandisoarivo. Ils ont donc proféré une malédiction sur ce dernier, ses compagnons et leurs descendants : s'ils se hasardent à traverser le Lac, ils périront de noyade. Depuis le XVII^e siècle, ce conflit n'a pu être résolu et se ravive même périodiquement. Son impact politique, religieux et économique est important, à en croire les agents de l'ONG ASITY en charge de la gestion du « *Complexe Mahavavy-Kinkony* », une aire protégée du District de Mitsinjo

- **La "rivalité" Bemazava / Bemihisatra**

Il s'agit d'une « rivalité » dont la population parle peu mais qui s'observe sur le terrain, s'agissant d'un conflit inscrit dans le territoire, notamment au niveau des doany. Le conflit, en effet, s'est instauré et s'est installé à l'intérieur de la caste des ampanjaka dans le Marambitsy, dans le Boeny, et même plus au Nord, dans le Sambirano, dont une faction s'est appelée Bemazava, et l'autre Bemihisatra. C'est ainsi que dans notre zone d'étude, les Bemazava occupent Katsepy – Antrema, Mahabo-Marovoay, et les Bemihisatra, Mitsinjo, Betsiboka, Ambato-boeny. Mais, en dépit de la division, ils se retrouvent sur le même espace au doany de Mahajanga.

Le conflit est donc une réalité. Toutefois, les sources d'informations à son sujet manquent, si bien que le flou presque total entoure son origine. Deux chercheurs malgaches tentent d'y remédier : S.A. Ramonjisoa (1998) et G. Rantoandro (1983-1984).

Pour S.A.Ramamonjisoa, « il semble sûr qu'à partir de l'abdication d'Andriamahatindriarivo, donc de la légitimité d'Andriamarofaly – son fils-, sont différenciés les deux lignages princier actuellement en présence dans le Boina : les Bemazava, issus d'Andriamahatindriarivo, avec Marovoay comme capitale où est installé le doany central, et les Bemihisatra, issus d'Andrianailitsiarivo, avec comme capitale Ambato-Boeny. Les deux familles, issues des deux frères, sont les protagonistes d'une opposition séculaire pour le contrôle du doany de Majunga (...). C'est, en réalité, du conflit entre un cadet (...=volafotsy "argent") et son aîné (...=volamena "or") détenteur des reliques qu'est née la querelle du doany de Majunga » (1998 :222). Bref, la détention des reliques des ancêtres oppose lignage cadet et lignage aîné expliquerait l'origine du conflit.

G. Rantoandro avance une autre explication. Selon lui, *"tant qu'une seule royauté, celle fondée par Andriamandisoarivo et continué par son fils Andrianamboniarivo, la communauté pouvait rester relativement unie, mais le problème commence à se poser avec le souverain suivant, Andriamahatindriarivo, lequel avait à coexister avec les batards de son père. Il se produit alors des phénomènes de rapt d'Antalaotsy par ces derniers, ayant pour but de s'approprier d'une partie du commerce. Pour mieux protéger ces marchands, Andriamahatindriarivo les transféra près de lui à Moudzoungai (Majunga) »* (1993 – 1984 :208)

Il existe encore une fois des dissensions familiales, mais cette fois-ci, l'enjeu n'est plus la maîtrise des reliques des ancêtres, mais plutôt la maîtrise du commerce avec les étrangers. De l'enjeu religieux le conflit glisse vers l'enjeu économique, déjà capitaliste. Quoi qu'il en soit, la « rivalité » perdure et sa solution n'est pas pour demain.

- **Les Makoa, des marginaux inclassables ?**

A première vue, il n'existe pas de conflit entre Sakalava et Makoa. Pourtant, le statut des Makoa au sein de la société cache un conflit profond : on les trouve dans les hautes sphères de l'Etat Sakalava en tant que *moasy* ; souvent contre leur gré, ils sont versés dans le groupe des *andevo* « esclaves » ; ni vus ni connus, ils se perdent parmi les *Vohitsy* « roturiers ».

Mais qui sont les Makoa ? D'où viennent-ils ?- Les **Makoa** (ou Masombika en Imerina) sont des groupes d'origine non malgache, souvent mozambicaine Amakhwa,

en général africaine. Ils sont venus de force à Madagascar lors de la traite d'esclaves opérée par les Européens au XVIII – IXe siècles et lors des raids effectués par les Sakalava eux-mêmes sur les côtes africaines au XIXe siècle entre 1820 et 1825 d'après des informations obtenues sur place. Ce sont donc des « *déracinés* » plus ou moins intégrés dans la société locale. Leur effectif avoisinerait les 3 ou 4.000.000 d'individus, si l'on se base sur les données statistiques de la décennie 1960 au cours de laquelle l'administration a recensé la population par commune avec indication des groupes ethniques d'appartenance. Plusieurs Monographies de Sous-Prefectures mentionnent ainsi dans plusieurs communes l'existence d'individus se désignant comme Makoa. Malgré tout, leur statut reste totalement ambigu. Au final, il s'agit d'un problème que la société locale ne s'est jamais posée avec sérieux ou qu'elle a mal posée.

Pour conclure, si le deuxième chapitre de cette troisième partie a parlé de thèmes rehaussant les *antsa* et les *mpiantsatout* en valorisant l'anthropologie, en revanche le troisième a agité d'une part, des problèmes généraux, éternels, concernant les relations entre Religion, Etat et Politique, et, d'autre part, des conflits spécifiques, irréductibles, dont les solutions restent introuvables.

L'on peut cependant se demander à juste titre s'ils'agit vraiment de conflits irréductibles, sans aucune solution. En fait, dans la perspective médiologique envisageable dans le cadre de cette thèse, cela est inconcevable. A tout conflit il existe une solution, à condition qu'on en identifie les origines exactes et qu'on procède de manière méthodique en prenant le temps qu'il faut.

Au vu de la durée séculaire des conflits ici en question, qu'ils soient larvés ou non, leur origine est, sans contexte, liée à des « **blessures** » profondes occasionnées par des « **chocs** » dont la nature et l'intensité sont à identifier et à mesurer avec précision. Ainsi, il faudra en premier lieu panser ces blessures avant de tenter un rapprochement entre les protagonistes, au cours duquel un début de négociation pourra commencer. C'est seulement lorsque les deux parties sont prêtes à discuter que les mesures idoines acceptées seront définies.

En cas de blocage, l'intervention d'une autorité (politique) supérieure peut être une solution. Dans ce cas, des mesures procédant de l'Etat de droit pourront être prises pour restaurer les relations et avancer vers une cohabitation ouverte sur l'échange.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude, il sied d'offrir une synthèse de son contenu, et de proposer des recommandations relatives aux problèmes qu'elle a dégagés.

1. Synthèse

L'antsa sakalava, en tant que discours oral chanté, procède du principal objet de cette thèse, c'est-à-dire les cultes royaux *fanompoa* et *fitampoha*. C'est art, un art complet, un complexe d'arts mobilisant et sollicitant tous les organes des sens et s'arrimant à un complexe de cultes agrégés à ces derniers. En tant que tel, le beau dans toutes ses dimensions, ne lui est pas étranger : le beau esthétique, le beau éthique et le beau culturel ou, respectivement pour le neurologue-biologiste J.P. Changeux (2010), le beau, le bien et le vrai.

Cette référence totale à la beauté n'est pas fortuite. En effet, elle suppose et elle signifie que la laideur, elle aussi multiforme, est au cœur de la problématique de notre travail. On peut la voir à travers les objets, les choses, les hommes, les situations. Son expression la plus complète est, pour nous, la pauvreté ambiante, chronique, première source de la perte des ressources naturelles et des valeurs culturelles. Mais, comme suggéré ci-dessus, l'antsa en lui-même est dénué de sens en dehors des cultes royaux qui lui servent de contexte et lui impriment sa signification. Les liens entre le beau, le politique et le religieux sont ainsi définitivement scellés. Par conséquent, si l'on veut sortir de la pauvreté et éliminer la laideur, il est indiqué de commencer par la connaissance, l'« *ostension* » (exposition à la vue du public) selon J.P. Changeux (ibidem.), et la conservation des valeurs culturelles.

Pour traiter le matériel collecté –antsa, données d'observation et d'interview, données documentaires –, nous avons utilisé la *théorie de l'intentionnalité* pour laquelle l'intention (manifeste ou non) commande et guide les actions non seulement des êtres humains mais aussi des êtres non humains, animés voire inanimés. Découverte par la philosophie et par la phénoménologie, cette théorie a été reprise et développée par d'autres disciplines comme les sciences de la communication, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions, la biologie, la neurobiologie, et surtout les sciences du langage.

Pour exploiter les *antsa* en tant que discours oral chanté, les sciences du langage – la stylistique et la rhétorique- ont été mobilisé, et pour l’analyse des cultes royaux l’anthropologie de l’art, l’anthropologie des religions et la neurobiologie ont été mises à contribution. Ce sont toutes des disciplines totalement acquises à la théorie de l’intentionnalité, donc au cognitivisme ou à l’étude de l’esprit humain.

Trois catégories de résultats se dégagent :

- résultats discursifs ;
- résultats ethnographiques actualisés ;
- résultats anthropologiques généraux.

Au titre des résultats discursifs, ceux relatifs aux moyens verbaux et aux tropes figurent à la première place. L’analyse des moyens verbaux a pu montrer la richesse exceptionnelle du discours *antsa* et donner une image positive des artistes *mpiantsa* qui sont de véritable « *techniciens du verbe* ». En matière de tropes, le recours fréquent et pertinent à la métaphore, à la métonymie, à l’allégorie et surtout l’allégorisme hisse définitivement le genre *antsa* au niveau des trésors de la littérature (orale et écrite) mondiale et les artistes *mpiantsa* à celui des « *experts en marketing social et politique* ».

Au titre des résultats ethnographiques actualisés, car issus, d’une part, du renouveau de la vision des cultes royaux ainsi que des *antsa* qui les accompagnent, et, d’autre part, de la théorie choisie, celle de l’intentionnalité, nous relevons respectivement ceux relatifs au classement des *antsa*, aux intentions commune des cultes royaux et des *antsa*, et à la conception du beau.

Nous proposons d’abord un classement des *antsa* en *kolondoy* et en *lamalama* ou *jijy*. Les *kolondoy* sont des *antsa* en l’honneur de la personne de l’*ampanjaka* et marquant le début et la fin de son déplacement à l’intérieur de l’espace où se déroulent les cultes. Quant au *lamalama* ou *jijy*, il s’agit des *antsa* qui parlent de sujets de la vie quotidienne, des objets, et des animaux et mettent en valeur directement ou non la personne de l’*ampanjaka*.

Ensuite, en ce qui concerne les intentions soit des cultes royaux, soit des *antsa*, une convergence profonde est constatée, en l'occurrence : **l'affirmation envers et contre tout de la continuité de la royauté sakalava.**

Enfin, à propos de la conception du beau véhiculée par les *antsa*, nous rencontrons un **beau concret** et non abstrait, perçu à partir de la vie quotidienne, des objets et des animaux, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique et de beau culturel.

Au titre des résultats anthropologiques généraux, nous partons des «*structures secondaires*» sakalava identifiées dans les *antsa* pour dégager le «*socle cognitif*» ou soubassement de l'édifice culturel que les Sakalava partagent avec l'humanité. A ce titre, il y aurait au moins trois socles : le socle religieux, le socle social et le socle politique.

Ainsi, au niveau du socle religieux, la diversité religieuse qui caractérise le Marambitsy indique que, fondamentalement, le choix de la population y est pour le **polythéisme** et non pour le monothéisme.

Au niveau du socle social auquel sont liés l'organisation générale de la société et le système de parenté, **le principe féminin** l'emporte sur le principe masculin. La dominance du principe féminin est ici identifiable à travers la primauté accordée à la descendance par la/les femme(s) au sein des lignages, à la filiation matrilineaire et aux groupes de parenté matrilatérale...alors que celle du principe masculin se lie à travers la reconnaissance relative du rôle de chef de ménage, de certaines prérogatives liés à la patrilinéarité ainsi qu'à la patrilatéralité. Plusieurs *ansa* insistent toutefois sur le rôle très important de la mère et de l'oncle maternel *zama*. Des indices de l'existence d'une ancienne organisation matrilineaire ? – Sans doute.

Au niveau du socle politique, nous constatons que, suite à l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava :

- la structure sociale traditionnelle basée sur le système des castes est plus que jamais vivace ;
- la structure administrative traditionnelle de l'époque précoloniale fonctionne toujours ;
- dans la logique de ces deux structures, et au nom –sans aucun doute- du **nationalisme**, les *mpiantsa* lancent un appel à l'union des groupes ethniques

malgaches, même le groupe merina avec lequel le groupe sakalava était en guerre durant tout le XIX^e siècle, dans l'intention de s'opposer ensemble au groupe européen devenu un objet de mépris.

Finalement, face à ces constats mitigés sur le plan politique, social, et religieux, un autre encore plus gênant demeure. En effet, l'union profonde entre la religion (culte des ancêtres royaux) et l'Etat (la Royauté) qui a prévalu depuis des siècles est encore une réalité, mais des conflits et des rivalités pluriséculaires sont toujours là, irréductibles, en *stand by*. C'est le cas, d'une part, du conflit entre Sandagoatsy et Sakalava, ou entre descendants du peuplement autochtone des environs du lac Kinkony et descendants du groupe conquérant conduit par Andriamandisoarivo au XVII^e siècle, et, d'autre part de la rivalité entre lignage aîné Bemazava et lignage cadet Bemihisatra pour la maîtrise des reliques des ancêtres royaux (selon S.A. Ramamonjisoa, 1998) et /ou pour la maîtrise du commerce avec les étrangers (d'après G. Rantoandro, 1982-1983).

Ainsi, deux problèmes de taille restent posés : l'un lié à la problématique générale ayant enclenché cette thèse, celle de la pauvreté aux conséquences incalculables tant sur l'environnement que sur la population malgache tout entière, et l'autre, situé au niveau de la société du Marambitsy et mettant en conflit des sous-groupes en son sein. Le premier a donc une plus grande portée que le second. Néanmoins, dans les deux cas, les solutions auront un caractère complexe, dans la mesure où il s'agit de deux problèmes sinon insolubles au premier abord, du moins difficiles à résoudre sans un plan d'action réaliste et réalisable.

2. Recommandations

Il va de soi qu'une thèse comme celle-ci n'est pas le cadre approprié pour la rédaction d'un programme ou d'un projet et encore moins d'un plan d'action, si réaliste et réalisable soit-il. Il lui revient seulement de :

- définir des objectifs conformes à ses idées-force ;
- identifier les domaines d'action subséquents ;
- préciser les conditions de la réalisation de ces actions.

- Objectifs

Au bout du compte, les problèmes identifiés par notre thèse –la pauvreté, le conflit- se ramènent à la laideur. Par conséquent, les objectifs consistent :

- à les traduire en terme de beauté, donc de valeurs culturelles se déclinant en beau esthétique, beau éthique et beau culturel ;
- à bien connaître ces valeurs, parmi lesquelles figurent les *antsa* et les arts connexes ;
- à les faire connaître, à les exposer à la vue du public local, national, et pourquoi pas internationale ;
- à les conserver.

- Domaines

Deux domaines sont donc concernés en premier lieu :

- celui de la conservation des valeurs culturelles en liaison avec les ressources naturelles ;
- celui de la gestion des conflits impliquant les autorités traditionnelles surtout les *ampanjaka*.

- Conditions de réalisation

Deux conditions complémentaires et inséparables sont à retenir :

- retourner après reconnaissance aux valeurs culturelles nationales ;
- partir de bases matérielles et/ou sociales existantes.

A ce propos, dans le cas du Nord-Ouest, il est indiqué de poursuivre la mise en place du Musée Régional du Marambitsy dont les fondations existent déjà à Katsepy. Ce Musée Régional sera voué à l'*ostension* et à la conservation des ressources naturelles et des valeurs culturelles de Marambitsy et aura le statut d'un éco-musée. Mais la création d'autres musées régionaux et d'un musée national est à prévoir.

Par ailleurs, au niveau national, dans l'optique de **l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava**, la responsabilisation de la Fédération des Communautés Royales Traditionnelles de Madagascar (FCRTM) serait un choix pertinent, étant donné qu'elle

est un atout déjà disponible. Il ne s'agira pas de restaurer la royauté, mais plutôt de reconnaître son existence sur le plan administratif et sur le plan politique après 64ans de mise en veilleuse officielle par la colonisation française. Il s'agira surtout de revaloriser cette autorité en l'érigeant comme **contre-poids** face à l'autorité administrative héritée de la France. Avec le *Fokonolona*, elle formera, à l'image du balancier de la pirogue sakalava, le second **contre-poids** dont a besoin Madagascar pour redresser sa marche vers la stabilité et le développement durable.

Pourquoi préconisons-nous un recours à la FCRTM ?- L'on peut donner trois réponses à cette question :

- tout d'abord, d'après les documents à sa disposition, elle s'est érigée, depuis son premier congrès de Nosy Be en 2012, en structure de mobilisation des descendants de familles royales et de chefferies traditionnelles de Madagascar à travers :
 - o 54 annexes et bureaux dans tout le pays ;
 - o 90 associations ;
 - o 17.000 membres.
- ensuite, elle dispose d'un Programme de travail commun, embrassant les divers secteurs, surtout sociaux et culturels, de la vie nationale ;
- enfin, elle possède des griefs puissants contre les autorités coloniales et leurs héritiers, parmi lesquels on peut retenir :
 - o en 1896, la « décapitation » des royaumes malgaches par l'envoi en exil des souverains les plus dynamiques, ou encore le harcèlement multiple, continu, organisé à leur rencontre ;
 - o en 1963 –entre autres- la profanation du tombeau des rois Mahafaly accompagnée du vol non élucidé des objets rituels précieux par des Européens ;
 - o la perte progressive de toutes les prérogatives des royaumes, finalement réduites au statut de simples associations.

Avec le recours à la FCRTM, il s'agit, en fait de procéder :

- à la refondation de la Nation malgache ;
- à la renaissance culturelle ;
- à la restauration –après adaptation- d'une institution nationale pluriséculaire mais mise à plat par la colonisation.

Ainsi, en tant que mouvement de mobilisation sociale, la FCRTM a des griefs puissants contre le colonialisme et ses héritiers dans la mesure où d'après la Théorie de la Mobilisation Sociale (*Social Mobilization Theory*, Wald, Silverman, Fridy, 2005 :121-143), ses membres se sentent attaquer dans leur culture et leur identité et se mobilisent à cause de cela. Il reste à trouver les moyens pour survivre. D'après ces auteurs, « *resources are absolutely necessary for a successful for social movement, religious are otherwise* » (ibid: 131). Par ailleurs, il faut surtout une opportunité politique. En effet, les spécialistes en science politique ont mis en exergue l'importance de l'Etat et des conditions politiques pour l'émergence et le succès d'un mouvement de mobilisation sociale. D'après eux, « *collective mobilization is most likely when (a) access to institutional participation has begun to open up, (b) political alignment are in disarray and new realignments have not yet being formed, (c) challengers can take advantage of major conflicts within the political elite, and (d) challengers are aided by influential allies within or outside of the system* (Steigenga & Coleman 1995, p.467).

Un programme important, indispensable en ce moment où Madagascar est sur le point de franchir le seuil de la IV^e République !



BIBLIOGRAPHIE DE BASE

AMOSSY, Ruth

2006, *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona] ", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ANDRIAMPARANY, Tody, Manampy

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ANDRIANARAHINJAKA, Lucien Xavier

1986, *Le système littéraire betsileo*. Fianarantsoa: Ambozontany.

AUGÉ, Marc et al

1975, *Les domaines de la parenté. Filiation- Alliance- Résidence*. Paris : Aubin.

BARRY, Laurent

2008, *La parenté*. Paris : Gallimard

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BLOCH, Maurice

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press

BONNANGE, Claude & THOMAS, Chantal

1987, *Don Juan et Pavlov. Essai sur la communication publicitaire*. Paris : Seuil.

BOUGNOUX, Daniel

1993, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17- 20, pp 279-309.

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:" le royaume" or "l'empire"? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHANGEUX, Jean Pierre

2010, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris : Odile Jacob

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique

2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.

CHITTICK, Neville

1992 « l'Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha* [Autrefois] n°2, pp 39-64.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DEBRAY, Régis

1974, *Critique des armes*. Paris : Seuil.

1980, *Tous azimuts*. Paris : Odile Jacob.

1991, *L'Etat séducteur*. Paris : Gallimard.

1993, *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.

1997, *Transmettre*. Paris : Odile Jacob.

2000, *Introduction à la médiologie*. Paris : PUF.

-DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

DESJEUX, Dominique

2004, *Les Sciences sociales*. Paris : PUF.

2009, *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF.

DEVEREUX, Georges

1977, *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

DORTIER, Jean François

2009, « L'art de convaincre d'Aristote à Obama ». *Sciences Humaines*, n°209, pp.40-44.

EL-ZEIN, Abdul- Hamid

1974, *The Golden Meadows: a Structural Analysis of Religious Symbolism in an East-Africa Town (Lamu)*. Evanstown Illinois: Northern University Press.

FANJIRA, Eric

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

FARIDANONANA

1976, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

FEELY- HARNIK, Gillan

1983-1984, « The Significance of Kinship in Sakalava Monarchy », *Omaly sy Anio*, n°17-18 -19- 20, pp.135-144.

FONTANIER, Pierre

1977, *Les figures du discours*. Paris : Flammarion.

GADAMER, Hans-Georg

2000 [1975], *Truth and Method*, 2nd edition. New-York: Continuum.

GELL, Alfred

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010 a, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

2010 b, *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.

GRAWITZ, Madeleine

2001, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition. Paris : Dalloz.

HALLOY, Arnaud & NAUMESCU Vladimir

2012, « Learning Spirit Possession : An Introduction », *Ethnos : Journal of Anthropology*, 77 : 2, pp.155-176.

HAYDEN, Ilse

1987, *Symbol and Privilege. The Ritual context of British Royalty*. Tucson: The University of Arizona Press.

-HEGEL, George Wilhem Friedrich

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

-IONESOV, Vladimir

2003-2004 « The beauty as the Path of Survival of Culture », *Bulletin of the International Committee of Urgent Anthropological Research*, n° 42-43, pp 13-14.

JAONESY, Jean Christophe

2009, *Ny Hasina sy ny Satan'ny Fiarahamonina sakalava Boeny noho ny Fanompoabe Doany Miarinarivo Tsararano Ambony Mahajanga*.
Mémoire de Maîtrise ès Lettre. Fulté des Lettres et Sciences Humaines.
Université d'Antananarivo.

JJP et CJ

2006, « Langue mère : fantasme ou réalité ? », *Science et Vie*, n°1069, pp54-61.

JOHNSON, Mark

1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago/London: The University Chicago Press.

JOURNET, Nicolas

2010, « L'analogie, moteur de la pensée », revue *Sciences Humaines*, n°215

KAHN, Jean François

2013, « Epicure, le grand philosophe du bonheur. La personne à abattre qui n'a cessé de ressusciter », *Le Point*, n°2080, pp.42-47.

KENT, Raymond R.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omalý sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark

1980, *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. Madagascar. New York: Palgrave Macmillan.

2012, "Monde immanent et religion transcendantes: Réflexion sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » Bamako-Mali.

LASSAVE, Pierre

2003, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », Sciences Humaines, n°134, pp.22-25.

LEROY, Yveline

1978, Les signaux de communication », *Science et Vie, Le comportement animal*, hors série, n°125, pp.24-34.

LEVI-STRAUSS, Claude

1958, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon.

1962, *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

1975, *La voie des masques*. Paris : Plon.

1993, *Regarder, Ecouter, Lire*. Paris : Plon.

LORENZ, Konrad

1970 [1950] " Le tout et la partie dans la société animale et humaine ». Un débat méthodologique, in *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Seuil.

MARIANO, Adrian

1990 [1981], *L'hermeneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard.

MEYRAN, Roger

2009 a, *Le mythe de l'identité nationale*. Paris : Gallimard.

2009 b, « Claude Lévi-Strauss : un regard neuf sur l'Autre », *Les Génies de la Science*, n° 38, pp. 18-95.

2009 c, « L'Art, reflet d'une société », *Les Génies de la Science*, n°38, pp.78-83.

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

MORIER, Henri

1981, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

NOIRET, François

1995, *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les Zafindraony du Pays betsileo*, 2 volumes. Paris : L'harmattan.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

POULANTZAS, Nicos

1976, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Seuil.

RABESIHANAKA

1927-1928, « Tantaran'ny Sakalava. Ny Mpanolo-tsaina », n°5, pp. 205-210, n°7, pp.19-20.

RABOTOVAO, Samoelson

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAHARIJAONA, Suzanne

1980- 1981, « Ny Fandroana : heviny sy tantarany [Le bain royal: significations et historique] », *Hiratra*, n°2, pp.95-172, *Hiratra* n°3, pp.154-246.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAJAONARISON, Jean Baptiste

1979, *Une tradition orale malgache : Fitampoha ou Bain des reliques royales Sakalava*. Rapport de mission, Antananarivo, 14p dactylo.

RAKOTO, Alexis

1932, "Fomba amam-panaon'ny Sakalava", *Ny Mpandinika*, n° 457, n° 486.

RAKOTOARISOA, Jean Aimé

1981 « Madagascar : Colloque international d'Histoire malgache de Majunga », *Recherche, Pédagogie- Culture*, n°55, pp.102-106.

RAMAMONJISOA, Suzy Andrée

1998, « Pouvoir religieux et pouvoir politique à Madagascar. Points de repère pour l'histoire du doany central de Majunga : Andriamisara efa-dahy », in N.J. Guenier & Solo- Raharinjanahary (ed.) : *Raki-pandinihana*. Etudes offertes au Professeur Siméon Rajaona. Fianarantsoa : Imprimerie Saint-Paul, pp.217-219.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul

2001[2000], « Débile, dément ou simplement déviant ou comment la femme « accueille » l'homme dans les contes malgaches d'inspiration féminine », *Colloque « L'Hospitalité dans les contes »*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, pp. 137- 152.

2008, Les techniques de l'observation en Ethologie : vers une réhabilitation du corps et de l'animalité de l'espèce humaine. Antananarivo : LAP2T/DLLM/FLSH (document interne).

2011, « Le pouvoir des femmes, un pouvoir au quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'Anthropologie des relations homme-femme ». Antananarivo : Centre de Recherche et d'intervention Culturelle, Académie malgache.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul & RAVONISON Baholy M.A.

2013, « *Le Fanahy, cette « âme » oubliée de la politique sociale à Madagascar* », in *Revue des Sciences Sociales*, Faculté de Droit, Economie, Gestion et Sociologie. Université d'Antananarivo/ OSSREA.

RANDRIANARY, Victor

n.d, Commentaire et traduction en français de *rango* enregistrés en pays Sakalava, collection inédite fondée par Françoise GRUND et dirigée par Pierre BOIS.

RANDZAVOLA, Henri & COUSINS, William Edward.

1960, *Fomba Malagasy* [Us et Coutumes malgaches], *Ny amin'ny fandroana* [Du bain royal]. Antananarivo, Imprimerie Imarivolanitra pp.123-137.

RANTOANDRO, Gabriel

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp.195-209.

RASON, René

1968 « Le tromba chez les Sakalava », *Civilisation malgache*, série *Sciences Humaines*, n°2. Paris : Cujas/Tananarive : FSHD, pp. 207-214.

RAVONISON ANDRIANASOLO, Baholy Malala

2013, « *Religion et Etat à Madagascar : Une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?* ». Communication lors d'un atelier « *Religion and Politics in comparative perspective* ». American Political Sciences Association (APSA). Ouagadougou- Burkina Faso.

RAZAFIMINO, Caleb

1924, *La signification religieux du Fandroana*. Antananarivo- Imprimerie FFMA VIII.

RODA, Jean Claude

1974, *V. Océan Indien*, in Comité International de Sciences historiques et Commission internationale d'Histoire maritime, *Bibliographie de l'Histoire des Grandes routes maritimes (1932-1974)*,. Saint-Denis : Bibliothèque Universitaire, La Réunion,

RUSSEL, Bernard et al,

1986, "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology", *Current Anthropology*, vol 27, n°4.

SCIAMA, Yves

2013, « Six raisons de chercher le « cerveau » des plantes, leurs racines », *Science et vie*, n°1146.

SMUTS, Boardman Barbara

1982, *Sex and Friendship in Baboons*. Hawtorne New York: Aldine Publishing Company.

STEIGENGA, T.J & COLEMAN,K.M.

1995, « Protestant political Orientations and the Structure of Political Opportunity : Chile, 1972-1991 », *Polity* 27:465-482.

STERN, Patrice & MOUTON, Jean

2010, *La boîte à outils de la négociation*. Paris : Dunod.

TADIE, Mark

2003, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, pp.30-34.

TAYLOR, Anne-Christine

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

THINÈS, Georges & LEMPEREUR, Agnès

1975, *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*. Paris : Editions Universitaires.

VERIN, Pierre

1967 « Arabes et Islamisés dans l'Océan Indien et à Madagascar », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

WALD, Kenneth D, SILVERMAN, Adam L., FRIDY, Kevin S.

2005 "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8: 121-143.

ANNEXE 1 :
LES ARTICLES

University of Johannes Gutenberg Mainz- Germany

Programme “Point Sud” Bamako- Mali

Workshop: “*The critical study of religious diversity in Africa- empirical and theoretical perspectives*”

27 Février – 03 Mars 2013

Ouagadougou- BURKINA FASO

LA DIVERSITE RELIGIEUSE AU NORD-UEST DE MADAGASCAR :

UNE REALITE PLURIELLE ET MOUVANTE.

Par

Baholy Malala Ravonison Andrianasolo

L'un des traits qui permet de caractériser Madagascar, en général, c'est qu'il est une terre de la diversité. La biodiversité y est riche et variée avec un niveau d'endémisme élevé aussi bien pour certaines espèces faunistiques que pour plusieurs espèces floristiques. La population affiche également une diversité d'origine frappante, ayant permis au Pasteur protestant Ravelojaona de s'exclamer au début du XXe siècle: *«Cette île est un musée vivant. On peut dire que tous les peuples de la planète y ont envoyé des colons dont les descendants sont des Malgaches aux faciès japonais, chinois, indien, arabe, européen, africain...»* (1909: 222-223, notre traduction). Il n'est donc pas étonnant de trouver aussi sur place une grande diversité religieuse. Il en est de même pour sa partie Nord-Ouest. Le présent article analysera cette diversité religieuse dans le Marambitsy à travers l'espace réduit d'une petite ville, Mitsinjo. Ce faisant, l'étude du cas de Mitsinjo va nous servir d'exemple de cohabitation des groupes religieux.

Où se trouve exactement le Marambitsy ? Le Marambitsy est une sous-région du Boeny, région historique du Nord-Ouest de Madagascar. Il s'étend sur la rive gauche du fleuve Betsiboka. Sa capitale, Mitsinjo, est l'un des hauts-lieux du royaume du Boeny. Elle est située à 85km au Sud-Ouest de l'agglomération de Majunga. En tant qu'unité administrative, le district de Mitsinjo a une superficie de 4783 km² avec environ 83000 habitants (Andriamparany T.M, 2009).

Sur le plan « ethnique »¹, Mitsinjo est le deuxième district de l'ex-province de Majunga où le pourcentage de Sakalava, population autochtone, est le plus élevé avec 70%. C'est le signe d'une grande homogénéité culturelle, favorisée par un enclavement presque total pendant plusieurs mois de l'année. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même, comme c'était le cas dans les siècles passés, car, y cohabitent plusieurs groupes ethniques comme les Merina, les Betsileo, les Antesaka et autres...venant des différentes régions de Madagascar. La pluralité «ethnique » a ainsi entraîné avec elle la pluralité et la diversité religieuse. Plus précisément, le Marambitsy est une région marquée par la cohabitation des religions traditionnelles², du Christianisme et de l'Islam. Il est dès lors intéressant d'analyser à partir de Mitsinjo les interrelations entre ces groupes religieux dans la sous-région. La série de questions qui nous préoccupe c'est de savoir comment se manifeste cette cohabitation, comment les gens à Mitsinjo vivent cette diversité et pourquoi. Contribuer aux discussions sur cette pluralité et cette diversité religieuse ainsi que sur les concepts appropriés pour leur étude est, en effet, l'objectif de ce travail.

Mitsinjo présente diverses religions et la gestion de cette diversité religieuse y est aussi diversifiée. On ne peut pas cependant dire d'emblée que les relations entre les diverses traditions religieuses y sont conflictuelles ou paisibles, car, cela dépend d'une manière générale, aussi bien des relations historiques entre elles que de leurs systèmes de valeurs et de leurs intentions particulières. En décrivant et en analysant des cas d'interaction entre différents groupes religieux, nous aimerions montrer les différentes sortes et formes correspondantes de gestion de ces relations. Cela peut être un antagonisme ou une coopération.

Cinq catégories de matériels collectés entre Août 2009 et Septembre 2012 vont servir pour notre argumentation et étayer ce corps d'hypothèses:

- des données documentaires, notamment sur l'histoire et sur les religions identifiées sur place ou dans des localités voisines sans exclure les données provenant d'autres régions ;
- des *antsa* « chants traditionnels » enregistrés lors de la cérémonie *fanompoa* « rite d'allégeance aux rois et reines passés et actuels » en 2009 à Bezavo, près de Mitsinjo ;
- des données d'observation dans la zone du littoral et dans la zone continentale du Marambitsy, surtout à Bezavo et à Mitsinjo où se trouvent les deux principaux *doany* [du kiswahili *dwa* « prière » + *-ni* suffixe locatif, « lieu de prière »] des Sakalava du Marambitsy, et où s'est réalisée le *fitampoha* « bain des reliques » en 2010 et en 2012 ;
- des données d'enquête auprès des notables et de la population des deux zones géographiques du Marambitsy ;
- des données photographiques.

Pour la collecte des données, la méthodologie inclut les techniques suivantes : la recherche documentaire, l'observation passive et participante, l'interview, et la consigne photographique. En revanche, pour l'analyse et pour l'interprétation des données, l'approche qui convient le mieux à l'objet, c'est-à-dire à la diversité religieuse, est l'approche empirique et contextuelle.

Par conséquent, il sera procédé, d'abord à un exposé du contexte ethnographique du Marambitsy qui sera synthétique et sélectif, car orienté vers la diversité religieuse. Suivra la présentation des résultats qui concerneront les points suivants :

- L'univers religieux de Mitsinjo;
- Les divers aspects et la gestion de la relation entre les religions.

Ces résultats feront ensuite – avant la conclusion - l'objet de discussions portant :

- d'une part, sur les raisons expliquant l'existence dans le Marambitsy et à Mitsinjo de différentes formes de gestion de la diversité ;
- d'autre part, sur les actions à faire et les mesures à prendre face au constat d'insuffisance d'un seul concept pour comprendre la situation plurielle.

Comme évoqué ci-dessus, le Marambitsy est une sous-région incluse dans l'ensemble Sakalava qui s'étend du Sud au Nord de la partie occidentale de Madagascar. Vers le Sud se trouve le Menabe, région d'origine de la dynastie Maroseranana³, dont se réclament tous les souverains Sakalava. L'ancêtre éponyme, Tsimanata ou, à sa mort, Andriamandisoarivo, a décidé de migrer, lui et ses guerriers, vers le Nord à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe siècle. Au bout de plusieurs mois de marche et de guerres contre les autochtones des zones qu'ils ont traversées, ils se sont établis à Bezavo ou Tongay. Cet endroit fut choisi pour installer la première capitale du nouveau royaume, remplacée par la suite par Mitsinjo.

Par ailleurs, des recherches archéologiques ont pu prouver que le Marambitsy a été fréquenté et occupé au niveau du littoral, bien avant le XVIIe siècle, par des étrangers. Selon les archéologues Pierre Vérin (1967) et Neville Chittick (1974), de l'année 800 à l'an 1000, des Shiraziens et des Arabes y sont venus, et à partir du XIIe siècle jusqu'au XVIe siècle des contacts suivis avec les Swahilis (Arabes métissés avec des Africains) se sont établis et développés à partir des villes-comptoirs tels que *Baly*, *Kingany*, et surtout la *baie de Boenygrâce* à l'île d'Antsoheribory. Si Pierre Vérin croit que les Musulmans (Arabes, Swahilis), venus dans la zone au XVIe siècle, ont occupé cette dernière seulement en 1506, des pierres tombales visibles sur place contestent ce dire, car elles portent les dates de 1324 et 1392 écrites en caractères arabes. C'est la preuve

que l'endroit a été habité bien avant le XVI^e siècle. Toujours Pierre Vérin explique que « *l'expansion islamique est due dans cette partie occidentale de l'Océan Indien à des raisons de négoce, mais aussi aux déchirements religieux qu'a connus l'Islam dès le début de son histoire* » (1994 [1964]). Il signale également que la période du XII^e au XVIII^e siècle a été celle où le commerce entre l'Afrique de l'Est et le Nord-Ouest de Madagascar (dont le Marambitsy) a été le plus florissant, comme le confirme également Vincent Belrose-Huyghes (1983-1984 : 177 – 189). Cet auteur précise à ce propos qu'« *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du Canal de Mozambique. Stander (1975), le premier, signale les liens de Mozambique avec les ports de la côte Nord-Ouest* » (ibid. : 175)

Dès lors, à partir de 1587, « *les Portugais tentèrent d'évincer les Musulmans en traitant directement avec les chefs et rois malgaches à l'aide de **rares** convertis ou plus souvent de Maures de Mozambique dévoués à leur cause qui servaient d'interprètes et réglaient toutes les transactions en Swahili, langue alors comprise sur toute la côte Ouest* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 182). Par là se vérifient les propos de F.Raison-Jourde qualifiant d'abord l'Islam, puis, à partir du XVII^e siècle, le Christianisme, de « *religions à vocation universelle, expansionnistes, faisant toutes deux l'apologie du commerce comme premier lien entre les hommes* » (1983 :13).

Les données rapportées ci-dessus indiquent que le Marambitsy comporte deux unités assez contrastées : d'une part, la zone continentale vouée à l'agriculture et à l'élevage bovin, et d'autre part, la zone côtière, où se sont déroulées les activités de négoce avec l'Afrique de l'Est, l'Arabie, l'Inde, et, même l'Asie du Sud-Est. L'Afrique australe n'est cependant pas en reste. En effet, Raymond K.Kent rapporte que, dès 1450, des groupes parlant bantu étaient présents sur la côte –Ouest, dans le Menabe. Il écrit: “*A part of Madagascar's western littoral was inhabited by speakers of at least two Bantu idioms at the time when the Maroseranana and their Sakalava warriors embarked upon their successful empire-building*” (1983-1984: 126). Il explique ainsi cette presence: “*Western Madagascar and the Sakalava are separated by a bit of water and some land from Zimbabwe and the Shona*” (ibid.). 400Km seulement de canal émaillé de petites îles les séparent.

Il fait cette observation pour justifier les recherches comparatives qu'il a initiées sur le *tromba* "culte royal de possession" sakalava et un culte *shona* observé par des chercheurs britanniques en Rhodésie (Zimbabwe), puis dans le Mashonaland par des missionnaires portugais. Il tire alors la conclusion suivante: «*There are adequate structural and historical reasons for a preliminary comparison of their respective royal possession cult*» (ibid.). En tout cas, le Père Luis Mariano, un missionnaire portugais connaissant le Mashonaland pour y avoir vécu quelques années et connaissant à fond le Menabe pour y être resté pendant une année entière, fournit une description concordante du culte dans une lettre du 20 Août 1617 (ibid.)

Ceci dit, l'origine africaine du *tromba*, un terme bantu adopté par le kiswahili, est plus que probable. D'ailleurs, Raymond K.Kent renchérit: «*In fact, the Maroseranana adopted and elaborated upon the pre-existing religious structures (...) the royal tromba <that> derives from a peculiar blend of the pre-existing and intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the Island*» (ibid: 126). Les structures religieuses préexistantes ne sont autres que les Religions traditionnelles malgaches, encore appelées Religions premières, dont le culte des ancêtres (animaux et humains) est une forme élaborée à partir de l'*animisme* et du *totémisme*. Or, c'est lors des cultes des ancêtres royaux (*fanompoa* et *fitampoha*) que les *tromba* «*spirit mediums*» (R.R. Kent, ibid.) se mobilisent le plus, pour supporter et affermir le pouvoir royal en le légitimant annuellement (au mois de Septembre), «*when the new moon appears*» (ibid.), comme en Afrique australe.

Ces développements rappellent ce que Lionel Obadia affirme dans un ouvrage récent: «*Ni la diversité des religions ni leur amalgame sous des formes composites ne sont nés avec la modernité (telle que théorisée par la sociologie)... Le pluralisme religieux était résolument du côté des sociétés « anciennes », et Denise Peaulme (1962) est tentée de faire du syncrétisme l'origine de tous les systèmes religieux* » (2012 [2007] : 95). Dans tous les cas, ce bref panorama ethnographique aura montré que le Marambitsy est, bel et bien, un terrain caractérisé depuis des dizaines de siècles par la diversité « raciale » et surtout par la diversité religieuse.

L'univers religieux de Mitsinjo

Phénoménologie des religions à Mitsinjo

Quelles sont les religions existantes à Mitsinjo et, au-delà, au Marambitsy ? Pour répondre à cette question, la manière la plus facile est de les identifier à travers les rituels et les objets qui les manifestent.

Au niveau des rituels, nous allons les regrouper en fonction des circonstances de leur réalisation. En d'autres termes:

- des rituels, comme le *fanompoa*, le *fitampoha* se déroulent tous les ans ou tous les deux ans, au mois d'Août-Septembre selon le calendrier lunaire, et sont réalisés à Bezavo ou à Mitsinjo, parallèlement à un culte indispensable, en l'occurrence le *tromba*, accompagné d'autres rituels obligatoires, telles que la consommation de *debarisa* « alcool local » et la réalisation ininterrompue d'antsa « chants traditionnels » sakalava. Après une préparation de quelques semaines, le *fanompoa* et le *fitampoha* sont exécutés au *doany* et dans la rivière Mahavavy en deux jours (dimanche et lundi), marqués par le *tsimandrimandry* « veillée », et par les rituels proprement dits ;
- des rituels sont réalisés également tous les vendredis à la mosquée et tous les samedis et dimanches aux temples ou dans les églises. Ces rituels durent au moins deux heures ou parfois cinq heures suivant un canevas plus ou moins fixe.

Au niveau des objets, les plus importants sont les lieux et les constructions sur ou dans lesquels les rituels sont réalisés et qui, pour cette raison, sont sacralisés. Il s'agit du *doany*, de la mosquée, du temple et de l'église. Ces infrastructures sont meublées et dotées en matériels et équipements nécessaires pour la réalisation des différents rituels.

Quelles sont ces religions ? – Leurs manifestations observées ci-dessus indiquent qu'il s'agit :

- d'abord, des religions traditionnelles ;
- ensuite, de l'Islam ;
- enfin, du Christianisme.

Comment les gens perçoivent-ils ces religions ? – Leurs perceptions s'expriment à travers leurs attitudes face à elles. D'où, il existe :

- des adeptes convaincus de chaque religion, souvent portés à l'intolérance, une véritable source de conflit ;
- des adeptes partagés entre deux religions pour des raisons pragmatiques comme l'intérêt matériel ou l'attachement affectif qui, visiblement, constituent la base matérielle du rapprochement entre religions. Dans ce dernier cas, des motivations stratégiques ou encore dogmatiques peuvent dans certains cas intervenir.

Ainsi, au niveau local, les acteurs des différentes religions se distribuent globalement en deux catégories : les membres du « clergé », responsables au sein de la hiérarchie, et les adeptes plus ou moins fidèles ou chaleureux :

- pour les Religions traditionnelles, il y a d'une part, l'*ombiasy*⁴, le *mpanandro* « devin », l'*ampanjaka* « prince(sse) régnant(e) », et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente ;
- pour l'Islam, il y a, d'une part, l'Imam, le *Fondy*⁵, et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente et sympathisante ;
- pour le Christianisme, il y a, d'une part, le prêtre catholique, les pasteurs protestants et adventiste, les évangélistes, et, de l'autre, les chrétiens fidèles.

Finalement, que dire de l'adhésion de la population à ces religions ?- L'adhésion à ces religions est très inégale, à en croire nos observations sur le terrain. En effet :

- le Christianisme, toutes confessions confondues, reconnaît que ses adeptes sont très majoritairement formés de migrants venant de régions extérieures au Marambitsy et au Boeny, car 10% seulement des fidèles sont Sakalava ;
- l'Islam, quoique jouissant d'un effectif faible au niveau de la mosquée locale, bénéficie au contraire d'un capital sympathie élevé auprès des Sakalava autochtones ;
- les Religions traditionnelles sont ainsi celles qui bénéficient de l'adhésion de la majorité de la population locale.

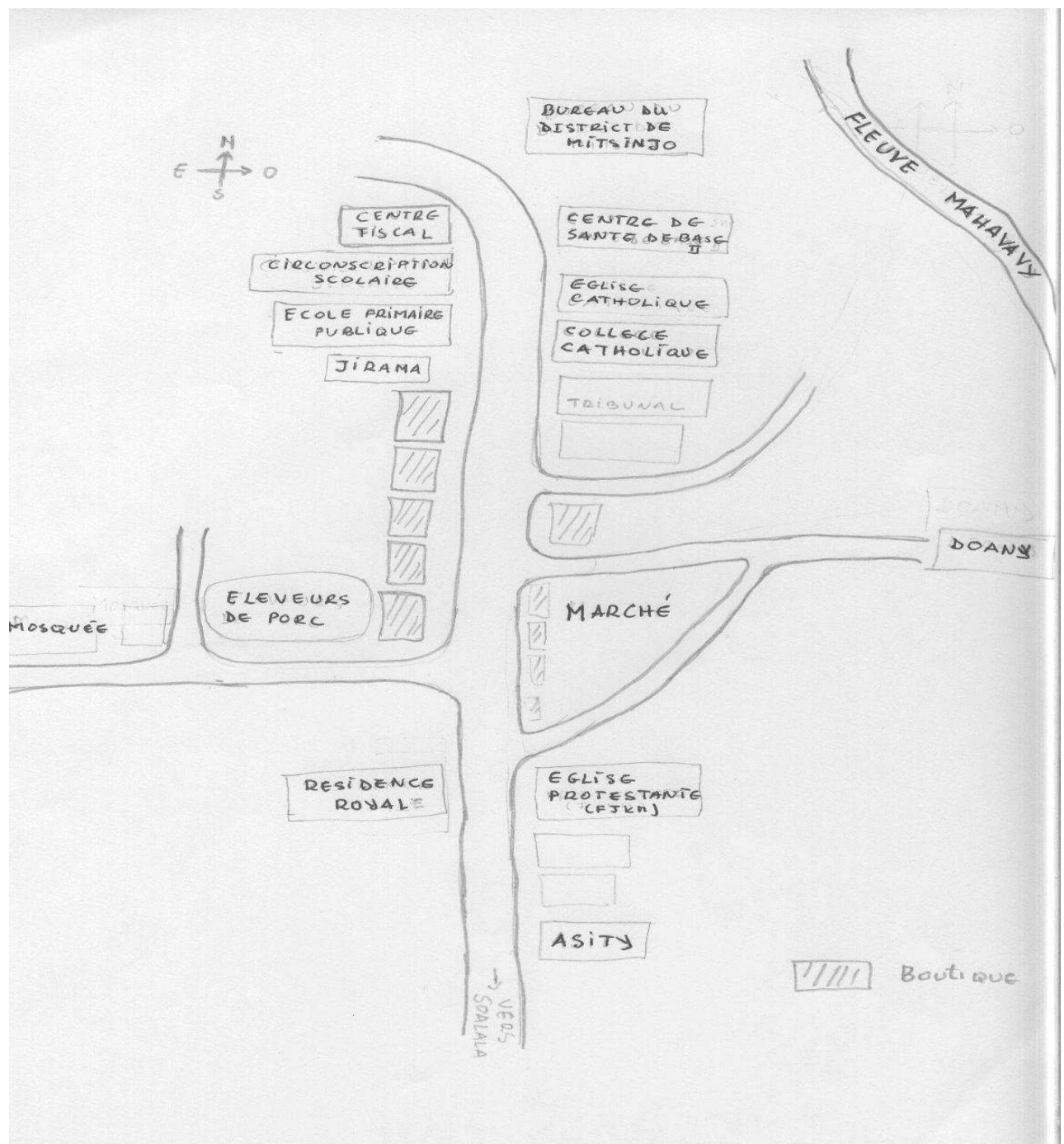
Il ressort des développements précédents quelques constats importants :

- primo, sur le plan humain (effectif, adhésion populaire, capital sympathie), les Religions traditionnelles sont bien placées dans l'univers religieux de Mitsinjo, et, sans doute, du Marambitsy ;

- secundo, sur le plan idéologique, l'Islam participe de cette bonne place tenue par les Religions traditionnelles pour des raisons historiques déjà évoquées ci-dessus et encore à développer ci-après ;
- tertio, la situation du Christianisme est plus problématique, car, désavantagé sur le plan de l'effectif des fidèles, il est la religion la mieux et la plus dotée en matière d'infrastructures, du fait de l'alliance objective qu'il a contractée avec l'Etat central au XIXe siècle, durant la colonisation française (1896-1960) et à l'époque de l'indépendance (à partir de 1960) ;
- enfin, historiquement, l'Islam s'était introduit dans la zone avant le Christianisme, alors que les Religions traditionnelles sont considérées comme des religions autochtones.

Emplacement de ces religions dans la ville

- Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux



La ville de Mitsinjo s'est créée et développée pour deux raisons : une raison religieuse- politique, en tant que capitale du royaume du Marambitsy abritant un important *doany*, et une raison économique-politique, en tant que poste administratif colonial contrôlant entre autres la plantation de canne à sucre et la sucrerie de Namakia, l'une et l'autre situées à une dizaine de kilomètres plus au Nord. Ces deux raisons expliquent la venue de nombreux migrants dans la zone depuis l'époque coloniale.

La ville a donc été construite en longeant les bords Est et Ouest de cette route, et sur une longueur d'environ 3km pour une largeur d'environ 1km au maximum. Sa partie Nord, abritant les principaux bâtiments de l'administration (coloniale puis malgache), est plus élevée que sa partie Sud. Le marché et la plupart des infrastructures commerciales occupent le centre de l'espace urbain, en contrebas des infrastructures administratives. Quand aux bâtiments religieux, ils se sont éparpillés un peu partout à l'intérieur de cet espace urbain, à tel point que Mitsinjo, un véritable « *concentré de religions* », pourrait porter le nom de « *capitale religieuse du Marambitsy* ».

2- Aspects et gestion de la relation entre les religions à Mitsinjo

Ces religions cohabitent d'une manière conflictuelle

Le cas étudié ici concerne, en l'occurrence, le rapport entre le christianisme et les Religions traditionnelles qui font l'objet du conflit religieux principal visible dans le croquis ci-dessus. Deux exemples concrets nous permettent de mettre en exergue ce type de relation. Observé à l'aide du croquis, il s'agit, premièrement, d'un conflit au niveau de la vision du monde : cosmologie et cosmogonie, ses implications sur la topomancie et la géomancie définissant les lieux sacrés, donc les croyances divinatoires, et, deuxièmement, d'un conflit au niveau rituel et, troisièmement, au niveau de la mémoire du passé.

La disposition des édifices religieux ne s'est pas faite au hasard. Elle traduit une logique religieuse liée à l'**analogisme**, une religion première reposant sur l'art de la divination. Les peuples premiers (en Chine, en Amérique centrale, à Madagascar, et ailleurs) sont familiers à l'**analogisme** ou à l'une ou l'autre de ses formes, comme le **nagualisme** (en Amérique centrale) selon lequel chaque personne possède un double animal (Ph.Descola, 2005), ou encore le *fanandroana*(à Madagascar), une science et un art de

la divination reposant sur une topomancie rappelant celle créée par le Taoïsme en Chine plusieurs siècles avant notre ère. Il s'agit bien d'analogisme, c'est-à-dire d'une manière de penser les discontinuités et les correspondances (continuités) lisibles sur la face du monde, car la divination connue à Madagascar, s'inscrit comme en Chine, dans «*un système symbolique englobant, intégrant le microcosme et le macrocosme* » (M.Heyek, 2009 :70). En effet, «*les figures des éléments cosmologiques sont utilisées tant comme marques du temps (année, mois, jours, heures) que de l'espace (directions)* » (ibid.).

Philippe Descola (2005), qui a étudié le nagualismemésoaméricain, apporte cependant une nuance dans les termes utilisés par la recherche antérieure en Anthropologie des religions : animisme, totémisme, analogisme. Ils n'ont plus un sens péjoratif provoqué par l'abus de la vision religieuse importée par certains chercheurs. Ces termes ne sont plus définis comme des «**religions**» ou des «**cultes**» mais plutôt comme des «**ontologies**», c'est-à-dire une étude de l'être, un système de connaissances«*dans une perspective proche de celle d'un Lévi-Strauss* » (Lionel Obadia 2012 : 99). Dans l'esprit de l'auteur, un tel être n'est pas nécessairement dépendant ni «lié» (*religare*) avec une puissance quelconque, quoique en relation vitale avec la nature environnante.

En fait, Philippe Descola entreprend un rapprochement entre animisme et analogisme en tant qu'ontologies, car, pour lui :

- «*l'animisme est un « schème de pensée »ou un «complexe organisé de savoirs » qui conditionne une façon de vivre les relations entre l'homme et l'environnement. (...) Les animaux et certains êtres inanimés possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme qui ne diffère pas fondamentalement de celle de l'homme* » (2005 :42) ;
- l'analogisme est un autre «*schème de pensée... qui s'appuie sur la mise en avant de toutes les discontinuités pour postuler des analogies efficaces : les éléments du ciel et de la terre étaient susceptibles d'interagir parce que liés par des analogies fondées sur des contrastes entre le chaud et le froid, l'humide et le sec, le masculin et le féminin* » (ibid.), rappelant le **yīng** et le **yáng** dans le taoïsme.

L'idée qui anime les deux ontologies est la même ; c'est le niveau où ils sont appliqués qui est différent. Les principes instaurant notamment l'analogisme sont, pour cela, valables pour les systèmes astrologiques malgaches (Z.J.Andriamanantsiety,

J.Andriamisoadray, 1916 : 159-167 ; 225-232). Ils trouvent des applications aux quatre points cardinaux, aux quatre coins de la maison, voire aux phénomènes météorologiques, aux éléments de la faune et de la flore (Callet, 1913 :38-71 ; H.Berthier, 1913 :185-186). La question se pose de savoir comment de la Chine l'analogisme est parvenu à Madagascar. La réponse est évidente : l'**arab connection**. En effet, le vocabulaire utilisé en astrologie malgache est d'origine arabe. Il pourrait s'agir d'Arabes non musulmans venus dans la Grande Ile avant le VIIe siècle de notre ère et qui, après les avoir emprunté aux Chinois (taoïstes), les ont introduits à Madagascar en les adaptant à la culture locale. L'adaptation consiste à créer une topomancie spécifique qui permet au macrocosme (les quatre points cardinaux), d'englober et d'intégrer le microcosme (les quatre coins de la maison), et de leur associer des valeurs correspondantes :

- Le Nord = Pouvoir, Honneur
- L'Est = Sacré
- Le Sud = Servitude
- L'Ouest = Profane

Le *mpanandro*, spécialiste des destins liés aux astres, au temps, à l'espace, est le prêtre de l'analogisme, au niveau local. Il en est le gardien et en même temps le défenseur du système de valeurs à lui rattaché.

La colonisation française, en 1896, connaissait bien l'importance et le poids des croyances véhiculées par l'analogisme. Ils les ont donc utilisés pour armes de la conquête. Un *antsa*, « chant » recueilli pendant le *fanompoa* à Bezavo en Septembre 2009 en parle :

Nivola manantany :

Le chef du peuple a dit :

Tiako ty razako a Mitsinjo

J'aime mes ancêtres à Mitsinjo

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Vazaha Avaratra Ndranahary Atsimo

Les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

Il s'agit d'un cri de révolte contre la colonisation française qui, lors de la création du poste administratif de Mitsinjo, a attaqué dans son cœur la société sakalava : elle a rabaisé la Royauté en installant les bâtiments du pouvoir colonial dans sa partie septentrionale. Le Christianisme, à travers la L.M.S ou *London Missionary Society*, représenté par le Pasteur Sewel, a fait, dans les années 1880, la même chose en interposant le temple entre le *doany* (à l'Est) et la résidence du pouvoir royal (à l'Ouest). En 1896, le représentant de la M.P.F ou Mission Protestante Française, le Pasteur André Chazel, a confirmé le choix de son prédécesseur anglais. C'est donc en toute logique que, conformément à la décision de l'administration coloniale française d'occuper le Nord, la mission catholique française s'est installée, à son tour, au Nord-Est de la capitale sakalava du Marambitsy.

L'administration coloniale et l'église catholique ont occupé le Nord associé au Pouvoir et à l'Honneur, alors que la résidence royale a été reléguée au Sud associé à la Servitude. Par ailleurs, le temple protestant s'est positionné à l'Est, associé au Sacré, afin de repousser la résidence royale à l'Ouest, associé au Profane, introduisant ainsi une rupture « *sacrilège* » entre le *doany* à l'extrême Est et la résidence royale. Par conséquent, le Christianisme, à travers le choix de la LMS-MPF et celui de l'ECAR ou Eglise Catholique Apostolique Romaine, se positionne dans la lutte contre l'**analogisme** et contre les Religions traditionnelles, dont le lieu de culte est le *doany*, le cœur-même du culte des ancêtres royaux, auxquels s'identifient leurs descendants actuels et la grande majorité de la population autochtone. Chacune à sa manière, les deux confessions chrétiennes s'attaquent aux Religions traditionnelles dont la cérémonie du *fitampohadans* le fleuve Mahavavy qui coule à côté de Mitsinjo est ici la synthèse.

Outre la lutte contre l'analogisme cité ci-dessus, un deuxième exemple de ce conflit entre groupes religieux se manifeste également au niveau rituel à travers des cas de fondamentalisme chrétien. On observe des factions du Christianisme qui ne tolèrent pas du tout que les adeptes de ces Religions traditionnelles organisent encore et toujours des cultes qu'ils considèrent comme des actes de marketing religieux néfaste. De ce fait, elles ont souvent une tendance à la violence morale accompagnée de la violence verbale, mais sans aboutir jusqu'ici à la violence physique. Les exemples suivants illustrent cette tendance.

Avant 2009, lors de notre séjour sur le terrain, d'après la fille de l'*ampanjaka*, Sama, lorsque le précédent pasteur protestant et ses collaborateurs, installés juste en face de la résidence royale, voyaient que les préparatifs des cultes traditionnels étaient engagés, ils se mettaient à organiser de leur côté un événement concurrent. « *Dès qu'il y a un culte chez nous, dit-elle, ils organisent spontanément et parallèlement leur culte, dans l'intention évidente de nous provoquer* » (Entretien du 15 Août 2009)⁵.

De même, en septembre 2012, nous avons été nous-même, présente dans la résidence royale lorsque, venant de Majunga, des participants à la cérémonie du *fitampoha* en cours d'organisation, faisaient un compte-rendu à la princesse et à ses conseillers à propos des nouvelles de la métropole provinciale. Ils expliquaient (*mirasa volana*) que, dans les médias audio-visuels locaux, des leaders chrétiens parlaient des cérémonies traditionnelles (*fanompoa* à Majunga et *fitampoha* à Mitsinjo) et les qualifiaient de « *superstitions* », d' « *idolâtries* », de « *gaspillages* ». « *Ce sont des pratiques au profit de la seule caste royale* », clamaient encore ces prédicateurs chrétiens, qui voyaient dans les *tromba*, possédés par les esprits des ancêtres royaux, des « *démoniaques* ». Pourtant, d'après nos propres observations et ce que nous avons pu entendre à Mitsinjo, les Sakalava sont très fiers et très jaloux de ce culte, car bon nombre d'entre eux affirment que « *plus de la moitié des participants sont des **tromba*** ». Or, durant les deux journées de la cérémonie, l'effectif des participants avoisinait 2000 à 3000 individus. Des groupes d'hommes et de femmes avec lesquels nous avons discuté renchérisaient : « *C'est à cause du tromba que nous participons fortement au culte actuellement en cours, car, sans la présence des tromba « possédés », le culte n'a pas de sens* ». En effet, qu'il s'agisse du *fanompoa* ou du *fitampoha*, le *tromba* en tant que « *culte de possession royale* », et les *tromba* « *possédés par des esprits royaux* », jouent le rôle de médium entre le pouvoir royal et le peuple (M. Lambeck, 2002). Ils sont les facteurs incontournables pour la réalisation de la symbiose entre les deux.

Enfin, au niveau de la mémoire du passé enfouie dans le substrat de la société, il convient de parler des blessures occasionnées, d'une part, par le conflit Islam et Christianisme au XVII^e siècle dans la partie littorale du Marambitsy et, d'autre part, par le conflit christianisme et Religions traditionnelles au XIX^e siècle avec l'instauration de l'Etat-Eglise (*State-Church*) par la monarchie merina (Gwyn Campbell, 1994). A l'époque des Portugais (XVII^e- XVIII^e siècle), c'étaient le catholicisme et l'Islam qui se sont affrontés, occasionnant des destructions et des massacres contre les musulmans

du littoral du Marambitsy. Au XIX^e siècle, c'était au tour du protestantisme et des Religions traditionnelles d'entrer en conflit occasionnant des pertes en vies et en biens chez les Sakalava (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984). Ces deux conflits espacés de deux siècles ont laissé des plaies dans la mémoire collective (Gwyn Campbell, 1994). Cela explique l'édiction de *fady* « interdit » à l'encontre des confessions chrétiennes : « *fady ho an'ny Sakalava ny miditra am-piangonana kristianina* », c'est-à dire, il est interdit aux Sakalava, qu'ils soient musulmans ou adeptes des Religions traditionnelles de mettre les pieds dans une église ou un temple chrétien (Interview de la Pasteure protestante le 2 septembre 2012).

Ces conflits religieux sont présents de différentes manières dans la sous-région. Il est maintenant intéressant de voir comment les acteurs des différents groupes religieux gèrent lesdits conflits qui débouchent sur deux types de feed-back : soit un feed-back stabilisateur du conflit, soit un feed-back amplificateur du conflit (D. Bounoux, 1993). Lorsque les adeptes des religions traditionnelles réagissent verbalement mais pacifiquement comme mentionné ci-dessus, il s'agit d'un feed-back stabilisateur. Face à la violence des attaques venant du Christianisme, les adeptes des Religions traditionnelles ont toujours adopté jusqu'ici une attitude pacifiste⁶ : les commentaires et les discussions sur ces attaques restent seulement entre eux. Tout en faisant « la sourde oreille » aux chrétiens mal intentionnés, ils se réconfortent entre eux en reconnaissant les bienfaits que leurs propres cultes leur apportent. « *Si les gens s'y attachent, c'est qu'ils renferment quelque chose de positif, qui fait du bien* », se répètent-ils entre eux. Un tel pacifisme se retrouve encore chez l'*ampanjaka* face à des voisins éleveurs de porc (voir croquis). Le fait d'élever cet animal hyper-tabou pour la caste royale a été, dit-elle, toléré dans les environs immédiats de sa résidence « *noho ny fihavanana* », pour l'amour de la bonne entente (Interview du 3 Septembre).

Quelquefois cependant, face à la violence verbale des chrétiens, certains adeptes des Religions traditionnelles entendent réagir de la même manière en adoptant un feed-back amplificateur du conflit. Par exemple, lors d'un entretien que nous avons eu avec quelques jeunes à propos du Christianisme (interview du 4 septembre 2012), ils ont pris en dérision le nom d'une église évangéliste dénommée *Jesosy mamonjy* (Jésus sauve) en le changeant par *Jesosy manao koasa* (Jésus danse le koasa). Le *koasa* est une danse considérée comme amoral, indigne même par les chrétiens. Par conséquent, en associant le nom de Jésus –fondateur du Christianisme– avec cette danse honnie aussi

par la société locale, les jeunes de Mitsinjo ravalent son image et celle de son fondateur. La violence de cette riposte est à la mesure de celle des chrétiens qui, sans conteste, ont réussi à les blesser au plus profond de leur cœur.

La réaction de l'*ampanjaka* le jour-même du *fitampoha* en voyant un porc pénétrer dans l'enceinte de sa résidence se situe dans le même registre. En effet, en s'adressant, hors d'elle-même, au propriétaire de l'animal dont elle ignore la caste d'appartenance, elle le qualifie de *jongoa* « race d'esclave » (évènement observé le 4 septembre 2012).

Ces religions cohabitent d'une manière harmonieuse

Il s'agit ici d'analyser les acteurs, leurs intérêts et positions, les formes et symboles de leur coopération, et, dans tous les cas, le rapport des forces, en fait, plus ou moins égal, entre les Religions traditionnelles alliées à l'Islam, et le Christianisme.

Coopération entre Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération transparaît dans l'utilisation des symboles musulmans comme le croissant et l'étoile. Un détail important ne manque pas de frapper l'observateur qui vient visiter pour la première fois le *doany* de Mitsinjo où sont conservées les reliques des rois et reines Sakalava : l'apposition du croissant et de l'étoile, symboles islamiques par excellence, au fronton du portail principal de ce lieu sacré des Religions traditionnelles. Dans un autre contexte, le croissant et l'étoile apparaissent, cette fois-ci dessinés avec de la pâte de kaolin sur le front de chaque participant(e) à la cérémonie après qu'il/elle eût présenté les offrandes qu'il /elle a apportés auprès de l'*ampanjaka* ou des responsables attitrés.

Quelle est la signification de cet emprunt ? –Pour les Sakalava, sans considérer son sens pour les Musulmans, ce symbole sur le fronton du portail représente la bénédiction qu'ils attendent à l'occasion du culte. Le croissant, c'est la lune qui signifie à la fois (en parler sakalava) *fanjava*, la lune proprement dite et l'argent. C'est la raison pour laquelle la personne qui met quelquefois la pâte sur la main de chaque participant lui dit : « *ty ny vola* » (voici l'argent). Quant à l'étoile, elle signifie aussi bien la lumière que le beau, *ny hatsarà* en parler sakalava, c'est-à-dire le bien-être. Le Pouvoir est donc ici associé à la Lumière, à la Clarté, à la Richesse, à la Beauté, au Bien-être⁷.

D'autres marqueurs islamiques s'observent également, tels les costumes musulmans portés par des *tromba*. Certains individus, en effet, adhèrent à la fois à l'Islam et aux Religions traditionnelles. Ils justifient ce choix religieux (déjà) multiple en disant que, même s'ils sont musulmans, ils doivent attachement et respect absolus à leurs ancêtres. Des *tromba*, possédés par l'esprit des descendants royaux, mais à la fois musulmans, portent donc les costumes musulmans (robe blanche et longue et le bonnet islamique) quand ils sont en transe. C'est le cas, par exemple, de Zama Mbola, fils de l'*ampanjaka*, musulman et, actuellement *tromba*.

Par ailleurs, être *tromba* signifie être Sakalava. La personne possédée par l'esprit d'un Sakalava musulman doit se conformer, par conséquent, aux exigences vestimentaires de ce double statut. Cela veut dire que, outre la robe blanche, longue et le bonnet, marqueurs de l'Islam, la personne doit porter en même temps les marqueurs des Sakalava, c'est-à-dire, entre autres, une serviette ou un mouchoir et un bâton.

Il en va de même pour l'esprit de Ndrantaniarivo⁸, fille de Ndramandisoarivo⁸, le fondateur du royaume du Boeny –Marambitsy (fin XVII-début XVIIIe siècles). Elle est donc Sakalava, mais s'est mariée avec un Arabe musulman et s'est convertie à l'Islam. Lors de notre séjour sur le terrain en 2009 à Bezavo, il y eût l'inauguration de nouveaux *zomba* « maisons des ancêtres royaux », dont le *zomba* de Ndrantaniarivo. Une femme assez âgée, *tromba* de Ndrantaniarivo, portait lorsqu'elle était en transe un voile sur la tête, c'est-à-dire le marqueur des Musulmanes. Mais, en tant que femme sakalava, elle portait également le costume sakalava, dont le *lambahoany* noué juste sous les aisselles à la façon des femmes sakalava.

Enfin, le rituel musulman se rencontre dans certaines séquences du culte traditionnel. Toujours lors de l'inauguration du nouveau *zomba* de Ndrantaniarivo, une autre forme de coopération entre Religions traditionnelles et Islam a été observée à travers un culte islamique exécuté dans son ancien *zomba*. Un homme âgé environ de 40 ans, habillé en costume musulman, dirigeait le culte et lisait en arabe quelques versets du Coran. Puis il sortit pour immoler le zébu destiné, à la manière des Religions traditionnelles, au sacrifice en l'honneur des ancêtres royaux. Mais, avant de le faire, il prononça encore quelques versets du Coran pour clore les séquences musulmanes de la cérémonie. Commencèrent alors les séquences liées aux Religions traditionnelle avec la sortie du grand *dôry* « tambour réservé aux grandes cérémonies rituelles » que l'on plaçait et

jouait à côté de l'endroit où l'on immolait le zébu. Le *dôry* sert à amuser les ancêtres royaux. La coopération est alors visible, car la pratique musulmane s'adresse plutôt à Dieu créateur pour l'honorer, alors que la pratique traditionnelle s'adresse aux ancêtres ensevelis dans le *doany* de Bezavo en vue de reconnaître leur statut supérieur et aussi de les exalter. Concernant la question du sacrifice, la caste royale et certaines personnes qui s'identifient à la fois comme adeptes des Religions traditionnelles et de l'Islam, ne consomment jamais la viande de zébu sacrifié et immolé par un non-Musulman soit durant le *fanompoa* soit durant le *fitampoha*.

Coopération entre Christianisme, Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération est visible au niveau des activités de développement économique et social et au niveau des festivités marquant la fin du Ramadan. Tout en s'inscrivant dans des domaines nouveaux, elle renouvelle des traditions millénaires.

L'enclavement dont est victime le Marambitsy, en général, et Mitsinjo, en particulier, a un impact négatif sur leur développement, malgré les potentialités importantes dont ils disposent en matière d'agriculture, d'élevage et de pêche continentale et maritime. L'enclavement constitue également un handicap sérieux pour leur développement social et culturel, car les infrastructures sanitaires et éducatives manquent ou sont en état de sous-développement.

Devant ces problèmes, les Religions traditionnelles et l'Islam ne peuvent intervenir ni faire appel à des partenaires en développement économique et social. Ce n'est pas le cas pour le Christianisme qui dispose d'un réseau mobilisable de bailleurs de fonds nationaux ou internationaux. Cela explique pourquoi l'église catholique et l'église luthérienne ont pu initier des projets de sécurité sociale en faveur des groupes les plus vulnérables, notamment en matière d'alimentation et nutrition, ou encore des projets de construction d'infrastructures sanitaires (dispensaires, centres de santé de base...), et des projets d'infrastructures éducatives (écoles primaires, collèges d'enseignement général...), voire des projets d'appui au développement agricole.

Quoi qu'il en soit, par principe et en tant que projets à caractère humanitaire, les activités des églises chrétiennes ne doivent pas faire de la discrimination liée à l'opinion religieuse ou politique. Pourtant, l'appartenance religieuse de leurs promoteurs ne

rassure pas entièrement les non-Chrétiens qui les soupçonnent de faire du marketing religieux sous couvert d'activités humanitaires. Il s'agit, en effet, dans le jargon des acteurs du développement, d' « *activités-portes d'entrée* ».

Enfin, à propos des festivités marquant la fin du Ramadan, une nouvelle pratique apparaît dans la sous-région. Dans certains villages comme Katsepy, une commune rurale située en face de la ville de Majunga et considérée comme le portail d'entrée du Marambitsy, les Religions traditionnelles et le Christianisme sont associés par l'Islam aux festivités du *maulida*. A cette occasion, les Musulmans invitent les adeptes des Religions traditionnelles et les Chrétiens à fêter avec eux la fin du Ramadan par un repas pris ensemble et agrémenté par des chants et des danses. Si une telle initiative a, au début, pris de court les Chrétiens, en revanche, elle n'a pas surpris les adeptes des Religions traditionnelles, dans la mesure où, depuis l'intrusion des Portugais dans la zone au XVI^e siècle, l'Islam s'est interposé entre le Christianisme et les Religions traditionnelles en tant que religion-tampon.

Ces exemples montrent que le choix des groupes et des religions pour gérer leur conflit se porte vers le feed-back stabilisateur du conflit, car il favorise le rapprochement, la compréhension mutuelle et la tolérance. Cela signifie aussi que chaque groupe et chaque religion sont disposés à sortir du strict domaine du sacré propre à chacun et à chacune. De ce fait, l'un et l'autre se retrouvent sur un même terrain d'entente qui facilite les emprunts, l'appropriation d'éléments nouveaux et, à terme, le syncrétisme.

Les discussions vont porter sur deux points liés entre eux et qui se dégagent de cet article:

- il existe dans le Marambitsy et à Mitsinjo différentes formes de gestion de la diversité (ethnique culturelle, religieuse...). Pourquoi ?
- un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation plurielle. Que faire ?

N.J. Adler (1980) a identifié trois formes ou modèles de gestion de la diversité, en l'occurrence : la domination culturelle, le compromis culturel, la synergie culturelle. Globalement, ces modèles de gestion s'appliquent à la diversité religieuse. Fred E.Jandt (1998), qui s'appuie sur l'ouvrage d'Adler, définit ainsi ces expressions :

- la domination culturelle :

« *The cultural dominance model neither recognizes nor values cultural diversity* » (1998: 447). D'après Fred E. Jandt, dans ce type d'organisation, « *cultures within cultures and subgroups may experience considerable resistance* » (ibid).

- le compromis culturel :

Dans ce modèle, « *it is the similarities among culturally diverse groups that form the core of organizational policies and practices (...). The cultural compromise model stresses areas of agreement* » (ibid).

- la synergie culturelle:

Ce modèle est basé « *on transcending the individual cultures of organizational members. The strength of this model is the resulting wider range of policies and practices and the lack of resistance or less conflict* » (ibid: 447-448).

Il convient cependant de noter qu'aux modèles de gestion correspondent des **formes ou catégories d'acculturation**, c'est-à-dire **d'adaptation culturelle** (F.E.Jandt, ibid), étant entendu que la situation où on les observe met en cause deux groupes ou deux individus. Il s'agit, en effet, d'une situation de communication fondée sur un rapport de forces entre les protagonistes. Par conséquent, l'on peut résumer de la manière suivante les correspondances entre, d'une part, modèles de gestion de la diversité, et, d'autre part, formes d'acculturation.

Il apparaît clairement que les deux dernières formes d'acculturation (intégration unilatérale et intégration réciproque), correspondant aux deux derniers modèles de gestion de la diversité, se réalisent grâce au choix volontaire du protagoniste concerné, en raison du fait que le rapport des forces entre lui et son vis-à-vis est plus ou moins égal. En revanche, les différentes formes d'acculturation correspondant à la domination culturelle sont, à l'exception de la résistance, dûment provoquée par le protagoniste qui jouit du rapport de force favorable, sans que le vouloir de l'autre ne soit impliqué. De cette manière, la résistance est la réaction à une action, donc elle est totalement réfléchie comme pourrait l'être l'intégration.

En revenant à la situation à Mitsinjo, nous pouvons dire que la relation entre le Christianisme et les Religions traditionnelles est globalement tributaire de la domination culturelle du premier sur les secondes qui, du coup, adoptent des formes d'acculturation allant de la *résistance* (passive et active) à la *marginalisation* en passant par toutes les autres formes *intermédiaires*⁹ soit opposées, soit extrêmes. La résistance des Religions traditionnelles s'expriment à travers l'effectif limité des Sakalava qui adhèrent au Christianisme. Elle est tout-à-fait manifeste dans l'explication que la Pasteure protestante locale en donne : « *Les Sakalava ont, parmi leurs interdits, celui de ne pas entrer dans une église ou un temple chrétien* » (Interview du 2 septembre 2012). Un tel interdit est étrange si on ne le place pas dans son contexte historique, qui est politique. En effet, l'église protestante de Mitsinjo a été ouverte par la *London Missionary Society* (LMS) dans les années 1880 avec l'appui de la monarchie merina du centre de Madagascar, dont la visée était de soumettre la monarchie sakalava. Pour les Sakalava, cette confession chrétienne cache donc mal sa visée politique. Par conséquent, l'adhésion à cette religion est tombée sous le coup d'un interdit. Le même interdit a touché aussi à un degré moindre la confession catholique, qui, avec l'appui de la colonisation française (1896-1960), s'est introduite à Mitsinjo vers le début du XXe siècle.

Le christianisme ne forme cependant pas un groupe compact à Mitsinjo. En effet, la confession luthérienne ne répond pas du premier modèle de gestion de la diversité citée ci-dessus. D'après le Pasteur luthérien, son église « *utilise le dialogue dans les relations avec les Religions traditionnelles et surtout avec l'Islam* » (interview du 2 septembre 2012). Le modèle adopté est ainsi le **compromis culturel** exprimé dans le principe qui s'énonce ainsi : *Do no harm*, dans la relation avec les non-chrétiens. La méthode paraît efficace, car si les autres confessions chrétiennes reconnaissent un taux de 10% de chrétiens Sakalava, chez la confession luthérienne, « *25% des chrétiens sont des anciens musulmans sakalava* » (Interview du 2 septembre 2012). Le pourcentage est, d'après lui, encore plus élevé dans les communes rurales des environs de Mitsinjo.

L'on peut évoquer un autre facteur pour expliquer ce succès : le luthérianisme recrute son clergé davantage auprès des groupes ethniques non merina, par exemple antesaka et antandroy. L'« ombre » de la monarchie merina du XIXe siècle plane donc encore dans les airs¹⁰.

Enfin, il est tout-à-fait remarquable que la relation entre les Religions traditionnelles et l'Islam, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, pourrait s'expliquer dans le cadre d'une *synergie culturelle*, comme c'est aussi le cas pour la célébration commune du *maulida*. Les deux exemples suivants apportent des arguments supplémentaires à ce sujet :

- le mari de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, est un Sakalava, musulman, et en même temps devin. Qui plus est, il n'est pas un simple fidèle musulman, mais un *Fondy* (un terme kiswahili signifiant responsable de formation), ici responsable de l'école coranique, au sein de la mosquée de Mitsinjo. Toutefois, même s'il a décidé de ne pas pratiquer les cultes des ancêtres royaux, il se charge de la divination relative à leur réalisation ;
- le *fitampoha* de Septembre 2012 à Mitsinjo a coïncidé avec la période du Ramadan. Un entretien que nous avons eu le 3 Septembre avec des groupes dont les membres sont Musulmans a révélé qu'ils ont choisi de participer pleinement au *fitampoha* sans passer à la mosquée mais en décidant de remplir leurs obligations liées au Ramadan après le *fitampoha*.

La question se pose maintenant de savoir pourquoi les formes de gestion de la diversité sont aussi diversifiées à Mitsinjo ?- Trois facteurs entrent en jeu :

- primo, les *intentions* : pour le Christianisme, la « *Christification de l'univers* » (d'après un document interne des Prêtres du Diocèse de Majunga, 2000), et pour les Religions traditionnelles, la symbiose avec le monde naturel et avec le monde surnaturel des ancêtres. L'intention de l'Islam dans la sous-région semble être l'intégration dans la société locale pour la réussite du commerce ;
- secundo, les *systèmes de valeurs* :

Pour le Christianisme	Pour les Religions traditionnelles et l'Islam
1- Pouvoir	1- Bonne entente
2- Bonne entente	2- Pouvoir/ Commerce

- tertio, les *relations historiques*, car :
 - les Religions traditionnelles et l'Islam ont eu des relations pluriséculaires, ayant instauré entre elles une « *intimité profonde* »

- les Religions traditionnelles et le Christianisme ne sont entrés en relation qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Effectivement, un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation religieuse à Mitsinjo. Les développements du premier point ci-dessus l'ont assez montré. Le concept central est, sans aucun doute, la *cohabitation* des groupes religieux. Or, la cohabitation présuppose trois étapes : le contact entre Religions nouvelles et Religions autochtones, la compétition et la concurrence entre elles ; puis le conflit, dont l'un des aboutissements est la cohabitation : soit conflictuelle sans échange, soit harmonieuse avec échange. Est justifié alors l'orientation de Eva Spies préconisant une concentration sur les « différences » et la considération des différences dans nos interprétations, et mettant l'accent sur « les contenus » avec lesquels les acteurs définissent et vivent leurs différences (2012).

Tout un ensemble de concepts est donc nécessaire pour comprendre la situation plurielle de Mitsinjo. Ces concepts, nous l'avons vu ci-dessus, s'inscrivent dans le cadre de la communication interculturelle.

En guise de conclusion, l'application de l'approche empirique, historique et contextuelle a permis d'ouvrir différentes perspectives, entre autres celle de la sortie progressive de la religion hors de la sphère du sacré. En quelque sorte, comme l'a déjà souligné L. Obadia, la religion devient une « affaire d'hommes » (ibid : 100). C'est du moins ce que nous laissent entendre les faits et exemples cités dans cet article :

- les accommodements réalisés par les Musulmans face aux Religions traditionnelles et par les adeptes des Religions traditionnelles face à l'Islam;
- l'approche « réaliste » des responsables luthériens face aux Religions traditionnelles et à l'Islam, qui les incite au « dialogue » patient avec des **hommes** incrustés dans leurs traditions religieuses séculaires, donc à des concessions rituelles inévitables ;
- la célébration commune dans certaines parties du Marambitsy des festivités du *Maulida*, unissant aux frontières du cadre religieux Musulmans, Chrétiens, adeptes des Religions traditionnelles.

Ces exemples rappellent la tendance déjà notée par plusieurs auteurs indiquant la « désacralisation » ou la « sécularisation » de la religion (H.de Saint Simon, 1825;

Talal Asad, 2003, etc.). Mais, cette tendance n'aurait pas existé sans la vision de l'Eglise avancée par S. Moscovici (1981). Pour lui, l'Eglise a un côté sacré (le système de croyances qu'elles véhiculent), et un côté profane (l'organisation hiérarchique sur laquelle elle repose). Au risque de choquer, l'Eglise est donc une religion profane, et c'est à travers ce côté profane que s'engouffre et se développe le phénomène de la *désacralisation/ sécularisation*. Mais, cet aspect profane de la religion – *une affaire d'hommes*- pourra-il avoir raison sur l'aspect sacré ? Quelque part, le refus de la dichotomie totale entre sacré et profane exprimé par E. R Leach (1964 : 12-13) et prônant une « théorie du continuum » pourrait constituer une réponse à cette question fondamentale.

NOTES

- 1- *Ethnie* (adj. ethnique) réfère en anthropologie au groupe se définissant par son lien à une culture, à une identité et une nation dot elle fait partie avec une ou d'autres ethnies. Elle présente en son sein des « groupes ethniques », des « subcultures ».
- 2- *Religions traditionnelles* : regroupent des religions premières tels que l'animisme, le totémisme, l'analogisme (Ph. Descola, 2005).
- 3- *Maroseranana* : groupe noble fondateur des royaumes du Sud et de l'Ouest de Madagascar : Sakalava, mais aussi Bara, Mahafaly, Antesaka, voire Antakarana (G.Sautter, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, 1980).
- 4- *Ombiasy*, litt. personne dotée de nombreuses vertus intrinsèques, ou *hasina*, du fait de son savoir sur les êtres animés et les objets inanimés. F. Raison Jourde (1983) définit l'*ombiasy* comme un « expert en *hasina* ».
- 5- Après affectation du pasteur, sa remplaçante a choisi une attitude plus conciliante : elle a accepté d'arrêter la provocation à la demande du Chef de District de Mitsinjo et en présence de l'émissaire de l'*ampanjaka*.
- 6- Plusieurs observateurs du groupe Sakalava confirment ce pacifisme. Face à de nouveaux venus difficiles à vivre, les Sakalava préfèrent prendre leur distance au lieu d'engager un affrontement.
- 7- Ces divers concepts associés ici au Pouvoir renvoient à la notion de BEAU, à l'Esthétique en général.
- 8- Les noms Ndran(taniarivo) et Ndra(mandisoarivo) sont des variantes comprimées de *Ndria-* ou encore *Andria-* « prince/princesse ».
- 9- La forme opposée à la *résistance* est l'*assimilation*. L'*intégration* est une position médiane entre les deux. Quant à la *séparation* et à la *ségrégation*, elles signifient une résistance partielle à la nouvelle culture au profit de la culture originelle. Ce qui n'est pas le cas pour la *marginalisation* qui est une double perte : perte de la culture originelle sans contact avec la nouvelle culture (Fred.E. Jandt, 1998 : 315-316 ; 325-326 ; 380-382).
- 10- L'« ombre » en question se présente comme un couteau qui vient raviver des blessures ou des plaies anciennes.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ADLER, N.J

1980 "Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organization". In W.W. Berke & L.D. Goodstein (eds), *Trends & Issues in OD: Current Theory and Practice* (pp. 165-184). San Diego: University associate.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J et ANDRIAMISAODRAY, J.

1916 « Ny fomba fanaon'ny Ntaolo Hova trano [La manière dont les Anciens Hova construisaient leur maison] », *Ny Mpanolotsaina* [Le Conseiller], n°51, Juillet, pp. 159-167 ; n°52, octobre, pp. 225-232.

ANDRIAMPARANY, T. M

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ASAD, Talal

2003 *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University of California Press.

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BERTHIER, Hughes

1913, « Notes sur le destin des quatre éléments » *Bulletin de l'Académie Malgache*, Volume XI, pp 185-186.

BOUGNOUX, Daniel

1993 «Overtures médiologiques : Le paradigme », in *Sciences de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse, pp. 531-542.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:” le royaume” or “l’empire”? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd’hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHITTICK, Neville

1992 « l’Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha*[Autrefois] n°2, pp 39-63.

1974 *Kilwa: An Islamic Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

FERRAND, Gabriel

1906 “Note sur l’astrologie arabico-malgache”, *Journal asiatique*, Sept – Oct, pp 229-273.

GLUSENAPP, Helmut de

1954 *Les cinq grandes religions du monde*, Paris : Payot

HAYEK, Mathias

2009 « Quand deviner est un art », *Le Point*, hors série, n°9, pp. 66- 70.

JANDT, Fred J.

1998 *Intercultural Communication: An Introduction*. Thousand Oaks: Sage Publications.

KENT, Raymond.K.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omaly sy Anio*[Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. New York: Palgrave Macmillan.

LEACH, Edmund L.

1964, *Political Systems of Highland Burma*. London: University of London: The Athlone Press.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAVELOJAONA

1909 « *Ny Razan'ny Malagasy [Les ancêtres des Malgaches]* », *Ny Mpanolotsaina [Le Conseiller]*, n°24, octobre, pp. 222-223.

SAINT-SIMON, *Henri de*

1969 [1825] *Le nouveau christianisme*, Paris: Seuil.

SPIES, Eva

2012 « *Faire face à la diversité : incommensurabilité et autres modèles* », Communication présentée lors du workshop Compétition et Coopération dans les religions africaines. Bamako- Mali, 27 Février – 5 Mars.

VERIN, Pierre

1967 « *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien* », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

American Political Sciences Association
Africa workshop: “Religion and Politics in Comparative Perspective”
July 1 – 12, 2013
Hosted by the Institute for Governance and Development (IGD)
Ouagadougou- Burkina Faso

RELIGION ET ETAT A MADAGASCAR :
UNE RELATION TUMULTUEUSE, UNE RELATION INDISSOLUBLE ?

Par
Baholy Malala Andrianasolo RAVONISON

Coordonnées

Université d’Antananarivo – Madagascar
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
E-mail : lala_rohamah@yahoo.fr
Tél : (261) 33 21 011 00

RESUME

Les relations entre la Religion et l'Etat se caractérisent sur le long terme par une forte instabilité. La Religion étant posée comme un des fondements de la société humaine, son antériorité sur l'Etat va de soi. L'Etat n'a pas pu exister sans la Religion ; l'Etat a dû se rapprocher de la Religion et fusionner avec elle, comme c'était le cas avec le *State-Church* à Madagascar au XIXe siècle. Mais, peu à peu, cette "*union sacrée*" a connu des problèmes. Donc, l'Etat a de nouveau pris ses distances par rapport à la Religion, car, durant la colonisation française, l'idéologie officielle était la laïcité. Au retour de l'indépendance, le nouvel Etat « républicain » et malgache s'est à nouveau tourné vers la Religion en la prenant comme partenaire souvent privilégiée. Pourtant, si, au niveau du Marambitsy, la Religion semble rester, comme au cours des siècles passés, au service du Politique, en revanche, au niveau national, elle est redevenue, au début du troisième millénaire, un instrument de l'Etat. Jusqu'à quand ? –Nul ne saurait le dire. En tout cas, il s'agit d'une relation pleine de conflits mais résistant aux conflits.

Mots-clés : religion, Etat, pouvoir, instabilité, laïcité, union sacrée, partenaire, conflit, instrument.

Introduction

La présente recherche fait partie d'un chapitre d'une thèse de Doctorat actuellement en phase finale de rédaction⁽¹⁾. La thèse se rattache aussi bien à l'Anthropologie des religions et à l'Anthropologie de l'Art qu'à l'Anthropologie politique. La relation entre la Religion et l'Etat, si difficile à saisir, la concerne donc directement, étant entendu que le peuple malgache, ici concerné, est connu pour sa religiosité élevée. La relation entre la Religion et l'Etat se présente ainsi comme un thème central pour les sciences sociales et humaines à Madagascar, notamment pour l'Anthropologie. Cependant, en dépit d'écarts significatifs, la phénoménologie de cette relation ne s'éloigne pas des modèles observables ailleurs et dont les traits marquants sont l'instabilité et les mutations permanentes au cœur desquelles se retrouvent le conflit.

Après une rapide revue de la littérature axée sur l'évolution des relations entre Etat et Religion, nous allons procéder à un bref exposé de la méthodologie auquel fera suite celui de quelques résultats provisoires. Avant la conclusion, des points susceptibles de susciter des discussions seront évoqués.

Méthodologie

Les matériels utilisés pour cet article sont principalement des données documentaires sur le Marambitsy et sur d'autres régions de Madagascar. Elles concernent les relations Etat et Religion :

- entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle à l'époque des *Andriambahoaka* ;
« *princes démocratiques* » ;
- à partir du XVI^e siècle :
 - à l'époque des *Andriamanjaka* « *princes autocratiques* » ;⁽²⁾
 - à l'époque coloniale (1896- 1960) ;
 - à l'époque républicaine de l'indépendance (1960 à nos jours).

Des données d'enquête et d'observation collectées presque exclusivement dans le Marambitsy s'ajoutent à ces données documentaires. Elles ont également pour objet les relations Etat/Religion. Par conséquent, pour la collecte des données, la principale technique utilisée a été la recherche documentaire. Nous l'avons suppléé en cas de besoin par l'enquête et l'observation directe sur le terrain. En ce qui concerne l'analyse, les caractéristiques de l'objet-*relations Etat/Religion*-, c'est-à-dire l'instabilité et les mutations constantes, recommandent le recours au dynamisme inhérent au conflit entre deux entités.

Revue de la littérature

Les ouvrages sur les relations État/Religion peuvent être regroupés sous trois idées-forces :

- ceux qui constatent des liens forts et étroits ;
- ceux qui estiment que ces liens se sont distendus au cours de l'histoire ;
- ceux qui récusent carrément l'existence de ces liens.

- *Des liens forts et étroits :*

Les résultats de la recherche en Anthropologie sociale postulent l'antériorité de la Religion par rapport à l'Etat. Selon Maurice Godelier (2010), « *au fondement des sociétés humaines, il y a du sacré* ». Par conséquent, en tant qu'institution de la société, c'est l'Etat qui provient de la Religion et est venu vers la Religion et non le contraire. Des liens profonds et solides s'en sont suivis, comme le montrent des données issues de recherches faites partiellement ou totalement à Madagascar. Par violence interposée, le politique (l'Etat) et le religieux (la Religion) entretiennent des relations solides comme le feraient un homme et une femme mariés et définitivement liés par leur progéniture, la violence, une sorte de *go between* entre les deux (M. Bloch, 1997). Deux images fortes expriment les liens initiaux entre Etat et Religion : d'une part, la Religion est la Mère de l'Etat, d'autre part, l'un et l'autre forment un couple, par définition indissoluble, et donnent naissance à un enfant terrible, la violence.

- *Des liens distendus :*

Au fil du temps, les liens entre Religion et Etat se sont distendus, car, en fait, l'Etat s'est écarté de la Religion. D'après R. Aron, « *l'Etat a de plus en plus cessé d'être religieux, d'être consacré par une loi transcendante. Ceux qui détiennent le pouvoir ne sont plus les oints du Seigneur, ou les interprètes d'une Eglise, ils sont théoriquement les délégués ou les représentants du **common man**, du prolétariat ou du peuple* » (1964 :33). En d'autres termes, les liens apparemment solides entre Etat et Religion recélaient, en fait, un antagonisme profond qui, peu à peu, l'a érodé, puis banalisé.

- *Des liens transformés*

Puis ce qui devait arriver arriva : le divorce. Mais, dans le cas présent, il n'y a pas eu *rupture totale* de relation, mais *transformation-subsumption* des liens initiaux. L'Etat est resté tel qu'il était, mais c'est la Religion qui a profondément changé de nature. Elle est devenue « *religion profane* » (S. Moscovici, 1981), « *religion séculière* » (Talal Asad, 2003), à la suite du concept de « *religion moderne* » avancé par H. de Saint-Simon depuis 1825. Au bout du compte, c'est la *sacralité* inhérente à la Religion qui

dérange l'Etat : certains pays, comme la France, ont instauré à partir de 1903 la *laïcité* de l'Etat ou la séparation de la Religion (l'Eglise) et de l'Etat.

Comment s'expliquer cette transformation ?- Plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés, mais, toujours d'après l'Anthropologie sociale, les éléments les plus déterminants sont ceux liés à l'économie. Ainsi, les problèmes économiques et sociaux de la lointaine Europe auront eu des répercussions incalculables sur les autres continents, dont le continent africain, les îles de l'Océan Indien, et surtout Madagascar. Deux anthropologues, M. Godelier et E. Wolf, évoquent ces problèmes et leurs conséquences. D'après le premier, « *des crises graves ont ébranlé l'Europe au XIV^e siècle l'expansion du commerce et de production marchande, sur la base et dans le cadre même des rapports de production féodaux profondément altérés* » (M. Godelier, 1987 : 505). Pour le second, les conséquences à/pour Madagascar : s'énoncent ainsi : « *situé le long des explorations transocéaniques et de la traite des esclaves* » (E. Wolf, 1969 : 288), Madagascar n'a pas été à l'abri des ondes de choc des bouleversements européens à l'instar de plusieurs Etats « côtiers » africains. Le pays Sakalava du Marambitsy, situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, a très tôt servi de point d'impact pour les arrivées des traitants, d'abord arabes, ensuite, à partir du XVI^e siècle, européens, d'où :

- dans un premier temps, existence de sociétés doubles dominées par des barons- brigands, ou « *brigands- chiefs* » un peu partout à Madagascar, parce que :
 - d'un côté, il y avait une association de plusieurs communautés villageoises « *fokonolona* » ;
 - de l'autre, un Etat dirigé par un *brigand-chief* qui, à la fois, organisait ces dernières et les dirigeait (M. Bloch, 1994 ; H. Rasamoelina, 1986). Au moyen d'une « **accumulation primaire** » utilisant la violence, les « *brigands-chiefs* » disposaient de plusieurs milliers de bœufs et d'esclaves voués à la traite.
- dans un deuxième temps, existence de **sociétés triples** à la suite de l'installation permanente des agents de la traite sur place :

- Portugais : au XVI^e siècle dans tout le Nord-Ouest, dont le Boeny-le Marambitsy, le Sud-Ouest, et le Sud-Est ;
- Français : au XVII^e siècle dans le Sud-Est (Fort-Dauphin) ;
- Anglais : au XVIII^e-XIX^e siècles dans l'Est et sur les Haut-Plateaux. (G.Campbell, 1992 ;1994).

Ainsi, il y avait un peu partout une société à trois niveaux :

- au sommet : l'Etat, le brigand-chef, membre de la dynastie *Andriamanjaka* et sa cour;
- au niveau intermédiaire : le ou les représentants des traitants aidés d'autochtones ;
- au niveau inférieur : les communautés villageoises qui fournissent les biens faisant l'objet de la traite.
-

Il est alors évident que la pénétration européenne coïncidait avec la montée en puissance de la dynastie *Andriamanjaka*, qui tirait profit de cette pénétration. Une « **union sacrée** » s'est instaurée entre traitantseuropéens et « **brigands-chiefs** » locaux, permettant à ces derniers (l'État) de s'enrichir et de disposer d'armes à feu, donc d'agrandir leurs territoires par la guerre.

Au final, le couple Religion-Etat, et surtout la Religion, semblaient apparemment disparaître au profit des intérêts économiques et commerciaux représentés par les traitants, au point de faire admettre l'idée selon laquelle les liens qui rapprochaient les deux entités étaient totalement dissouts. Mais c'était mal connaître la coriacité de la Religion.

Résultats (provisoires)

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- primo, avant la période coloniale, c'est-à-dire du XIII^e à la fin du XIX^e siècle, des liens forts et étroits ont, bel et bien uni l'État et la Religion,
- secundo, durant la période coloniale et durant la période républicaine, ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle :**

- *Période de la dynastie Andriambahoaka*

Un document écrit en arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Rainandriamampandry en 1896, parle d'un **ombiasy** qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente à la fois comme un **chef politique** et un **chef religieux**. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie *Andriambahoaka* au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient alors unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : *Tantaran-dRatsitoinona*, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique *Ny Mpanolo-tsaina* «Le Conseiller» de la *London Missionary Society* (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie *Andriambahoaka* et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales) cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique⁽³⁾.

Un chercheur actuel S.Rabotovao (2013) citant T.S Andriampenitra(2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ce modèle a existé : cinq hommes co-dirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion⁽⁴⁾.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie *Andriambahoaka* installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat⁽⁵⁾.

- *Période de la dynastie Andriamanjaka*

Dans l'ouvrage collectif intitulé : *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des

liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'**ombiasy**. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du **hasina** est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « **couronne de tout Madagascar** », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « *State-Church* » a été, à partir de cette conversion, « **modélé dans la structure centrale du gouvernement merina** » (Gwyn Campbell, 1994 :335)⁽⁶⁾.

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquhar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade and agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports* ». (1983-1984:283).

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la *London Missionary Society*, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud-Est au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « *éclaireurs* ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la coopération Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- *Période coloniale (1896-1960) :*

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- *Période républicaine (de 1960 à nos jours) :*

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- *de 1960 à 2000* : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rôle rituel ;
- *De 2000 à 2013* : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat (entre 2002 et 2009) est Vice Président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Discussions :

Au niveau global, deux remarques importantes s'imposent et méritent d'être discutées. En premier lieu, contrairement au cas exceptionnel de la France, la plupart des pays à tradition anglo-saxonne (par exemple les Royaumes-Unis, les États-Unis, les Pays scandinaves, l'ancien Empire germano-autrichien, etc...) n'ont pas aboli la Monarchie, dont la relation avec la Religion « officielle » est maintenue. En revanche, ils ont adopté des structures neutres issues de la modernité ou de la Révolution (Gouvernement, Parlement, Sénat...), dont la relation avec la / une Religion ne transparaît pas officiellement, sauf aux États-Unis où le Président nouvellement élu prête serment sur la Bible, et également en Italie où la Cité du Vatican, capitale de l'Eglise catholique, est, au sens propre, un Etat dans l'Etat.

En deuxième lieu, la sécularisation ou la laïcisation de l'Etat avance un peu partout dans le monde, non seulement dans les pays de civilisation chrétienne (par exemple : en Europe..), mais également dans les pays de civilisation musulmane (par exemple : dans le Maghreb où, après le « *printemps arabe* » ; les « *islamistes* » n'ont plus / n'ont pas bonne presse). Bref, les rapports entre la Religion et l'Etat sont en train de connaître de nouveaux et grands bouleversements. Le cas de Madagascar en ce début du XXI^e siècle semblerait aller à contre-courant en se rapprochant du modèle de l'Etat-Eglise.

Conclusion :

Avant le XVI^e siècle, les liens entre Eglise et Etat étaient marqués par le rapprochement de l'Etat vers la Religion au profit de cette dernière. En revanche, l'on note entre le XVI^e et le XIX^e siècle un lent rapprochement de la Religion vers l'Etat au profit de ce dernier. Néanmoins, malgré sa position de faiblesse, la Religion est devenue de plus en plus visible : les missionnaires assuraient un accompagnement physique des traitants avec la bénédiction des Etats de leurs pays d'origine :

- Aux XVI-XVII^e siècles, dans le Nord-Ouest de Madagascar, des missionnaires portugais embarquaient dans les bateaux des traitants, certes, pour aider ces derniers, mais surtout pour négocier avec les Musulmans installés sur place depuis des siècles et pour christianiser-**sans grand succès**-la population locale ;
- Aux XVII-XVIII^e siècles également, dans le Sud-Est, des missionnaires français venaient avec les traitants pour des raisons identiques à celles observées dans le Nord-Ouest ; mais ils ont également échoué pour cause de décès par la fièvre ;
- Au XIX^e siècle, au niveau de tout Madagascar, des missionnaires britanniques sont venues en éclaireur pour le compte des traitants et du gouvernement britannique. D'où, à la fin officielle de la traite (1869-1995), l'on assiste à une institutionnalisation de la coopération Religion-Etat avec le *State-Church* en vue de l'accumulation (déjà) capitaliste. (G. Campbell, 1994) ;
- Avec l'avènement du XX^e siècle, les relations entre la Religion et l'Etat se distendent à nouveau. L'Etat prend ses distances par rapport à la Religion au nom de la laïcité instaurée en France en 1903.
- A partir de 1960, année de l'indépendance, l'Etat a de nouveau assoupli sa position et pratiqué une coopération sélective avec la Religion en préférant le

Christianisme par rapport à l'Islam et aux Religions traditionnelles et en coopérant davantage avec la « *Fédération des Églises Chrétiennes malgaches* » formée par les confessions du christianisme historique qu'avec les nouvelles églises créées depuis les années post-indépendance.

Les données disponibles et mobilisées pour cette recherche accréditent finalement l'idée selon laquelle les rapports entre Religion et Etat sont parsemés de conflits, mais que cette relation semble inébranlable,...indissoluble. Les discussions et échanges qui auront lieu durant le séminaire vont certainement enrichir le présent projet tout en permettant une comparaison approfondie avec la situation aux États-Unis et en Europe.

NOTES

¹ L'intitulé de la thèse est le suivant : « *Cultes royaux et antsa « chants » sakalava du Marambitsy Nord-ouest de Madagascar. Quand le religieux et le social servent le politique* ».

² Les termes *Andriambahoaka* et *Andriamanjaka* désignent, en fait, des dynasties d'origine historique différente. Les *Andriambahoaka* ont mis en place un système politique ayant respecté les formations politiques autochtones appelées *Fokonolona* fondés sur la « *responsabilité solidaire et collective* » (P.Ottino, 1963). Les *Andriamanjaka*, au contraire ont initié un système politique autoritaire, cherchant à affaiblir les *Fokonolona*.

³ Andriamamilaza était chef du *foko* "clan" Zafimamy et, en tant que tel, chef politique. Mais, selon Andriamanantsiety, il était aussi, en tant que ***ombiasy***, chef religieux. Il cumule, en effet, les fonctions de *mpanandro* "devin par les astres", *mpamintana* "expert en connaissance des destins", *mpisikidy* "devin par les graines", *mpanazary* "homme-médecine", etc...

⁴ Il y avait existé un système politique dénommé ***dimy lahy manodidina ny kianja*** ou "cinq hommes autour de la place centrale" : l'aîné, maître du pouvoir politique, et les quatre cadets respectivement maîtres de la divination par les astres, de la divination par les graines, de la forêt (des plantes médicinales), du couteau du Sacrifice.

⁵ Rona s'est imposé en tant que chef d'Etat aux membres des trente huit clans du fait de son pouvoir religieux fondé sur son Savoir en matière non seulement de divination mais également de traitement des problèmes individuels et sociaux.

⁶ Il faut mentionner que la Reine a fait construire un temple à côté de son palais et qu'elle coordonnait à partir de ce palais le financement et l'envoi d'"évangélistes" à travers tout Madagascar. Les agents de l'administration royale (l'Etat) étaient aussi des agents de la mission évangélisatrice (Eglise).

⁷ C'est notamment le cas sur tout l'ensemble du pays Sakalava, dont le Marambitsy où l'*Ampanjaka* "princesse régnante", jouit d'une certaine notoriété politique.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona]", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ARON, Raymond ,

1964, *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris : Gallimand.

ASAD, Talal,

2003, « Secularism, Nation-State, Religion », in *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, pp 181-201

BELROSE-HUYGHES, Vincent,

1983-1984, « La baie de Boina entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp 165-193.

BLOCH, Maurice,

1997, *La violence du religieux*. Paris : Odile Jacob.

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

CAMPBELL, Guyn,

1994, "The History of Nineteenth Century Madagascar: « Le Royaume » or « l'Empire? », *Omaly sy Anio* n°33-33, pp 331-379.

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17-20, pp 279-309.

CHITTICK, Neville,

1974, *Kilwa: an Islamic trading City in the East African Coast, vol.1*.

Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

ELIADE, Mircea,

1959, *Traité d'Histoire des religions*. Paris : Payot.

FARIDANONANA, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

GELL, Alfred,

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

1987, « Introduction. L'analyse des processus de transition », *Revue internationale de Sciences Sociales*, n°114, November, pp501-512.

KNEITZ, Peter,

2003, *Die « Kierche » der Sakalava und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar*. Stuttgart und Berlin: Wiku-Verlag.

MC CUTHEON, Russell T.

1999, "Introduction. The Study of Religion as a Cross-Disciplinary Exercise", in *The Insider/ Outsider Problem in the study of religion*. London and New York: Cassel.

OBADIA, Lionel,

2012, *L'Anthropologie des religions*. Paris: La Découverte.

RABOTOVAO, Samoelson,

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAINANDRIAMAMPANDRY,

1896, "Hafatry ny ombiasy anankiray tamin'ny zanany" [Testament d'un ombiasy chef religieux et politique, à son fils], in *Tantara sy fomban-drazana* [Histoire et us et coutumes ancestraux]. Antananarivo : Imarivolanitra, pp 13-22.

RAISON-JOURDE, Françoise,

1983, *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RANTOANDRO, Gabriel,

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp195-209.

STHÖR, Waldemar, ZOETMULDER, Peter,

1968, *Les religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin. Paris : Payot.

WOLF, Éric,

1969, *Les guerres paysannes du XXe siècle*. Paris : Maspero.

ANNEXE 2 :

LE CORPUS

LE CORPUS : LES ANTSA SAKALAVA MARAMBITSY

ANTSA 1

1a : ZAMAN'i FONDY MALEMY LAVA

Zaman'i Fondy malemy lava
Oly zaho maray
Raha misy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Va(li)lahiko velono
E ! Tovolahy Tongay
E ! Oly izy amaray
E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Kombokoanao mafanavay
E!koezy, boana lay
Fanjava tsofotro kintana tra-maray
Andin'ny mpilongo tsy mety arahy
Maniny moly zaho mahatsiaro aminay
Ankoany doany Ankilambay
Lamalama Zaman'I Fondy
Manontany fa tsy mahay

E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Tsika mangataka ny tsara
Manambaly anankay mamana rano may
Zaman'I Fondy Tovolahy Tongay
Tsy haiko ataoko anao e !
Raha misy ny am-poso nomeko anao
E !E ! Malemy lava
Misaotra anao tefin-dRanahary
Sady tsy arofy tsy ararirary
Lava tandrom-bosy lava-tera bary
Tsora-kazo tsora-by
Sady misaotra sady merci
Fomban'ny maty mampalahelo (2)
E ! Va(li)lahiko velono
Mba nihangako Tsimihety e
Zaho mazava mitady joro, va(li)lahiko
Hitandremako tsaiiky ty
Tandremako anaty zaka va(li)lahiko
Va(li)lahiko velono !
Tanora mbola zaza
Ratsy sora malaza anara va(li)lahiko e ! (2)
Va(li)lahiko velono
Zaman'i Fondy malemy lava

Matsabory tsy ritra Amboromalandy
 Antsika edy tsy miaraka mavandy
 Anabaviko tsy nanaiky (2)
 Tonga gendarme hanao enquête
 Zaman'I Fondy nanasa tsy niteny
 Tsy niteny an-tena marary tratra
 Io no mahafaty aho va(li)lahiko e
 Hitandremako tsaiky ty
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E! Valaiko velono
 Fomban'ny maty mampalahelo e !
 E ! E! oe !oe ilay ohatra mananjay
 Jerevo ne likely
 Kasaytsaiky hanaovako nanankay
 Zaman'I Fondy e ! Tovolah Tongay
 Manontany fa tsy mahay
 Elaela nenarako nenankay
 Mama 'nde hody zaho amaray
 E !Va(li)lahiko velono
 Mefakefaka salovana lambahoany (2)
 Neny Moana eky malaza ankilatany
 Tovolahy Bezavo
 Dadilahibota fanevan'I Anaborano
 Va(li)lahiko e ! Malemy lava e!
 Va(li)lahiko velono
 Tsaiko ataoko anao
 Falifaly foko nahita anao va(li)lahiko
 Manakory fihinana rano may
 Zaman'I Fondy e! Tovolahy tongay va(li)lahiko
 Va(li)lahiko e !
 Io eky fanaovako nanankay
 4 era marikitry marandray e
 Niniko fa manina anakay va(li)lahy e!
 Diako edy fa elaela zay
 E ! E! atorarany mampalahelo
 Baba Zaman'I Fondy
 Vata-tenako zao fa mahatsiaro mody
 Kiaka zova tsika vao taf'hody"
 Niniko zay fa maniny anankay
 Sandra diako fa elaela zay e
 Holy zaho amin'ny tanàna misy anay
 Jerevo ne lekely teholy
 Teholy zaho magninyaminay
 'Ndeha holy zaho amaray
 Niniko zay magnin'anankay
 E ! E ! Va(li)lahy ! Va(li)lahy velono
 Niniko marojoro tsy haiko ataoko anao
 Va(li)lahy velono, Dadilahy Housseny (2)
 E ! E ! Raha ohatra manano zany
 Nareo lereto ambarako kabary

Nivola Manantany
 Antsika valy dao hamonjy Doany
 Nanankay moa an!tonga normaly
 Tsy indraiky fanaovako azy
 Nivola Manantany
 Tiako ty razako ao Mitsinjo
 Jerevo zany, jerevo Ndranahary Berimorimo
 Vazaha avaratra, Ndranahary atimo
 Niniko e !mahafinaritra Doany an-Mitsinjo
 E ! Veloma samy tsara e !

1b : SOMA TSAIKY TSONTSANY

Veloma tsaiiky tsontsany
 Manambaly mahita olana e!
 Jerevo ne likely
 Kilandy tsy manan-tsibokiany
 Manankory Zaman'I Fondy
 Ela nanaovanao
 Teny raiky foana tsy ambarako anao
 Ela loatra teninao
 Matokisa tsika samy manao
 Ela loatra teninao
 Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
 Teny raiky foana f(ih)everako anao
 Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay
 Manontania m(o)araha tsy mahay
 Ambonara tanàna misy anay
 Ankananiky zaho le milamalama
 Fanajana anankay Zokin'i Mada
 Ambarako anao mazava
 Zaman'i Fondy, tovolahy viràny
 Maty normaly, maty amintsika tsisy kabary
 Malama volo tsy borozano
 Matsoro horo ambaranao karàna
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E !E !E !
 Veloma samy tsara e!
 Olombelo samy manana anjara
 Raika aloha raika afarafara
 Tsy malaina anao zaho va(li)la(hi)ko
 E ! E ! Tsaiky tsontsany
 E ! Va(li)lahiko velona ! Va(li)lahiko
 Fomban'ny maty mampalahelo (2)
 Tsangatsanga ta Majunga va(li)lahiko e
 Taly madinika Rasta
 ino moà la modin'i Majunga va(li)lahy e
 E !E !Tsiriry zanaboron-drano
 Voalohany mikepoka mianatry milomano
 Tromba mirefarefa baingy mihinon-drano

Jerevo ne lekely, omby bidara mavo
Hannitsinintsy manaranara
Tovovavin'i Ambonara
Omby bidara mena, latsaka ampanenena
Raha mba tiako anao tsy hamonoako tena
Jerevo ne lekely diska volamena
Ravaka ampela motro amin'ny ravin-tsatra
Mizelazela
Mama e! tsaiiky tsontsanye !
Tsy malaina anao zaho e!
Romboye !
E !E !felika vaivay
Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay

Tsy aiko ataoko anao va(li)lahy e
Le mba nisy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Menimeniko draika fa tsy aminao
Veloma samy tsara
Andro hafa fandrany tana e
Para fankahitana

ANTSA 2

Antsan'ny Tromba

MAMO NY ASANY E ! DADILAHY BOTA

ANTSA 3 (kolondoy)

Antsa firazanam-be Fanjakana

TSY VALIANAY E !

Akory lanona zao e ! (2)
Ino koa lainao
Fanjakana no azonao
Tsy valiako fa Ampanjaka

ANTSA 4 (kolondoy)

HAINAY ZAO VALY E

E ! lereo hainay zao valy e !
Valiko e !
Fanafanan-jaza mena (2)
Fanimpia fandrampesa
E ! zavavy e !

ANTSA 5 (kolondoy)

Antsa Kolondoy bavata

MANOME BOANA KOMBE

ANTSA 6(kolondoy)

MAHAY MILALAO

Mahay milalao vorontsara

Mahay milalao voro-maiva

ANTSA 7 (kolondoy)

Antsa manesy fanompoana

MANESY TSARA E !

ANTSA 8

TSY MAHAFAITY TENA

Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako

Atao fahaizanao tsy ataorako

Vady mbola tiako marary

Kapila loka vody tsy hinanako

Diska volamena ro anjarako

Pilaka e ! anao salahoeins

Tô tsy homeko anao tsy amin'ny lerany hoeins

Ataontsika kakitika hoeins

Akory zaho leroa e !

Akory atao zaho tsy miala aminao

Fa anaty fô marary aminao

Gaga zahay tamin'zany fa zavatra mahagaga zany

E ! Mama e ! E Velo e !Mama e

Zaho nanavalany nanolioly

Tavandra zavatr'olo miandran'i Paoly

Vola zaka akory

Fa izy jobikely vainydanôro

Tsy izany ataon'ny kabary

Fanao sakalolo malakilaky

Opiopy man zavatra mafimafy

Zaho malaka rano Mahavavy

Maiva amin-Niny samy tsara amin'ny Dady

Maiva amin'ny Zoky samy tsara amin'ny zandry

Tsika eto fa maro mahita tany

Tsy zany hanaovan' azy

Tsy jiaby tsy miara mavandy

Zay vitan'I Zoky vitan'I Zandry

Nankay raiky fa zany anaovan'azy

Io tsy handehanako manambady

Fa zaho manambady tsy mitomany
Fa ratsy volanin'ny foko-bady
Andro vao mifoha reo manaboko vary
Nde holy aho fa marina nanazy
Folafolaka le sakay
Angononoko biby mahay m'ndeha
Nankay moalay tsy alaiko mare
Fa zahay mivaly masiaka antendrobe
Lohaliky fanaperan'ny fe
Malaina hitsangana maniraka olobe
Holy zaho nankia
E ! Mama e ! Alamino maiva
Aza malahelo aza mitomany

ANTSA 9

RAMAMA

Raha mba misy ny am-poso nomeko anao
Raha fa tsisy dia akory atao

O ! Mankasitraka mankatelina (2) anao
Jereo anaovana azy, vinanto anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahiny nanambady ampanjaka

E ! Akory valiko ty !

Joby analoky, omby kalafia
Roso ankahery, manaraka ankavia
O ! le marina teninao va(li)la(hi)ko e !
Marina tsisy vandy

Elaela nianarako navandy
Roapolo taona zaho nianatra navandy
Ankananika roso fa tsy nalaza
Malôvy tsy ambaranao manavy

Tsy tavy Madagasikara (2)
Domin'ny bira, lany ny anjara
Olombelo samy manana anjara
Misy ny aloha misy ny afara
Mahafinatra tany fangatahan-tsara
Tany madoso tsy azoko amaharana
Sobil tsy aloha, jerevo ny afara
Nakory anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahin'i Tafa , ndevon'ampanjaka

E ! E ! Mamako a!
Tsiatsika matetika mifamaly
Korananao leroa mahafalifaly

Menimeny tsy tapaka mankarary
Jiriky tsy eto, Marambitsy tsy lany
Zaho lay tsy mamo fa baribary
Ny anankay ty lereo barisan-dranahary
O ! E ! E !
Nanakory fatahorana, tsy mavoza (2) Mamako e !
E ! E ! Mama, veloma
Raha otra mba mihina sigara
Ka maresaka anao ka mitabataba
Maresaka anao tsy maheno zaka
Ato Maman'I Tambara
Lavo nono naiko fa manara
Mahafinaritra mitana somondrara
Mihinana azy leroa mahaiza mizara

E ! E !
Refa tondro ny andro lany ny anjara
Malemy tsy amin'ny taolana somondrara
Fa somondrara tsy tanan'olo adala
Nameny anao raha mahay mikarakara
Raha otra an-tena tsy mikarakara
Jerevo anaovana azy
Tsy mahazo kidoro ndraiky felàna

O ! O !
Manana ny mahitsy , manana ny tsara
Manana adala voatondro manana anara
Vadin'ny adala tsy somongàna
Tsy haiko ataoko anao Mamako e !

E ! E !Tsy haiko ataoko Mama e !
Zaho Matsabory mitaotao
Matsabory maloto misy filao
Kay kotano leroa zaka tsy nanao
Valin'ny Zoky kahiko Ranao
Pile vonin'ny jambarao
Hinano raha tsy faly anao
Le mba fady amezo an'ny namanao

E! E! Mama, tsy aiko ataoko anao
Mahafinaritra jiro na Majanga
Matonaly koa ambaranao matsà
Jijy raraka,rombo tsisy atà
Pilotova vao misy an'i Sima
Maiva ny Bevava, ry havako e!
Ndevon'i ampanjaka

A ! A ! marahaba
Maiva anao Zokilahin'i Tafa
Anareo andevon'i ampanjaka
Fitolian-dolo atao tsiandrara
Takôna atao kitrely fanjava
Ambonibony ne razan'ampanjaka
Sobilatsy aloha lavomiatsirara
Tsy kiniako lavo fa tany malama
E ! Mpijijy ny aiko fa vadiko adala
Silasilany aiko fa tsy adala Baba e!

Silakazo, silaky manary
Masaotra anao tefindranahary
Nakory zaho mana(o) zao
Mahafinaritra zaka mana(o) zao
Anao tsy nipetraka fa nanao
Tananao nandrombo vavanao nanao

Maiva anao moa an babako Amedy
Haiko Amedy boaka Mitsinjo
Mahagaga ne Doany Mitsinjo
Positro avaratra, Ndranahary atimo
Zaho matonaly ambara matsà
Ra tinifitry sary amin'ny camera
Ato matonaly ambarako matsà
Raha tsy tarako anao dôngo vazaha....

E ! Maiva aminazy anareo ranon'i Mahavavy
Roso anao baba mbola ho avy
Zaho tsarovy amin'ny andro afara (2)
Fokonolo miara mahalala
Mahalala hatrami-fanjakana
Ato zaho mamanan'i Tambara
Ato Tovony kely tena nenarany
Ela nitoerana baba manovana....

Nivolana antena manambara tena
Jerevo anaovana azy
Vava miteny kambara vanavana
Korodao lereo mana(na) anara gama

Misaotra anao tefindranahary
Tsy harofy ne vatanao tsy harary
Dimampolo sarety zato soavaly
Arivo tovo zato manambady
Arivo moasy zato manajary

ANTSÀ 10(kolondoy)

NDREO ANTEONAREO

ANTSÀ 11

ALLO ! MIARAKA AMINAY

Tsiriry zanaborondrano
Voalohany, mihepoka mianatry lomanon
Alo ! tsika (2)
Tsara manana telephone
Telephone portable e ! e !
Telephone mihenja amin'ny tarobia ao moa reniko
Alaina olo tsy lavitra fa mariny
Any Amboriky misy moasy kafiry
Matonaly tsy mandry manao sikily
Zaho leroa mba zanaka Niny
Ino mafy zaka tinareo
Telephone sa video (2)
Nalaina sary amin'ny video
Matonaly tsy miala amin'ny video Neniko e !
Zaho tsy miala amin'ny video mamako e !
Video anaty tranoko Mamako
Zay sary mihetsika hitako eo Mamako e
Nandalovan'i sipako aloha ao Mamako e
Nakory maiva babako magneto
Magneto lekely fangalana feo e
Vata-tena tsy hita fa tena reny feo
Olo mivolana tsy hitako Mamako e ! (2)
Lobolobon'ny feoko fô(ana) reko ao Mamako

Allo ! Allo ! Mmako e !Baba
Zaho nde hody fa lavi-tany Mamako e
Antena mba mandeha mahita tany
Maiva Niny ndraiky Dady
Irin'olo an-tena nahita tany
Anao botibotin' ny manga manta
Menimeny antsika tsy olo adala
O ! O ! Zama

ANTSÀ 12(kolondoy)

VOTSORY FA MALILO

Aie e ! e ! Malilo
Alamino alamino
Alamino fa tsika hisôma

ANTSÀ 13

RA MAMA (Jijy)

E ! E ! Valy e ! Alamino tsara
O ! O ! Valy e !
Raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo
Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava
Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava
Raha malay miteraka anao handana lôpitaly
Raha malaina mitahiry zana-bady kaza manambady
Tianao zaho tsara, alanao zaho miala
Raha mifanaraka ne tsika tsara
Tsy mifanaraka ne zaho miala
O ! Baba e ! Marina zaka zany
Alin'ny mpilongo sy hain'ny mpanambaly
Alamino tsara rango hifankahitana
Velono miarahaba lereo e!
E ! E ! Mama e!

Ravin-tsara mizelazela
Madiron-tsilamo andrefan'i Antseza
Zandrin'ny Be Tahera
Zaho moa foeky mirefarefa
Ndre zaho baba velono Njarinianeva

ANTSÀ 14

RA MAMA (Jijy)

Manakory fanaovako azy
O ! mba hariva sy marandray
Ambarambarako nanankay
Na zazavavy na zazalahy
Ndre matanjaka anao ka mamaly Ray (2)
Nahitako ny zova sy maimay
Nahitako masoandro sy zovay
Opiopy zavatra tavandray
Ningan'i Zoky tsy hita tavandray
Kaihina baba kaihina Dadilahy“Antsoina “
Veloma Mamany e !
Omba hariva sy matonaly
Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
Saiky navy aty Mama Hortence
Opy zavatra mafimafy
Zanahary manampy antsika
Karibo an-trano

Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbô tafita amin'ny taratasy
Madagasikara jusqu'à la France
Zay mbo angatahiny amin-janahary
Kaza manano sangisangy
Sao dia ahiata kidoro mirasirasy
Nivadika loha amin'ny la plage
Ataovy tsaiiky fianarana taratasy
Sao de ambaniany amin'ny farany any
Zay fahasambaran-tena voa avy
E ! E ! Zandriko ty
Manakory fanaovana azy

.....

Jerevo hanaovako azy
Haiko antsika zao baka Ankarahara
Ankarahara ne volaniny hipetrahana
Zaho ratsy sora malaza anarana
Jerevo zaho va(li)lahy e !
Manano zao fanaovako nankay
Zao tsangatsanga ta Marogoaka

.....

Manana adala mananara zaho ! Mama (2)
Manana mahitsy mahazo ny tsara
Omba hariva sy matonaly
Ino vakin'ny lambahoany
Samy mandeha samy mitady
Tokantrano tsara paradisa an-tany
Raha ohatra anao manambady
Hajao tokantrano raha manambady
Na lehilahy na vehivavy
Mbola tsy fantatra ny hiafarany
Zany na matsàna na matonaly
Na andro asabotsy na andro alahady
Veloma Mamako e !
Ndrenao maniny kabary
Manakory fanaovako azy

....

Zaho ato tena manao tantara
Jerevo zaho va(li)lahy
Madoso tany atao malama
Jerevo zaho va(li)lahy
Tsika tsy miady fa milalao
Mivola moramora zaho zokinao
Marina teny zaka zao
Marina teninao bakao
Jerevo anaovako azy
Marina teny sanabavy
Zaho baribary fa tsy mamo
Bokeo zaho manaraka afara

Kananoro tompon' anarana
 Jerevo hanaovako azy
 Zaho zandry anaka lehilahy
 Omba hariva sy marandray
 Ambarako zay mba mahay
 Zahay zanak' olo mpianadahy
 Izy zandry vavy
 Zaho zanaky ny lahy
 Ambarako zay mba tsy mahay
 O ! O ! Mama
 Kananoro jobo revaky
 Raiamandreny tsara resaka
 Fananaran-dreo mipetratraka
 E ! E ! lay tsara korana zaho tsy mody
 Te holy baba zaho manina aminay
 Sandra diako fa elaela zay
 Zaho lereo mahatsiaro aminay
 Handeha holy zaho baba amaray
 Raha ohatra anao nanao zay
 Nareo lereto ambarako tantara
 Zaho 'ndeha holy Ankarahara
 Zaho baba tovolahy
 Manina anankay manafara
 'Ndeha holy marina tovolahy
 Nde holy Mama Ankarahara
 Ela ny dia 'ndeha holy
 Jerevo zaho valay
 Jerevo toetra atao amin' izay
 Tsika misôma tsy manao kankay

 Marina zao lereo 'ndeha holy zaho amaray
 Baba niniko niteraka anankay
 Sandra diako fa elaela zay
 Namonjy tsena taminankay
 Zaho tamin' io gaga lany fanahy
 Sandra diako fa elaela zay
 Maiva anao zanakozay! ry havako e !
 Anao Maman' i Mahagaga
 Jerevo tovolahy
 Anao ambarako honohono tsara
 Ranadahy Majunga
 Jerevo mety atao
 Jobijoby mahôgo likatao
 Zaho zokinao ato magnina anao
 Jerevo anaovako azy
 Magnina anao fa tsika tsy miady
 Magnina anao leroa zokilahy Tsilavy

 O ! hariva sy matonaly
 Hisaorako anareo tefindranahary

Nareo tsy nihainga tsy nanary
 Tsy hanavahana lehilahy sy ny vehivavy
 Saorako mora anao tefindranahary
 Indrindra indrindra anao Zokilahy Tsilavy
 O ! O ! Zandry e !
 Jerevo anaovako azy zandry vavy e !
 Draiky io niniko anao
 Adalan'olo ne mba tsy hainareo
 Volana fokonolo mivolana zaho
 Adalako ty tsy haiko ny atao
 Jerevo zaka zaho
 E ! lereto zandriko vavy

ANTSA 15

VONONA E ! VONONA E !

Vovona e ! Vovona e!
 Vonona tokoa izay hanompo an-NDRAMANDISO
 Matoa tonga aty (2) Mama
 Vonone ! Vovone (2)
 Vonone tokoa zahay hanompo an-NDRAMANDISO
 O ! O ! Sambatra e ! nareo Bezavo (2)
 Malemy tsy amin-taolana somondrara
 Somondrarako tsy tana olo adala
 Angatahiny amin'ny tany ampovoan-tany
 Ratsiraka baban'ny Fokontany
 Zafy Albert mananga-tanana
 E ! E !
 Nahavita zaka tsara
 Nahavitana zaka tsara
 Nankory , Nankory Bemanangy mikarakara
 Nikarakara zaka anaty Tanana
 Raha misaotra ani Dady Bery e !
 Dady Bery tsy ataoko ambany fanahy

ANTSA 16

SAMBATRA NAREO BEZAVO

Sambatra e ! nareo Bezavo
 Sambatra nahazo an-NDRANIKENY (2)
 Ndranikeny mafanavay
 Zanaka Sakalava ! lay e !
 Sakalava mahavita azy
 Sakalavan'i Marambitsy
 Nahazo an-Ndranikeny e !
 Karakara nahavita zaka

Ndranikeny lala(h)in'i Marambitsy
Izy io tovolahin'i Marambitsy
Izy io Zafin-Ndramamonjo
Razamben'I Moana
Dorian-Ndramandiso
Sambatra e ! nareo Bezavo
Nareo nahazo azy io !
Nanin' i Marangimbato

ANTSA 17

RAMAMA

Oi ! Oi !
Fôtaka am-bary asara
Ndre zaho ratsy sora malaza anarana
Tsy neniko niala anao
Ndesin'ny fitadiavana aho babako e !
Mihinana anao mahaiza mizara
Mitana tongozo manao mangataka
Ino moa hevitra tantanàna
Navy koa moa baban'ny kambana
Kambana reo fa tsy mifanaraka
Io kony lay taizan'ny Bevava
Zay ry havako e !
Zay manontany fa tsy mahalala
Very kapila manontany fihinana
Olo silasila tsy azoko tavy
Eka jerevo zaka moan
Kabary fa vita amin'ny tena
Ndao longo tsika ndeha hamonjy tsena
Lany vola zaho manana ny tsara
Babako tsy manana olo adala
Raha malaina mangara amany
K'aza manambady
Tsy zany ataon'ny kabary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Bekibo tsy mandranto anaran'ny vary
Nankay ty fa vita rango bakany
Zaho lereotsy mamo fa baribary
Mamon'ny toaka fary
Sady mandrombaka manajary
Dimy arivo taban'ny vary
Komansy voky vary
Loky malemy nataoko tam-bilany
Joby kely, mainty tsy ratsy
Malala !
Tsy manahiran-tsaina
Vady vao nalaina

Zaho dre nalainy tsy adalainy
 Maty zaho Radady e !
 Maty zaho maty aminao
 Pile vonin-jambarao
 Mankasiraka mankatelina anao
 Mipodiana anao chérie e !
 Tsarovana anao mba te-hita maso
 To tsy abelako an-kiboko ato
 Ndre dinin'ny tena famelomana azy
 Malemy volo tsaiky manavotavo
 Malala !
 Nono marangitra mbola ho lavo
 Tarehy tsara mbola halazo
 Maniry manao manavotavo
 Ratsy fanohana nono mbô ho lavo
 Tsianaloka lala-mandeha Bepako
 Zaho tô manambady solon'ny amato
 Ka zany tsy vady tsy zarizary ! Malala
 Menimeniko an-kiboko ato
 Mba roa mba ato
 Mokonazin'Ambato
 Rafoza malaim-binanto
 Fa sitrany maty tsindrin'ny vato
 Ndre mahery nify tsy mahadaika vato
 E ! E ! Malala !
 Ankananika lala tsy azonareo
 Nanarahako chauffeur ombeombeo
 Radio cassette fangalana feo
 Zaho nandalo anareo tsy teo
 Omeo barisa kely handemako feo
 Mihetsiketsika ane salakava reo
 Mihetsiketsika paka ny lamban-dreo
 Fa indrindra ry havako reo
 Fianarantsoa moa tanin'i Betsileo
 Ndeha hody zaho lereo
 Sady am-po tsy an-takinana.....
 Malemy fo tratrany tsara

ANTSÀ 18

MANAOVA NY MARINA

Amato mpisôma tavela mpilalao
 Matsabory maloto misy filao
 Isika tsy miady fa milalao
 Tsy miady fa milalao zaho baba e! (2)
 Matsabory maloto misy filao
 Hetraketraka ananarako anao
 Tsy zany fa lereto

Madirondolo miranga tsy maha jao
 Tsara zaka samy manao
 Lafa robaka mividy vaovao
 Manano henatran-drafilao
 Zaho valiko e !
 O ! Manahirana manambady kamo (2)
 Sahalany mitahiry faty an-trano
 Zaho manambady ea !
 Jariniano zao baba e!
 Sady mandisa mangala rano
 Raha ohatra tsika manao zany
 Fiadanana tsisy mira amin-zany
 Ranabavinankay mbo tsy nihinan-bary
 Vorovoro navoron-drano
 Hetahetako foana hinanako fary
 Bevoka tsy mandranto
 Kilalao lekely le very faty
 Rehefa bavata tsy nambelan'i Dady
 Mandalova amin'ny jira Maromandalo
 Solonifiny any jiron-dropilany
 Sokafo vava hinanan-kany
 Mahagaga zaka manao zany
 Zaho baba e!
 Teto anie baba zahay nankaly
 Fa nangataka an-dRanahary
 Sakalava nanjary borozano
 Sakalava tsy miala lambahoany
 Natsiny azy tsy niala tergaly
 Tsy kivy aho fa mba mitady zavavy e !
 O ! O ! valy e !
 Nakory zao kabary (2)
 Zaho navy rango nomaly
 Andro mandroso matonaly
 Zavatra ajotso tsy azonao angalany
 Tondraka rano tomalialy
 Tsy vena matonaly ataovy tsy avy any
 Tsy zany fa lereo
 Tsika zao diniry samy mafana
 Akory tsika jiaby samy marary
 Zaho ankananiky manompo Ndranahary
 Ela diako niaviako nanompo Doany
 Nanano ankorodao ndraiky makasa
 Kibo voky fa nihinam-bary
 Hisaorana bavata vatanao mba navy
 Nde tsika fankahita amin'ny andro afara
 Mankasitraka mankatelina anao !!!

ANTSA 19

TSARA ZANAKA RAFOZA

Atahorako mangala sary
Vatako maty sorako miharihary
Malôvy izy tsy ambaranao manavy! Zaho baba e !
Atahorako maty mangala feo
Vatako maty feoko reninareo e! lay e!
Manginginy ambarako olo tsy teo
Minjanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
Fatratsy tseky lay zaka mananty
Aiko mananty zao tsy navy aty
Zao babako zokin'i Monjy
Zao lereo zandrin' Edvi ! Babako reto va
E ! E ! Raha mba manitra sigara good look
Raha mamo an-tena mahay matory
Fa raha ratsy ny toera mahaiza mody
Zaho lereo angovavin'I Pôly
Ela nianarako jeriko fa vory
Moja katakata hevitsy Kinkony
E ! Manakory valiko Rakoto
Anao baba tovolahy nantinana
Zaho menimeny tsy mana nama
Antinana fangatahan' ny tsara
Andrefa fangatahan'ny adala
Sakady ratsy sora tsy amaramara! Zaho baba
E ! E ! mamako zao va
Bôniny ny anak'iSaharandra
Soamerena zanaky Natandra
Ty lereo talenta fa tsy vinanga
Zaho lereo mihira tsy amin-gama
Zaho ato manano vakondraza
Zaho niavy nanompo raza
Tsy atoro zaho fa maro mahalala
Tsaiky ty lereo manam-panajana
Ato Velo tompon' anarana
Haiko marina olo manam-panajana
E ! E !Mama an ! Mamako reo
Bisikileta manan(a) anara bekàny
Holy re zahay fa matonaly
(ha)rivariva sy matonaly
Betonitony tsy hitirivan'ny abohaly
Halako ny lainga halako ny vandy
Bisikileta manan'anara Bekàny
Zaho baba zatovo tsy mihamy! Zaho valiko e!

ANTSA 20**AZA MIREHAREHA FA LATSAKA(Antsan'I Dadilahy Bota)**

E ! E ! lereo !
Zakamban'i Antseza folaky labaro
Ataovy moramora anjobin'olo maro
Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo!zaho baba e!
Maniry longo tavandra tena atambo
Mody tsy mahazo, nody magnomagno
Tsangatsanga ta Tanananabo !zaho valy
Ndre zaho mamaly zaribabo
E ! E ! mamako zao e !
Olombelo samy amy zaka nianarany ! zao baba e !
Ngita volo zaho mijaly maramara
Ndre maramara raty tarehiko mba tsara
Zaho man zandrin'i Maman'i Lanto ! zao babako e !
Ndre zaho le Maman'i Tefindraza
E ! Velo e ! zao baba
Ankananika aho fa mihira tsy amin-gama
Fa zaho ndreto Maman'I Fianara! Zao baba e !

ANTSA 21**RAMAMA (Jijy)**

Mbola ho avy aho raha tsy mamomamo
Rehefa tsy avy aho tsy hanano
E ! E ! Mamako vaha
Ndre zaho baba nisoron'olo naty
Ndre zaho baba nisoron'olo naty aho zao babako
Narary fatratsy saiky naty
Fito moasy zaho valom-panajary
Mba ino eky zavatra nanavotsy azy
Ndreto zaho re dadin'I Tsiazy
Ndreto zaho re anabavin'I Velokasy
Arivo tovo re zato manambaly
Bevoka tsy mandranto anaran'ny vary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Dimampolo sarety zato soavaly
Minuit lereto sasakin'ny aliny
Maiva amin'ny berako zaho mba tsara
Mahatsiaro manina azy valy e !
E ! E ! tsy 'ndeha hanambady
Sitrany tovo aho mahazo ariary
Andro fôsa zaho mijotso antanimbary
Mividy omby atao savaly e ! baba e
Ra otra zaho leroa mamokatra vary
E ! E ! Mamako e !
Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary
Atahorako hitsakitsa-bady! mamako e !
Sitrany zaho fa tovo tsy manambady

ANTSA 22

HAINAY ZANY(Jijy)

Jerevo zaho lereto gagagaga lany fanahy
Nady niavy hariva roso maraindray
Vadiny roso baba, tranony may
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Zanaka reninay tsy hahindreo
Mihinanana anankay
Ananarako anao zandry Be lay
Anao tsy ampisafy fa lehilahy! havako o !
E ! ty nena
Ka manankory fanaovako ny ahy
Anao zanaka Marovoay
Jereo ny toerana tovolahy
Fangala tovo ne zanakanay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Ka teny miera vao niavy anao rangahy
Vary jeby miranga ,tranony may
Ambalagavo misaiky Ambalamboay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Salama tsy marary
Rango nomaly niala tantanàna
Veloma amin'ny baba ndraiky ry mama
Madoso tany atao malama
Raha mivolana anao mivolana tsara
Amin'izany ambonibony koràna
Tsy zany fa lereto
Olo gila manenty manapala
Tsy zany moa an
Ganagana mandatsana tsy mamana
Ady boaka an-trano tsy andesina an-tany
Tsaramandroso Ambondromamy
Sakalava tsy miala lambahoany
Eka ,anaovako azy
Tia manamboa Antanally
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala tergaly
Adalamaty raha mitsinjaka baly

Nankay moan tsy nataoko an'izany
 Tsy zany fa lereto
 Mangataka paka ny Manantany
 Nivola moa an rango nakaly
 Velotombo baban'i Maly
 Betsiritry Doany Ambalatany
 Tsy zany fa lereto
 Talata koa moa an lereo zaho manano
 Valy raiky ty namako nanano
 Larobia moa an vao niakatra Doany
 Sakalava mibôaka amin'ny lambahoany
 Ndre reo mirefarefa amin'ny lambahoany

Ambilao zaho hisôma fa tandrinesa tsara! ry havako e! (2)
 Fa zahay navy eto tsy hihady fa hilalao! ry havako e!
 Oia e! e ! e ! Oia e Hainay zany

Zaho Marinasy zaman'i Ndretsara (2)
 Mangotsoka ny aiko mitroka sigara
 Zaho ngita volo tsisy maramara
 Volàna lereto mivolàna tsara
 Rehefa manana anao mahaiza mizara
 Manana adala voatondro mana(na) anara
 Zanak'adala tsy mahatonga an-tanàna
 Vadin'olo adala tsy azo somongàna
 Ny any Ambalavato tsy mandrava
 Ndramisara tavela am-pivalana
 Tsy ela tsika nahazo tanàna
 Madoso tany atao malama
 Tsy zany fa lereto
 Tsararano ambodry fiakara
 Raha latsaka rano avy ny asara
 Tsy zany fa lereto
 Zaho Rasolo tompon'anara
 Fanajana anakay Jean Be Richard
 Ry havako e !

Le bidara somarasara
 Tonokotoko zinarazara
 Fangy tongotro fangy tana
 Ela velona Madagasikara
 Sarotra atao male antsa marandray
 Sakalolo malakilaky
 sakalolo antsika ahazo pilasy
 Sao de hanao amin'ny teny gasy
 Teny gasy moa an niakatra la France e ! lay
 Sitrany iny aminazy
 Zaho Mamasiny tsy anaovana azy
 Saboha tamin'ny lohany nariany faty
 Gaga a !

ANTSA 23

TSARA ZANAKA RAFOZA (Marovoay) (Jijy)

Sakay folaka ro natsabo
Eka ody famohizana ro tadiaviko
Mahafinaritra eky teraka vehivavy
Aiko bevoka varavaranay ry Amboanjo
Lambo nihandra maroanabo
Zaho valiko ambar'olo tsy ato
Maniry longo tavandra tena atambo
E ! Niniko ty moa an zao babako e !
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiky mandrambesa kobay
Elaela lereto lehilahy
Haiko nankatia zaho tsy navy aty
Sokafo vavako raha mandika
Alamino tsara e !!
Zaho babako tsy ela malo
Haody ny ato! karibo an-trano
An-trano adalany sanabavy

.....
Harivariva tsy alain'n vavy
Manakory fanaovako azy
Vaky talata vaky larobia
Homaly tsy mira nankia
Fanakalo tombok'olo mandiha
Roso ankahery manaraka ankavia
Tsakotsako nibaby tsy mandiha
Akory atao mamako e!
Alamino tsara e !
Raha misaotra anao tefindranahary
Tsy harofirofy tsy hararirary
Mamorika anao maty tsy marary
Rehefa maty amin-tina tsisy kabary
Alamino tsara e !
Alamino amin'ny sôma tsika mba tsara
Velona samy tsara
Samitsara angovavy fankahitana
Tsy moa an rano mba niavy Mahavavy
Mba lasa mafimafy anao
E ! moa an niniko tia anao

Zaho tsy mamona fa mitantara
Tafaratsy Varamanga
Tovovavin'i Anabolaza
Bôniny anaky Sarandra
Soamerena anaky Natandra

ANTSÀ 24

TSARA ZANAKA RAFOZA (Jijy)

E ! Mamako zay
Zaho mama tsy navy nikarama
Zaka ty rombon'ny fitiavana
E ! Mamako zay va
Atahorako manambady kalanga
Raha tsy vamban'ny vola
Vamban'ny lamba
Raha tsy toroko zaho gaga
Nankay baba ambarambarako sandra
Ndre zaho re Tafaratsy Varamanga
Zaho tovovavy Sambiramba
Kajemby ampilako an'i baba
Zaho io re Faritany Soalala
Manongarivo any nihomboana
E! Mamako reo
E ! Ndao any Maiva
Dokotera moasy tsy misikily
Baka Antongomena ranga basikily
Zaho ato re reni.....
Zandrin'i Patrice
Komboko zaho re zanak'i Edwige
'Ty talenta fa tsy vinily
Reraka ato aho tsy azo homen-tsiny
Ndre zaho re lavitra fa mariny
E ! Abo mitsanga tsy ambaranao kininy ! babako
Foeky mipetraka ambaranao petiry
Mankatia anakay vinanton'i Niny
Tsy mankatia lereo tsy raty sikily
E ! E ! mamako zao
Zaho ao malandy malama loha
Komboko lereo zaho ato zokin'i Tsangaso
Zandrin-dRaso
Zaho baba nianak'i Vorisoa
Maiva Antanambao Marosakoa
Maramara mitiry anabon'ny loha
Diso mandady aho mifona Ramatoa
Diso nankia afara tsy ataoko koa
Raha mba diso manaraka mandavoha
Mivara-mena motro anaty fotroha
E ! le bonara folaka manga tsy namoha
Baba nisoroka, niny niloloha
Raraka basy antena nandramby saboha

ANTSÀ 25

TSARA TAZANINA VADY RENIN'ANAKA (Antsa Jijy)

Navy tafara tao anao re nivadika e !
Tsara korananao malalaka posoko (2)
Tsara tazanina vady renin'anaka (2)
Raha ohatra izy io mifanaraka
Alao samy mampiaraka
Vady nazahoana taranaka
Antena nampandrianany amin'ny lamaka
Raha ohatra antena tsy fanaraka e !
Aleo samy mibaraka

ANTSA 26

MANDROSO AMINAY (Antsa Jijy)

Nareo vahiny mandroso aminay
Vahiny raha mandalo mandroso aminay
Tsy mihinam-bary mba misotro rano,mandroso aminay
Mandalo indray andro fa aza
Tsaiky reto mandalova aminay , mandroso aminay
Raha mba tsy hihinam-bary , mihina rano may
Raha tsy kibo voky, mafana tsinay, mandroso aminay
Anareo moa raha mandalo
O ! nareo vahiny, nareo BEZAVO (2)
Nareo Tanimalandy
Nareo Tsanjarafa
Nareo Katsepy
Naro Antanamanàka
Nareo vahiny
O ! nareo vahiny, mandroso aminay
Any Marovoay, mandroso aminay

ANTSA27

MISARA-BADY E ! MARARY(Antsa Jijy)

Misara-bady marary (2)
Sarory adidy lekely amin'ny manambady....
Tsy valiana Rafoza manadary manafo
Izy rombotro an-tena mody mifaly
Tambitambezana mitomany
O ! Misara-bady e! marary
Anao mbola kely fa nianatra taratasy ! mama
Raha lehilahy tsy atao sangisangy
Hajao tsara lakilasy
Anao tsy kivy fa nianatry taratasy
Mbô hanambady chauffeur ropilany ! mama

Tsy mijaly misaka an'i France
Anao veloma amin'ny farany any
Anao mbô dinin'olo mbôhahavita dokany
Madama Olga tsy hay lalanombany
O ! Misara-bady marary
Marary zaho (2)
Marary niangan-dRamosse (2)
Roso amin'ny faritra Ansirabe (2)
Baban'i zanako Ramosse (2)
Olo mareny sarotra ke (2)
Sara-bady e marary

ANTSA 28

ZANAKA ADALA MAHAMENAMENATRY (Jijy)

O! Mama e ! Anjara e
Alo ! Alo ! Alo !
Zanaka adala mahamenametry (2)
Fa tsy manambady fa terateraka
Manana ampondo manan'elatra
Tsy ariary zato navidy menaka
E ! Oa rafozako e !
Anaro zanakao fa misy raha tsy mety
O ! nataony taminay any e !
O ! raha ananarako mpanambady e (2)
Anao ohatra manambady
Elao lavitra kamarady
Kamarady mamelona mahafaty (2)
Sasany mamarina amin-tady (2)
Tena marina izany valy
Zany hevitra ranabavy
Malôvy ambaranao manavy
Tsy malovy zaho fa fihinanako azy
Eka ! lereo
Vosotra ambaranao babangy
Fivolanana samy manana ny azy

Io lefa dadiben'ny Kida
Tiako vinanon'i Niny
Zaho bababe zaman'i Soadimby
Latsaka rano kiminiminy
Manambady anankay vinanton'i Niny

O ! Babae ! O Njary e !
Anao tadiaviko tsy mety hita
O ! raha mba hinananao raha tsy fady anao
Hitady an'ny longo sy namanao
Tongan'i Namanao e !

Trarany aminao
Taiza anao nomaly
Zanatsika tato nanavy
Narandray vao navy bôkany
Meloka misy ho izy ny ampisafy

ANTSA 29 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMBILAHY SAROTRA (Antsa)

Mitrena anao boanako e
Mitrena anao ndre mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka hitrena
Anao mitrena e !
Ombilahy sarotra e (3)

TOMAY MAGNINDEVO

ANTSA 30 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMEIO MAIVA ZAHAY

E ! E !
Omeo maiva zahay
Omeo ny maiva zahay

ANTSA 31

TSY AMPY LEHILAHY MALAGASY(Antsa)

O! Raha nanino o! oe !
Tsy ampy lehilahy niniko e !
O ! lehilahy e !
Tsy ampy lehilahy malagasy
Nanafatra lehilahy boaka an-dafy
O ! Mantraiky ery, mantraiky aty
Tsy ampy lehilahy malagasy
O ! Diniry maloto o !
O ! Raha nanino

ANTSA 32

TAMBITAMBY E ! (Antsa razamben'ny Fanjakana)

ANTSA 33

MANANA BOENY (Kolondoy be)

ANTSA 34

LASA NAMPITA

Goma nilaozanao
Malahelo zaho milaza aminao(2)
E ! tsy fanomezano anao
Tsy alavitra zaho ro fa ankilanao
Maman'ny zanako tiako anao
O ! loso e !
Ino zaka atahoranao
Mamahelinao mbola eto ihany
Sady sominda no peta-korono
Manambady ratsy maniry nen'olo (2)
Ndra manonga amin'ny bongo mangorohoro
Voa mafy Ravaonoro
Sady niavy sominda no peta- korono! Zavavy
Akory ataony fa zao ny anjara
Akory ataoko fa zao ny anjara ! lekely
Toto manontolo Madagasikara
Sikilaony Kamisy ra be fandrava
Lasa nampita anao chérie
Tiana anao moa zaho
Tiana anao marary e !
Niny e !
Marary zama nilaozanao
Marary zama ningam-bady
Natsiny azy izy moa lavi-tany
Raha olo tiana anet sy mahalavi-tany! Mama
Mahagaga eky toera mananjany ! Baba a
Bababe moa salama tsy marary
Fivolanana samy manana ny azy
Ameza re fa anjarany ny azy
Misaotra anao sady merci
Toujours atsika ambony e ! baba
Bezavo ane tsy azo anovan-dratsy (2)
Tafaro atsika samy mavandy
Mararimaty toloka amin'ny famaky (2)
Filanako ataoko moramora
Marary mafy manonofy akona
Maniry longo tavandra ny antambo

Kôry misaotra ny tenanao
Atao teny miera de laninay (2)
Marary ny aiko zany e !
Zaho marary ningam-bady e ! Mama

ANTSA 35

KOLONDOHIBE NY FANJAKANA

O ! Boanako
Ty fikambanantsika e !
Anao Tongay Bezavo , Boana e !
Io tsy ambelanay an'ala
Boahan-Ndramandiso e ! Boanako !
Boanako zaho Ampanjaka
Fanevan' Andriana maro

ANTSA 36

OA RO LAY E !(Antsa)

E ! Valiko mandroso aminay
Dre tsy mihinan-kany, mahazo ranomay nareo
Nankay ambarabarako sandra
Korodao mana(na) anara gama
Kabosy mana(na) anara gitara
Maty tsy ho hanina
Velona kafiriana
Jariny Moana atondron'olo adala
Mandroso aminay anao Niny e !
Bemarivo re lalan' Ankandrany
Mifotofoto resaka tsy milamy
Raha mahay moa le mahazo mamaly
Raha tsy mahay mijanjy
Mandroso aminay e !

ANTSA 37

MANGINA ZAZA (Antsa jijy)

Be malandy (2)
E ! Zaza betomany hely e !
Matory zaza be tomany
Mangina anao zaza be tomany e !
Raha mba ratsy vidiako lambahoany
Raha mba mety vidiako lambahoany
Vangaiko ambony ambany
O ! zaza be tomany
O ! Mama e (2)
Manitsinitsy ambaranao manavy (2)

Hetahetako fô(ana) hinanako fary “foana”
Rombointsika fô(ana) mamparesaka azy
Ty fiainana manadary
Fa tsy aleo lereto mianatra taratasy

ANTSA 38

RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Manadary zaka ty manafo (2)
Malaina mangara amany aza manambady
Raha malaina hiteraka e! manao FISA
Raha mba diso tiam-bady (2)
Anao raha manaraka tenim-bady
Aza mampirafy valiko e !
Tsy neniko valiko ! andesin’ny tsy fananana !ry havako
Nielan’ny Bemalandy tsy mila jiro zaho
Mangala ny hafa
Mangala jobijoby kara petiry kara vakavaka (2)
Tsy ela zaho fa mahita ny hafa
Kiaka talata anao kiaka alarobia
Vanga batata tsy may atao baby
Vokavoka raiky mahafeno pania
Nomaly tsy mitovy amin’ankia
Alavitra zaho tsy afaka mandiha
Veloma anao zaman’i Ankania
Komboko Fokonolo nanao an’ity
Ndra Fokonolo manana Doany aty
Lavitra zaho fa navy aty
Manahery sarety sy manavia

Rabetsimisaraka miboaka ambanivolo
Tsy tenenako eto baba menatr’olo
Tsy zany fa lereto
Vary paika vary mololo
Manambady katraka miady amin’olo
Manambady ratsy maniry nen’olo
Tsy loza fa fomban’olo
Bevohokan’ny vadin’olo
Tsaiky tomany joro
Tsy zany fa lereto
Bevohoka tsy mahazo joro
Tsy mahazo ato vola ariary folo
Trory foana izy io lafa anjobon’olo
Jorona malaky fa menatr’olo
Analalava tany maventy olo
Mandrimandry tsy ambaranao matory;
Mahagaga re fomban’ny kolokoloko
Ka kolokoloko sy menamenatr’olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin’olo

ANTSA 39(Kolondohibe)

SAVAO LALANA OMBANAY

E ! E ! Zahay zanaka Marambitsy

Savao lalana

ANTSA 40

O RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Tsy nanana toerana misy anao

Raha fa tsy mety tonga de lazao

Fa zay fiainana vadinao

Ratsy ane zaka manao zao

.....

Ndrenaverinarivo zaman'i Bao ! ry havako e !

Tsy mihanjaka raha tsy amin'ny korodao! Baba e !

.....

Ndrenaverinarivo zaman'I Bao

Tsy mihanjaka raha tsy korodao

ANTSA 41

SAKALAVAN'I MARAMBITSY

Zahay Sakalava Marambitsy

Ne kely fa nateraky ny anjara

Arahabaina aminareo ray aman-dreny

Sy ny fokonolona manatrika

Iza no tsy mahalala

Ampanjakaben'ny Marambitsy

Anao Ramatoa Amina Saïd

Sambatra antsika amin'zay izy misy

Bemanangy reo boaka Betsioky

Hisaorana madamo Berthine

Nikarakara an'izay ny misy

Haody! haody nareo aty ry Havana

NDramandiso

O! Doany Bezavo, mahavariana

Na baka antiñana mama

Na baka andrefa

Madamo Berthine tsy azoko ambela

O! Doany Bezavo, mahavariana

Misaotra anao re nikarakara
Nikarakara anareo tan-tanaña
Omban'olo boaka lavitsy any
O! Kalila vary tsipala
Sarotro mimoaña mitarika angômaña

ANTSA 43

RAMAMA (Jijy)

Zao kabarin'i Zoky Hoavy
Tanany dimy fa tombony mandady
Tsy taitsy baban'i Zenaby
Kamakitokyvao tany petrarany
Raha malainy manaraka azy
Malaina aminy anao aza manambady
Tsy zany mama le kabary
Eka aty zaho mampiresy lahatsy
Tsy zay vao ataony aminazy
Eka Ndrañahary ()
Diam-panjava jiro-Ndrañahary
Zaho menimeny, jijy tsy lany
Veloma mañanio ataon'ny kabary
Zaho moa an... zandrin'I Zaki
K'anito mitovy amin'ny omaly
Kajoby ndraiky malandy
Kibo raiky fa tsy mifanahaky
Raika ambonimbony, raiky ambanimbany
Kibo raiky tsy mifanahaky
Besalova manintsy ambany
Tongolo fahavalon'ny matimaty
Repoblika ataon'ny Malagasy
Leñin'ny taloha mahazo taratasy
Mivolaña le Manantany
Kaïny Zoky Hoavy
Teto zaho fa avy nendroany
Nomaly zahay niavy boakany
Tena marina tsisy vandy e!
Mafy doanim-bary tsy hohaniny
Ankananika moa an... nanino kabary
Tongolo valin'ny matimaty
Jerevomañanjao kabary
Menaka manta fanendazana mokary
Ahilinymenak'ampisafy
Zany le miaina amin'ny taly

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE



Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

**CULTES ROYAUX ET ANTSA « CHANTS » SAKALAVA
DU NORD-OUEST DE MADAGASCAR.
Religion et Art, Société et Politique.**

Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

SOMMAIRE

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS

PRESENTATION GENERALE

ABSTRACT

RESUME

MATERIEL EXPLICATIF

INTRODUCTION

1- CADRAGE SCIENTIFIQUE

1.1.Discipline(s) de rattachement

1.2.Approches préconisées

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1.Etymologie et histoire

2.2.Le Marambitsy : aperçu ethnographique

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

3.1.Le contexte indo-océanique

3.2.Background politique

3.3.Intention fondamentale

3.4.Géostratégie

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1.Contexte historique et politique

4.2.Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy

5 – PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1.Généralités

5.2.Descriptif de la thèse

Partie I : MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

Chapitre II : MATERIELS

Chapitre III : METHODES

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1. L'approche

1.2. La méthodologie de collecte des données

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité : la philosophie et phénoménologie

1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité

Partie II : RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA : ART ET FAIT RELIGIEUX

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux

Section 2 : L'antsa : une œuvre d'art

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

2.2. Généralité sur la structure musicologique des *antsa*

2.3. Les thèmes véhiculés

2.4. Les figures de discours dans les *antsa* comme moyens verbaux

Chapitre III : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : *Fanompoa* et *fitampoha*, des formes religieuses

Section 2 : Déroulement du *fanompoa* et du *fitampoha*

Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques royales à Mitsinjo

- 3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany
- 3.2. Fitampoha au doany de Mitsinjo

Chapitre IV: RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?

- 1.1. Les intentions
- 1.2. Le Beau

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture sakalava du Nord-ouest

- 2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme
- 2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin
- 2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : EN MATIERE DE METHODOLOGIE

- Section 1 : De quoi l'*antsa* en tant que discours persuade le public ?
- Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?
- Section 3 : Ne plus penser l'art en termes de beauté mais d'intentionnalité
- Section 4 : Ne plus penser la religion en terme de sacralité : vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Chapitre II : EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?

Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ ou complémentaires?

Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?

CONCLUSION GENERALE

ANNEXES

TABLE DES MATIERES

	PAGES
REMERCIEMENTS.....	11
ABSTRACT -.....	13
RESUME	14
MATERIEL EXPLICATIF.....	15
PRESENTATION GENERALE.....	25
INTRODUCTION.....	26
1. CADRAGE SCIENTIFIQUE.....	27
1.1. Discipline(s) de rattachement.....	27
1.2. Approches préconisées.....	28
2. MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLE AU CŒUR DE CE TRAVAIL.....	28
2.1. Etymologie et histoire.....	28
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique.....	30
3. LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAINE.....	39
3.1. Le contexte indo-océanique.....	42
3.2. Background politique.....	45
3.3. Intention fondamentale.....	45
3.4. Géostratégie.....	46
3.5. Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?.....	46
4. CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY.....	49
4.1. Contexte historique et politique.....	49
4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy.....	51
5. PROTOCOLE DE RECHERCHE.....	53
5.1. Généralités.....	53
5.2. Descriptif de la thèse.....	54
5.2.1. Contexte et justifications.....	54

	PAGES
5.2.2. Problématique.....	56
5.2.3. Hypothèses.....	59
5.2.4. Objectifs.....	70
5.2.5. Objet.....	70
5.3. Enjeux.....	70
NOTES.....	72

Partie I : MATERIELS ET METHODE

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES.....	75
Chapitre II : MATERIELS	75
Chapitre III : METHODES.....	79
Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données.....	79
1.1.L'Approche.....	79
1.2.La méthodologie de collecte des données.....	80
1.2.1.L'observation et la consigne photographique.....	80
1.2.2. La recherche documentaire.....	83
1.2.3. L'interview.....	84
1.3.Outils d'analyse et d'interprétation.....	84
1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité :	
la philosophie et phénoménologie.....	85
1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité.....	85
1.3.2.1. Science de la communication.....	86
1.3.2.2. Anthropologie.....	95
1.3.2.3. Sciences biologiques.....	99
1.3.2.4. Science du langage.....	105
NOTES.....	115
PHOTOS.....	116-133

Partie II : RESULTATS

	PAGES
Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION.....	135
Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA	
OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX.....	136
 Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux.....	 136
1.1. Les <i>kolondoy</i> : des chants sacrés et politiques.....	137
1.2. Aspects politiques des <i>kolondoy</i>	140
1.3. Les <i>antsalamalama</i> (ou <i>antsajijy</i> ou <i>antsasomasoma</i>) : des expressions de la catharsis.....	140
 Section 2 : L'<i>antsa</i> : une œuvre d'art.....	 144
2.1. La forme externe selon un point de vue structural.....	145
2.2. Généralités sur la structure musicologique des <i>antsa</i>	146
2.2.1. Les instruments de musique.....	147
2.2.2. La danse.....	148
2.2.3. Description de forme musicologique extérieure	149
2.3. Les thèmes véhiculés.....	151
2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage.....	152
2.3.2. Thème du mariage défait.....	152
2.3.3. La nostalgie.....	152
2.3.4. Les relations homme et femme blasphématoires.....	152
2.3.5. La religion en tant que telle.....	153
2.3.6. Le contexte général des <i>antsa</i>	153
2.4. Les figures de discours dans les <i>antsa</i> comme moyens verbaux.....	153
2.4.1 Les tropes.....	154
2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies.....	154
2.4.1.2. Les tropes par ressemblance ou métaphores.....	157

2.4.1.3. Les tropes-figures d'expression	
L'allégorie et l'allégorisme.....	162
2.4.1.4 Que dire de la métaphore dans les <i>antsa</i> ?.....	167
2.4.2. Les figures non tropes.....	170
2.4.2.1. Les figures d'élocution.....	170
2.4.2.2. La figure de style par tour de phrase	179
Chapitre II : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS	
CONCERNANT LES CULTES ROYAUX.....	186
Section 1 : <i>Fanompoa</i> et <i>fitampoha</i>, des formes religieuses.....	186
Section 2 : Déroulement du <i>fanompoa</i> et du <i>fitampoha</i>.....	189
2.1. Phase de préparation.....	190
2.2. Phase de réalisation.....	190
2.3. Phase de clôture.....	191
Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques	
royales à Mitsinjo ?.....	191
3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany.....	192
3.1.1. <i>Fanompoa valibolamena</i>	192
3.1.2. Inauguration du nouveau <i>valamena</i>	194
3.2. <i>Fitampoha</i> au <i>doany</i> de Mitsinjo.....	195
3.2.1. La veille du <i>fitampoha</i>	196
3.2.2. Le jour du <i>fitampoha</i>	196
3.2.3. Déroulement du <i>fitampoha</i>	197
Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX.....	199
Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?.....	199
1.1. Les intentions.....	199
1.2. Le Beau.....	201
1.2.1. Le beau esthétique ou le beau.....	201
1.2.2. Le beau éthique ou le bien.....	204
1.2.3. Le beau culturel ou le vrai.....	205

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture

sakalava du Nord-ouest.....	207
2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme.....	208
2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin.....	211
2.2.1. Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société.....	211
2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.....	212
2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux.....	212
2.2.4. Au niveau du système de parenté, filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins.....	214
2.2.4.1. Normes en matière de filiation.....	214
2.2.4.2. Normes en matière d'alliance.....	216
2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité.....	219
2.3.1. L'infrastructure.....	220
2.3.2. La structure.....	221
2.3.3. La superstructure.....	224
2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné.....	224
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	226
NOTES.....	228

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : Remarques introductives.....	230
Chapitre II : Discussions en matière de méthodologie.....	231
Section 1 : De quoi l' <i>antsa</i> en tant que discours persuade le public ?.....	231
Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?.....	231
Section 3 : Se dirige – t- on vers la laïcisation de l'anthropologie ?.....	232
Chapitre III : Discussion en matière de contenu.....	234
Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?.....	234
Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ou complémentaires?.....	235
Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?	236
CONCLUSION GENERALE.....	244
Synthèse.....	247
Recommandations	252
BIBLIOGRAPHIE DE BASE.....	252
ANNEXES	
1- Les Articles	261
2- Le corpus.....	305

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit de la collaboration consentie et de l'aide fournie par plusieurs institutions et plusieurs personnes. Pour cela, nous aimerions remercier plus particulièrement les institutions suivantes :

- l'Université d'Antananarivo, la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, le Département de Langue et Lettres Malgaches, le Laboratoire d'Anthropologie Patrimoine – Transformations Sociales – Transculturalité, qui, en ce qui les concerne, ont servi de cadres pour notre formation intellectuelle et scientifique ;
- le Projet Bio-Culturel d'Antrema (PBCA), Katsepy – Mitsinjo, qui, à travers son Directeur National, le Professeur Roger Edmond, nous a offert un appui logistique et financier précieux pour la collecte des données lors de nos déplacements vers le terrain et sur le terrain.

Nous voudrions surtout exprimer notre gratitude la plus sincère :

- à l'ampanjaka du Marambitsy, la princesse Amina Saïd, qui a bien voulu nous recevoir *à ses côtés parmi ses enfants et ses petits-enfants* et a grandement facilité notre accès et notre intégration dans la société locale ;
- le couple Bashir et Marie-Claire Soudjay Adehane, nos premiers informateurs, nos premiers appuis dans la conduite de notre étude.
- La population du Marambitsy avec laquelle nous avons travaillé pendant plus de deux ans.

Sur le plan international, nous devons beaucoup :

- A Monsieur Le Professeur Maurice Bloch, de la *London School of Economics and Political Sciences*, qui nous a partagé son savoir et son expérience ;
- Professeur-Docteur Eva Spies, de l'Université Johannes Gutenberg, Mayence sur Rhin, qui, grâce au *Programme Point Sud*, nous a permis de participer à deux ateliers scientifiques sur les questions religieuses, l'un à Bamako (Mali) en Février-Mars 2012, et l'autre à Ouagadougou en Février – Mars 2013 ;

- A Monsieur Andrew Stinson, de l'*American Political Sciences Association*, qui nous a invité à un atelier de formation sur « *Religion et Politique : perspective comparative* », de nouveau à Ouagadougou en Juillet 2013.

Mais, plusieurs personnes que nous ne saurions pas toutes citer ici méritent notre reconnaissance totale. Aussi, sans minimiser les apports de ceux que ne nommerons pas, voudrions –nous énumérer :

- Nos collègues du Laboratoire d'Anthropologie ;
- Les membres de notre famille et, bien sûr, notre Directeur de thèse, Monsieur Le Professeur Louis Paul Randriamarolaza qui, du début de notre recherche jusqu'à maintenant nous ont épaulé sans faillir un seul instant.

Merci mille fois ! Soyez récompensés pour tout ce que vous avez fait pour nous !

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

Baholy Malala Andrianasolo Ravonison

ABSTRACT

Centered on the double topic of royal cults and Sakalava *antsa* “traditional songs”, our research started in September 2009 with direct observation of worship services and contextual data collection of *antsa* or traditional songs. To deal with the corpus and other data, our choice focused on the theory of the intentionality which has several advantages. On the one hand, it is proven to be connected to the cognitivist trend, and on the other hand, it enables the mobilization of tools such as speech analysis, the anthropology of art, the anthropology of religions and neurobiology which are equally concerned with the intentions of the actors involved. Thus, the results are divided into three categories, namely: discursive results, up-to-date ethnographic results, and main anthropological results. It is however, the stemming discursive results of the *antsa* analysis- that in fact embody the thesis main “finding”, in this case, the assertion as being an intention to continue the Sakalava royalty, not to mention the exceptional literary value of the *antsa* and of the high level expertise of the *mpiantsa* (singers). At the level of up-to-date ethnographic results, a concrete conception of beauty, which is another topic of the thesis, emerges against an abstract conception. As for the main anthropological results, they bring out a common cognitive grounding, which can be translated into religious, social and political foundations. The religious foundation gives more importance to polytheism than to monotheism, whereas the social one reveals female principle instead of male principle, and the political one highlights the national unity of Malagasy ethnic groups in front of the still present colonialism and its actual supports, which is an explanatory cause of chronic poverty and generalized negative image. Thus, the recommendations of the thesis are summarized into the fight against poverty and the negative image through the introduction of the reign of beauty and the nation’s cultural regeneration.

RESUME

Axée sur le double thème des cultes royaux et des antsa « chants » sakalava, notre recherche a commencé en Septembre 2009 par l'observation directe des cultes et la collecte en contexte des antsa. Pour le traitement du corpus et autres données, notre choix s'est porté sur la théorie de l'intentionnalité qui présente plusieurs avantages. D'une part, elle a une jonction avérée avec le courant cognitiviste, et, d'autre part, elle permet de mobiliser des outils comme l'analyse du discours, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions et la neurobiologie qui s'intéressent à titre égal aux intentions des acteurs impliqués. Ainsi, les résultats se divisent en trois catégories, à savoir : les résultats discursifs, les résultats ethnographiques actualisés, et les résultats anthropologiques généraux. Ce sont pourtant les résultats discursifs issus du traitement des antsa – qui portent en eux la principale « découverte » de la thèse, en l'occurrence l'affirmation en tant qu'intention de la continuité de la royauté sakalava, sans parler de la valeur littéraire exceptionnelle des antsa et l'expertise de haute volée des mpiantsa. Au niveau des résultats ethnographiques actualisés, une conception concrète du beau – un autre thème de la thèse-, se dégage face à une conception abstraite. Quant aux résultats anthropologiques généraux, ils font ressortir un socle cognitif commun, se déclinant en socle religieux, socle social, et socle politique. Le socle religieux privilégie le polythéisme face au monothéisme, alors que le social laisse transparaître le principe féminin au lieu du principe masculin ; le socle politique met en avant l'unité nationale des groupes malgaches face au colonialisme encore présent et à ses supports, cause explicative de la pauvreté chronique et de la laideur généralisée. Ainsi, les recommandations de la thèse se résument en la lutte contre la pauvreté et la laideur par l'instauration du règne de la beauté et régénération culturelle de la nation.

MATERIEL EXPLICATIF

PAGES

LISTE DES CARTES

Carte n° 1 : Localisation du District de Mitsinjo.....	30
Carte n° 2 : District de Mitsinjo.....	31
Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo.....	32
Carte n° 4 : Carte de l'Océan Indien Occidental.....	40
Carte n°5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental.....	41
Carte n°6 : Carte de la baie de Boina.....	41

LISTE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.....	82
Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art.....	97
Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.....	100
Encadré n°4 : Analyse phénoménologique.....	104
Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage.....	105
Encadré n°6 : Les étapes de l'analyse du texte/ <i>antsa</i>	114

LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels <i>antsa</i>	175
Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany : Miarinarivo, Mitsinjo, Bezavo.....	188
Tableau n° 3: Le «beau esthétique » qualifiant une personne.....	202
Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose.....	203
Tableau n° 5 : Le beau esthétique qualifiant un animal.....	203
Tableau n° 6 : Comportement et/ou caractère.....	204
Tableau n° 7 : Choix rationnel et émotionnel.....	205
Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société	206
Tableau n° 9 : Les relations sociales.....	206
Tableau n° 10 : La religion.....	207
Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines.....	216

LISTE DES PHOTOS.....116 -133

Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany

Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.

Photo n°3 : D'autres zomba à Bezavo

Photo n°4 : Les *jongoa* s'occupant du désherbage des environs du *valamena*

Photo n°5 : Des jeunes *jongoa* s'occupant du sacrifice devant le portail principal du *valamena*

Photo n°6 : Les officiants à Bezavo : Bemanangy, Mbilahy, Jongoa

Photo n°7 : les participants font une séance d'*antsa* (soirée) devant leur case à Bezavo

Photo n°8 : Une séance d'*antsa* qui se déroule dans la journée au pied d'un arbre

Photo n°9 : Les participants de Bezavo portant des uniformes pour célébrer le culte à Bezavo

Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle

Photo n°11 : Une possédée en transe sous l'action de l'esprit d'un ancêtre masculin

Photo n°12: L'*ampanjaka* Amina Saïd

Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »

Photo n°14 : Une des *bemanangy*

Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo

Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*

Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes

Photo n°18: Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux

Photo n°19 : Représentants des autorités traditionnelles prenant la parole

Photo n°20 : Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo prenant la parole

Photo n°21 : Des exemples de costumes pendant le fanompoa

Photo n°22 : Une partie du public durant les discours

Photo n°23 : Rue menant vers la résidence royale

Photo n°24 : Quand le moderne et le traditionnel se côtoient

Photo n°25 : Troupe de mpiantsa en action

Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany

Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany

Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy

Photo n°29: Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Photo n° 30 : Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.

Photo n°31 : Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra

Photo n°32: Boeny doany, le doany Bemazava

Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village

Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy

Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée

Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer

Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?

Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423

Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais

Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

**TERMES OU EXPRESSIONS SAKALAVA, MALGACHE COMMUN,
FRANÇAIS**

A

Adalamaty: tena tia, fou amoureux, folle amoureuse
Amaray: rahampitso, demain
Amato: sakaiza, sipa, amant, amante
Ambara: toy ny, sahala amin'ny, tout comme
Ambaranao: sahala amina, tout comme vous
Ampanenena: ampanenenana, au regret de
Ampilako: ny ilako avy amin'ny, du côté de
Ampisafy: vehivavy, femme, féminin
Ampondo: tandroka, corne
Ampondombosy : tandrok'omby vositra, corne d'un zebu castré
Andro fôsa: maraina fodian'ny fosa, de grand matin
Angononoky: soka-dranomasina, tortue de mer
Anito: anio, aujourd'hui
Ankahery: ankavanana, à droite
Ankananika: hatramin'izao/anio, maintenant
Ankilatany: na aiza na aiza, eo @ toerana rehetra, partout
Antaly : faka (racines, rhizome)
Antendrobe: antendrony farany ambony, au plus haut sommet
Antinana: atsinanana, Est
Asara: fahavaratra, saison humide

B

Bababe: dadatoa, oncle, frère aîné du père
Babangy: matavy, gros et gras
Baribary : mamamam, mi-ivre
Barisa: toaka, rhum
Be malandy: fotsibe, très Blanche
Be salova: lamba be, grande châte
Be tonitony: maro rantsana, au nombreux rameaux
Bera: sakaiza, sipa, amant, amante
Bira : fizarana, partage
Bonara: anaran-kazo, type d'arbre pour ombrage

D

Danôro : nify volamena, dent en or
Diam-panjava: lalan'ny volana, trajet lunaire
Diniry: tera-tsembika, en sueur
Diska volamena : firavaka volamena, pendentif en or
Doany : toeram-pivavahana, lieu de prière
Domo: tapitra, épuisé
Doria: zafiafy, arrière –petits enfants

F

Fanjava tsôfotro : maizim-bolana, jour sans lune

Fanjava: vola (argent), volana (lune)

Fatratsy: fatratra, tafahoatra loatra, excessif

Felàna: ondana, oreiller

Felika vaivay: vahy (lianes)

Fitolian-dolo: toeram-pialantsasatra ho an'ny olona mitondra razana, lieu de repos pour le porteur de dépouilles mortels

Foeky: fohy, court, de petite taille

Fokom-bady: havam-bady, famille de l'époux ou de l'épouse

Folafolaka: tapatapaka, en morceau

Fotroha: fatana, four, foyer

G

Gama: korodao, accordéon

H

Hitirivan'ny abohaly: anirian'ny votry, là où se trouve une termitière

Honohono: tsaho, rumeur

J

Jambarao: rotra, jamblon

Jobikely: maintikely, petit(e) noir(e)

Joby analoky: mainty ambany aloka, noir dans l'ombre

Joro: tso-drano, benediction

K

Ka: aza, défense de

Kai(hi)ko: antsoiko, appelé par moi

Kakitika: mangovitra, tremblotant

Ka kotano : aza kotranina

Kalanga: jejo, lascif, fôlatre

Kananoro: kalanoro

Kapila : lovia, assiette

Kasay: andraso, attends, attendez

Katraka: fetsifetsy

Kiaka zova: masoandro mipoasaka, au levé du jour

Kibo mimona: kibo mitaraina noana, ventre affamé

Kilandy: vorompotsy, pic boeuf

Kininy: kininina, eucalyptus

Kitrely Fanjava: farafara volafotsy, lit en argent

Komboko : hay ve, il en est ainsi ? c'est ainsi ?

Korana: resaka, discussion

L

Lafiha : lafihana, support, litière
Lamaka: tsihy, natte
Lamalama : lanonana, fête
Lany fanahy: gaga, étonné
Likatao: mialin-taona, conserve au –delà d’une année
Loky: nahandro, menu

M

Madiron-tsilamo: madiro, tamarinier
Madoso : malama, glissant
Magnomagno : miala maina,
Mahadaika: mahalaitra, tranchant
Malandy: fotsy, blanc
Malany: mamofona, sentant mauvais
Malilo: mifona, repentant
Malo: resaka, korana, discussion
Malovy : malazo, en mauvaise forme, en piteux état
Mamabe: nenitoa, tante, soeur aînée de la mère
Mamorika: mamosavy, manam-pozina, empoisonner
Manapala: gila maso, qui a un œil cligné
Manaboko vary: mively vary, battre le riz
Manadary: manahirana, enquiquiner
Manafy: tanora zazalahy, jeune homme
Manajary: manasitrana, soigner
Mananjany/ mananjao: manao an’izany, manao an’izao, agir de telle ou telle façon
Manaranara: mangatsiatsiaka, se sentir bien
Manary: voamboana, palissandre
Manat`y: ohatran’ity, comme ceci
Manavaly: manaizana, en état de grossesse
Manavotavo: taitaitra, sodoka, trompé par les apparences
Mandatsaka: manatody, pondre
Mandia: Mandeha, partir, marcher
Mandrmbesa: mitondrà, prenez
Mandranto: misakaiza, s’amouracher de quelqu’un
Mandrobaka: manimba, détruire
Manenty: mijery, regarder
Mangara: maimbo, puant
Marahaba: misaotra, merci
Maraindray: maraina, matin
Maramara malandy : volofotsy, cheveux blancs
Mare: mafy, fort
Mareny: marenina, sourd
Marikitry: akaiky, proche
Mariny: akaiky, proche
Maroanabo : voan’ny rofia, grains de raphia
Masaja: huitre
Matonaly: alina, mi-nuit

Matsàna: antoandro, midi
Matsabory: dobo, farihy, éton
Matsoro oro: lava orona, au long nez
Mefakefaka: mikopakopaka, pendillant
Meloka : tezitra, fâché
Menimenina: eritreritra, saina, pensée
Mihamy: mitera, mitsiriritra, convoiter
Mihanjaka: ilatsahan'ny fanahin-drazana, possédé
Mihepoka: milentika, immergé
Mihinon-drano: misotro rano, boire de l'eau
Mijanjy: mihaino, écouter
Miranga: miakatra, mitranga, mivoatra, se lever, se développer
Mirasirasy: miraparapa, se couper en quatre
Mitaotao: miantsoantso, appeler
Mitarimy: mitaiza, manabe, élever et éduquer
Mitiry: mitsiry, pousser
Mitsirara: mitsilany, coucher sur le dos
Mizelazela: miredareda, brûlé à grandes flammes
Moasy: mpimasy, devin guérisseur
Motro: afo, feu
Mpanajary: mpanasitrana, devin guérisseur

N

N'a(h)iko: zaho, moi, à moi
Nangolioly: maloiloy, avoir la nausée
Nankia: androany, aujourd'hui
Natsabo: natsatoka, planter
Ndre nao: na dia enao, même vous
Ndre: na dia, même, même si
Nenarany: nahamenatra azy avoir honte de quelqu'un
Nihandra: handrandra, lever la tête
Ningako : nialako, nilaozako, délaissé par moi
Nivola: niteny, parler
Njarinao: mamanao, votre mère
Njariny: mama, sa mère

O

Opiopy: tahiry, épargne

P

Paika (vary): akofa, le grain de riz coulé
Para : mandra-paha, jusqu'à ce que
Petiry: hosodoko, peinture
Pily: pile
Positro: tanàna, ville

R

Rango nomaly: hatramin'ny omaly, efa omaly, depuis hier
Rango basikily: hatreny amin'ny bascule, jusqu'au bascule

Rarany : raharaha amin'ny fanompoa, les activités du culte royal

Ravaka: rojo, collier

Robaka : simba, abîmé

Romboy: mitehafa, applaudissez

Roso: lasa, parti

S

Saboha: lefona, sagaie

Sakady: sady...no, à la fois...et

Sakalolo: fanenjika, course poursuite

Sandra : dieny izao, dès maintenant

Sandraka: indrindra indrindra, à plus forte raison

Silasila: pelipelika, mahery setra, brutal

Soamarasara:maro loko, bigarré

Sobilatsy :mibolisatra,glisser

Sominda : - fotsy hoditr'orona

Somondrara: zazavavy kely, jeune fille

Somongàna: sangiana, taquiné

Sora: tarehy, endrika,visage

T

Takòna: hazo filanjana, brancart, palanquin

Taly: randrana, tresse

Tandrinesa: henoy, écoutez

Tefindranahary: tahian' Andriamanitra / notefen' Andriamanitra, que Dieu vous bénisse

Tombok'olo: tongotr'olona, pied

Tondro ny andro: tonga ny fotoana, il est temps

Tongozo: tehina, canne

Toroko:anjara fotoana, tour

Tsaika tsotsany: zaza tanora, adolescente

Tsaiky: ankizy, zaza, enfant

Tsakotsako: katsaka, maïs

Tsiandrara: tokontany malalaka fikabariana na filanonana, grande cour

Tsibokiany: takorobabony, gésier

Tsy am-po, tsy antakinanana = tsy an-tratra, tsy an-tenda, entre l'amour et la haine

Tsy kiniana: tsy fanahiniana, involontaire

Tsy mahajao: tsy mahamatanjaka, devant lequel l'homme reste impuissant

V

Vainy: mendrika, bien, beau, saillant

Vakavaka: misalasala, hesiter, hésitant

Valamena : fefy manodidina ny doany, cloture du doany

Valilahiko : zaodahiko, mon beaufrère

Valy: vady, époux (se)

Vamba: tratra, surpris en cour d'aldutère

Vanavana:votsavotsa, bonaika, lambin, maladroit

Varamanga : (nom d'un clan)

Vinanga: novidiana, acheté

Viràny: bikàna, tsara, beau, belle

Vokovoko: dongon-tanimboly, monticule

Voniny: voa, pépin

Z

Zomba : trano masina atokana ho an'ny razana ampanjaka, maison rituelle

Zova: masoandro, soleil

PRESENTATION GENERALE

Ayant opté par commodité pour le plan classique IMRED (Introduction-Matériels et Méthodes- Résultats- Discussions et Conclusion), le présent travail est structuré comme suit :

- une *Introduction* résumant l'histoire et l'ethnographie du Marambitsy, terrain situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, ouvre l'étude tout en exposant le protocole de recherche;
- suit une présentation des *Matériels* et *Méthodes*;
- puis, sont dégagés les *Résultats* obtenus par l'application des *Méthodes* sur les *Matériels antsa* « chants » et autres, avant d'engager les *Discussions* tant sur des points méthodologiques que sur des Résultats jugés non définitifs ;
- la *Conclusion* et des recommandations clôturent l'ensemble.

Dans la mesure où il s'agit essentiellement dans une thèse comme celle-ci de l'exposé des résultats (QUOI ?), et des méthodes (COMMENT ?), la démarche déductive ainsi appliquée se justifie. Les composantes de l'ouvrage viendront donc les unes après les autres dans l'ordre de leur énumération ci-dessus.

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

INTRODUCTION

1.1.Discipline(s) de rattachement

Ce travail repose à la fois sur du **matériau littéraire oral** – des *antsa* «chants»-, des **données d'observation et d'enquête sur le terrain** et des **données de la recherche documentaire**, qui feront l'objet d'une présentation détaillée dans la première partie. L'*antsa*, - un genre chanté, typique des Sakalava -, est réalisé en circonstances, notamment lors des cérémonies religieuses. Les *antsa* servant ici de matériau ont été collectés par nous-même dans le Marambitsy : en 2009, à Bezavo, lors du *fanompoa* « culte d'allégeance aux *ampanjaka*, rois décédés ou en fonction », et, en 2010, à Mitsinjo, lors du *fitampoha* « bain des reliques royales ». *Fanompoa* et *fitampoha* sont au Marambitsy exécutés l'un à la suite de l'autre à un an d'intervalle et parallèlement à un troisième culte qui les accompagne obligatoirement, le *tromba* ou, selon R.R. Kent «*royal possession cult* »(1983- 1984). Mais, sans deux autres éléments culturels, en l'occurrence les *antsa* et le *barisa* « alcool autochtone », les trois cultes perdent leur âme. Un tel ensemble renvoie finalement aux catégories du religieux, du social, et du politique, donc, globalement, à l'anthropologie culturelle.

L'ancrage « littéraire » de nos réflexions est cependant indiscutable. Mais, contrairement à la vision traditionnelle qui oppose littérature et sciences humaines, la nôtre les rapproche. En effet, si la revue *Sciences Humaines* (n°134 ,2003) ne fait que poser la question : «**la littérature, une science humaine ?** », les auteurs (P.Lassave, sociologue ; M.Tadié, neurochirurgien...) qui y ont écrit n'ont pas hésité à répondre par l'affirmative. C'est ainsi que, pour P. Lassave, « *l'heure n'est plus à la confrontation. Il est de plus en plus admis que la littérature peut faire progresser la connaissance, et même servir de modèle d'énonciation aux historiens, aux ethnologues et aux sociologues* »¹

Le fait de partir de matériau littéraire oral pour passer à l'anthropologie ne constitue donc pas/plus une anomalie scientifique. Dans la mesure où la littérature étudie l'homme à sa manière, l'anthropologie (étymologiquement **anthropos** + **logia**, science de l'homme) n'a pas intérêt à s'opposer à elle. Cela est d'ailleurs conforme à la tradition en vigueur dans la discipline, puisque C.Lévi-Strauss lui-même a utilisé du matériau

littéraire oral, les **mythes sud- américains**, pour élaborer entre 1964 et 1971 les quatre volumes des **Mythologiques**².

1.2.Approches préconisées

Ceci dit, pour traiter les trois types de données mobilisés pour cette étude, deux approches sont possibles :

- une approche monodisciplinaire, par exemple, strictement littéraire, s'en tenant à l'analyse du matériau verbal, de l'agencement littéraire du texte, de la surface stylistique, des figures et des tropes utilisés... ;
- une approche pluridisciplinaire, ne négligeant pas l'approche littéraire et utilisant les outils fournis par d'autres disciplines comme l'analyse du discours, l'anthropologie, la philosophie ou encore la neurobiologie. A ce propos, le neurochirurgien M. Tadié précise : « *la littérature apparaît de plus en plus comme un outil de connaissance pouvant faire progresser l'histoire, la sociologie et même des disciplines aussi éloignées de l'univers des muses que les sciences cognitives* »³.

La nature de notre objet décrit ci-dessus nous recommande d'opter pour l'approche pluridisciplinaire. Les éléments en seront également présentés dans la première partie.

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1. Etymologie et histoire

Marambitsy (du malagasy *maro* « beaucoup » + *ambitsy* « broussailles ») et **Boeny** (du kiswahili *bwe* « pierre » + *-ni* suffixe locatif) réfèrent l'un et l'autre à l'écologie de notre zone d'étude : le premier en désigne la partie continentale **couverte soit de forêt dense sèche soit de savane herbeuse**, alors que le second en représente la frange côtière dont la mer est **à fond rocailleux**. Les deux forment cependant un système composé d'unités complémentaires et sont dépendantes l'une de l'autre.

Les documents historiques (arabes, portugais)⁴ ne mentionnent cependant à aucun moment le **Marambitsy** pour des raisons que nous exposerons plus bas. En revanche, «*Boina (une déformation de Boeny ?) apparaît (à travers la baie qui porte ce nom) dès le début du XVI^e siècle sur les cartes portugaises* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-84 : 166,171). Toujours d'après V.Belrose-Huyghes, «*la mise en relation des textes (...) et de ces cartes fait comprendre que Boina ne désigne que l'île d'Antsoheribory à partir de son occupation par les Musulmans à la fin du XVI^e siècle* » (ibid. : 171)⁵. Quant à P.Vérin, cité par V.Belrose-Huyghes, il parle de «*trois «Boeni» successifs sur la côte du Kenya, à Mayotte et dans la baie de Boina* » (ibid : 174), où se serait établie une dernière migration de «*chiraziens* » en 1506. Il s'agit d'un argument supplémentaire en faveur du rattachement de **Boeny** aux migrants «*Chiraziens* », ancêtres revendiqués des **Antalaotsy**⁶, d'origine persane, puis métissés aux Arabes et aux Swahili, donc fortement imprégnés de la culture de ces derniers ainsi que de leur langue, le Kiswahili.

Par conséquent, dans la mesure où le **Marambitsy** correspond à l'origine au territoire des premiers rois sakalava venus du Menabe, plus au Sud, établis dans la zone seulement fin XVII^e- début XVIII^e siècles, il est normal que cette dénomination ne soit connue ni des Arabes ni des Portugais, présents dans la région Nord-Ouest depuis plusieurs siècles pour les premiers et seulement depuis presque un siècle pour les seconds.

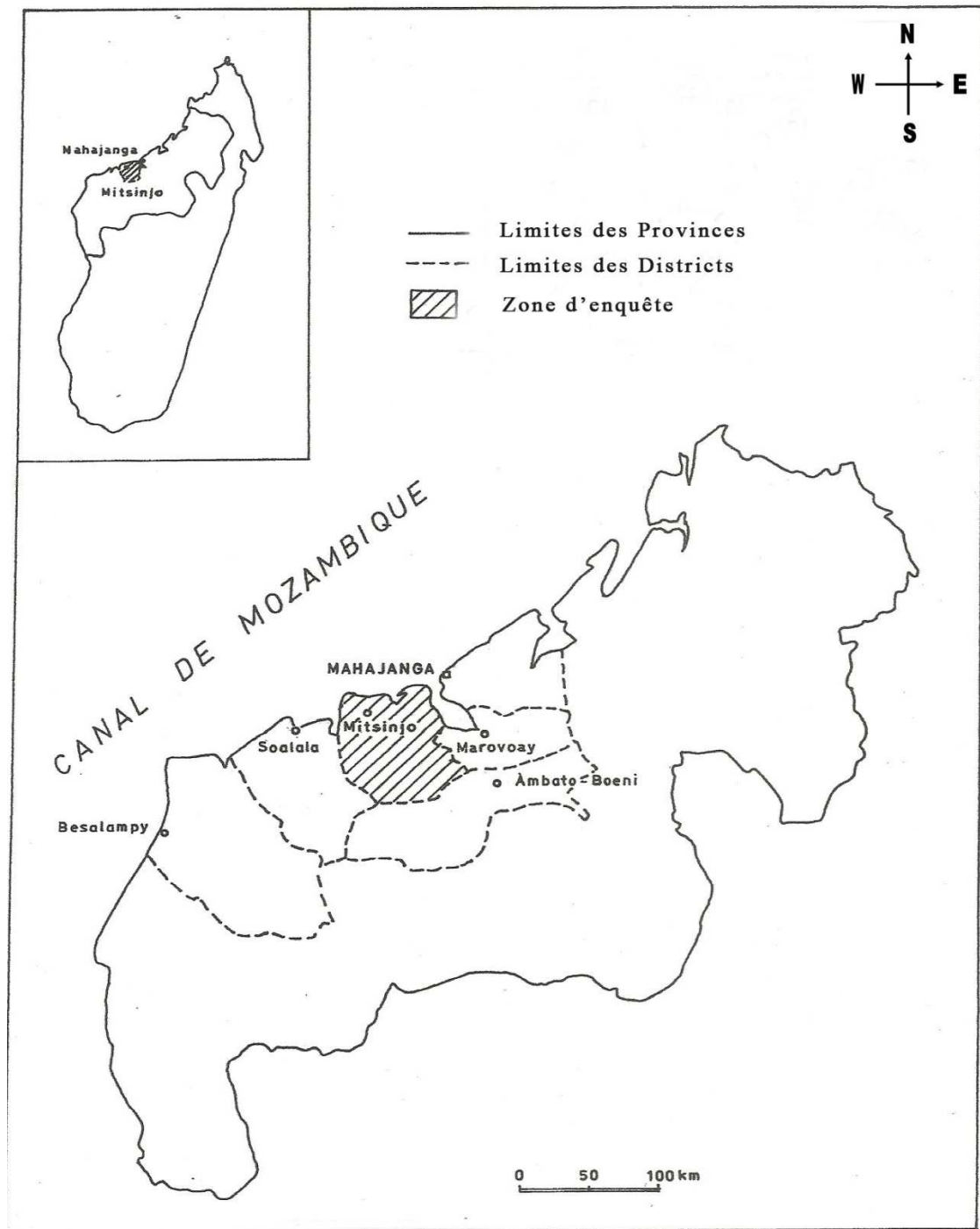
A ce propos, il convient de rappeler que la dynastie sakalava naît dans le Menabe vers 1600 et qu'Andriandahifotsy, son fondateur, meurt en 1680. Quant à Tsimanata, un des fils d'Andriandahifotsy, devenu Andriamandisoarivo après son décès, il a décidé à la mort de son père de partir vers le Nord pour conquérir d'autres territoires. A la fin du XVII^e siècle il a franchi le fleuve Manambolo avant de poursuivre son chemin vers Soalala et de s'établir à Bezavo, qui deviendra la capitale de son nouveau royaume et donc le berceau de la royauté sakalava du Boeny et de tout le Nord-Ouest de Madagascar.

C'est ainsi que, face aux menaces intérieures venant des groupes autochtones et aux menaces extérieures des Portugais, les chefs sakalava et les chefs arabes-swahili n'ont pas tardé à se rapprocher. Ces derniers ont pris pour épouses des princesses sakalava en persuadant leurs familles d'embrasser l'Islam. Nous en parlerons dans un chapitre ultérieur sur la chronologie et la généalogie des rois sakalava du Marambitsy.

En résumé, l'antériorité du Boeny sur le Marambitsy est indiscutable ; il en est de même pour sa prééminence consacrée par l'histoire. Pourtant, cette prééminence n'aurait pas été acquise sans le Marambitsy qui lui a servi de tremplin.

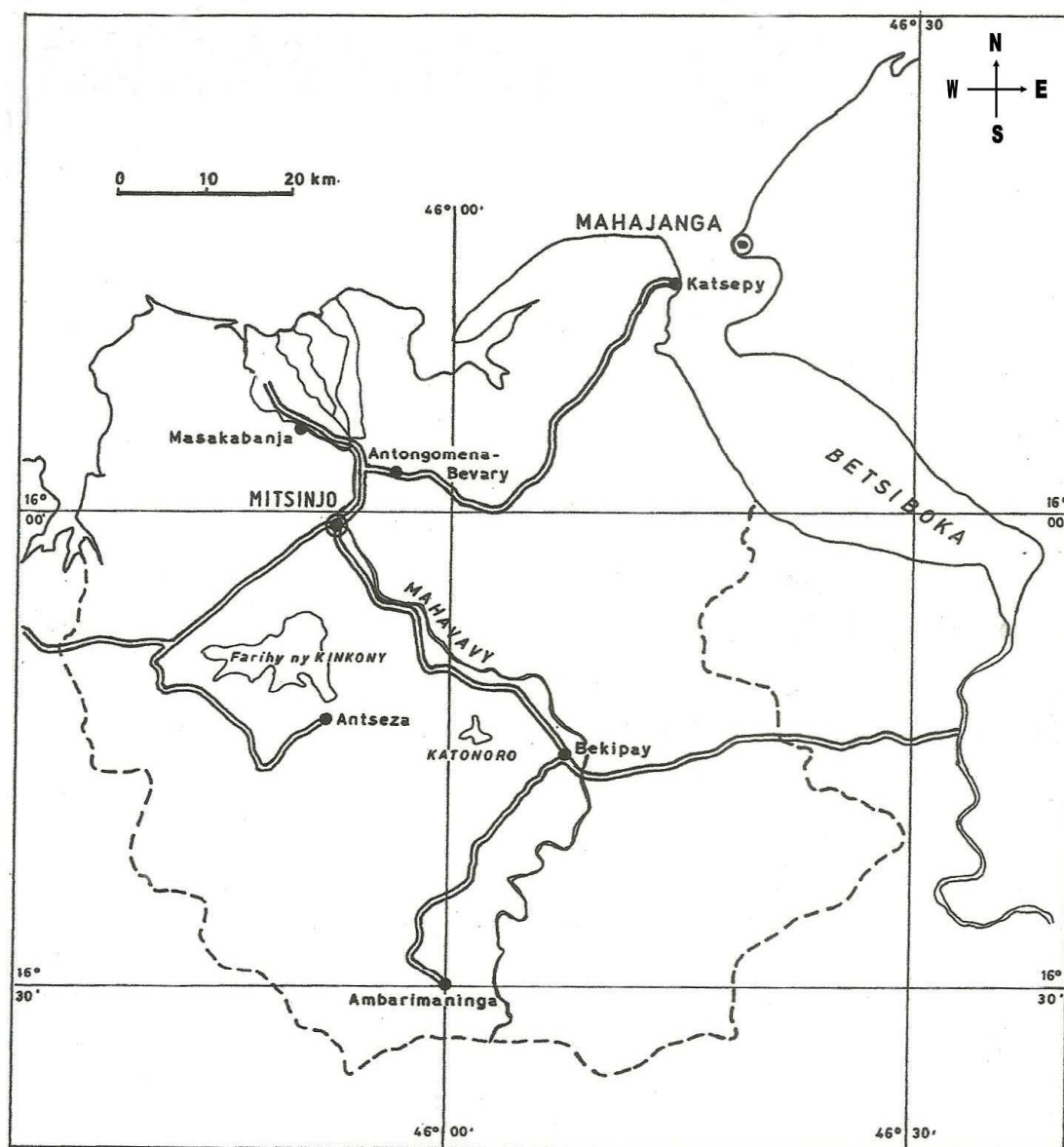
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique

Carte n°1: Localisation du District de Mitsinjo



Source: FTM Mai 2002

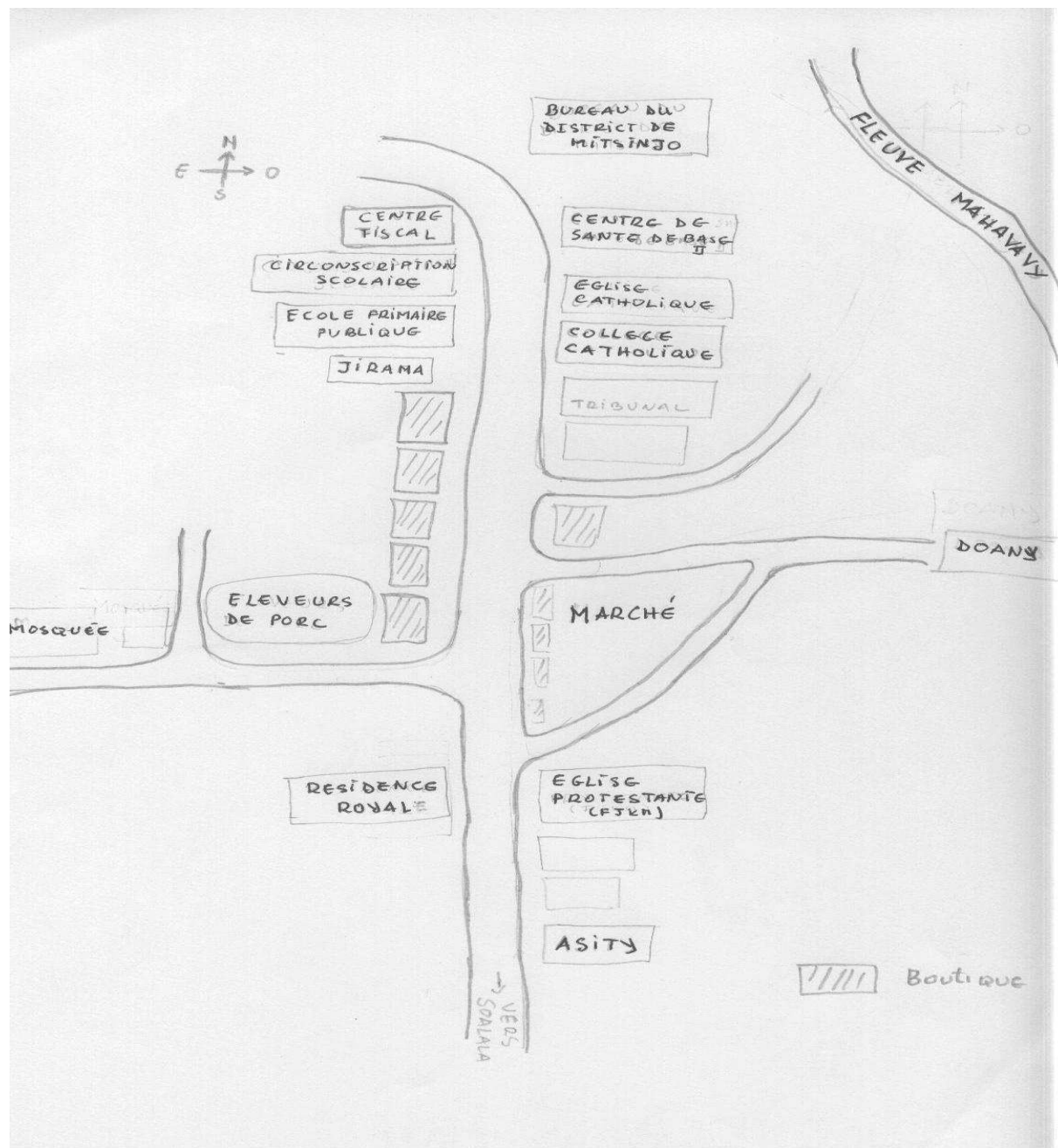
Carte n°2: District de Mitsinjo



- ⊙ Commune Urbaine
- Commune Rurale
- Limites du District de Mitsinjo
- == Routes
- ~~~~~ Fleuve, rivière

(Source): FTM Mai 2002

Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo



- **Généralités**

Marambitsy et Boeny, au sens strict, c'est-à-dire l'actuel district de Mitsinjo, étaient dans le temps réunis au sein du même système politique, social et culturel. Au cours de l'histoire, l'expansion sakalava puis la colonisation et la décolonisation ont fait que cette entité, réaménagée, a fini par désigner une Région administrative portant le nom de Boeny après élimination du Marambitsy. Actuellement, la Région comporte 6 Districts : Mahajanga I, Mahajanga II, Marovoay, Ambato-Boeny, Mitsinjo, Soalala. Quel est le profil de cette nouvelle unité administrative, expression plus ou moins parfaite d'une unité culturelle?

La configuration actuelle de la Région Boeny est profondément marquée par le fleuve Betsiboka qui la partage en deux rives :

- La Rive droite, à l'Est du fleuve, plus développée économiquement, car plus accessible, à savoir : Mahajanga I, Marovoay, Ambato-Boeny, et, à un degré moindre, Mahajanga II ;
- La Rive gauche, à l'Ouest du fleuve, moins développée à plus d'un titre, car en grande partie enclavée, moins accessible, en l'occurrence : Mitsinjo, Soalala que nous appellerons « **Marambitsy élargi** », car, le Marambitsy originel correspond au District de Mitsinjo.

Dans notre travail, nous nous intéressons au Marambitsy **stricto sensu**, le district de Mitsinjo, en admettant que, sur le plan culturel, le « **Marambitsy élargi** » et la Région Boeny font fondamentalement partie du même ensemble sakalava. Ceci dit, nous allons d'abord présenter les données objectives qui caractérisent cet ensemble avant de dégager les opportunités et les menaces⁷.

- **Données physiques, objectives**

Mitsinjo est située à une altitude maxima de 337m et minima de 150m, et Mahajanga I et II à 244m et 120m. Il s'agit dans la zone d'une altitude moyenne. En matière de pluviométrie, celle de Mitsinjo est annuellement de 1554mm, un peu moins que celle de Mahajanga I (1564mm), et un peu plus que celles de Marovoay (1500mm) et d'Ambato-Boeny (1510mm). C'est encore une fois une valeur moyenne, favorable à l'agriculture.

En ce qui concerne la superficie, la Région Boeny recouvre 33.304km² (FTM, 2005). Le District de Mitsinjo représente dans cet ensemble une superficie moyenne avec 4.783Km², alors qu'Ambato-Boeny est à 8.151km² et Mahajanga II à 3052km².

Si en 2005, la densité moyenne de la population dans le Boeny était de 17,5hab/km², l'on peut estimer l'effectif de la population de Mitsinjo à environ 83000 personnes contre 123.498 pour Marovoay, 110.053 pour Ambato-Boeny, et 52.018 pour Mahajanga II. L'on doit noter que le taux de croissance annuel de la population dans la Région Boeny est de 3,1% contre 2,5% au plan national, car, elle figure parmi les Régions « **d'appel migratoire** », où, en plus, le taux de natalité est plus élevé que le taux de mortalité.

Sur le plan « ethnique », toujours selon T.M.Andriamparany, Mitsinjo est, après Soalala, le deuxième district où il y a le taux le plus élevé de Sakalava avec 70% contre 75% pour Soalala, alors qu'à Mahajanga I, il n'y a que 15% de Sakalava, Ambato-Boeny 20%, Marovoay 26% et Mahajanga II 46%. Un tel pourcentage est, pour Mitsinjo, le signe d'une certaine cohésion sociale et d'une certaine unité culturelle. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même comme c'était le cas durant les siècles passés, car, y coexistent : les Merina (1,5%), les Betsileo (3%), les Antesaka (8,5%), les Tsimihety (1%), les Antandroy (1,5%), Autres (1%)⁸.

- **Opportunités**

A partir de la composition « ethnique », il est permis de relever des opportunités sociales et culturelles. D'après nos observations, largement confirmées par T.M.Andriamparany, la population (...) conserve la valeur traditionnelle du « *fihavanana* » autour duquel s'articulent les relations entre les membres d'un même groupe, les relations au sein des lignages et des segments de lignages, bref les relations sociales en général. La culture de l'entraide prime encore.

Comme le premier segment d'organisation sociale est, après le ménage, le lignage, la filiation est uniformément patrilinéaire avec pourtant parfois une résidence matrilocale. Ce dysfonctionnement apparent s'explique de deux manières⁹:

- soit par la permanence d'une filiation indifférenciée ou cognatique qui laisse à l'enfant le choix de jouir de ses droits à la fois du côté paternel et du côté maternel, conformément à la tradition malgache la plus commune ;
- soit, comme nous le supposons à partir de nos enquêtes, la rencontre de deux cultures différentes : la nouvelle culture à tendance patrilinéaire, empruntée aux Occidentaux, et la culture bantou à option matrilinéaire et matrilocale, adoptée à l'occasion d'un mariage ou avec des Makoa ou avec des Comoriens.

Dans tous les cas, « *le respect des aînés reste prépondérant, même actuellement* » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 170-171). Et c'est sur cette base sociale que repose la principale religion traditionnelle locale, le **totémisme**, dont l'une des expressions est le culte des ancêtres. Nos observations personnelles étayées par celles de T.M.Andriamparany, permettent de dire que « *même les crises qui ont frappé les communautés rurales en certaines périodes de l'histoire n'ont pas fait disparaître ces croyances (relatives aux ancêtres) et ces pratiques (relatives aux aînés)* » (*ibid.* : 172).

Ainsi, en parlant de religion locale préconisant le culte des ancêtres, il faut (re)préciser qu'il s'agit du **totémisme**, que nous définissons comme **religion de l'auto-divinisation du groupe**, dans un premier temps, à travers un animal, et, dans un deuxième temps, à travers les ancêtres qui sont, en fait, des représentations du groupe auxquelles il voue un culte. Le prêtre en est l'aîné du groupe. Une deuxième forme de la religion locale est **l'animisme** pour lequel tout être animé ou inanimé possède à des degrés divers une vertu intrinsèque ou *hasina*, dont le spécialiste est le *moasy*. Enfin, une troisième forme de la religion locale est **l'analogisme** s'exprimant dans la croyance selon laquelle il existe une correspondance entre le monde cosmique, le monde terrestre (humain, animal, végétal) et le monde sous-terrain. Le spécialiste en est le *mpanandro* ou *mpamintana*. Il s'agit là de religions « premières » ou « ontologies » observables chez les peuples premiers, comme les Amérindiens d'Amérique Centrale (Ph. Descola, 2005).

Ces trois formes religieuses se réservent des **doany** (du kiswahili *dwa* « prière »+ *-ni* « suffixe locatif »), c'est-à-dire des lieux de prière spécifiques et analogues aux

mosquées pour l'Islam et aux églises et temples pour le Christianisme. Les *doany* les plus connus dans le Boeny, en général, sont les tombeaux au niveau desquels se réalisent les cérémonies en l'honneur des ancêtres : *fanompoa* pour les ancêtres *ampanjakade* sang royal ou princier et *rangaan-dolo* pour les ancêtres *vohitse*, roturiers.

Une fois de plus, les aînés et les ancêtres sont à la base de la religion locale, matérialisée dans les *doany* avec leurs rites et leurs interdits. Cette religion représente encore « l'élément fondamental d'identité culturelle et d'identité ethnique desquelles les *Sakalava* sont très fiers » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 56).

Le choix des *Sakalava* en matière religieuse semble donc assez clair. A titre d'exemple, dans un village de 500 habitants, proche de Mahajanga, mais où il n'y a que 30 à 50 musulmans, les habitants affirment qu'ils sont musulmans à 90% tout en s'attachant aux religions traditionnelles. De son côté, le clergé catholique admet que « le plus grand nombre de catholiques pratiquent la religion traditionnelle (...). La plupart des catholiques accordent une importance capitale à la bénédiction des parents et des ancêtres » (Dossier Diocèse de Mahajanga, 2000). Quant aux responsables protestants, ils reconnaissent que « seuls 10% des chrétiens sont *Sakalava*, les 90% sont des migrants » (entretien avec le président Synodal FJKM, mars 2010). En revanche, les responsables de l'Adventisme régional constatent que les *Sakalava* musulmans inscrivent volontiers leurs enfants au Collège-Lycée adventiste de Mahajanga. L'effectif des élèves musulmans *Sakalava* y est de 30%.

Cet inventaire des opportunités ne serait pas complet sans parler du tissu forestier et du tourisme. Il s'agit de deux potentialités liées entre elles. A propos de tissu forestier constitué de « forêt dense sèche de l'Ouest » (IEFN, 1995), Mitsinjo dispose de la « Station Forestière à Usage Multiple d'Antrema » et surtout du « Complexe Mahavavy-Kinkony » une aire protégée associant le fleuve Mahavavy et le lac Kinkony, respectivement au Nord et au Sud de Mitsinjo. Lesdits projets visent à préserver ce tissu forestier très riche en essences forestières, en faune et flore caractéristiques ainsi que les plans d'eau nécessaires à sa conservation.

Quant au tourisme, si la Rive droite est en avance dans son développement, la Rive gauche, le Marambitsy, est encore en train de préparer le terrain. Pourtant, plusieurs

types de tourisme, national comme international, y sont possibles, notamment le tourisme culturel (par exemple Baie de Boeny, Bezavo...), le tourisme balnéaire, et surtout l'écotourisme.

- **Menaces**

La principale menace vient du contexte général de l'enclavement, la véritable source du sous-développement économique, technologique, et social...duquel nous n'allons plus parler longuement ici. Une chose cependant mérite d'être mentionnée sur le plan économique, à savoir : **l'élevage porcin**. Le Marambitsy, plus précisément le District de Mitsinjo, est la zone où l'interdit du porc est le plus généralisé au niveau de la population soit à cause de l'Islam soit à cause de la religion traditionnelle. Et pourtant, d'après les données statistiques de 2004, le District de Mitsinjo fait partie des Districts du Boeny où l'élevage du porc est florissant avec 3.854 têtes, contre 4.655 pour Ambato-Boeny et 5.100 pour Marovoay. S'agirait-il d'une « *provocation religieuse* » sous le couvert du développement économique ? - C'est la question qui se pose.

La seconde menace, non moins importante que la première, est ce que T.M.Andriamparany appelle « **rurbanisme** ou *phénomène de rurbanisation* » (ibid. : 168). Par définition, le « **phénomène de rurbanisation** » apparaît lorsque les résidents citadins se déplacent vers le milieu rural. Mais, d'après T.M.Andriamparany, une telle option est rare (ibid. : 168). Ce sont surtout ses impacts sur l'espace rural et sur l'organisation de la société en général qui sont importants et à ne pas négliger du tout. A ce propos, les observations suivantes de l'auteur méritent d'être citées **in extenso** :

« Il est faux de penser que le monde rural est isolé du monde extérieur moderne qui tente également d'imposer ses fondements et principes. Et l'on peut dire qu'en définitive les principaux facteurs de changement viennent de là » (ibid. : 172). Plus loin, il ajoute : *« En réalité, la domination internationale qu'ont subie ou que subissent les pays en voie de développement, domination qui a pris de l'envergure depuis le mercantilisme européen d'il y a quelques siècles, n'a pas été tenue en compte »* (ibid. : 201).

Bref, le **rurbanisme** a des causes lointaines, la mondialisation ou la domination internationale, et des causes immédiates, la domination d'une classe de citadins proches qui jouent le rôle de relais. Quels en sont les impacts sur l'espace et l'organisation de la société en général ? – L'on peut relever des impacts positifs et des impacts négatifs.

- **Impacts positifs**

D'après T.M.Andriamparany, « *le milieu rural se développe davantage et s'approprie le schéma d'aménagement urbain. Les formes de construction et les infrastructures passent du modèle traditionnel au type moderne (...). L'originalité de l'architecture des maisons ancestrales associée à la créativité des grandes propriétés modernes, participe à la beauté de l'espace (...). Mais cette transformation n'exclut pas la persistance d'un paysage encore rustique* » (ibid. : 169).

Il s'agit aussi d'impacts sociaux et économiques : d'une part, les gens des campagnes empruntent les modes de vie des citadins souvent à leur avantage ; d'autre part, « *l'extension du monde urbain vers le monde rural entraîne un accroissement démographique chez ce dernier, ce qui multiplie la force productive disponible localement* » (ibid. :169) ; enfin, « *de nouvelles activités se développent (exemples, le tourisme, l'éco-tourisme...) et de nombreuses spécialités se trouvent renforcées, comme le commerce, l'artisanat...* » (Ibid.)

- **Impacts négatifs**

L'on relève des impacts sur la psychologie et le comportement des gens.« *En tout, fait remarquer T.M.Andriamparany, le rurbanisme entraîne plutôt des répercussions psychologiques chez les habitants. Une nouvelle forme de vie liée au métissage naît. Les cultures typiquement malgaches et les apports modernes et occidentaux se combinent et se reflètent dans les manières d'agir et de penser des paysans. A cause de cette rurbanisation, le rural tend à disparaître, ces espaces ruraux deviennent un espace suburbain (...). En outre, un problème se pose, car l'extension de la ville ne s'est pas accompagnée d'un accroissement de la productivité en milieu rural* » (ibid. : 170).

Les impacts les plus inquiétants du **rurbanisme** sont pourtant les suivants :

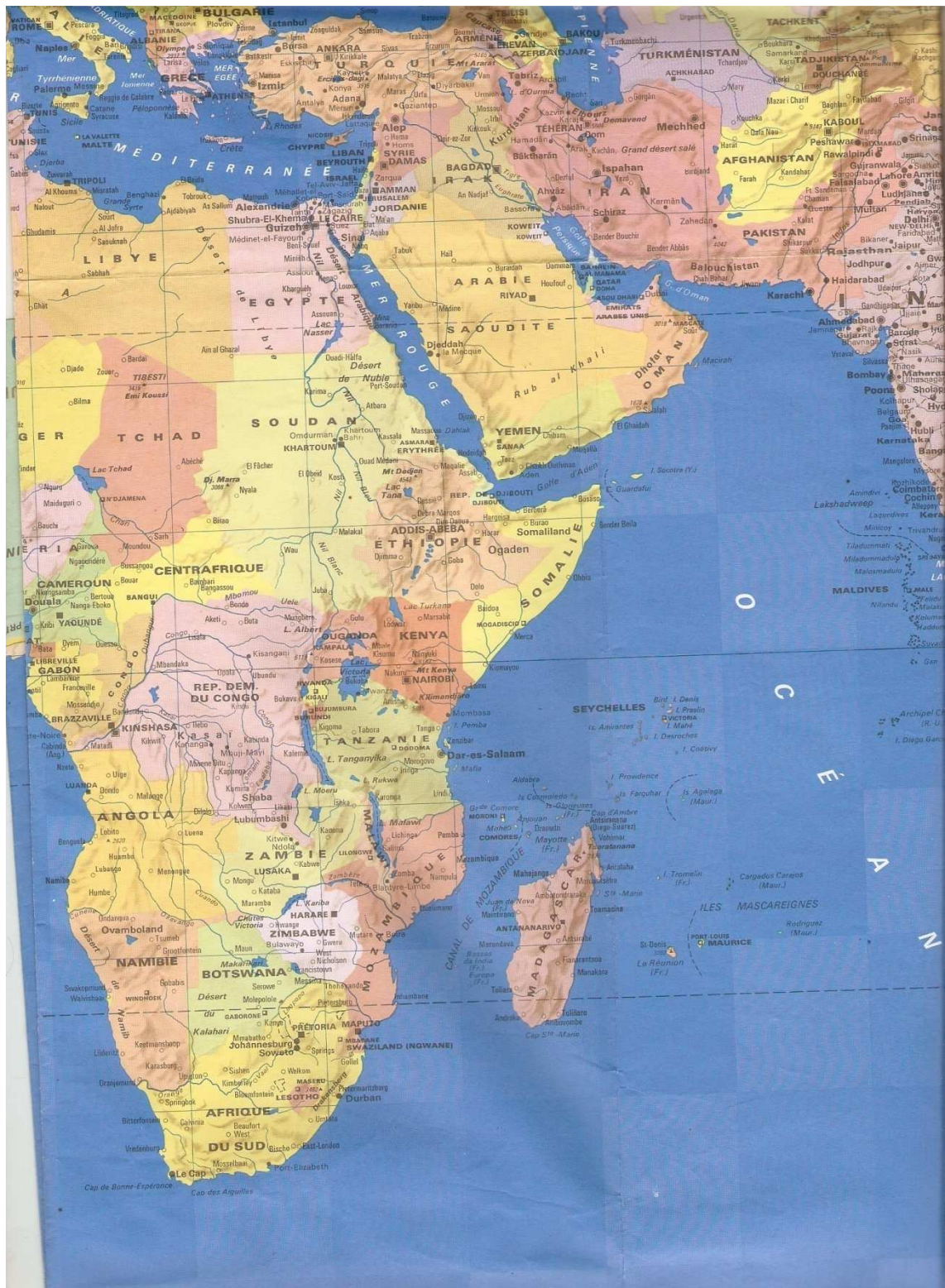
- Une grande tendance à la délinquance et au vandalisme à cause de l'insuffisance du travail correspondant à la technicité et aux compétences des jeunes ;
- Le pullulement jusqu'au fond de la brousse des salles de vidéo, des jeux de hasard, des bals de jeunes ;

- L'accroissement dangereux des actes criminels (vols de culture sur pied, alcoolisme, commerce-vente-usage de la drogue, viols...
- La créolisation avancée avec l'attribution de noms français souvent approximatifs aux pirogues traditionnelles, par exemple à Boeny Aranta (Cf. photos) ;
- L'utilisation croissante de téléphones portables, pas toujours utilisés à bon escient ;
- L'habitude progressive de certaines femmes aux cigarettes, par exemple lors des cultes *fanompoa* et *fitampoha*.

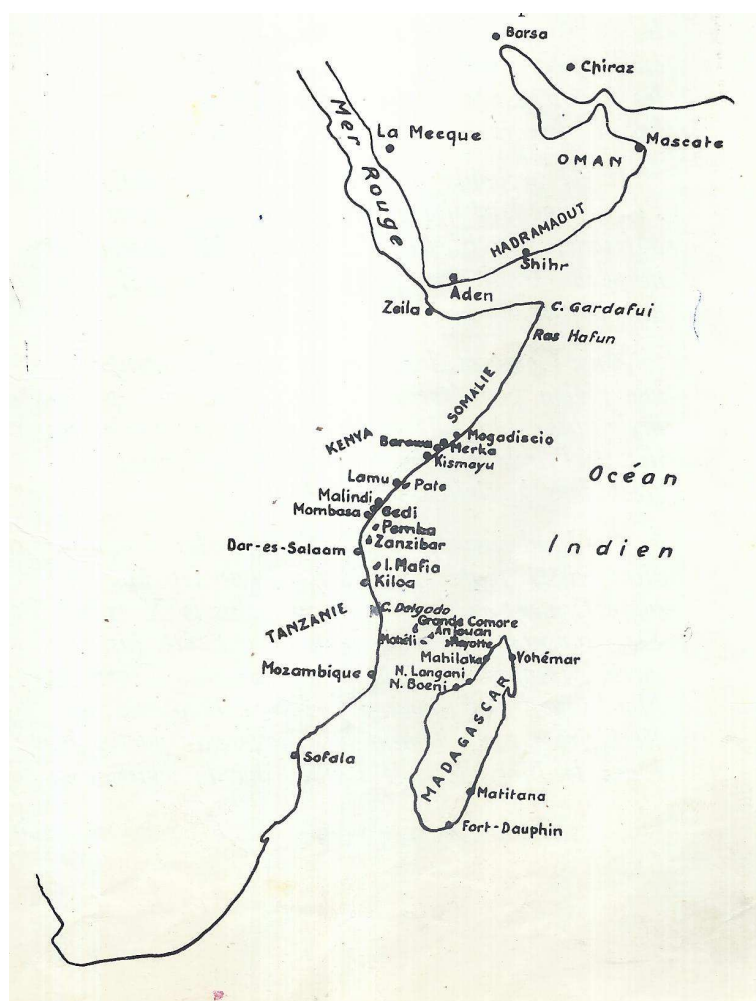
Mais, face à tout cela, l'on assiste à la mauvaise qualité des services publics : administration, sécurité des biens et des personnes, transport et autres, dont l'une des manifestations les plus déplorables est la non-application des lois et des textes d'application de ces lois...

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

Carte n°4 : Océan Indien Occidental

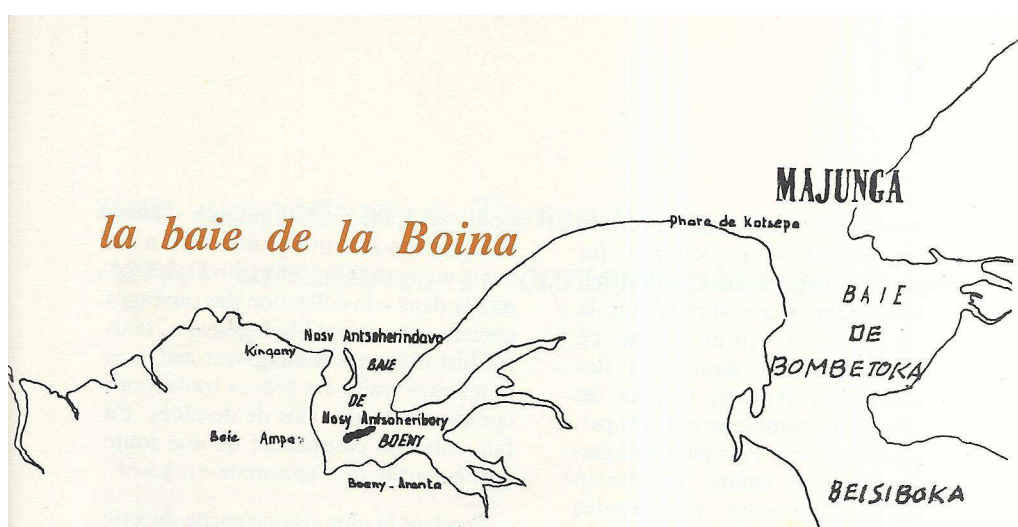


Carte n° 5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental



Source : P. Vérin, 1967

Carte n° 6 : Carte de la baie de Boina



Source : J. A. Rakotoarisoa, 1981.

3.1. Le contexte indo-océanique

Le local est lié au global. Cela a été vrai depuis des millénaires et l'est toujours aujourd'hui avec la mondialisation de la culture et la globalisation de l'économie. Le Marambitsy ne saurait échapper à cette règle. D'où le rappel du contexte indo-océanique et Est-africain où il a dû évoluer.

Depuis deux ou trois siècles avant Jésus-Christ et jusqu'à aujourd'hui, le background des relations entre les peuples a été et reste les échanges commerciaux entre l'Occident et l'Orient. Pour cela, l'Océan Indien a joué et continue à jouer un rôle irremplaçable, plus que celui d'un support, celui d'un média. On l'a tour à tour appelé « **route de la soie** », « **route des épices** », « **route du pétrole** »¹⁰... Par contre, la médiation de ce commerce millénaire a été successivement assurée :

- par les Indiens – Sri Lankais – Malais ;
- puis, par les Arabes aidés par les Indiens et consorts ;
- enfin, par les Européens, d'abord les Portugais, ensuite les Anglais-Hollandais, puis les Français.

En tant qu'île de l'Océan Indien, proche de l'Afrique, Madagascar a été plus ou moins profondément touché par ce commerce. Il est, en effet, un réservoir de matières premières intéressant aussi bien l'Occident que l'Orient. Pour avoir la main sur ces matières premières, les protagonistes (Occident, Orient, peuples intermédiaires) utilisent toujours trois armes : le **social** et l'**économique** (commerce, monnaie...), le **politique** (empire, états côtiers,...), le **religieux** (religions, arts, ...).

- **Première période : du IIe siècle avant Jésus-Christ au XIIIe siècle après Jésus-Christ.**

Les partenaires au cours de cette période étaient la Chine, l'Asie du Sud-Est, d'une part, et le monde gréco-romain, le Proche Orient (Asie Centrale, Perse), la Côte Orientale d'Afrique..., d'autre part. Les agents commerciaux ou intermédiaires étaient les Indiens, les Sri-Lankais, et les Malais. Les produits étaient entre autres la soie de Chine dont raffolaient les Romains, les épices d'Asie du Sud-Est, l'or ...

Mais, à l'occasion du commerce de ces produits, les Indiens diffusaient en même temps leurs religions (Hindouisme, Bouddhisme mahayaniste), en particulier le **Veda** « *la Vérité* », modèle de l'Evangile du Christ, l'ascétisme, dont s'est inspiré le monachisme chrétien, et surtout leurs arts (architecture des temples, chants, danses...). Cela veut dire que, en toile de fond, c'était l'empire indien qui téléguidait les opérations, à tel point qu'en Asie du Sud-est, ils ont pu mettre en place des Etats sur le modèle indien.

Les activités commerciales des Indiens et de leurs associés (Sri-Lankais et Malais) ont-elles eu des impacts à Madagascar ?- Sans doute. En tout cas, leurs contacts avec l'Afrique de l'Est ont dû leur permettre de connaître Madagascar. Certains d'entre eux ont pu décider de mettre pied à terre et de rester. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune donnée pour étayer ces hypothèses, du moins jusqu'à maintenant¹¹.

- **Deuxième période : VIIe-XVIe siècle**

A partir du VIIe siècle, les Arabes ont pris le relais des Indiens pour la maîtrise du commerce dans l'Océan Indien. Les Indiens, en effet, ont été affaiblis par les invasions des Huns (venant du Nord), et surtout celles des Musulmans (venant de l'Ouest), une fois l'Egypte et la Perse annexés par eux. Les Arabes n'ont cependant pas totalement évincé les Indiens. Ils ont pris leurs ports et comptoirs, mais leur ont confié le transport des marchandises vers certaines destinations tout en les prenant comme guides ou seconds, et ce jusqu'au XIII^e siècle.

Ceci dit, les partenaires dans ce commerce restent l'Occident et l'Orient qui continuent à utiliser les réseaux mis en place par les Indiens, Sri-Lankais et Malais. Seuls ont changé les principaux intermédiaires et agents commerciaux, désormais les Arabes musulmans. Quand aux produits échangés, outre la soie, les épices, l'or, d'autres objets de valeur ont fait leur apparition, comme les bois précieux, les bœufs/ zébus, les esclaves, etc.... dont une grande quantité a été achetée à Madagascar, notamment dans le Nord-Ouest, et exportée à partir des comptoirs comme celui de la Baie de Boeny-Antsoheribory, ou encore de Langàny dans la baie de Mahajamba.

Tout comme les Indiens, les Arabes musulmans ne se sont pas seulement préoccupés de commerce. Ils ont créé des Etats « côtiers » ou ont contracté des alliances avec les chefs

autochtones grâce au mariage et / ou à des traités, comme c'était le cas dans la Baie de Boeny et dans le Marambitsy. Ils ont surtout entrepris de diffuser l'Islam dans tous les pays riverains de l'Océan Indien. Mais le succès de cette entreprise était variable. Dans le Nord-Ouest de Madagascar, ils n'ont pas réussi ou pas voulu l'islamisation totale face à une religion traditionnelle fortement ancrée. Par ailleurs, en matière de connaissances et de techniques maritimes (géographie, astronomie, techniques de navigation...), ils ont hérité de celles des Indiens - Sri Lankais - Malais tout en les approfondissant et étoffant.

Ces données indiquent que les activités des Arabes-Musulmans ont eu des impacts à Madagascar¹² depuis au moins le Xe siècle comme l'ont déjà noté P.Vérin (1967 ; 1994) et N.Chittick (1994) dans leurs publications intitulées : « **Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien** ». V.Belrose-Huyghes confirme globalement ce qu'ils ont dit dans un article intitulé : « *La baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes* » (1983-1984). Mais son apport le plus important c'est d'avoir insisté sur le rôle déterminant du « **contexte historique est-africain** » à l'époque fixée pour son étude (1983-1984 :176-181). A ce propos, il écrit notamment qu' « *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du canal de Mozambique* » (ibid. :175). Mais cette recommandation est surtout valable pour la troisième période ci-après, qui voit l'entrée en lice des Européens représentés par les Portugais et ayant entraîné une concurrence féroce non seulement sur le plan commercial, mais également sur le plan politique et sur le plan religieux.

- **Troisième période : à partir du XVe siècle.**

La suprématie commerciale arabe musulmane n'aura ainsi duré que deux siècles, du XIIIe au XVe siècles. En effet, au XVe siècle, s'introduisant dans l'Océan Indien par le Cap de Bonne Espérance, les Portugais ont pris d'assaut les comptoirs arabes-musulmans sur la côte est-africaine et jusqu'en Asie. Mais, dès le milieu du XVIe siècle, d'autres puissances européennes, l'Angleterre et les Pays-Bas, sont venues concurrencer les Portugais à travers la Compagnie des Indes Orientales ; puis, à partir du XVIIe siècle, la France a aussi cherché à s'implanter dans l'Océan Indien (à Fort-Dauphin, à l'Ile Bourbon...). Bref, le XVe siècle est celui où les Européens ont commencé à imposer leur premier système économique-politique-religieux, le

mercantilisme ou **capitalismemarchand**. Ils n'ont plus laissé aux autres (Indiens, Arabes...) le soin de les approvisionner, mais ont eux-mêmes réalisé les opérations sur le terrain maritime, l'Océan Indien. Nous allons donc présenter de manière synthétique les tenants et aboutissants de ce mercantilisme portugais, dont le Marambitsy a été l'un des maillons importants¹³.

3.2. Background politique

En 1580, le royaume du Portugal et son empire sont réunis à celui d'Espagne. Cette union entre royaumes/empires catholiques répond à l'union entre provinces protestantes, l'Angleterre et les Pays-Bas, dont la visée est surtout économique, commerciale, même si l'aspect religieux reste important. A cette époque, les possessions portugaises orientales s'étendaient en théorie du Cap de Bonne Espérance jusqu'en Asie. Elles ont été administrées par un Vice-roi résidant à Goa en Inde « *qui commandait les capitaines des deux postes principaux de la côte africaine, la Contra Costa, à Mozambique et à Sofala, auxquels s'ajoutera, à partir de 1596, la forteresse de Mombassa* » (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 176). Il faut préciser tout de suite que le poste de **(l'île de) Mozambique** – à un moindre degré Sofala – était celui qui était **en relation directe avec la Baie de Boina**.

3.3. Intention fondamentale

Il s'agit pour les Portugais de « *se constituer une rapide et solide fortune grâce au véritable monopole dont ils jouissaient dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien* » (ibid. : 176). Mais les groupes et individus étaient mus par des intentions spécifiques. D'après V. Belrose-Huyghes, la pratique courante était « *l'accaparement des postes de commandement dans l'empire par des clans nobiliaires Portugais* » (ibid. : 177). Puis l'auteur cite le cas de Duarte Jorge de Menezes, nommé en 1585 capitaine de Mozambique, afin d'illustrer ce phénomène. « *Pour assurer sa position, écrit-il, le capitaine s'entoura de parents et d'alliés. Il fit ainsi nommer au poste de capitaine de Sofala son propre beau-frère, Garcia de Mello, et charge son créancier Antonio Godinho de toutes les opérations maritimes et commerciales au Nord de Mozambique, à Madagascar, aux Comores et à Ormuz. Ces opérations consistaient à prélever*

800quintaux de gingembre par an aux Comores ou à Madagascar pour les vendre sur le marché d'Ormuz » (ibid. :179).

L'empire, en général, et ses composantes, notamment les clans nobiliaires, répondaient donc à la logique fondamentale, qui est celle du mercantilisme, tout faire pour s'enrichir rapidement et sûrement par le commerce. Pour y arriver, il fallait une géostratégie.

3.4.Géostratégie

Au niveau régional, il devenait clair que, *«de plus en plus, le Nord-Ouest de Madagascar devenait un relais dans le réseau d'échange dont Mozambique était le centre »* (ibid. :179). Mais, au-delà du Nord-Ouest, *«pour la période du 1575-1605, la fréquentation de Madagascar par les Portugais et leur intérêt stratégique et commercial pour l'île sont une évidence »* (ibid. : 180). Bref, poursuit V. Belrose-Huyghes, *«tous les témoignages que nous possédons montrent les liens étroits qui unissaient les échelles du Nord-Ouest de Madagascar avec les cités de Mombassa et de Malindi »* (ibid. :182), sans parler, bien entendu, de Mozambique et de Sofala.

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

Sur le plan stratégique, la réponse est on ne peut plus claire, car de *«Madagascar (...) on attendait l'approvisionnement en riz, moutons et bœufs pour la garnison de Mozambique et le rafraîchissement des navires de l'Inde »* (ibid. : 179). Ainsi, au fil du temps, les Portugais *« donnèrent beaucoup plus d'importance à la traite des denrées alimentaires, l'approvisionnement en nourritures des postes de la côte swahili devenant une préoccupation majeure »* (ibid.).

Le Nord-Ouest de Madagascar assurait ainsi l'intendance tant pour l'armée que pour la flotte portugaises de l'Océan Indien Occidental. Cela explique *« la création de nouveaux postes ou **fettories**, comme celui de Boina, et la politique de traité de paix avec tous les peuples susceptibles de leur fournir régulièrement des provisions »* (ibid.). Pour toutes ces raisons, *« Madagascar avec son riz, ses bœufs et citrons prit une part croissante dans ces échanges à partir de 1580non seulement avec les Portugais mais également avec leurs concurrents Hollandais et Anglais »* (ibid.).

Une autre pièce importante de la stratégie des Portugais, même si elle n'est pas nouvelle, est l'association de la religion aux activités politico-commerciales. Une telle décision relevait directement du roi Portugais, Philippe Ier, qui, dans une lettre datée du 21 Janvier 1587 et adressée au Vice-Roi Duarte Jorge de Menezes, exprimait sa pensée de manière directe : *« Et parce que je tiens la reconnaissance de l'Ile Saint Laurent¹⁴ pour une chose de grande importance et que j'ai été informé que quelques Pères de l'ordre de Saint-Dominique¹⁵ y ont été envoyés pour y planter notre Sainte Foi (...) par leur entremise, je vous commande de vous informer particulièrement des progrès de cette reconnaissance et des fruits qu'ont récoltés dans cette région les religieux de Saint Dominique, et de ce qu'il convient de faire pour cette chose »* (ibid. : 179).

En exécution de ce commandement royal, et, comme le précise V.Belrose-Huyghes, *« selon une pratique que l'on retrouve encore en 1635 contre Boina, < Godinho, l'associé du Vice-Roi > adjoint un religieux au corps expéditionnaire de 1587 pour négocier avec les Musulmans. Un an après le navire revient et met à sac l'échelle où le Père¹⁶ demeuré seul, a été assassiné »* (ibid. : 183).

Sur le plan proprement commercial, c'est un certain Joao dos Santos, cité par V.Belrose-Huyghes, *« qui nous donne avec le plus de précision et de détails... la liste des produits qu'on venait prendre sur le Nord-Ouest de la Grande Ile »* (ibid. : 179). D'après Joao dos Santos, *« il y a beaucoup de riz, de maïs et légumes et une espèce d'herbe savoureuse et nourrissante avec laquelle les naturels se nourrissent une grande partie de l'année. Il y a beaucoup de cédrats et de citrons très bons, beaucoup de canne à sucre qui leur sert de vivres car ils ne savent pas en extraire le sucre ; il y a beaucoup de gingembre (...). Il y a beaucoup de gibiers que les naturels chassent abondamment. On y trouve des mines de fer et de cuivre, avec lequel on fait des manilles, des anneaux, et de très bons outils. On dit aussi qu'il y a des mines d'argent (...). Il y a d'excellents poissons »* (ibid. : 179).

Ce qui frappe dans la liste de Joao dos Santos, c'est l'emploi du terme « **beaucoup** » exprimant la quantité d'un bout à l'autre de son énumération. Il n'a recours au superlatif (« **très bons** », « **excellentes** ») que vers la fin de sa liste. Il s'agit d'une publicité des produits malgaches auprès non seulement des consommateurs mais surtout des clients commerçants potentiels.

Mais Madagascar a beaucoup d'autres atouts reconnus et appréciés par les Portugais et leurs clients africains ou arabes au plan artisanal et industriel. En matière artisanale, « *tous les visiteurs de cette époque, écrit V. Belrose-Huyghes, signalent les productions de Madagascar, en particulier les belles rabanes teintées (...) que les Portugais revendaient à prix d'or aux Cafres qui les appréciaient autant que des étoffes ou qu'ils offraient en tribut aux rois de l'intérieur* » (ibid. : 179). D'autres documents mentionnent très souvent « *les panos de Palma, tissus de rabane teinté et bordés d'une bande vermeille, faisant la renommée de l'Ile Saint Laurent* » (ibid. : 181). De plus, « *Madagascar fournissait à la construction navale des comptoirs africains de beaux mâts coupés dans la baie d'Ampasindava (Cada) ou au fond de la baie de Boina (rivière des mâts – Androhibe). L'artisanat du fer et du cuivre, notamment les bijoux, intéressait aussi les Musulmans comme monnaie d'échange en Afrique mais bien plus l'ambre et le corail* » (ibid.). En matière industrielle, « *ce sont surtout les industries textiles que les Portugais trouvèrent vivaces dans le monde des échelles musulmanes. Ce sont elles aussi qui survécurent à leur présence, celles dont ils cherchèrent à accaparer la distribution* » (ibid.).

Bref, à travers le Nord-Ouest, et surtout le Marambitsy, Madagascar occupait une place prépondérante dans le développement du mercantilisme portugais. Cette situation allait changer à partir du milieu du XVII^e siècle (année 1650).

En effet, toujours selon V. Belrose Huyghes, « *à la suite de plusieurs attaques portugaises et de la pression croissante du royaume du Nord avec lequel il fallait composer, l'échelle du Boina était certainement très diminuée (...). Ses habitants avaient perdu de leur ardeur guerrière et apprirent à se méfier des interventions de leurs coreligionnaires d'Afrique et d'Arabie* » (ibid. 185).

Les conséquences en étaient déterminantes, dont l'abandon d'Antsoheribory et de la Baie de Boina, en général : « *Ils étaient prêts à l'émigration vers un comptoir plus favorable, soit au rôle d'intermédiaires entre les Européens et les souverains malgaches¹⁷, ce qui était déjà le cas dans le Nord. Certains partirent vers Baly et surtout Bombetoka¹⁸, les autres, renonçant au commerce lointain, se tournèrent vers le cabotage, la pêche côtière et la collecte dans l'intérieur des terres, déjà prêt à se laisser digérer par le futur royaume sakalava* » (ibid.)¹⁹.

Il convient pourtant de signaler que, bien avant l'époque du déclin à partir de 1650 des comptoirs arabes swahili, « *les Hova eux-mêmes conduisaient jusqu'aux environs de la Baie de Mahajamba une fois par an en Mars et Avril 10000 têtes de bétail et 2 à 3000 esclaves* » (G. Rantoandro, 1983- 1984 : 206). Les Hova connaissaient et fréquentaient donc déjà à partir du XVIIe siècle le comptoir de Nosy Langàny. Par conséquent, le négoce entre l'intérieur de Madagascar et la côte Nord-Ouest était déjà florissant aux XVII - XVIIIe siècles. Cet axe commercial allait pourtant être abandonné progressivement à partir du XIXe siècle au profit de l'axe oriental, dont le poumon sera d'abord le port de Foulpointe, devancé ensuite par celui de Tamatave. Visiblement, l'échec des Portugais dans le Nord-Ouest et le Canal de Mozambique a conduit les autres européens (Hollandais, Anglais, Français...) à préférer l'Océan Indien.

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1. Contexte historique et politique

Les traditions orales et les recherches historiques admettent que le royaume sakalava est né au Menabe, plus au Sud du Marambitsy, vers fin 1500 ou début 1600 avec la dynastie Maroseranana, dont l'origine reconnue est le pays mahafaly, encore plus au Sud, de l'autre côté du fleuve Onilahy. Le fondateur du royaume est Andriandahifotsy, « le Prince blanc », décédé selon l'historienne Françoise Raison-Jourde, « *aux alentours de 1680* » (1983 : 43)²⁰. Entre 1690 et 1695, c'est-à-dire après sa mort, l'un de ses fils, nommé Tsimanata ou Andriamandisoarivo, décide de partir vers le Nord pour chercher un nouveau territoire où régner. Il franchit alors le fleuve Manambolo et pénètre dans ce qui sera le Marambitsy au sens large incluant Soalala –Baie de Baly- où les Arabes Swahili opéraient déjà depuis plusieurs siècles et les Portugais à partir de 1506. L'année 1506 est, en effet, celle où l'Amiral Tristau da Cunha arrive en reconnaissance du Nord-Ouest du Madagascar. C'est pourtant à partir de 1590 seulement que, d'après V. Belrose-Huyghes (1983-1984), les Portugais commencent à mettre à sac les comptoirs musulmans de la zone : les îles Makamby et Antsoheribory, déjà occupés par les Arabes-Swahili-Antalaotsy au moins à partir du XIVe- XVe siècles si l'on se réfère aux dates (1324 et 1392) inscrites en caractères arabes sur des pierres tombales à

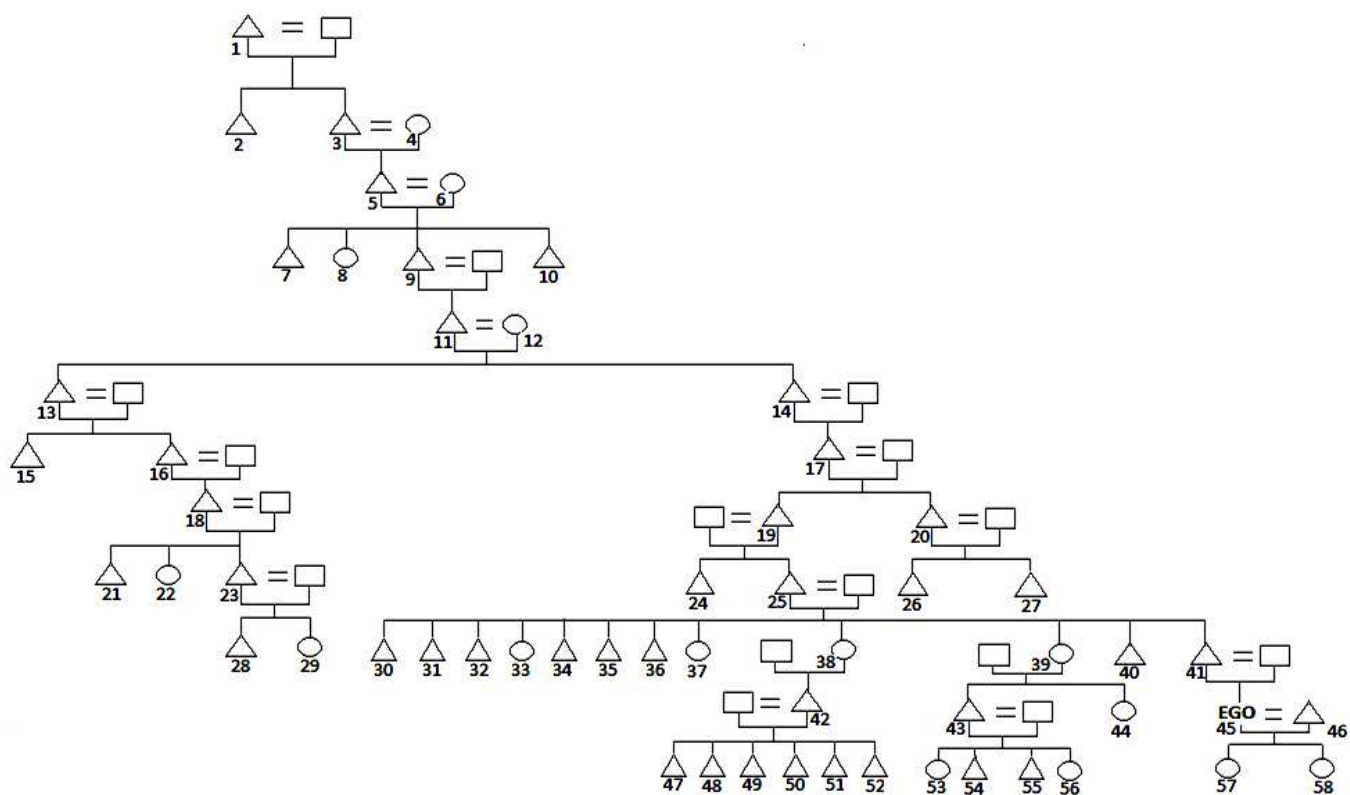
Antsoheribory, puis Kingany « l'estuaire de la Mahavavy », Boeny Ampasy, c'est-à dire l'ensemble de la baie de Boeny (voir cartes ci-après et photos).

En tout cas, les archives portugaises signalent que les Portugais ont conclu un traité le roi Antalaotsy d'Antsaoherybory appelé Samamo en 1613. Cela veut dire que, si au début du XVII^e siècle, la partie continentale du Marambitsy ne disposait pas encore d'organisation politique structurée, en revanche, la partie littorale avait déjà une chefferie ou un royaume reconnu(e) par les étrangers. Ainsi, à un moment ou à un autre, l'une et l'autre devait se rencontrer et s'allier pour former le royaume du Marambitsy. Cela s'est concrétisé par le mariage d'une fille d'Andriamandisoarivo (Ndrantaniarivo) avec le roi ou le chef d'Antsoheribory. Il s'ensuit que la pénétration sakalava du Menabe vers le Marambitsy se situe vers cette période sous l'impulsion d'Andriamandisoarivo, alias Tsimanata, et de ses partisans.

Cette pénétration ne s'est pas faite facilement. Les populations autochtones, dont les plus connues sont les Vazimba, les Mananadabo et surtout les Sandangoatsy des environs du Lac Kinkony, leur ont opposé une résistance farouche. Avec l'appui en armement par les Arabes-Swahili-Antalaotsy, puis par les Portugais, Andriamandisoarivo a eu gain de cause. Il a donc pu fonder son nouveau royaume à Bezavo ou Tongay, près de Mitsinjo, qui, du coup, devint le berceau du royaume, non seulement du Marambitsy, puis du Boeny dans son ensemble, mais également de ses extensions vers le Nord (Sambirano, Nosy Be, Analalava, Ankarana). L'on sait également que les armées sakalava (Menabe, Boeny) ont réalisé plusieurs incursions infructueuses vers l'intérieur de Madagascar, notamment en Imerina. Cela veut dire que l'expansion et l'organisation de l'hégémonie sakalava, donc **la première tentative d'unification politique de la Grande Ile**, proviennent d'une reprise de l'idée d'Andriamandisoarivo.

Le rappel de ce contexte historique et politique s'imposait avant de présenter la chronologie et la généalogie des rois Sakalava du Marambitsy. Il est également nécessaire lorsqu'il faudra évaluer les hypothèses concernant le religieux (*tromba* « culte de possession royale », *fanompoa* « rite d'allégeance aux souverains décédés ou non », *fitampoha* « bain des reliques »), concernant le social, et surtout concernant le politique.

4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy



LEGENDES

1- Andriandahifotsy	27- Bemihanta
2- Menabe	28- Randrianirina Désiré
3- Ndriamandisoarivo	29- Soamiangy
4- Ndrmandikavavy	30- Binetry
5- Ndrainambohinarivo	31- Sadeky
6- Ndriamanohiarivo	32- Karany
7- Ndriamahatindriarivo	33- Moanarena
8- Ndriantaniarivo (tompon'ny dôry Bezavo)	34- Asoena
9- Ndrianahilitsiarivo (Babilahimanjaka Betsioky)	35- Boanamady
10- Ndrianaraindromy	36- Boanasofo
11- Ndramarofaly	37- Moanabe
12- Ravahiny	38- Manjakareninarivo (Moana Salima)
13- Ndriamifefiarivo (Betsioky/Manjakaray)	39- Safitamo
14- Ndriamandranitsiarivo (Tsimialona)	40- Maliky
15- Ndriamanaranarivo (tompon'i Mitsinjo)	41- Saïd
16- Ndriantsirena (Dadabe)	42- Mohamed
17- Ndriamanavakarivo (Andriantsoly, musulman)	43- Abdalah Namano
18- Ndriamanefarivo	44- Alisa
19- Ndrianahotsiarivo (Mohamed Ben Sultan)	45- Amina
20- Ndrianianganarivo (Rachid Ben Sultan)	46- Fondy Saïd Yahaya
21- Ndramihantarivo	47- Ali
22- Ndriamandamina	48- Rahamani
23- Ndriantsifoenarivo	49- Saïd
24- Ndramanonjoarivo	50- Karim
25- Ndriamandilatsiarivo (Bareravony)	51- Halima
26- Ndriamitanjaka	52- Salimo
	53- Mary
	54- Mohamad
	55- Saïd Anasy
	56- Nanaseny
	57- Salima
	58- Thamaraty

5- PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1. Généralités

Le présent travail concerne de prime abord l'art, plus spécialement la **littérature traditionnelle** à travers le genre lyrique « **antsa** », et, de manière accessoire, **la musique, la danse, la tenue vestimentaire, les dessins faciaux** qui l'accompagnent. Au-delà de l'art proprement dit, il s'intéresse au concept de « *beau* » appréhendé sur le plan esthétique et éthique, sans oublier le plan culturel, c'est-à-dire le contexte loco-régional et national.

Ainsi, le domaine concerné, en première instance est *l'anthropologie de l'art*, laquelle se rattache à *l'anthropologie des religions* ; en seconde instance l'anthropologie sociale est mobilisée, et, en dernière instance, l'anthropologie politique. Le thème central en est donc le « *beau* », non pas en soi, mais tel qu'il se manifeste par des phénomènes perçus par les sens de la vue et de l'ouïe, et dont le propre est de provoquer des sentiments, des émotions, des passions chez les différentes catégories d'utilisateurs. Différentes disciplines, notamment la philosophie, ont déjà traité le **thème du beau**. Hegel lui a consacré un ouvrage en dix volumes. Il est cité abondamment ci-après en tant que prédécesseur.

De son côté, l'éthologie, à travers Konrad Lorenz, a proposé, à partir des « *mécanismes de déclenchement inné* », une analyse de l'esthétique et de l'éthique, appuyée en cela par la neurobiologie, qui s'intéresse non plus seulement au *comment* ? mais surtout au *pourquoi* ? des comportements animaux et humains.

L'anthropologie également, à travers surtout Claude Lévi-Strauss, s'est intéressée au « *beau* », justifiant ainsi l'existence de l'anthropologie de l'art. Dans ses nombreux écrits, le père du structuralisme en anthropologie a réservé plusieurs passages à l'art, avant de lui consacrer en 1975 un ouvrage entier : « *La voie des masques* ». Par la suite, plusieurs anthropologues de l'art actuels continuent les réflexions initiées par leurs aînés de différents pays. Le thème de l'art n'est donc pas étranger à la discipline à laquelle ce travail se rattache.

En ce qui concerne le genre littéraire traditionnel **antsa**, il a, certes, déjà fait l'objet de collecte et d'analyse. C'est le cas, par exemple, des *antsa* réunis par M.J. Razanamanana (1993). Mais il s'agit de textes collectés souvent « *hors contexte* » et d'une étude seulement littéraire. Qui plus est, dans l'état actuel des connaissances, ces textes ne

proviennent pas de la zone ciblée par la présente thèse, le Marambitsy. A ce propos, il convient de (re)préciser le statut historique de ce dernier. En effet, les traditions sakalava et l'histoire des siècles passés accordent une place stratégique au Marambitsy. Ce n'est malheureusement pas le cas ni pour la recherche européenne ni pour la recherche nationale qui ne parlent guère du Marambitsy.

Le travail ouvre incontestablement de larges horizons et perspectives en traitant du «**beau**», dont l'un des traits caractéristiques est de résister au temps, d'être immortel. En effet, d'après V. Ionesov, «*le beau porte en son sein l'éternité*» (2003-2004).

Par ailleurs, l'**antsa**, en tant que genre chanté et dansé, offre un vaste champ de réflexion, surtout lorsqu'il est collecté et analysé dans son contexte naturel, en l'occurrence la religion, dont, par définition et par tradition, les limites se confondent avec celles des autres secteurs (économiques, sociales, politiques...) de la vie de la population locale.

Sans aucun doute, la thèse va apporter des connaissances supplémentaires non seulement à propos du « beau », mais aussi à propos du genre *antsa*. C'est son premier intérêt en tant que travail scientifique. Mais il ne manque pas non plus d'intérêts pratiques, ne serait-ce que la (re)valorisation d'un élément du patrimoine national et de la zone qui l'a produit.

5.2.Descriptif de la these

5.2.1. Contexte et justifications

La thèse s'inscrit dans le cadre de deux programmes universitaires :

- d'une part, celui de la régionalisation de la recherche nationale ;
- d'autre part, celui de l'insertion continentale de cette recherche nationale.

En matière de sciences sociales, notamment en anthropologie, sociologie, histoire, la recherche universitaire nationale ne s'est pas suffisamment intéressée à l'ensemble sakalava qui occupe tout l'Ouest de Madagascar du Sud au Nord. Par conséquent, les chercheurs européens et anglo-saxons semblent avoir gardé le monopole de la

connaissance de ce groupe jusqu'à maintenant. Il est donc temps que les universitaires malgaches donnent leur vision des choses en se basant sur celle de leurs collègues étrangers, comme le veut la logique de la science.

La région et l'univers sakalava devraient ainsi bénéficier d'un intérêt renouvelé, étant donné que l'influence politique et culturelle sakalava s'est exercée et s'exerce encore sur plus du tiers du territoire malgache, englobant non seulement toute sa partie occidentale, mais aussi des zones du littoral oriental : le Nord-Est avec les Anjoaty de Vohémar et sa zone environnante, le Sud- Est avec le groupe Antesaka, dont les chefs se réclament de la dynastie Sakalava Maroseraña, sans oublier le sous-groupe Antemoro appelé Onjatsy, qui a des liens historiques avec les Anjoaty.

Mais l'insertion continentale de la recherche nationale apparaît aussi comme inévitable, surtout avec la mondialisation actuelle de la culture et la globalisation de l'économie. De ce point de vue, le choix du Marambitsy comme zone d'étude est pertinent. Il est la voie de passage des migrations Sakalava du Sud au Nord et vice- versa, à tel point que sa capitale, Mitsinjo, est considérée par les traditions comme l'un des hauts-lieux du groupe Sakalava, à cause notamment des **doany** de Bezavo et de Mitsinjo, les premiers d'entre tous. En outre, -et c'est le plus important pour cette thèse-, on y trouve un des principaux points d'impact de la langue kiswahili et de la culture arabo-swahili sur Madagascar à travers le groupe Antalaotsy, mais a su préserver l'essentiel du patrimoine ancestral sakalava, dont le genre littéraire chanté et dansé *antsa* dans ses différentes variantes.

Le Marambitsy fut ainsi une zone d'implantation des traitants venus d'Afrique de l'Est, opérant au niveau des ports secondaires (Soalala, Boeny Aranta, ...) et dont le principal port d'attache est –après Antsoheribory- Moudzoungäi (aujourd'hui Mojangà, Mahajanga ou Majunga). A ce titre, il représente la « *voie royale* » pour l'insertion continentale non seulement de la recherche universitaire nationale mais également de Madagascar dans son ensemble. Car, outre le Kiswahili, dont les héritiers directs sont les Antalaotsy, et les groupes Kiswahiliphones de Tanzanie et du Kenya, le parler Makoa, utilisé en privé par les nombreux groupes Makoa venant du Mozambique, est aussi présent un peu partout dans les zones environnantes, notamment Melaky, Sofia, et DIANA.

Voilà un premier ensemble de faits ayant motivé notre choix du Marambitsy comme zone d'étude. De plus, en raison du degré élevé d'authenticité que l'on peut espérer y rencontrer, il offre un cadre idéal pour une étude sur **le beau esthétique, le beau éthique** à travers les *antsa* et, à terme, **le beau culturel**.

5.2.2. Problématique

➤ **Problématique générale**

Dostoïevsky, cité par V. Ionesov (ibid), affirmait que « *la beauté est toujours utile* ». Le besoin de beauté se développe, selon Ionesov, « *lorsqu'une personne est en mal avec la réalité, en disharmonie, en conflit, en d'autres termes lorsqu'il donne le signe d'être le plus en vie. Libéré par la beauté, l'homme recouvre son lien perdu avec la nature et fait reculer les frontières de son existence* » (ibid,). A la lumière de ces réflexions, l'on peut dire que, en ces temps difficiles, moroses, du fait des réalités nationales marquées par la pauvreté ambiante, chronique, avec tous les maux qu'elle entraîne, la **LAIDEUR** dans tous ses états se fait envahissante et retient en otage la grande majorité des citoyens de Madagascar. Les impacts négatifs d'une mondialisation et d'une globalisation non maîtrisées ne sont pas pour améliorer la situation. A preuve : les menaces de perte qui pèsent sur les richesses culturelles, entre autres les *antsa*, aussi méconnues par le milieu scientifique qu'ignorées par le public, à tel point que l'une des zones créatrices et gardiennes de ces richesses, le Marambitsy, n'attire même plus l'attention.

➤ **Problématique spécifique**

Sans s'écarter de la problématique générale, il s'agit ici de s'intéresser aux problèmes soulevés par les recherches des prédécesseurs dans les domaines qui touchent cette thèse:

- le domaine littéraire ;
- le domaine religieux ;
- le domaine social ;
- le domaine politique.

Dans le domaine littéraire, les prédécesseurs ayant traité les *antsa* l'ont fait selon une perspective monodisciplinaire, c'est-à dire seulement littéraire. C'est le cas, par exemple, de M.J. Razanamanana déjà citée.

Dans le domaine religieux, ceux qui ont étudié les cultes royaux sakalava (*tromba*, *fanompoa*, *fitampoha*...) les ont analysés de manière isolée, indépendamment des autres cultes et des autres domaines qui leur sont liés. C'est le cas pour R. Rason (1968), un auteur malgache, et pour R.R. Kent (1983-1984), un auteur américain, qui ont, l'un et l'autre, écrit sur le *tromba*, et pour M. Lambeck (2002), un auteur canadien-britannique, qui s'est intéressé au *fanompoabe* et au *fitampoha*.

Concernant le *tromba*, R. Rason le définit comme une cérémonie à double aspect : d'une part, un exorcisme²¹, et, d'autre part, une nécromancie. Le mot *tromba*, continue-t-il, « *peut désigner trois choses différentes : l'esprit (angabe), la cérémonie (rite de possession), la personne possédée* » (1968 : 208). Pour R.R. Kent, « *the royal tromba possession as act and cult (...) cannot be dissociated from the Maroseranana Kings* » (1983 -1984: 125), avant d'ajouter: « *the tromba of the Sakalava as a people cannot be detached from the dynastic cult* » (ibid: 131). Il précise ensuite à propos du mot *tromba*: « *the term **tromba** did not originate in Menabe but in Iboina*²². As Rakotomanga – Ramasondrano- pointed on almost six decades ago, the term **tromba** seemed to derive from Kiswahili, a branch of the Bantu languages with its own group of sub-dialects » (ibid.: 131-132).

Avec l'appui de descriptions concordantes réalisées par deux missionnaires portugais, Joao Dos Santos et Luis Mariano²³, qui ont vécu plusieurs années au *Mashonaland* (Zimbabwe) et au Mozambique avant de venir à Madagascar, R.R. Kent attribue une origine africaine au *tromba* sakalava. Il en souligne cependant l'originalité: « *the uniqueness of the royal **tromba** derives from a peculiar blend of the pre-existing and the intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the island* » (ibid: 126). D'où la facilité avec laquelle le *tromba* s'est disséminé chez les autres groupes malgaches qui le considèrent comme « *an extension of the sakalava religion, more precisely that of the Boina –Sakalava* » (ibid : 132).

Concernant le *fanompoabe* et le *fitampoha*, M. Lambeck en fournit une description détaillée à partir d'une observation directe pour le premier et du récit publié par un journaliste pour le second. Il faut cependant préciser qu'il s'agit des cérémonies ayant

eu lieu à Mahajanga où les deux cultes sont réalisés la même année, contrairement à la pratique adoptée au Marambitsy où ils sont organisés à deux endroits différents : Bezavo pour le *fanompoa* et Mitsinjo pour le *fitampoha*, et à deux années différentes. Par ailleurs; pour l’auteur, « *the Great Service is religious, political, and social in intent, function and meaning – “a total social fact” in Mauss sense (1966)* » (2002: 167). Autrement dit, il en a une vision, certes, holiste, mais totalement statique. Les trois dimensions –religieuse, politique, sociale- se juxtaposent sans que les liens logiques entre elles ne soient précisés.

Dans le domaine social, c’est sans doute Gillan Feely-Harnik (1983 -1984) qui a, dans l’état actuel des connaissances, fourni une étude pertinente de l’organisation sociale sakalava d’Analalava (extrême Nord-Ouest). En soulignant le caractère « *étranger* » de la monarchie sakalava, « *stranger surrounded by strangers* » (ibid : 138- 140), elle s’inscrit dans la perspective tracée par F. Raison-Jourde selon laquelle à l’Est, au centre, et à l’Ouest, « *l’extériorité de l’institution monarchique* » (1983 : 35-38) est une donnée peu discutable. Pour cette raison, la monarchie sakalava était, toujours selon G. Feely-Harnik, « *a case of one lineage attempting to impose itself on others permanently...* » (ibid: 136). L’organisation annuelle des cultes procède des moyens utilisés pour s’imposer et se maintenir au sommet de la société. Le deuxième moyen est l’organisation de la base sociale de la monarchie en *karaza(na)*, « fédérations de *foko* « clans », en l’occurrence sakalava, identitairement rattachées à la dynastie Maroseraña. Les fédérations ainsi que leurs composantes *foko* « clans » et *tarika* « lignages » sont, à leur tour, régies par le système des castes ou *firazanana*, c’est-à-dire l’ordonnement de leurs origines ancestrales selon leur **niveau de pureté**. Par là, comme l’affirme F. Raison-Jourde, le souverain s’érige en « *ordonnateur des statuts sociaux* » (ibid. : 58-60). Chez les Sakalava d’Analalava, les clans patrilinéaires s’organisent de la manière suivante :

“- the sovereign clans from which the ruler was selected;

- Noble clans;

-Common clans.

(...)

Slaves had no king by definition.

(...)

The lineage principle was likewise fundamental to the organization of government” (ibid: 157).

En bref, les informations fournies par les auteurs sont précieuses, pertinentes. Néanmoins, pour le *tromba*, l’insertion de ce culte dans l’univers des cultes royaux n’est pas tentée, même si son appartenance à cet univers est reconnue. En ce qui concerne le *fanompoabe* et le *fitampoha*, les mêmes remarques sont valables. Enfin, en matière d’organisation sociale, même si les analyses de G. Feely-Harnik sont globalement valables et applicables au Marambitsy, l’extension de la réflexion vers les autres régions ou royaumes sakalava par souci comparatiste aurait pu donner une autre dimension à l’étude.

Finalement, le domaine politique semble avoir été généralement minoré par la plupart des chercheurs, alors que le politique se décline à différents niveaux :

- le niveau intra-Sakalava ;
- le niveau Sakalava / Merina ;
- le niveau malagasy / européen ou autre.

Cela justifie sa position centrale dans le sous-titre de ce travail.

5.2.5. Hypothèses

a) Hypothèses des prédécesseurs

Comme évoqué plus haut, trois disciplines - la philosophie, l’ethologie, et l’anthropologie - ont entrepris des études approfondies sur le **beau**, sur l’esthétique.

Au niveau de la philosophie, il revient à Hegel (1964 [1835]) le mérite d’avoir relancé et renouvelé les réflexions sur l’esthétique. Dans l’état actuel des connaissances, il est le premier à avoir distingué le « *beau artistique* » et le « *beau naturel* » en affirmant que « *le beau esthétique, en tant que produit de l’esprit, est supérieur au beau naturel* » (1 :10), dans la mesure où « *il participe de l’esprit (...) et, par conséquent, de la vérité* ; en

effet, « *le spirituel seul est vrai* » (ibid. 11). Et l'auteur de continuer : comme il ne procède pas de la spiritualité, le beau naturel n'est qu'un « *réflexe de l'esprit* » (ibid. :11). Bref, « *n'est beau que ce qui trouve son expression dans l'art, en tant que création de l'esprit ; le beau naturel ne mérite ce nom que dans la mesure de ses rapports avec l'esprit* » (ibid. :12).

A partir de cette distinction fondamentale, qui est une sorte de définition du beau, Hegel dégage son objet d'étude, en l'occurrence « *le royaume du beau, plus exactement le domaine de l'art* » (ibid. :12), en précisant plus loin que « *les œuvres d'art constituent un point de départ approprié* » (ibid. :13) pour l'étude.

Où peut-on observer le beau et l'étudier ? D'après Hegel, « *le beau intervient dans toutes les circonstances de notre vie, il est le génie amical que nous rencontrons partout. En cherchant autour de nous où et comment, sous quelle forme il se présente à nous, nous trouvons qu'il se rattachait jadis par **les liens les plus intimes à la religion et à la philosophie*** » (ibid. :12), souligné par l'auteur. Deux idées fondamentales se retrouvent ici :

- **primo**, le beau est partout et il est avec nous à tout moment, à charge pour nous de savoir le reconnaître et l'identifier ;
- **secundo**, le beau garde des liens profonds avec la religion.

Cette deuxième idée converge vers celle de l'herméneuticien roumain, Mircea Eliade, qui considère « *l'art comme un acte et un phénomène spirituel (...), comme un acte magique* » (A, Marino, 1981:331). Pour Mircea Eliade, toujours cité par l'auteur, « *toutes créations participent ontologiquement au « sacré » et répètent la qualité et le geste essentiel du « sacré », à savoir : de fonder, de commencer, de créer ex nihilo, d'instituer un phénomène originaire* » (ibid. : 331). Puis, parlant entre autres de la littérature, Eliade montre « *que l'univers et le langage apparemment profanes de la littérature, de la peinture et du cinéma modernes conservent suffisamment d'éléments mystiques et de comportements « sacrés » évidemment d'une sacralité ignorée, camouflée ou dégradée* » (ibid. : 335).

Pour en revenir à Hegel, la suite de son texte donne une description de l'objet d'étude qu'il s'est donné à travers les propositions suivantes :

- l'art a toujours été pour l'homme «*un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de notre esprit* » (ibid. :12) ;
- les productions de l'art sont, pour les peuples, les réceptacles et les expressions de leurs conceptions les plus hautes (ibid. :13) ;
- les formes créées par l'art concrétisent, pour beaucoup de peuples, leur sagesse et leur religion ; ainsi, l'art nous livre la clef pour comprendre ces dernières (ibid.).

L'art serait, dans ce sens, un **contenant**, et la Sagesse, la Religion représenteraient un **contenu**. L'art, objet de représentation, formes créées, productions seraient alors les **expressions du beau esthétique**, et les Conceptions, la Sagesse, la Religion celles du **beau éthique**.

Allant plus avant dans la définition du beau, Hegel avance une démarche en quatre étapes (ibid. : 12-13) :

- représenter l'une après l'autre les différentes conceptions du beau ;
- passer en revue les différents points de vue et les diverses catégories qui ont été appliqués au beau ;
- analyser ces points de vue et catégories en les confrontant par le raisonnement avec les faits et les données disponibles ;
- essayer d'en dégager le concept et d'en obtenir ainsi **une définition du beau**.

Fort de maintenant d'une définition basée sur une analyse obéissant à une «*nécessité prouvée et démontrée*» (ibid. : 17), l'étude avance vers l'interprétation. Pour cela :

- l'univers est considéré comme « *une totalité organique, totalité qui se développe à partir de son concept et qui, sans rien perdre de ce qui en fait un ensemble, un tout, dont toutes les parties sont rattachées les unes aux autres par la nécessité, rentre en elle-même et, dans cette union avec elle-même, forme un monde de vérité* » (ibid. :17) ;

- ensuite, « *dans la couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même, sans cesser d'avoir avec les autres parties des rapports de nécessité ; elle représente aussi bien un en-deçà d'où elle retire son origine qu'un au-delà vers lequel elle tend de nouveau, en engendrant de son sein fécond de nouveaux éléments par lesquels elle enrichit la connaissance scientifique* » (ibid. : 17-18).

Ces deux étapes de l'interprétation proposées par Hegel renvoient à des méthodes développées ultérieurement :

- d'abord, en éthologie, par Konrad Lorenz (1970 [1950]) sous l'appellation d'« **analyse sur un large front** » (ibid. : 79-80) ;
- ensuite, en herméneutique, par Mircea Eliade sous le nom de « *cercle herméneutique* », car, « *le processus herméneutique épouse un déroulement circulaire* » (A. Marino, ibid. : 104 ; 103-205).

Finalement, Hegel parle de la nature de l'Art, en d'autres termes de ses **finalités**. Il en donne trois :

- manifester la spiritualité et non imiter la nature, vu que « *c'est l'expression de spiritualité qui doit dominer le tout* » (ibid. :50) ; **c'est le beau culturel**, analogue au **Vrai**(J.P. Changeux, 2010 : 514) ;
- « *révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54) ; pour cela, « *rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain* » (ibid.54-57), c'est-à-dire **le beau esthétique** ; une variante du **beau** (J.P Changeux, ibid.) ;
- adoucir les mœurs au moyen de l'enseignement moral que l'art contient (ibid : 61-71). Quelque part, il s'agit là du « **beau éthique** », semblable au **bien** (J.P.Changeux, ibid.).

Toujours dans le cadre de la philosophie,- la philosophie du langage -, Mark Johnson (1987) parle des relations déterminantes du corps avec l'esprit. Dans son ouvrage, il consacre 25 pages à une activité humaine, « *the Bodily Experience of Balance* » (pp. 24-100). Sans évoquer une seule fois les concepts de **beau - beauté –esthétique**. Il dégage toutefois ce qui en est un **autre** critère formel après le **lien avec l'éternité**, à savoir **la balance**, dont les variantes sont **l'équilibre**, la **symétrie**, **l'harmonie**, en affirmant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de sa perte d'équilibre* » (ibid. :74-75).

Il précise ensuite que le schéma de la balance a des extensions métaphoriques et des interconnexions extra-corporelles (ibid. : 87-90). On parle ainsi :

- de balance ou équilibre systémique ;
- de balance ou équilibre psychologique ;
- de balance ou équilibre dans l'argument rationnel ;
- de balance ou équilibre légal(e)/ moral(e) ;
- d'égalité mathématique.

Si l'auteur ne parle pas de **beau esthétique**, il démontre ses hypothèses à l'aide d'œuvres d'art (masques, tableaux, statuettes ... en pages 91-94), et ne manque pas d'évoquer le **beau éthique** à travers la « *balance de la justice* » (p.87) et la « *balance morale et légale* » (p.90). Les développements précédents rappellent la définition de la beauté proposée par V. Ionesov selon laquelle « *in the broadest sense, beauty is a category indicating complete harmony in an object, based on an ideal correspondance of form and concept. In beauty, man brings the world into harmony (...). That is why beauty always brings people good, health, peace, joy and self-fulfillment* » (ibid. 13).

En éthologie, Konrad Lorenz entreprend de faire la distinction entre esthétique et éthique. « *La signification précise du grec **aisthanomai** est « je ressens », et la signification originelle du mot esthétique est « ce qui fait qu'on ressent quelque chose » ; par la suite, à travers un processus qui a restreint son sens, le mot a reçu la signification d'impression de valeur positive* » (1970:127). Puis de noter que « **la séparation conceptuelle des deux mots « esthétique » et « éthique » est parfaitement superficielle** » (ibid.). Cette citation appelle deux remarques :

- d'une part, l'esthétique, étymologiquement, n'est pas étrangère au sentiment, à l'émotion ;
- d'autre part, cela pourrait être vrai, également pour l'éthique, si l'on se réfère entre autres à la thèse de Hegel présentée plus haut concernant la fonction moralisatrice de l'art.

K. Lorenz apporte cependant ci-après un critère distinctif supplémentaire, permettant de faire la part entre ce qui est « **esthétique** » et ce qui est « **éthique** » :

- «les schémas rationnels esthétiques (...) sont «taillés» sur des caractéristiques de **proportions** déterminées **intéressant le corps humain (et animal)** » (ibid. :128) ;
- «dans le cas des schémas éthiques, on peut mettre en évidence... des signes intéressant le comportement (...), des mouvements d'expressions humains (et animaux), des réactions de déplacement » (ibid. :128,130).

A ce propos, l'auteur apporte cependant une précision capitale : « *la conduite objective d'un être humain a beau correspondre de près à l'idéal des exigences de la société à l'égard de l'individu, nous n'éprouvons pas cette conduite comme «bonne» si ses motifs n'ont pas leur origine dans les couches affectives profondes du comportement inné dépendant de l'hérédité* » (ibid. :132), avant de rappeler cette citation significative et évocatrice de Goethe: « *Mais vous ne parviendrez jamais **au cœur à cœur** si cela ne vous vient pas du **cœur*** », et de préciser : « *Quand nous portons un jugement sur la valeur morale d'un homme considéré comme un tout, nous ferons sans doute bien de porter le plus d'estime à celui dont le comportement social vient le plus largement du « **cœur** »* » (ibid. : 132). Le **beau éthique** a donc, bel et bien, des bases somatiques (le « **cœur** », les «**émotions**») tout comme le **beau esthétique**.

Finalement, K. Lorenz rappelle les critères formels de la beauté, déjà **développés** par Mark Johnson et V. Ionesov, à savoir : **l'harmonie, l'équilibre, et** formule une condamnation sans appel contre « *l'anthropomorphisme aveugle de notre réaction < devant les animaux > ; car, en soi, l'hippopotame (au premier abord hideux) est un*

*tout formant système qui est aussi **harmonieux** et aussi précisément **équilibré** que la gazelle* » (ibid. ; 142), par conséquent aussi **beau** que celle-ci.

Pour terminer, en anthropologie de l'art, la «**théorie des styles culturels**» prônée par Cl. Lévi-Strauss est celle qui a longtemps dominé au sein de la discipline. Elle montre l'adéquation entre les formes artistiques d'une société et sa structure sociale (R. Meyran, 2009:79; 81). Mais, plusieurs critiques, résumées ci-après, ont été adressées à cette théorie au cours des deux dernières décennies :

- une œuvre d'art ne peut pas être décomposée en un simple ensemble de symboles puisés dans un vocabulaire et articulés selon une grammaire. Si des codes culturels et des symboles président à la création de toute œuvre d'art, ils sont d'un autre ordre que les signes linguistiques ;
- les objets sont trop écartés de leur contexte chez Cl. Lévi-Strauss; il ne prend jamais en compte le point de vue des acteurs, en particulier des artistes eux-mêmes ;
- enfin, le système de Cl. Lévi-Strauss est trop statique : une fois les emprunts culturels explicités, le modèle fabriqué articulant symboles, mythes et organisation sociale, reste figé.

Cela suppose que toute « *tradition* » reste bloquée hors de l'histoire (R. Meyran, 2009; 78-83). Qu'il y ait un rapport entre les caractéristiques des productions artistiques d'une population, son organisation sociale et ses mythes, c'est une idée qu'on admet facilement. Mais, depuis une dizaine d'années, suite à l'ouvrage d'Alfred Gell intitulé **Art and Agency : An Anthropological Theory** (1998), l'anthropologie de l'art a effectué un grand virage (Anne-Christine Taylor, 2009 :83). Voici pourquoi :

- au lieu de penser l'art en termes de beauté qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses **intentions**(agencies), ou, selon Hegel, déjà cité ses « finalités ». Tout objet d'art cristallise un certain nombre **d'intentionnalités**, que celles-ci soient imaginaires ou réelles. Grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau ;

- on préfère penser l'art comme une forme d'action sur autrui et affirmer que les différents acteurs impliqués dans ce processus (créateurs, usagers) sont mus par des intentionnalités conscientes ;
- ces nouvelles théories de l'art sont plus exigeantes du point de vue psychologique et pragmatique : elles nécessitent de saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs.

Il est important de faire un lien entre le beau, l'intentionnalité et les cultes royaux, comme l'a tenté Suzanne Raharijaona, au début des années 1980, alors enseignante et chercheuse à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Antananarivo, dans un dossier consistant intitulé : « *Ny Fandroana : heviny sy tantarany* » « Le Bain royal : significations et historique » (*Hiratra* n°2, 1980 ; *Hiratra* n°3, 1981). Affirmant mener une étude totalement interne, elle s'inscrit dans la pure tradition anthropologique, de laquelle elle se réclame. Son étude nous intéresse à plus d'un titre.

Tout d'abord, elle intègre les cultes royaux sakalava –*fanompoa* et *fitampoha*– dans l'ensemble des cultes liés au Bain royal à Madagascar, dans le Sud-Est, le Centre et l'Ouest pour offrir un éclairage global. Ensuite, elle utilise une approche scientifique très moderne pour l'époque, du moins en sciences humaines et sociales, dans la présentation de son dossier. En effet, après l'exposé classique de la problématique et des différentes hypothèses des prédécesseurs, elle en vient à l'exposé de la méthodologie de travail : d'une part, les **matériels** (textes traditionnels choisis, témoignages actuels), et, d'autre part, les **méthodes** de l'anthropologie religieuse et de l'anthropologie politique pour leur analyse et leur interprétation, avant de faire connaître les **résultats** obtenus²⁴.

Parmi ces derniers, nous aimerions relever le corps de définitions de la fête du Bain royal qu'elle propose, c'est-à-dire une Célébration du Renouveau, un culte exprimant les différentes exigences de la Religion, un instrument normatif de la Socialisation Communautaire, et une légitimation du Souverain régnant. S. Raharijaona stipule à partir de là que la Fête de Bain ainsi que les Cultes y afférents relèvent d'un fond religieux ancien pré-étatique. Elle précise que « *ce n'est que bien plus tard –après le développement du peuplement et la succession des générations d'habitants– que le Culte des ancêtres est apparu et n'a été incorporé dans la Fête du Bain que sur l'initiative des Souverains qui y ont trouvé le moyen d'asseoir, sans discussion possible, leur légitimité mise en place par les fondateurs du royaume* » (op.cit. 1981 : 244-245).

L'auteure souligne ainsi l'instrumentalisation de la religion et de la Société par la politique. A partir d'autres données –les *antsa*- et grâce à d'autres approches, notre thèse rejoint largement cette position.

b) Evaluation

Les auteurs qualifiés ici de prédécesseurs ont apporté chacun des éléments précieux pour le présent projet. Hegel fournit, par exemple, des instruments de base pour définir et appréhender le beau. Nous lui devons les notions, tels que **beau esthétique**, et, par extrapolation, **beau éthique**. Il lui revient également d'attirer notre attention sur les liens entre **le beau** et la **religion** ainsi que sur les connexions entre l'approche qu'il propose et le «*cercle herméneutique*» (M. Eliade), voire l'«*analyse sur un large front*» (K. Lorenz). Sa conception des finalités de l'art est on ne peut plus **importante** : la finalité **spirituelle**, la finalité **émotive**, et la finalité **moralisatrice**. V. Ionesov le rejoint, à ce propos, en mettant en exergue la fonction **salvatrice** de la **beauté**, et M. Eliade la fonction **sacrée** de l'art.

M. Johnson, pour sa part, donne les critères formels du beau (esthétique et éthique) à travers le concept de **balance**, dont les variantes sont ceux de **symétrie**, **égalité**, **harmonie**. A ces critères, V. Ionesov ajoute ceux de résistance au temps, **d'éternité**, et K. Lorenz ceux de **proportion** et **d'équilibre**.

Ce dernier auteur, se rapprochant en cela de la vision de Hegel qui ne sépare pas totalement le beau esthétique et le beau éthique, insiste pourtant sur les liens privilégiés entre ces deux catégories et le cœur, c'est-à-dire les sentiments, les émotions, les passions. A ce propos, Hegel consacre également des pages sublimes, intenses sur les passions éveillées par l'art en notre âme (ibid. I : 54-58).

Au niveau de l'anthropologie de l'art, si les apports à ce projet ne sont pas évidents, il ne s'agit que d'une apparence. Les raisons en seront exposées ci-dessous lorsqu'il sera question de cette discipline.

En revanche, un certain nombre de nouveaux concepts renvoient à de nouvelles théories qui sont en train de marquer l'époque actuelle. C'est le cas des exemples choisis ci-après: «*l'art comme une forme d'action sur autrui*»; «*les différents acteurs impliqués*

dans le processus sont mus par des intentionnalités conscientes » ; «les artefacts (...) deviennent, dans un cadre mondialisé, des supports d'identité»; «saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs »(A. Gell, 1996 ; J.P. Changeux, 2010).

c) Hypothèses personnelles

Dans un premier temps, à titre de rappel, le nœud de problèmes intéressant ce projet pourrait se résumer ainsi :

- la pauvreté chronique dont souffre la population malgache, en général, et celle du Marambitsy, en particulier, est une source de **LAIDEUR** avérée;
- les principales manifestations de cette LAIDEUR sont, en ce qui concerne le projet, l'ignorance et la méconnaissance des ressources culturelles, donc du **BEAU**, parmi lesquelles figurent les *antsa* et arts accessoires en tant que paquet de formes artistiques ;
- d'où les menaces de perte définitive qui pèsent sur ces ressources. En effet, d'après R. Meyran déjà cité : *«Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art que ces siècles auraient vues naître. Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres »* (ibid. 2009 :78).

Ainsi, dans un deuxième temps, suite et face aux hypothèses des prédécesseurs présentées et évaluées dans les pages précédentes, notre hypothèse personnelle est la suivante :

- la collecte et l'analyse scientifique des *antsa* et formes artistiques accessoires dans le cadre des théories esthétiques et/ celles de l'**anthropologie de l'art** permettent de les faire mieux connaître, de les faire davantage aimer, puis de les (re)valoriser et, finalement, de les préserver et de les conserver ;

- dans un deuxième temps, de telles actions contribuent, au moins, à réduire la sphère d'influence de **la LAIDEUR**, non seulement au niveau loco-régional, mais aussi bien au-delà; l'on peut espérer, à la suite de **V. Ionesov**, participer aux nombreuses actions menées ici ou ailleurs « *pour la survie de la culture* - donc du **BEAU**- et *pour le sauvetage du monde par le retour à la beauté* » (ibid. 2003-2004 :13-14).
- d'où, au final, le **politique** (*ampanjaka...*) est le ressort qui anime et relie l'**art** (*antsa*), le **Religieux** (*fanompoa, fitampoha, tromba, barisa*), le **social** (Sakalava en tant que groupe). En effet, cet ensemble cohérent est à inscrire, d'abord, dans le projet d'unification politique de Madagascar mené par les rois Sakalava aux XVII^e – XVIII^e siècles, ensuite, dans le cadre des rivalités sakalava et merina à partir du XIX^e siècle, sans oublier les luttes opposant Malgaches et Européens.

Dans le présent travail, il n'est pas question de contester totalement la qualité de l'information rapportée par les prédécesseurs. D'une manière générale, il y a une grande part de vérité dans leur dire. Leur approche est pourtant critiquable pour leur vision partielle et statique.

Nous optons, en revanche, pour une perspective résolument pluridisciplinaire du matériel littéraire oral qu'est l'*antsa*. Par ailleurs, de notre point de vue, le *fanompoa* est à intégrer dans un complexe rituel composé par le *fitampoha*, les *antsa*, le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*. L'*antsa*, à son tour, n'est pas dissociable des autres composantes artistiques tels que la danse, le costume, les instruments de musique, la scénographie, les dessins faciaux.

En ce qui concerne le religieux, il n'est pas à isoler du social et du politique. Cette triptyque obéit, en réalité, à une dynamique plaçant, en dernier ressort, le politique que servent chacun à sa manière, le religieux et le social. Bref, ce travail inscrit ses éléments dans le **dynamique** et le **global**, l'un et l'autre commandés par l'**intentionnalité**.

5.1.1. Objectifs

Le projet s'assigne un triple objectif :

- contribuer à (re)faire connaître et à (re)faire) apprécier/ aimer la **beauté** qui est, toujours d'après Ionesov, « *la plus importante condition pour la résurgence d'une «bonne réalité» et, finalement, pour le salut du monde* » ;
- dans la foulée, faire connaître et faire aimer les *antsadu* Marambitsy ;
- enfin, les conserver et les préserver,

5.2.4. Objet

Il s'agit de mettre en exergue par l'analyse l'*aspect esthétique* et l'*aspect éthique* des **antsa**, avant d'en montrer l'*aspect culturel* qui n'est autre que le contexte loco-régional et national. Cela suppose la déconstruction du dispositif qui compose un *antsa* : *le matériau stylistique, rhétorique et symbolique*, les *éléments musicologiques*, le *design de la danse*, le *decorum* qui accompagne sa réalisation devant le public. Au niveau de ce public, il importe d'identifier les impacts de l'*antsa* : *sentiments, émotions, passions* soulevés et, à terme, éventuellement, une certaine *moralisation*, comme le préconise Hegel pour **le beau esthétique**.

Outre la disponibilité d'un corpus d'**antsa** contextualisé et couché en version papier après transcription de la version sonore, la thèse œuvrera pour la mise en place, dans la mesure du possible, d'un début de vidéothèque. Ainsi, la vulgarisation des **antsa** et, au fond, leur valorisation seront effectives grâce à un partenariat régional et national ciblé.

5.3. ENJEUX

Les enjeux de ce projet sont surtout scientifiques : la rencontre entre les *antsa* sakalava du Marambitsy accompagnés des arts accessoires, et les grandes théories en matière d'esthétique jettera une lumière nouvelle sur cet élément du patrimoine malgache, dont la relation avec la religion et le sacré est évidente.

Mais, outre ce qui a été dit dans l'énoncé de l'hypothèse ci-dessus, les enjeux politiques généraux n'en sont pas moindres. En effet, s'attaquer à la **LAIDEUR** en promouvant le **BEAU** revient, quelque part, à s'attaquer à la pauvreté ambiante et, du coup, à préserver et à conserver le patrimoine culturel du pays. Ces considérations d'ordre général introduisent directement à la première partie de ce travail concernant les Matériels et Méthodes.

NOTES

¹ P. Lassave, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », *Sciences humaines*, n°134, janvier 2003, pp22-25

² Mythologiques t.1. *Le cru et le cuit* ; t.2. *L'origine des manières de table* ; t.3. *Du miel au cendres* ; t.4. *L'homme nu*, Paris : Plon, 1964-1971.

³ M.Tadié, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, Janvier 2003, pp30-34.

⁴ Les Arabes étaient présents dans la zone depuis le Xe siècle et les Portugais à partir du XVe siècle.

⁵ *Antsoheribory* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *bory* « rond ») et *Antsoherindava* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *lava* « long ») sont les deux principales îles de la baie de Boeny. Lors de notre visite sur la première, nous avons pu voir des pierres tombales portant des inscriptions en caractères arabes indiquant les dates de la mort des personnes y ensevelies : 1425, 1493. Les Musulmans y étaient donc établis bien avant le XVIe siècle.

⁶ Avec les Sakalava, composés de plusieurs groupes autochtones, et les Makoa et d'autres peuples venant d'Afrique, les Antalaotsy, spécialisés d'abord dans le négoce et ensuite dans la pêche, forment l'une des composantes principales du peuplement de notre zone d'étude. Après leurs déboires dans la baie de Boeny à la suite des attaques portugaises aux XVI-XVIIe siècles, ils se sont dispersés sur la côte Nord-Ouest pour fonder d'autres établissements, dont celui de Moudzoungaï, Mojanga en 1750.

⁷ Pour la rédaction de ce profil ethnographique, nous avons utilisé des données issues de nos propres observations et enquêtes sur le terrain combinées avec celles figurant dans la thèse de Monsieur Todisoa Manampy Andriamparany intitulée : *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS, 2009.

⁸ **Sources** : District de Mitsinjo, d'après les enquêtes de T.M.Andriamparany (p.165).

⁹ Une analyse plus fine du système de filiation et d'alliance sera entreprise lors du traitement des antsa dans la troisième partie, et, à cette occasion, des conditions féminines.

¹⁰ Voir les éléments de bibliographie y afférents ci-après

¹¹ Le regretté Léo Ramangalahy, spécialiste en linguistique historique du malagasy, a raconté une fois lors d'une conférence en 2008, que les Sri Lankais, dont la langue est le *bengali*, disposent d'archives anciennes sur Madagascar à la suite sans doute de leur voyage avec les Indiens ou les Arabes. Un de ses amis, chercheur Sri Lankais, lui aurait dit un jour qu'en *bengali* Madagascar s'analyse en : *Madia* « milieu » + *gass* « forêt » + *kara* « pierre », c'est -à-dire, l'île dont le centre est couvert de forêt et est montagneux. C'est sans doute le spectacle observé par les marins à partir de la haute mer.

¹² Il faut noter que ces Arabes musulmans Chi'ites (?) venaient surtout de Shiraz (Perse), Mascate (Oman), Hadramaout, donc des régions proches de l'Inde ; et que, avant de rejoindre Madagascar, ils ont séjourné sur plusieurs générations sur la côte kenyane. D'autres Arabes musulmans Sunnites sont également partis d'Arabie et ont rejoint le Sud-Est de Madagascar.

¹³ Pour la rédaction de ce chapitre, nous avons abondamment utilisé l'article de Vincent Belrose-Huyghes intitulé : « **La Baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes** », *Omalysy Anio*, n°17-20, 1983-1984, 165-194.

¹⁴ Deuxième nom donné à la Grande Ile après celui des Sri Lankais évoqué en note 10.

¹⁵ Ultérieurement, d'autres Pères, membres de la Compagnie de Jésus ou Jésuites sont venus pour une reconnaissance de tout l'Ouest malgache. Le plus connu d'entre eux était le Père Luis Mariano.

¹⁶ Il s'agit du Père Joao de S. Thomas dont l'assassinat par empoisonnement a été interprété par les Portugais comme une «révolte» et a entraîné en 1588 la mise à sac d'Antsoheribory, puis en 1589 le relèvement de D. Jorge de Menezes de ses fonctions de Vice-Roi de Mozambique.

¹⁷ Les rois de la région se disputaient d'avoir les Antalaotsy les plus expérimentés.

¹⁸ Le groupe qui est allé s'installer dans la baie de Bombetoka est à l'origine de la création en 1750 du comptoir de Moudzoungai, Mojangà en malgache.

¹⁹ L'abandon d'Antsoheribory par les Antalaotsy a eu ainsi des impacts sur le développement du commerce intérieur régional.

²⁰ Si l'ouvrage de F. Raison-Jourde intitulé : « *Les Souverains de Madagascar* » (1983) offre une synthèse générale sur la question de la royauté à Madagascar, la revue historique *Omalysy Anio* de 1983-1984 approfondit la situation au niveau du Nord-Ouest.

²¹ Cette définition converge avec celle de la hiérarchie islamique de Mahajanga interviewée en Mars 2010. L'administration malgache des années 1960 interprète, elle, le *tromba* comme une « *hystérie collective* » (R. Rason, 1968 : 214).

²² La région Boina citée ici est celle qui a eu des contacts anciens et intenses avec le monde swahili d'Afrique de l'Est.

²³ Luis Mariano parcourut tout l'Ouest malgache entre 1610 et 1620 et a réalisé la première description du *tromba sakalava* dans une lettre du 20 Août 1617.

²⁴ Sans le nommer, il s'agit du plan IMRED, actuellement de plus en plus utilisé dans les travaux universitaires et scientifiques, en général.

Partie I

MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

L'exposé des matériels et méthodes a pour raison d'être d'aider à se faire une idée juste du travail scientifique. Il répond aux questions *QUOI ?* et *COMMENT ?* Plus précisément, il donne des informations concernant le fondement sur lequel repose le travail et à propos des procédures utilisées tant pour la collecte que pour le traitement des données constituant ce fondement.

La qualité des données est le premier enjeu auquel le chercheur doit faire face. Au sein de l'anthropologie, il en a toujours été ainsi. Dans l'introduction de son ouvrage, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Malinowski en parle avec insistance, et, à sa suite, l'anthropologie sociale britannique l'a toujours mis au premier plan de ses préoccupations. Quant à Boas, il en a fait la pierre angulaire de son programme de recherche. Ainsi, aujourd'hui comme hier, l'anthropologue doit porter une attention suffisante sur les conditions nécessaires pour disposer de données d'une bonne qualité, entre autres, en ne perdant pas de vue ce que H. Russel Bernard et *alii* appellent « **the issues of validity, reliability and accuracy of our basic raw materials** » (1986 : 382)¹.

Chapitre II : MATERIELS

Quelles sont les données que nous utilisons pour bâtir ce travail ? De quelle nature sont-elles ? – Il s'agit, d'abord, de **matériau littéraire oral**, du genre chanté dénommé **antsa**, accompagnant la réalisation du **fanompoa**, « culte d'allégeance aux ancêtres royaux » sakalava ou encore de son corollaire le **fitampoha** « bain des reliques ». Comme annoncé plus haut, les **antsa** ici en question ont été réalisés et collectés à Bezavo ou Tongay lors du **fanompoa**, entre le 15 Août et le 4 Septembre 2009, et dont le summum était les 2-3-4 Septembre. Une soixantaine d'**antsa** a été enregistrée, mais seuls 50 ont été retenus. Des données l'accompagnant ont été également recueillies à propos du **tromba**, « culte de possession royale », à propos du **tsimandrimandry** « nuit blanche », veillée précédant le 3 Septembre, jour du « **fanompoa** », sans oublier la consommation rituelle continue de **barisa** « rhum local ». Pour les besoins de la comparaison, des

données sur le culte du *fitampoha* « bain des reliques royales » -qui complète le *fanompoa*-, se sont ajoutées à celles sur le *fanompoa*. Il s'agit, en effet, d'un culte qui, parfois, se réalise en même temps que ce dernier, et, parfois un ou deux ans après lui. Bref, autour des *antsa* se greffent des matériels relatifs au déroulement du *fanompoa*, telles que des photos, et à son agencement avec la constellation de cultes formée par le *tromba*, le *tsimandrimandry* et la consommation de *barisa*.

Mais, avant le *fanompoa* de 2009 et durant les années suivantes (2011, 2012), nous avons entrepris la collecte :

- de **données documentaires** sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est, le Nord-Ouest de Madagascar, dont l'essentiel figure dans l'introduction de ce travail ;
- de **traditions locales** à Katsepy, à Mitsinjo, à Antrema, à Boeny-Aranta – Antsoheribory – Kingany, localités historiques du Marambitsy, ainsi qu'à Mahajanga ;
- de **perceptions** et de **connaissances vécues** auprès et au milieu de la population du Marambitsy illustrées par des photos et renforcées par des données d'observation plus systématiques.

Les données documentaires se distribuent de la manière suivante :

- Des données sur l'histoire de l'Océan Indien et des données sur le commerce entre l'Orient et l'Occident, impliquant des pays du pourtour de cet Océan, notamment les pays d'Asie du Sud-Est, l'Inde, la Mésopotamie, l'Arabie, l'Afrique de l'Est, et, bien sûr, les îles de l'Océan Indien, dont Madagascar ; d'où la place importante des informations sur la « *Route des épices* », la « *Route de la soie* », et, depuis un siècle, la « *Route du pétrole* » ;
- Des données concernant plus spécifiquement l'Afrique orientale et australe. Concernant l'Afrique orientale, il s'agit de données sur l'archéologie et l'histoire de la côte mozambicaine, tanzanienne, kényane et somalienne, notamment de l'île de Mozambique, de Lamu, de Kilwa, et de Mombassa. Cela nous a conduits à nous intéresser plus particulièrement à l'expansion de l'Islam à partir du VII^e siècle, puis de l'expansion de l'empire portugaise et, avec lui, du christianisme, à partir du XV^e siècle, dans la mesure où elles ont touché directement le Nord-

Ouest de Madagascar, donc le Marambitsy, à travers sa partie littorale, où se trouvent entre autres la baie de Boeny, l'île d'Antsoheribory et les comptoirs, tels l'île de Makamby et Kingany, sis sur l'estuaire de la rivière Mahavavy. A ce propos, il convient de citer l'apport important des archéologues et historiens français et malgaches, puis des anthropologues anglo-saxons et français qui ont contribué de manière décisive à la connaissance des sociétés sakalava du Nord au Sud de la partie Ouest de Madagascar. Dans ce cadre, les données fournies par les missionnaires portugais à propos de l'Afrique orientale et australe sont capitales, sans omettre celles apportées par les chercheurs anglo-saxons ayant enquêté au Zimbabwe. En effet, ces données permettent d'établir des connexions anciennes entre l'Afrique et Madagascar.

En ce qui concerne les données d'enquête et d'interview, elles portent surtout sur les traditions en matière de peuplement du Marambitsy, sur les traditions en matière d'organisation sociale, de religions, d'arts et littérature, et surtout d'activités économiques et de leurs relations avec l'écologie côtière et continentale du Marambitsy. Enfin, en raison des séjours fréquents que nous avons effectués dans la zone entre 2008 et 2012, les données documentaires et d'interviews ont été étayées par des données d'observation et par des contacts directs avec les réalités locales, c'est-à-dire par des percepts, indispensables pour arriver à des concepts justes.

Quoi qu'il en soit, les *antsa* restent le matériel fondamental. Les diverses données énoncées ci-dessus figureront en appui des résultats ou en insertion dans la deuxième partie de ce travail, consacrée prioritairement à l'analyse des *antsa*

- ***Comment caractériser le corpus formé par les antsa?***

En tant que genre littéraire traditionnel chanté, l'*antsa* est accompagné de claquements des mains et de danses. A ce propos, il existe deux catégories d'*antsa* : le *kolondoy* en liaison directe avec le sacré, dont la personne de l'*ampanjaka* ou des esprits royaux, et le *lamalama* ou *antsa jjiy*, qui, plus directement, concerne la vie quotidienne ainsi que les animaux et les plantes. En tant que genre littéraire chanté, il est proche de l'*isa betsileo* étudié par Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka (1986)² et du *zafindraony* –

également *betsileo* – étudié par François Noiret (1995)³. Sa structure est souvent **dialogique** (nous le montrerons ultérieurement dans la deuxième partie), c'est-à-dire que deux artistes ou deux groupes d'artistes se défient pour produire le(s) meilleur(s) *antsa* quant à la forme et au contenu et surtout à la réalisation artistique. Tout comme l'*isa* et le *zafindraony*, l'*antsa* est un discours « circonstanciel » (P. Zumthor, 1983), lié à une circonstance précise, ici la cérémonie du *fanompoa*. Sa réalisation émaille le déroulement de la cérémonie en tant que divertissement, source de plaisir pour le public à cause de son caractère ludique plus ou moins prononcé.

En ce qui concerne les thèmes que contient le corpus d'*antsa*, il est possible de les regrouper globalement autour de trois socles :

- le **socle religieux** : parallèlement aux éléments relatifs au **fanompoa**, le **beau** (esthétique, éthique, culturel) renvoie à la religion ;
- le **socle social** : se manifestant à travers les participants à la cérémonie et à travers le contenu des *ansa*, mais également visible à travers la consommation de *barisa* et le *tsimandrimandry* qui favorisent l'un et l'autre les relations entre les sexes ; orientées vers l'éros ;
- le **socle politique** : identifiable au niveau local, régional, national, voire international, à travers les objets, les comportements des acteurs et parfois évoqué directement dans le contenu des *antsa*.

Dans tous les cas, les **antsa** véhiculent en tant que discours des **intentions** manifestes et cachées que leur analyse devra dégager. En effet, selon Ruth Amossy, « *toute parole cherche, délibérément ou non, à avoir un poids et une influence sur l'allocutaire (...). Sans doute y a-t-il des genres dont l'intention de persuader est évidente* » (2006 : 255)⁴. L'*antsa* est un genre qui ne déroge pas à cette règle. Il reste à savoir ce dont l'*antsa* persuade le public.

Chapitre III : METHODES

En vue d'atteindre une qualité suffisante des données, le recours à une approche adéquate et à une méthodologie rigoureuse de collecte s'impose. Mais, pour arriver également à l'**universalité** des résultats, l'utilisation d'outils éprouvés est requise. Le présent chapitre a ainsi pour objet l'exposé, d'une part, de l'approche et de la méthodologie de collecte, et, d'autre part, des outils d'analyse et d'interprétation.

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1.L'approche

A tout moment, du début jusqu'à la fin de la phase de collecte des données, nous avons dû adopter une démarche intellectuelle constante, une attitude permanente, « *faite de souplesse et de prudence, caractérisée par un état de vigilance, de grand respect...* » (M. Grawitz, 2001 : 353) soit pour l'évènement comme le **fanompoa**, soit pour l'objet (le **doany** « lieu de prière » et ce qui s'y trouve), soit surtout pour la personne humaine des deux sexes, de tout âge, de toute condition. Une telle attitude d'esprit s'imposait durant la cérémonie du **fanompoa** et surtout lors de nos fréquents séjours sur le terrain dans les différentes localités du Marambitsy. Normalement, elle débouche sur la sympathie (**sun-pathein**, « ressentir avec ») et développe la faculté d'empathie (**in-pathein**, « ressentir du dedans »). Elle a été payante, dans la mesure où lorsque nous avons demandé à l'**ampanjaka**, princesse du Marambitsy, Amina Saïd, l'autorisation de mener notre étude durant le **fanompoa**, elle a accepté sans soulever aucun problème en ajoutant : « *Vous habiterez chez moi, vous serez à mes côtés comme l'une de mes enfants et petits-enfants !* ». Par ailleurs, au niveau des villages où nous avons mené nos enquêtes et nos observations, après la méfiance normale à l'endroit d'une inconnue, toutes les portes et tous les cœurs se sont ouverts devant nous.

1.2. La méthodologie de collecte des données

La méthodologie comprend la méthode et les techniques. Selon A. Kaplan (1964), « *le propre de la méthode est d'aider à comprendre au sens le plus large non les résultats de la recherche scientifique, mais le processus de recherche lui-même* » (cité in M. Grawitz, *ibid.* : 15). La méthode est le terme utilisé pour caractériser des procédés ; elle est une *attitude concrète vis-à-vis de l'objet*, des façons concrètes d'envisager ou d'organiser la recherche, alors que l'approche est une *attitude vis-à-vis de la personne*.

En revanche, les techniques sont des « *procédés opératoires rigoureux, bien définis, transmissibles, susceptibles d'être appliqués à nouveau dans les mêmes conditions, adaptés au genre de problèmes et de phénomènes en cause* » (M. Grawitz, *ibid.* : 353). En d'autres termes, la technique est, comme la méthode à laquelle elle est rattachée, une réponse à la question *Comment ?*. « *C'est un moyen d'atteindre un but, mais qui se situe au niveau des faits ou des étapes pratiques* » (*ibid.*). Elle garantit la **reproductibilité** de la recherche.

Dans la présente étude, nous avons utilisé les techniques suivantes selon l'ordre d'importance que nous leur avons attribué :

- l'observation et la consigne photographique ;
- la recherche documentaire ;
- l'interview

1.2.1. *L'observation et la consigne photographique*

L'anthropologie est, quelque part, une **science biologique**, vu qu'elle étudie l'homme, un être vivant au même titre que l'animal. Par conséquent, les techniques d'observation utilisées en éthologie animale peuvent lui être une source d'inspiration. A preuve, il existe une éthologie humaine, vouée à l'observation du comportement humain.

Ainsi, l'objectif est d'arriver à une proximité suffisante de l'individu et du groupe étudié pour voir clairement, avec précision et comprendre leur comportement. La démarche suivante a donc été adoptée :

- ménager une période d'**habituat**ion **ré**ciproque allant d'une à deux semaines. L'habituat
- ion commence à être une réalité lorsque les individus se déplacent, se nourrissent, travaillent, se reposent... sans réagir négativement à notre présence, au point que quelquefois nous devenions presque une non-personne, donc à même de voir à partir du point de vue de l'observé ;
- reconnaître et identifier les individus au sein de leurs classes en commençant par les adultes, d'abord masculins, ensuite féminins. Pour cela, il nous a fallu utiliser des « **marqueurs** », ou caractéristiques propres permettant de les distinguer parmi d'autres individus (taille, etc...) ;
- passer à la **phase d'immersion** et procéder à la collecte des données au moyen des activités suivantes :
 - étude de l'emploi du temps des habitants du village auquel il fallait adapter notre programme journalier ;
 - recensement de la population en l'absence de données statistiques chez le chef du village ;
 - établissement d'un échantillon d'individus représentatifs en utilisant, comme le recommande la norme statistique, le choix aléatoire et le choix raisonné, la taille de l'échantillon ayant été fixé à hauteur de 30% de la base de sondage;
 - observation du comportement des individus membres de l'échantillon issu du choix aléatoire, en s'intéressant au comportement lié directement ou non à l'un ou l'autre des thèmes de l'étude, étant étendu qu'un comportement s'insère toujours dans le cadre d'un processus d'interaction ;
 - utilisation comme support d'un plan d'observation proche du modèle ci-après utilisé par une éthologue:

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.

A- PREALABLES

Disposer d'une carte pour situer le lieu où va se dérouler l'observation.

Etablir un plan-croquis du lieu de l'observation avec indication des principaux repères physiques.

Disposer d'un appareil théorique : ici, les interactions sociales au niveau d'un échantillon obtenu par choix raisonné (ou de façon aléatoire).

Noter l'heure du début et de la fin de l'observation ainsi que la durée de chaque activité observée.

Etablir une liste exhaustive des activités habituelles des individus appartenant au groupe.

B- DEROULEMENT DE L'OBSERVATION : TYPES DE COMPORTEMENT.

I- Va-et-vient à l'intérieur d'une distance de 5m. Activités de l'individu qui approche et de l'individu approché.

II- Va-et-vient au-delà de distances supérieures à 5m : Catégories de distance et activités réalisées individuellement, ensemble, en interaction.

III- Interactions pendant ou après une approche à l'intérieur d'une distance inférieure à 5m :

- 1- Eviter
- 2- Pousser
- 3- Donner des réponses visuelles :
 - Regarder longuement
 - Regarder rapidement
 - Regarder avec énervement.
- 4- Donner des réponses vocales et par des expressions faciales.
- 5- S'ouvrir à l'autre et répondre à ses gestes d'ouverture.
- 6- Rester à proximité.
- 7- Manifester des gestes de soumission / de domination.
- 8- Manifester des gestes de reconnaissance.

IV- MANIFESTATION DE COMPORTEMENTS AGRESSIFS ET DE SOUMISSION

- 1- Comportements agressifs / amicaux
- 2- Comportements de soumission / autoritaires

V- CONTEXTE

Si possible, noter le contexte de toutes les interactions. Le contexte inclut les détails concernant les activités du/ de la partenaire avant et pendant la situation observée ou les interactions qui semblent pertinentes (par exemple, des interactions avec les autres individus mâles et femelles, membres du groupe, l'existence dans les environs de sites ou d'objets importants pour l'existence de l'individu et de son protagoniste).

Source: Barbara B. Smuts, 1985, *Sex and Friendship in Baboons*. New York: Aldine Publishing Company, pp. 265-268

Au terme de chaque journée d'observation, une liste des types d'évidences est dressée à des fins de comparaison, de classement, et d'inférence d'idées générales. Ces idées générales sont au besoin, intégrées dans les résultats de l'analyse des *antsa*. Il faut enfin mentionner que, lors des séances d'observation, nous avons, dans la mesure du possible, utilisé la consigne photographique.

1.2.2. La recherche documentaire

Le Marambitsy est une zone en contact depuis des siècles avec l'Afrique de l'Est et plusieurs pays du Bassin de l'Océan Indien. Les données d'archives et historiques sont donc utiles pour mieux le connaître. C'est la raison pour laquelle, aussi bien à Mahajanga qu'à Antananarivo, nous avons opéré des recherches documentaires sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est et leurs relations avec Madagascar, notamment le Nord-Ouest. Les documents concernant l'histoire, la culture, et les activités commerciales du VII^e siècle au XVIII^e siècle étaient ceux qui nous intéressaient le plus.

Qu'il nous soit permis ici de citer quelques documents fondamentaux :

a) Sur l'Océan Indien :

Voir à ce propos : Océan Indien et Méditerranée (1964) ; Comité International de Sciences historiques & Commission internationale d'Histoire maritime (1974) ; AUBER, Jacques (1955) ; TOUSSAINT, Auguste (1961) ; FANJIRA, Eric (1976) ; VERIN, Pierre (1967)...

b) Sur la côte swahilie du IX^e aux XVIII^e siècles :

Voici quelques auteurs marquants : ABDUL HAMID EL-ZEIN (1974) ; CHITTICK, Neville (1974) ; ALPERS, E.A (1976)...

c) Sur le Nord – Ouest de Madagascar :

Les noms suivants sont à retenir : BELROSE – HUYGHES, Vincent (1983-1984) ; KENT, Raymond R. (1983-1984) ; VERIN, Pierre (1967)...

Pour consigner les données, nous avons élaboré des notes de lecture et surtout des fiches de lecture à partir des documents consultés. Leurs références figurent dans la bibliographie.

1.2.3. L'interview

Placée en dernière instance, l'interview tient cependant un rôle important dans la stratégie de collecte des données. Par recoupementt, elle infirme ou confirme ou encore complète les informations obtenues par l'observation et la recherche documentaire. Lors de notre étude, nous avons utilisé surtout l'interview non structurée proche de la « **conversation à bâtons rompus** » et l'interview semi-structurée utilisant un guide d'entretien où figure une liste d'items transformables en une ou plusieurs questions induites par les réponses de l'interviewé(e). Les interviews sont enregistrées, mais le contenu résumé des réponses consigné par écrit.

En ce qui concerne l'échantillonnage, nous avons eu recours à la technique du *choix aléatoire* pour les entretiens approfondis avec les leaders sociaux, et à celle du *choix raisonné* pour les entretiens semi-structurés avec d'autres représentants de la population, en prenant soin d'avoir un effectif acceptable sur le plan statistique. Ainsi, sans ignorer la recherche quantitative, la présente étude accorde une place prépondérante à la recherche qualitative, valorisée en anthropologie, et, en général, en sciences humaines et sociales⁵.

1.3.Outils d'analyse et d'interprétation

Le sous-chapitre sur les matériels s'est terminé par l'évocation de l'**intention** que véhicule obligatoirement tout discours, donc l'**antsa** dans le présent travail. L'**intention** peut ainsi être considérée comme un objet d'étude qui appelle une théorie, un point de vue pour son analyse et son interprétation, en l'occurrence la **théorie de l'intentionnalité**, bien connue non seulement en sciences humaines et sociales, mais aussi en sciences biologiques. Cette théorie fera l'objet d'une présentation diachronique dans les pages qui suivent.*Elle sera au cœur de l'analyse et de l'interprétation des données.*

1.3.1. Aux sources de la theorie de l'intentionnalite : la philosophie et phenomenologie

Le premier auteur à qui est attribuée la préoccupation pour l'**intention** est le philosophe allemand Franz Brentano (1838-1917), dont l'œuvre a exercé une influence considérable sur l'évolution de la psychologie. Son ouvrage intitulé : « *La psychologie du point de vue empirique* » (1874) définit les conditions d'une psychologie axée sur la notion d'**axe intentionnel** et faisant une large place à l'observation et à l'expérimentation. L'œuvre de Brentano a été décisive dans l'instauration entre autres de la phénoménologie, - une doctrine philosophique conçue en Allemagne par un de ses disciples, Edmund Husserl (1859-1938) et visible dans les ouvrages suivants : « *Idées pour une phénoménologie pure* »(1913) et « *Méditations cartésiennes* » (1932).

Edmund Husserl reproche cependant à Brentano son *psychologisme* et lui oppose la perspective de la phénoménologie transcendantale. Le point de départ de sa réflexion sur la nature de la scientificité : « Comment peut-il y avoir « un vrai » appréhendé par une subjectivité ? »l'amène à **retrouver dans l'intention** l'évidence de la subjectivité. Alors, comment se situe l'individu par rapport à cet objet vécu ? – Il sera la **conscience intentionnelle**, « **le rayon qui éclaire la chose** » (G. Picon, 1957 : 52), car « *toute conscience est conscience de quelque chose. (...). Les objets sont en quelque sorte intentionnés par la conscience* » (ibid.). Ainsi, tout l'effort de Husserl consistera à « *concilier l'« intentionnalité des phénomènes mentaux » et l'universalité de certains concepts (comme les nombres, les formes ; les couleurs...).* Et c'est de cette tentative de conciliation que naît la phénoménologie » (J. F. Dortier, 2000 ; 25).

1.3.2. Extensions de la theorie de l'intentionnalite

Un certain nombre de sciences vont aller plus loin en plaçant l'**intention** au niveau non seulement de l'individu, mais aussi de deux individus en relation, dont l'un peut être inanimé. C'est le cas des **sciences de la communication** (herméneutique, médiologie,...), de l'**anthropologie** à travers l'**anthropologie de l'art** et l'**anthropologie des religions**, des **sciences (neuro-)biologiques**, et des **sciences du langage**.

1.3.2.1. Sciences de la communication

Le philosophe allemand Hans George Gadamer dans « *Truth and Method* » (2000 [1975]) avance le concept de « sens antérieurs » (ou « pré compréhensions » ou « préjugés ») et celui de « horizon de compréhension » applicables aux études de communication interpersonnelle et interculturelle. « *La précompréhension est, écrit-il, la connaissance tacite de soi, des autres et des choses qui existent avant de lancer le processus de communication. Elle se trouve au niveau de l'individu. Tandis que le concept d'horizon de compréhension se situe au niveau des interprétations qui sont liées aux expériences de l'acteur* » (H. G. Gadamer, 2000 : 268) et l'auteur de continuer : « *Considéré d'un point de vue particulier, l'horizon est le champ de vision, alors que, au niveau individuel, l'horizon de compréhension est un état constant de flux tout au long de la vie. Par conséquent, le passé peut être constamment interprété à partir de nouveaux points de vue* » (ibid. : 302). **Là gît de la notion d'intention.**

Cette avancée opérée par H. G. Gadamer va avoir des répercussions importantes sur les sciences de la communication. L'anthropologue norvégien, spécialiste en communication interculturelle, Øyvind Dahl, estime que « *le concept de Gadamer ouvre la voie à une compréhension très dynamique de la communication* » (2005 : 30). En effet, pour ce dernier, « *lorsque l'individu s'insère dans un contexte nouveau ou rencontre d'autres personnes dans un cadre de communication, son horizon devient nouveau, étrange ou étranger. Dans une communication, les interlocuteurs peuvent négocier le langage, le sens et les cadres de référence reconnus* » (ibid. 306). Dans la perspective des sciences de la communication se situent l'herméneutique, la médiologie, toujours grâce à la notion d'**intention**.

a) L'herméneutique : du face-à-face au cercle

En herméneutique, on s'efforce d'interpréter les intentions, afin de parvenir à la vérité sur le tout). H. G. Gadamer précise à ce propos que « *le retour répété du tout aux parties et vice-versa est essentiel* » (ibid. : 190). Il rejoint par là le « **cercle**

herméneutique »découvert par Mircea Eliade, qui est bien connu et est lié aux processus de compréhension et d'interprétation.

Il faut cependant noter que, en herméneutique traditionnelle, le cercle est situé en dehors de celui qui interprète, étant donné qu'il est une relation entre tout et partie de l'objet interprété. Or, d'après les travaux de la chercheuse danoise Marita Svane (2004), il est désormais admis que, sous l'influence du philosophe Martin Heidegger, un changement radical est intervenu en herméneutique. Le lien entre la partie et le tout, donc la structure entière du cercle, se trouve déplacé vers l'intérieur de celui qui interprète. Le cercle est alors vu comme une relation entre l'interprète et l'objet. Il est dépendant de l'individu, étant donné que la compréhension de l'interprète fait partie du cercle. On peut dès lors appeler le cercle, comme l'a fait Heidegger, **cercle de compréhension**. Par conséquent, il est possible d'en déduire que, tout comme le cercle herméneutique, le cercle de compréhension renferme et exprime des **intentionnalités communes** à l'interprète et à l'objet.

Toutes ces prémisses conduisent M. Svane à développer un modèle d'interprétation de la communication entre individus qui utilise une **approche dialectique** à même de rendre compte des trois phases du cercle de compréhension qu'elle a identifiées :

- b) la **thèse** est le tout ou le cadre de référence avant la communication, c'est-à-dire les présuppositions ou encore la **précompréhension** ;
- c) le tout est ensuite soumis à l'épreuve des **antithèses**, qui sont constituées par des parties exposées durant la communication et représentent une (autre) compréhension, donc une production de sens pendant la communication ;
- d) cela mène à la **synthèse**, qui est un nouveau type de tout, une nouvelle forme de cadre de référence à l'issue de la communication. Cette nouvelle interprétation crée les nouvelles conditions pour continuer la communication, et ainsi de suite indéfiniment.

Øyvind Dahl, déjà cité, en conclue que, « *d'après le modèle de M. Svane, les interlocuteurs sont analysés selon une perspective phénoménologique axée sur l'individu. Le modèle produit une nouvelle compréhension de la culture et de l'identité*

en tant que produit d'une interaction humaine et dynamique » (ibid. : 31). D'une manière ou d'une autre, cela renvoie à la **théorie de l'intentionnalité**, dont les racines se retrouvent aussi bien chez Franz Brentano (1874) que chez Edmund Husserl (1913, 1932), les deux philosophes fondateurs de la phénoménologie.

b) La médiologie : pour une valorisation du statut du Récepteur

• Définition

Le terme « médiologie » a été forgé dans les années 1990 par Régis Debray, philosophe- anthropologue- écrivain français. Au sens étymologique, « médiologie » (du latin **medium**, au pluriel **media**, « **moyen(s)** ») peut vouloir dire :

- d'une part, « *science des médias* », « moyens de transmission, chemins des messages, et, d'une manière générale, des objets, des personnes œuvrant pour la transmission, à rapprocher des mots malgaches *lalana*, « chemin », *lakana*, « pirogue », instrument du départ ;
- d'autre part, « *science des relais* », englobant aussi bien le messager (l'ange) que l'ambassadeur, l'avocat, le porte-parole, et, finalement, le négociateur/médiateur, ou en malgache : *iraka*, *mpanalalana*, *mpanahala*, *mpanelanelana*, tous liés d'une manière ou d'une autre à la question de transmission des messages.

En un mot, il s'agit d'une science de la transmission.

Mais, avant d'être médiologue, R.Debray a été d'abord un « *théoricien des armes* » à la suite de son expérience du maquis bolivien dans les années 1970 avec Che Guevara. Ainsi, il écrit :

- *Critique des armes*, Paris, Seuil, 1974 : un ouvrage où il procède à une autocritique de cette expérience (D.Bougnoux, 1993 : 605) ;
- *Tous azimuts*, Paris, Odile Jacob, 1980 : une réflexion stratégique sur la défense nationale française.

L'auteur s'est ainsi intéressé d'abord à la « **polémologie** », science de la guerre ou, plus généralement, du conflit. A partir de 1991, il change de centre d'intérêt en axant ses réflexions sur la « *médiologie* », définie comme « *science de la transmission* », avec les publications suivantes :

- *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991.
- *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- « Pourquoi des médiologues ? », *Cahier de médiologie*, n°6.
- *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, 2000.

De cette façon, il s'oriente vers l'*irénologie*, science de la paix de la négociation / médiation qui l'éloigne de la *polémologie*.

La pensée et l'œuvre de R. Debray n'ont pas manqué d'intéresser le public et surtout les chercheurs qui se sont mis à les analyser, et à les commenter. Nous aimerions citer ici :

- Daniel Bounoux, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*, Paris, Larousse, 1993, pp.623-734.
- France Renucci & Olivier Belin, « Le projet médiologique », *Manuel INFOCOM. Information-Communication- Médiologie*. Paris, Vuibert, 2010, pp. 77-108.
- François-Bernard Huyghe, « Médiologie », *Comprendre le pouvoir stratégique des medias*, Paris, Eyrolles, 2005, pp.122-123.

La pensée de R. Debray est cependant si riche que chaque commentateur en tire pour les mettre en exergue des points qu'il considère comme importants en fonction –comme cela va de soi- de ses centres d'intérêt. Par conséquent, dans le présent chapitre, nous allons faire la même chose en relevant les points que les trois auteurs mentionnent et qui se rapprochent des thèmes de notre travail.

- **Notion centrale : la transmission**

En premier lieu, ils sont, par exemple, unanimes pour voir dans la **transmission** –non, le **transfert**- la notion centrale de la médiologie. Le transfert- et nous ajoutons : *topique*- n'est, en effet, que la première étape de la transmission du message/ de l'idée... entre l'Emetteur et le Récepteur. La transmission n'est consommée que lorsque se réalise la deuxième étape, la **réception** effective, puis la troisième étape, l'**appropriation** ou l'**internalisation** de ce message, de cette idée... par le Récepteur. C'est ainsi que :

- Daniel Bounieux consacre deux longs chapitres sur la médiologie, dont l'un sur la *logique des transmissions* ;
- France Renucci & Olivier Belin développent un chapitre important sur le projet médiologique, où ils parlent spécifiquement *des modes de transmission* à travers les médiasphères ;
- François-Bernard Huyghe évoque plus ou moins directement la transmission dans un paragraphe quand il parle de la « *recherche des conditions du faire-croire* », de la « *question de la croyance* », une occasion pour réfléchir sur « *les outils et l'efficacité de la propaganda fide* » (ibid.123).

Ainsi, se présentant comme une suite critique des sciences de l'information et de la communication (SIC) traditionnelles, le projet médiologique, « *s'attache à (re)découvrir le rôle concret de tous les moyens (au sens étymologique en latin medium, media) mis en œuvre par une culture pour transmettre des idées (...). Il s'agit donc de s'intéresser à la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés (...). Quels sont les moyens de communication privilégiés à tel ou tel moment de l'histoire ? Comment s'en sert-on ? Qui s'en sert ? De quelle façon ? Dans quel but ? Sous quelles conditions ? Telles sont quelques-unes des questions qui orientent la démarche médiologique* » (F. Renucci et O. Bellin, 2010 : 77).

- **Démarche**

Cet extrait du « projet médiologique » en définit l'objet (« la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés ») et expose la démarche qu'il préconise. Il répond au cadre logique suivant –après réorganisation- :

- Quels sont les moyens de communication privilégiés... ?
- Qui s'en sert ?
- Dans quel but ?
- Comment s'en sert-on ?
- De quelle façon ?
- Sous quelles conditions ?

La seule question qui reçoit une réponse est ici la troisième : « **dans quel but ? - transmettre des idées** ». Autrement dit, l'intention fondamentale de la médiologie est de « **faire en sorte que le message soit approprié** » par le Récepteur.

Au niveau des conditions, c'est Daniel Bounoux, l'autre commentateur des ouvrages de R. Debray, qui en rappelle une. « *Qu'est-ce qui fait qu'un message circule ?* écrit-il. *S'il n'est pas de vérité isolée, le paradoxe de la diffusion est le suivant : pour intéresser quelqu'un à un énoncé et faire qu'il le reprenne, il faut que l'autre y trouve son compte, donc qu'il le cosigne ou le coproduise en se l'appropriant d'une manière quelconque* » (1993 : 539).

Cela veut dire que l'Emetteur doit se défaire de son *prétendu statut de tout-puissant* et admettre que le Récepteur est au moins son égal en devenant **cosignataire** et **coproducteur du message**. Par conséquent, la transmission idéale se réalise d'abord à travers une **relation fusionnelle entre l'Emetteur et le Récepteur**.

Cependant l'opération ne se déroule pas facilement. En effet, « *les masses s'évangélisent ou se marxifient, mais à quel prix ! Le détournement, la simplification et l'entropie de l'information sont la condition de sa diffusion* » (ibid. : 539). Et l'auteur de souligner qu'il s'agit là d'une « **loi médiologique** ». Mais, par ailleurs, il énumère d'autres *conditions indispensables* pour la transmission et qui, parfois, se transforment en *moyens de communication* :

- ✚ L' « **écologie** », l'environnement, ou encore le contexte des idées, messages, idéologies, théories, en l'occurrence le **médium** qui leur donne vie et les maintient en vie. « *En bref, il n'y a pas de message qui nous parvient hors media, et les medias ne se contentent pas d'acheminer, ils sont bourrés d'instructions et de hiérarchies (jugement de valeur) incorporée* » (ibid. : 532). Par là, la médiologie se situe dans le sillage de Marshall Mc Luhan (*Pour*

comprendre les médias (1968[1964]). Car, pour qu'une information passe, « le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et des destinataires partageant quelque chose du même code. Cette notion du medium, qui ouvre une réalité extrêmement vaste, permet d'affirmer que :

- *Le medium **coproduit** le message ;*
- *La notion d'information se limite aux milieux où elle se diffuse » (ibid.).*

✚ Les « **conditions matérielles, contraintes infrastructurelles** » de la transmission. Pourquoi ? – « *Tout discours est un parcours à travers la guerre des messages, un frayage entre forces contraires, la traversée du bruit (qui désigne aussi la parole des autres). Science notamment* » (ibid. : 535). Par conséquent, « **point de sciences sans laboratoires, bibliothèques, congrès, structure universitaire, etc.** » (ibid.).

✚ Les « **conditions sociales** » de la transmission. Car « *point de vérité dont l'énoncé ne soit, en amont, gagé par une **tradition de recherches critiques** et, en aval, **cité, traduit et propagé par des alliés**. Un discours que personne ne reprend n'est pas une vérité* » (ibid.). En effet, « *dans la connaissance scientifique, pas plus qu'en politique ou en religion, **on ne peut pas avoir longtemps raison seul**. Car cette raison, Descartes lui-même le rappelle, suppose le partage. Comme le rire* » (ibid. : 535).

✚ Le « **système de guidages techniques** » grâce auquel circule un message. Daniel Bounoux retient deux conditions techniques fondamentales :

- Primo, le message doit avoir une forme « logique » ;
- Secundo, le message doit être partagé par les principaux protagonistes de la communication.

c) Le message logique

L'auteur commence par affirmer que « **la logique est le noyau de la communication** » et développe ainsi cet aspect : « *si vous voulez faire partager ou communiquer une information, quelle qu'elle soit, donnez-lui une forme rationnelle* » (ibid. : 377). Pourquoi ? – « *La logique est la forme nécessaire et la condition de la communication universelle d'un message* » (ibid.), et de poursuivre : « *A quoi reconnaît-on qu'un*

message est logique ?- A son détachement par rapport aux conditions (psychologiques, sociales, affectives ou sensorielles) de son énonciation » (ibid.).

Puis, revenant sur le cas du message scientifique, il précise : « *La valeur de vérité d'une proposition scientifique est **context free**, elle ne doit rien aux relations d'autorité, de face, de place ni aux circonstances de son émission* » (ibid.). Cela pourrait-être une autre **loi médiologique**.

d) Message partagé

Dans la suite de la tradition des sciences INFOCOM, D. Bounoux affirme que la transmission d'un message implique **à la fois** le Destinataire (Emetteur), le medium, l'environnement, et, bien sûr, le Destinataire (Récepteur). En effet, comme déjà évoqué plus haut, « *pour qu'une information passe, le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et...des destinataires partageant quelque chose du même code* » (ibid. : 539). **Le partage, la symbiose entre éléments du système de communication représentent ainsi une condition sine qua non** de la réussite de la transmission.

L'auteur a déjà énoncé en d'autres mots ce principe dans une citation rapportée ci-dessus. Mais, d'une manière générale, *qu'il s'agisse de communication animale ou de communication humaine*, les conditions techniques de la transmission du signal (information, message,...), dont le premier rôle est d'établir le contact entre deux individus, se résument ainsi :

- Il doit « *être repérable, perceptible (audible s'il s'agit d'un signal sonore)* » ;
- Il doit « *être sélectif, c'est-à dire n'avoir de valeur inductrice que pour le récepteur adéquat* » ;
- Il doit, enfin, « *correspondre à un état de motivation convenable de la part du récepteur* » (Y. Leroy, « Les signaux de communication », *Science et vie*, h.s. n° 125, p 28).

e) Substrat conceptuel : conflit-médiation

En tant que notion liée à celle de partage, de symbiose, proche de l'irénologie, la « **transmission** » occupe une place de choix dans la médiologie. Cela ne saurait souffrir d'aucune contestation. Le tandem *conflit- médiation* peut cependant s'aligner avec elle en tant que **substrat conceptuel** aussi important qu'elle. L'on peut mobiliser pour asseoir cette assertion deux arguments de taille : d'une part, l'étymologie du mot « médiologie » (du latin *medium*, *media*, signifiant « moyens », mais aussi « milieu », « entre-deux »...) dont le contenu se retrouve en malgache, et, d'autre part, la biographie (ancien guerillero) et la bibliographie de R. Debray avant 1990 (notamment *Tous azimuts* (1980), nonobstant son autocritique. L'auteur n'est donc pas étranger aux conflits et à leur traitement, même de façon inconsciente, et même si après 1990, il a semblé tourner cette page de sa vie. Quoi qu'il en soit, le terme *médiologie* rappelle constamment l'existence du substrat véhiculé par le tandem conflit-médiation. La médiation n'existe qu'en tant que catégorie spécifique du traitement des conflits.

A ce propos, F. B. Huyghe, l'un des auteurs s'étant référés à la médiologie et cités ici, apporte des éclairages pertinents. Pour lui, « *le conflit est une catégorie générale de rapports humains... dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- est un cas particulier* » (ibid. 2005 : 182-183, 198-199).

Patrice Stern et Jean Mouton, dans leur ouvrage intitulé « *La boîte à outils de la négociation* » (2010), abondent dans son sens en affirmant que « *la relation à l'autre est construite avec son lot d'accords, de désaccords, de conflits... Les conflits sont présents toujours et partout* » (2010 : 4). De ce point de vue, la médiologie présuppose le développement d'une science des conflits (typologie, dynamique, niveau d'intensité...) dont le corollaire serait une science du traitement des conflits. F.B. Huyghe nous en donne les composantes. Pour lui, la résolution ou le traitement des conflits « *fait l'objet de recherches qui vont de la **pédagogie** jusqu'aux **négociations internationales**. Et ceci sous de multiples formes : **médiation**, **arbitrage**, **négociations**, **appel à un système normatif de règles** pour en brider l'intensité (ce qui veut dire l'**Etat de droit**)* » (ibid, 2005 :183). Dans cette optique, l'irénologie, « science de la paix », ne serait qu'une catégorie spécifique du traitement des conflits, dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- qui est une forme exacerbée de conflit.

En conclusion, la médiologie fait partie intégrante des méthodes choisies pour ce travail, car :

- primo, elle repose, comme celles présentées ci-dessus, sur l'**intentionnalité** ;
- secundo, elle donne une place de choix à la transmission du message, et pour cause, visant son appropriation par le récepteur ;
- tertio, par extension, elle offre des outils aussi bien pour l'étude des conflits (rapportée dans les documents et observées sur terrain) que pour leur traitement : conflits religieux, conflits sociaux, conflits politiques.

1.3.2.2. L'anthropologie

a) L'anthropologie de l'art

L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps à l'Art en tant que système de signes créés par l'esprit humain et qui, à ce titre, devient le reflet d'une société. C'est du moins la thèse développée dès 1945 par Claude Lévi-Strauss, le père de l'anthropologie structurale (R. Meyran, 2010 : 78). Pourtant, malgré sa fécondité théorique, il s'agit d'une vision statique, réductrice, selon laquelle l'art n'est qu'un « *simple système de signes privé de son contexte* » (ibid. : 83). Face à ces limitations, l'anthropologue anglais Alfred Gell propose dans les années 1990 une nouvelle approche dans son ouvrage « *Art and Agency : An Anthropological Theory* » (1998). D'après R. Meyran, son idée est la suivante : « *au lieu de penser l'art en termes de beauté, qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses intentionnalités (agencies). Tout objet d'art cristallise un certain nombre d'intentionnalités, que celles-ci soient imaginaires ou réelles* » (ibid. : 83). Et de poursuivre : « *grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (ibidem). Du coup, l'objet d'art est à analyser dans ses rapports avec son créateur-proprétaire et dans les rapports de celui-ci avec son entourage. Avec la théorie de l'intentionnalité, il est également possible de prendre en compte la circulation des objets. Qui plus est, - remarque très importante !-, « *nous pouvons aussi **attribuer aux objets artistiques une intentionnalité propre**. Par exemple, un fétiche est doté d'une intentionnalité quasi-humaine. Dans telle culture, on pense que la figurine peut agir sur les hommes : mue par une volonté propre, elle protégerait ou ferait du mal. On comprend ainsi mieux l'efficacité des croyances magiques, dès lors que **les humains prêtent des « intentions** »* »

à des objets » (ibid. : 83). La dernière partie de cette dernière phrase de R. Meyran rejoint, ainsi qu'on le verra ci-dessous, les propos de Philippe Descola concernant les Amérindiens animistes d'Amérique centrale. Bref, pour l'anthropologie, **l'intentionnalité** concerne les humains, les animaux, et les objets animés ou inanimés⁶.

Détaché du domaine de l'esthétique traditionnelle, l'art est désormais appréhendé dans le domaine des sciences du cerveau et de l'esprit. Il devient un « phénomène » à envisager dans les rapports qu'il entretient avec son créateur-propiétaire, lequel entretient aussi des rapports avec son entourage proche ou lointain. D'où les multiples intentions qui l'imprègnent et le traversent. Pour toutes ces raisons, l'objet ou le phénomène artistique accepte naturellement le traitement par les sciences du cerveau et de l'esprit avec lesquelles la *théorie de l'intentionnalité* se rattache.

L'on peut donc relier la **théorie des intentionnalités** en anthropologie de l'art prônée par Alfred Gell à l'anthropologie cognitive qu'un certain nombre d'anthropologues (Maurice Bloch, Philippe Descola, Carlo Severi...) ont déjà développée à la suite de Cl. Lévi-Strauss. En 1962, en effet, ce dernier a publié : « *La pensée sauvage* », mais, sans s'intéresser aux recherches des cognitivistes, « *il a toujours soutenu que l'objet de l'anthropologie était l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, ibid. : 77).

En conduisant vers l'anthropologie cognitive, l'anthropologie de l'art constitue une passerelle entre sciences humaines et sociales et sciences biologiques s'intéressant à **l'intentionnalité** : l'éthologie, la neurobiologie, les neurosciences en général. Dans ce cadre, il convient de dégager l'approche proposée par l'anthropologie de l'art pour l'étude des objets (matériels et immatériels) d'art, parmi lesquels figurent **l'antsa** – principal matériel de cette étude – et les autres formes artistiques qui l'accompagnent (mélodies, danses, rythme, costumes, dessins faciaux, présentation scénique...) :

Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art :

Etape 1 : partir des objets : les identifier, identifier leurs fonctions (sociales, politiques,...), leurs significations, leurs caractéristiques techniques, leurs dimensions religieuses.

Etape 2 : étudier la circulation des objets du lieu de création et/ou de collecte au musée où ils sont exposés et préservés, dégager la/les valeurs que le public leur attribue sans oublier les sentiments et émotions provoqués, l'art étant « **un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau** ».

Etape 3 : dégager et mettre en exergue l'**intentionnalité propre de chaque objet** (matériel ou immatériel).

Etape 4 : positionner l'œuvre d'art au sein d'un système comparatif (local, national, régional / continental, international), afin d'éclairer les intentionnalités qu'elle contient.

Source : Exposé de la théorie de l'intentionnalité
par R. Meyran (2010 : 83).

b) L'anthropologie des religions

La dernière partie de la citation de R.Meyran ci-dessus, qui rend compte des travaux d'A.Gell sur l'anthropologie de l'art parle également de la position actuelle de l'anthropologie des religions, telle que la conçoit Ph. Descola (2005). A travers cet auteur et son ouvrage, l'anthropologie abandonne aussi la vision traditionnelle selon laquelle la religion est l'expression de « *relations collectives systématisées avec des puissances surhumaines* », et, pour cela, « *réfère à une notion du sacré* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 :831). Désormais, « *elle retrouve, selon Lionel Obadia (2012), ses grandes ambitions comparatistes, à la recherche des propriétés générales de l'esprit humains et de ses manifestations sociales et historiques.* » (ibid :99).

En effet, dans le cadre du programme d'une anthropologie de la nature, Philippe Descola « *ressuscite quelques concepts épuisés (animisme) ou disqualifiés, (totémisme) pour les définir comme des « ontologies » plutôt que comme des « religions » ou des « cultes »* » (L.Obadia, *ibid* :99). Il leur enlève, en quelque sorte, « *leur singularité religieuse, pour les ériger dans une perspective proche d'un Lévi-Strauss, au rang de système de connaissances* » (L.Obadia, *ibid*).

Ainsi, cette emphase sur la connaissance et sur ses mécanismes consacre « *un ultime chapitre de l'histoire récente de l'anthropologie des religions à partir des avancées des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L.Obadia, *ibid*). De ce point de vue, les observations de Philippe Descola sur les animistes amérindiens d'Amérique centrale sont éloquentes. Pour ces derniers, et, d'une manière générale, pour les animistes du monde entier, « *les animaux, et certains êtres inanimés, possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* ». (2005 :42). Bref, l'intentionnalité concerne ici les humains, les animaux, les êtres inanimés – dont les plantes-, les objets.

Par conséquent, à partir de l'anthropologie de l'art et de l'anthropologie des religions, l'on peut noter que, au cours des deux dernières décennies, l'anthropologie a connu un double bouleversement :

- d'une part, elle a rompu ses liens avec des objets que, traditionnellement, elle étudiait de concert avec d'autres disciplines : l'esthétique, la religion associées au sacré ;
- d'autre part, elle s'est tournée vers un courant de pensée plus proche de son objet d'étude –l'homme- et peu perméable aux conceptions philosophiques abstraites, en l'occurrence le cognitivisme, dont l'un des instruments est la théorie de l'intentionnalité.

1.3.2.3. Sciences biologiques

a) L'éthologie, la neurobiologie

L'intentionnalité déborde visiblement le cadre de l'individu et de la communication interindividuelle chez l'espèce humaine. Elle se retrouve dans le règne animal, dans le règne végétal, voire au-delà, dans les objets inanimés (parfums, œuvres d'art, et même paysages). C'est ainsi que :

- d'après l'éthologue Konrad Lorenz, *« qui connaît l'échelle d'intensité d'une séquence de mouvements peut déjà reconnaître, à partir des manifestations du plus faible degré émotif, quelle sorte d'émotion active spécifique commence à affluer dans l'organisme, et peut ainsi, partant de là, conclure avec certitude des **intentions** de l'animal. C'est pourquoi Heinroth a appelé ces mouvements « **mouvements d'intention** » (1970 [1950] : 110) ;*
- pour le neurochirurgien Marc Tadié, *« suivant la charge affective qu'un fait, une personne, un objectif, une œuvre d'art, un paysage ou un parfum... aura pour nous, il s'engrammera de façon plus ou moins importante dans notre mémoire », vu que, « tout contact avec le monde extérieur entraîne une relation affective d'intérêt, de désir, de possession, d'amour ou d'indifférence » (2003 : 30).*

Malgré leur origine disciplinaire différente, ces deux extraits de citations présentent de nombreuses ressemblances, ils supposent comme cadre global :

- la relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » (K. Lorenz, ibid. : 98-99), tous les deux animés ou dont l'un est animé et l'autre inanimé ;
- un contact sensoriel (visuel, auditif, olfactif...) entre acteur et réacteur, suivi de l'instauration d'une relation orientée entre les deux (« **processus d'ostension (exposition au public) dans un cadre intentionnel commun** », J. P. Changeux, 2010 : 245) ;
- une séquence (ou ensemble) de mouvements véhiculant « **une charge affective** » ou « **de degré émotif** » variable ; autrement dit, un message se déclenche selon la logique suivante,

entièrement soumise à la dynamique du feed-back soit stabilisateur soit amplificateur soit correcteur :

- impact des mouvements (très fort, fort, moyen, faible, nul) ;
 - sensation causée : douleur, plaisir... ;
 - sentiments, affects subséquents : colère, joie, peur...
 - émotions provoquées : manifestations physiologiques (sueur, miction, larmes...) et physiques (syncope, fuite, affrontement...) aboutissant parfois aux passions, qui sont des émotions exacerbées...
- une manifestation de l'**intention** de chacun, acteur et réacteur, bien exprimée dans les termes utilisés par M. Tadié : intérêt, désir, possession, amour, indifférence...

Ainsi, le triptyque suivant est à noter au niveau du message verbal ou non verbal, humain ou non humain : **intensité** (du mouvement), **émotion** produite, et **intention** aussi bien de l'acteur que du réacteur. L'**intensité** cause l'**émotion**, et l'**émotion** permet de lire l'**intention**.

Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.

La séquence décrite est valable aussi bien pour l'homme que pour l'animal, au niveau intraspécifique et au niveau interspécifique. Elle se décline ainsi :

- 1- existence d'une relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » ;
- 2- établissement de contact sensoriel au moyen des organes des sens (vue, audition, gustation, olfaction, toucher) suivi de l'instauration d'une relation orientée entre l'un et l'autre ;
- 3- développement d'un ensemble séquentiel de mouvements véhiculant une « **charge affective** » de degré émotif variable ;
- 4- manifestation de l'intention de chacun – acteur et réacteur-.

b) La Neuroscience du vrai, du beau, du bien

Dans la mesure où notre travail a beaucoup à voir avec le *vrai*, le *beau*, le *bien*, l'ouvrage de Jean Pierre Changeux, neurologue – biologiste, Professeur au Collège de France, ne pouvait que nous intéresser, ne serait-ce que par l'énoncé attractif de son titre : « *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale* », Paris, Odile Jacob, 2010.

Nous allons en faire une lecture sélective en fonction des objectifs et des thèmes importants traités dans cette thèse. Jean Pierre Changeux met les sciences humaines et sociales comme la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la linguistique... en relation avec la science des neurones ou science du cerveau. Son « **intention** » est de **dégager les bases neuronales de la culture et de la société humaine**. Deux points nous intéressent particulièrement : le premier, la définition « neuronale » qu'il donne des concepts de **vrai**, de **beau**, de **bien**, et le second, sa conception de l'intentionnalité.

c) Le vrai, le beau, le bien : une nouvelle définition ?

Dans la conclusion de son ouvrage (pp. 513-15), J. P. Changeux rappelle les trois questions fondamentales de Platon sur les concepts de vrai (le culturel), de beau (l'esthétique), de bien (l'éthique), et en donne des définitions (p. 514). C'est ainsi que, pour lui :

- le **Vrai** se rapporte à la « *recherche incessante de vérités objectives, rationnelles, universelles et cumulatives* » (p. 511 ; p. 514 ; pp. 34-35 « Le monde en toute objectivité ») ;
- le **Beau**, quant à lui, est une « *forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforceraient le lien social* » (p. 514). Mais une définition plus complète du beau se retrouve de la page 106 à la page 113 ainsi que celle de la **neuroesthétique** (pp. 103-187, puis pp. 509-510) ;
- le **Bien**, enfin, est la « *poursuite d'une vie heureuse de chacun avec les autres dans la société* » (p. 514). Il faut aussi se reporter au chapitre « Normativité éthique » (pp. 92-102) ou encore à « neuroéthique » (pp. 510-512).

d) De la « *théorie de l'intentionnalité* »

L'ouvrage parle des « *intentions* », mais en les citant parmi les « *états mentaux* » dans le cadre de la « *théorie de l'esprit* » (pp. 44-54 ; p. 94). A ce propos, l'auteur écrit : « *Le cerveau de l'homme possède une prédisposition quasiment unique dans le monde animal : il peut reconnaître chez autrui intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions... Cette capacité d'attribuer des « états mentaux », de se mettre à la place d'autrui⁷, permet de reconnaître d'éventuelles différences / identités avec ses propres états mentaux et de planifier des actions vis-à-vis d'autrui d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées* » (ibid. : 94).

Puis l'auteur ne manque pas de parler plus profondément de l' « *interaction sociale* » et surtout des « *théories de la communication* » (pp. 243-251). Dans ce cadre, il retient deux modèles, fondamentalement analogues aux modèles antérieurs :

- le « **modèle du code** », selon lequel « *communiquer, c'est coder et décoder* » (Shannon et Weaver, 1948) et auquel l'on a adressé les critiques suivantes : il rend compte de la communication des pensées, mais ne s'intéresse pas à leur compréhension ;
- d'où, le « **modèle inférenciel** », mis en valeur par Grice (1957) et par Sperber et Wilson (1986). Ce modèle se fonde sur l'idée précisée par Grice en ces termes : « *La communication inférentielle se fonde sur l'intention du sujet qui veut que l'énoncé produise un certain effet sur un auditoire au moyen de la reconnaissance de cette intention ... L'auditeur infère l'intention du communicateur en l'absence de code* » (ibidem : 244).

Pour leur part, Dan Sperber et Deidre Wilson situent la communication « dans un cadre intentionnel commun ». En effet, la pertinence mesure l'effet multiplicatif créé par la combinaison de l'information nouvelle avec l'information ancienne⁸. Plus l'effet multiplicatif est grand, plus la pertinence est élevée. Un processus d'ostension attire l'attention des locuteurs afin qu'ils se mettent en ligne pour communiquer de manière réciproque, « **ce qui marche avec le maximum d'efficacité dans un cadre intentionnel commun** » (ibid. : 245).

Enfin, Giacomo Rizzolatti et son équipe ont découvert les « *neurones-miroirs* » qui provoquent une « *congruence entre l'action observée et l'action exécutée* » (ibid.). Il y a ainsi, d'après eux, « **une relation entre neurones-miroirs et communication langagière** », ce qui serait en accord avec la théorie de Lieberman selon laquelle « *la perception de la parole fait intervenir la perception visuelle du mouvement des lèvres et du visage* » (ibid. 246-247). Il y a donc « **réciprocité** » dans la reconnaissance des gestes d'autrui, « **résonance** » entre partenaires qui s'engagent désormais dans un dialogue mutuel, avec capacité d'imitation, et donc « **communication des intentions** » (ibid. : 247).

En résumé, **la théorie des intentionnalités**, implicite en sciences humaines et sociales, devient explicite dans les disciplines qui adhèrent au courant cognitiviste (anthropologie de l'art, anthropologie des religions, éthologie, neurobiologie, et, bien sûr, neurologie). Jusqu'ici, elle apparaît comme la méthode appropriée pour l'analyse et l'interprétation de notre matériel. Une telle conclusion nous amène à revenir à la source de la théorie de l'intentionnalité : l'analyse phénoménologique, qui pourra également servir de transition vers la dernière étape de notre itinéraire méthodologique, c'est-à-dire les **sciences du langage**, et plus précisément l'**analyse du discours**.

Encadré n°4 : Analyse phénoménologique

L'analyse phénoménologique est la méthode générale de la phénoménologie de Husserl. Elle s'attache « *à décrire la structure de base des phénomènes eux-mêmes, plutôt que leur expression dans un jugement* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 : 726). D'après ces deux auteurs, coordonnateurs du *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, « *Husserl la confond souvent à l'analyse intentionnelle* », mais c'est pour pouvoir la relier « *aux dimensions noético-noématiques de cette structure, et donc à l'acte de conscience en tant que tel* » (ibid.).

La **noèse**, d'où provient l'adjectif **noétique**, désigne « *toute forme de conscience intentionnelle dont l'action constituante détermine à la fois l'identité du contenu et la pluralité des perspectives qui réalisent concrètement sa signification* » (ibid, 1975 : 650). Quant à noème, d'où vient l'adjectif noématique, il s'agit chez Husserl, « *du corrélat objectif et référentiel de la noèse qui inclut, outre les données (=données sensuelles informées), les différents modes d'apparaître et les opérations effective et volontaire qui entourent l'objet* » (ibid : 649). Cette définition permet d'aller plus loin dans l'appréhension du noème. En effet, d'après les auteurs, « *l'essence du noème est de receler en soi un sens par sa référence au flux subjectif du vécu : elle concrétise ainsi le principe-même de l'intentionnalité, et suppose la corrélation initiale de la réalité et de la conscience dans le dépassement de leur opposition* » (ibid. : 649-650).

Finalement, remarque importante, « ***l'analyse phénoménologique doit être distinguée de l'analyse logique, préoccupée par la combinaison syntaxique et grammaticale des énoncés*** » (ibid.726).

1.3.2.4. Sciences du langage

a) Justifications

Dans la mesure où notre principal matériel est l'**antsa sakalava**, un genre littéraire oral traditionnel, le recours aux sciences du langage (analyse du discours, argumentation, rhétorique et stylistique) semble s'imposer de lui-même. Mais ce recours se justifie sur un autre plan, celui de la nature de l'objet d'étude. En effet, selon Ruth Amossy, Professeur à l'Université de Tel-Aviv, spécialiste en analyse du discours, « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245), en d'autres termes, tout genre de discours a « **l'intention** (évidente ou non) **de persuader** » (ibid.). Cela revient à dire que nous sommes dans l'obligation de considérer les **intentions** que contient chaque texte/*antsa* de notre corpus, donc de nous référer à la **théorie de l'intentionnalité** car, comme partie intégrante des phénomènes mentaux, l'*antsa* véhicule une intentionnalité. Par ailleurs, d'après Dominique Maingueneau, un autre spécialiste de l'analyse du discours, « *l'analyse du discours possède le privilège de se situer au point de contact entre la réflexion linguistique et les autres sciences humaines* » (1976 : 3), dont, pour le cas présent, l'anthropologie. La question reste de savoir (dans les pages qui suivent) comment l'analyse du discours procède pour dégager les voies et moyens utilisés par le « **locuteur** » et l'« **allocutaire** » en vue de traduire l'**intention** de persuader en persuasion.

En clair, le cadre logique suivant peut être dégagé pour les besoins de cette étude :

Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage

- *Au niveau global* : sciences du langage
- *Au niveau spécifique* : analyse du discours, à l'intérieur de laquelle on retrouve :
 - **l'argumentation** qui véhicule
 - **l'intention de persuader** dont les voies et moyenssont :
 - **la rhétorique**
 - **la stylistique**

Pour être plus explicite, notre intérêt se focalisera sur l'**argumentation** en vue de débusquer l'intention **de persuader** grâce à et au moyen de la **rhétorique** et de la **stylistique** de l'*antsa*.

Bref, nous nous situons toujours dans la perspective de la **théorie de l'intentionnalité** qui, en l'occurrence, constitue le fil conducteur de notre thèse. Dès lors, il convient de revenir sur l'une des idées-force d'E. Husserl dans son ouvrage fondateur sur la « **phénoménologie transcendantale** » (1936) selon laquelle « *l'intention traduit l'évidence de la subjectivité* » (J.F.Dortier, 2000 :ibid).

b) Démarche

L'efficacité se trouve obligatoirement au cœur des préoccupations pour celui / celle qui utilise la parole. Selon Ruth Amossy, « *le discours cherche toujours à avoir un impact sur son public (...)* » de deux manières :

- soit pour le « *faire adhérer à une thèse : il a alors une **visée argumentative*** » ;
- soit « *plus modestement, chercher à infléchir des façons de voir et de sentir : il possède dans ce cas une **dimension argumentative*** » (ibid.1).

S'inscrivant dans la même perspective, et allant peut-être plus loin, D. Bougnoux déjà cité, un commentateur de la pensée de R. Debray qui est à l'origine de la médiologie, souligne que **la persuasion est fonction de l'intérêt que l'énoncé ou le message suscite chez le récepteur allocutaire et, au-delà, de l'intérêt qu'il lui apporte concrètement, matériellement**. Ce sont les deux conditions qui provoquent son adhésion et l'amènent à en devenir le **cosignataire** ou le **coproducteur**, c'est-à-dire à se l'approprier.

Ainsi, pour arriver à la persuasion (totale ou faible) de l'allocutaire ou du public (collectif ou individuel), le locuteur doit pouvoir répondre à deux questions, toujours selon Ruth Amossy :

- primo, « *comment la parole se dote-t-elle du pouvoir d'influencer son auditoire ?*

- secundo, « *par quels moyens verbaux, par quelles stratégies programmées ou spontanées s'assure-t-elle de sa force ?* » (ibid.1).

Ces deux questions pourraient, concrètement, se résumer en une seule : Que faire ?-
Les réponses se déclinent en trois étapes :

- En premier lieu il faut identifier les facteurs qui construisent le discours et dont l'analyse doit tenir compte, à savoir :
 - le statut de l'orateur,
 - la scène d'énonciation,
 - les circonstances socio- historiques dans lesquelles il prend la parole : distribution préalable des rôles, scénario, scénographie... que l'interaction accepte ou tente de déjouer ;
 - les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation. Il s'agit d'un refus de poser à la source du discours « *un sujet énonciateur individuel qui serait maître chez lui* » (D. Maingueneau).
- En second lieu, il faut mettre en place le dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative, c'est-à-dire l'**image de l'auditoire** face à l'**éthosoratoire** ou présentation de soi de l'orateur ;
- En troisième lieu, il faut poser les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :
 - d'une part, les évidences partagées, ou *doxa* ou *topiques* en termes techniques, se rapportant, dans le cadre de ce travail, au **socle religieux**, au **socle social** et au **socle politique** ;
 - d'autre part, les moyens verbaux par l'association du **logos** et du **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique**, et par les figures de style, c'est-à-dire la **stylistique**.

Les trois étapes pourraient maintenant être disséquées comme suit :

- **Etape 1:identification des *facteurs qui construisent le discours* :**

- le ***statut de l'orateur*** ou, dans le cas présent le ***statut des orateurs*** : qui sont ils ? Quelle place occupent-ils dans la société ? Quel rôle jouent-ils ?...
- la ***scène d'énonciation*** : Où se trouve-t-elle ? Comment est-elle ? Quel aspect a-t-elle ?
- les ***circonstances socio-historiques de la parole*** : de quelle nature sont- elles ?Où et quand se déroulent-elles ?Comment se fait la distribution des rôles ? Quel est le scénario ? Comment se présente la scénographie ?
- les ***opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation*** : Quelles sont-elles au plan religieux, au plan social, au plan politique ?

- **Etape 2 : *Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative* :**

- ***Image de l'auditoire*** : Quelles sont les composantes de l'auditoire ? Combien d'individus composent approximativement cet auditoire ? S'agit-il d'individus déjà convaincus ou à convaincre ? L'auditoire est-il ou non perméable aux sentiments / émotions (pathos) ? Lesquels ? Son/leur image est-elle positive ou négative ?
- ***ethos oratoire/ présentation de soi de l'orateur/des orateurs***:Comment l'orateur/ les orateurs se donne-t-il/ donnent-ils en image ? Est-il / sont-il(s) crédible(s) ?

En application de l'analyse séquentielle dégagée dans l'encadré n°3 ci-dessus, l'analyse de l'auditoire se fera de la manière suivante :

- description de la relation « acteur » (individus ou groupes) exécutant l'*antsa* et « réacteur » (public) ;

- détermination et description du/ des type de contact sensoriel engagé et en conséquence, de l'orientation de la relation entre les deux qui s'ensuit ;
- description de la séquence des mouvements véhiculant une « *charge affective* » de degré émotif variable à la fois du côté de l' « *acteur* » et du côté du « *réacteur* », puis détermination des affects primaires mis en jeu ainsi que de leurs manifestations selon Eckman et al. (1971):
 - la joie
 - la colère
 - la rage
 - la surprise
 - la peine
 - le dégoût
 - l'intérêt
- Identification de l'**intention** de chacun.
- **Etape 3: les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :**
 - les évidences partagées décelables dans les *antsa* ou dans les documents disponibles, ou lors des observations ou lors des interviews, c'est-à-dire les doxa ou topiques :
 - **en termes religieux :** Quelle est la religion /Quelles sont les religions dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?
 - **en termes sociaux :** Quelles sont les composantes de la société dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ? Quels sont les thèmes sociaux récurrents dans les *antsa* ? Quels sont les problèmes sociaux fondamentaux ? Quels sont les idéaux sociaux qu'affectionnent les artistes réalisant les *antsa* ? Quels sont les problèmes et les idéaux sociaux dont les *antsane*

parlent pas mais qu'ont révélés l'observation et les interviews ?

- **en termes politiques :** Quels sont les thèmes et /ou les problèmes politiques soulevés par les *antsa* ? A quels niveaux (local, régional, national, international) le posent-ils ? Quel est le degré d'importance accordé à ces thèmes / problèmes ? Existe-il des thèmes ou des problèmes politiques dont les *antsa* ne parlent pas mais qui sont révélés par la recherche documentaire, l'observation, les interviews ? A ce propos, les *antsa* placent-ils ou non le politique comme **intention** finale du religieux et du social ?

Les réponses à ces différentes questions se rattachent aux trois socles que nous avons posés à titre d'hypothèse au début de ce travail : le **socle religieux**, le **socle social**, le **socle politique**. Lesdites réponses figureront donc parmi les résultats qui seront présentés ci-dessous en deuxième partie. Elles formeront, en fait, le véritable noyau de notre thèse.

Maintenant, il est temps d'aborder le deuxième aspect des fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire les moyens verbaux offerts par la **rhétorique** et la stylistique. L'on aura compris que, dans le présent travail, les différentes questions relatives à l'auditoire (**pathos**) ainsi qu'à l'orateur (**ethos**) et celles relatives au contenu et au discours (**logos**) sont traitées à travers la rhétorique au sens strict. En revanche, l'aspect stylistique recevra un traitement spécial avec l'étude des figures de style.

➤ **Les moyens verbaux offerts par la rhétorique**

L'art oratoire, ou en grec **rétorikè**, remonte à Aristote, c'est-à-dire à l'antiquité grecque. D'après J.F. Dortier écrivant dans la Revue *Sciences Humaines* (n° 209, Novembre 2009) un dossier sur la rhétorique et intitulé : « L'art de convaincre d'Aristote à Obama », « *la rhétorique a pris corps en Grèce au Ve siècle avant J.C. et s'est développée à Rome où elle était destinée à former des orateurs politiques*

et des magistrats. Elle s'est scindée en deux orientations : l'**argumentation** qui vise essentiellement à convaincre, et la **stylistique** qui vise à séduire et s'occupe plutôt des figures de style » (2009 :42-43).

➤ **La rhétorique ou l'art de la persuasion**

Toujours d'après J.F. Dortier, « avec l'**éthos**, l'orateur, le **pathos**, l'auditoire, et le **logos**, le discours, on a les trois dimensions de la rhétorique, c'est –à-dire celui qui parle, celui auquel on s'adresse, et le medium qui les relie » (ibid 42).

Mais les rhétoriciens renommés de l'Antiquité avaient chacun leur opinion à propos de ce triptyque. Pour Aristote, le **logos**, premier élément de l'art de convaincre, porte sur la **force de raisonnement** qui est censé susciter l'adhésion d'autrui. Pour Platon, la rhétorique est une tromperie, car l'**auditoire n'écoute jamais que ce que ses passions lui dicte**. Un bon orateur n'est finalement qu'un bon manipulateur. En grec, le terme que l'on utilise pour caractériser l'auditoire est le mot « **pathos** » : l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément, justifiées. Depuis Platon, on a gardé l'équation **pathos= auditoire**. Pour les penseurs romains, comme Cicéron ou Quintilien, ce n'est ni le **logos** (discours) ni l'interlocuteur (**pathos**) mais le caractère exemplaire, fiable et juste de l'orateur qui compte. L'orateur est identifié à l'**ethos**, (J.F. Dortier, ibid :43).

➤ **La stylistique ou l'étude des figures de style en vue de la persuasion**

En mai 2010, dans son numéro 215, la même revue *Sciences Humaines* a publié un autre dossier intitulé : « l'analogie, moteur de la pensée » ou encore « pince à tout faire de la pensée et du savoir » (pp 48-49). Ce dossier est dédié principalement à la stylistique. Le coordonnateur de ce second dossier, Nicolas Journet, étend les propos vers la pensée analogique dans le cadre de laquelle il place « modèles, images et

métaphores » en se référant aux sciences cognitives qui en étudient les mécanismes (ibid.37).

En évoquant cela nous voulons en venir à la **métaphore**, connue pour être une figure de style et définie par l'auteur comme « *un cas particulier d'analogie qui se manifeste dans le discours* »(ibid. :38), par exemple : « *Il a pris son petit voisin sous ses ailes* », est « *une analogie qui apparie le geste protecteur d'un homme à celui d'un oiseau* » (ibid. :38). Ainsi par la grande porte de la pensée analogique et des sciences cognitives à elles reliée, nous en venons à la *stylistique en tant qu'étude des figures de style*. Or, une chose devrait être soulignée : les auteurs des deux dossiers de la revue *SciencesHumaines* affirment d'une seule voix la place de choix occupée par la **métaphore**, et – à un moindre degré-, **la métonymie**.

J.F. Dortier, le coordonnateur du dossier de 2009 sur la rhétorique, définit la métaphore comme « *une figure de style qui consiste à remplacer une chose par une autre qui lui ressemble* » ce type est une armoire à glace », « il boit ses paroles », « tu es son soleil »... *La métaphore est considérée dans la psychologie cognitive actuelle comme un mécanisme mental fondamental et très courant qui intervient dans la pensée scientifique et dans la vie quotidienne. La métaphore permet d'établir des analogies pertinentes entre phénomènes distants. Lorsque l'on désigne le réseau Internet comme une toile d'araignée* », - Ce qui est la signification du mot web-, il s'agit d'une analogie parlante(2009 :43).

Quant à N.Journet, le coordonnateur du dossier de 2010 sur la stylistique, il admet avec les historiens et philosophes des sciences que « *raisonner par **analogie** ou **métaphore** n'est pas seulement un exercice poétique, mais un ingrédient indispensable à l'activité de savoir (...)* Construire une analogie consiste fondamentalement à rapprocher deux domaines considérés auparavant comme séparés (...). Cette manière de voir le réel autrement présente une haute valeur heuristique » (2010 :38).

Puis l'auteur rappelle le rôle central de la métaphore. D'après G. Lakoff et M.Johnson qu'il cite : « *la métaphore est partout présente dans la vie quotidienne de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. La plus grande partie de notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique* » (1985 : 38). Quant à la métonymie, elle consiste, d'après J.F Dortier, « *à remplacer un mot par un autre qui lui est associé,*

par exemple le contenant et le contenu dans « je bois un verre » La métonymie est, avec la métaphore, une figure de style courante (...). Du point de vue psychologique, la métonymie peut être vue comme une procédure habituelle d'association d'idées » (2009 :43).

En résumé, par le truchement de la pensée analogique, la métaphore et la métonymie, deux figures de style de premier plan, jouent un rôle important en rhétorique et en stylistique. Au bout du compte, ces deux orientations de l'analyse du discours sont liées entre elles pour augmenter leur pouvoir de séduction et de persuasion.

Au niveau des matériels de notre étude, les *antsa*, il serait intéressant de pouvoir infirmer ou confirmer ces conclusions provisoires, en identifiant d'autres figures de style pouvant concurrencer la métaphore et la métonymie. Une autre raison nous pousse à retenir ces deux figures, à savoir : *leur positionnement clair au sein des sciences cognitives qui sont, à chaque fois, évoquées dans les études actuelles*⁹. Ce rapprochement nous ramène à l'anthropologie de l'art et à l'anthropologie des religions dont les orientations cognitivistes sont affirmées. Une analyse rhétorique et stylistique cognitiviste des *antsa* pourrait-elle alors être tentée ? Sans doute. Une dernière raison justifie encore cette mise en avant de la métaphore et de la métonymie en tant que figures de style, en l'occurrence l'ouverture qu'elle permet vers d'autres disciplines, soit des sciences humaines et sociales (psychologie) soit des sciences biologiques, et que nous préconisons depuis le début de notre travail.

Pour conclure cette première partie, il importe de mettre en exergue dans le dernier encadré ci-après la démarche utilisée pour analyser les matériels *antsa* et autres et en extraire les résultats qui seront présentés dans la deuxième partie :

Encadré n°6 – Les étapes de l'analyse du texte/*antsa*

1. L'intentionnalité sert de fil conducteur d'un bout à l'autre de l'analyse ;
2. Son application se fait en premier lieu au niveau des matériels *antsa*, traités en tant que phénomène, c'est-à-dire de manière « superficielle » à travers les moyens verbaux :

✚ l'association du **logos** et le **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique** ;

✚ les figures de style, c'est à dire la **Stylistique**.

3. Dans la foulée, viennent ensuite les trois étapes de l'analyse qui conduisent au contenu des *antsa* :

- **Etape 1 : Identification des facteurs qui construisent le discours :**

- ✓ Statut de l'orateur
- ✓ La scène d'énonciation
- ✓ Les circonstances socio-historiques dans laquelle il prend la parole : distribution des rôles, scénario, scénographie...
- ✓ Les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation

- **Etape 2: Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative :**

- ✓ L'image de l'auditoire
- ✓ La présentation de soi de l'orateur ou *ethos* oratoire.

- **Etape 3 : Fondements de l'interaction argumentative :**

- ✓ Les évidences partagées – doxa, topiques se rapportant au socle religieux, au socle social et au socle politique, c'est-à-dire aux fondements anthropologiques généraux.

NOTES

¹H. Russel Bernard et al., « The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology », **Current Anthropology**, vol. 27, n°4, Aug. – October, 1986, 382-396.

²L'antsa est proche, par sa composition, de l'isa betsileo étudié par L. X. Michel Andrianarahinjaka (1986).

³L'antsa rappelle également, par sa forme et son contenu, le *zafindraony* étudié par F. Noiret (1995).

⁴Ruth Amossy (2006).

⁵Voir Dominique Desjeux (2004, 2009).

⁶L'universalité des « intentions » semble désormais s'ériger, grâce au cognitivisme et à la neurobiologie, en postulat scientifique. En effet, après les sciences humaines et sociales, puis la biologie animale à travers l'éthologie, la biologie végétale est sur le point de prouver que **les plantes sont dotées d'intelligence...** donc d'intentions. C'est du moins l'une des affirmations d'un dossier écrit par Yves Sciana dans le numéro 1146 de la revue *Science et vie* de Mars 2013 (pp.50-67). L'argumentaire est le suivant : il existe « *six raisons de chercher le « cerveau » des plantes dans leurs racines* » (pp.64-65). Donc, quand il y a un « cerveau », il y a une « intelligence ». A ce propos, trois chercheurs en Neurobiologie végétale se prononcent : (1) Susan Dudkey, botaniste à l'université Mc Master (Canada) : « *Au mieux, disons que les plantes sont intelligentes comme les ordinateurs le sont* » ; (2) Ian Baldwin, chercheur à l'Institut Max Planck d'Ecologie chimique (Allemagne) : « *Intelligence a ici le sens d'une capacité à s'adapter à son environnement* » ; (3) Stefano Mancuso, cofondateur de la Société pour une Neurobiologie végétale : « *On ne peut qualifier que d'intelligents des comportements aussi sophistiqués* » (pp.66-67).

⁷La capacité d'attribuer des « états mentaux » ou « *theory of mind* » et celle de « *se mettre à la place d'autrui* » sont à rapprocher de la « **sympathie** » (pp. 94-95 ; p. 138 et suivantes) et de l' « **empathie** » (pp. 134-138). La « **theory of mind** » est encore développée par l'auteur en pages 247-251. Elle permet d'approfondir la notion de fanahy, si importante dans les relations de l'homme avec lui-même et avec son environnement, notamment le souci pour les conséquences de ses actes. Voir à ce propos l'article co-signé par L.P. Randriamarolaza et moi-même, « Le fanahy, cet « âme » oublié de la politique sociale à Madagascar ».

⁸Le « **cadre intentionnel commun** » rappelle la « **fusion d'horizon** » (H. G. Gadamer), le « **cercle de compréhension** » (M. Heidegger) et la « **synthèse** » (M. Svane), qui est un « **nouveau type de tout** », une « **nouvelle forme de cadre de référence** ».

⁹C'est ainsi, par exemple, que Maurice Bloch, l'un des plus éminentss anthropologues de l'époque actuelle, n'hésite plus dans un ouvrage de 2012 à faire du « *défi cognitive* » l'un des défis majeur de l'anthropologie.



Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany



Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.



Photo n°3 :

D'autres zomba à
Bezavo

Photo n°4 :
Les *jongoa*→
s'occupant
du désherbage
des
environs du
valamena



Baholy Malala



Photo n°5 :
← Des jeunes
jongoa s'occupant
du sacrifice
devant le portail
principal
du *valamena*

Baholy Malala

Photo n°6 :
Les officiants à
Bezavo : →
Bemanangy,
Mbilahy, Jongoa



Baholy Malala



Photo n°7 :
 ← les participants font
 une séance d'antsa (soirée)
 devant leur case à Bezavo

Photo n°8 :
 Une séance d'antsa qui se déroule
 dans la journée au pied d'un arbre
 →



Photo n°9 :
 Les participants de Bezavo
 portant des uniformes
 pour célébrer le culte à Bezavo
 ←



Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle



Photo n°11 :

Une possédée en transe sous
l'action de l'esprit d'un
ancêtre masculin



Photo n°12:L'ampanjaka Amina Saïd



Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »



Photo n°14 : Une des *bemanangy*



Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo



Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*



Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes



Photo n°18 : Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux.



Photo n°19 :

Représentants des autorités traditionnelles
prenant la parole



Photo n°20 :

Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo
prenant la parole



Photo n°21 :Des exemples de costumes pendant le fanompoa



Photo n°22 :

Une partie du public durant
les discours

Lors du Fitampoha, Mitsinjo Septembre 2012



Photo n°23 :
Rue menant vers
la résidence royale



Photo n°24 :
Quand le moderne et le
traditionnel se côtoient



Photo n°25 :
Troupe de mpiantsa
en action



Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany



Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany



Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy



Photo n°29 : Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.



Photo n° 30 :

Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.



Photo n°31 :

Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra



Photo n°32:

Boeny doany, le doany Bemazava



Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village



Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy



Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée



Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer



Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?



Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423



Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais



Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

Partie II

RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Arrivée à mi-parcours de notre travail – après l’Introduction et les Matériels et Méthodes, et avant les Résultats et les Discussions-, nous estimons qu’il est opportun d’en rappeler les concepts fondamentaux. Dans l’Introduction, le concept de **beau** et son contraire, le **laid**, ont occupé une place non négligeable. Dans la première partie, se sont ajoutés au **beau** et à ses différentes déclinaisons les concepts d’**intention** et **intentionnalité** qui, du coup, se sont hissés au premier plan. Il s’agit là d’une manière de dire que les Résultats ci-après toucheront directement ou indirectement ces concepts, devenant ainsi les fils conducteurs utiles pour la lecture et pour la compréhension. En effet, le double objet d’étude que sont les **cultes royaux** et les **antsa** sera abordé à la lumière desdits concepts. A titre de rappel, de quoi s’agit-il ?

Les cultes royaux du Nord-Ouest de Madagascar, - dont le noyau est le **fanompoa** « rite d’allégeance à la royauté » doublé du **fitampoha** « bain des reliques » - sont un complexe de rite. Le **tsimandrimandry** « veillée, nuit blanche » précède, en effet, le jour du **fanompoa** et/ou du **fitampoha**, qui sont obligatoirement accompagnés du **tromba** « culte de possession royale », du **barisa** « alcool local (à consommer en continu) », et surtout des **antsa** « chants traditionnels (également réalisés de manière ininterrompue) ». En tant que complexe, ces cultes constituent un système dont les composantes sont inséparables. Quoi qu’il en soit, nos observations nous ont conduits à croire que, comme nous l’avons déjà dit en Introduction, sans le **barisa**, et surtout sans les **antsa**, les cultes perdent leur « âme ». Par conséquent, les **antsa**, placés au cœur de ce travail, sont, de fait, liés avec des cultes religieux, donc liés à la Religion.

A un autre niveau, l’**antsa** représente un autre complexe, en tant que tel, - celui-là artistique-, dont les éléments sont : le discours, la performance vocale, la mélodie, les rythme, les claquements des mains, la danse, les costumes des artistes, les dessins faciaux féminins, les instruments de musique. Par là, il témoigne de sa richesse esthétique. Raison pour laquelle il rehausse davantage la dimension religieuse des cultes.

Cette deuxième partie constituera les résultats issus de l'application des méthodes sur les matériels. Elle comportera trois chapitres :

- les résultats discursifs, rhétoriques et stylistiques, à partir desquels seront dégagées, d'une part, les intentions des cultes royaux, et d'autre part, **les intentions des antsa** ;
- les résultats ethnographiques complémentaires actualisés sur le déroulement des cultes, le cadre Social d'exécution des **antsa**, la conception du **beau** qu'ils véhiculent ;
- les résultats anthropologiques généraux s'adossant au **socle social**, au **socle religieux**, et au **socle politique**.

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales sont chacun un « *fait social total* » (Marcel Mauss) au sein de l'ensemble Fandroana « Bain » étudié par S. Raharijaona (1980-1981). Mais, on peut également considérer un élément de ces cultes dont les *antsa* « chants traditionnels », comme un autre « *fait social total* » dans lequel gisent les dimensions humaines et sociales sakalava. **Les chants sont inséparables des cultes des ancêtres Sakalava, car, en leur absence, les visées de ces cultes ne pourraient jamais être accomplies.** En clair : l'analyse des antsa offre une opportunité pour déusquer non seulement leur intentionnalité multiple mais aussi celle des cultes eux-mêmes.

Section 1 : LA PLACE CENTRALE DES CHANTS TRADITIONNELS

DANS LES CULTES ROYAUX

Pour la bonne marche de ces cérémonies religieuses, les acteurs principaux doivent s'y impliquer entièrement. Toutefois, sans oublier les simples participants qui mettent également en valeur l'existence de ces cultes et qui les renforcent, les *antsa* se situent

parmi leurs éléments moteurs. C'est la raison pour laquelle, ils se retrouvent dans chaque séquence de leur déroulement, c'est-à-dire précisément tout au long du culte. Leur importance s'articule sur un double objectif dont l'un envers les monarques défunts et actuels, et l'autre envers les vivants qui exécutent les services en leur honneur.

Les *antsa* sont une création artistique reflétant ladite société. Ils sont un canal de communication entre les ancêtres défunts et les vivants adeptes de cette religion, d'une part, et, entre les vivants eux-mêmes, d'autre part. Dès lors, en termes d'intentionnalité, les idées y véhiculées englobent les intentions de ces deux entités, que nous verrons ultérieurement d'une manière plus approfondie.

1.1. Les *kolondoy* : des chants sacrés et politiques

Rappelons que ce genre de chant, étant dédié spécialement aux rois et reines, ancêtres ou vivants, est sensé avoir une sacralité particulière. Il s'agit, si l'on veut, de chants vantant leurs mérites pour exalter et honorer le royaume et les monarques (défunts ou vivants) et pour leur faire plaisir. D'une autre manière, les *kolondoy* véhiculent beaucoup plus la satisfaction des intentions (cachées) de ce groupe. Dès lors, les différentes entreprises citées dans le déroulement du culte nécessitent, à priori, des *kolondoy*, et explicitent leur essentialité dans les cultes. A ce propos, l'évocation du *tromba* est un exemple plus concret. Voici quelques spécimens de *kolondoy* correspondant à certains services pendant les cultes et qui mettent en exergue le rôle et la place des chants *kolondoy*.

- a) Des *kolondoy* réalisés par les thuriféraires du système. Ce sont des chants pour les exalter et pour montrer la volonté de les « servir ».

Exemple 1:

Manandevon anakombe
Ndreon'reo Mitsinjo
Doany ndramanaranarivo
Manandevon Boana kombe

Les descendants de vos fils vous rendent hommage
 Voici ceux de Mitsinjo
 Du doany de Ndramanaranarivo
 Les descendant de vos fils vous rendent hommage

Exemple 2:

<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Donnez leur le bien être
(...)	(...)

- b) Comme évoqué dans la description du déroulement, la séquence *mangataka varavarana* «demande de permission pour ouvrir les portes du *doany* » est une entreprise primordiale. Voici donc des *kolondoy* y afférents :

Exemple 1 :

<i>Savao lala e !</i>	Faites-nous un chemin
(...)	

Exemple 2 :

<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être

- c) Quand une famille ou un clan amène son*folàny* « offrande » au *doany*, lors de la séquence *manesy fanompoa*.

Exemple 1 :

<i>Manesy tsara e (2)</i>	Nous vous apportons les meilleurs (2)
<i>'zahay boana manesy tsara e</i>	O! maître, nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsy matoy</i>	Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons nos offrandes
<i>Matoy mora zaza</i>	Les vieux sont dociles comme les enfants
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
(...)	(...)

Exemple 2:

Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy

Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide

- d) Pendant la séquence *mikipa doany* “desherber le *doany*” où l’alcool est consommé sans modération.

Exemple 1:

Mamo ny asany e
Mamo ny asany e dadilahy Bota
Mamo ny asany e e e e
Mamo ny asany e dadilahy Bota

Las de son travail
Ereinté de son travail, Dadilahy Bota
Las de son travail e e e e
Las de son travail Dadilahy Bota

Exemple 2:

Mahay milaolao vorontsara
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara e
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara
Vorontsara e!
Mahay milaolao
(...)

Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
E, Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
Vorontsara danse bien
E! Vorontsara
Tu dances bien
(...)

- e) Lors de l’immolation d’un zébu pour le sacrifice

Exemple 1 :

Ombilahy sarotra e
Mitrena anao Boanako lay e
Mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka atrena anao
Ombilahy sarotra

o ! Zébu difficile à trouver
Tu t’exhibes mon maître
Tu t’exhibes
Tu ne t’exhibes pas mais tu as de quoi exhiber
o ! Zébu difficile à trouver

Exemple 2 :

Manesy tsara e (2)
'zahay boana manesy tsara e
Manesy tsara
Manesy tsy matoy
Manesy tsara
Matoy mora zaza
Manesy tsara
(...)

Nous vous apportons les meilleurs
O! maître, nous vous apportons les meilleurs
Nous vous apportons les meilleurs
Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
Nous vous apportons nos offrandes
Les vieux sont dociles comme les enfants
Nous vous apportons les meilleurs
(...)

1.2.Aspects politiques des *kolondoy*

L'analyse sommaire des *kolondoy* cités ci-dessus ainsi que les autres non cités, révèle que leur intention fondamentale est politique, en ce sens qu'ils reconnaissent, célèbrent, et rehaussent la personne de l'*ampanjaka* :

- qui a à son service une « classe » (caste) spéciale de femmes et d'hommes ;
- vers laquelle tous les regards doivent se porter ;
- vers laquelle le chemin doit être fait pour que le peuple puisse lui apporter ses offrandes ;
- dont le siège, dressé au Nord, doit être encensé.

Par conséquent :

- pour elle, oncle Bota s'adonne à l'ivresse rituelle ;
- à cause d'elle, le peuple danse avec le « Bel oiseau » ;
- pour elle, le zébu du sacrifice mugit pour la louer et ne mugit pas pour écouter ce qu'elle dit.

1.3.Les *antsa lamalama* (ou *antsa jijy* ou *antsa somasoma*) : des expressions de la catharsis

La place des *antsa lamalama* est davantage du côté des acteurs secondaires, la **foule**, puisqu'il s'agit bien de « foule », dans le sens où Serge Moscovici l'entend (L'âge des foules, 1981) quand il écrit : « chaque fois que des individus se rassemblent, on voit bientôt poindre et sourdre une foule. Ils se brassent, se mélangent, se métamorphosent. Ils acquièrent une nature commune qui étouffe la leur, ils se voient imposer une volonté

collective qui fait taire leur vouloir particulier » (ibid. : 28). Lors de la célébration du fanompoa ou du fitampoha, il y a 2000, 3000 individus, voire plus. Outre ces cultes qui les ont attirés à Bezavo ou à Mitsinjo, comment, plus profondément, expliquer ce qui attache les uns aux autres les individus qui font partie de cette foule ainsi que les manifestations psychiques qu'ils y subissent ?- S. Moscovici que nous citons ici propose, à la suite de Freud, « la notion de libido. Plus concrète, elle est aussi mieux connue, ayant pour noyau l'amour sexuel. Elle recouvre et synthétise toutes les variétés que sont « l'amour de soi, l'amour pour ses enfants, l'amour pour ses proches, pour ses idées, et ainsi de suite (...). Elle exprime la nature des liens qui unissent les individus au sein d'une foule, et le ciment des rapports sociaux » (ibid. 323). Freud reconnaît ainsi, « à la base de toute association, l'amour, sexuel ou non, la sympathie d'une personne pour une autre. C'est donc sous l'impulsion de l'amour (philia, agapè, eros)¹ que les liens se nouent entre individus. Dans chaque relation, en apparence neutre, abstraite et aussi impersonnelle que celle qui lie un soldat et un officier, un croyant et un prêtre, un étudiant et un professeur, un travailleur et un autre travailleur se nichent des émotions fortes, dites à juste titre troubles, et qui agissent à notre insu. Là où nous en avons le moins conscience, là précisément elles sont les plus puissantes. La libido forme la substance de l'âme des foules. Elle est la force qui les maintient unies et assure leur cohésion, puisqu'il faut bien qu'une telle force existe » (ibid. : 324).

Ainsi, en tant qu'attributs de la foule des participants aux cultes, les **antsa lamalama** ne sont pas étrangers à la libido. Les manifestations collectives d'émotions fortes durant les spectacles sont là pour le prouver. A leur tour, ces émotions sont à analyser dans le cadre de la pensée d'Epicure, ce « grand philosophe du bonheur » (J.F.Kahn, 2012). « En fait, précise J.F. Kahn, ce ne sont pas les jouissances qui intéressent Epicure. Il privilégie ce que les Anciens nommaient « le plaisir en repos » par opposition au « plaisir en mouvement ». Le plaisir (manger, boire, faire l'amour) peut en effet se considérer de deux points de vue. Le mouvement est du côté de la jouissance instantanée, de la décharge de la tension créée par le besoin. Le repos est dans l'après-coup, le contentement qui vient ensuite, l'absence de tension. Ce qui intéresse Epicure, ce n'est pas le plaisir de manger, mais le bien-être d'avoir mangé, d'être rassasié, de ne plus éprouver la faim. A l'orgasme il préfère la douceur d'après » (ibid. : 48).

Nos observations sur le terrain ont montré que le « plaisir en repos », donc le bien-être d'avoir participé aux cultes, est si important pour les Sakalava que la plupart de ceux

avec qui nous avons discuté programmaient déjà une participation aux prochains cultes. De ce point de vue, ils sont des **néo-épicuriens** au sens strict du terme. Mais ils ne minimisent pas pour autant le « *plaisir en mouvement* », duquel ils essaient de jouir sans trop d'excès, comme c'est le cas pour Dadilahy Bota, qui prend du *barisa* « alcool local » avec modération. Ainsi, le mot *baribary* est le terme usuel pour dire un état d'ivresse non totale. Des néo-épicuriens pragmatiques ? – Sans doute.

C'est de cette manière qu'il est permis de parler de « *catharsis* » à propos des *antsalamalama*. Cependant, en termes de « *catharsis* », l'exécution d'un antsa tourne, d'une part, au profit de l'artiste ou des *mpiantsa* « chanteurs d'antsa », et, d'autre part, à celui des auditeurs ou du public. Certes, les deux entités ont chacune des intentions propres, mais elles se rejoignent au niveau d'une intention commune, contenue dans l'art, qui est la libération de l'esprit, ou, pour emprunter une expression de Hegel, l'« *éveil de l'âme* » (*Introduction à l'esthétique*, 1964 [1835] : 54-58). Pour Hegel, en effet, « *le but de l'art est, non seulement l'évocation des passions, une **catharsis**, mais aussi la purification, c'est-à-dire la moralisation* » (ibid. : 62).

De par son caractère –un complexe d'arts, un art complet- l'antsa répond de façon éminente à cette citation du philosophe. Son contenu comprend donc tout le contenu de l'âme et de l'esprit. D'où, son but consiste « *à révéler à l'âme tout ce qu'elle a d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54). Par conséquent, ce qui importe, c'est que « *le contenu que nous avons devant nous éveille en nous des sentiments, des penchants, des passions ; mais, que ce contenu nous soit donné à travers la représentation* » (ibid. : 55). Dans le cas des *antsa*, la représentation consiste au spectacle en continu au cours duquel tous les organes des sens sont sollicités.

Or, toujours selon Hegel, « *nous pouvons, par la représentation, être aussi fortement saisis, secoués, remués que par la perception. Toutes les passions : amour, joie, colère, haine, pitié, angoisse, peur, respect et admiration, sentiment de l'honneur, amour de la gloire etc...peuvent envahir notre âme sous l'action des représentations que nous recevons de l'art* » (ibid. : 55). En résumé, l'auteur réaffirme que l'art possède « *le pouvoir formel d'éveiller nos sentiments à propos de n'importe quel sujet, de n'importe quel contenu : **c'est la sophistication de l'art*** » (ibid. : 57).

Mais, poursuit-il, « *le but véritable, le but substantiel de l'art, ne peut consister, on le conçoit, à éveiller toutes les passions possibles (...)* » (ibid. : 58). L'art aurait notamment pour but l'**adoucissement de la barbarie** en général. (...) Mais, au-dessus de ce but, se situe celui de la **moralisation** qu'on avait longtemps considéré comme le plus élevé.

Comment, par quels moyens l'art est-il capable d'exercer cette action adoucissante sur la primitive grossièreté ? se demande Hegel. Il donne lui-même deux réponses en une :

- 1- la primitive grossièreté « *peut être adoucie par l'art, dans la mesure où celui-ci représente à l'homme les passions elles-mêmes, les instincts et, en général, l'homme tel qu'il est* » (ibid. : 59). L'objectivation des sentiments a justement pour effet, selon lui, « *de leur enlever leur intensité et de nous les rendre extérieurs, plus ou moins étrangers* » (ibid. : 60) ;
- 2- il en est des passions comme de la douleur. **Les premiers moyens que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable sont les larmes** ; pleurer c'est déjà être consolé. Le soulagement s'accroît ensuite au cours de conversations avec des amis, et le besoin d'être soulagé et consolé peut nous pousser jusqu'à composer des poésies. C'est ainsi, continue-t-il, que « *dès qu'un homme qui se trouve plongé dans la douleur et absorbé par elle est à même d'extérioriser cette douleur, il s'en est soulagé, et ce qui soulage encore davantage, c'est son expression en paroles, en chants, en sons et en figures* » (ibid. : 60). Et de conclure : « *en s'épanchant dans des poésies et des chants, l'âme se dégage du sentiment concentré ; le contenu, douleur ou joie, qui était auparavant ramassé sur lui-même, subit une détente ; grâce à sa représentation, sa concentration est rompue et l'âme a retrouvé sa liberté à son égard* » (ibid. : 61).

D'une manière générale, l'action formelle que l'*antsa* exerce sur les sentiments et les passions est proche de celle que l'art peut exercer sur ces derniers. Cette action passe par la représentation, l'objectivation.

Ainsi, si l'on parle des *antsa* comme oeuvre d'art, et, étant entendu qu'à première vue ces matériels se rattachent au domaine de la littérature, il est indiqué de passer à leur

analyse littéraire afin de pouvoir exhiber les différentes idées du beau, particulièrement pour les Sakalava.

Section 2 : L'ANTSA : UNE ŒUVRE D'ART

La production d'un art doit, en général, soumettre à des préceptes pour qu'il puisse être qualifié d'art précédant de l'esthétique ou du beau. En effet, l'artiste se réfère toujours à ces préceptes, bien sûr, pour mériter la dénomination d'artiste. Le poète, par exemple, crée une poésie conformément aux règles des rimes et du rythme ; le peintre construit un tableau tout en respectant la valeur de chaque axe et point de repère. Le respect, souvent rigoureux, de ces préceptes n'est autre que dans l'intention d'être qualifié d'un «excellente plume » ou d'un «savant pinceau ».

Mais Hegel a critiqué cette manière de voir car, selon lui, *« ce n'est pas en se conformant à des règles qu'on peut produire des œuvres d'art. Seul le travail mécanique, extérieur, se laisse subordonner à des règles. Le travail obéissant à des règles ne peut aboutir qu'à des résultats formels, à des produits caractérisés uniquement par la régularité »* (Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 73). Cela signifie que l'artiste est libre de sa manière de produire un tel art, libre de sa manière d'extérioriser sa pensée. Ce propos est souvent valable dans la plupart des genres oraux malgaches, particulièrement les *antsa* dont il est question ici. Ainsi, d'après les interviews, justifiées en cela par les analyses des *antsa*, ce genre oral ne se soumet pas, sans vouloir dire n'échappe pas, à des préceptes précis et rigoureux. Les orateurs y sont exemptés *« pour déclarer que l'œuvre d'art est le produit d'un esprit spécialement doué (...), une création du génie, du talent »* (ibid. : 75). Qui plus est, sa création, qui dans la plupart des temps, ne laisse pas les orateurs se conformer à des règles - s'il y en a -, ou à suivre une certaine forme de régularité. Dès lors, ces nombreux chants, collectés dans leur contexte naturel, et, classés parmi les genres poétiques, ne présentent pas un seul et unique modèle quant à leur structure externe. Celle-ci est souvent dictée par le point par rapport auquel l'orateur se sent bien à l'aise dans l'extériorisation de son état intérieur. Autrement dit, la structure d'un *antsa* varie de l'inspiration d'un orateur à celle d'un autre. Plus loin, ce sont les différents mots, les différentes idées, renfermant des intentions qui préoccupent les orateurs. Ce qui les entraîne à s'écarter des divers préceptes, pour être libres de passer ces intentions. Par conséquent, il mérite d'être

souligné que tous les styles adoptés par les orateurs sont en vue de persuader les auditoires. Nous allons donc voir maintenant quelques exemples qui mettent en exergue cette différenciation de structure externe des *antsa sakalava*.

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

Plusieurs sont les manières par lesquelles un orateur construit l'introduction d'un *antsa*. Il y a ceux qui le commencent par une des idées qu'ils veulent faire passer soit en répétant l'intitulé du chant soit en les énonçant par des phrases de différents styles. Certains utilisent une ou des phrases soi-disant standard. D'autres encore font une sorte de prologue. Ci-après nous donnons des exemples qui permettent d'élucider cette variété de construction.

- a) Nombreux sont les orateurs qui se sont habitués à entamer, sans tarder, un *antsa* par la répétition de l'intitulé du chant ou par l'évocation d'un de ses messages.
 - « *Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). Ce titre évoque déjà l'intention manifeste de l'orateur de décrire le portrait d'un personnage appelé Zaman'i Fondy et de le faire rappeler aux auditeurs. Il en est de même pour le chant « *tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b) qui traite du même sujet
 - « *Vonona e ! vonona e !* » (*antsa* 15), « *Sambatra nareo Bezavo* » (*antsa* 16). Ces deux chants réalisés en chœur, c'est-à-dire par tout le public participant, expriment **l'intention des participants à exalter le royaume sakalava** ;
 - « *Tsy mahafaty tena* » (*antsa* 8). L'orateur s'énonce d'une manière indirecte pour révéler un conflit entre deux ou plusieurs personnes. Donc, il s'adresse à un ou des auditeurs particuliers, avant de s'adresser à tout le public.
- b) Certains orateurs débutent leur discours par l'emploi d'une ou d'une série de locutions standard et populaires aussi bien au niveau des artistes qu'au niveau de la société du Marambitsy elle-même.
 - « *Ramama* » (*antsa* 9) où l'orateur utilise deux locutions inséparables : « *raha mba misy ny am-pôso, nomeko anao* » / « *raha fa tsisy dia akory atao* ». Leurs valeurs consistent à accorder une harmonie vocalique entre ces locutions et tel message qui va les suivre. On les entend également dans

certaines *antsa* au milieu du discours pour la même valeur ou seulement pour la recherche d'inspiration.

- « *Ramama* » (*antsa* 14). Les locutions « *manakory fanaovako azy* », « *o ! homba hariva sy maraindray* », « *ambarambarako nanankay* » sont des locutions qui servent, en général, à introduire une réplique à un tel ou une telle autre qui l'a précédé.
- « *Manaova ny marina* » (*antsa* 18). L'orateur emploie deux locutions standard et populaires pour pouvoir énoncer le message dans la troisième et la quatrième phrase : « *isika tsy miady fa milalao* » / « *tsy miady fa milalao zaho baba e* ». Cette dernière phrase peut quelquefois dans d'autres *antsa*, receler un message métaphorique.

Ce modèle d'introduction ne renferme ni le message ni l'intention de l'orateur. Ces locutions d'introduction consistent plutôt ici à attirer l'attention des auditeurs, c'est-à-dire à mettre au point la relation entre l'artiste et le public avant de continuer. En termes techniques, il s'agit d'un *teasing*.

c) Enfin, l'emploi d'une sorte de **prologue** forme l'introduction de l'*antsa*. Ils sont très divers :

- « *oi, oi, oi , ...* » (*Ramama*, *antsa* 17)
- « *e, e, e ! Lereo e* » (*Aza mirehareha fa latsaka*)
- « *e,e e! mamako zay* » (*Tsara zanaka rafoza*, *antsa* 24)
- « *o, mama e! Anjara e!* » (*Zanaka adala mahamenamenatry*, *antsa* 28)

Ces sortes de **prologues** sont réalisées en chœur pour faire participer le public dans le but de les inviter à prêter ses oreilles à un tel discours et aussi de garder leur attention.

2.2. Généralités sur la structure musicologique des *antsa*

Le matériel *antsa* est avant tout un art musical. Ainsi, force est de constater que tout genre musical, entre autres les *antsa*, mérite une étude musicologique. Mais, cette section et même le travail tout entier s'orientent plutôt vers l'anthropologie que vers la musicologie. Quoi qu'il en soit, un coup d'œil sur la structure musicologique

permettrade mieux comprendre ce matériel aussi bien en tant que genre chanté et genre littéraire. Ainsi, dans cette sous section une brève description formelle de ce genre musical suivra la description des instruments de musique utilisés ainsi que des danses traditionnelles pratiquées.

2.2.1. Les instruments de musique

Nommbreuses sont les sortes d'instruments de musique pouvant être utilisés par les *mpiantsa* lors de la réalisation des *antsa*. Car, il faut noter au préalable que certains d'entre eux ne peuvent être joués qu'à un moment spécifique.

- **Le *kabôsy*** ou la mandoline locale. Il est surtout joué par les jeunes gens ;
- **L'accordéon.** C'est un instrument très utilisé par les Sakalava. L'utilisation de l'accordéon semble être devenue leur spécificité. Quand on leur demande le genre d'*antsa* qu'ils préfèrent, leur réponse immédiate est les « *antsa sakalava* » ou bien les *antsa korodao*. Donc, un *antsa* beau et idéal est, chez les Sakalava, un *antsa* qui se chante avec l'accordéon. Il est souvent joué par les moins jeunes (souvent par des hommes mariés).
- **Le *korintsana*** « grelot locale », toujours accompagné par d'autres instruments tels que le *kabôsy* et l'accordéon et d'autres, cet instrument est joué avec les mains par les garçons et quelques fois par les femmes. Le *makasa* (terme makoa-africain) constitue une variété de *korintsana* attachée au pied des danseurs.
- Le ***dôry*** et le ***hazolahy***. Ce sont des tambours sacrés. En effet, leur utilisation n'est permise que lors d'une séquence particulière du culte. A Bezavo, le *dôry* est placé dans le *zomba* de Ndrantaniarivo (fille de Ndramandisoarivo). Lors de notre séjour sur le terrain en 2009, il a été joué seulement pendant l'inauguration du *zomba* réhabilité de ladite ancêtre royale avant d'y pénétrer. Quant au *hazolahy*, il est accroché sur un poteau en bois au coin Nord-Est du *fanitsiana* au *doany* de Mitsinjo. Au moment du *fitampoha* 2012, un homme particulier –de caste esclave (jongoa)- l'a joué le jour où le bain des reliques –le cœur du *fitampoha*- allait être exécuté.
- **Les battements des mains** ou *rombo* sont inséparables des *antsa*, quel que soit son genre. Ils marquent la tradition musicale des *antsa*. Leur importance est

visible quand on chante le genre *kolondoy*. Par conséquent, les participants sont incités à renforcer les battements des mains durant une séance de culte de possession. Aussi peut-il, son effet polyrythmique peut-il provoquer involontairement l'arrivée des esprits chez des participants. Tout cela rappelle ce que Platon dit à propos de l'interdépendance entre la forme, la conception de la musique, et la conception de la société.

2.2.2. La danse

Généralement, les *antsa* chantés avec l'accordéon accompagné du grelot (*korintsana*) attirent et poussent les participants à danser. Trois styles de danses sont plus marqués pendant le *fanompoa* et/ou le *fitampoha*.

- Primo, le *makasa*, une danse traditionnelle pratiquée surtout par les Sakalava du Marambitsy. Souvent dansé par les femmes, en attachant le *makasa* aux pieds pour donner des bruits de castagnettes au cours des pas rythmiques, le *makasa* est une danse fascinante faisant penser à des rythmes africains.
- Secundo, le *rebika*, qui se fait juste après la réalisation des services dans le *valamena* ou le *zomba*, avant la clôture des portes du *doany*. Des hommes et des femmes le pratiquent. On touche fortement la terre à travers des pas rythmiques par les plantes des pieds. Les gens le font aussi pendant d'autres séances des *antsa* et où l'on observe des femmes qui, tout en restant assises, frappent fortement leurs poitrines.
- Tertio, la danse ordinaire². C'est la danse d'un homme et d'une femme mimant les gestes d'accouplement. Cela incite le public à éclater de rire. Elle est donc très valorisée pendant les cultes et attire beaucoup de gens. La question de la libido ne reste donc seulement pas dans les paroles mais s'extériorise également à travers les gestes, c'est-à-dire par les danses. Au coup d'œil, l'on pense que c'est de la laideur. Mais, Hegel le démontre comme du **beau** en parlant de la fonction « **catharsis** » de l'art³, aussi, J.P. Changeux le confirme en disant que « la représentation du «laid» peut être belle, le théâtre le prouve. Le spectateur se libère alors de ses émotions et de ses passions par procuration : c'est la catharsis. L'art est non seulement agréable, mais utile pour l'individu » (J.P. Changeux, 2010 : 107).

En revenant sur la question de **l'intentionnalité**, les instruments de musique et les danses contribuent à concrétiser les intentions cachées, en l'occurrence, celles des participants, en particulier leur besoin de s'extérioriser, de se libérer, de se défouler. Enfin, il est aussi intéressant de voir comment se construisent les *antsa* collectés en termes musicologiques.

2.2.3. Description de la forme musicologique extérieure

Cette brève description de la forme extérieure musicologique classée, en général, en trois, explicite davantage la structure littéraire des *antsa* en tant que genre littéraire.

a) Forme strophique

Ce sont les chants qui ont les mêmes mélodies mais qui se différencient par les paroles ou les contenus. Dans nos matériels, nous avons sept chansons de forme strophique, intitulées « *Ramama* ». Ces chansons, bien qu'elles parlent d'un même thème et se chantent d'une même mélodie, leur contenu n'est pas le même, car leurs créations dépendent beaucoup plus du contexte naturel de réalisation qui dicte par la suite l'inspiration de l'orateur. Il en va de même pour les trois (3) chansons intitulées « *Tsara zanaka rafoza* ». Les exemples suivants élucident ces propos.

Exemple 1 :

Les *antsa* « *Ramama* » (*antsa*13) et « *Ramama* » (*antsa*17) se chantent selon une même mélodie et parlent tous les deux des causes qui définissent le mariage. Toutefois, les orateurs à travers leurs inspirations, ont des points de vue différents, car, ils ont des intentions différentes. C'est ainsi que, le « *Ramama* » de l'*antsa* 13 met l'accent sur la non soumission de la femme à son mari comme cause du divorce ; tandis que le « *Ramama* » de l'*antsa* 17 le met sur la différence de groupe d'appartenance l'origine du divorce.

Exemple 2 :

Le « *Ramama* » de l'*antsa* 21 se chante selon la même mélodie que les autres ci-dessus, mais il parle du point de vue de l'orateur sur le mariage comme quelque chose d'horrible.

Exemple 3 :

Il en est de même pour les chants « *Tsara zanaka rafoza* » (*antsa* 19, 23, 24) : dans le premier, l'orateur traite de la nostalgie de sa famille et de son village ; le second se focalise sur le mariage défectueux, et enfin, le dernier parle de manière plus optimiste du mariage.

b) Forme responsoriale simple

Avec cette forme, deux personnes chantent en dialogue supposé en forme de **question-réponse**.

Exemple 1:

«*Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). L'orateur, à travers ce personnage, *Zaman'i Fondy*, transmet un message de demande de reconstruction du mariage, adressé à une de ses auditeuses. Puis, une femme oratrice fait une réplique par le chant « *Soma tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b).

La forme responsoriale peut être également présentée par la continuité et extension des idées véhiculées.

Exemple 2 :

« *Ramama* » (*antsa* 14) : la première oratrice, parle beaucoup de sujets imprévus mais ce qu'elle veut faire, c'est finalement de parler du sujet du mariage. Par la suite, le second orateur développe, et éventuellement, procède à l'extension du même sujet toujours au fur et à mesure de l'onde de choc de son état intérieur, de l'onde de choc du contexte naturel et surtout de son **intention**.

c) **Forme responsoriale avec tuilage**

Les paroles du discours sont encadrées les uns dans les autres, c'est-à-dire, les paroles d'un soliste sont intercalées par celles du chœur (le public participant). Cette forme est très valorisée dans les *kolondoy*. Dans cette catégorie d'*antsa*, une femme émet un énoncé auquel les autres répliquent par le même ou par d'autres énoncés.

Exemple 1:

Ndreo anteonareo e (soliste)

Ndreo anteonareo e (chœur)

Tompontsika anteonareo (soliste)

Ndreo anteonareo e (choeur)

Exemple 2:

Manesy tsara e (solo)

Manesy tsara e (chœur)

Zahay Boana manesy tsara e (solo)

Manesy tsara (chœur)

Manesy tsy matoy (solo)

Manesy tsara (chœur)

Matoy mora zaza (solo)

Manesy tsara (chœur)

(...)

Pour clore cette section, il est à noter que la voix monodique caractérise les *antsalamalama* alors que les *kolondoy* sont toujours chantés en chœur. Qui plus est, les *kolondoy* sont plus marqués par le style ancien de l'**a capella**, d'où l'importance des battements des mains polyrythmiques.

2.3. Les thèmes véhiculés

Notre objectif dans cette section est de montrer les différents thèmes qui obsèdent les orateurs pour **pouvoir dégager ultérieurement leurs intentions**. Il faut souligner, en outre que, d'une manière générale, sans oublier les thèmes de la religion et les thèmes apparentés, les thèmes obsessionnels des orateurs s'articulent autour de la relation homme et femme au sein de la société, notamment, dans le mariage.

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage

Des orateurs déclament le mariage d'une manière pessimiste, comme quelque chose d'horrible (antsa 21), une « **société de dispute** » (antsa 37). Certains en ont une vision plus optimiste en clamant que le mariage peut être une « **société saine** » quand les deux personnes se soumettent aux conditions établies préalablement d'un commun accord.

2.3.2. Thème du mariage défait

Un bon nombre de chants véhiculent ce thème. Les orateurs traitent, en effet, les différentes causes qui provoquent la séparation du couple, à savoir :

- la différence de groupes d'appartenance, plus précisément, la différence de castes (antsa9) ou de groupe ethnique (antsa 17, 27) ;
- la non soumission de la femme à son mari (antsa 13, 23) ainsi que sa mauvaise conduite (antsa 38) ;
- la différence de considération du mariage, un problème de système de valeurs (antsa 34) ;
- l'intervention des membres de la famille dans la vie du couple (antsa 8, 14).

2.3.3. La nostalgie

La nostalgie résulte souvent de la destruction du mariage. Dès lors, elle sert souvent de dernier secours face à la situation ressentie comme terrible. Cependant, certains orateurs expriment clairement leur état intérieur dont la nostalgie de leur village ou de leur famille, particulièrement de leur mère (antsa 1a, 8, 11, 14, 17, 19).

2.3.4. Les relations homme/femme blasphématoires

Ce thème définit les types de relations entre le deux sexes fortement condamnées par la société. C'est, par exemple, l'inceste (antsa 20), ou bien le fait qu'une femme s'est mariée avec un européen (antsa 31).

2.3.5. La religion en tant que telle

Les orateurs citent les cultes, les ancêtres royaux, et les acteurs principaux et/ou secondaires (antsa 15, 16, 26, 42). Aussi tous les *kolondoy* parlent-ils sur tous les tons de ce thème.

2.3.6. Le contexte général des antsa

Les orateurs décrivent comment on peut concevoir et participer à un discours dont *l'antsa* : qui peut y participer ? comment se comporte-t-on lors d'une séance *d'antsa* ? comment fait-on pour animer une telle séance ? (antsa 18, 19).

2.4. Les figures du discours comme moyens verbaux

Après avoir identifié les facteurs qui construisent le discours, et parlé du dispositif d'énonciation (interaction argumentative), il nous reste encore à analyser les moyens verbaux montrant l'interaction entre orateurs et auditoires. Notre objectif dans ce chapitre est, en effet, de montrer à travers les *antsa*, quels sont les moyens verbaux utilisés par les orateurs pour parvenir à persuader leurs auditoires à s'intégrer dans leurs intentions. En clair, ce chapitre exhibera les figures de discours très courantes qu'utilisent les orateurs. « *Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux, par lesquels le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune* » (Fontanier, 1977 : 64). Son importance est donc de « *pouvoir saisir en tout le vrai rapport de l'expression avec l'idée ou avec la pensée* » (ibid. : 67).

Lorsqu'on parle de figures du discours, l'on entend souvent par là manière implicite dans le choix ou l'ordre des mots dans le discours. Or, le discours n'en admet pas forcément. Il peut être exprimé d'une manière explicite. Ainsi, à la fin de cette section, nous allons voir des discours directs des *mpiantsa*, derrière lesquels sont cachées leurs intentions obsessionnelles.

Maintenant, après la présentation des figures du discours dont on parle ici va suivre le classement établi par Pierre Fontanier, l'un des spécialistes reconnus en la matière, et dans lequel il subdivise les figures en deux grandes catégories, à savoir : les **tropes** et les **non-tropes** et dans chaque catégorie se situent plusieurs classes de figures dont on verra les détails ci-après⁴.

2.4.1. Les tropes

Toujours, à titre de rappel, « *les tropes sont sous certains sens plus ou moins différents du sens primitif, qu'offrent, dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées* » (Fontanier³⁹). Les figures d'expression de la pensée dans les matériels *ansa* sont nombreuses. Mais, d'après les analyses que nous avons menées, l'on peut déduire trois types qui nous semblent très familiers aux *mpiantsa sakalava* du Marambitsy, à savoir : les **tropes par correspondance** ou la **métonymie**, les **tropes par ressemblance** ou les **métaphores**, et les **tropes figures d'expression par fiction** tels que l'**allégorie** et l'**allégorisme**. Pour certains rhétoriciens qui ne s'éloignent pas de Fontanier, ces figures sont groupées sous le nom de **figures par analogie** et nous utilisons également, pour certains *scas*, cette expression dans le présent travail.

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies

Les **tropes par correspondance** ou **métonymies** se trouvent parmi les tropes proprement dits ou tropes en un seul mot. Ils consistent en « *la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet qui fait comme lui un tout absolument à part, mais qui lui doit ou à qui il doit lui-même plus ou moins, ou pour son existence, ou pour sa manière d'être* » (ibid. 79). Le dictionnaire d'analyse du discours en parle d'une autre manière comme « *le processus tropique de la métonymie* » selon lequel la métonymie « *consiste en un transfert discursif de ces polarités fonctionnelles les unes sur les autres* » (Fontanier : 380). Les orateurs *sakalava* du Marambitsy n'utilisent pas souvent cette figure de discours. Néanmoins, il faudrait tenir compte de leur existence moins nombreuse dans le corpus du fait qu'ils **expriment des points saillants en termes d'intentionnalité**. Ainsi, seulement deux variantes de métonymie s'observent dans les *antsa* dont la **métonymie de la cause** et celle **du contenant**.

a) Les métonymies de la cause.

Il existe une **métonymie de la cause** dans le mot *ndranahary*. Ce mot, dans le contexte du culte royal, contient plusieurs signifiés. Mais quelque soit le signifié, il concerne toujours l'exaltation des ancêtres royaux. Ainsi :

- tantôt, il désigne le *doany*, anormalement relégué au Sud par les *Vazaha* « Européens », qui s'approprient le Nord :

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Jerevo, vazaha avaratra Ndranahary Atsimo

Regarder les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

[antsa 1a, lignes 96 -97]

Mahagaga anie doany Mitsinjo

Etonnant est le doany de Mitsinjo

Positro avaratra, Ndranahary atimo

La ville est construite au Nord et nos ancêtres divins se trouve au Sud

[antsa 9 Ramama : lignes : 87-88]

Dans ces extraits, les orateurs veulent mettre en exergue l'irrégularité **imposée** du plan de la ville de Mitsinjo, pas du tout conforme aux normes des valeurs sociales et politiques malgaches, en général, et sakalava, en particulier. *Ndranahary*, désignant un lieu sacré, évoque une idée de supériorité, donc il doit se placer dans la partie Nord de la ville, mais non pas dans la partie Sud. Quant au *doany*, il est présenté sous un autre nom, *fangatahan-tsara* « lieu où l'on demande le Bien », comme nous le voyons dans le vers « *mahafinaritra tany fangatahan-tsara* » (antsa 19, ligne 19). Pourquoi ? - Parce que le *doany* est un lieu spécifique où il est agréable d'aller le lieu où l'on demande le Bien, où l'on trouve une multitude de bénédictions.

- tantôt, le terme *ndranahary* désigne les ancêtres royaux :

« *zaho ankananiky manompo ndranahary*

Aujourd'hui, je rends hommage aux ancêtres divins

ela diako niavy nanompo doany

Aussi longtemps avant, je rendais hommage aux ancêtres divins

nanao korodao ndraiky makasa »

Je jouais de l'accordéon et faisais du makasa (antsa 18 :47-49)

Pour certains Sakalava, ces ancêtres royaux sont appelés *ndranahary*, par le fait que les prières adressées à eux sont exhaussées, et qu'on reçoit la bénédiction de leur part. Autrement dit, ces ancêtres remplissent le rôle de Dieu. Dans ce sens, le *fanompoa* et le *fitampoha* s'intègre dans la religion totémisme⁵. Par conséquent, ce qui nous intéresse ici, c'est l'emploi du mot *ndranahary*, qui implique la volonté des individus et celle de la communauté à servir malgré tout ces ancêtres.

- enfin, le mot *ndranahary* indique le *tromba* « l'esprit des ancêtres royaux qui survientchez un humain, ou la « personne possédée»comme on le voit ci après:

« *zaho lay, tsy mamô fa baribary
nanakay ty lereo **barisa-ndranahary***”
(antsa 9: 29-30).

moi, bonnes gens, je ne suis qu'à moitié ivre
le mien, mes amis, est du rhum divins

C'est une métonymie de la cause pour dire que l'alcool locale que prend une personne possédée –ici, l'artiste- ne rend pas ivre, car c'est l'esprit qui survient en lui qui le boit. Tout cela est dans l'intention de mettre en valeur la sacralité du culte.

b) Métonymie du contenant

Les différents noms des hameaux et des communes sont employés pour dénommer les gens venant de ces lieux, arrivés à Bezavo pour le *fanompoa* :

« *nareo Tanimalandy
nareo Tsanjarafa
nareo katsepy
nareo Antanamanàka
any Marovoay, mandroso aminay*
(antsa 26 : 9-13).

vous les Tanimalandy
vous les Tsanjarafa
vous les Katsepy
vous les Antanamanàka
les Marovoay, venez chez nous

Dans ce morceau d'*antsa*, la valeur de la métonymie consiste à peindre l'état intérieur des gens domiciliés à Bezavo, qui se montrent accueillants, témoignantd'une forte empathie envers les participants étrangers, sans discrimination.

De même, le chant « *Ramama* » (antsa 9) raconte la ruine du mariage d'un couple : l'homme (de caste esclave) a quitté sa femme pour épouser une autre de caste noble, plus précisément, une princesse. La famille de son ex-femme et la société reprochent sa mauvaise conduite à cet homme répondant au nom de Zokilahin'i Tafa. Toutefois, après avoir fait des reproches à ce Zokilahin'i Tafa, la femme fait appel à une réconciliation. D'où l'emploi de la métonymie du fleuve **Mahavavy** pour désigner les gens qui habitent les hameaux où passe ce fleuve. Ainsi :

« *maiva aminazy nareo Mahavavy*
Roso anao Baba, mbola ho avy »
 (antsa 9: 93-94)

vous les Mahavavy, mes bonjours à eux
 Mon amour, tu es parti, mais tu reviendras

Par un tel discours, la femme, d'une part, profite du *fanompoa* pour transmettre un message de salutation et de bon souhait à son mari à travers les gens de Mahavavy. D'autre part, elle (l'oratrice) veut montrer que le *fanompoa* lui offre une bonne opportunité pour exprimer son espoir et sa patience dans l'attente du retour de son mari.

2.4.1.2. Les tropes par ressemblances ou métaphores

Suite aux constats faits par plusieurs prédécesseurs, force est d'admettre que la métaphore est la figure du discours la plus importante. Elle consiste « à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie » (Fontanier : 99). Quand bien même cette importance de la métaphore dans le discours, visant la persuasion est reconnue, ce propos reste seulement un vœu pieux à moins de se baser sur ce que Fontanier écrit à propos des tropes. Pour lui, les tropes proprement dits, entre autres, les tropes par ressemblance ou les métaphores se construisent en un seul mot. Par conséquent, nous constatons qu'à travers les analyses des *antsa*, les orateurs utilisent moins cette figure très connue. Mais, si jamais, l'on admettait d'autres caractères spécifiques de la métaphore, à l'instar de ce que dit Loffer-Laurian « la métaphore (...) est un « catalyseur » de compréhension. Elle « parle » à l'imagination, elle visualise, incarne, spécifie ce qui, selon le jugement du rédacteur, ne peut être « saisi » intellectuellement autrement » (*Dictionnaire de l'analyse de*

discours : 78), alors on peut accorder du crédit à ce constat sur la métaphore. Étant donné que cette affirmation nous dispense de recourir à d'autres sortes de tropes, tels que les tropes improprement dits ou en plusieurs mots, nous observons un bon nombre de cette figure de discours, dont la métaphore de différentes formes à travers les *antsa*. Ces matériels contiennent, en effet, tant d'images et tant de figures qui émaillent toute une ou des proposition(s), et qui méritent d'être appréhendées dans l'optique du « **beau esthétique** ».

Ce faisant, pour mettre en exergue la valeur justifiable et justifiée des métaphores dans les discours, les études des tropes figures d'expression, particulièrement ceux qui portent le nom d'**allégorie** et d'**allégorisme**, nous semblent pertinentes du fait de l'existence d'un rapprochement entre ces trois figures :

- la **métaphore**, trope proprement dit, c'est ce dont nous avons parlé ci-dessus ;
- l'**allégorie**, car son point de rapprochement avec la métaphore « *c'est qu'elle (l'allégorie) demande à peu près les mêmes qualités que celle-ci (la métaphore), et pour première qualité, d'être transparente* » (Fontanier : 114) ;
- l'**allégorisme**, car elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (ibid. 116).

En d'autres mots, les fondements d'une idée métaphorique dont la présence d'un ou des comparé(s) et d'un ou des comparant(s), sont plus ou moins rencontrés dans chacun de ces figures. Sur ce, nous pouvons affirmer que les *antsa* admettent le constat général mettant en exergue l'importance de la métaphore dans le discours. Des exemples d'allégorie et l'allégorisme, tropes improprement dits, seront traités dans les sections ultérieures ; mais nous illustrons tout de suite les métaphores, tropes proprement dits. Enfin, un bref commentaire portant sur l'usage des métaphores dans les *antsa* terminera cette section.

- **Les métaphores, tropes proprement dits**

Dans le premier chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'orateur, dans **l'intention de faire revenir à la mémoire de l'auditoire le célèbre Zaman'i Fondy** –qui à présent est un **tromba-et aussi de rappeler sa présence en tant que tromba** au *fanompoa*, décrivait le portrait physique de ce personnage, *constamment mort, de grande taille mais mou*.

Etant donné que la métaphore est une comparaison abrégée, l'orateur compare, les cheveux blanc de *Zaman'i Fondy* à des arêtes de poisson de couleur blanchâtre, droits et lisses :

« *maramara malandy taolam-pilao* »
(ligne 4).

cheveux blancs, arêtes de poisson

Ce type de cheveux renvoie souvent au portrait du groupe ethnique merina. Pourtant ce personnage n'en fait pas partie. C'est la raison pour laquelle le deuxième orateur, une femme) qui donne la réplique, le confirme par ironie, en disant « *malama volo tsy borozano* » « aux cheveux lisses sans être borozano-merina » (antsa 1b, ligne 21). La métaphore observée pour décrire le physique du *Zaman'i Fondy* est ainsi construite par une espèce de métaphore appelée **métaphore d'une chose inanimée à une chose inanimée**.

Toujours dans ce même chant, il existe une autre espèce ou **métaphore physique d'une chose inanimée à une chose animée** ou, pour d'autres rhétoriciens, la **confrontation par assimilation du comparé au comparant**.

« *Komboko anao, mafana vay* »
(antsa 1a, ligne 9).

C'est ainsi vous êtes des braises ardentes

Cette métaphore a toujours pour nature une description physique de *Zaman'i Fondy* qui, apparemment, a un caractère doux ou mou « *malemy lava* ». L'orateur s'exprime d'une manière étonnante car, par le fait, il arrive à transposer le caractère du feu de liane chaude à *Zaman'i Fondy*. Donc, ce que l'orateur veut faire entendre par « *mafana vay* », c'est d'expliciter cette contradiction d'une manière plus précise, plus exacte, plus

sensible le caractère dudit personnage dont l'énergie qu'il possède, notamment sa force physique et sa brutalité. Nous aimerions emprunter ici l'affirmation de Bachelard selon laquelle « *la métaphore vient donner un corps concret à une impression difficile à exprimer* » (Dictionnaire de l'analyse de discours : 377).

Ces propositions métaphoriques ainsi que celles décrivant le portrait physique (moral et social) de Zaman'i Fondy expliquent la célébrité de ce personnage. Ce chant reste jusqu'à présent une fameuse chanson dans l'ensemble sakalava du Nord-Ouest, plus particulièrement dans le Marambitsy, en l'occurrence lors des cultes royaux.

Pour terminer, deux autres exemples de métaphores de la même espèce que cette dernière, sont ceux que fournissent les chants « *Ramama* » (antsa 9) et « *Aza mirehareha fa latsaka* » (antsa 20). Ces chants s'articulent sur un même sujet c'est-à-dire, une femme en détresse et bouleversée à cause de son bien-aimé. En revanche, par des arguments métaphoriques, elle se montre fière de sa situation socio-économique aisée qui lui permet de faire face à sa situation émotionnelle catastrophique.

« *zaho matsabory, mitaotao*
Matsabory maloto, misy filao
(antsa 9 ligne 55-56).

Je suis un lac qui attire
Un lac à l'eau sale, mais regorgeant de poissons

“*Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo zaho baba e*”
Mon ami, je suis le fleuve Betsiboka intarissable, voie des bateaux
(antsa 20 ligne 4)

Les personnages (qui peuvent être des orateurs femmes) se comparent elles-mêmes à un lac, au fleuve Betsiboka. Donc, les métaphores suggèrent l'idée de valeur au niveau social. Qui plus est, ce sont un lac et un fleuve qui contribuent à la formation de l'identité des Sakalava par le travail de pêche et les échanges commerciaux à travers le transport fluvial. En effet, si les orateurs –femmes-choisissent ces images, c'est parce qu'elles veulent évoquer leur importance (standing) au niveau social, quoique leurs bien-aimés aient provoqué chez elles une blessure intérieure. Fontanier lui-même réduisait ces deux espèces de métaphores en une seule qu'il appelle la **métaphore physique**, c'est-à-dire, « *celle où deux objets physiques, animés ou inanimés, sont*

comparés entre eux » (ibid.103). Ce sont celles que nous avons vues dans les exemples cités ci-dessus.

Mais, à côté de cette **métaphore physique** se trouve la **métaphore morale**, c'est-à dire « *celle où quelque chose d'abstrait, de métaphysique, quelque chose de l'ordre moral se trouve comparée avec quelque chose de physique, et qui affecte les sens, soit un transport ait lieu du second au premier, ou du premier au second* »(ibid.103). L'exemple pertinent de cette espèce est celui que nous offre le chant « *Lasa nampita* » (antsa 34). Le contexte montre également un mariage défait. Toutefois, c'est le cas inverse de ce qui a été vu précédemment, car c'est un cas où la femme quitte son époux pour se marier avec son amant. L'époux éprouve, pour cela, de la douleur du fait qu'il aime son épouse et fait de son mieux pour se reconcilier avec elle. Pour pouvoir partager avec les auditoires ce sentiment de douleur, il utilise une **métaphore morale** dans son discours telle que :

«*Marary maty, toloka amin'ny famaky* »
(ligne 4).

Dououreux est le coup de la hache

Le mot «*toloka*» «coup » rattaché avec «*amin'ny famaky*» « de la hache) employé métaphoriquement suggère l'idée de sensation et d'émotion intenses. Cet outil se trouve comparé avec un état intérieur (abstrait) afin d'accélérer la compréhension de l'impact immense de la rupture du mariage qu'éprouve l'époux.

Mais, avant de l'exprimer, il partage les raisons précises de sa douleur. La première qu'il reproche à la femme, c'est que cette dernière lui paraît être imprudente dans la hiérarchisation des valeurs pour construire le **beau** dans le mariage. La seconde, c'est la destruction par la manière violente de leur mariage. Sur ce, l'orateur utilise une autre métaphore morale à travers les expressions «*sikilony Kamisy Rabefandrava* » « le cyclone Kamisy grand Destructeur » pour qualifier la violence par laquelle l'adversaire a perturbé, et, à terme, a défait ce mariage. Le discours *antsa* présente des métaphores, mais il est encore plus riche avec les autres formes de métaphores outre les tropes, à savoir celles qui sont prolongées et continues, débouchant sur les figures d'expression.

2.4.1.3. Les tropes, figure d'expression : l'allégorie et l'allégorisme

Les tropes, figures d'expression, ne sont pas des tropes proprement dits, du fait que premièrement ils sont constitués par plusieurs mots, et deuxièmement, « *ils n'offrent pas comme les tropes en un seul mot, une simple idée, mais une pensée, et ils la présentent avec plus ou moins de déguisement ou de détour. Ils consistent par conséquent, dans toute une proposition (...)* » (Fontanier : 109). Fontanier décrit dans son ouvrage plusieurs figures de ce type ; mais, nous n'en présenteront que deux, dont l'**allégorie** et l'**allégorisme** auxquels les orateurs sont habitués.

a) L'allégorie

C'est une véritable **allégorie**, par exemple, que nous avons dans le chant « *Soma tsaiky tsontsany* » (antsa 1b), une réplique au chant « *Zaman'i Fondy, malemy lava* » (antsa 1a).

« *E !e !e !tsiriry zanaborondrano,
voalohany mihepoka , mianatry milomano* »
(antsa 1b, lignes 35-36)

E !E ! E ! Tsiriry jeune oiseau du lac
Première plongée, c'est apprendre à nager.

Etant donné que ce qui caractérise l'allégorie, c'est qu'elle présente dans une proposition un double sens : un sens littéral et un sens spirituel, ces membres de discours veulent faire entendre littéralement l'échec du tout petit oiseau lors d'une première submersion dans l'eau ; mais il continue à se submerger jusqu'à ce qu'il devienne capable de nager. Vraisemblablement, dans un sens spirituel, l'oratrice veut faire entendre qu'elle a toujours le courage de reprendre sa vie, malgré son mariage défait (avec l'orateur). Donc, l'emploi de l'allégorie rend plus poignante la pensée de la femme (oratrice), et surtout sa force morale pour faire face à cet échec de la vie conjugale. Cette pensée de la femme est confirmée par un certain allégorisme dans les lignes précédentes. L'oratrice utilise l'allégorie pour présenter ses arguments refusant son ex-époux (orateur) dans l'intention de la reprendre. Ainsi :

« *Jerevo ne lekely,*
kilandy tsy manan-tsibokiany »
(antsa 1b, lignes 3,4)

Et toi, regarde
Pic boeuf n'a pas de gésier

Dans ces versets du même chant, l'allégorie consiste à faire entendre, d'une manière plus sensible, que la femme ignore ce qui se passe à l'intérieur de l'ex-époux ; elle montre l'absence de confiance en ce dernier. Par la suite, elle se décide à se résigner et à se conforter elle-même.

Un thème tout différent du précédent est visible dans le chant « *Ramama* » (antsa 9) où nous avons encore un exemple d'allégorie :

« *Joby analoky, omby kalafia*
Roso ankahery, manaraka ankavia »
(lignes 7-8)

Noir dans l'ombre le zébu de type kalafia
Avance à droite, ensuite à gauche

Littéralement, l'adjectif *joby analoky* « noir dans l'ombre » qualifie le genre de zébu appelé *kalafia*. Un zébu qui n'est pas certainement de couleur noire mais sous l'effet l'ombre, il semble être de couleur noire. Quant au sens spirituel, à travers l'allégorie, il désigne une certaine ambiguïté, un doute pouvant remplir l'intérieur des participants aux cultes. Ces derniers se demandent comment on se comporte au *doany*. En conséquence, l'orateur y apporte, sans tarder, une réponse par des instructions, entre autres, le fait de mettre le pied droit en premier lorsqu'on franchit un domaine royal et tout endroit lié aux cultes. C'est un des gestes fondamentaux pour les Sakalava durant un tel culte (royal ou de possession). C'est la raison pour laquelle, à l'entrée du *zomba*, un *manantany* se met volontairement debout sur un côté de la porte du *zomba*, seulement pour voir la manière dont une personne franchit cette porte.

Un dernier exemple qui semble être une allégorie en excès se retrouve dans le chant « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa23) qui parle d'un mariage défait conduisant à une dissension entre mère et fille. La fille interpelle sa mère pour corriger la manière qu'elle utilise pour réprimander son enfant :

« *E ! Niniko ty man zao babako e!*
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiiky mandrambesa kobay »

E! quant à ma mère
Elle se chamaille avec moi et garde rancune
En avoir après son enfant, prenez un bâton

(lignes 8-10)

pour le frapper

Ici, l'oratrice veut faire entendre que les parents, particulièrement la mère, ont le droit de réprimander et de corriger ses enfants tant qu'ils commettent des erreurs. Par contre, selon elle, ils ne devraient jamais, en aucun cas, garder rancune contre ses enfants. C'est pour cela que l'allégorie apparaît dans la suite de son discours : « *ty moa rano mba niavy Mahavavy* » (Ligne 35). Au sens spirituel, la fille s'adresse particulièrement à sa mère pour lui rappeler le lien socioreligieux existant entre elles comme s'il s'agissait d'un lien naturel.

b) L'allégorisme

L'**allégorisme** est le trope figure d'expression le plus rencontré dans les *antsa*, en tout cas beaucoup plus que l'allégorie. Elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (Fontanier, p116). Il nous semble que cette espèce de figure de discours soit parmi celles qui caractérisent le discours des Sakalava, entre autres les *antsa*. Voici quelques exemples de ce type :

L'oratrice dans « *Soma tsaiky tsontsany* » (*antsa* 1b), après avoir utilisé l'allégorie dans quelques membres de son discours –pour l'expression de la force morale devant le mariage gâché–, elle en fait preuve, par la suite, pour s'en vanter. Pour ce faire, et, pour persuader les auditeurs (y compris l'autre orateur ou l'ex-époux), elle se met en valeur par le biais d'une succession d'allégorismes qui donne ce « *seul et unique sens* » et ce « *seul et unique objet d'offert à l'esprit* »

« *Jerevo ne lekely, omby bidara mavo*
Hanitsinitsy manaranara
Tovovavin'I Ambonara

Regarde, eh toi, bœuf à robe jaune au front taché de blanc
Sois frais glacé
Jeune fille d'Ambonara

Omby bidara mena, latsaka am-panenena
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
Diska volamena, ravaka ampela
(lignes 37-43).

bœuf à robe rouge au front taché de blanc
Même si je t'aime je ne me suiciderai pas pour toi
Pendentif en or, parure d'une femme

Les « *omby bidara mavo* » (bœuf à robe jaune tachée de blanc), « *omby bidara mena* » (bœuf à robe rouge tachée de blanc) sont des zébus de qualité supérieure quant à la grandeur et surtout à la couleur. Donc, ces images expriment son intention de valoriser son apparence physique. Il en va de même pour le « *diska volamena* » (pendatif en or), « *ravaka ampela* » (le collier en or d'une femme). Ces objets sont résistants, précieux, et ont également une valeur décorative. Il est à noter que les cérémonies *fanompoa* et *fitampoha* constituent des moments opportuns aux femmes sakalava et non sakalava adeptes de ces cultes, à exhiber leurs richesses en matière d'objets en or. Cela se fait, dans l'intention d'honorer ces cultes qui sont en même temps des cérémonies royales et des fêtes religieuses, mais aussi dans l'intention de se montrer témoins des avantages obtenus de ces pratiques. Par ailleurs, le fait de porter ces bijoux vise non seulement d'élégance par la brillance, mais aussi la mise en valeur personnelle, comme dans le cas rapporté dans ce chant.

En effet, ce que l'oratrice offre à l'esprit, c'est cette valeur au sein de la société, étant donné que l'or est une marque de la richesse, un indice de la puissance économique d'une personne, d'une famille, ou d'une société. Toutes ces valeurs (physiques et socioéconomiques) définissent la raison pour laquelle elle a la force morale à affronter le problème du mariage et s'en vante. Contrairement à ces objets de valeur, la caractéristique des lierres sert à peindre le comportement et la pensée de l'ex-époux (le premier orateur), suppliant devant elle et attendant une réconciliation qui, à terme, reste impossible.

On peut en dire autant de cette tournure à-peu-près semblable dans le chant « *Tsy mahafaty tena* » (antsa 8) à travers lequel une femme exprime les limites de la tolérance dans la vie conjugale. Bien qu'elle reste amoureuse de son mari, elle devait le quitter à cause de diverses dissensions avec la famille de son mari.

Tout d'abord, elle réagit au comportement de cette famille envers elle. L'expression par allégorisme rend plus frappant son discours de réaction :

« *Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako* »

Toi, une maison en torchis non éclairée, je n'y entrerai jamais

(ligne 1)

C'est une métaphore prolongée et continue qui déploie la ressemblance entre cette famille et le « *trano fôtaka maizin-jiro* » « maison en torchis non éclairée », une expression traditionnelle sakalava. Dans la culture traditionnelle sakalava, l'être humain ne s'abrite que dans des cases construites en matières végétales. Les cases *ensatrana* y restent jusqu'à présent très courantes. Celles qui sont construites en béton et autres sont uniquement destinées aux défunts, donc des tombeaux⁶. En effet, confirmé par d'autres membres du discours aussi **allégorismique** dans « *kapila loaka vody tsy hihinanako* » « je ne mangerai pas dans une assiette dont le fond est troué » (ligne 4), ce que la femme veut faire entendre par les auditoires, c'est la description de cette famille comme bonne à rien, recouverte d'impureté morale.

Ensuite, la femme, pour montrer le mauvais caractère de la famille de son mari, représente les discours de cette dernière par lesquels elle est réprimandée durement, de la même façon que le fait de battre le riz :

« *Fa ratsy volanin'ny fokom-bady*

Les dire des membres de la famille de mon mari ne sont jamais bons

Andro vao mifoha ireo manaboko vary »

Dès le petit jour, ils battent le riz

(ligne 31, 32)

Enfin, toujours avec l'allégorisme, l'oratrice (la femme), figurant son esprit par un « *angononoky* » et par les genoux, peint ainsi sa tolérance et sa persévérance qui aboutit à son terme :

« *Angononoky, biby mahay mandeha*

Nakay man lay tsy alaiko mare

Lohaliky fanaperan'ny fe »

(lignes 35-37).

Tortue de mer, un animal qui marche bien

Pour moi je ne les traite pas si durement

Le genou est la limite de la cuisse

Avant de terminer le sujet de l'allégorisme, un exemple plus frappant car plus sensible, est celui que nous fournit le chant « *Ramama* » (antsa 38). L'orateur cite une femme enceinte suite à un concubinage. Ce fait rentre dans ce que la société considère comme une transgression des normes et valeurs sociales, ou tout simplement comme **laid** entraînant une dévalorisation de ladite femme classée comme dévergondée. L'orateur a,

en effet, l'intention de faire une recommandation à tous ses auditoires. Ce faisant, il utilise une métaphore prolongée et continue ou tout simplement un allégorisme à travers l'image du comportement d'une dinde lui permettent de les persuader :

« mahagaga ne fomban'ny kolokoloko
Ka kolokoloko tsy menatr'olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin'olo »
(lignes 39-42).

Le comportement de la dinde est stupéfiant
Oui, la dinde n'éprouve aucune honte
Ses ailes, elle les étale comme un drap
Son cul elle l'expose fièrement à tout le monde

2.4.1.4. Que peut-on dire de la métaphore dans les antsa ?

Nous admettons jusqu'ici que la métaphore, quel que soit sa nature : trope proprement dit ou trope improprement dit présenté en métaphore prolongée et continue à travers l'allégorie et l'allégorisme, tient son essence dans le discours (*antsa*). Les métaphores utilisées dans les *antsa* permettent, en effet, dans tous les cas, « d'établir des analogies parlantes entre phénomènes distants » (« La rhétorique antique », *Sciences Humaines*, n°209, Novembre 2009, p.43). **En clair, l'emploi des « images parlantes » rend les discours, c'est-à-dire les antsa, plus convaincants.** En ce sens, « l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément justifiées » (ibid. :42).

Qui plus est, ces métaphores dans les *antsa* remplissent les conditions nécessaires offertes par Fontanier pour les apprécier : « Il faut qu'elle soit vraie et juste, lumineuse, noble, naturelle et enfin cohérente :

- elle sera vraie et juste, si la ressemblance qui en est le fondement est juste, réelle et non équivoque ou supposée ;
- elle sera lumineuse, si, tirée d'objets connus, et aisés à saisir (...) ;
- elle sera noble, si elle n'est point tirée d'objets bas (...) ;
- elle sera naturelle, si elle ne porte point sur une ressemblance trop éloignée (...) ;
- enfin, elle sera cohérente, si elle est parfaitement d'accord avec elle-même, si les termes en sont bien assortis, bien liés entre eux, (...) » (ibid. : 103-104).

Ces conditions, selon notre point de vue, ne permettent pas seulement de savoir apprécier la qualité de la métaphore utilisée par l'orateur, mais, elles laissent également les auditoires apprécier en même temps l'orateur et le chant (*Revue Management*, n°165, juin 2009, p.41-42). D'où les fonctions discursives de la métaphore qu'admettent toujours les chants traditionnels sakalava. En effet, les métaphores dans les *antsa* tiennent compte des fonctions discursives constituées, en général, par trois fonctions principales, à savoir, une **fonction esthétique**, une **fonction cognitive**, une **fonction persuasive** (P. Charaudeau & D. Maingueneau, 2002).

a) Une fonction esthétique

Les termes assortis employés métaphoriquement par les orateurs, plus précisément, dans les *antsa*, les images parlantes, octroient tant d'ornement aux discours. Ce qui caractérise la valeur et la force d'un discours, en l'occurrence les énoncés littéraires, entre autres les *antsa*, peut se trouver, dans la qualité de sa forme implicite, c'est-à-dire, le **beauesthétique** qu'offrent les orateurs. Aussi les conditions d'appréciation de la métaphore citées ci-dessus renchérissent-elles à propos de cette **fonctionesthétique**. C'est ainsi que « *l'esthétisme de la métaphore émane de son « relief », de sa « force imageante », et de ses effets de concrétisation* » (ibid. 377).

b) Une fonction cognitive

La métaphore joue un rôle capital dans le processus de l'esprit d'un orateur lors de la création d'un chant. L'orateur est libre de choisir tels ou tels termes pour fournir une comparaison abrégée de telle façon qu'il crée le chant (à l'improviste ou non). Néanmoins, une fois que l'orateur fait ce choix de la métaphore, selon l'analyse psychologique d'un style personnel, il dévoile à ses auditoires ce qu'il ressent, ce qu'il préfère, et ce que l'imprègnent, à plus forte raison on ne l'a pas forcé à choisir une telle métaphore.

Ainsi est justifiée l'affirmation de H. Morier (1981) « *la métaphore est la signature de vie spirituelle, la griffe de l'individu. Elle est donc toujours une image à double*

référence : référence à l'objet comparé, référence à l'âme dont elle émane » (ibid. 741). En d'autres termes, il existe un lien étroit et une cohérence entre l'attitude caractérialle de l'orateur et l'objet comparé à travers le choix de la métaphore qu'il emploie dans un chant. Toujours est-il que, le même auteur, avant d'aboutir à cette conclusion, argumente à ce propos que *«le simple goût de la métaphore est l'indice d'un être chez qui les fonctions intellectuelles et scientifiques ne sont pas exclusives. La proportion des métaphores correspond au degré de sensibilité et d'affectivité créatrice. Sans imagination, sans intuition sensible, nulle métaphore » (ibid. 739).* Pour terminer, il est à noter que *« cette fonction cognitive de la métaphore a été mise en évidence par Aristote »,* cité par Charaudeau et Maingueneau (2002 :377).

c) Une fonction persuasive

Sans doute, la fonction esthétique et la fonction cognitive évoquées précédemment contribuent à l'achèvement de la troisième fonction, celle persuasive de la métaphore. **Si l'orateur cherche à voir comment orner et vivifier son antsa, s'il y dévoile son âme, tout cela vise, à terme, à travers les métaphores, à persuader les auditoires de ce qu'il énonce.** Il attireces auditoires à se mettre d'accord avec lui. Cela permet d'admettre ce propos de différents auteurs rapportés par Charaudeau et Maingueneau : *« elle (la métaphore) « endort la vigilance de l'esprit » (Reboul 1989 :20), en transférant analogiquement une valeur décisive attachée au terme métaphorique sur la proposition à faire accepter. Comme le remarque A. Bossinot (1992 : 87-89), plus la métaphore s'appuie sur un accord préalable et plus elle parait aller de soi, plus ses effets manipulateurs sont importants » (Charaudeau & Maingueneau, 2002 : 378).*

En guise de conclusion, l'analogie dans les antsa, à savoir la métonymie, la métaphore, l'allégorie et l'allégorisme contribuent à l'extériorisation aussi bien des intentions de l'orateur que de celles des auditoires. Leur point commun se trouve en ce qu'elles servent, d'une part, à orner le discours, et d'autre part, à persuader les auditoires. En ce qui concerne cette dernière, ces figures mettent davantage l'accent sur l'expression de la pensée. C'est la raison pour laquelle leur emploi s'articule, dans la plupart des cas, sur des faits sociaux. Qui plus est, les figures par analogie relevées dans les antsa concourent davantage à la compréhension de ce que nous appelons **beau éthique et beau culturel.**

2.4.2. Les figures non-tropes

Les figures non-tropes recouvrent un vaste ensemble de figures. Mais, comme évoqué plus haut, nous ne traitons dans ce travail que deux classes dont les **figures d'élocution** et les **figures de style**.

2.4.2.1. Les figures d'élocution

Les figures d'élocution procèdent du « *choix et assortiment des mots au niveau de l'expression de l'idée* » (Fontanier : 15). Ainsi, dans les *antsa*, nous avons identifié deux types de cette figure : la **figure d'élocution par consonance** qui traite particulièrement l'**assonance** et la **figure d'élocution par déduction** qui aborde la **répétition**.

a) La figure d'élocution par consonance : l'assonance

« *L'assonance, c'est la même terminaison ou la même chute de différents membres d'une phrase ou d'une période* » (Fontanier : 349-350). On peut dire que cette figure définit une des caractéristiques spécifiques des *antsa* car :

- d'une part, l'orateur, avant de revêtir la forme purement spirituelle de la pensée, se préoccupe d'atteindre la « *même terminaison* » ou la « *même chute* » à travers les vers de son discours. Il cherche ce que les Sakalava appellent « *teny mifanandrify* ». C'est la raison pour laquelle, une discontinuité des idées tout au long d'un *antsa* a souvent lieu. Est justifiée, ainsi, l'affirmation de Hegel selon laquelle « *la beauté est l'idée dans sa réalisation sensible et réelle et que l'œuvre d'art rend directement perceptible à l'œil et à l'oreille ce qui vient de l'esprit et de ses conceptions* » (Hegel, *idée du beau*, vol 2 : 321-322) ;
- d'autre part, le fait d'écouter et le fait d'entendre de l'orateur cette faculté de produire ou de créer des mots, tout en les combinant pour avoir une sorte d'harmonie vocalique est, pour sûr, la préoccupation des auditoires et leur permet d'apprécier un *antsa* et de qualifier un

mpiantsa comme un bon artiste. Rappelons que cette création ou production de mots se fait souvent suivant le contexte naturel de la réalisation d'un *antsa*, c'est-à-dire relève de l'improvisation.

De ce fait, l'assonance revient en plus grand nombre dans l'ensemble du corpus, ou si l'on veut, elle se rencontre au moins une fois dans chaque *antsa*. L'intention finale de l'orateur par son utilisation consiste dès lors à capter et garder l'attention des auditoires. D'après les analyses du matériel *antsa*, nous avons les deux formes d'assonance à savoir, l'**homoioteleuton** ou la même terminaison, qui revient à-peu-près à la rime, et, l'**homoioploton** ou la même chute.

- **Exemples de l'homoioteleuton**

Exemple1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

L'**homoioteleuton** se présente par –ay. Cette terminaison se reproduit plusieurs fois dans ce chant suivi d'une traduction littérale comme tous les extraits qui vont suivre :

« *E ! malemy lava (2) valaiko velono*

Oh ! tu as une apparence constamment molle, mon vif beau-frère

Komboko anao mafanavay

Alors que tu es intraitable

(...)

Maniny moly zaho mahatsiaro aminay

J'ai une forte envie de rentrer en pensant à notre village

Ankoany doany ankilambay

Semblable au doany d'Ankilambay“

(Lignes 8- 14)

“*kasay tsaiiky hanaovako nanakay*

Zaman'I Fondy e! tovolahy Tongay

Manontany fa tsy mahay

Elaela nenarako nanakay

Mama nde hody zaho amaray »

(Lignes 53-57)

Attendez voir comment je vais chanter moi

Zaman'i Fondy est un jeune homme de Tongay

Je me pose la question car je l'ignore

J'ai mis du temps pour apprendre mon chant

Maman, je vais rentrer demain

“*Te-holy zaho, maniny aminay*
Ndeha holy zaho amaray
Niniko zay maniny nakay”
 (lignes 82-84).

J’ai envie de rentrer, mon village me manque
 Je vais rentrer demain
 Ma mere éprouve de la nostalgie pour moi

Dans ces lignes, outre le fait que l’assonance rend le discours plus perceptible à l’oreille, elle contribue à extérioriser l’intention de l’orateur dont **l’envie de rentrer causée par la nostalgie de sa famille et de son village.**

Exemple2 : *Ramama* (antsa 9) également traduit de manière littérale et où l’homoioteleuton se présente par **–ara**

« <i>Tsy tavy Madagasikara</i>	Madagascar n’est pas un brûlis
<i>Dômo ny bira, lany ny anjara</i>	Le partage est fini, il ne reste plus rien à partager
<i>Olombelo samy manana anjara</i>	Chaque home a sapart à lui
<i>Misy ny aloha misy ny afara</i>	Certains sont devant, d’autres devant
<i>Mahafinaritra tany fangatahan-tsara</i>	Qu’il est agréable d’être au doany
<i>Tany madoso tsy azoko amahara</i>	Sur un terrain boueux, il m’est impossible de m’agripper
<i>Sobilatsy aloha, jerevo ny afara</i> ”	Quand je tombe maintenant, je fais attention la prochaine fois

(Lignes 15-21)

L’assonance dans ces lignes sert à rendre sensible un parallélisme d’idées, à caractériser les différents membres du discours, dont la caractéristique du *bira* « partage » et celle du *anjara* « destin » ou le *lahatra* «... ». Aussi est-elle renforcée par l’**allitération**⁷ ou l’**harmonie imitative** par des **A** multipliés pour servir la pensée et l’intention de l’orateur, dont **une recommandation pour le comportement au sein de la société.** Par conséquent, la combinaison de l’assonance et de l’allitération donne au discours plus « *de trait et de saillie* » (Fontanier : 346).

Mais quelquefois, l’assonance peut ne servir qu’à montrer la capacité ou le talent de l’orateur à produire et à combiner des mots harmonieusement. Donc, il ne s’agit que de **capter l’attention des auditoires dans l’intention d’être qualifié de vrai artiste**, à l’exemple du chanteur det « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa 23).

Exemple 3 : *Tsara zanaka rafoza* (antsa 23), l’homoioteleuton se présente par **–ia**.

« *Manakory fanaovako azy*

Vaky talata vaky alarobia

Omaly tsy mira nankia

Fanakalo tombok'olo mandia

Roso ankahery manaraka ankavia

Tsakotsako mibaby tsy mandia »

(Lignes 19-25)

Comment vais-je procéder ?

Le mardi est venu suivi du mercredi

Hier ne ressemble pas à aujourd'hui

Les pied de celui qui marchent viennent l'un après l'autre

Quand le pied droit avance le pied gauche suit

Un pied de maïs porte un bébé sans avancer

- **Exemples de *homoioploton***

Exemple 1 : *Ramama* (antsa 21)

« *Mahatsiaro maniny azy valy e!*

E! e! Tsy ... ndeha hanambady

Sitrany tovo aho mahazo ariary

Andro fôsa, zaho mijotso an-tanimbary

Mividy omby atao soavaly e! baba e

Raha ohatra leroa mamokatra vary

E !e !mamako e !

Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary

Atahorako hitsakitsa-bady! Mamako e!

Sitrany zaho fa tovo tsy manambady”

(ligne 17-27).

oh! Belle soeur, qu'il me manque !

Mais ... je ne vais plus l'épouser

Je préfère rester célibataire et gagner un ariary

En saison cultural, je vais travailler dans les rizières

Je vais acheter des zébus pour m'en servir comme monture

Si, mes amis vous êtes producteur de riz

oh ! chère maman

Savez-vous quelle est pour moi l'aspect négatif du mariage

C'est parce que je ne supporte pas les souffrances

Je redoute, chère maman, l'adultère

Vaut mieux que je reste célibataire sans époux

L'orateur –une femme- utilise un *homoioploton* par l'alternance irrégulière de –*aly*, –*ady*, –*ary* pour maintenir sur l'attention des auditoires afin de partager ses sentiments de crainte du mariage.

Exemple 2: *Hainay zany* (antsa 22)

« *Ady miboaka an-trano tsy andesina an-tany*

Tsaramandroso Ambondromamy

Sakalava tsy miala lambahoany

Eka, anaovako azy

Une dispute entre époux ne doit pas être portée dehors

Après Tsaramandroso on est à Ambondromamy

Le Sakalava porte toujours un lambahoany

Oui, je vais parler

Tia manamboa Antan^{aly}
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala terg^{aly}
(ligne 17-27).

Les gens d'Antan^{aly} aiment injurier
Mais ce n'est pas ce que je veux dire
Le Merina porte toujours un pantalon

Ces quelques lignes ne sont que des exemples d'**homoioploton** dans ce chant. L'orateur (Marinasy) est très ingénieux pour créer l'**assonance** tout en combinant l'emploi de l'**homoioiteuton** et l'**homoioploton**. Ainsi, l'orateur, dans ce chant tout entier, vise à **exhiber la faculté de production intérieure et de cette ingéniosité technique extérieure**. Par conséquent, sa particularité et la beauté de ses chants se trouvent dans la preuve que « *c'est le monde sensible qui lui fournit les matériaux à l'aide desquels il pourra réaliser son œuvre* » (Hegel, L'idée du beau, vol 2 : 322).

Qui plus est, **parallèlement à cette intention particulière et personnelle de l'orateur, ce dernier a également l'intention de mettre en exergue que son chant en tant que « beau » est créé pour le plaisir des autres pendant les cultes**. C'est la raison pour laquelle il devient célèbre et est souvent présent à des cultes royaux. Ci-après, un tableau montrant également quelques autres exemples d'assonances rencontrées dans les matériels *santsa*.

Tableau 1 : Exemples d'assonnances rencontrées dans les matériels antsa

Antsa n°	Lignes	Formes d'assonnances
9	15 – 21	-ara
	55 – 61	-ao
	79 – 84	-ao
	63 – 66	-a
14	6 – 10	-ay
7	48 – 61	-ato
	62 – 73	-eo
18	1 – 2	-ao
	27 – 43	-any/-ady
20	11 – 12	-ara
22	Cet antsa tout entier	-ay
		-any/-aly
		-ara
27	18 – 21	-asy/-any
37	Le antsa tout entier	-any
		-ary

b) La figure d'élocution par déduction : la répétition

« La répétition consiste à employer plusieurs fois les mêmes termes ou le même tour, soit pour le simple ornement du discours, soit pour une expression plus forte et plus énergique de la passion » (Fontanier : 329). **Tout comme l'assonance, la répétition constitue la particularité des antsa, quant à leur présentation extérieure.** Dans les matériaux antsa, l'on remarque l'emploi répété de la **réduplication** ou **épanode**. La réduplication, comme son nom l'indique, consiste à employer plusieurs fois

le/lesmême(s) terme(s) sans tenir compte de la nature ou de l'ordre de ce terme dans le discours. Sa valeur dans les *antsa* réside, en effet, dans son emploi « *pour une expression plus forte et plus énergique de la passion* » (ibid.).

Outre la **réduplication**, les orateurs utilisent également les autres formes de **répétition** à savoir l'**anaphore** qui consiste à employer un même terme au début de chaque membre du discours, et l'**épiphore**, c'est-à-dire « *plusieurs membres du discours se terminent de la même manière* » (ibid : 330). Ces deux formes de **répétition** ont la même valeur que la **réduplication**.

➤ Exemples de **réduplication**

Dans le chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'on observe la répétition presque sans borne et sans mesure de ces quatre termes : *valaiko velono/valaiko* « beau-frère vivant » -20 fois - ; *holy/moly* (rentrer) – six fois- ; *maniny* (avoir la nostalgie) –six fois- *niny/nyeny* (mère) –six fois. Ces termes, pour l'orateur, servent en premier lieu à orner son discours. Mais ils lui servent également à exprimer ardemment son état intérieur et ses intentions :

- tout d'abord, étant donné **la** célébrité de cette chanson dans le monde sakalava du Boeny, en l'occurrence le Marambitsy, **l'orateur**, par la réduplication des termes *valaiko velono* « beau-frère vivant »/ *valilahy* « beau-frère », veut, **d'un côté, mettre en exergue son lien par alliance avec la personne Zaman'i Fondy qui est à présent devenu un trombamajeur**, et, de l'autre, **il veut rappeler à la mémoire des auditoires cette même personne en décrivant son portrait et son caractère.**
- ensuite, la réduplication du terme *holy/moly* (rentrer), exprime non seulement le désir ardent de rentrer, soit chez sa famille ou à son village ; mais aussi, par extrapolation, à travers l'analyse profonde de son discours, elle consiste à exprimer ses sentiments et son intention de se rendre à son ex-épouse.
- enfin, quant à l'emploi multiple des termes *maniny* (avoir la nostalgie), et *niny/nyeny* (mère), l'orateur extériorise son état intérieur lors du *fanompoa*, dont le fait d'avoir la nostalgie de sa mère qui n'était pas présente à ce culte.

Il nous semble que ce chant soit un exemple typique et pertinent pour l'expression du **beau**. Deux choses sont ainsi à souligner sur la manière par laquelle cet orateur exprime le beau dans ce chant à travers l'emploi de la **figure d'élocution** par répétition :

- primo, l'orateur, après avoir cité un à un ces quatre termes, arrive à les utiliser successivement (vers la fin de son discours) afin de véhiculer un ensemble de messages ou d'intentions qui lui semble exprimer le **beau** :

« <i>Te holy zaho maniny aminay</i>	Je veux rentrer car j'ai la nostalgie de chez nous
<i>Ndeha holy zaho amaray</i>	Je rentrerai demain
<i>Niniko zay maniny anakay</i>	Ma mère, elle aspire à mon retour
<i>E!e! valilahy! Valilahiko velono »</i>	Oui ! Beau-frère, sois en vie ! Beau-frère.

(lignes 82-85).

Plus précisément, la logique de la pensée de l'orateur sur laquelle il veut mettre l'accent se résume comme suit :

- d'un côté, il partage avec ses auditoires aussi bien l'affinité entre lui et sa mère qui lui manque, bien qu'il trouve une ambiance chaleureuse au *fanompoa*, que n'estompe pas son attachement à son village. Tout cela provoque en lui un sentiment de nostalgie, d'où le profond désir d'y retourner ;
 - d'un autre côté, par l'analyse du chant, « *Soma tsaiiky tsontsany* » (antsa 1b) –réplique au chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* »-, les vers cités ci-dessus décrivent le sentiment de nostalgie pour son ex-épouse qui lui manque également. De ce fait, en relatant leur rencontre au *fanompoa*, ces membres du discours recèlent **son intention de profiter de ce moment pour la reprendre**, alors que cette dernière refuse la pétition.
- Secundo, cet orateur démontre, par l'emploi de la **figure d'élocution par répétition**, que l'expression du **beau** devrait être nouée avec un fait social où l'œuvre d'art a été produite et qu'il représente. Dans la société sakalava Marambitsy, le nombre pair est une des formes expresses du « **beau, du bien, du**

vrai » (J.P. Changeux, 2010), à l'exemple du nombre de zébu à sacrifier lors d'un culte royal, que nous avons déjà évoqué plus haut. Ainsi, par l'échantillon de chants utilisant cette figure de discours, l'on pose la question de savoir si cette répétition en nombre pair –six ou vingt fois- des termes recelant le message et les intentions a été prise délibérément par l'orateur ou choisie par hasard à cause de l'improvisation ? De fil en aiguille' « **idée du beau** » chez les Sakalava est-elle déjà un fait découlant de la pensée des orateurs et qu'ils reproduisent dans les *antsa* ? L'on remarque également que le nombre pair est respecté quand un orateur utilise la répétition. Mais ce qui nous intéresse, c'est que **chaque orateur vise le plaisir des auditoires soit par le choix des mots, soit par les idées, les messages, qu'il veut transmettre.**

Enfin, l'on note que les chants qui emploient en **réduplication** les termes *mama, niny, valy, moly* et ses variables *manakory fanaovako azy, tsy zany fa lereto* sont également nombreux.

➤ Exemples d'**anaphore**

Le chant « *Lasa nampita* » (*antsa* 34) va nous servir d'exemple pour l'emploi de l'anaphore. Ce chant cite un homme (qui peut être l'orateur lui-même) qui aime son épouse. Mais cette dernière a regretté de s'être mariée avec lui, est devenue infidèle à son mari, et finalement, a décidé de le quitter. Dès lors, le mari se trouve affligé et se plaint de cette situation. Ainsi, à partir de la ligne 20, le terme *marary* (douloureux, souffrir) apparaît huit fois dont la répétition six fois en **anaphore** exprime le cœur à l'agonie du mari :

« <i>marary zama nilaozanao</i>	Douleur est mon oncle, son départ
<i>Marary zama ningam-bady</i>	Douloureux est le fait d'être abandonné par sa femme
...	...
<i>Marary maty toloka amin'ny famaky</i>	Douloureux est le coup de la hache
...	...
<i>Marary mafy manonofy akona</i>	Quelle douleur ! Je rêve d'une personne
...	...
<i>Marary ny aiko zany e!</i>	Mon âme souffre
...	...
<i>Zaho marary ningam-bady e! mama"</i>	Je souffre, O, mère ! car ma femme m'a quitté,

Qui plus est, renforcée par une proposition métaphorique « *marary mafy toloka amin'ny famaky* » « Douleur est le coup de la hache », l'anaphore consiste à dire d'une manière plus

énergique la forte intensité de l'impact provoqué par la rupture du mariage, chez l'homme, si bien qu'il lui semble que la réconciliation serait impossible, même pendant le *fanompoa*.

➤ Exemple d'**épiphore**

La figure épiphorique des termes donne au discours aussi bien plus de forme que plus d'énergie à l'instar de ce que nous avons dans le chant « *Mandroso aminay* » (antsa 26). Les orateurs –les gens de Bezavo- sont conscients de la situation des participants au culte qui viennent de loin. Par conséquent, ils se montrent désireux de se mettre en empathie avec ces derniers. Ainsi, l'**épiphore**, qui fait revenir huit fois les termes *mandroso aminay* consiste **à insister sur l'intention de mettre en place le fihavanana pendant le culte royal fanompoa**. De plus, **la combinaison de l'épiphore avec la synecdoque et la métonymie renforce cette expression de l'intention fihavanana :**

- Synecdoque de la partie pour le tout :
 - « *indray andro* » (ligne 4) pour dire tout le séjour à Bezavo qui ne dure que quelques jours seulement.
 - « *tsaiky 'reto, mandalova aminay, mandroso aminay* » (ligne 5) pour dire l'ensemble des participants.
- Métonymie du contenant pour dire les participants venant de différents lieux évoqués :

« *nareo Tanimalandy*

Nareo Tsanjarafa

Nareo katsepy

Nareo Antanamanàka

Nareo vahiny, mandroso aminay

Ary, Marovoay, mandroso aminay » (lignes 10-16).

2.4.2.2. Les figures de style par tour de phrase

- **Le dialogisme**

Ce qui différencie les figures de style des figures d'élocution, c'est que les figures de style procèdent du « *choix et assortiment des mots, mais pour l'expression d'une pensée, c'est-à-dire d'un jugement mettant en relation au moins deux idées par tour de phrase* » (Fontanier : 15-16). Nous avons remarqué l'existence de plusieurs variétés de figures de style par tour de phrase. Nous en verrons seulement une, le **dialogisme**, qui marque également la spécificité des *antsa sakalava*. Selon la définition donnée par Fontanier, « *le dialogisme consiste à rapporter directement, et tels qu'ils sont sensés sortis de la bouche, des discours que l'on prête à ses personnages, ou que l'on se prête à soi-même dans telle ou telle circonstance* » (ibid. : 375). Les exemples se présentent en foule et on dirait que tous les chants de la catégorie *lamalama* – les *jijy* – appartiennent au style **dialogisme**. Cette figure est ainsi une autre particularité des chants traditionnels sakalava dans l'expression du **beau**.

L'emploi naturel de cette figure contribue à la réduction de l'écart entre l'artiste – et l'œuvre d'art- et le public, c'est-à-dire, entre le *mpiantsa* (et le *antsa*) et les auditoires. Cela s'inscrit dans l'affirmation de Hegel selon laquelle « *l'œuvre d'art entretient un dialogue avec celui qui se trouve devant elle* » (Hegel, *L'idée du beau*, vol 2 : 289), car, « *l'artiste lui-même appartient à une certaine époque, il vit au milieu de ses mœurs, habitudes, il partage sa manière de penser et ses représentations* » (Hegel : 289-290).

D'une manière générale, tous les *antsa* font parler plusieurs personnages, ou plus précisément, ils font parler les artistes et leurs auditoires. Toutefois, **les discours des auditoires semblent être sous-entendus.** De ce fait, tout en considérant les artistes (les *mpiantsa*) et le public (les auditoires) comme des personnages, Fontanier présente plusieurs aspects de ce dialogue, qu'on rencontre dans le matériel *antsa*, à savoir : le **faire parler un seul personnage**, **l'orateur feint d'être interrogé**, **le faire parler plusieurs personnages**. Cependant, quelle que soit la nature de dialogue entretenu, le **beau** dans les *antsa* réside dans ce que Hegel appelle « **fonction moralisatrice de l'art** », car, « *l'œuvre d'art – entre autres, les *antsa* – doit avoir un contenu moral... En*

tant qu'expression de ce contenu, l'art a servi à instruire les peuples. Par son contenu, l'œuvre d'art doit être individuelle et concrète, une image qui s'adresse aux sens »(Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 62-63). Ainsi, l'une des préoccupations des orateurs consiste à faire cette moralisation à travers cette figure du dialogisme. Voici quelques illustrations de la figure dialogisme.

a) Le faire parler un seul personnage

Ce genre de dialogue constitue la majorité des chants collectés. L'orateur s'adresse tantôt à un auditoire particulier, -mais qui peut représenter en même temps le public en général-, comme *valy*, *zama*, *mama*, *baba* ; tantôt directement aux auditoires tout entiers.

Exemple 1 : Ramama (antsa 9)

L'orateur fait parler une femme de caste noble, mariée avec un homme de caste différente. Mais ce derniers'est mal comporté, alors la femme s'adresse à son mari en procédant à son égard une sorte de moralisation :

« maiva anao Zokilahin'iTafa

Sois en bonne santé, ô toi, Zokilahin'i Tafa

Anareo ndevon'i ampanjaka

Vous êtes les esclaves de l'ampanjaka

Fitoliandolo atao tsiandrara

C'est comme un lieu de malheur utilisé comme lieu de jouissance

Takona atao kitrely fanjava

Et un brancart pris pour un lit en argent

Ambonimbony ne razana ampanjaka

La caste ampanjaka est supérieure

Sobilatsy aloha, lavo mitsirara

Si vous glissez d'abord, vous tombez ensuite

Tsy kiniako lavo fa tany malama

Je n'ai pas fait exprès pour tomber, c'est le terrain qui est glissant

E! mpijijy ny aiko fa vadiko adala

Oui, je suis une chanteuse mais c'est mon mari qui est fou

Silasila ny aiko fa tsy adala baba e"

Je suis mal à l'aise, mais je ne suis pas folle

(lignes 70-78).

Exemple 2: *Ramama* (antsa13)

Un homme entretient un dialogue avec ses auditoires. Il partage ses constatations sur le comportement des femmes envers leurs maris, cause de différents problèmes. Il présente ensuite ses suggestions :

« *raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo*

Si les mères écoutent leurs maris

Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava

Si elles les écoutent, elles reçoivent de l'argent

Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava

Si elles ne les écoutent pas ils ne leur donnent pas d'argent

Raha malay miteraka anao mandehana lopitaly

Si vous ne voulez pas avoir d'enfant allez à l'hôpital

Raha malaina mitarimy zana-bady kaza manambady”

Si vous ne voulez pas prendre en charge les beau-fils ne vous mariez pas.

(lignes 3-8).

Exemple 3: *Zanaka adala mahamenamenatry* (antsa 28)

Toujours est-il que l'orateur fait parler un homme qui partage son point de vue sur les comportements **laids** des femmes au sein de la société :

« *Zanaka adala mahamenamenatry*

Fa tsy manambady fa terateraka

Manana ampondo manana elatra

Tsy ariary zato navidy menaka”

(ligne 3-6).

Enfant dévoyée est une honte

Sans être mariée elle fait toujours des enfants

Elle a des cornes, elle a des ailes

Mais n'a même pas un sou pour s'acheter de l'huile

Et comme il s'adresse directement à sa femme qui s'est mal comportée, il s'exclame ainsi envers elle :

« *Taiza anao nomaly*

Zanatsika tato nanavy

Maraindray vao navy boakany

Meloko mihitsy hoy izy ny ampisafy”

(ligne 33-36).

Où étais-tu hier

Notre enfant avait la fièvre

Tu n'es rentrée qu'au petit jour

La nourrice est, dit-il, irritée

b) L'orateur feint d'être interrogé

Le dialogue se tient toujours entre un orateur et ses auditoires. Mais, l'orateur feint d'être interrogé par ces derniers et répond aux questions qu'il suppose qu'on lui a posées.

Exemple 1 : *Ramama* (antsa14)

Rappelons que c'est le chant de deux orateurs homme et femme. Ils parlent de sujets divers, entre autres de la sexualité et du mariage. Il semblerait que le public les interroge sur le lien entre les deux orateurs et paraît adresser des reproches à l'orateur homme. De ce fait, ce dernier feint de répondre à cette question et réagit contre ce jugement :

« *jerevo hanaovako azy*
Zaho zandry anaka lehilahy
Omba hariva sy maraindray
Ambarako zay mba mahay
Zahay zanak'olo mpianadahy
Izy zanaky ny vavy
Zaho zanaky ny lahy
Ambarako zay mba tsy mahay”
(ligne 68-75).

Vois, comment je procède
Je suis le cadet descendant de lignée masculine
Toujours présent soir et matin
Je dis à ceux qui le savent
Nous sommes cousins germains
Elle est descendante de lignée féminine
Moi, le fils de lignée masculine
Je le dis pour ceux qui ne le savent pas

Exemple 2: *Tsara zanaka rafoza* (antsa 19)

Le public semble interroger un orateur qui se tait alors qu'il est un artiste talentueux. Celui-ci répond en expliquant la raison, et finalement, se décide à entrer dans le jeu.

« *Manginginy ambarako olo tsy teo*
Mijanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
...
Zaho lereo mihira tsy amin-gama Moi,
Zaho ato manano vakodraza
Zaho niavy nanompo raza”
(lignes 6-8, 28-31).

Vous êtes silencieux comme si vous n'y étiez pas
J'écoute ce que vous jouez
Donnez-moi un coup pour m'humecter le gosier
...
O ! mes amis je chante sans accordéon
Moi je joue des chants traditionnels
Je suis venu pour rendre hommage aux ancêtres

Exemple 3: *Tsara zanaka rafoza* (antsa24)

Une oratrice suppose que les auditoires, et un homme en particulier supposé avoir l'intention de la draguer, lui posent une question concernant son identité. Comme réponse, elle se présente elle-même faisant connaître son clan, son village, sa région d'origine, son portrait physique etc.

« *ndre zaho re Tafaratsy Varamanga*

Zaho tovoavavy Sambiramba

Kajemby ampilako an'i Baba

Zaho io re faritany Soalala

...

Zandrin'i Patrice

Komboko zaho re zanak'i Edwige

...

Zaho ao malandy malama loha"

(lignes 10-35).

Même si je suis une Tafaratsy Varamanga

Je suis une fille de Sambiramba

Kajemby du côté de mon père

Je viens de la région de Soalala

...

Petite sœur de Patrice

Il en est ainsi, je suis aussi fille de Edwige

...

Moi, j'ai le teint clair, les cheveux lisses

c) Le faire parler plusieurs personnages

Cet aspect se rencontre moins. En général, ce sont les *antsa* ayant une forme musicale responsoriale qui font intervenir au moins deux personnages dans le discours.

Exemple 1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

Ce chant fait parler deux orateurs, un dialogue, disions-nous, entre un homme et une femme. L'homme transmet un message de reconstruction du mariage et la femme refuse.

L'homme dit :

« *Falifaly foko mahita anao valilahiko*

...

Vata tenako zaho fa mahatsiaro mody

Kiaka zova tsika vao tafody

Je suis heureux de vous voir beau-frère

...

Moi, mon corps a la nostalgie de chez moi

Nous ne serons chez nous qu'au petit jour

*Niniko izay fa maniny anakay
Sendra diako fa elaela zay
Holy zaho amin'ny tanàna misy anay*
(lignes 66, 76-80).

Déjà ma mère pense à moi
Comme je suis parti trop longtemps
Je rentre là où est notre village

La femme répond:

« *Ela loatra teninao
Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
...
Tsy malaina anao zaho valilahiko
...
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
...
Menimeniko ndraiky fa tsy aminao* »
(lignes 10-11, 28, 42, 54)

Vous parlez trop
Vois parmi ceux que j'aime ceux qui m'aiment
...
Vous ne m'êtes pas indifférent beau-frère
...
Même si je vous aime je ne me suiciderai pas pour vous
...
Mes pensées ne sont plus à vous

Exemple 2: *Ramama* (antsa14)

Nombreux étaient les gens qui se demandaient entre eux en nous voyant- une « étrangère » et chercheure- participer au culte *fanompoa* à Bezavo, en l'occurrence à des séances de *antsa*. Alors, le dialogue se fait entre l'oratrice et le public :

« *Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
...
Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbo tafita amin'ny taratasy* »
(ligne 13-15; 20-22).

Merci à vous créature de Dieu
Dès votre jeune âge vous avez appris à lire et à écrire
Vous êtes tante au teint clair
...
Elle a dépensé même son argent
Tout le monde me demande
Elle prie pour réussir ses études

En bref, nous avons traité particulièrement deux figures non-tropes, très courantes dans les chants traditionnels sakalava, à savoir : les figures d'élocution telles que l'assonance et la répétition, puis la figure de style tel que le dialogisme. Elles consistent également en l'ornement des *antsa*, mais souvent par l'usage des mots en tant que tels, c'est-à-dire par les formes matérielles des mots. **La première visée de l'orateur en utilisant ces figures consiste à capter l'attention des auditoires.** Cela est fait **dans l'intention d'être apprécié et qualifié d'être un bon artiste.** Par conséquent, **leur valeur dans les antsa réside dans leur contribution à faire plaisir aux participants aux cultes et**

surtout dans **leur pouvoir de réduire l'écart entre l'artiste et le public**. Enfin, les figures non- tropes rencontrées dans le présent travail explicite beaucoup mieux le « **beau esthétique** ».

Chapitre II : RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISES CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : FANOMPOA ET FITAMPOHA, DES FORMES RELIGIEUSES

Qu'est-ce que *Fanompoa* « rite d'allégeance »? Et qu'est-ce que le *Fitampoha* « bain royal »? Ce travail ne vise plus à traiter ces sujets comme objet d'étude mille détails, car nombreux sont nos prédécesseurs historiens et anthropologues, Malgaches et étrangers à savoir M. Lambek, C. Jaonesy, S. Ramamonjisoa, et d'autres encore, qui ont travaillé sur ces questions dans le Nord-Ouest. Sans doute, leurs travaux rapportent-ils des informations suffisamment détaillées sur la description du déroulement desdits cultes. Donc, dans ce chapitre s'agit seulement d'une sorte de synthèse des descriptions qu'ils ont données, en vue d'y apporter, par une brève comparaison avec ce que nous avons-nous-mêmes observé lors de nos travaux de terrain, des informations complémentaires et surtout de mettre en exergue la place des *antsa*, chants traditionnels sakalava dans ces rituels, en tant que principal matériel de notre investigation. Donc, nous proposons un autre angle d'interprétation scientifique des cultes royaux.

D'emblée, à la suite de Labarre, Marcel Mauss et ses continuateurs, rapportés par Obadia, définissant la religion comme « *un ensemble de conduites exprimant les croyances d'un groupe d'hommes donné* », « *un ensemble de croyances et de rites, de discours et d'actes* » (L. Obadia, 2012 : 23-24), nous pouvons intégrer le culte d'allégeance et le bain royal parmi les religions. Ce sont des religions traditionnelles du groupe Sakalava. Ainsi, par « *conduites* » et « *croyances* », nous partageons, particulièrement avec Lambek les définitions et les points de vue qu'il a donnés à ces cultes, selon lesquelles ces cultes servent, à priori, à rendre hommage aux ancêtres royaux sakalava: « *service is an act at once of honoring, deferring to, caring for the recipients, and it can be compared to the Christian use of "liturgy" or Church «service» in that it is underground as sacred ritual* » (Lambek, 2002 : 167). La princesse

Amina Saïd confirme cette affirmation lors de l'entretien que nous avons eu avec elle en disant que le *doany* est comme l'église des chrétiens⁸, l'endroit où se déroulent les prières. Ces cultes sont, en effet, compris comme un « *pèlerinage* » auquel les Sakalava et les non Sakalava adeptes de ces religions participent pour présenter leurs prières et leurs vœux. En outre, toujours d'après M. Lambek, « *the Fanompoabe is simultaneously service and celebration; a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty (...). People express (by the Fanompoa be) their connection to living and ancestral royalty* » (ibid). Ainsi, des chants traditionnels *santsa*, réalisés au moment des cultes *fanompoa* ou *fitampoha*, ont l'intention évidente de mettre en exergue cette connexion.

Ces affirmations de Lambek disent que ces cultes renferment l'idée de la continuité du royaume Sakalava. Sur ce point, ils servent non seulement à témoigner du respect pour les ancêtres royaux mais aussi en même temps à gratifier d'honneur les princes régnants actuels. Toujours est-il que ces chants en parlent de cette manière.

Toutefois, en comparant les données que nous avons collectées et les affirmations de Lambek (2002) et de Jaonesy (2009), quelques points de divergence, sur la question du sens des termes *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain des reliques royales » sont à mentionner. Les divergences s'expliquent, premièrement, par la différence entre les lieux de collecte des données, puis par les manières par lesquelles ont été exécutés, les cultes, même si le groupe étudié était le même. En effet, ces chercheurs ont observé le chevauchement des deux cultes en une période déterminée au *doany* de Miarinarivo. Ainsi:

- d'une part, selon Lambek « *the epitome of service and the climax of every year is the Great service (Fanompoa be) at which the ancestral relics are bathed (mampitampoko)* » (ibid 2002 : 167);

- d'autre part, Jaonesy confirme: « *raha tsorina ny famaritana ny fanompoa, dia fampandroana ireo singa nalaina tamin'ny vatan'ny mpanjaka razana tamin'ny fanompoana mafana* » « en somme, par définition, le fanompoa consiste à réaliser le bain des éléments prélevés sur les dépouilles du souverain lors des services organisés en son honneur tout de suite après sa mort » (Jaonesy :33).

Ceci dit, dans ce *doany*, le *fitampoha* « bain des reliques royales » est une des séquences faisant partie du noyau du *fanompoa be* « rite d'allégeance ». A contrario, dans la zone du Marambitsy, quelques nuances différencient le rite d'allégeance et le bain des reliques royales :

- A Bezavo, selon les explications données par certains notables locaux, on exécute seulement le *fanompoa*, qu'ils appellent le *fanompoavalibolamena*, tous les deux ans ou tous les quatre ans ;
- A Mitsinjo, il y a seulement le *fitampoha* « bain royal », tous les ans.

D'autres traits, apparemment superficiels, qui se résument dans le tableau suivant distinguent donc les cultes royaux de ces trois localités

Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales au doany de Miarinarivo	Le bain des reliques royales au doany de Mitsinjo	Le rite d'allégeance au doany de Bezavo
• S'effectuent discrètement dans le doany à l'aide du miel (Toamainty) et autres matériels • Vers midi	• Est réalisé en public dans le fleuve de Mahavavy (voir photos) • Presque toute la journée, tout en suivant le mouvement du soleil	• Est réalisé discrètement dans le doany • Vers quatre heures du matin avant le lever du soleil

Quoi qu'il en soit, le substantif *Fanompoa* « service » et le verbe *manompo* « servir » sont toujours utilisés aussi bien pour le rite d'allégeance que pour le bain des reliques

royales. Ces termes désignent en premier lieu le consentement à être adhérent à ces religions. Cela implique ensuite l'exécution de toutes activités physiques et/ou intellectuelles ; enfin, à la participation matérielle à travers les offrandes du public. Les propos de l'ampanjaka Amina Saïd parlent de l'activité intellectuelle que nous menions à propos de ces cultes nous ont surpris : « *Toi qui observe et étudie le fanompoa tu es déjà partie prenante du fanompoa* ». Autrement dit, le travail scientifique que nous réalisons constitue et signifie déjà une forme de participation au *fanompoa*. Mais qu'est-ce qui différencie exactement le *Fanompoa* et le *Fitampohasi* ces deux rites se résument aux « services » envers les reliques des ancêtres royaux Sakalava ?

Premièrement, le *Fitampoha* « bain des reliques royales » consiste, comme son nom l'indique, à « baigner » les reliques. C'est-à-dire à immerger le boîtier où elles sont gardées dans le *Toa-mainty* pour le *Fitampoha* de **Ndriamisara Efa-dahy** au doany de Miarinarivo, ou dans le fleuve Mahavavy pour les reliques de Ndramanaranarivo au doany de Mitsinjo.

Deuxièmement, il n'en va pas de la même manière pour le *Fanompoa vali-bolamena* au doany de Bezavo en tant qu'endroit où se sont ensevelis Ndramandisoarivo, sa femme Ndramandikavavy, et leurs enfants. Le *Fanompoa* dans ce doany consiste, en effet, à réaliser « services » envers les ossements de ces ancêtres, c'est-à-dire leur onction avec de la graisse ; puis à changer le tissu *soubahy* dont on les a couverts lors du dernier *fanompoa*⁹. C'est pour cela que, d'après nous, les Sakalava appellent aussi le *Fanompoabe* au doany de Bezavo *Fanompoa Vali-bolamena*.

Rappelons que l'idée de base, commune aux deux cultes, réside dans le respect et la gratification d'honneur pour les ancêtres royaux aussi que pour les princes régnants contemporains. Mais la manière de réaliser chaque rite est assez différente. D'où, quelquefois des dissemblances au niveau de leur déroulement apparaissent.

Section 2 : DEROULEMENT DU FANOMPOA ET DU FITAMPOHA

Ces cultes en tant que cérémonies et fêtes religieuses requièrent pour leur réussite une organisation sérieuse. Dès lors, l'ampanjaka et son entourage consultent leur *moasy* dès le début de l'année, discutent et planifient la réalisation des différentes activités. En

comparant la description du déroulement des cultes royaux donnée par les prédécesseurs et nos données d'observation et d'enquête, les cultes dans les trois localités adoptent, en général, les mêmes séquences dans leur déroulement, et ce, de la phase préparatoire à la phase de clôture. Mais, quelques descriptions complémentaires provenant de nos propres recherches seront aussi présentées.

2.1. Phase de préparation

Comme évoqué plus haut, la planification des activités se fait dès le début de l'année. Caractérisée par plusieurs séquences qui assurent la réussite de la cérémonie, la phase de préparation est donc la phase la plus longue. Elle débute le jour où a eu lieu la réunion des « officiers ». Puis une lettre annonçant le *fanompoa* ou *fitampoha* est envoyée à chaque *manantany* et aux *fokonolona*. Suivent :

- la recherche des zébus à sacrifier pendant la fête ou les *ombisoavolo* « zébu à la belle robe ».
- *mikipa* « le désherbage des environs du *doany* » : l'intérieur et l'extérieur du *valamena* « clôture du *doany* ».
- la préparation du *utoamainty* « miel »¹⁰ ;
- la collecte des participations des *Fokonolona*.

2.2. Phase de réalisation

Cette phase dure deux semaines. Aussi est-elle constituée par quelques séquences, Mais les séquences ne sont pas strictement séparées les unes après les autres. Autrement dit, cette phase consiste en un chevauchement de plusieurs séquences. Donc, c'est une séquence toute entière où plusieurs actions se déroulent en même temps et à un même ou à différents endroits. Voici brièvement ce qu'on peut observer pendant ces quelques jours :

- *Vohaina ny varavarana* « les portails et les portes du *doany* sont ouverts ».
- *Mikipa doany* « désherber le *doany* », deuxième désherbage du *doany*.
- Diverses scènes se présentent l'une après l'autre, ou en parallèle, telles que la consultation des *tromba* (*manajotso tromba*) ; les chants et les danses accompagnées de consommation de l'alcool etc. Sans oublier l'enthousiasme

des fidèles. Des groupes de gens provenant de différents quartiers ou de différentes zones viennent avec leurs offrandes : zébus, bijoux en or ou en argent, kaolin, bougies, boissons alcooliques et hygiéniques, parfums, etc.

- Tous les jours non interdit se réalise le *tsimandrimandry* « veillée », dont le summum est la « nuit blanche » organisée la veille du grand jour.

2.3. Phase de clôture

La clôture se fait un jour faste pour le culte (lundi-mercredi- vendredi). Deux choses marquent la clôture de la cérémonie d'un culte royal : la fermeture des portails du *doany* et la danse rituelle *rebiky*. On note que, pour le *fanompoabe* au *doany* de Miarinarivo, selon le rapport des prédécesseurs, la veille du jour de clôture est animée par une soirée dansante « avec des danses contemporaines (*baly*) et des luttes traditionnelles *moraingy* » (Lambeck, 2002: 184). Tandis que pour le *fanompoa* à Bezavo *doany*, et pour le *fitampoha* au *doany* Mitsinjo, elle est marquée par le *tsimandrimandry* au cours duquel les participants réalisent des chants *antsa* et des danses traditionnelles appropriées.

En revanche, la danse rituelle *rebiky* doit être pratiquée pendant le jour de clôture. D'après M. Lambeck, elle annonce « la victoire »: « *The rebiky, was just a Sakalava dance, performed because people are happy (ravoravo), and to indicate the joyful closing of another cycle of the great service* » (ibid).

Section 3 : QUE DIRE DU RITE D'ALLEGANCE A BEZAVODOANY ET DU BAIN DES RELIQUES A MITSINJO ?

Sont décrites dans les paragraphes ci-dessus les différentes phases du déroulement des cultes royaux présentant les points jugés communs ou différents pour les trois *doany* étudiés. Pourtant, à titre d'information complémentaire et afin de mieux comprendre et d'élucider les cultes royaux dans le Marambitsy en tant que terrain de notre investigation, il nous paraît pertinent de faire un surplus de description pour chaque culte, le rite d'allégeance à Bezavo *doany* et le bain royal Mitsinjo *doany*.

3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany

3.1.1. *Fanompoa valibolamena*

Avant de continuer cette description, parlons en quelques mots du système d'organisation spatiale du *doany*. Du Nord au Sud, construits à l'ouest du *doany* se trouvent les sept *zomba*, à savoir :

- le *zomba* de *Ndramandikavavy* ;
- le *zomba* de *Ndramandisoarivo* ;
- le *zomba* de *Ndraniavianiarvo* ;
- le *zomba* de *Ndramboeniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanaranarivo* (ou de *Marambitsy*);
- le *zomba* de *Ndrataniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanonjoarivo*.

En outre, Bezavo n'est qu'un hameau où seulement les gardiens responsables du *doany* et des *zomba* avec leurs familles habitent. Ils sont tous des *saha lehibe* « possédés des esprits majeurs », s'occupant chacun leur propre *zomba* cité ci-dessus.

Rappelons que le *Fanompoa* à Bezavodoany auquel nous avons assisté s'était effectué en deux étapes, dont le ***Fanompoa valibolamena*** du 31 Août 2009, et le ***Fifaliana valamena*** du 04 Septembre 2009 –inauguration de l'enceinte *valamena* et des *zomba*. Toutes ces cérémonies exigent une préparation convenable. Les activités nécessaires caractérisant ce *fanompoa* étaient, en effet, la réhabilitation du *doany*, construction en béton du *valamena*, réparation des sept *zomba*, construction des cases *ensatrana* (plante) pour les participants venant de loin. Aucune personne venant de l'extérieur de Bezavo ne peut franchir l'endroit ni s'y installer qu'après l'arrivée de *l'ampanjaka* Amina Saïd qui était venue deux semaines avant le grand jour du *Fanompoa valibolamena*. Toute entreprise au sein du territoire du Bezavodoany était précédée d'une demande de permission (*mangataka varavarana*) auprès de *Ndramanaranarivo* à Mitsinjo *doany*.

Il est à noter que les différentes séquences de préparation rapportées par les prédécesseurs, excepté la préparation du « *toamainty* », sont présentes à Bezavodoany. Durant les premières semaines :

- Etaient déposées auprès du *Manantany* de Bezavo et du *Ranitsy* de Amina Saïd les offrandes collectées plusieurs mois avant ;
- Précédée d'un sacrifice de zébu, assistée par les *Mbilahy* et le *Ranitsy*, l'ouverture du portail de l'ouest du *doany* et d'une porte du *zomba* a été effectuée par le *Talen-jongoa* « chef des *jongoa* » de Bezavo ;
- A été aussi réalisée l'ouverture de la porte de chaque *zomba*, incluant son inauguration dans le respect du jour faste et des interdits de chacun. A ce propos, l'ouverture du *zomba* de Ndrataniarivo, fille de Ndramandisoarivo, était très singulière car tout était accompli à la manière musulmane, et c'était aussi la seule inauguration à laquelle la princesse régnante Amina Saïd a assisté ;
- Les acteurs principaux consultaient les esprits majeurs (*manajotso tromba*) ;
- Sont distribuées à ces acteurs de Bezavo les donations pour l'*ampanjaka*, à savoir les soubahia, les chemises, les tissus imprimés de carreaux. Ils vont les porter durant les grands jours du *fanompoa* ;

L'accès difficile à Bezavo induit les gens non seulement à se concentrer totalement aux cultes, mais aussi à en profiter de se libérer des tâches quotidiennes. D'où, grâce à l'animation des chanteurs et danseurs talentueux, sans oublier la profusion de l'alcool à tout moment, cette préparation se trouve déjà surchauffée jour et nuit.

La veille du grand jour, dans l'après-midi, c'était le commencement de la cérémonie où tant de monde se rassemble pour regarder les jeunes gens qui vont s'affronter au *moraingy* « lutte », alors que le grand *tsimandrimandry* continuait dans une ambiance survoltée devant l'esplanade du *zomba* de Ndramandisoarivo. Pendant cette soirée, les *jongoa* dirigés par leur chef, avec l'assistance du *ranitsy* et des *Mbilahy*, s'affairent pour le *fanompoa* : devant chaque portail du *valamena* ainsi que devant les portes du *zomba* ont été sacrifiés deux zébus (*tsimirango*) ; puis, afin d'obtenir la graisse nécessaire pour la cérémonie, ils les ont cuits dans une grande marmite.

Vers minuit, ils ont emmené d'autres matériels nécessaires –soubahia, parfums, bougies, et autres- et ont pénétré dans le *doany*. D'après les interviews, c'est à ce moment qu'ils agissent discrètement pour « les services » des ancêtres royaux en oignant de la graisse et de parfum leurs ossements ; puis en les couvrant (*mampitafy*) avec des soubahya. L'ensemble de ces entreprises caractérise le *fanompoa valibolamena*. Toujours d'après les interviews, étant donné que le *doany* de Bezavo est le tombeau de ces ancêtres royaux, le *fanompoa valibolamena* est l'apogée des *fanompoa* que les Sakalava n'ont aucune intention de laisser tomber. C'est la raison pour laquelle l'ensemble Bemihisatra de toutes les régions, les participants venant de l'extérieur, Sakalava et non Sakalava, s'y déplacent pour le célébrer et sont parvenus à financer son achèvement.

Mais, cette activité a pris beaucoup de temps, elle a perduré jusqu'à l'aube. Le *ranitsy* et le *mbilahy* Ben'ny varavara ont fait sans cesse des va-et-vient du *doany* au *zombadel'ampanjaka* Amina Saïd pour discuter avec elle et la consulter. D'où le *tsimandrimandry* joue un rôle important dans la réalisation du *fanompoa*, car il s'effectue, d'une part pour faire plaisir aux esprits des ancêtres, et, d'autre part, pour encourager ces acteurs principaux de la cérémonie. Aussi, l'ampanka Amina Saïd a-t-elle fait une veillée, attendant le rapport d'activité de ses officiers jusqu'à ce qu'ils prononcent les mots «*tômbo Ndranahary*», c'est-à-dire, les « services » des ancêtres royaux ont été parfaitement accomplie. Cela confirme ce que nous venons de dire plus haut en signalant que **les cultes ancestraux servent également à gratifier d'honneur les princes régnants actuels**. Ensuite, cette cérémonie de *fanompoa valibolamena* était succédée, deux jours après, par la cérémonie de *fifaliana valamena* «inauguration du nouveau *valamena* ».

3.1.2. Inauguration du *valamena*

Le *valamena* « clôture du *doany* » a été reconstruit tout en béton sur 160m de périmètre. Le coût des travaux est donc élevé. C'est pourquoi l'inauguration devenait également être à la même hauteur.

Etaient présents les représentants de l'Etat et des opérateurs économiques. Un représentant des Sakalava, a prononcé le premier discours, suivi de celui du prince Dezy (voir arbre généalogique), et finalement de celui l'adjoint du chef de la Région

Boeny. Après cette séance, **toutes ces personnalités et tous les hommes qui y étaient présents ont fait une marche en file indienne, sans sandales, la partie supérieure du corps déshabillée et portant du *kitamby* en bas, pour faire un tour duvalamena (160m).** Puis, après avoir repris leurs vêtements, ils ont visité l'exposition sur l'histoire des Sakalava installée sur le *fanitsiana*. Enfin, un repas était pris ensemble avec le prince Dezy. Amina Saïd, l'ampanjaka, de Bezavo a offert un zébu en guise de reconnaissance pour leur présence. Mais parallèlement à ce repas pour les hautes personnalités, les autres participants montraient leur joie par des *antsa* et des danses, la prise d'alcool, partout où ils voulaient le faire.

Pour terminer les fêtes, avant de fermer le *doany*, les gens y pénétraient en groupe, pour faire des prières et faire des vœux. Et, avant de quitter définitivement Bezavodoany, chaque participant devait passer chez le *Mbilahy* de leur *zomba* pour l'informer de son départ (*mirasa dia*), utilisant l'expression commune «*tonga ny omaly ninday vorona, nankia io avy angala vatsy*». Le *Mbilahy* le bénit et lui donne un petit morceau de kaolin, quelques feuilles de figuier et celles d'un arbre dit *andriamanamora*. La personne les conserve et peut les utiliser en cas de problème ou de maladie. La fermeture des portails clôture ce nouveau cycle de *fanompoa*.

3.2. *Fitampoha* au *doany* de Mitsinjo

Notre observation sur le *fitampoha* au *doany* de Mitsinjo s'est effectuée en septembre 2012. Le *fitampoha* de Ndramanaranarivo à *cedoanyne* dure qu'une semaine, incluant les jours interdits. Comme dans les deux cultes précédents, dirigés par leur *Manantany*, les gens déposent leurs offrandes trois ou quatre jours avant le culte. L'arrivée des participants de Majunga était impressionnante, étant donné qu'ils sont venus de loin. Les deux filles de l'ampanjaka Amina Saïd, Salima et Sama, font appel aux participants déjà en place pour aller au-devant des nouveaux arrivants en chantant des *antsa*. Se rencontrant à l'endroit prévu, les deux parties continuent à chanter en marchant vers le *doany*, puis vers l'ampanjaka pour la visite de courtoisie (*misafo ny ampanjaka*). Malgré l'absence de chambres d'hôtes à Mitsinjo, ils vivent la joie du *fitampoha* en s'installant sur la grande cour la résidence de l'ampanjaka. C'était pour nous une bonne opportunité pour observer les comportements des gens pendant qu'ils se préparaient

pour le culte. Comme entrée en matière, certaines femmes s'entraidaient pour cuisiner, d'autres pour se tresser les cheveux entre elles, d'autres encore pour prendre soin de leur visage en y mettant du masque *masonjoany*.

Les comportements d'un groupe de femmes assez âgées étaient spectaculaires. Simultanément, elles font la cuisine, boivent de l'alcool et fument de la cigarette. Mais, tout cela se fait en chantant *deskolondoy*. Alors que les autres, en les écoutants, poussent des cris de joie, rien très fort. Le jour, ce sont les joueurs d'accordéon et de mandoline locale qui animent le séjour. Des chanteurs, hommes et femmes les accompagnent. Un joueur d'accordéon en état d'ivresse était taquiné par certaines jeunes femmes, en faisant des danses en des gestes d'accouplement avec celui-ci. Ce qui faisait rire tout le monde et surchauffait l'ambiance de la fête

3.2.1. La veille du *fitampoha*

L'ampanjaka Amina Saïd a offert un zébu aux participants au culte pour leur manifester sa reconnaissance. L'après-midi, accompagnée du prince Dezy, les *manantany*, le *ranitsy*, et suivie d'une procession des femmes qui chantent en chœur *deskolondoy*, elle est allée aller au *doany* pour voir le nombre total de zébus offerts pour le *fitampoha*. Parallèlement, certaines femmes de caste *jongoa* transportaient un rouleau de tissu blanc (*safoday*) vers le *doany*. Elles y restent pour s'occuper de certaines affaires de l'intérieur du *zomba*, à savoir la tresse des nattes, et ce toujours en chantant *deskolondoy*. A l'extérieur, des gens s'asseyaient au *fanitsiana* sur des nattes devant le *doany*, et s'amusaient avec les *tromba*.

3.2.2. Le jour du *fitampoha*

Chaque quartier, chaque hameau, chaque lignage, chaque clan, se présentaient en tenue uniforme selon leur choix. Aux premières heures de la matinée, le *doany* grouillait déjà de monde. Les participants se montraient prêts à « servir » l'ancêtre Ndramanaranarivo par son « bain » au fleuve Mahavavy. La scène était spectaculaire. Mais avant d'avancer dans la description, deux choses sont à souligner à propos de la divination lors du *fitampoha* :

- Premièrement, l'instruction des *Moasy* ordonne l'exécution du *fitampoha*. Pour cela, deux genres de divination peuvent être utilisés dont l'un est ce que les Sakalava appellent *moasy ajojo* « divination comorienne ». Ce genre

reposesur le mouvement du soleil. Chaque activité de la cérémonie se réalise à l'heure faste¹¹. L'autre, en revanche, est ce qu'ils appellent *moasy sakalava* « divination sakalava » selon laquelle toute la journée est faste.

- Deuxièmement, le *fitampoha* de l'année 2012 s'écartait un peu de ceux des années précédentes quant au moment faste pour ce rite : chaque année, le *fitampoha* s'effectue le jour de pleine lune suivant l'instruction du *moasy* et en lundi, jour favorable pour Ndramanaranarivo. En 2012, la pleine lune ne coïncidait pas avec ce jour faste. Donc, pour se sortir de cet embarras, le lundi a été gardé bien que la lune se positionne déjà en gibbeuse.

3.2.3. Le déroulement du *fitampoha*

- Un homme de caste *jongoa* fait sortir un tambourin (*hazolahy*) et le jouait sans cesse pendant que les autres *jongoa* s'apprêtent à procéder à la sortie des reliques (*mitahy* de Ndramanaranarivo) vers le fleuve Mahavavy ;
- Les *ampanjaka* venaient pour la première fois pour surveiller le déroulement de cette préparation ;
- Quatre zébus ont été sacrifiés dont un à la sortie des reliques, deux au fleuve Mahavavy, et un lors de la rentrée des reliques au *zomba* ;
- Des concours *demoraingy* doit précéder la sortie des reliques selon la tradition (contrairement à ce que l'on observe pour le *fitampoha* de Miarinarivo) ;
- Puis, une longue procession avec des chants *kolondoy* suit les *ampanjaka* qui venaient pour une seconde fois, arborant leur costume *soubahya*, symbole de leur souveraineté. Leur présence signale que le port des reliques pour le fleuve est proche;
- Des sons de conques, des coups de fusil se succèdent l'un après l'autre jusqu'à ce que les reliques quittent le *zomba* ;
- Allant vers le fleuve et toujours devancé par des lutteurs, un homme *jongoa* âgé (voir photo) porte sur ses épaules une corne en argent et en or contenant les reliques de Ndramanaranarivo ; un *manantany* qui porte son sagaie ;
- Les gens se bousculent pour les poursuivre. Il est interdit aux femmes de passer devant les reliques (*Ndranahary*).

➤ L'arrivée au fleuve

Les reliques et la sagaie sont immergées huit fois dans le fleuve. C'est le « bain des reliques royales » proprement dit. Et à chaque fois que les reliques et la sagaie sont immergées dans l'eau, tous les assistants doivent également s'immerger ou être en position accroupie. Ce comportement représente l'acceptation de la suprématie de ces ancêtres royaux par les Sakalava, et exprime l'obéissance et la soumission à leur pouvoir pour, en échange, bénéficier de leur bénédiction. Ce qui justifie ce que Lambeck dit sur « *la connexion des vivants avec les ancêtres* » (ibid.).

Enfin, une fois les reliques et la sagaie remises à leur place dans le *doany*, les gens y pénètrent successivement en groupe pour demander la bénédiction (*mangataka ny hatsarà*) des ancêtres souverains. Et comme les autres cultes, le *fitampoha* à Mitsinjo se clôture par la fermeture des portails et des portes du *doany*.

Conclusion

En guise de conclusion, le terme *fanompoa* « service » est un terme générique qui désigne tout service rendu auprès des ancêtres royaux. Le *fanompoa* peut être effectué individuellement (consultation des *tromba* dans la vie quotidienne), ou en collectif (périodiquement). Dans ce dernier cas, quelle que soit la localité, le déroulement de sa réalisation n'est pas tellement différent à l'exception d'une seule séquence, en l'occurrence la manière de prendre soin des reliques. Toutefois, *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain royal » déterminent, en tout état de cause, l'identité sakalava.

Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Ce troisième chapitre de la deuxième partie se propose d'atteindre la « **substantifique moëlle** » de cette thèse : d'une part, les **intentions** aussi bien des cultes royaux que des *antsa* ainsi que la notion de **beau**, et, d'autre part, le socle religieux, le socle social, et le socle politique sur lesquels repose tout l'édifice culturel sakalava du Nord-Ouest.

Section 1 : QUE DIRE DES INTENTIONS ? QUE DIRE DU BEAU ?

1.1. Les intentions

Elles se déclinent à deux niveaux : au niveau des cultes royaux, et au niveau des *antsa*. Les cultes royaux affichent trois intentions principales, annoncées directement ou non :

- Affirmer la continuité de la royauté sakalava interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896 ;
- Remettre à la place d'honneur les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels ;
- Rehausser l'identité sakalava.

Quand aux *antsa*, ils véhiculent des intentions identiques, conformes ou complémentaires à celles des cultes :

- Dans les *antsa kolondoy*, il s'agit de :
 - Exalter la personne de l'*ampanjaka*, dont les actes et les déplacements sont précédés par des *kolondoy* et se terminent par des *kolondoy* ;
 - Mettre en exergue la connexion entre le peuple et les *ampanjaka* actuels ;
- Dans les *antsalamalama*, il s'agit de :
 - Instaurer la symbiose entre les artistes et le public, en vue de renforcer l'union entre le peuple et les *ampanjaka* vivants ou non ;
 - S'extérioriser, s'épancher en émotions.

La réalisation de ces intentions nécessite de la part des artistes la maîtrise des techniques oratoires, voire publicitaires, par exemples, savoir :

- Capter l'attention du public ;
- Maintenir le public en haleine ;
- Faire plaisir au public en ornant le discours ;
- Réduire l'écart entre les artistes et le public en utilisant une scénographie circulaire où les premiers occupent le centre/milieu et le second le pourtour du cercle¹².

Ces techniques rappellent celles de l'hypnose ou encore de la séduction utilisées dans la propagande et la suggestion collective, dont parle S. Moscovici dans son ouvrage déjà cité ci-dessus (1981 : 187-190). Selon l'auteur, pour persuader une foule (telle que celle rassemblée pour le *fanompoa* et le *fitampoha*), « *la force est exclue, et la raison inefficace, il reste une troisième voie, la séduction* » (ibid : 188). Une foule séduite, sous l'hypnose, est facile à persuader, à convaincre. A faire quoi ?- A adhérer aux intentions du /des meneur(s), et à agir en conséquence.

Ici, le rôle de meneurs est assuré par les artistes *mpiantsa*, qui sont, en l'occurrence, des meneurs collectifs investis de prestige, et, du coup, séducteurs. S. Moscovici explique de la manière suivante le fonctionnement de cette séduction : « *le magnétiseur ou l'hypnotiseur, qui aménage le cadre où il reçoit ses patients, met en scène le rituel de la séance, dirige le contact physique, joue du regard et prononce les formules, de manière à favoriser l'attachement à sa personne, avec comme contrepartie l'abandon de la volonté et de la conscience (...). Comme l'hypnotiseur, le meneur a pour méthode d'aménager les apparences, de façon à substituer le vraisemblable au vrai. Séduire, c'est transporter la foule d'un univers de raison à un univers d'imagination où la toute-puissance des idées et des paroles éveille des souvenirs en cascade, inspire des sentiments forts* » (ibid. : 188-189).

Mutatis mutandis, les artistes sont, bel et bien, des meneurs collectifs, par conséquent, les techniques et les procédés qu'ils utilisent sont proches de ceux utilisés par les meneurs politiques dont parle S. Moscovici. En poussant plus loin le rapprochement, nous ne pouvons nous empêcher de penser à Pavlov. Pour Pavlov, en tant qu'être d'habitude « *l'homme est constitué d'habitudes qui seront d'autant plus solidement acquises qu'elles ne feront pas appel à une force de discernement ni de réflexion* » (C.

Bonnange, C. Thomas, 1987 : 66). En effet, en publicité tout comme en propagande, « *une réaction inconsciente est beaucoup plus sûre* » (ibid. : 68). Dans le cas qui nous occupe actuellement, les analyses de S. Moscovici et celles de C. Bonnange et C. Thomas sont pertinentes. Sous l'effet conjugué de l'action séductrice/hypnotique des artistes et de l'alcool pris à dose modérée mais de façon continue, le public est dans un « **état second** » qui le rend facile à manipuler et donc à convaincre. La question se pose est de savoir : de quoi les cultes royaux et les *antsa* veulent persuader le public. La réponse est maintenant claire et sans aucune équivoque : **à adhérer aux intentions qu'ils véhiculent, même en l'absence de force de discernement et de réflexion.**

1.2. Le beau

Le beau se conçoit et se réalise de trois manières :

- Le beau esthétique, ou, le beau, selon J.P. Changeux (2010 : 71)
- Le beau éthique, ou, le bien (ibid.)
- Le beau culturel, ou, le vrai (ibid.)

Pour J.P. Changeux, « *le beau est une forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforcerait le lien social* » (ibid. : 514). Hegel a déjà formulé d'une autre manière cette définition du beau, dont les liens avec l'Art sont profonds et indiscutables. « *D'une manière générale, dit-il, le but de l'Art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agit l'esprit humain* » (ibid. : 54).

A travers des mots et des expressions utilisés quotidiennement au sein de la société, les *antsa* contiennent, à leur niveau, des notions exprimant les trois réalisations du beau évoquées ci-dessus.

1.2.1. Le « Beau esthétique » ou le beau

Nous avons pu dégager des *antsa* les termes et expressions qualifiant soit une personne, soit une chose, soit un animal.

Tableau n°3 : le «beau esthétique » qualifiant une personne

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Tsaiky tsontsany (1b) ▪ Somondrara : « malemy tsy amin’ny taolana somondrara » (9/43) « fa somondrara tsy tanan’olo adala » (9/44) « mahafinaritra mitàna somondrara » (9/45) ▪ Joby : « fa izy jobikely vainy danoro » (8/17) « jobikely mangalihaly »	➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée environ de 11ans ; ➤ la qualité de ses seins ; ➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée de 16ans environ ; ➤ la sensation agréable en tenant ses seins, remettant en cause la sexualité dans la vie conjugale ; ➤ le noir est la couleur du beau et la couleur préférée pour qualifier particulièrement une personne attrayante. Autrement dit, la personne à teint noir est d’autant plus acceptée « belle » que celle à teint blanc.

A travers le regard et le toucher, le beau esthétique est ici associé à des sensations agréables très charnelles.

Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Mahafinaritra « mahafinaritra ne doany Mitsinjo » (1/98) « mahafinaritra tany fangatahan-tsara » (9/19) ▪ Manitsinitsy, manaranara (1b/39) ▪ Mahafalifaly « korananao leroa mahafalifaly »	➤ Une sensation agréable due à : - la rencontre avec les lieux de cultes réhabilités - l'ambiance rencontrée sur ces lieux pendant les cultes ➤ Une température ambiante fraîche, source d'une sensation agréable. C'est une expression courante pour souhaiter le bonheur à une personne. ➤ Un sentiment de joie due aux discussions, aux échanges, et surtout aux différentes plaisanteries pendant les cultes

Ici encore une fois, le **beau esthétique** renvoie à des sensations physiques agréables.

Tableau n°5 : Le beau esthétique qualifiant un animal

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Omby bidara mavo</i> (1b/38) <i>Omby bidara mena</i> (1b/41) ▪ <i>Lebidara somarasara</i>	➤ Ce sont des zébus appréciés pour leur taille impressionnante et surtout leur couleur agréable. ➤ Le zébu de qualité supérieure

En résumé, pour les Sakalava, le **beau esthétique** est quelque chose de très concret.

1.2.2. Le « beau éthique » ou le bien

Les mots ou groupe des mots indiquant le beau éthique sont ceux qui traduisent un comportement et/ou un caractère, un choix rationnel et émotionnel. En effet, il se peut que des mots ou groupes de mots rappelant le beau esthétique expriment en même temps le beau éthique et/ou le beau culturel, et vice-versa.

Tableau n°6 : Comportement et/ou caractère

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les termes : <i>mahitsy/ tsara</i> « <i>manana ny mahitsy, manana ny tsara</i> » (18/40)	➤ Pour dire la valeur des personnes sages, de bonne conduite, celles qui marchent sans s'égarer par rapport aux normes de comportements établis par la société
▪ Les termes : <i>manitsinitsy manaranara</i> « <i>manitsinitsy manaranara Tovovavin'Ambonara</i> » (1b/39)	➤ Pour indiquer un comportement ou un caractère digne, ou au moins tolérable

Le beau éthique se rapporte à du concret, rencontré dans la vie de tous les jours.

Tableau n°7 : Choix rationnel et émotionnel

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Tsy manambady</i> (pour certaines personnes) Ou ▪ <i>Manambady</i> (pour d'autres)	➤ Le choix est dicté par leur propre point de vue sur le mariage qui, à terme, induit la personne à définir elle-même ce qui est bon et beau à ce sujet.
▪ <i>Moly, mody, holy</i> (plusieurs chants : 1a, 1b, 8, 11, 14)	➤ Une émotion renfermant une valeur morale dont la maîtrise de soi vis-à-vis d'une liberté attribuée ; ➤ Une émotion dictée par un comportement de tempérance ; ➤ Un sentiment de nostalgie mettant en valeur la résidence et/ou le pays d'origine et surtout les parents

Il est prouvé ici que le beau (éthique) est le produit de l'émotion et de la raison qui contribuent à renforcer le lien social entre homme et femme et entre membres de la même parentèle.

1.2.3. Le beau culturel ou le vrai

Le beau culturel est défini par les mots ou groupes de mots ou expressions évoquant une ou des idées de valeur. Il peut être traduit ou signifié par des avoirs, par les expressions sur la relation sociale, et, par la religion elle-même.

Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société

Expressions ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les devins et guérisseurs en grand nombre : « <i>arivo moasy, zato mpanajary</i> » (9/109) ▪ Les progénitures « <i>arivo tovo, zato manambaly</i> » (9/108) ▪ Les potentialités économiques « <i>50 sarety, zato soavaly</i> » (9/107)	➤ Avoir des guides, des protecteurs, davantage de soutien pour faire face aux forces du mal. ➤ La continuité de la vie, la fécondité. L'expression signifie une bénédiction. ➤ Pour dire le fait d'être apte à une démonstration de force, en particulier en matière économique.

Il s'agit de vérités palpables, vérifiables, quantifiables.

Tableau n°9 : Les relations sociales

Mots ou expressions	Significations et/ou valeurs
▪ L'expression : « <i>misaotra anao tefindranahary Sady tsy harofy, tsy hararirary</i> » (1/24-25) ▪ Les expressions: «<i>veloma samy tsara e,</i>» (1/99; 1b/25, 55; 23/53 «<i>maiva amin'i Niny, samy tsara amin'I Dady</i> <i>Maiva amin'ny Zoky, samy tsara amin'ny Zandry</i>» (8/ 22, 23) ▪ Les termes: <i>Moly, mody, holy</i> «<i>ndeha holy zaho baba aminay</i>» (14/84) «<i>ndeha holy Mama Ankarahara</i>» (14/91)	➤ Reconnaissance à Dieu Créateur, pour créé telle personne en bonne forme, en excellente santé ➤ Etablissement de la continuité d'une relation sociale paisible, dans la bonne santé. ➤ La forte affinité avec la famille, en l'occurrence, les parents et en particulier, la mère

La santé s'avère être la valeur indiscutable, sur laquelle repose les relations en société.

Tableau n°10 : La religion

Mots ou groupes des mots	Significations et/ou valeurs
▪ Bezavo « <i>Bezavo ne tsy azo anaovan-dratsy</i> » ▪ Lebidarasomarasara	➤ La sacralité de Bezavo en tant que localité du <i>doany</i> lui offre un caractère exceptionnelement beau. Donc, il requiert également le beau de la part de tout individu qui y vient, et ce, par sa bonne conduite. ➤ Appelé aussi « <i>ombisoavolo</i> » : noir taché de blanc sur le front et sur les quatre pattes, idéal aussi bien pour les services auprès des ancêtres royaux que pour rendre hommage aux ampanjaka actuels.

Le sacré n'est pas un paradigme abstrait, il s'incarne dans un *doany*, comme celui de Bezavo, et dans le zébu « à jolie robe » voué aux sacrifices en l'honneur des ancêtres royaux et des ampanjaka.

En conclusion, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique, et de beau culturel, les Sakalava ne sont pas portés vers l'abstrait, mais solidement ancrés dans le concret : le corps surtout, puis la terre et le zébu.

Un possible socle de la culture sakalava Nord-Ouest ?- Sans doute.

Section 2 : VERS L'IDENTIFICATION DES SOCLES, SOUBASSEMENT DE LA CULTURE SAKALAVA DU NORD-OUEST.

Dans le cadre de ce travail, il s'agit d'un triple socle, évoqué dès son intitulé : le socle religieux, le socle social, et le socle politique, qui renvoient à un « socle cognitif »

commun à l'humanité, sur lequel se bâtiraient des « *structures secondaires* », propres à chaque culture, « *sous l'influence du milieu social et de l'environnement* » (J.J.P. et C.J., 2006 : 61). Nous entendons ainsi par socle le soubassement ou encore la structure profonde, primaire, stipulé(e) « *parce qu'il y a une unité de l'espèce humaine sur le plan psychologique* » (ibid. : 61). Sur ce socle s'élèvent des « structures secondaires » observables de l'extérieur, appartenant à chaque groupe humain.

Deux décennies auparavant et à partir du point de vue de l'ethno-psychiatrie, G. Devereux, en appelant à une **Théorie générale de la Culture**, a déjà affirmé « *l'uniformité de la culture (par-delà les structures ou les modes d'organisation des items entre eux, variables d'une ethnie à l'autre)* ». Pour lui, « *cette uniformité de la culture va de pair avec l'uniformité de la nature humaine* » (ibid).

Cela veut dire que les disciplines des sciences humaines et sociales, comme la linguistique, la psychologie, la psychiatrie, l'ethnologie, et l'anthropologie... obéissent au même modèle d'analyse à deux niveaux : **au niveau profond, le socle cognitif commun, et au niveau superficiel, des structures secondaires spécifiques, bâties sur ce dernier**. Il va donc de soi que nous utiliserons ici ce modèle d'analyse. Pour cela, nous décrivons d'abord les structures secondaires, avant de dégager le socle cognitif sous ses trois réalisations, le socle religieux, le socle social, le socle politique.

2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme

Le Marambitsy et, plus spécialement sa capitale, Mitsinjo, se distinguent par une diversité religieuse foisonnante. L'on peut dire que toutes les formes religieuses s'y retrouvent. Au titre des religions « premières » - des « ontologies » (Ph. Descola, 2005) ou des « systèmes de connaissances » (C. Lévi-Strauss, 1962) – l'animisme, le totémisme (se réalisant à travers le culte des ancêtres), l'analogisme (s'appliquent au niveau de la géomancie) sont fortement présents. Mais les religions « modernes » ne sont pas en reste. En effet, l'Islam s'est implanté dans la zone dès le Xe siècle avec l'arrivée des négociants arabes, puis Swahili à partir du XIIe siècle. Mais, contrairement à ce que l'on a pu observer ailleurs, c'était un Islam pacifique, utilisant les manières douces comme le traité de commerce, le mariage avec les femmes autochtones,

n'excluant pas l'appui en armes pour les chefs locaux. Par conséquent, le capital sympathie des sakalava envers l'Islam est important tant au cours des siècles passés qu'actuellement.

Quant au Christianisme et ses différentes confessions, il a été présent dans la zone à partir du XVe siècle avec les missionnaires et les traitants portugais, supplantés par les missionnaires et les traitants français à partir du XVIIe siècle, puis les Anglais au XIXe siècle. Plus violents et plus difficiles à vivre, les agents du Christianisme et le Christianisme lui-même inspiraient de la méfiance chez les Sakalava.

S'intègre dans cet ensemble religieux le tromba, « *culte de possession royale* » (R.R. Kent, 1983-1984) désignant aussi bien le culte que les possédés eux-mêmes. Au-delà des cultes royaux fanompoa et fitampoha, le tromba et les tromba constituent la principale force d'attraction des participants. En effet :

- Parmi les lieux où s'effectuent les antsa, seuls ceux qui sont animés par un ou des tromba intéressent le public ;
- Les tromba drainent la foule des participants par leurs costumes originaux, par leur frénésie pour la danse ;
- Là où les tromba sont présents, la consommation de barisa est importante, car cette boisson représente pour eux une sorte de carburant, une source d'énergie ;
- Par conséquent, les tromba sont, aux côtés des artistes, les principaux animateurs de la fête, les faiseurs d'ambiance indispensables, les créateurs d'émotions fortes chez le public ;
- D'après nos estimations vérifiées par des entretiens, plus de la moitié des participants sont des tromba soit « en action » soit « en repos » qui ne viennent sur place que pour cette raison, étant entendu que le rite d'allégeance et le bain des reliques servent pour renforcer leur pouvoir.

Pour toutes ces raisons :

- Une personne possédée jouit d'une considération particulière, surtout si elle est en état de possession : elle obtient tout ce qu'elle demande, par exemple barisa, cigarette, argent... ;

- De simples participants désirent devenir tromba eux-mêmes. C'était le cas pour une jeune fille nommée Njarimeva, présente à Bezavo lors du fanompoa en septembre 2009. Mue par le désir profond de devenir tromba, elle imitait tous les jours les manières et comportements des tromba : leurs danses, leur respiration haletante, leur regard hagard et absent... Finalement, elle est devenue une tromba de Ndrasinintoniarivo. Il est cependant à noter que certains participants devenus tromba à l'occasion du fanompoa ou du fitampoha n'avaient pas l'intention de le devenir, à l'exemple d'un chrétien qui, devenu tromba sans l'avoir voulu, a décidé de se convertir en adepte de la religion traditionnelle sakalava.

Bref, le *tromba* est un culte dans les cultes, voire une religion parmi les religions. Cela nous amène finalement à parler d'un détail très important, c'est-à-dire l'utilisation dans les antsa du terme ndranahary en sakalava, ou *zanahary* dans les autres parlers. Il signifie **Dieu créateur**, dont l'existence est supposée ou évoquée dans les trois religions « premières » malgaches. Or, les artistes *mpiantsa* parlent de ndranahary dans quatre sens différents :

- Dieu créateur, dans le mot tefindranahary « créé par dieu » ;
- Ancêtres royaux ;
- Tromba « possédés » ;
- Doany.

avec, comme sens commun, source de tous les biens, source de bénédiction.

En conclusion, ces données permettent d'affirmer que, situés très loin du monothéisme, les Sakalava adhèrent profondément au polythéisme. C'est là le noyau du socle religieux.

2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin

Les structures secondaires sont ici observables durant les cultes royaux, dont il était question ci-dessus.

2.2.1 Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société

Toutes les données disponibles convergent pour dire que le culte royal –fanompoa ou fitampoha- est une opportunité pour le mariage à construire. En effet :

- Certains principes sociaux quotidiens se dénouent durant le culte, entre autres les divers interdits pesant sur la relation homme-femme ;
- Plusieurs activités autorisent, voire encouragent les participants à se mêler, permettant ainsi aux célibataires de trouver des partenaires ;
- La proxémie pendant la réalisation d'un antsa permet aux participants de se rapprocher davantage et de se toucher ;
- Les thèmes sexuels ne sont pas bannis des antsa, raison pour laquelle les danses mimant l'accouplement ne sont pas interdites ;
- Par conséquent, homme-femme peuvent procéder à des attouchements, se partager (et faire ?) l'amour.

Le culte royal constitue ainsi à la construction d'une nouvelle vie, d'une nouvelle société. Mais il peut être une menace pour le mariage, car :

- La liberté sexuelle qu'il offre est une occasion favorable à la séparation d'un couple ;
- Le tsimandrimandry, en particulier, est, officiellement, une nuit de liberté d'accouplement ;
- Par conséquent, les mpiantsa rappellent régulièrement dans leurs chants la nécessité d'une prudence et d'une grande maturité dans la relation homme-femme.

2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.

Certains couples en difficulté essaient de se réconcilier avant d'aller au fanompoa ou au fitampoha, alors que les couples défaits profitent des séquences d'activités organisées lors du culte. Sans doute, les deux individus ont-ils en leur for intérieur la même intention, c'est-à-dire obtenir la bénédiction des ancêtres royaux, et, pour cela, se sentent dans l'obligation de se réconcilier. Le culte royal est ainsi un espace permettant la reconstruction de la vie des couples en difficulté ou dont la séparation a été consommée.

Mais, plus généralement, la société profite de l'organisation du culte royal. Le fihavanana ou le filongoa « relation positive » est, en effet, pour lui une valeur centrale. Il constitue la première condition pour recevoir la bénédiction des ancêtres royaux. Par conséquent, il faut éviter les représailles, et les disputes avant, pendant et après le culte, afin d faire disparaître tout signe de dissension. C'est l'éthique des cultes royaux sakalava. Toutefois, les structures secondaires sont visibles également et surtout en dehors des cultes royaux, notamment dans l'organisation générale de la société et dans le système de parenté – filiation et alliance.

2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux

Ces normes sont expliqués par ce que l'anthropologie désigne par « *système des attitudes* », c'est-à-dire « *l'ensemble des conduites, socialement prescrites, qui caractérisent les rapports entre différentes classes de consanguins et d'alliés* » (Marc Augé et al, 1975 : 43). Mais, par extrapolation, le « système des attitudes » peut être appliqué au niveau des rapports entre certains groupes (clans ou lignages mais aussi, en Afrique orientale, classes d'âges).

Deux aspects (au moins) de ce système sont bien remarquables dans la société sakalava du Marambitsy. Ils sont tous les deux caractérisés par le « respect » :

- a) Le respect de la hiérarchie sociale adoptée par la société, habituellement, présentée, d'abord, par ordre décroissant des classes d'âge (raiamandreny, zoky, zandry) [cf : antsa 11,14) ; puis par le sexe (homme puis femme) [cf : antsa 13, 14, 15). Là chaque catégorie « *a des obligations à l'égard de l'autre catégorie qui, elle, a en revanche des droits à faire valoir, etc.* » (ibid. : 43).
- b) Le respect, en particulier, du rapport entre consanguins de génération différente, c'est-à-dire, entre parent et enfant. Les obligations de l'un à l'égard de l'autre doivent être toujours mises en place. D'habitude, le respect envers les parents est prioritaire (cf : antsa 14). Exemple : les parents ont droit à recevoir de leurs enfants (mariés ou non) des informations les concernant, en l'occurrence, lorsque ceux-ci se trouvent loin d'eux (cf : antsa 8, 11). En revanche, les parents ont le devoir de les écouter et les comprendre. Cette place primordiale des parents explicite l'intention émotionnelle des orateurs (enfants) quand ils font face à des problèmes. Par exemple, le thème de la nostalgie démontre que les parents servent comme dernier secours après un mariage défait. D'où la répétition à maintes reprises du terme « *hody* » dans les chants, exprimant à la nostalgie et l'attachement du village d'origine. Une attention particulière doit être portée sur la répétition de la notion de **mère** (niny, neny, mama) signifiant :
- Un plus d'affinité entre l'enfant et la mère ;
 - La mère a davantage plus de droit sur son enfant que le père. En d'autres termes, l'enfant appartient à la mère lorsque :
 - il est né dans un concubinage ;
 - le père n'a pas encore reconnu l'enfant en assumant le rituel de passage de l'enfant, de la mère au père.

Toutefois, il peut exister un cas inverse quant aux obligations. Les parents ont des devoirs très importants à l'égard des enfants. Pour cela, le rapport entre deux générations (consanguines) ne se limite pas au **lien biologique** ; mais elle doit s'élargir sur les **liens socio-culturels** et religieux considérés comme un **lien naturel**. C'est là un ensemble de normes préférentielles de comportements préconisant la mise en valeur du **beau culturel**.

Un autre aspect de l'organisation générale de la société locale est l'organisation clanique qui montre clairement que le totémisme constitue une religion importante chez les Sakalava. Néanmoins, en termes de clan, la société sakalava paraît hétérogène. P. Mercier a mentionné que « *Dans certains cas, le clan se manifeste nettement comme l'une des unités principales d'organisation de la société, avec des fonctions très spécifiques à tous les niveaux de la vie sociale* » (M. Augé et al, 1975 : 26).

Etant donné que le clan porte un nom, on rencontre au Marambitsy différentes manières de choisir le totem qui le représente et permet de l'identifier. Il peut être associé à :

- Une espèce animale, comme les Maromena « beaucoup de rouges » et le Maromainty « beaucoup de noirs », en raison de la dominance de la couleur rouge ou de la couleur noire sur les rébus composant leurs troupes ;
- Un objet manufacturé, comme le clan Marosaravy qui produit des paniers ;
- A un épisode de l'histoire : le clan Antimamaliky (descendants de Ndramanaranarivo mais qui ne sont pas au pouvoir), le clan Morarivo, de caste esclave (jongoa) qui s'occupe spécialement du corps d'un individu de caste noble (ampanjaka) lors de son décès.

Il en va de même pour tous les clans cités pendant un entretien : Antafaratsy Varamanga, Milamaiva, Marokoro, Antavela, Marobaria, Monjaha, Maroadala, Menadraza...

2.2.4. Au niveau du système de parenté –filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins

2.2.4.1. Normes en matière de filiation

La filiation matrilineaire ou utérine, c'est-à-dire, seules les femmes transmettent la parenté, domine. D'où l'apparition à maintes reprises du terme *zama* (le frère de la mère). Ce qui corrobore le « *système des attitudes* » cité plus haut, mettant ici l'accent sur les **relations à plaisanterie** ou **évitement**. Evoquée par la plupart des chants, et

confirmée par les données d'observation, l'affinité, révélée par le droit à la plaisanterie entre un individu et le frère de sa mère, met en valeur la **filiation matrilineaire**.

De plus, dans la vie courante, certaines appellations explicitent ce concept de matrilinearité. Ainsi, *niny* « mère », *dady* « grand-mère » qui ne manquent pas de tenir la première place lorsqu'on transmet une salutation, l'emploi des **interjections** « *eh ! mamako 'zay e* », « *e ! mama e !* ». La/les sœur(s) de la mère est/sont considérée comme la mère génitrice. Ainsi, pour les distinguer, une épithète est nécessaire. Par conséquent, *mamabe* pour la sœur aînée de la mère, et, *mamahely* pour la sœur cadette de la mère, alors que la mère biologique garde l'appellation *mama/niny*. Il est à noter qu'en cas de décès, une femme a droit à être enterrée dans le tombeau familial de ses parents.

Par ailleurs, la filiation cognatique ou filiation indifférenciée, c'est-à-dire « *la parenté est transmise aussi bien par le père que par la mère* » (M. Augé et al, 1975 : 19) existe. La filiation cognatique doit être prise en considération pour la recherche d'un partenaire (cf : antsa 24). « *Kajemby ampilako an'i Baba* ». Son clan (de l'orateur) est évoqué ici dans l'intention de citer une filiation agnatique. Cela renvoie un partenaire intentionné à la poursuite de l'analyse. Par la suite, apparaît l'évocation de la filiation utérine à travers « *zanak'i Edwige* ». Dans l'énumération de la parenté par filiation cognatique, l'emploi rare de certaines appellations et des interjections du côté paternel est aussi à évoquer :

- *Angovavy* « la sœur du père »
- *Bababe* « le frère aîné du père »
- *Babahely* « le frère cadet du père »
- *Baba* « le père biologique »

Ainsi, pendant un culte royal, le fait de dire sa filiation est essentiel :

- Pour se faire connaître, pour les mpiantsa « chanteurs » ;
- Pour aider un partenaire intentionné à décider ;
- Pour éviter la pratique de l'inceste qui pourrait souiller aussi bien la sacralité du culte que la société.

2.2.4.2. Normes en matière d'alliance

Des comportements tolérables et/ou prohibés sont évoqués dans les chants et permettent d'en tirer, de manière indirecte, les normes préférentielles. Ainsi, le thème du mariage défait se traduit par la construction d'un mariage selon ces genres de comportement, en l'occurrence, ce qui est prohibé. Il existe ainsi plusieurs critiques adressées à des unions non conformes aux règles admises :

- a) **Critique du mariage** pour non respect des obligations masculines et des obligations féminines. La norme impose la réciprocité des devoirs, les obligations de l'un à l'égard de l'autre.

Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines

Devoirs du conjoint	Devoirs de la conjointe
- Fournir les vivres pour la famille - Recherche des biens pour la famille - Remise de l'argent à sa femme - (...)	- Obéir à son mari et s'occuper de lui - Lui donner des progénitures - Rester à et s'occuper de son foyer, de ses enfants - Accepter la polygamie du mari - Accepter d'élever l'/les enfant(s) d'une autre femme N.B : Le fait de sortir avec ses amies est considéré comme comportement lascif, folâtre

- b) **Critique du mariage** n'ayant pas respecté la différence de castes d'appartenance, par exemple, l'un est de caste *ampanjaka* et l'autre de caste non *ampanjaka*, parce que :

- d'une part, ceci fait partie de l'inceste (Godelier 2010 : 437-529), donc totalement intolérable (prohibé), que les Sakalava l'appelle *mirorona* ;

- d'autre part, c'est un comportement tolérable à condition que l'un des acteurs soit une personne de lignée au pouvoir « *masi-mandidy* ».

Quoi qu'il en soit, l'intention fondamentale est d'inciter les gens à respecter leur caste d'appartenance au sujet du mariage.

c) Critique du mariage n'ayant pas respecté la différence de groupes ethniques d'appartenance. Voici deux exemples évoqués dans les *antsa* :

- Mariage d'un homme Betsileo avec une femme Sakalava, présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers l'homme Betsileo ;
- Mariage d'un homme Merina avec une femme Sakalava présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers la femme Sakalava.

L'intention est prouver l'incompatibilité du mariage d'un Sakalava avec une personne appartenant à un autre groupe ethnique. Donc, de manière indirecte, l'intention est d'inciter/ d'encourager le mariage selon la norme préférentielle, c'est-à-dire le mariage entre Sakalava.

d) Critique du mariage avec les européens (cf : *antsa* 31)

Ce mariage prohibé est comparé avec la sueur qui est source de saleté, pour exprimer l'impureté de ce mariage, la **laideur**. Il peut être traduit comme:

- transgression de tout principe social habituel ;
- transgression des diverses règles sociales et/ou des diverses coutumes ;
- une honte ;
- conflit culturel entre traditionalistes et modernistes.

e) Concernant le nombre de conjoints

La norme préférentielle est la **monogamie**. A cause de plusieurs raisons, la polygamie est tolérée. La condition de la polygamie se manifeste surtout sur les droits des enfants de la première épouse, acceptés et assumés par l'/les autre(s) épouse(s). A différents niveaux du groupe sakalava, l'endogamie « choix de l'épouse à l'intérieur du groupe » est un modèle préférentiel, contrairement à l'exogamie.

f) Concernant la résidence ou domicile conjugal

- *La résidence patrilocale* : le couple s'établit avec ou auprès des parents du mari (cf. antsa 8). C'est une forme très rencontrée dans la société sakalava du Marambitsy en particulier, et, dans la société malgache en général.
- *La résidence matrilocale* : c'est le cas inverse de la résidence patrilocale et est un cas rare (cf. antsa: 14).
- *La résidence virilocale et résidence uxoricale*: ces deux modalités sont pratiquées souvent par les couples appartenant à différents groupes ethniques [comme (Betsileo, Sakalava) / (Merina, Sakalava)]. D'une manière générale, ce sont leurs activités économiques qui les mettent en contact.

g) Concernant le divorce

Le divorce c'est la « dissolution des liens matrimoniaux » (M. Augé et al, 1975 : 34). Il se fait sous un contrat social :

- les conjoints discutent entre eux et s'accordent ;
- les familles des deux côtés le reconnaissent ;
- les conjoints se bénissent (*joro*) publiquement.

Dans la société sakalava traditionnelle, le divorce devient une sorte d'obligation suivant un contrat social. La société a instauré le principe de *tsy misara-maty* « ne pas se séparer pour cause de décès ». Autrement dit, un mariage ne doit pas perdurer jusqu'à la mort de l'un des conjoints. Donc, d'un moment à l'autre, un couple doit se séparer, mais ne recevra pas le reproche de la société. Il mérite d'être souligné qu'après le divorce, la femme a le droit de retourner dans sa famille.

L'intention est de soulever le comportement anormal en vue d'encourager les gens à suivre les principes établis par la société.

h) Concernant l'inceste

Les critiques ci-dessus apportées au mariage rentrent selon Godelier dans l'inceste ou le mauvais usage du sexe. « *Mariage entre personnes n'appartenant pas à la même ethnie, à la même religion, à la caste ou à la même classe* » (Godelier, 2010 : 436). Mais, un autre mauvais usage du sexe, très connu, est également à mentionner : le mariage entre consanguins.

L'intention consiste à encourager les gens à avoir la maîtrise de soi, surtout lorsqu'on est en contact avec d'autres personnes ou d'autres groupes, dans le but de mettre en place la stabilité de la société, ainsi que son développement.

Conclusion partielle

Les normes de comportement aussi bien au sein d'une relation sociale qu'au sein du mariage et du système de parenté sont évoquées pendant les cultes royaux, afin de rappeler à tous les participants au culte les différents dispositifs et principes ayant été établis par la société. Ces dispositifs et principes concernent principalement la régulation de la relation homme-femme. Leur rappel signifie que cette relation conduit au cœur du socle social, le principe masculin et le principe féminin reconnus, harmonisés et apaisés.

2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

En tant qu'entité sociale et politique, le royaume sakalava du Marambitsy –toujours en place – admet une analyse structurale à quatre éléments : l'infrastructure, la structure, la superstructure, et les relations avec l'entourage immédiat et éloigné. Cela suppose en même temps l'adoption d'une vision dynamique conforme aux caractéristiques de l'objet analysé.

2.3.1. L'infrastructure

Les infrastructures du royaume se résument, d'abord, à deux (2) hauts-lieux : Bezavo, ancienne capitale, berceau de l'Etat sakalava, totalement excentré, et, Mitsinjo, nouvelle capitale, pour cause d'extension à la suite de la colonisation française qui a choisi cette localité pour installer son centre administratif. Mais, malgré tout, Bezavo ou Tongay reste la capitale culturelle/ historique du royaume. S'ajoutent à ces deux hauts-lieux à titre d'infrastructures, deux (2) *doany* « lieux de prières, sept (7) *zomba* « maisons rituelles », deux *fanintsiana* « hangar de réception », qui constituent, en fait, les lieux sacrés, les lieux de prières-officiels du royaume.

Mais les enjeux les plus importants, ayant donné lieu à des controverses, se situent au niveau de la résidence de *l'ampanjaka* à Mitsinjo. Là, en effet, s'affrontent deux mondes : d'une part, l'administration coloniale – néocoloniale et l'administration royale et, d'autre part, la tradition et la modernité.

- Le premier affrontement a été occasionné par l'emplacement des bâtiments dans l'espace habité. Selon la géomancie traditionnelle, *l'ampanjaka* s'installe dans la partie Nord (siège de l'Honneur et du Pouvoir). Or, l'administration coloniale a décidé de frapper fort en occupant cette partie Nord, reléguant ainsi dans la partie Sud (siège de la Servitude) la résidence royale.
- Le second affrontement se situe au niveau de l'architecture et du matériau utilisé pour la construction des maisons d'habitation à Mitsinjo. Dans la tradition Sakalava, la maison pour les vivants est construite uniquement en matériau végétal et sans étage. A cela, il existe des raisons climatiques et écologiques compréhensibles, mais également des raisons rituelles, c'est-à-dire pour éviter de résider plus haut que les reliques des ancêtres royaux reposant dans le *doany* sans étage. Or, un habitant a décidé de construire sa maison en béton et à étage, alors que, en plus, son terrain est situé juste à côté de la parcelle où se trouve la résidence de *l'ampanjaka*, une maison basse. Ce geste a été interprété comme une provocation.

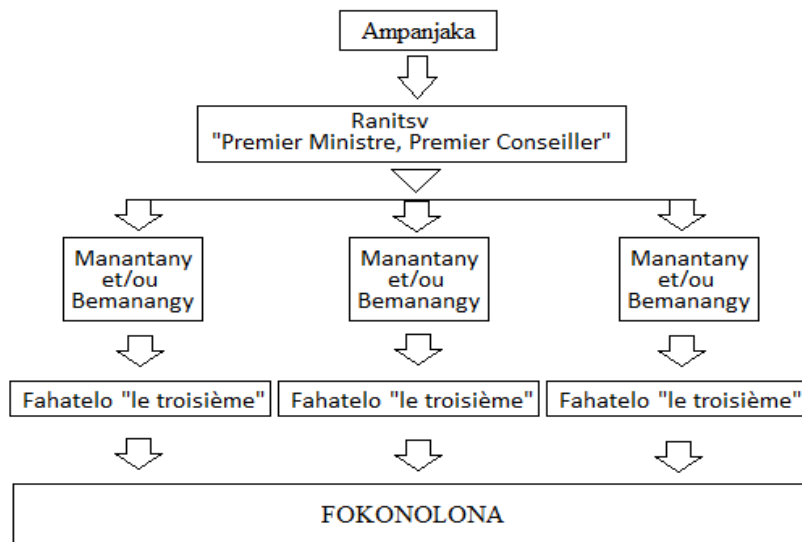
L'ampanjaka, avec l'appui de la communauté Sakalava, a demandé à ce qu'il soit banni de la société du Marambitsy. Toutefois, après négociation, un compromis dicté par la tolérance a prévalu, car, en plus, le petit-fils de *l'ampanjaka* s'est amouraché de la fille

du fautif et l'a pris en mariage. Du coup, le conflit s'est déplacé sur le terrain du *doany* dans le cadre de la concurrence entre dynastie Bemihisatra, gérant Bezavo et Mitsinjo, c'est-à-dire la partie continentale du Marambitsy, et dynastie Bemazava, gérant la partie littorale, dont Boeny-Doany et Katsepy. Sans doute, à partir de là, le *doany* de Bezavo et celui de Mitsinjo ont été construits totalement en dur. On peut lire derrière ce choix une intention « politique », en l'occurrence : montrer la force matérielle du royaume, d'abord, vis-à-vis de la dynastie Bemazava et, ensuite, vis-à-vis de la modernité.

2.3.2. La structure

En ce qui concerne la structure, celle laissée par la tradition est presque totalement intacte. Elle comporte deux volets : d'un côté, une structure de castes / classes, et, de l'autre, une structure administrative.

- a) La *structure de castes*, se transformant progressivement en structure de classes sociales, est identique à celle que l'on a trouvée et que l'on retrouve encore dans les principaux royaumes de Madagascar : Betsimisaraka et Antemoro, dans l'Est, Betsileo et Merina sur les Hautes Terres, Bara dans le centre Sud...c'est-à-dire :
 - *ampanjaka* « princes, rois » ;
 - *vohitsy* « roturiers » ;
 - *jongoa* « esclaves ».
- b) Quant à la *structure administrative traditionnelle*, toujours vivante, elle se présente comme suit :



Légende :

Ampanjaka : Celui ou celle qui est au pouvoir. Actuellement, c'est femme, Amina Saïd, qui occupe cette fonction. Elle réunit ses officiants (Ranitsy, manantany, fahatelo) pour s'entretenir au sujet des affaires du royaume, dont la préparation des cultes royaux.

Ranitsy : Le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka*. Il doit être la où l'*ampanjaka* se trouve. Il est son porte-parôle et joue un rôle de supervision lors d'un culte royal.

Manantany et/ou bemanangy : C'est le représentant de l'*ampanjaka* dans les quartiers, les villages, voire même dans chaque clan. Il est l'intermédiaire entre l'*ampanjaka* et le peuple. Un *manantany* peut tenir trois à quatre villages ou hameaux, selon la distance entre les localités. Le *bemanangy* est la femme du *manantany*. En l'absence de ce dernier, elle le remplace, par exemple, lors de la collecte des offrandes pour un culte royal.

Fahatelo : Le *fahatelo* est l'intermédiaire entre un *manantany* et le peuple. Il est le chef traditionnel dans les hameaux. Le *fahatelo* existe dans les localités où un *manantany* dirige trois à quatre hameaux. Donc il est le suppléant du *manantany*.

Vahoaka ou *fokonolona* : C'est la base de la royauté. Il reçoit l'ordre de l'*ampanjaka* et l'exécute autant que possible. Toutefois, le peuple, par l'intermédiaire du *manantany* et/ou du *fahatelo*, peut transmettre également ses prétentions et ses intentions auprès de l'*ampanjaka*. Le *fokonolona* est le niveau où l'administration traditionnelle et l'administration moderne sont en peuvent coopérer.

c) Ces deux structures appellent les commentaires suivants :

- *concernant la structure de castes/ de classes*

Quoi qu'on en pense et quoi qu'on dise à son propos le système des castes a été introduite et installé à Madagascar au XVI^e siècle lors de la mise en place de la monarchie à la tête de laquelle se trouvait la dynastie des **Andriamanjaka** « princes autocratiques » qui a supplanté celle des **Andriambahoaka** « princes démocratiques » (F. Raison-Jourde, 1983 ; M. Bloch, 1989). Avec le développement de la traite dans l'Océan Indien, la dynastie des **Andriamanjaka** a collaboré avec les traitants européens. Elle s'est donc enrichie progressivement et, à partir du XIX^e siècle, s'est transformée en classes sociales (bourgeoisie compradore, *rent seeker*) du capitalisme, d'abord, commercial, puis financier et industriel (Gwyn Campbell, 1994 ; Nicos Poulantzas, 1976).

Une remarque s'impose à propos de la caste *jongoa* « esclave ». Elle se repartit en deux groupes :

- les *Jongoa* (tout court) se chargent des affaires quotidiennes des *ampanjaka*, ainsi que celles concernant les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha* (voir photo). Ce sont eux qui s'occupent de toutes les activités du *doany*, surtout celles concernant les reliques royales. Sur ces questions, toutes les décisions leur appartiennent ;
- les *Morarivo* : leur rôle respectif est de s'occuper du corps d'un *ampanjaka* ou d'un individu de sa caste lors de son décès. Mais, lors d'un culte royal, le fait de porter le *folàny* « l'offrande » de chaque hameau, de chaque clan, de chaque lignage,..., vers le lieu du culte, appartient à deux femmes ou jeunes filles de caste *Morarivo*.

- *Concernant la structure administrative traditionnelle*

Toujours en place et surtout fonctionnelle, cette structure coexiste et collabore avec la structure administrative moderne de l'Etat-Nation mise en place par la colonisation et léguée par elle à l'administration malgache à partir de 1960. Mais sa fonction principale réside dans l'organisation et la réalisation des cultes royaux, c'est-à-dire la conservation de la tradition sakalava, et, plus profondément, de l'identité sakalava.

Il convient néanmoins de faire remarquer que la personne de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, exerce encore une autorité certaine sur la population du District de Mitsinjo, notamment Sakalava (70%). En effet, à titre d'exemples :

- lors d'une grève de la Sucrierie de Namakia –situé à 15km de la ville de Mitsinjo-, et dont la majorité est Sakalava, les gérants chinois ont dû faire appel à l'*ampanjaka* pour régler le litige ;
- durant le *fanompoa* à Bezavo en 2009, les chefs de l'administration moderne et certains opérateurs économiques se sont soumis aux rituels requis lors de l'inauguration du *valamena* (voir photos) ;
- durant le *fitampoha* à Mitsinjo en 2012, les responsables administratives locaux ont participé activement à toutes les étapes du culte du *doany* à la rivière Mahavavy ;
- face à l'insécurité grandissante dans la région, le Commandant de la Gendarmerie Nationale de Mahajanga a accepté d'affecter 2 à 4 gendarmes pour assurer la sécurité de l'*ampanjaka* lors de ses déplacements.

2.3.3. La superstructure

En ce qui concerne la superstructure, les éléments centraux en sont les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha*) et les cultes qui les accompagnent obligatoirement (le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*, et surtout les *antsa*). A ce propos, il faut signaler, en outre, l'éthique du *fihavanana- filongoa* à mettre en œuvre avant, pendant, et après les cultes royaux.

2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné

Que dire ensuite de la relation de cette entité sociale et politique du Marambitsy avec son entourage ? –Nous allons répondre à cette question en nous référant encore une fois aux *antsa*, et en identifiant deux catégories de relation :

- la relation intra-Sakalava ;
- la relation extra-Sakalava.

Sur le plan de la relation intra-Sakalava, il faut noter à la suite des *antsa* la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Les artistes lancent un appel à l'union en s'adressant aux habitants de Katsepy, en territoire Bemazava. Ils disent entre autres :

« *Mandroso aminay nareo Katsepy* » « venez chez nous, vous les gens de Katsepy », c'est-à-dire :

« Venez chez nous Bemihisatra vous les Bemazava,

Unissons-nous pour réaliser le *fanompoa* »

L'intention de l'appel est claire : donner davantage de force au royaume Sakalava au moyen, par exemple, de l'association « GRAND SAKALAVA », rassemblant tous les Sakalava du Nord au Sud de Madagascar et ceux de la diaspora.

Sur le plan de la relation extra-Sakalava, nous retrouvons deux genres de relation : d'abord, la relation Malagasy- Malagasy, se manifestant surtout à travers la relation Sakalava-Merina, ensuite, la relation Malagasy- Européens. La relation Sakalava-Merina est spécialement évoquée, parce que ces deux groupes ont eu à deux époques différentes un projet d'unification politique de Madagascar : les Sakalava aux XVIIe-XVIIIe siècles, et, les Merina au XIXe siècle. Pour cette raison, il y eut entre eux des guerres presque continues durant tout le XIXe siècle.

L'historien anglais Guyn Campbell a relevé dans les documents d'archives de l'époque qu'entre 1815 et 1895, les sites occupés par les Merina ou les camps militaires merina ont essayé 97 attaques plus ou moins violentes à travers Madagascar et que 73 de ces attaques ont été le fait des Sakalava, dont 43 (44%) du Marambitsy/ Boeny (Guyn Campbell, 1994 : 366-369). Avec 75% des attaques, les Sakalava apparaissent, bel et bien, comme les ennemis les plus déterminés des Merina, même si, par ailleurs, des relations commerciales florissantes existaient entre eux.

Quant à la relation Sakalava-Européens, les *antsa* en parlent de façon négative. Les Sakalava ont une méfiance profonde envers les Européens. Ils n'apprécient pas la couleur blanche de leur peau, bizarrement assimilée à la saleté.

Par conséquent, si les artistes ne s'adressent même pas aux Européens, en revanche, ils ne manquent pas de lancer un appel à l'union aux Merina pour réaliser ensemble les cultes royaux sakalava. L'intention est également claire : bâtir l'union nationale pour

faire face à l'Etat importé, allié objectif des Européens. Comme quoi, mine de rien, la politique n'est pas du tout étrangère aux *antsa* et aux *mpiantsa*.

Cela nous conduit directement au **socle politique**, qui fait partie des résultats anthropologiques généraux de ce travail. Ce socle est formé par le concept d'**identité** (sakalava/malagasy) auquel s'ajoute celui de *fihavanana-filongoa*, valeur centrale des cultes royaux, cristallisée dans les appels à l'union lancés par les *mpiantsa*.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'analyse discursive des *antsa* a permis de dégager dans un premier temps les intentions des cultes royaux et, dans un deuxième temps, celles de ces textes oraux. Outre l'affirmation de l'identité sakalava, les intentions convergent vers la royauté et les ancêtres royaux : la royauté, il faut assurer sa continuité, et les ancêtres royaux, il faut les remettre à leur place d'antan. Les *antsakolondoy* centrés sur la personne de *l'ampanjaka* et émaillant le déroulement des cultes, sont là pour le prouver.

Dans la foulée, un retour sur le cadre social d'exécution des *antsa* a également renouvelé la vision des cultes royaux en tant que cadre de développement de la conception du beau qu'ils véhiculent. Qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique ou de beau culturel, l'aspect concret prédomine sur l'aspect abstrait, ce qui révèle un aspect important de la mentalité sakalava.

Cette dernière remarque peut servir de transition vers l'identification à partir de « *structures secondaires* », des *socles*-religieux, social, politique – servant de soubassement de la culture du Nord-Ouest. Sur le plan religieux, le polythéisme l'emporte de loin sur le monothéisme comme l'indique la diversité religieuse élevée observable non seulement à Mitsinjo, la capitale, mais aussi, au niveau de tout le Marambitsy. Sur le plan social, soit lors des cultes royaux, soit dans la vie quotidienne, notamment l'organisation générale de la société et le système de parenté – filiation et alliance –, le principe masculin et le principe féminin sont en concurrence constante. Nos *antsa* laissent entrevoir que le principe féminin l'emporte grâce à la personne de la mère, même si le père, donc, l'homme domine dans certains secteurs de la vie. Sur le plan politique, enfin, malgré une tendance forte à se projeter dans la modernité, la

société est profondément attachée à ses traditions. Que l'on observe l'infrastructure, la structure ou la superstructure de cette société, les traditions ancestrales restent vivaces. Ses relations avec les groupes proches ou lointains en sont marquées. Mais, au lieu du conflit, les *antsa* prêchent l'union, le *fihavanana*, avec tous les groupes malgaches. En revanche, le groupe des Européens, dont l'image reste négative, fait l'objet d'un profond mépris et d'une forte méfiance. Simple xénophobie ou sentiment nationaliste ? – Le contexte social général ambiant fait penser au nationalisme, c'est-à dire à un choix politique sans équivoque.

NOTES

¹ Dans la tradition juive, puis chrétienne, on a pris l'habitude de classer l'amour en ces trois variantes.

² C'est le terme que nous utilisons pour désigner une sorte de danse sans nom. Les participants eux-mêmes n'ont pas le mot approprié pour la désigner.

³ L'art est une libération de l'état intérieur.

⁴ Bien que l'ouvrage de Pierre Fontanier sur les « *figures du discours* » fût écrit au XVII^e siècle, R. Amossy le cite parmi les ouvrages de la *rhétorique classique* et les **traités des Tropes** à consulter (2006 :202).

⁵ Le discours d'un ampanjaka et celui d'un notable, lors de l'inauguration du valamena, fanompoa valibolamena en septembre 2009, mettent au clair ce propos, en disant que leurs prières ne s'adressent pas à ces ancêtres royaux, mais que ceux-ci sont leurs intermédiaires auprès de Dieu, le Créateur.

⁶ Actuellement, la construction en béton, y compris celles relatives au domaine royal, est tolérée à Mitsinjo pour des raisons de sécurité, d'économie et de protection de l'environnement.

⁷ « *L'Alliteration est une sorte d'onomatopée en plusieurs mots, produite par le jeu de certaines lettres ou de certaines syllabes* » (Fontanier, 1977 : 345).

⁸ Les termes utilisés par l'ampanjaka étaient *olo mivavaka* pour désigner les chrétiens et les musulmans. M. Lambek partait sur ces termes pour développer le concept « pluralisme en action » dans sa communication « Mondes immanents et religions transcendantes : Réflexions sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » - Bamako, Mali 27 février – 5 mars 2012.

⁹ Ce rite se rapproche par cet aspect du *famadihana* ou exhumation rencontrée sur les Hautes terres.

¹⁰ Une composition à base de miel, de la plante *katrafay* et de kaolin, nécessaire pour l'occupation des reliques dans le zomba. La préparation de ce matériel doit être précédée d'un sacrifice.

¹¹ En termes de diversité et interaction religieuses, il est intéressant de noter que le mari de l'ampanjaka Amina, musulman de statut *fondy* (mot bantou qui signifie talentueux et enseignant), est un devin et participe à la divination (comorienne) pour l'exécution du culte royal.

¹² Mieux que le « face to face », ce choix proxémique est reconnu comme propice au dialogue et à l'échange. Cela explique le recours fréquent à la « table ronde » censée efficace pour chercher des solutions et résoudre des problèmes.

PARTIE III
DISCUSSIONS

CHAPITRE I : REMARQUES INTRODUCTIVES

Après ce périple assez long qui nous a conduits de l'Introduction à l'exposé des résultats, un certain nombre de points, dont les uns concernent la méthodologie et les autres le contenu, méritent de faire l'objet de discussion. En matière de méthodologie, nous en retiendrons trois :

- Une question jusqu'ici sans réponse : **de quoi les *antsa* en tant que discours persuadent le public ?**
- Une affirmation à vérifier : la métaphore et la métonymie, deux figures de premier plan ;
- Deux positionnements scientifiques à approfondir :
 - Ne plus penser l'art en termes de beauté, mais d'intentionnalité ;
 - Ne plus considérer la religion en termes de sacralité, mais d'ontologie, de système de connaissances.

Autrement dit, se dirige-t-on vers la laïcisation de l'Anthropologie ?

En matière de contenu, deux points méritent d'être considérés :

- Le *fanompoa* et le *fitampoha* : des interprétations contrastées et/ou complémentaire ;
- Les relations entre Religion, Etat et politique : vivre côte-à-côte ou vivre ensemble ?

CHAPITRE II : DISCUSSIONS EN MATIERE DE METHODOLOGIE

Section 1 : De quoi les antsa en tant que discours persuadent le public ?

Dans son ouvrage intitulé : « *L'argumentation dans le discours* », R. Amossy affirme que « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245). En d'autres termes, tout genre de discours a « *l'intention (évidente ou non) de persuader* » (ibid.) en tant que discours, l'*antsa* a donc aussi l'intention de persuader. La question se pose de savoir : de quoi l'*antsa* persuade le public. La réponse est claire, que l'on parle d'*antsa kolondoy* ou d'*antsalamalama* : attirer ou pousser le public à adhérer tant aux intentions des cultes royaux qu'à leurs propres intentions, c'est-à-dire, d'une part, croire en la continuité de la royauté sakalava, brusquement interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896, et, d'autre part, exalter la personne de l'*ampanjaka* tout en renforçant les liens avec les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels.

Le discours *antsa* respecte ainsi la règle universelle des discours humains : viser la persuasion, les analyses de la partie précédente ont montré que les *mpiantsa* disposent des ressources techniques suffisantes pour y arriver tant sur le plan rhétorique et stylistique que sur celui de la propagande et de la publicité.

Section 2 : Métaphores et métonymie, deux figures de premier plan

L'analyse discursive dont les résultats ont été exposés dans la partie précédente a également montré que, parmi les nombreuses figures de style dont dispose la langue malgache, en général, et le parler sakalava, en particulier, la métaphore et la métonymie sont les plus utilisées. Un tel résultat est conforme au constat effectué par les études stylistiques internationales. Qui plus est, les sciences cognitives reconnaissent aujourd'hui que ces deux figures, qui relèvent de la pensée analogique ont une portée générale extraordinaire. En tout cas, la revue *Sciences humaines* (n° 215, Mai 2010) affirme qu'« *il ne s'agit pas que d'ornements du discours* » mais de « *modèles,*

d'images dotés des pouvoirs étendus des mécanismes de la pensée analogique » (N.Journet, 2010 : 37-39). Le dossier qui traite du sujet en parle comme d'un « *moteur de la pensée* » (ibid. : 36). La vie quotidienne, la politique, tout comme la physique atomique... « *ne cessent de s'appuyer sur des analogies parlantes* », parmi lesquelles la métaphore/ la métonymie occupent une place de choix (ibid. 2010 : 40-43, 44-47). Une fois de plus, nos *mpiantsa* ne dérogent pas à la règle ...universelle.

Section 3 : Se dirige-t-on vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Une telle question mérite d'être posée au vu des travaux de deux anthropologues, parus au cours des deux dernières décennies :

- Alfred Gell, *Art and Agency :An Anthropological theory* (1998)
- Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).

Pour A. Gell, la formule suivante résume le noyau de son ouvrage : **ne plus penser l'art en termes de beauté mais en termes d'intentionnalité**, car l'art est « *un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (R. Meyran, 2010 : 83). Chaque objet (matériel ou immatériel) relevant de l'art renferme ainsi une intentionnalité propre.

Pour Ph. Descola, la formule suivante résume également le noyau de son ouvrage : **ne plus penser la religion en termes de sacralité, mais en termes d'ontologie, de système de connaissances**. C'est la raison pour laquelle, il n'est plus question d'anthropologie religieuse, mais d'anthropologie des religions fondée sur « *les avancées récentes des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L. Obadia, 2010 : 100). En effet, d'après Ph. Descola, « *les animaux, et certains être inanimés possèdent un « esprit », des « intentions », des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* » (2005 :42). La référence aux sciences de l'esprit et l'intentionnalité est aussi évidente et rapproche son auteur d'Gell. Mais, tous les deux s'inscrivent en droite ligne dans la perspective de Cl. Lévi-Strauss, qui a toujours soutenu que « *l'objet de l'anthropologie est l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, 2010).

S'agit-il d'une tendance vers la laïcisation de l'anthropologie ?- on peut le penser. Mais il serait plus juste de parler d'un **recentrage** de la discipline qui, au lieu de s'adosser à la philosophie ou à la théologie, se rapproche plutôt de la biologie, et des sciences du vivant, en général, car, après tout, l'homme « *anthropos* » est un être vivant.

Ceci dit, notre choix pour la théorie de l'intentionnalité nous place dans un courant de pensée majeur de notre temps, le cognitivisme, tout en nous situant dans une tendance moutante de l'anthropologie. En tout cas, on peut le percevoir ainsi, si l'on se réfère à l'ouvrage récent de M. Bloch intitulé « *Anthropologie and the Cognitive Challenge* » (2012) et dont le premier chapitre argumente : « *Why anthropologists cannot avoid cognitive issues and what they gain from these* » (2012 : 1-13).

Néanmoins, il convient d'évoquer ici les positions de deux disciplines, la philosophie du langage (Mark Johnson, 1987 et Konrad Lorenz, 1970). Elles n'invoquent pas de liens avec la sacralité, ne parlent pas d'intentionnalité, mais se réfèrent au corps, aux émotions.

Dans son ouvrage cité en Introduction de la présente thèse, M. Johnson consacre, comme nous l'écrivons déjà, 25 pages à une activité humaine qu'il appelle « *the bodily experience of balance* ». Sans se référer explicitement au *beau*, à la *beauté*, à l'*esthétique*, il en dégage un critère formel, à savoir la *balance*, dont les variantes sont l'*équilibre*, la *symétrie*, l'*harmonie*, en précisant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de la perte d'équilibre* » (ibid : 74-75).

Se référant à l'étymologie des termes *esthétique* et *éthique* (du grec *aisthanomai* « je ressens »), K. Lorenz insiste, lui aussi, sur leur rapport avec le corps (sentiments, émotions), avant de préciser l'existence de « *schéma rationnels esthétiques (...) taillés sur des caractéristiques de proportions déterminées intéressant le corps humain ainsi que des « schémas éthiques » intéressant le comportement* » (1970 : 128-130).

Les deux disciplines citées ici sont donc davantage des alliées de l'anthropologie que des adversaires au niveau de la conception du beau.

CHAPITRE III : DISCUSSIONS EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème, et quelle est la solution ?

Nous avons noté ci-dessus, au niveau des resultats, que la relation homme-femme représente l'un des thèmes majeurs des *antsa*, et plus particulièrement le mariage et le divorce. A ce propos, dans la société sakalava, le mariage idéal est celui qui se défait avant la mort de l'un des conjoints –*tsy misara-maty*. Cela équivaut à celui de la société traditionnelle merina pour laquelle le mariage n'est pas un lien définitif, mais un lien provisoire –*ny fanambadiana tsy nafehy fa nahandrotra*.

Lors d'une conférence donnée (en 2011) à l'Académie malgache, L.P. Randriamarolaza explique une telle affirmation dans le cadre de la conception du statut accordé à la femme dans le mariage. Selon l'auteur que nous nous permettons de citer **in extenso**, « *une analyse approfondie du matériel ethnographique concernant le mariage révèle qu'il en existe deux conceptions, sans doute continues dans le temps à Madagascar :*

- *d'une part, sur les côtes et les régions périphériques des Hautes Terres, la femme est prêtée, au groupe du jeune homme pour qu'elle puisse lui donner une descendance, d'où, avant la naissance du premier enfant, elle revient auprès de ses parents pour être redemandée auprès d'eux après la naissance de l'enfant ; en outre, en cas de problèmes, ces derniers ont le droit de reprendre leur fille et son/ses enfant(s) ;*
- *d'autre part, sur une grande partie de Hautes terres Centrales, dont le pays Betsileo du Sud, la femme est définitivement **donnée** au groupe du jeune homme pour le même motif ; d'où, ses parents souhaitent qu'elle soit very karandoha, « ensevelie dans le tombeau ancestral de son époux, afin que ses restes mortels se perdent à jamais parmi ceux des membres de la famille de ce dernier ». En contrepartie, elle requiert le droit d'usage des terrains, et, lorsqu'elle devient âgée, le statut d'andragnobe, « maîtresse de grande maison ancestrale au sens propre et au sens figuré, lui est accordé » (**in Le pouvoir des femmes, un pouvoir au***

quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'anthropologie des relations homme-femme).

Cela veut dire que, dans l'un et l'autre cas, le statut de la femme est valorisé. Par conséquent, nous rejoignons par là l'une des affirmations des *antsa* qui place la femme –à travers la mère– au premier plan. En revanche, comme le note également L.P. Randriamarolaza dans une communication présentée (en Décembre 2000) à l'Université de la Réunion lors du colloque « *L'Hospitalité dans les contes* », il ressort une image dévalorisée de l'homme véhiculée par les contes malgaches d'inspiration féminine. L'homme y est perçu par la femme comme *débile*, *dément* ou simplement *déviant*, ainsi que le montre clairement le titre de la communication.

Section 2 : Cultes royaux « *fanompoa*, *fitampoha* » : des interprétations contrastées, complémentaires ?

Plusieurs auteurs malgaches et étrangers ont écrit sur le *fanompoa* et le *fitampoha* et en ont donné des définitions et des interprétations. Mais il revient à Suzanne Raharijaona (1980-1981) déjà citée d'en avoir offert une première synthèse que nous allons présentée brièvement ici. Selon elle, le *fanompoa* et le *fitampoha* font partie d'une constellation de cultes panmalgache qu'elle dénomme *fandroana* « Bain » effectué en mer, dans une rivière, à une source, ou à l'aide d'un récipient rempli d'eau. Parmi les auteurs malgaches elle cite Caleb Razafinimino (1924), Henri Randzavola (1960), Jean Baptiste Rajaonarison (1979). C'est ainsi qu'il s'agit :

- pour Caleb Razafinimino de « *célébration du nouvel an* » ;
- pour Henri Randzavola d'une « *Fête nationale, fête officielle* » ;
- pour Jean Baptiste Rajaonarison d'un « *culte adressé aux ancêtres royaux* ».

Quant à elle, elle l'interprète comme une « *Fête annuelle du renouveau* », dans l'optique du mythe de l'« *éternel retour* » avancé en son temps par Mircea Eliade. C'est donc une fête religieuse, sociale, politique qui coïncide avec le renouveau de la nature et qu'on peut définir comme une « *rencontre avec les ancêtres royaux* », une « *formulation à leur adresse de demandes* », une « *expression de respect pour eux* », une « *occasion pour leur donner des cadeaux* » (1980 :189).

Parmi les auteurs étrangers, elle cite, bien sûr, le Pasteur français Louis Molet (1956) avec son ouvrage intitulé : « *Le Bain royal à Madagascar* » qui a eu un certain écho. Mais, c'est après la mort de notre auteure que l'anthropologue anglo-britannique Michaël Lambek a publié en 2002 son ouvrage intitulé : « *The Weight of the Past* » dont le thème principal est le *fanompoabe* à Mahajanga et, à un degré moindre, le *fitampoha*. Pour lui « *the fanompoa be is simultaneously service and celebration: a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty – the coming together of all the complementary parts to make a whole. It works in the way Durkheim describe ritual more generally (1915), generating an effervescence in which members of society recognize themselves through their acts and obligations and society as a whole affirms its power and sanctity to itself. The Great service is "religious", "political", and "social" in intent, function and meaning- a "total social fact" in Mauss sense* » (ibid, 2002: 167).

Comme on peut s'en rendre compte, les interprétations sont contrastées, mais certainement complémentaires, en fonction de la discipline à laquelle se rattache chaque auteur, et surtout des données utilisées, des méthodes d'analyse et d'interprétation mobilisés. Nous aimerions rappeler que, dans notre cas, nous nous situons dans la discipline anthropologique comme S. Raharijaona et M. Lambek, recourons à une approche pluridisciplinaire à travers la théorie de l'intentionnalité, et –nouveau– utilisons des *antsa* collés en contexte comme données de base.

Finalement, le *fanompoa* à Bezavo et le *fitampoha* à Mitsinjo sont des variantes « symboliques » du *fandroana* « bain » dont parle S. Raharijaona, car le premier est un nettoyage (un bain ?) des reliques avec un liquide spécial, l'huile, et le second une immersion de la boîte contenant les reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Section 3 : Religion, Etat et Politique : vivre côte-a-côte et / ou vivre ensemble?

Les relations entre la Religion, l'Etat et la Politique figurent parmi les thèmes centraux de cette thèse. Nous avons déjà traité ce sujet dans l'un des articles qui figurent en annexes. C'était lors de l'atelier organisé en Juillet 2013 à Ouagadougou (Burkina Faso) par l'American Political Sciences Association (APSA). L'intitulé de notre

communication posait alors la question suivante : Religion et Etat à Madagascar : une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- Primo, avant la période coloniale, c'est –à-dire du XIII^e siècle des liens forts et étroits ont uni l'Etat et la Religion,
- Secundo, durant la période coloniale (1896 – 1960) et durant la période républicaine (à partir de 1960), ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle:**

- ***Période de la dynastie Andriambahoaka : « princes démocratiques »***

Un document écrit en Arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Raindandriamampandry en 1896, à la fois chef religieux, chef familial, chef politique, parle d'un ombiasy qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente surtout comme un chef politique et chef religieux. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie Andriambahoaka au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : Tantaran-dRatsitoinona, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique Ny Mpanolo-tsaina « Le Conseiller » de la London Missionary Society (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie Andriambahoaka et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales), cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique. Il était aussi ombiasy mais cumulait les fonctions de mpanandro 'devin par les astres », mpamintana « expert en connaissance des destins », mpisikidy « devin par les graines », mpanazary « homme – médecine »...

Un chercheur actuel S. Rabotovao (2013) citant T.S. Andriampenitra (2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ces modèles a existé : cinq hommes codirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion parmi lesquelles celle d'Andriamamilaza.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie Andriambahoaka installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat.

- ***Période de la dynastie Andriamanjaka « princes autocratiques »***

Dans l'ouvrage collectif intitulé : Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'ombiasy. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du hasina est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « *couronne de tout Madagascar* », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « State-Church » a été, à partir de cette conversion, « *modélé dans la structure centrale du gouvernement merina* » (Gwyn Campbell, 1994 :335)

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquahar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At*

the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports ». (1983-1984 :283)

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la London Missionary Society, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « éclaireurs ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- ***Période coloniale (1896 – 1960) :***

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- ***Période républicaine (de 1960 à nos jours)***

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- de 1960 à 2000 : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rituel ;

- de 2000 à 2013 : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat entre 2002 et 2009 est Vice-président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Mais, parallèlement à ce conflit majeur entre Etat et Religion, trois conflits « irréductibles » à connotation politique, religieuse, économique etrejaillissent sur l'Etat

s'observent dans le Marambitsy, nous voulons dire d'une part, le conflit entre Sakalava, descendants d'Andriamandisoarivo et de ses compagnons et le groupe Sandangoatsy, descendants des autochtones des environs du lac Kinkony, et, d'autre part, la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Ces conflits révélés par nos enquêtes, sont 'irréductibles », car ils sont pluriséculaires et restent sans solution jusqu'à maintenant.

- **Le conflit Sandangoatsy / Sakalava**

Evoqué dans l'introduction de cette thèse, ce conflit a pour origine la guerre de conquête et d'annexion menée au XVII^e siècle par Andriamandisoarivo venant alors du Menabe, au Sud-contre les populations autochtones des environs de Lac Kinkony, dont les Sandangoatsy. Face aux forces armées d'Andrimandisoarivo, la majorité des Sandangoatsy, se sentant en position de faiblesse, ont préféré se jeter et se noyer dans le lac plutôt que de devenir des esclaves d'Andriamandisoarivo. Ils ont donc proféré une malédiction sur ce dernier, ses compagnons et leurs descendants : s'ils se hasardent à traverser le Lac, ils périront de noyade. Depuis le XVII^e siècle, ce conflit n'a pu être résolu et se ravive même périodiquement. Son impact politique, religieux et économique est important, à en croire les agents de l'ONG ASITY en charge de la gestion du « *Complexe Mahavavy-Kinkony* », une aire protégée du District de Mitsinjo

- **La "rivalité" Bemazava / Bemihisatra**

Il s'agit d'une « rivalité » dont la population parle peu mais qui s'observe sur le terrain, s'agissant d'un conflit inscrit dans le territoire, notamment au niveau des doany. Le conflit, en effet, s'est instauré et s'est installé à l'intérieur de la caste des ampanjaka dans le Marambitsy, dans le Boeny, et même plus au Nord, dans le Sambirano, dont une faction s'est appelée Bemazava, et l'autre Bemihisatra. C'est ainsi que dans notre zone d'étude, les Bemazava occupent Katsepy – Antrema, Mahabo-Marovoay, et les Bemihisatra, Mitsinjo, Betsiboka, Ambato-boeny. Mais, en dépit de la division, ils se retrouvent sur le même espace au doany de Mahajanga.

Le conflit est donc une réalité. Toutefois, les sources d'informations à son sujet manquent, si bien que le flou presque total entoure son origine. Deux chercheurs malgaches tentent d'y remédier : S.A. Ramonjisoa (1998) et G. Rantoandro (1983-1984).

Pour S.A.Ramamonjisoa, « il semble sûr qu'à partir de l'abdication d'Andriamahatindriarivo, donc de la légitimité d'Andriamarofaly – son fils-, sont différenciés les deux lignages princier actuellement en présence dans le Boina : les Bemazava, issus d'Andriamahatindriarivo, avec Marovoay comme capitale où est installé le doany central, et les Bemihisatra, issus d'Andrianailitsiarivo, avec comme capitale Ambato-Boeny. Les deux familles, issues des deux frères, sont les protagonistes d'une opposition séculaire pour le contrôle du doany de Majunga (...). C'est, en réalité, du conflit entre un cadet (...=volafotsy "argent") et son aîné (...=volamena "or") détenteur des reliques qu'est née la querelle du doany de Majunga » (1998 :222). Bref, la détention des reliques des ancêtres oppose lignage cadet et lignage aîné expliquerait l'origine du conflit.

G. Rantoandro avance une autre explication. Selon lui, *"tant qu'une seule royauté, celle fondée par Andriamandisoarivo et continué par son fils Andrianamboniarivo, la communauté pouvait rester relativement unie, mais le problème commence à se poser avec le souverain suivant, Andriamahatindriarivo, lequel avait à coexister avec les batards de son père. Il se produit alors des phénomènes de rapt d'Antalaotsy par ces derniers, ayant pour but de s'approprier d'une partie du commerce. Pour mieux protéger ces marchands, Andriamahatindriarivo les transféra près de lui à Moudzoungai (Majunga) »* (1993 – 1984 :208)

Il existe encore une fois des dissensions familiales, mais cette fois-ci, l'enjeu n'est plus la maîtrise des reliques des ancêtres, mais plutôt la maîtrise du commerce avec les étrangers. De l'enjeu religieux le conflit glisse vers l'enjeu économique, déjà capitaliste. Quoi qu'il en soit, la « rivalité » perdure et sa solution n'est pas pour demain.

- Les Makoa, des marginaux inclassables ?

A première vue, il n'existe pas de conflit entre Sakalava et Makoa. Pourtant, le statut des Makoa au sein de la société cache un conflit profond : on les trouve dans les hautes sphères de l'Etat Sakalava en tant que *moasy* ; souvent contre leur gré, ils sont versés dans le groupe des *andevo* « esclaves » ; ni vus ni connus, ils se perdent parmi les *Vohitsy* « roturiers ».

Mais qui sont les Makoa ? D'où viennent-ils ?- Les **Makoa** (ou Masombika en Imerina) sont des groupes d'origine non malgache, souvent mozambicaine Amakhwa,

en général africaine. Ils sont venus de force à Madagascar lors de la traite d'esclaves opérée par les Européens au XVIII – IXe siècles et lors des raids effectués par les Sakalava eux-mêmes sur les côtes africaines au XIXe siècle entre 1820 et 1825 d'après des informations obtenues sur place. Ce sont donc des « *déracinés* » plus ou moins intégrés dans la société locale. Leur effectif avoisinerait les 3 ou 4.000.000 d'individus, si l'on se base sur les données statistiques de la décennie 1960 au cours de laquelle l'administration a recensé la population par commune avec indication des groupes ethniques d'appartenance. Plusieurs Monographies de Sous-Prefectures mentionnent ainsi dans plusieurs communes l'existence d'individus se désignant comme Makoa. Malgré tout, leur statut reste totalement ambigu. Au final, il s'agit d'un problème que la société locale ne s'est jamais posée avec sérieux ou qu'elle a mal posée.

Pour conclure, si le deuxième chapitre de cette troisième partie a parlé de thèmes rehaussant les *antsa* et les *mpiantsatout* en valorisant l'anthropologie, en revanche le troisième a agité d'une part, des problèmes généraux, éternels, concernant les relations entre Religion, Etat et Politique, et, d'autre part, des conflits spécifiques, irréductibles, dont les solutions restent introuvables.

L'on peut cependant se demander à juste titre s'ils'agit vraiment de conflits irréductibles, sans aucune solution. En fait, dans la perspective médiologique envisageable dans le cadre de cette thèse, cela est inconcevable. A tout conflit il existe une solution, à condition qu'on en identifie les origines exactes et qu'on procède de manière méthodique en prenant le temps qu'il faut.

Au vu de la durée séculaire des conflits ici en question, qu'ils soient larvés ou non, leur origine est, sans contexte, liée à des « **blessures** » profondes occasionnées par des « **chocs** » dont la nature et l'intensité sont à identifier et à mesurer avec précision. Ainsi, il faudra en premier lieu panser ces blessures avant de tenter un rapprochement entre les protagonistes, au cours duquel un début de négociation pourra commencer. C'est seulement lorsque les deux parties sont prêtes à discuter que les mesures idoines acceptées seront définies.

En cas de blocage, l'intervention d'une autorité (politique) supérieure peut être une solution. Dans ce cas, des mesures procédant de l'Etat de droit pourront être prises pour restaurer les relations et avancer vers une cohabitation ouverte sur l'échange.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude, il sied d'offrir une synthèse de son contenu, et de proposer des recommandations relatives aux problèmes qu'elle a dégagés.

1. Synthèse

L'antsa sakalava, en tant que discours oral chanté, procède du principal objet de cette thèse, c'est-à-dire les cultes royaux *fanompoa* et *fitampoha*. C'est art, un art complet, un complexe d'arts mobilisant et sollicitant tous les organes des sens et s'arrimant à un complexe de cultes agrégés à ces derniers. En tant que tel, le beau dans toutes ses dimensions, ne lui est pas étranger : le beau esthétique, le beau éthique et le beau culturel ou, respectivement pour le neurologue-biologiste J.P. Changeux (2010), le beau, le bien et le vrai.

Cette référence totale à la beauté n'est pas fortuite. En effet, elle suppose et elle signifie que la laideur, elle aussi multiforme, est au cœur de la problématique de notre travail. On peut la voir à travers les objets, les choses, les hommes, les situations. Son expression la plus complète est, pour nous, la pauvreté ambiante, chronique, première source de la perte des ressources naturelles et des valeurs culturelles. Mais, comme suggéré ci-dessus, l'antsa en lui-même est dénué de sens en dehors des cultes royaux qui lui servent de contexte et lui impriment sa signification. Les liens entre le beau, le politique et le religieux sont ainsi définitivement scellés. Par conséquent, si l'on veut sortir de la pauvreté et éliminer la laideur, il est indiqué de commencer par la connaissance, l'« *ostension* » (exposition à la vue du public) selon J.P. Changeux (ibidem.), et la conservation des valeurs culturelles.

Pour traiter le matériel collecté –antsa, données d'observation et d'interview, données documentaires –, nous avons utilisé la *théorie de l'intentionnalité* pour laquelle l'intention (manifeste ou non) commande et guide les actions non seulement des êtres humains mais aussi des êtres non humains, animés voire inanimés. Découverte par la philosophie et par la phénoménologie, cette théorie a été reprise et développée par d'autres disciplines comme les sciences de la communication, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions, la biologie, la neurobiologie, et surtout les sciences du langage.

Pour exploiter les *antsa* en tant que discours oral chanté, les sciences du langage – la stylistique et la rhétorique- ont été mobilisé, et pour l’analyse des cultes royaux l’anthropologie de l’art, l’anthropologie des religions et la neurobiologie ont été mises à contribution. Ce sont toutes des disciplines totalement acquises à la théorie de l’intentionnalité, donc au cognitivisme ou à l’étude de l’esprit humain.

Trois catégories de résultats se dégagent :

- résultats discursifs ;
- résultats ethnographiques actualisés ;
- résultats anthropologiques généraux.

Au titre des résultats discursifs, ceux relatifs aux moyens verbaux et aux tropes figurent à la première place. L’analyse des moyens verbaux a pu montrer la richesse exceptionnelle du discours *antsa* et donner une image positive des artistes *mpiantsa* qui sont de véritable « *techniciens du verbe* ». En matière de tropes, le recours fréquent et pertinent à la métaphore, à la métonymie, à l’allégorie et surtout l’allégorisme hisse définitivement le genre *antsa* au niveau des trésors de la littérature (orale et écrite) mondiale et les artistes *mpiantsa* à celui des « *experts en marketing social et politique* ».

Au titre des résultats ethnographiques actualisés, car issus, d’une part, du renouveau de la vision des cultes royaux ainsi que des *antsa* qui les accompagnent, et, d’autre part, de la théorie choisie, celle de l’intentionnalité, nous relevons respectivement ceux relatifs au classement des *antsa*, aux intentions commune des cultes royaux et des *antsa*, et à la conception du beau.

Nous proposons d’abord un classement des *antsa* en *kolondoy* et en *lamalama* ou *jijy*. Les *kolondoy* sont des *antsa* en l’honneur de la personne de l’*ampanjaka* et marquant le début et la fin de son déplacement à l’intérieur de l’espace où se déroulent les cultes. Quant au *lamalama* ou *jijy*, il s’agit des *antsa* qui parlent de sujets de la vie quotidienne, des objets, et des animaux et mettent en valeur directement ou non la personne de l’*ampanjaka*.

Ensuite, en ce qui concerne les intentions soit des cultes royaux, soit des *antsa*, une convergence profonde est constatée, en l'occurrence : **l'affirmation envers et contre tout de la continuité de la royauté sakalava.**

Enfin, à propos de la conception du beau véhiculée par les *antsa*, nous rencontrons un **beau concret** et non abstrait, perçu à partir de la vie quotidienne, des objets et des animaux, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique et de beau culturel.

Au titre des résultats anthropologiques généraux, nous partons des «structures secondaires» sakalava identifiées dans les *antsa* pour dégager le « socle cognitif » ou soubassement de l'édifice culturel que les Sakalava partagent avec l'humanité. A ce titre, il y aurait au moins trois socles : le socle religieux, le socle social et le socle politique.

Ainsi, au niveau du socle religieux, la diversité religieuse qui caractérise le Marambitsy indique que, fondamentalement, le choix de la population y est pour le **polythéisme** et non pour le monothéisme.

Au niveau du socle social auquel sont liés l'organisation générale de la société et le système de parenté, **le principe féminin** l'emporte sur le principe masculin. La dominance du principe féminin est ici identifiable à travers la primauté accordée à la descendance par la/les femme(s) au sein des lignages, à la filiation matrilineaire et aux groupes de parenté matrilatérale...alors que celle du principe masculin se lie à travers la reconnaissance relative du rôle de chef de ménage, de certaines prérogatives liés à la patrilinéarité ainsi qu'à la patrilatéralité. Plusieurs *ansa* insistent toutefois sur le rôle très important de la mère et de l'oncle maternel *zama*. Des indices de l'existence d'une ancienne organisation matrilineaire ? – Sans doute.

Au niveau du socle politique, nous constatons que, suite à l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava :

- la structure sociale traditionnelle basée sur le système des castes est plus que jamais vivace ;
- la structure administrative traditionnelle de l'époque précoloniale fonctionne toujours ;
- dans la logique de ces deux structures, et au nom –sans aucun doute- du **nationalisme**, les *mpiantsa* lancent un appel à l'union des groupes ethniques

malgaches, même le groupe merina avec lequel le groupe sakalava était en guerre durant tout le XIX^e siècle, dans l'intention de s'opposer ensemble au groupe européen devenu un objet de mépris.

Finalement, face à ces constats mitigés sur le plan politique, social, et religieux, un autre encore plus gênant demeure. En effet, l'union profonde entre la religion (culte des ancêtres royaux) et l'Etat (la Royauté) qui a prévalu depuis des siècles est encore une réalité, mais des conflits et des rivalités pluriséculaires sont toujours là, irréductibles, en *stand by*. C'est le cas, d'une part, du conflit entre Sandagoatsy et Sakalava, ou entre descendants du peuplement autochtone des environs du lac Kinkony et descendants du groupe conquérant conduit par Andriamandisoarivo au XVII^e siècle, et, d'autre part de la rivalité entre lignage aîné Bemazava et lignage cadet Bemihisatra pour la maîtrise des reliques des ancêtres royaux (selon S.A. Ramamonjisoa, 1998) et /ou pour la maîtrise du commerce avec les étrangers (d'après G. Rantoandro, 1982-1983).

Ainsi, deux problèmes de taille restent posés : l'un lié à la problématique générale ayant enclenché cette thèse, celle de la pauvreté aux conséquences incalculables tant sur l'environnement que sur la population malgache tout entière, et l'autre, situé au niveau de la société du Marambitsy et mettant en conflit des sous-groupes en son sein. Le premier a donc une plus grande portée que le second. Néanmoins, dans les deux cas, les solutions auront un caractère complexe, dans la mesure où il s'agit de deux problèmes sinon insolubles au premier abord, du moins difficiles à résoudre sans un plan d'action réaliste et réalisable.

2. Recommandations

Il va de soi qu'une thèse comme celle-ci n'est pas le cadre approprié pour la rédaction d'un programme ou d'un projet et encore moins d'un plan d'action, si réaliste et réalisable soit-il. Il lui revient seulement de :

- définir des objectifs conformes à ses idées-force ;
- identifier les domaines d'action subséquents ;
- préciser les conditions de la réalisation de ces actions.

- Objectifs

Au bout du compte, les problèmes identifiés par notre thèse –la pauvreté, le conflit- se ramènent à la laideur. Par conséquent, les objectifs consistent :

- à les traduire en terme de beauté, donc de valeurs culturelles se déclinant en beau esthétique, beau éthique et beau culturel ;
- à bien connaître ces valeurs, parmi lesquelles figurent les *antsa* et les arts connexes ;
- à les faire connaître, à les exposer à la vue du public local, national, et pourquoi pas internationale ;
- à les conserver.

- Domaines

Deux domaines sont donc concernés en premier lieu :

- celui de la conservation des valeurs culturelles en liaison avec les ressources naturelles ;
- celui de la gestion des conflits impliquant les autorités traditionnelles surtout les *ampanjaka*.

- Conditions de réalisation

Deux conditions complémentaires et inséparables sont à retenir :

- retourner après reconnaissance aux valeurs culturelles nationales ;
- partir de bases matérielles et/ou sociales existantes.

A ce propos, dans le cas du Nord-Ouest, il est indiqué de poursuivre la mise en place du Musée Régional du Marambitsy dont les fondations existent déjà à Katsepy. Ce Musée Régional sera voué à l'*ostension* et à la conservation des ressources naturelles et des valeurs culturelles de Marambitsy et aura le statut d'un éco-musée. Mais la création d'autres musées régionaux et d'un musée national est à prévoir.

Par ailleurs, au niveau national, dans l'optique de **l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava**, la responsabilisation de la Fédération des Communautés Royales Traditionnelles de Madagascar (FCRTM) serait un choix pertinent, étant donné qu'elle

est un atout déjà disponible. Il ne s'agira pas de restaurer la royauté, mais plutôt de reconnaître son existence sur le plan administratif et sur le plan politique après 64ans de mise en veilleuse officielle par la colonisation française. Il s'agira surtout de revaloriser cette autorité en l'érigeant comme **contre-poids** face à l'autorité administrative héritée de la France. Avec le *Fokonolona*, elle formera, à l'image du balancier de la pirogue sakalava, le second **contre-poids** dont a besoin Madagascar pour redresser sa marche vers la stabilité et le développement durable.

Pourquoi préconisons-nous un recours à la FCRTM ?- L'on peut donner trois réponses à cette question :

- tout d'abord, d'après les documents à sa disposition, elle s'est érigée, depuis son premier congrès de Nosy Be en 2012, en structure de mobilisation des descendants de familles royales et de chefferies traditionnelles de Madagascar à travers :
 - o 54 annexes et bureaux dans tout le pays ;
 - o 90 associations ;
 - o 17.000 membres.
- ensuite, elle dispose d'un Programme de travail commun, embrassant les divers secteurs, surtout sociaux et culturels, de la vie nationale ;
- enfin, elle possède des griefs puissants contre les autorités coloniales et leurs héritiers, parmi lesquels on peut retenir :
 - o en 1896, la « décapitation » des royautés malgaches par l'envoi en exil des souverains les plus dynamiques, ou encore le harcèlement multiple, continu, organisé à leur rencontre ;
 - o en 1963 –entre autres- la profanation du tombeau des rois Mahafaly accompagnée du vol non élucidé des objets rituels précieux par des Européens ;
 - o la perte progressive de toutes les prérogatives des royautés, finalement réduites au statut de simples associations.

Avec le recours à la FCRTM, il s'agit, en fait de procéder :

- à la refondation de la Nation malgache ;
- à la renaissance culturelle ;
- à la restauration –après adaptation- d'une institution nationale pluriséculaire mais mise à plat par la colonisation.

Ainsi, en tant que mouvement de mobilisation sociale, la FCRTM a des griefs puissants contre le colonialisme et ses héritiers dans la mesure où d'après la Théorie de la Mobilisation Sociale (*Social Mobilization Theory*, Wald, Silverman, Fridy, 2005 :121-143), ses membres se sentent attaquer dans leur culture et leur identité et se mobilisent à cause de cela. Il reste à trouver les moyens pour survivre. D'après ces auteurs, « *resources are absolutely necessary for a successful for social movement, religious are otherwise* » (ibid: 131). Par ailleurs, il faut surtout une opportunité politique. En effet, les spécialistes en science politique ont mis en exergue l'importance de l'Etat et des conditions politiques pour l'émergence et le succès d'un mouvement de mobilisation sociale. D'après eux, « *collective mobilization is most likely when (a) access to institutional participation has begun to open up, (b) political alignment are in disarray and new realignments have not yet being formed, (c) challengers can take advantage of major conflicts within the political elite, and (d) challengers are aided by influential allies within or outside of the system* (Steigenga & Colement 1995, p.467).

Un programme important, indispensable en ce moment où Madagascar est sur le point de franchir le seuil de la IV^e République !



BIBLIOGRAPHIE DE BASE

AMOSSY, Ruth

2006, *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona] ", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ANDRIAMPARANY, Tody, Manampy

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ANDRIANARAHINJAKA, Lucien Xavier

1986, *Le système littéraire betsileo*. Fianarantsoa: Ambozontany.

AUGÉ, Marc et al

1975, *Les domaines de la parenté. Filiation- Alliance- Résidence*. Paris : Aubin.

BARRY, Laurent

2008, *La parenté*. Paris : Gallimard

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BLOCH, Maurice

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press

BONNANGE, Claude & THOMAS, Chantal

1987, *Don Juan et Pavlov. Essai sur la communication publicitaire*. Paris : Seuil.

BOUGNOUX, Daniel

1993, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17- 20, pp 279-309.

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:" le royaume" or "l'empire"? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHANGEUX, Jean Pierre

2010, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris : Odile Jacob

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique

2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.

CHITTICK, Neville

1992 « l'Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha* [Autrefois] n°2, pp 39-64.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DEBRAY, Régis

1974, *Critique des armes*. Paris : Seuil.

1980, *Tous azimuts*. Paris : Odile Jacob.

1991, *L'Etat séducteur*. Paris : Gallimard.

1993, *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.

1997, *Transmettre*. Paris : Odile Jacob.

2000, *Introduction à la médiologie*. Paris : PUF.

-DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

DESJEUX, Dominique

2004, *Les Sciences sociales*. Paris : PUF.

2009, *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF.

DEVEREUX, Georges

1977, *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

DORTIER, Jean François

2009, « L'art de convaincre d'Aristote à Obama ». *Sciences Humaines*, n°209, pp.40-44.

EL-ZEIN, Abdul- Hamid

1974, *The Golden Meadows: a Structural Analysis of Religious Symbolism in an East-Africa Town (Lamu)*. Evanstown Illinois: Northern University Press.

FANJIRA, Eric

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

FARIDANONANA

1976, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

FEELY- HARNIK, Gillan

1983-1984, « The Significance of Kinship in Sakalava Monarchy », *Omaly sy Anio*, n°17-18 -19- 20, pp.135-144.

FONTANIER, Pierre

1977, *Les figures du discours*. Paris : Flammarion.

GADAMER, Hans-Georg

2000 [1975], *Truth and Method*, 2nd edition. New-York: Continuum.

GELL, Alfred

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010 a, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

2010 b, *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.

GRAWITZ, Madeleine

2001, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition. Paris : Dalloz.

HALLOY, Arnaud & NAUMESCU Vladimir

2012, « Learning Spirit Possession : An Introduction », *Ethnos : Journal of Anthropology*, 77 : 2, pp.155-176.

HAYDEN, Ilse

1987, *Symbol and Privilege. The Ritual context of British Royalty*. Tucson: The University of Arizona Press.

-HEGEL, George Wilhem Friedrich

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

-IONESOV, Vladimir

2003-2004 « The beauty as the Path of Survival of Culture », *Bulletin of the International Committee of Urgent Anthropological Research*, n° 42-43, pp 13-14.

JAONESY, Jean Christophe

2009, *Ny Hasina sy ny Satan'ny Fiarahamonina sakalava Boeny noho ny Fanompoabe Doany Miarinarivo Tsararano Ambony Mahajanga*.
Mémoire de Maîtrise ès Lettre. Fulté des Lettres et Sciences Humaines.
Université d'Antananarivo.

JJP et CJ

2006, « Langue mère : fantasme ou réalité ? », *Science et Vie*, n°1069, pp54-61.

JOHNSON, Mark

1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago/London: The University Chicago Press.

JOURNET, Nicolas

2010, « L'analogie, moteur de la pensée », revue *Sciences Humaines*, n°215

KAHN, Jean François

2013, « Epicure, le grand philosophe du bonheur. La personne à abattre qui n'a cessé de ressusciter », *Le Point*, n°2080, pp.42-47.

KENT, Raymond R.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omalý sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark

1980, *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. Madagascar. New York: Palgrave Macmillan.

2012, "Monde immanent et religion transcendantes: Réflexion sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » Bamako-Mali.

LASSAVE, Pierre

2003, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », Sciences Humaines, n°134, pp.22-25.

LEROY, Yveline

1978, Les signaux de communication », *Science et Vie, Le comportement animal*, hors série, n°125, pp.24-34.

LEVI-STRAUSS, Claude

1958, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon.

1962, *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

1975, *La voie des masques*. Paris : Plon.

1993, *Regarder, Ecouter, Lire*. Paris : Plon.

LORENZ, Konrad

1970 [1950] " Le tout et la partie dans la société animale et humaine ». Un débat méthodologique, in *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Seuil.

MARIANO, Adrian

1990 [1981], *L'hermeneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard.

MEYRAN, Roger

2009 a, *Le mythe de l'identité nationale*. Paris : Gallimard.

2009 b, « Claude Lévi-Strauss : un regard neuf sur l'Autre », *Les Génies de la Science*, n° 38, pp. 18-95.

2009 c, « L'Art, reflet d'une société », *Les Génies de la Science*, n°38, pp.78-83.

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

MORIER, Henri

1981, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

NOIRET, François

1995, *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les Zafindraony du Pays betsileo*, 2 volumes. Paris : L'harmattan.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

POULANTZAS, Nicos

1976, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Seuil.

RABESIHANAKA

1927-1928, « Tantaran'ny Sakalava. Ny Mpanolo-tsaina, n°5, pp. 205-210, n°7, pp.19-20.

RABOTOVAO, Samoelson

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAHARIJAONA, Suzanne

1980- 1981, « Ny Fandroana : heviny sy tantarany [Le bain royal: significations et historique] », *Hiratra*, n°2, pp.95-172, *Hiratra* n°3, pp.154-246.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAJAONARISON, Jean Baptiste

1979, *Une tradition orale malgache : Fitampoha ou Bain des reliques royales Sakalava*. Rapport de mission, Antananarivo, 14p dactylo.

RAKOTO, Alexis

1932, "Fomba amam-panaon'ny Sakalava", *Ny Mpandinika*, n° 457, n° 486.

RAKOTOARISOA, Jean Aimé

1981 « Madagascar : Colloque international d'Histoire malgache de Majunga », *Recherche, Pédagogie- Culture*, n°55, pp.102-106.

RAMAMONJISOA, Suzy Andrée

1998, « Pouvoir religieux et pouvoir politique à Madagascar. Points de repère pour l'histoire du doany central de Majunga : Andriamisara efa-dahy », in N.J. Guenier & Solo- Raharinjanahary (ed.) : *Raki-pandinihana*. Etudes offertes au Professeur Siméon Rajaona. Fianarantsoa : Imprimerie Saint-Paul, pp.217-219.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul

2001[2000], « Débile, dément ou simplement déviant ou comment la femme « accueille » l'homme dans les contes malgaches d'inspiration féminine », *Colloque « L'Hospitalité dans les contes »*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, pp. 137- 152.

2008, *Les techniques de l'observation en Ethologie : vers une réhabilitation du corps et de l'animalité de l'espèce humaine*. Antananarivo : LAP2T/DLLM/FLSH (document interne).

2011, « Le pouvoir des femmes, un pouvoir au quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'Anthropologie des relations homme-femme ». Antananarivo : Centre de Recherche et d'intervention Culturelle, Académie malgache.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul & RAVONISON Baholy M.A.

2013, « *Le Fanahy, cette « âme » oubliée de la politique sociale à Madagascar* », in *Revue des Sciences Sociales*, Faculté de Droit, Economie, Gestion et Sociologie. Université d'Antananarivo/ OSSREA.

RANDRIANARY, Victor

n.d, Commentaire et traduction en français de *rango* enregistrés en pays Sakalava, collection inédite fondée par Françoise GRUND et dirigée par Pierre BOIS.

RANDZAVOLA, Henri & COUSINS, William Edward.

1960, *Fomba Malagasy* [Us et Coutumes malgaches], *Ny amin'ny fandroana* [Du bain royal]. Antananarivo, Imprimerie Imarivolanitra pp.123-137.

RANTOANDRO, Gabriel

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp.195-209.

RASON, René

1968 « Le tromba chez les Sakalava », *Civilisation malgache*, série *Sciences Humaines*, n°2. Paris : Cujas/Tananarive : FSHD, pp. 207-214.

RAVONISON ANDRIANASOLO, Baholy Malala

2013, « *Religion et Etat à Madagascar : Une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?* ». Communication lors d'un atelier « *Religion and Politics in comparative perspective* ». American Political Sciences Association (APSA). Ouagadougou- Burkina Faso.

RAZAFIMINO, Caleb

1924, *La signification religieux du Fandroana*. Antananarivo- Imprimerie FFMA VIII.

RODA, Jean Claude

1974, *V. Océan Indien*, in Comité International de Sciences historiques et Commission internationale d'Histoire maritime, *Bibliographie de l'Histoire des Grandes routes maritimes (1932-1974)*,. Saint-Denis : Bibliothèque Universitaire, La Réunion,

RUSSEL, Bernard et al,

1986, "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology", *Current Anthropology*, vol 27, n°4.

SCIAMA, Yves

2013, « Six raisons de chercher le « cerveau » des plantes, leurs racines », *Science et vie*, n°1146.

SMUTS, Boardman Barbara

1982, *Sex and Friendship in Baboons*. Hawtorne New York: Aldine Publishing Company.

STEIGENGA, T.J & COLEMAN,K.M.

1995, « Protestant political Orientations and the Structure of Political Opportunity : Chile, 1972-1991 », *Polity* 27:465-482.

STERN, Patrice & MOUTON, Jean

2010, *La boîte à outils de la négociation*. Paris : Dunod.

TADIE, Mark

2003, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, pp.30-34.

TAYLOR, Anne-Christine

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

THINÈS, Georges & LEMPEREUR, Agnès

1975, *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*. Paris : Editions Universitaires.

VERIN, Pierre

1967 « Arabes et Islamisés dans l'Océan Indien et à Madagascar », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

WALD, Kenneth D, SILVERMAN, Adam L., FRIDY, Kevin S.

2005 "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8: 121-143.

ANNEXE 1 :
LES ARTICLES

University of Johannes Gutenberg Mainz- Germany

Programme “Point Sud” Bamako- Mali

Workshop: “*The critical study of religious diversity in Africa- empirical and theoretical perspectives*”

27 Février – 03 Mars 2013

Ouagadougou- BURKINA FASO

LA DIVERSITE RELIGIEUSE AU NORD-UEST DE MADAGASCAR :

UNE REALITE PLURIELLE ET MOUVANTE.

Par

Baholy Malala Ravonison Andrianasolo

L'un des traits qui permet de caractériser Madagascar, en général, c'est qu'il est une terre de la diversité. La biodiversité y est riche et variée avec un niveau d'endémisme élevé aussi bien pour certaines espèces faunistiques que pour plusieurs espèces floristiques. La population affiche également une diversité d'origine frappante, ayant permis au Pasteur protestant Ravelojaona de s'exclamer au début du XXe siècle: *«Cette île est un musée vivant. On peut dire que tous les peuples de la planète y ont envoyé des colons dont les descendants sont des Malgaches aux faciès japonais, chinois, indien, arabe, européen, africain...»* (1909: 222-223, notre traduction). Il n'est donc pas étonnant de trouver aussi sur place une grande diversité religieuse. Il en est de même pour sa partie Nord-Ouest. Le présent article analysera cette diversité religieuse dans le Marambitsy à travers l'espace réduit d'une petite ville, Mitsinjo. Ce faisant, l'étude du cas de Mitsinjo va nous servir d'exemple de cohabitation des groupes religieux.

Où se trouve exactement le Marambitsy ? Le Marambitsy est une sous-région du Boeny, région historique du Nord-Ouest de Madagascar. Il s'étend sur la rive gauche du fleuve Betsiboka. Sa capitale, Mitsinjo, est l'un des hauts-lieux du royaume du Boeny. Elle est située à 85km au Sud-Ouest de l'agglomération de Majunga. En tant qu'unité administrative, le district de Mitsinjo a une superficie de 4783 km² avec environ 83000 habitants (Andriamparany T.M, 2009).

Sur le plan « ethnique »¹, Mitsinjo est le deuxième district de l'ex-province de Majunga où le pourcentage de Sakalava, population autochtone, est le plus élevé avec 70%. C'est le signe d'une grande homogénéité culturelle, favorisée par un enclavement presque total pendant plusieurs mois de l'année. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même, comme c'était le cas dans les siècles passés, car, y cohabitent plusieurs groupes ethniques comme les Merina, les Betsileo, les Antesaka et autres...venant des différentes régions de Madagascar. La pluralité «ethnique » a ainsi entraîné avec elle la pluralité et la diversité religieuse. Plus précisément, le Marambitsy est une région marquée par la cohabitation des religions traditionnelles², du Christianisme et de l'Islam. Il est dès lors intéressant d'analyser à partir de Mitsinjo les interrelations entre ces groupes religieux dans la sous-région. La série de questions qui nous préoccupe c'est de savoir comment se manifeste cette cohabitation, comment les gens à Mitsinjo vivent cette diversité et pourquoi. Contribuer aux discussions sur cette pluralité et cette diversité religieuse ainsi que sur les concepts appropriés pour leur étude est, en effet, l'objectif de ce travail.

Mitsinjo présente diverses religions et la gestion de cette diversité religieuse y est aussi diversifiée. On ne peut pas cependant dire d'emblée que les relations entre les diverses traditions religieuses y sont conflictuelles ou paisibles, car, cela dépend d'une manière générale, aussi bien des relations historiques entre elles que de leurs systèmes de valeurs et de leurs intentions particulières. En décrivant et en analysant des cas d'interaction entre différents groupes religieux, nous aimerions montrer les différentes sortes et formes correspondantes de gestion de ces relations. Cela peut être un antagonisme ou une coopération.

Cinq catégories de matériels collectés entre Août 2009 et Septembre 2012 vont servir pour notre argumentation et étayer ce corps d'hypothèses:

- des données documentaires, notamment sur l'histoire et sur les religions identifiées sur place ou dans des localités voisines sans exclure les données provenant d'autres régions ;
- des *antsa* « chants traditionnels » enregistrés lors de la cérémonie *fanompoa* « rite d'allégeance aux rois et reines passés et actuels » en 2009 à Bezavo, près de Mitsinjo ;
- des données d'observation dans la zone du littoral et dans la zone continentale du Marambitsy, surtout à Bezavo et à Mitsinjo où se trouvent les deux principaux *doany* [du kiswahili *dwa* « prière » + *-ni* suffixe locatif, « lieu de prière »] des Sakalava du Marambitsy, et où s'est réalisée le *fitampoha* « bain des reliques » en 2010 et en 2012 ;
- des données d'enquête auprès des notables et de la population des deux zones géographiques du Marambitsy ;
- des données photographiques.

Pour la collecte des données, la méthodologie inclut les techniques suivantes : la recherche documentaire, l'observation passive et participante, l'interview, et la consigne photographique. En revanche, pour l'analyse et pour l'interprétation des données, l'approche qui convient le mieux à l'objet, c'est-à-dire à la diversité religieuse, est l'approche empirique et contextuelle.

Par conséquent, il sera procédé, d'abord à un exposé du contexte ethnographique du Marambitsy qui sera synthétique et sélectif, car orienté vers la diversité religieuse. Suivra la présentation des résultats qui concerneront les points suivants :

- L'univers religieux de Mitsinjo;
- Les divers aspects et la gestion de la relation entre les religions.

Ces résultats feront ensuite – avant la conclusion - l'objet de discussions portant :

- d'une part, sur les raisons expliquant l'existence dans le Marambitsy et à Mitsinjo de différentes formes de gestion de la diversité ;
- d'autre part, sur les actions à faire et les mesures à prendre face au constat d'insuffisance d'un seul concept pour comprendre la situation plurielle.

Comme évoqué ci-dessus, le Marambitsy est une sous-région incluse dans l'ensemble Sakalava qui s'étend du Sud au Nord de la partie occidentale de Madagascar. Vers le Sud se trouve le Menabe, région d'origine de la dynastie Maroseranana³, dont se réclament tous les souverains Sakalava. L'ancêtre éponyme, Tsimanata ou, à sa mort, Andriamandisoarivo, a décidé de migrer, lui et ses guerriers, vers le Nord à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe siècle. Au bout de plusieurs mois de marche et de guerres contre les autochtones des zones qu'ils ont traversées, ils se sont établis à Bezavo ou Tongay. Cet endroit fut choisi pour installer la première capitale du nouveau royaume, remplacée par la suite par Mitsinjo.

Par ailleurs, des recherches archéologiques ont pu prouver que le Marambitsy a été fréquenté et occupé au niveau du littoral, bien avant le XVIIe siècle, par des étrangers. Selon les archéologues Pierre Vérin (1967) et Neville Chittick (1974), de l'année 800 à l'an 1000, des Shiraziens et des Arabes y sont venus, et à partir du XIIe siècle jusqu'au XVIe siècle des contacts suivis avec les Swahilis (Arabes métissés avec des Africains) se sont établis et développés à partir des villes-comptoirs tels que *Baly*, *Kingany*, et surtout la *baie de Boenygrâce* à l'île d'Antsoheribory. Si Pierre Vérin croit que les Musulmans (Arabes, Swahilis), venus dans la zone au XVIe siècle, ont occupé cette dernière seulement en 1506, des pierres tombales visibles sur place contestent ce dire, car elles portent les dates de 1324 et 1392 écrites en caractères arabes. C'est la preuve

que l'endroit a été habité bien avant le XVI^e siècle. Toujours Pierre Vérin explique que « *l'expansion islamique est due dans cette partie occidentale de l'Océan Indien à des raisons de négoce, mais aussi aux déchirements religieux qu'a connus l'Islam dès le début de son histoire* » (1994 [1964]). Il signale également que la période du XII^e au XVIII^e siècle a été celle où le commerce entre l'Afrique de l'Est et le Nord-Ouest de Madagascar (dont le Marambitsy) a été le plus florissant, comme le confirme également Vincent Belrose-Huyghes (1983-1984 : 177 – 189). Cet auteur précise à ce propos qu'« *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du Canal de Mozambique. Stander (1975), le premier, signale les liens de Mozambique avec les ports de la côte Nord-Ouest* » (ibid. : 175)

Dès lors, à partir de 1587, « *les Portugais tentèrent d'évincer les Musulmans en traitant directement avec les chefs et rois malgaches à l'aide de **rares** convertis ou plus souvent de Maures de Mozambique dévoués à leur cause qui servaient d'interprètes et réglaient toutes les transactions en Swahili, langue alors comprise sur toute la côte Ouest* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 182). Par là se vérifient les propos de F.Raison-Jourde qualifiant d'abord l'Islam, puis, à partir du XVII^e siècle, le Christianisme, de « *religions à vocation universelle, expansionnistes, faisant toutes deux l'apologie du commerce comme premier lien entre les hommes* » (1983 :13).

Les données rapportées ci-dessus indiquent que le Marambitsy comporte deux unités assez contrastées : d'une part, la zone continentale vouée à l'agriculture et à l'élevage bovin, et d'autre part, la zone côtière, où se sont déroulées les activités de négoce avec l'Afrique de l'Est, l'Arabie, l'Inde, et, même l'Asie du Sud-Est. L'Afrique australe n'est cependant pas en reste. En effet, Raymond K.Kent rapporte que, dès 1450, des groupes parlant bantu étaient présents sur la côte –Ouest, dans le Menabe. Il écrit: “*A part of Madagascar's western littoral was inhabited by speakers of at least two Bantu idioms at the time when the Maroseranana and their Sakalava warriors embarked upon their successful empire-building*” (1983-1984: 126). Il explique ainsi cette presence: “*Western Madagascar and the Sakalava are separated by a bit of water and some land from Zimbabwe and the Shona*” (ibid.). 400Km seulement de canal émaillé de petites îles les séparent.

Il fait cette observation pour justifier les recherches comparatives qu'il a initiées sur le *tromba* "culte royal de possession" sakalava et un culte *shona* observé par des chercheurs britanniques en Rhodésie (Zimbabwe), puis dans le Mashonaland par des missionnaires portugais. Il tire alors la conclusion suivante: «*There are adequate structural and historical reasons for a preliminary comparison of their respective royal possession cult*» (ibid.). En tout cas, le Père Luis Mariano, un missionnaire portugais connaissant le Mashonaland pour y avoir vécu quelques années et connaissant à fond le Menabe pour y être resté pendant une année entière, fournit une description concordante du culte dans une lettre du 20 Août 1617 (ibid.)

Ceci dit, l'origine africaine du *tromba*, un terme bantu adopté par le kiswahili, est plus que probable. D'ailleurs, Raymond K.Kent renchérit: «*In fact, the Maroseranana adopted and elaborated upon the pre-existing religious structures (...) the royal tromba <that> derives from a peculiar blend of the pre-existing and intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the Island*» (ibid: 126). Les structures religieuses préexistantes ne sont autres que les Religions traditionnelles malgaches, encore appelées Religions premières, dont le culte des ancêtres (animaux et humains) est une forme élaborée à partir de l'*animisme* et du *totémisme*. Or, c'est lors des cultes des ancêtres royaux (*fanompoa* et *fitampoha*) que les *tromba* «*spirit mediums*» (R.R. Kent, ibid.) se mobilisent le plus, pour supporter et affermir le pouvoir royal en le légitimant annuellement (au mois de Septembre), «*when the new moon appears*» (ibid.), comme en Afrique australe.

Ces développements rappellent ce que Lionel Obadia affirme dans un ouvrage récent: «*Ni la diversité des religions ni leur amalgame sous des formes composites ne sont nés avec la modernité (telle que théorisée par la sociologie)... Le pluralisme religieux était résolument du côté des sociétés « anciennes », et Denise Peaulme (1962) est tentée de faire du syncrétisme l'origine de tous les systèmes religieux* » (2012 [2007] : 95). Dans tous les cas, ce bref panorama ethnographique aura montré que le Marambitsy est, bel et bien, un terrain caractérisé depuis des dizaines de siècles par la diversité « raciale » et surtout par la diversité religieuse.

L'univers religieux de Mitsinjo

Phénoménologie des religions à Mitsinjo

Quelles sont les religions existantes à Mitsinjo et, au-delà, au Marambitsy ? Pour répondre à cette question, la manière la plus facile est de les identifier à travers les rituels et les objets qui les manifestent.

Au niveau des rituels, nous allons les regrouper en fonction des circonstances de leur réalisation. En d'autres termes:

- des rituels, comme le *fanompoa*, le *fitampoha* se déroulent tous les ans ou tous les deux ans, au mois d'Août-Septembre selon le calendrier lunaire, et sont réalisés à Bezavo ou à Mitsinjo, parallèlement à un culte indispensable, en l'occurrence le *tromba*, accompagné d'autres rituels obligatoires, telles que la consommation de *debarisa* « alcool local » et la réalisation ininterrompue d'antsa « chants traditionnels » sakalava. Après une préparation de quelques semaines, le *fanompoa* et le *fitampoha* sont exécutés au *doany* et dans la rivière Mahavavy en deux jours (dimanche et lundi), marqués par le *tsimandrimandry* « veillée », et par les rituels proprement dits ;
- des rituels sont réalisés également tous les vendredis à la mosquée et tous les samedis et dimanches aux temples ou dans les églises. Ces rituels durent au moins deux heures ou parfois cinq heures suivant un canevas plus ou moins fixe.

Au niveau des objets, les plus importants sont les lieux et les constructions sur ou dans lesquels les rituels sont réalisés et qui, pour cette raison, sont sacralisés. Il s'agit du *doany*, de la mosquée, du temple et de l'église. Ces infrastructures sont meublées et dotées en matériels et équipements nécessaires pour la réalisation des différents rituels.

Quelles sont ces religions ? – Leurs manifestations observées ci-dessus indiquent qu'il s'agit :

- d'abord, des religions traditionnelles ;
- ensuite, de l'Islam ;
- enfin, du Christianisme.

Comment les gens perçoivent-ils ces religions ? – Leurs perceptions s'expriment à travers leurs attitudes face à elles. D'où, il existe :

- des adeptes convaincus de chaque religion, souvent portés à l'intolérance, une véritable source de conflit ;
- des adeptes partagés entre deux religions pour des raisons pragmatiques comme l'intérêt matériel ou l'attachement affectif qui, visiblement, constituent la base matérielle du rapprochement entre religions. Dans ce dernier cas, des motivations stratégiques ou encore dogmatiques peuvent dans certains cas intervenir.

Ainsi, au niveau local, les acteurs des différentes religions se distribuent globalement en deux catégories : les membres du « clergé », responsables au sein de la hiérarchie, et les adeptes plus ou moins fidèles ou chaleureux :

- pour les Religions traditionnelles, il y a d'une part, l'*ombiasy*⁴, le *mpanandro* « devin », l'*ampanjaka* « prince(sse) régnant(e) », et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente ;
- pour l'Islam, il y a, d'une part, l'Imam, le *Fondy*⁵, et, d'autres part, l'ensemble de la population adhérente et sympathisante ;
- pour le Christianisme, il y a, d'une part, le prêtre catholique, les pasteurs protestants et adventiste, les évangélistes, et, de l'autre, les chrétiens fidèles.

Finalement, que dire de l'adhésion de la population à ces religions ?- L'adhésion à ces religions est très inégale, à en croire nos observations sur le terrain. En effet :

- le Christianisme, toutes confessions confondues, reconnaît que ses adeptes sont très majoritairement formés de migrants venant de régions extérieures au Marambitsy et au Boeny, car 10% seulement des fidèles sont Sakalava ;
- l'Islam, quoique jouissant d'un effectif faible au niveau de la mosquée locale, bénéficie au contraire d'un capital sympathie élevé auprès des Sakalava autochtones ;
- les Religions traditionnelles sont ainsi celles qui bénéficient de l'adhésion de la majorité de la population locale.

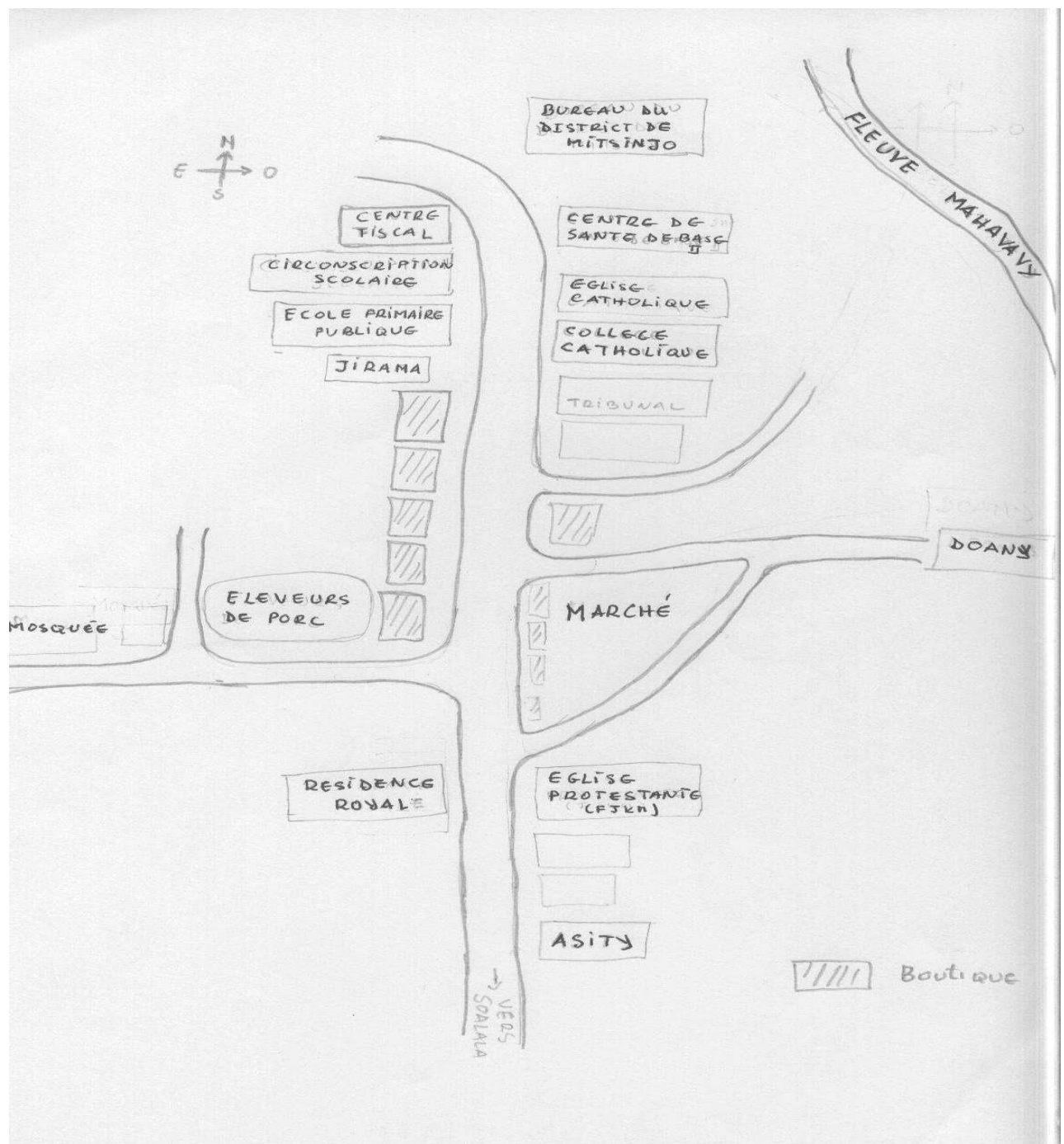
Il ressort des développements précédents quelques constats importants :

- primo, sur le plan humain (effectif, adhésion populaire, capital sympathie), les Religions traditionnelles sont bien placées dans l'univers religieux de Mitsinjo, et, sans doute, du Marambitsy ;

- secundo, sur le plan idéologique, l'Islam participe de cette bonne place tenue par les Religions traditionnelles pour des raisons historiques déjà évoquées ci-dessus et encore à développer ci-après ;
- tertio, la situation du Christianisme est plus problématique, car, désavantagé sur le plan de l'effectif des fidèles, il est la religion la mieux et la plus dotée en matière d'infrastructures, du fait de l'alliance objective qu'il a contractée avec l'Etat central au XIXe siècle, durant la colonisation française (1896-1960) et à l'époque de l'indépendance (à partir de 1960) ;
- enfin, historiquement, l'Islam s'était introduit dans la zone avant le Christianisme, alors que les Religions traditionnelles sont considérées comme des religions autochtones.

Emplacement de ces religions dans la ville

- Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux



La ville de Mitsinjo s'est créée et développée pour deux raisons : une raison religieuse- politique, en tant que capitale du royaume du Marambitsy abritant un important *doany*, et une raison économique-politique, en tant que poste administratif colonial contrôlant entre autres la plantation de canne à sucre et la sucrerie de Namakia, l'une et l'autre situées à une dizaine de kilomètres plus au Nord. Ces deux raisons expliquent la venue de nombreux migrants dans la zone depuis l'époque coloniale.

La ville a donc été construite en longeant les bords Est et Ouest de cette route, et sur une longueur d'environ 3km pour une largeur d'environ 1km au maximum. Sa partie Nord, abritant les principaux bâtiments de l'administration (coloniale puis malgache), est plus élevée que sa partie Sud. Le marché et la plupart des infrastructures commerciales occupent le centre de l'espace urbain, en contrebas des infrastructures administratives. Quand aux bâtiments religieux, ils se sont éparpillés un peu partout à l'intérieur de cet espace urbain, à tel point que Mitsinjo, un véritable « *concentré de religions* », pourrait porter le nom de « *capitale religieuse du Marambitsy* ».

2- Aspects et gestion de la relation entre les religions à Mitsinjo

Ces religions cohabitent d'une manière conflictuelle

Le cas étudié ici concerne, en l'occurrence, le rapport entre le christianisme et les Religions traditionnelles qui font l'objet du conflit religieux principal visible dans le croquis ci-dessus. Deux exemples concrets nous permettent de mettre en exergue ce type de relation. Observé à l'aide du croquis, il s'agit, premièrement, d'un conflit au niveau de la vision du monde : cosmologie et cosmogonie, ses implications sur la topomancie et la géomancie définissant les lieux sacrés, donc les croyances divinatoires, et, deuxièmement, d'un conflit au niveau rituel et, troisièmement, au niveau de la mémoire du passé.

La disposition des édifices religieux ne s'est pas faite au hasard. Elle traduit une logique religieuse liée à l'**analogisme**, une religion première reposant sur l'art de la divination. Les peuples premiers (en Chine, en Amérique centrale, à Madagascar, et ailleurs) sont familiers à l'**analogisme** ou à l'une ou l'autre de ses formes, comme le **nagualisme** (en Amérique centrale) selon lequel chaque personne possède un double animal (Ph.Descola, 2005), ou encore le *fanandroana*(à Madagascar), une science et un art de

la divination reposant sur une topomancie rappelant celle créée par le Taoïsme en Chine plusieurs siècles avant notre ère. Il s'agit bien d'analogisme, c'est-à-dire d'une manière de penser les discontinuités et les correspondances (continuités) lisibles sur la face du monde, car la divination connue à Madagascar, s'inscrit comme en Chine, dans *«un système symbolique englobant, intégrant le microcosme et le macrocosme » (M.Heyek, 2009 :70)*. En effet, *«les figures des éléments cosmologiques sont utilisées tant comme marques du temps (année, mois, jours, heures) que de l'espace (directions) » (ibid.)*.

Philippe Descola (2005), qui a étudié le nagualismemésoaméricain, apporte cependant une nuance dans les termes utilisés par la recherche antérieure en Anthropologie des religions : animisme, totémisme, analogisme. Ils n'ont plus un sens péjoratif provoqué par l'abus de la vision religieuse importée par certains chercheurs. Ces termes ne sont plus définis comme des **«religions»** ou des **«cultes»** mais plutôt comme des **«ontologies»**, c'est-à-dire une étude de l'être, un système de connaissances*« dans une perspective proche de celle d'un Lévi-Strauss »* (Lionel Obadia 2012 : 99). Dans l'esprit de l'auteur, un tel être n'est pas nécessairement dépendant ni «lié» (*religare*) avec une puissance quelconque, quoique en relation vitale avec la nature environnante.

En fait, Philippe Descola entreprend un rapprochement entre animisme et analogisme en tant qu'ontologies, car, pour lui :

- *« l'animisme est un « schème de pensée »ou un «complexe organisé de savoirs » qui conditionne une façon de vivre les relations entre l'homme et l'environnement. (...) Les animaux et certains êtres inanimés possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme qui ne diffère pas fondamentalement de celle de l'homme » (2005 :42) ;*
- *l'analogisme est un autre « schème de pensée... qui s'appuie sur la mise en avant de toutes les discontinuités pour postuler des analogies efficaces : les éléments du ciel et de la terre étaient susceptibles d'interagir parce que liés par des analogies fondées sur des contrastes entre le chaud et le froid, l'humide et le sec, le masculin et le féminin » (ibid.), rappelant le **yīng** et le **yáng** dans le taoïsme.*

L'idée qui anime les deux ontologies est la même ; c'est le niveau où ils sont appliqués qui est différent. Les principes instaurant notamment l'analogisme sont, pour cela, valables pour les systèmes astrologiques malgaches (Z.J.Andriamanantsiety,

J.Andriamisoadray, 1916 : 159-167 ; 225-232). Ils trouvent des applications aux quatre points cardinaux, aux quatre coins de la maison, voire aux phénomènes météorologiques, aux éléments de la faune et de la flore (Callet, 1913 :38-71 ; H.Berthier, 1913 :185-186). La question se pose de savoir comment de la Chine l'analogisme est parvenu à Madagascar. La réponse est évidente : l'**arab connection**. En effet, le vocabulaire utilisé en astrologie malgache est d'origine arabe. Il pourrait s'agir d'Arabes non musulmans venus dans la Grande Ile avant le VIIe siècle de notre ère et qui, après les avoir emprunté aux Chinois (taoïstes), les ont introduits à Madagascar en les adaptant à la culture locale. L'adaptation consiste à créer une topomancie spécifique qui permet au macrocosme (les quatre points cardinaux), d'englober et d'intégrer le microcosme (les quatre coins de la maison), et de leur associer des valeurs correspondantes :

- Le Nord = Pouvoir, Honneur
- L'Est = Sacré
- Le Sud = Servitude
- L'Ouest = Profane

Le *mpanandro*, spécialiste des destins liés aux astres, au temps, à l'espace, est le prêtre de l'analogisme, au niveau local. Il en est le gardien et en même temps le défenseur du système de valeurs à lui rattaché.

La colonisation française, en 1896, connaissait bien l'importance et le poids des croyances véhiculées par l'analogisme. Ils les ont donc utilisés pour armes de la conquête. Un *antsa*, « chant » recueilli pendant le *fanompoa* à Bezavo en Septembre 2009 en parle :

Nivola manantany :

Le chef du peuple a dit :

Tiako ty razako a Mitsinjo

J'aime mes ancêtres à Mitsinjo

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Vazaha Avaratra Ndranahary Atsimo

Les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

Il s'agit d'un cri de révolte contre la colonisation française qui, lors de la création du poste administratif de Mitsinjo, a attaqué dans son cœur la société sakalava : elle a rabaissé la Royauté en installant les bâtiments du pouvoir colonial dans sa partie septentrionale. Le Christianisme, à travers la L.M.S ou *London Missionary Society*, représenté par le Pasteur Sewel, a fait, dans les années 1880, la même chose en interposant le temple entre le *doany* (à l'Est) et la résidence du pouvoir royal (à l'Ouest). En 1896, le représentant de la M.P.F ou Mission Protestante Française, le Pasteur André Chazel, a confirmé le choix de son prédécesseur anglais. C'est donc en toute logique que, conformément à la décision de l'administration coloniale française d'occuper le Nord, la mission catholique française s'est installée, à son tour, au Nord-Est de la capitale sakalava du Marambitsy.

L'administration coloniale et l'église catholique ont occupé le Nord associé au Pouvoir et à l'Honneur, alors que la résidence royale a été reléguée au Sud associé à la Servitude. Par ailleurs, le temple protestant s'est positionné à l'Est, associé au Sacré, afin de repousser la résidence royale à l'Ouest, associé au Profane, introduisant ainsi une rupture « *sacrilège* » entre le *doany* à l'extrême Est et la résidence royale. Par conséquent, le Christianisme, à travers le choix de la LMS-MPF et celui de l'ECAR ou Eglise Catholique Apostolique Romaine, se positionne dans la lutte contre l'**analogisme** et contre les Religions traditionnelles, dont le lieu de culte est le *doany*, le cœur-même du culte des ancêtres royaux, auxquels s'identifient leurs descendants actuels et la grande majorité de la population autochtone. Chacune à sa manière, les deux confessions chrétiennes s'attaquent aux Religions traditionnelles dont la cérémonie du *fitampohadans* le fleuve Mahavavy qui coule à côté de Mitsinjo est ici la synthèse.

Outre la lutte contre l'analogisme cité ci-dessus, un deuxième exemple de ce conflit entre groupes religieux se manifeste également au niveau rituel à travers des cas de fondamentalisme chrétien. On observe des factions du Christianisme qui ne tolèrent pas du tout que les adeptes de ces Religions traditionnelles organisent encore et toujours des cultes qu'ils considèrent comme des actes de marketing religieux néfaste. De ce fait, elles ont souvent une tendance à la violence morale accompagnée de la violence verbale, mais sans aboutir jusqu'ici à la violence physique. Les exemples suivants illustrent cette tendance.

Avant 2009, lors de notre séjour sur le terrain, d'après la fille de l'*ampanjaka*, Sama, lorsque le précédent pasteur protestant et ses collaborateurs, installés juste en face de la résidence royale, voyaient que les préparatifs des cultes traditionnels étaient engagés, ils se mettaient à organiser de leur côté un événement concurrent. « *Dès qu'il y a un culte chez nous, dit-elle, ils organisent spontanément et parallèlement leur culte, dans l'intention évidente de nous provoquer* » (Entretien du 15 Août 2009)⁵.

De même, en septembre 2012, nous avons été nous-même, présente dans la résidence royale lorsque, venant de Majunga, des participants à la cérémonie du *fitampoha* en cours d'organisation, faisaient un compte-rendu à la princesse et à ses conseillers à propos des nouvelles de la métropole provinciale. Ils expliquaient (*mirasa volana*) que, dans les médias audio-visuels locaux, des leaders chrétiens parlaient des cérémonies traditionnelles (*fanompoa* à Majunga et *fitampoha* à Mitsinjo) et les qualifiaient de « *superstitions* », d' « *idolâtries* », de « *gaspillages* ». « *Ce sont des pratiques au profit de la seule caste royale* », clamaient encore ces prédicateurs chrétiens, qui voyaient dans les *tromba*, possédés par les esprits des ancêtres royaux, des « *démoniaques* ». Pourtant, d'après nos propres observations et ce que nous avons pu entendre à Mitsinjo, les Sakalava sont très fiers et très jaloux de ce culte, car bon nombre d'entre eux affirment que « *plus de la moitié des participants sont des **tromba*** ». Or, durant les deux journées de la cérémonie, l'effectif des participants avoisinait 2000 à 3000 individus. Des groupes d'hommes et de femmes avec lesquels nous avons discuté renchérisaient : « *C'est à cause du tromba que nous participons fortement au culte actuellement en cours, car, sans la présence des tromba « possédés », le culte n'a pas de sens* ». En effet, qu'il s'agisse du *fanompoa* ou du *fitampoha*, le *tromba* en tant que « *culte de possession royale* », et les *tromba* « *possédés par des esprits royaux* », jouent le rôle de médium entre le pouvoir royal et le peuple (M. Lambeck, 2002). Ils sont les facteurs incontournables pour la réalisation de la symbiose entre les deux.

Enfin, au niveau de la mémoire du passé enfouie dans le substrat de la société, il convient de parler des blessures occasionnées, d'une part, par le conflit Islam et Christianisme au XVII^e siècle dans la partie littorale du Marambitsy et, d'autre part, par le conflit christianisme et Religions traditionnelles au XIX^e siècle avec l'instauration de l'Etat-Eglise (*State-Church*) par la monarchie merina (Gwyn Campbell, 1994). A l'époque des Portugais (XVII^e- XVIII^e siècle), c'étaient le catholicisme et l'Islam qui se sont affrontés, occasionnant des destructions et des massacres contre les musulmans

du littoral du Marambitsy. Au XIX^e siècle, c'était au tour du protestantisme et des Religions traditionnelles d'entrer en conflit occasionnant des pertes en vies et en biens chez les Sakalava (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984). Ces deux conflits espacés de deux siècles ont laissé des plaies dans la mémoire collective (Gwyn Campbell, 1994). Cela explique l'édiction de *fady* « interdit » à l'encontre des confessions chrétiennes : « *fady ho an'ny Sakalava ny miditra am-piangonana kristianina* », c'est-à dire, il est interdit aux Sakalava, qu'ils soient musulmans ou adeptes des Religions traditionnelles de mettre les pieds dans une église ou un temple chrétien (Interview de la Pasteure protestante le 2 septembre 2012).

Ces conflits religieux sont présents de différentes manières dans la sous-région. Il est maintenant intéressant de voir comment les acteurs des différents groupes religieux gèrent lesdits conflits qui débouchent sur deux types de feed-back : soit un feed-back stabilisateur du conflit, soit un feed-back amplificateur du conflit (D. Bounoux, 1993). Lorsque les adeptes des religions traditionnelles réagissent verbalement mais pacifiquement comme mentionné ci-dessus, il s'agit d'un feed-back stabilisateur. Face à la violence des attaques venant du Christianisme, les adeptes des Religions traditionnelles ont toujours adopté jusqu'ici une attitude pacifiste⁶ : les commentaires et les discussions sur ces attaques restent seulement entre eux. Tout en faisant « la sourde oreille » aux chrétiens mal intentionnés, ils se réconfortent entre eux en reconnaissant les bienfaits que leurs propres cultes leur apportent. « *Si les gens s'y attachent, c'est qu'ils renferment quelque chose de positif, qui fait du bien* », se répètent-ils entre eux. Un tel pacifisme se retrouve encore chez l'*ampanjaka* face à des voisins éleveurs de porc (voir croquis). Le fait d'élever cet animal hyper-tabou pour la caste royale a été, dit-elle, toléré dans les environs immédiats de sa résidence « *noho ny fihavanana* », pour l'amour de la bonne entente (Interview du 3 Septembre).

Quelquefois cependant, face à la violence verbale des chrétiens, certains adeptes des Religions traditionnelles entendent réagir de la même manière en adoptant un feed-back amplificateur du conflit. Par exemple, lors d'un entretien que nous avons eu avec quelques jeunes à propos du Christianisme (interview du 4 septembre 2012), ils ont pris en dérision le nom d'une église évangéliste dénommée *Jesosy mamonjy* (Jésus sauve) en le changeant par *Jesosy manao koasa* (Jésus danse le koasa). Le *koasa* est une danse considérée comme amoral, indigne même par les chrétiens. Par conséquent, en associant le nom de Jésus –fondateur du Christianisme– avec cette danse honnie aussi

par la société locale, les jeunes de Mitsinjo ravalent son image et celle de son fondateur. La violence de cette riposte est à la mesure de celle des chrétiens qui, sans conteste, ont réussi à les blesser au plus profond de leur cœur.

La réaction de l'*ampanjaka* le jour-même du *fitampoha* en voyant un porc pénétrer dans l'enceinte de sa résidence se situe dans le même registre. En effet, en s'adressant, hors d'elle-même, au propriétaire de l'animal dont elle ignore la caste d'appartenance, elle le qualifie de *jongoa* « race d'esclave » (évènement observé le 4 septembre 2012).

Ces religions cohabitent d'une manière harmonieuse

Il s'agit ici d'analyser les acteurs, leurs intérêts et positions, les formes et symboles de leur coopération, et, dans tous les cas, le rapport des forces, en fait, plus ou moins égal, entre les Religions traditionnelles alliées à l'Islam, et le Christianisme.

Coopération entre Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération transparaît dans l'utilisation des symboles musulmans comme le croissant et l'étoile. Un détail important ne manque pas de frapper l'observateur qui vient visiter pour la première fois le *doany* de Mitsinjo où sont conservées les reliques des rois et reines Sakalava : l'apposition du croissant et de l'étoile, symboles islamiques par excellence, au fronton du portail principal de ce lieu sacré des Religions traditionnelles. Dans un autre contexte, le croissant et l'étoile apparaissent, cette fois-ci dessinés avec de la pâte de kaolin sur le front de chaque participant(e) à la cérémonie après qu'il/elle eût présenté les offrandes qu'il /elle a apportés auprès de l'*ampanjaka* ou des responsables attitrés.

Quelle est la signification de cet emprunt ? –Pour les Sakalava, sans considérer son sens pour les Musulmans, ce symbole sur le fronton du portail représente la bénédiction qu'ils attendent à l'occasion du culte. Le croissant, c'est la lune qui signifie à la fois (en parler sakalava) *fanjava*, la lune proprement dite et l'argent. C'est la raison pour laquelle la personne qui met quelquefois la pâte sur la main de chaque participant lui dit : « *ty ny vola* » (voici l'argent). Quant à l'étoile, elle signifie aussi bien la lumière que le beau, *ny hatsarà* en parler sakalava, c'est-à-dire le bien-être. Le Pouvoir est donc ici associé à la Lumière, à la Clarté, à la Richesse, à la Beauté, au Bien-être⁷.

D'autres marqueurs islamiques s'observent également, tels les costumes musulmans portés par des *tromba*. Certains individus, en effet, adhèrent à la fois à l'Islam et aux Religions traditionnelles. Ils justifient ce choix religieux (déjà) multiple en disant que, même s'ils sont musulmans, ils doivent attachement et respect absolus à leurs ancêtres. Des *tromba*, possédés par l'esprit des descendants royaux, mais à la fois musulmans, portent donc les costumes musulmans (robe blanche et longue et le bonnet islamique) quand ils sont en transe. C'est le cas, par exemple, de Zama Mbola, fils de l'*ampanjaka*, musulman et, actuellement *tromba*.

Par ailleurs, être *tromba* signifie être Sakalava. La personne possédée par l'esprit d'un Sakalava musulman doit se conformer, par conséquent, aux exigences vestimentaires de ce double statut. Cela veut dire que, outre la robe blanche, longue et le bonnet, marqueurs de l'Islam, la personne doit porter en même temps les marqueurs des Sakalava, c'est-à-dire, entre autres, une serviette ou un mouchoir et un bâton.

Il en va de même pour l'esprit de Ndrantaniarivo⁸, fille de Ndramandisoarivo⁸, le fondateur du royaume du Boeny –Marambitsy (fin XVII-début XVIIIe siècles). Elle est donc Sakalava, mais s'est mariée avec un Arabe musulman et s'est convertie à l'Islam. Lors de notre séjour sur le terrain en 2009 à Bezavo, il y eût l'inauguration de nouveaux *zomba* « maisons des ancêtres royaux », dont le *zomba* de Ndrantaniarivo. Une femme assez âgée, *tromba* de Ndrantaniarivo, portait lorsqu'elle était en transe un voile sur la tête, c'est-à-dire le marqueur des Musulmanes. Mais, en tant que femme sakalava, elle portait également le costume sakalava, dont le *lambahoany* noué juste sous les aisselles à la façon des femmes sakalava.

Enfin, le rituel musulman se rencontre dans certaines séquences du culte traditionnel. Toujours lors de l'inauguration du nouveau *zomba* de Ndrantaniarivo, une autre forme de coopération entre Religions traditionnelles et Islam a été observée à travers un culte islamique exécuté dans son ancien *zomba*. Un homme âgé environ de 40 ans, habillé en costume musulman, dirigeait le culte et lisait en arabe quelques versets du Coran. Puis il sortit pour immoler le zébu destiné, à la manière des Religions traditionnelles, au sacrifice en l'honneur des ancêtres royaux. Mais, avant de le faire, il prononça encore quelques versets du Coran pour clore les séquences musulmanes de la cérémonie. Commencèrent alors les séquences liées aux Religions traditionnelle avec la sortie du grand *dôry* « tambour réservé aux grandes cérémonies rituelles » que l'on plaçait et

jouait à côté de l'endroit où l'on immolait le zébu. Le *dôry* sert à amuser les ancêtres royaux. La coopération est alors visible, car la pratique musulmane s'adresse plutôt à Dieu créateur pour l'honorer, alors que la pratique traditionnelle s'adresse aux ancêtres ensevelis dans le *doany* de Bezavo en vue de reconnaître leur statut supérieur et aussi de les exalter. Concernant la question du sacrifice, la caste royale et certaines personnes qui s'identifient à la fois comme adeptes des Religions traditionnelles et de l'Islam, ne consomment jamais la viande de zébu sacrifié et immolé par un non-Musulman soit durant le *fanompoa* soit durant le *fitampoha*.

Coopération entre Christianisme, Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération est visible au niveau des activités de développement économique et social et au niveau des festivités marquant la fin du Ramadan. Tout en s'inscrivant dans des domaines nouveaux, elle renouvelle des traditions millénaires.

L'enclavement dont est victime le Marambitsy, en général, et Mitsinjo, en particulier, a un impact négatif sur leur développement, malgré les potentialités importantes dont ils disposent en matière d'agriculture, d'élevage et de pêche continentale et maritime. L'enclavement constitue également un handicap sérieux pour leur développement social et culturel, car les infrastructures sanitaires et éducatives manquent ou sont en état de sous-développement.

Devant ces problèmes, les Religions traditionnelles et l'Islam ne peuvent intervenir ni faire appel à des partenaires en développement économique et social. Ce n'est pas le cas pour le Christianisme qui dispose d'un réseau mobilisable de bailleurs de fonds nationaux ou internationaux. Cela explique pourquoi l'église catholique et l'église luthérienne ont pu initier des projets de sécurité sociale en faveur des groupes les plus vulnérables, notamment en matière d'alimentation et nutrition, ou encore des projets de construction d'infrastructures sanitaires (dispensaires, centres de santé de base...), et des projets d'infrastructures éducatives (écoles primaires, collèges d'enseignement général...), voire des projets d'appui au développement agricole.

Quoi qu'il en soit, par principe et en tant que projets à caractère humanitaire, les activités des églises chrétiennes ne doivent pas faire de la discrimination liée à l'opinion religieuse ou politique. Pourtant, l'appartenance religieuse de leurs promoteurs ne

rassure pas entièrement les non-Chrétiens qui les soupçonnent de faire du marketing religieux sous couvert d'activités humanitaires. Il s'agit, en effet, dans le jargon des acteurs du développement, d' « *activités-portes d'entrée* ».

Enfin, à propos des festivités marquant la fin du Ramadan, une nouvelle pratique apparaît dans la sous-région. Dans certains villages comme Katsepy, une commune rurale située en face de la ville de Majunga et considérée comme le portail d'entrée du Marambitsy, les Religions traditionnelles et le Christianisme sont associés par l'Islam aux festivités du *maulida*. A cette occasion, les Musulmans invitent les adeptes des Religions traditionnelles et les Chrétiens à fêter avec eux la fin du Ramadan par un repas pris ensemble et agrémenté par des chants et des danses. Si une telle initiative a, au début, pris de court les Chrétiens, en revanche, elle n'a pas surpris les adeptes des Religions traditionnelles, dans la mesure où, depuis l'intrusion des Portugais dans la zone au XVI^e siècle, l'Islam s'est interposé entre le Christianisme et les Religions traditionnelles en tant que religion-tampon.

Ces exemples montrent que le choix des groupes et des religions pour gérer leur conflit se porte vers le feed-back stabilisateur du conflit, car il favorise le rapprochement, la compréhension mutuelle et la tolérance. Cela signifie aussi que chaque groupe et chaque religion sont disposés à sortir du strict domaine du sacré propre à chacun et à chacune. De ce fait, l'un et l'autre se retrouvent sur un même terrain d'entente qui facilite les emprunts, l'appropriation d'éléments nouveaux et, à terme, le syncrétisme.

Les discussions vont porter sur deux points liés entre eux et qui se dégagent de cet article:

- il existe dans le Marambitsy et à Mitsinjo différentes formes de gestion de la diversité (ethnique culturelle, religieuse...). Pourquoi ?
- un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation plurielle. Que faire ?

N.J. Adler (1980) a identifié trois formes ou modèles de gestion de la diversité, en l'occurrence : la domination culturelle, le compromis culturel, la synergie culturelle. Globalement, ces modèles de gestion s'appliquent à la diversité religieuse. Fred E.Jandt (1998), qui s'appuie sur l'ouvrage d'Adler, définit ainsi ces expressions :

- la domination culturelle :

« *The cultural dominance model neither recognizes nor values cultural diversity* » (1998: 447). D'après Fred E. Jandt, dans ce type d'organisation, « *cultures within cultures and subgroups may experience considerable resistance* » (ibid).

- le compromis culturel :

Dans ce modèle, « *it is the similarities among culturally diverse groups that form the core of organizational policies and practices (...). The cultural compromise model stresses areas of agreement* » (ibid).

- la synergie culturelle:

Ce modèle est basé « *on transcending the individual cultures of organizational members. The strength of this model is the resulting wider range of policies and practices and the lack of resistance or less conflict* » (ibid: 447-448).

Il convient cependant de noter qu'aux modèles de gestion correspondent des **formes ou catégories d'acculturation**, c'est-à-dire **d'adaptation culturelle** (F.E.Jandt, ibid), étant entendu que la situation où on les observe met en cause deux groupes ou deux individus. Il s'agit, en effet, d'une situation de communication fondée sur un rapport de forces entre les protagonistes. Par conséquent, l'on peut résumer de la manière suivante les correspondances entre, d'une part, modèles de gestion de la diversité, et, d'autre part, formes d'acculturation.

Il apparaît clairement que les deux dernières formes d'acculturation (intégration unilatérale et intégration réciproque), correspondant aux deux derniers modèles de gestion de la diversité, se réalisent grâce au choix volontaire du protagoniste concerné, en raison du fait que le rapport des forces entre lui et son vis-à-vis est plus ou moins égal. En revanche, les différentes formes d'acculturation correspondant à la domination culturelle sont, à l'exception de la résistance, dûment provoquée par le protagoniste qui jouit du rapport de force favorable, sans que le vouloir de l'autre ne soit impliqué. De cette manière, la résistance est la réaction à une action, donc elle est totalement réfléchie comme pourrait l'être l'intégration.

En revenant à la situation à Mitsinjo, nous pouvons dire que la relation entre le Christianisme et les Religions traditionnelles est globalement tributaire de la domination culturelle du premier sur les secondes qui, du coup, adoptent des formes d'acculturation allant de la *résistance* (passive et active) à la *marginalisation* en passant par toutes les autres formes *intermédiaires*⁹ soit opposées, soit extrêmes. La résistance des Religions traditionnelles s'expriment à travers l'effectif limité des Sakalava qui adhèrent au Christianisme. Elle est tout-à-fait manifeste dans l'explication que la Pasteure protestante locale en donne : « *Les Sakalava ont, parmi leurs interdits, celui de ne pas entrer dans une église ou un temple chrétien* » (Interview du 2 septembre 2012). Un tel interdit est étrange si on ne le place pas dans son contexte historique, qui est politique. En effet, l'église protestante de Mitsinjo a été ouverte par la *London Missionary Society* (LMS) dans les années 1880 avec l'appui de la monarchie merina du centre de Madagascar, dont la visée était de soumettre la monarchie sakalava. Pour les Sakalava, cette confession chrétienne cache donc mal sa visée politique. Par conséquent, l'adhésion à cette religion est tombée sous le coup d'un interdit. Le même interdit a touché aussi à un degré moindre la confession catholique, qui, avec l'appui de la colonisation française (1896-1960), s'est introduite à Mitsinjo vers le début du XXe siècle.

Le christianisme ne forme cependant pas un groupe compact à Mitsinjo. En effet, la confession luthérienne ne répond pas du premier modèle de gestion de la diversité citée ci-dessus. D'après le Pasteur luthérien, son église « *utilise le dialogue dans les relations avec les Religions traditionnelles et surtout avec l'Islam* » (interview du 2 septembre 2012). Le modèle adopté est ainsi le **compromis culturel** exprimé dans le principe qui s'énonce ainsi : *Do no harm*, dans la relation avec les non-chrétiens. La méthode paraît efficace, car si les autres confessions chrétiennes reconnaissent un taux de 10% de chrétiens Sakalava, chez la confession luthérienne, « *25% des chrétiens sont des anciens musulmans sakalava* » (Interview du 2 septembre 2012). Le pourcentage est, d'après lui, encore plus élevé dans les communes rurales des environs de Mitsinjo.

L'on peut évoquer un autre facteur pour expliquer ce succès : le luthérianisme recrute son clergé davantage auprès des groupes ethniques non merina, par exemple antesaka et antandroy. L'« ombre » de la monarchie merina du XIXe siècle plane donc encore dans les airs¹⁰.

Enfin, il est tout-à-fait remarquable que la relation entre les Religions traditionnelles et l'Islam, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, pourrait s'expliquer dans le cadre d'une *synergie culturelle*, comme c'est aussi le cas pour la célébration commune du *maulida*. Les deux exemples suivants apportent des arguments supplémentaires à ce sujet :

- le mari de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, est un Sakalava, musulman, et en même temps devin. Qui plus est, il n'est pas un simple fidèle musulman, mais un *Fondy* (un terme kiswahili signifiant responsable de formation), ici responsable de l'école coranique, au sein de la mosquée de Mitsinjo. Toutefois, même s'il a décidé de ne pas pratiquer les cultes des ancêtres royaux, il se charge de la divination relative à leur réalisation ;
- le *fitampoha* de Septembre 2012 à Mitsinjo a coïncidé avec la période du Ramadan. Un entretien que nous avons eu le 3 Septembre avec des groupes dont les membres sont Musulmans a révélé qu'ils ont choisi de participer pleinement au *fitampoha* sans passer à la mosquée mais en décidant de remplir leurs obligations liées au Ramadan après le *fitampoha*.

La question se pose maintenant de savoir pourquoi les formes de gestion de la diversité sont aussi diversifiées à Mitsinjo ?- Trois facteurs entrent en jeu :

- primo, les *intentions* : pour le Christianisme, la « *Christification de l'univers* » (d'après un document interne des Prêtres du Diocèse de Majunga, 2000), et pour les Religions traditionnelles, la symbiose avec le monde naturel et avec le monde surnaturel des ancêtres. L'intention de l'Islam dans la sous-région semble être l'intégration dans la société locale pour la réussite du commerce ;
- secundo, les *systèmes de valeurs* :

Pour le Christianisme	Pour les Religions traditionnelles et l'Islam
1- Pouvoir	1- Bonne entente
2- Bonne entente	2- Pouvoir/ Commerce

- tertio, les *relations historiques*, car :
 - les Religions traditionnelles et l'Islam ont eu des relations pluriséculaires, ayant instauré entre elles une « *intimité profonde* »

- les Religions traditionnelles et le Christianisme ne sont entrés en relation qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Effectivement, un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation religieuse à Mitsinjo. Les développements du premier point ci-dessus l'ont assez montré. Le concept central est, sans aucun doute, la *cohabitation* des groupes religieux. Or, la cohabitation présuppose trois étapes : le contact entre Religions nouvelles et Religions autochtones, la compétition et la concurrence entre elles ; puis le conflit, dont l'un des aboutissements est la cohabitation : soit conflictuelle sans échange, soit harmonieuse avec échange. Est justifié alors l'orientation de Eva Spies préconisant une concentration sur les « différences » et la considération des différences dans nos interprétations, et mettant l'accent sur « les contenus » avec lesquels les acteurs définissent et vivent leurs différences (2012).

Tout un ensemble de concepts est donc nécessaire pour comprendre la situation plurielle de Mitsinjo. Ces concepts, nous l'avons vu ci-dessus, s'inscrivent dans le cadre de la communication interculturelle.

En guise de conclusion, l'application de l'approche empirique, historique et contextuelle a permis d'ouvrir différentes perspectives, entre autres celle de la sortie progressive de la religion hors de la sphère du sacré. En quelque sorte, comme l'a déjà souligné L. Obadia, la religion devient une « affaire d'hommes » (ibid : 100). C'est du moins ce que nous laissent entendre les faits et exemples cités dans cet article :

- les accommodements réalisés par les Musulmans face aux Religions traditionnelles et par les adeptes des Religions traditionnelles face à l'Islam;
- l'approche « réaliste » des responsables luthériens face aux Religions traditionnelles et à l'Islam, qui les incite au « dialogue » patient avec des **hommes** incrustés dans leurs traditions religieuses séculaires, donc à des concessions rituelles inévitables ;
- la célébration commune dans certaines parties du Marambitsy des festivités du *Maulida*, unissant aux frontières du cadre religieux Musulmans, Chrétiens, adeptes des Religions traditionnelles.

Ces exemples rappellent la tendance déjà notée par plusieurs auteurs indiquant la « *désacralisation* » ou la « *sécularisation* » de la religion (H.de Saint Simon, 1825;

Talal Asad, 2003, etc.). Mais, cette tendance n'aurait pas existé sans la vision de l'Eglise avancée par S. Moscovici (1981). Pour lui, l'Eglise a un côté sacré (le système de croyances qu'elles véhiculent), et un côté profane (l'organisation hiérarchique sur laquelle elle repose). Au risque de choquer, l'Eglise est donc une religion profane, et c'est à travers ce côté profane que s'engouffre et se développe le phénomène de la *désacralisation/ sécularisation*. Mais, cet aspect profane de la religion – *une affaire d'hommes*- pourra-il avoir raison sur l'aspect sacré ? Quelque part, le refus de la dichotomie totale entre sacré et profane exprimé par E. R Leach (1964 : 12-13) et prônant une « théorie du continuum » pourrait constituer une réponse à cette question fondamentale.

NOTES

- 1- *Ethnie* (adj. ethnique) réfère en anthropologie au groupe se définissant par son lien à une culture, à une identité et une nation dot elle fait partie avec une ou d'autres ethnies. Elle présente en son sein des « groupes ethniques », des « subcultures ».
- 2- *Religions traditionnelles* : regroupent des religions premières tels que l'animisme, le totémisme, l'analogisme (Ph. Descola, 2005).
- 3- *Maroseranana* : groupe noble fondateur des royaumes du Sud et de l'Ouest de Madagascar : Sakalava, mais aussi Bara, Mahafaly, Antesaka, voire Antakarana (G.Sautter, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, 1980).
- 4- *Ombiasy*, litt. personne dotée de nombreuses vertus intrinsèques, ou *hasina*, du fait de son savoir sur les êtres animés et les objets inanimés. F. Raison Jourde (1983) définit l'*ombiasy* comme un « expert en *hasina* ».
- 5- Après affectation du pasteur, sa remplaçante a choisi une attitude plus conciliante : elle a accepté d'arrêter la provocation à la demande du Chef de District de Mitsinjo et en présence de l'émissaire de l'*ampanjaka*.
- 6- Plusieurs observateurs du groupe Sakalava confirment ce pacifisme. Face à de nouveaux venus difficiles à vivre, les Sakalava préfèrent prendre leur distance au lieu d'engager un affrontement.
- 7- Ces divers concepts associés ici au Pouvoir renvoient à la notion de BEAU, à l'Esthétique en général.
- 8- Les noms Ndran(taniarivo) et Ndra(mandisoarivo) sont des variantes comprimées de *Ndria-* ou encore *Andria-* « prince/princesse ».
- 9- La forme opposée à la *résistance* est l'*assimilation*. L'*intégration* est une position médiane entre les deux. Quant à la *séparation* et à la *ségrégation*, elles signifient une résistance partielle à la nouvelle culture au profit de la culture originelle. Ce qui n'est pas le cas pour la *marginalisation* qui est une double perte : perte de la culture originelle sans contact avec la nouvelle culture (Fred.E. Jandt, 1998 : 315-316 ; 325-326 ; 380-382).
- 10- L'« ombre » en question se présente comme un couteau qui vient raviver des blessures ou des plaies anciennes.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ADLER, N.J

1980 "Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organization". In W.W. Berke & L.D. Goodstein (eds), *Trends & Issues in OD: Current Theory and Practice* (pp. 165-184). San Diego: University associate.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J et ANDRIAMISAODRAY, J.

1916 « Ny fomba fanaon'ny Ntaolo Hova trano [La manière dont les Anciens Hova construisaient leur maison] », *Ny Mpanolotsaina* [Le Conseiller], n°51, Juillet, pp. 159-167 ; n°52, octobre, pp. 225-232.

ANDRIAMPARANY, T. M

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ASAD, Talal

2003 *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University of California Press.

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BERTHIER, Hughes

1913, « Notes sur le destin des quatre éléments » *Bulletin de l'Académie Malgache*, Volume XI, pp 185-186.

BOUGNOUX, Daniel

1993 «Overtures médiologiques : Le paradigme », in *Sciences de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse, pp. 531-542.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:” le royaume” or “l’empire”? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd’hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHITTICK, Neville

1992 « l’Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha*[Autrefois] n°2, pp 39-63.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

FERRAND, Gabriel

1906 “Note sur l’astrologie arabico-malgache”, *Journal asiatique*, Sept – Oct, pp 229-273.

GLUSENAPP, Helmut de

1954 *Les cinq grandes religions du monde*, Paris : Payot

HAYEK, Mathias

2009 « Quand deviner est un art », *Le Point*, hors série, n°9, pp. 66- 70.

JANDT, Fred J.

1998 *Intercultural Communication: An Introduction*. Thousand Oaks: Sage Publications.

KENT, Raymond.K.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omaly sy Anio*[Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. New York: Palgrave Macmillan.

LEACH, Edmund L.

1964, *Political Systems of Highland Burma*. London: University of London: The Athlone Press.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAVELOJAONA

1909 « *Ny Razan'ny Malagasy [Les ancêtres des Malgaches]* », *Ny Mpanolotsaina [Le Conseiller]*, n°24, octobre, pp. 222-223.

SAINT-SIMON, *Henri de*

1969 [1825] *Le nouveau christianisme*, Paris: Seuil.

SPIES, Eva

2012 « *Faire face à la diversité : incommensurabilité et autres modèles* », Communication présentée lors du workshop Compétition et Coopération dans les religions africaines. Bamako- Mali, 27 Février – 5 Mars.

VERIN, Pierre

1967 « *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien* », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

American Political Sciences Association
Africa workshop: “Religion and Politics in Comparative Perspective”
July 1 – 12, 2013
Hosted by the Institute for Governance and Development (IGD)
Ouagadougou- Burkina Faso

RELIGION ET ETAT A MADAGASCAR :
UNE RELATION TUMULTUEUSE, UNE RELATION INDISSOLUBLE ?

Par
Baholy Malala Andrianasolo RAVONISON

Coordonnées

Université d’Antananarivo – Madagascar
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
E-mail : lala_rohamah@yahoo.fr
Tél : (261) 33 21 011 00

RESUME

Les relations entre la Religion et l'Etat se caractérisent sur le long terme par une forte instabilité. La Religion étant posée comme un des fondements de la société humaine, son antériorité sur l'Etat va de soi. L'Etat n'a pas pu exister sans la Religion ; l'Etat a dû se rapprocher de la Religion et fusionner avec elle, comme c'était le cas avec le *State-Church* à Madagascar au XIX^e siècle. Mais, peu à peu, cette "*union sacrée*" a connu des problèmes. Donc, l'Etat a de nouveau pris ses distances par rapport à la Religion, car, durant la colonisation française, l'idéologie officielle était la laïcité. Au retour de l'indépendance, le nouvel Etat « républicain » et malgache s'est à nouveau tourné vers la Religion en la prenant comme partenaire souvent privilégiée. Pourtant, si, au niveau du Marambitsy, la Religion semble rester, comme au cours des siècles passés, au service du Politique, en revanche, au niveau national, elle est redevenue, au début du troisième millénaire, un instrument de l'Etat. Jusqu'à quand ? –Nul ne saurait le dire. En tout cas, il s'agit d'une relation pleine de conflits mais résistant aux conflits.

Mots-clés : religion, Etat, pouvoir, instabilité, laïcité, union sacrée, partenaire, conflit, instrument.

Introduction

La présente recherche fait partie d'un chapitre d'une thèse de Doctorat actuellement en phase finale de rédaction⁽¹⁾. La thèse se rattache aussi bien à l'Anthropologie des religions et à l'Anthropologie de l'Art qu'à l'Anthropologie politique. La relation entre la Religion et l'Etat, si difficile à saisir, la concerne donc directement, étant entendu que le peuple malgache, ici concerné, est connu pour sa religiosité élevée. La relation entre la Religion et l'Etat se présente ainsi comme un thème central pour les sciences sociales et humaines à Madagascar, notamment pour l'Anthropologie. Cependant, en dépit d'écarts significatifs, la phénoménologie de cette relation ne s'éloigne pas des modèles observables ailleurs et dont les traits marquants sont l'instabilité et les mutations permanentes au cœur desquelles se retrouvent le conflit.

Après une rapide revue de la littérature axée sur l'évolution des relations entre Etat et Religion, nous allons procéder à un bref exposé de la méthodologie auquel fera suite celui de quelques résultats provisoires. Avant la conclusion, des points susceptibles de susciter des discussions seront évoqués.

Méthodologie

Les matériels utilisés pour cet article sont principalement des données documentaires sur le Marambitsy et sur d'autres régions de Madagascar. Elles concernent les relations Etat et Religion :

- entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle à l'époque des *Andriambahoaka* ;
« *princes démocratiques* » ;
- à partir du XVI^e siècle :
 - à l'époque des *Andriamanjaka* « *princes autocratiques* » ;⁽²⁾
 - à l'époque coloniale (1896- 1960) ;
 - à l'époque républicaine de l'indépendance (1960 à nos jours).

Des données d'enquête et d'observation collectées presque exclusivement dans le Marambitsy s'ajoutent à ces données documentaires. Elles ont également pour objet les relations Etat/Religion. Par conséquent, pour la collecte des données, la principale technique utilisée a été la recherche documentaire. Nous l'avons suppléé en cas de besoin par l'enquête et l'observation directe sur le terrain. En ce qui concerne l'analyse, les caractéristiques de l'objet-*relations Etat/Religion*-, c'est-à-dire l'instabilité et les mutations constantes, recommandent le recours au dynamisme inhérent au conflit entre deux entités.

Revue de la littérature

Les ouvrages sur les relations État/Religion peuvent être regroupés sous trois idées-forces :

- ceux qui constatent des liens forts et étroits ;
- ceux qui estiment que ces liens se sont distendus au cours de l'histoire ;
- ceux qui récusent carrément l'existence de ces liens.

- *Des liens forts et étroits :*

Les résultats de la recherche en Anthropologie sociale postulent l'antériorité de la Religion par rapport à l'Etat. Selon Maurice Godelier (2010), « *au fondement des sociétés humaines, il y a du sacré* ». Par conséquent, en tant qu'institution de la société, c'est l'Etat qui provient de la Religion et est venu vers la Religion et non le contraire. Des liens profonds et solides s'en sont suivis, comme le montrent des données issues de recherches faites partiellement ou totalement à Madagascar. Par violence interposée, le politique (l'Etat) et le religieux (la Religion) entretiennent des relations solides comme le feraient un homme et une femme mariés et définitivement liés par leur progéniture, la violence, une sorte de *go between* entre les deux (M. Bloch, 1997). Deux images fortes expriment les liens initiaux entre Etat et Religion : d'une part, la Religion est la Mère de l'Etat, d'autre part, l'un et l'autre forment un couple, par définition indissoluble, et donnent naissance à un enfant terrible, la violence.

- *Des liens distendus :*

Au fil du temps, les liens entre Religion et Etat se sont distendus, car, en fait, l'Etat s'est écarté de la Religion. D'après R. Aron, « *l'Etat a de plus en plus cessé d'être religieux, d'être consacré par une loi transcendante. Ceux qui détiennent le pouvoir ne sont plus les oints du Seigneur, ou les interprètes d'une Eglise, ils sont théoriquement les délégués ou les représentants du **common man**, du prolétariat ou du peuple* » (1964 :33). En d'autres termes, les liens apparemment solides entre Etat et Religion recélaient, en fait, un antagonisme profond qui, peu à peu, l'a érodé, puis banalisé.

- *Des liens transformés*

Puis ce qui devait arriver arriva : le divorce. Mais, dans le cas présent, il n'y a pas eu *rupture totale* de relation, mais *transformation-subsumption* des liens initiaux. L'Etat est resté tel qu'il était, mais c'est la Religion qui a profondément changé de nature. Elle est devenue « *religion profane* » (S. Moscovici, 1981), « *religion séculière* » (Talal Asad, 2003), à la suite du concept de « *religion moderne* » avancé par H. de Saint-Simon depuis 1825. Au bout du compte, c'est la *sacralité* inhérente à la Religion qui

dérange l'Etat : certains pays, comme la France, ont instauré à partir de 1903 la *laïcité* de l'Etat ou la séparation de la Religion (l'Eglise) et de l'Etat.

Comment s'expliquer cette transformation ?- Plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés, mais, toujours d'après l'Anthropologie sociale, les éléments les plus déterminants sont ceux liés à l'économie. Ainsi, les problèmes économiques et sociaux de la lointaine Europe auront eu des répercussions incalculables sur les autres continents, dont le continent africain, les îles de l'Océan Indien, et surtout Madagascar. Deux anthropologues, M. Godelier et E. Wolf, évoquent ces problèmes et leurs conséquences. D'après le premier, « *des crises graves ont ébranlé l'Europe au XIV^e siècle l'expansion du commerce et de production marchande, sur la base et dans le cadre même des rapports de production féodaux profondément altérés* » (M. Godelier, 1987 : 505). Pour le second, les conséquences à/pour Madagascar : s'énoncent ainsi : « *situé le long des explorations transocéaniques et de la traite des esclaves* » (E. Wolf, 1969 : 288), Madagascar n'a pas été à l'abri des ondes de choc des bouleversements européens à l'instar de plusieurs Etats « côtiers » africains. Le pays Sakalava du Marambitsy, situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, a très tôt servi de point d'impact pour les arrivées des traitants, d'abord arabes, ensuite, à partir du XVI^e siècle, européens, d'où :

- dans un premier temps, existence de sociétés doubles dominées par des barons- brigands, ou « *brigands- chiefs* » un peu partout à Madagascar, parce que :
 - d'un côté, il y avait une association de plusieurs communautés villageoises « *fokonolona* » ;
 - de l'autre, un Etat dirigé par un *brigand-chief* qui, à la fois, organisait ces dernières et les dirigeait (M. Bloch, 1994 ; H. Rasamoelina, 1986). Au moyen d'une « **accumulation primaire** » utilisant la violence, les « *brigands-chiefs* » disposaient de plusieurs milliers de bœufs et d'esclaves voués à la traite.
- dans un deuxième temps, existence de **sociétés triples** à la suite de l'installation permanente des agents de la traite sur place :

- Portugais : au XVI^e siècle dans tout le Nord-Ouest, dont le Boeny-le Marambitsy, le Sud-Ouest, et le Sud-Est ;
- Français : au XVII^e siècle dans le Sud-Est (Fort-Dauphin) ;
- Anglais : au XVIII^e-XIX^e siècles dans l'Est et sur les Haut-Plateaux. (G.Campbell, 1992 ;1994).

Ainsi, il y avait un peu partout une société à trois niveaux :

- au sommet : l'Etat, le brigand-chef, membre de la dynastie *Andriamanjaka* et sa cour;
- au niveau intermédiaire : le ou les représentants des traitants aidés d'autochtones ;
- au niveau inférieur : les communautés villageoises qui fournissent les biens faisant l'objet de la traite.
-

Il est alors évident que la pénétration européenne coïncidait avec la montée en puissance de la dynastie *Andriamanjaka*, qui tirait profit de cette pénétration. Une « **union sacrée** » s'est instaurée entre traitantseuropéens et « **brigands-chiefs** » locaux, permettant à ces derniers (l'État) de s'enrichir et de disposer d'armes à feu, donc d'agrandir leurs territoires par la guerre.

Au final, le couple Religion-Etat, et surtout la Religion, semblaient apparemment disparaître au profit des intérêts économiques et commerciaux représentés par les traitants, au point de faire admettre l'idée selon laquelle les liens qui rapprochaient les deux entités étaient totalement dissouts. Mais c'était mal connaître la coriacité de la Religion.

Résultats (provisoires)

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- primo, avant la période coloniale, c'est-à-dire du XIII^e à la fin du XIX^e siècle, des liens forts et étroits ont, bel et bien uni l'État et la Religion,
- secundo, durant la période coloniale et durant la période républicaine, ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle :**

- *Période de la dynastie Andriambahoaka*

Un document écrit en arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Rainandriamampandry en 1896, parle d'un **ombiasy** qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente à la fois comme un **chef politique** et un **chef religieux**. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie *Andriambahoaka* au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient alors unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : *Tantaran-dRatsitoinona*, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique *Ny Mpanolo-tsaina* «Le Conseiller» de la *London Missionary Society* (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie *Andriambahoaka* et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales) cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique⁽³⁾.

Un chercheur actuel S.Rabotovao (2013) citant T.S Andriampenitra(2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ce modèle a existé : cinq hommes co-dirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion⁽⁴⁾.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie *Andriambahoaka* installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat⁽⁵⁾.

- *Période de la dynastie Andriamanjaka*

Dans l'ouvrage collectif intitulé : *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des

liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'**ombiasy**. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du **hasina** est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « **couronne de tout Madagascar** », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « *State-Church* » a été, à partir de cette conversion, « **modélé dans la structure centrale du gouvernement merina** » (Gwyn Campbell, 1994 :335)⁽⁶⁾.

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquhar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade and agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports* ». (1983-1984:283).

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la *London Missionary Society*, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud-Est au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « *éclaireurs* ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la coopération Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- *Période coloniale (1896-1960) :*

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- *Période républicaine (de 1960 à nos jours) :*

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- *de 1960 à 2000* : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rôle rituel ;
- *De 2000 à 2013* : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat (entre 2002 et 2009) est Vice Président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Discussions :

Au niveau global, deux remarques importantes s'imposent et méritent d'être discutées. En premier lieu, contrairement au cas exceptionnel de la France, la plupart des pays à tradition anglo-saxonne (par exemple les Royaumes-Unis, les États-Unis, les Pays scandinaves, l'ancien Empire germano-autrichien, etc...) n'ont pas aboli la Monarchie, dont la relation avec la Religion « officielle » est maintenue. En revanche, ils ont adopté des structures neutres issues de la modernité ou de la Révolution (Gouvernement, Parlement, Sénat...), dont la relation avec la / une Religion ne transparaît pas officiellement, sauf aux États-Unis où le Président nouvellement élu prête serment sur la Bible, et également en Italie où la Cité du Vatican, capitale de l'Eglise catholique, est, au sens propre, un Etat dans l'Etat.

En deuxième lieu, la sécularisation ou la laïcisation de l'Etat avance un peu partout dans le monde, non seulement dans les pays de civilisation chrétienne (par exemple : en Europe..), mais également dans les pays de civilisation musulmane (par exemple : dans le Maghreb où, après le « *printemps arabe* » ; les « *islamistes* » n'ont plus / n'ont pas bonne presse). Bref, les rapports entre la Religion et l'Etat sont en train de connaître de nouveaux et grands bouleversements. Le cas de Madagascar en ce début du XXI^e siècle semblerait aller à contre-courant en se rapprochant du modèle de l'Etat-Eglise.

Conclusion :

Avant le XVI^e siècle, les liens entre Eglise et Etat étaient marqués par le rapprochement de l'Etat vers la Religion au profit de cette dernière. En revanche, l'on note entre le XVI^e et le XIX^e siècle un lent rapprochement de la Religion vers l'Etat au profit de ce dernier. Néanmoins, malgré sa position de faiblesse, la Religion est devenue de plus en plus visible : les missionnaires assuraient un accompagnement physique des traitants avec la bénédiction des Etats de leurs pays d'origine :

- Aux XVI-XVII^e siècles, dans le Nord-Ouest de Madagascar, des missionnaires portugais embarquaient dans les bateaux des traitants, certes, pour aider ces derniers, mais surtout pour négocier avec les Musulmans installés sur place depuis des siècles et pour christianiser-**sans grand succès**-la population locale ;
- Aux XVII-XVIII^e siècles également, dans le Sud-Est, des missionnaires français venaient avec les traitants pour des raisons identiques à celles observées dans le Nord-Ouest ; mais ils ont également échoué pour cause de décès par la fièvre ;
- Au XIX^e siècle, au niveau de tout Madagascar, des missionnaires britanniques sont venues en éclaireur pour le compte des traitants et du gouvernement britannique. D'où, à la fin officielle de la traite (1869-1995), l'on assiste à une institutionnalisation de la coopération Religion-Etat avec le *State-Church* en vue de l'accumulation (déjà) capitaliste. (G. Campbell, 1994) ;
- Avec l'avènement du XX^e siècle, les relations entre la Religion et l'Etat se distendent à nouveau. L'Etat prend ses distances par rapport à la Religion au nom de la laïcité instaurée en France en 1903.
- A partir de 1960, année de l'indépendance, l'Etat a de nouveau assoupli sa position et pratiqué une coopération sélective avec la Religion en préférant le

Christianisme par rapport à l'Islam et aux Religions traditionnelles et en coopérant davantage avec la « *Fédération des Églises Chrétiennes malgaches* » formée par les confessions du christianisme historique qu'avec les nouvelles églises créées depuis les années post-indépendance.

Les données disponibles et mobilisées pour cette recherche accréditent finalement l'idée selon laquelle les rapports entre Religion et Etat sont parsemés de conflits, mais que cette relation semble inébranlable,...indissoluble. Les discussions et échanges qui auront lieu durant le séminaire vont certainement enrichir le présent projet tout en permettant une comparaison approfondie avec la situation aux États-Unis et en Europe.

NOTES

¹ L'intitulé de la thèse est le suivant : « *Cultes royaux et antsa « chants » sakalava du Marambitsy Nord-ouest de Madagascar. Quand le religieux et le social servent le politique* ».

² Les termes *Andriambahoaka* et *Andriamanjaka* désignent, en fait, des dynasties d'origine historique différente. Les *Andriambahoaka* ont mis en place un système politique ayant respecté les formations politiques autochtones appelées *Fokonolona* fondés sur la « *responsabilité solidaire et collective* » (P.Ottino, 1963). Les *Andriamanjaka*, au contraire ont initié un système politique autoritaire, cherchant à affaiblir les *Fokonolona*.

³ Andriamamilaza était chef du *foko* "clan" Zafimamy et, en tant que tel, chef politique. Mais, selon Andriamanantsiety, il était aussi, en tant que ***ombiasy***, chef religieux. Il cumule, en effet, les fonctions de *mpanandro* "devin par les astres", *mpamintana* "expert en connaissance des destins", *mpisikidy* "devin par les graines", *mpanazary* "homme-médecine", etc...

⁴ Il y avait existé un système politique dénommé ***dimy lahy manodidina ny kianja*** ou "cinq hommes autour de la place centrale" : l'aîné, maître du pouvoir politique, et les quatre cadets respectivement maîtres de la divination par les astres, de la divination par les graines, de la forêt (des plantes médicinales), du couteau du Sacrifice.

⁵ Rona s'est imposé en tant que chef d'Etat aux membres des trente huit clans du fait de son pouvoir religieux fondé sur son Savoir en matière non seulement de divination mais également de traitement des problèmes individuels et sociaux.

⁶ Il faut mentionner que la Reine a fait construire un temple à côté de son palais et qu'elle coordonnait à partir de ce palais le financement et l'envoi d'"évangélistes" à travers tout Madagascar. Les agents de l'administration royale (l'Etat) étaient aussi des agents de la mission évangélisatrice (Eglise).

⁷ C'est notamment le cas sur tout l'ensemble du pays Sakalava, dont le Marambitsy où l'*Ampanjaka* "princesse régnante", jouit d'une certaine notoriété politique.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona]", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ARON, Raymond ,

1964, *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris : Gallimand.

ASAD, Talal,

2003, « Secularism, Nation-State, Religion », in *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, pp 181-201

BELROSE-HUYGHES, Vincent,

1983-1984, « La baie de Boina entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp 165-193.

BLOCH, Maurice,

1997, *La violence du religieux*. Paris : Odile Jacob.

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

CAMPBELL, Guyn,

1994, "The History of Nineteenth Century Madagascar: « Le Royaume » or « l'Empire? », *Omaly sy Anio* n°33-33, pp 331-379.

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17-20, pp 279-309.

CHITTICK, Neville,

1974, *Kilwa: an Islamic trading City in the East African Coast, vol.1*.

Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

ELIADE, Mircea,

1959, *Traité d'Histoire des religions*. Paris : Payot.

FARIDANONANA, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

GELL, Alfred,

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

1987, « Introduction. L'analyse des processus de transition », *Revue internationale de Sciences Sociales*, n°114, November, pp501-512.

KNEITZ, Peter,

2003, *Die « Kierche » der Sakalava und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar*. Stuttgart und Berlin: Wiku-Verlag.

MC CUTHEON, Russell T.

1999, "Introduction. The Study of Religion as a Cross-Disciplinary Exercise", in *The Insider/ Outsider Problem in the study of religion*. London and New York: Cassel.

OBADIA, Lionel,

2012, *L'Anthropologie des religions*. Paris: La Découverte.

RABOTOVAO, Samoelson,

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAINANDRIAMAMPANDRY,

1896, "Hafatry ny ombiasy anankiray tamin'ny zanany" [Testament d'un ombiasy chef religieux et politique, à son fils], in *Tantara sy fomban-drazana* [Histoire et us et coutumes ancestraux]. Antananarivo : Imarivolanitra, pp 13-22.

RAISON-JOURDE, Françoise,

1983, *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RANTOANDRO, Gabriel,

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp195-209.

STHÖR, Waldemar, ZOETMULDER, Peter,

1968, *Les religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin. Paris : Payot.

WOLF, Éric,

1969, *Les guerres paysannes du XXe siècle*. Paris : Maspero.

ANNEXE 2 :

LE CORPUS

LE CORPUS : LES ANTSA SAKALAVA MARAMBITSY

ANTSA 1

1a : ZAMAN'i FONDY MALEMY LAVA

Zaman'i Fondy malemy lava
Oly zaho maray
Raha misy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Va(li)lahiko velono
E ! Tovolahy Tongay
E ! Oly izy amaray
E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Kombokoanao mafanavay
E!koezy, boana lay
Fanjava tsofotro kintana tra-maray
Andin'ny mpilongo tsy mety arahy
Maniny moly zaho mahatsiaro aminay
Ankoany doany Ankilambay
Lamalama Zaman'I Fondy
Manontany fa tsy mahay

E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Tsika mangataka ny tsara
Manambaly anankay mamana rano may
Zaman'I Fondy Tovolahy Tongay
Tsy haiko ataoko anao e !
Raha misy ny am-poso nomeko anao
E !E ! Malemy lava
Misaotra anao tefin-dRanahary
Sady tsy arofy tsy ararirary
Lava tandrom-bosy lava-tera bary
Tsora-kazo tsora-by
Sady misaotra sady merci
Fomban'ny maty mampalahelo (2)
E ! Va(li)lahiko velono
Mba nihangako Tsimihety e
Zaho mazava mitady joro, va(li)lahiko
Hitandremako tsaiiky ty
Tandremako anaty zaka va(li)lahiko
Va(li)lahiko velono !
Tanora mbola zaza
Ratsy sora malaza anara va(li)lahiko e ! (2)
Va(li)lahiko velono
Zaman'i Fondy malemy lava

Matsabory tsy ritra Amboromalandy
 Antsika edy tsy miaraka mavandy
 Anabaviko tsy nanaiky (2)
 Tonga gendarme hanao enquête
 Zaman'I Fondy nanasa tsy niteny
 Tsy niteny an-tena marary tratra
 Io no mahafaty aho va(li)lahiko e
 Hitandremako tsaiky ty
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E! Valaiko velono
 Fomban'ny maty mampalahelo e !
 E ! E! oe !oe ilay ohatra mananjay
 Jerevo ne likely
 Kasaytsaiky hanaovako nanankay
 Zaman'I Fondy e ! Tovolah Tongay
 Manontany fa tsy mahay
 Elaela nenarako nenankay
 Mama 'nde hody zaho amaray
 E !Va(li)lahiko velono
 Mefakefaka salovana lambahoany (2)
 Neny Moana eky malaza ankilatany
 Tovolahy Bezavo
 Dadilahibota fanevan'I Anaborano
 Va(li)lahiko e ! Malemy lava e!
 Va(li)lahiko velono
 Tsaiko ataoko anao
 Falifaly foko nahita anao va(li)lahiko
 Manakory fihinana rano may
 Zaman'I Fondy e! Tovolahy tongay va(li)lahiko
 Va(li)lahiko e !
 Io eky fanaovako nanankay
 4 era marikitry marandray e
 Niniko fa manina anakay va(li)lahy e!
 Diako edy fa elaela zay
 E ! E! atorarany mampalahelo
 Baba Zaman'I Fondy
 Vata-tenako zao fa mahatsiaro mody
 Kiaka zova tsika vao taf'hody"
 Niniko zay fa maniny anankay
 Sandra diako fa elaela zay e
 Holy zaho amin'ny tanàna misy anay
 Jerevo ne lekely teholy
 Teholy zaho magninyaminay
 'Ndeha holy zaho amaray
 Niniko zay magnin'anankay
 E ! E ! Va(li)lahy ! Va(li)lahy velono
 Niniko marojoro tsy haiko ataoko anao
 Va(li)lahy velono, Dadilahy Housseny (2)
 E ! E ! Raha ohatra manano zany
 Nareo lereto ambarako kabary

Nivola Manantany
 Antsika valy dao hamonjy Doany
 Nanankay moa an!tonga normaly
 Tsy indraiky fanaovako azy
 Nivola Manantany
 Tiako ty razako ao Mitsinjo
 Jerevo zany, jerevo Ndranahary Berimorimo
 Vazaha avaratra, Ndranahary atimo
 Niniko e !mahafinaritra Doany an-Mitsinjo
 E ! Veloma samy tsara e !

1b : SOMA TSAIKY TSONTSANY

Veloma tsaiiky tsontsany
 Manambaly mahita olana e!
 Jerevo ne likely
 Kilandy tsy manan-tsibokiany
 Manankory Zaman'I Fondy
 Ela nanaovanao
 Teny raiky foana tsy ambarako anao
 Ela loatra teninao
 Matokisa tsika samy manao
 Ela loatra teninao
 Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
 Teny raiky foana f(ih)everako anao
 Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay
 Manontania m(o)araha tsy mahay
 Ambonara tanàna misy anay
 Ankananiky zaho le milamalama
 Fanajana anankay Zokin'i Mada
 Ambarako anao mazava
 Zaman'i Fondy, tovolahy viràny
 Maty normaly, maty amintsika tsisy kabary
 Malama volo tsy borozano
 Matsoro horo ambaranao karàna
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E !E !E !
 Veloma samy tsara e!
 Olombelo samy manana anjara
 Raika aloha raika afarafara
 Tsy malaina anao zaho va(li)la(hi)ko
 E ! E ! Tsaiky tsontsany
 E ! Va(li)lahiko velona ! Va(li)lahiko
 Fomban'ny maty mampalahelo (2)
 Tsangatsanga ta Majunga va(li)lahiko e
 Taly madinika Rasta
 ino moà la modin'i Majunga va(li)lahy e
 E !E !Tsiriry zanaboron-drano
 Voalohany mikepoka mianatry milomano
 Tromba mirefarefa baingy mihinon-drano

Jerevo ne lekely, omby bidara mavo
Hannitsinintsy manaranara
Tovovavin'i Ambonara
Omby bidara mena, latsaka ampanenena
Raha mba tiako anao tsy hamonoako tena
Jerevo ne lekely diska volamena
Ravaka ampela motro amin'ny ravin-tsatra
Mizelazela
Mama e! tsaiiky tsontsanye !
Tsy malaina anao zaho e!
Romboye !
E !E !felika vaivay
Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay

Tsy aiko ataoko anao va(li)lahy e
Le mba nisy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Menimeniko draika fa tsy aminao
Veloma samy tsara
Andro hafa fandray tana e
Para fankahitana

ANTSA 2

Antsan'ny Tromba

MAMO NY ASANY E ! DADILAHY BOTA

ANTSA 3 (kolondoy)

Antsa firazanam-be Fanjakana

TSY VALIANAY E !

Akory lanona zao e ! (2)
Ino koa lainao
Fanjakana no azonao
Tsy valiako fa Ampanjaka

ANTSA 4 (kolondoy)

HAINAY ZAO VALY E

E ! lereo hainay zao valy e !
Valiko e !
Fanafanan-jaza mena (2)
Fanimpia fandrambesa
E ! zavavy e !

ANTSA 5 (kolondoy)

Antsa Kolondoy bavata

MANOME BOANA KOMBE

ANTSA 6(kolondoy)

MAHAY MILALAO

Mahay milalao vorontsara

Mahay milalao voro-maiva

ANTSA 7 (kolondoy)

Antsa manesy fanompoana

MANESY TSARA E !

ANTSA 8

TSY MAHAFATY TENA

Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako

Atao fahaizanao tsy ataorako

Vady mbola tiako marary

Kapila loka vody tsy hinanako

Diska volamena ro anjarako

Pilaka e ! anao salahoeins

Tô tsy homeko anao tsy amin'ny lerany hoeins

Ataontsika kakitika hoeins

Akory zaho leroa e !

Akory atao zaho tsy miala aminao

Fa anaty fô marary aminao

Gaga zahay tamin'zany fa zavatra mahagaga zany

E ! Mama e ! E Velo e !Mama e

Zaho nanavalany nanolioly

Tavandra zavatr'olo miandran'i Paoly

Vola zaka akory

Fa izy jobikely vainydanôro

Tsy izany ataon'ny kabary

Fanao sakalolo malakilaky

Opiopy man zavatra mafimafy

Zaho malaka rano Mahavavy

Maiva amin-Niny samy tsara amin'ny Dady

Maiva amin'ny Zoky samy tsara amin'ny zandry

Tsika eto fa maro mahita tany

Tsy zany hanaovan' azy

Tsy jiaby tsy miara mavandy

Zay vitan'I Zoky vitan'I Zandry

Nankay raiky fa zany anaovan'azy

Io tsy handehanako manambady

Fa zaho manambady tsy mitomany
Fa ratsy volanin'ny fokom-bady
Andro vao mifoha reo manaboko vary
Nde holy aho fa marina nanazy
Folafolaka le sakay
Angononoko biby mahay m'ndeha
Nankay moalay tsy alaiko mare
Fa zahay mivaly masiaka antendrobe
Lohaliky fanaperan'ny fe
Malaina hitsangana maniraka olobe
Holy zaho nankia
E ! Mama e ! Alamino maiva
Aza malahelo aza mitomany

ANTSA 9

RAMAMA

Raha mba misy ny am-poso nomeko anao
Raha fa tsisy dia akory atao

O ! Mankasitraka mankatelina (2) anao
Jereo anaovana azy, vinanto anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahiny nanambady ampanjaka

E ! Akory valiko ty !

Joby analoky, omby kalafia
Roso ankahery, manaraka ankavia
O ! le marina teninao va(li)la(hi)ko e !
Marina tsisy vandy

Elaela nianarako navandy
Roapolo taona zaho nianatra navandy
Ankananika roso fa tsy nalaza
Malôvy tsy ambaranao manavy

Tsy tavy Madagasikara (2)
Domin'ny bira, lany ny anjara
Olombelo samy manana anjara
Misy ny aloha misy ny afara
Mahafinatra tany fangatahan-tsara
Tany madoso tsy azoko amaharana
Sobil tsy aloha, jerevo ny afara
Nakory anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahin'i Tafa , ndevon'ampanjaka

E ! E ! Mamako a!
Tsiatsika matetika mifamaly
Korananao leroa mahafalifaly

Menimeny tsy tapaka mankarary
Jiriky tsy eto, Marambitsy tsy lany
Zaho lay tsy mamo fa baribary
Ny anankay ty lereo barisan-dranahary
O ! E ! E !
Nanakory fatahorana, tsy mavoza (2) Mamako e !
E ! E ! Mama, veloma
Raha otra mba mihina sigara
Ka maresaka anao ka mitabataba
Maresaka anao tsy maheno zaka
Ato Maman'I Tambara
Lavo nono naiko fa manara
Mahafinaritra mitana somondrara
Mihinana azy leroa mahaiza mizara

E ! E !
Refa tondro ny andro lany ny anjara
Malemy tsy amin'ny taolana somondrara
Fa somondrara tsy tanan'olo adala
Nameny anao raha mahay mikarakara
Raha otra an-tena tsy mikarakara
Jerevo anaovana azy
Tsy mahazo kidoro ndraiky felàna

O ! O !
Manana ny mahitsy , manana ny tsara
Manana adala voatondro manana anara
Vadin'ny adala tsy somongàna
Tsy haiko ataoko anao Mamako e !

E ! E !Tsy haiko ataoko Mama e !
Zaho Matsabory mitaotao
Matsabory maloto misy filao
Kay kotano leroa zaka tsy nanao
Valin'ny Zoky kahiko Ranao
Pile vonin'ny jambarao
Hinano raha tsy faly anao
Le mba fady amezo an'ny namanao

E! E! Mama, tsy aiko ataoko anao
Mahafinaritra jiro na Majanga
Matonaly koa ambaranao matsà
Jijy raraka,rombo taisy atà
Pilotova vao misy an'i Sima
Maiva ny Bevava, ry havako e!
Ndevon'i ampanjaka

A ! A ! marahaba
Maiva anao Zokilahin'i Tafa
Anareo andevon'i ampanjaka
Fitolian-dolo atao tsiandrarafa
Takòna atao kitrely fanjava
Ambonibony ne razan'ampanjaka
Sobilatsy aloha lavomiatsirara
Tsy kiniako lavo fa tany malama
E ! Mpijijy ny aiko fa vadiko adala
Silasilany aiko fa tsy adala Baba e!

Silakazo, silaky manary
Masaotra anao tefindranahary
Nakory zaho mana(o) zao
Mahafinaritra zaka mana(o) zao
Anao tsy nipetraka fa nanao
Tananao nandrombo vavanao nanao

Maiva anao moa an babako Amedy
Haiko Amedy boaka Mitsinjo
Mahagaga ne Doany Mitsinjo
Positro avaratra, Ndranahary atimo
Zaho matonaly ambara matsà
Ra tinifitry sary amin'ny camera
Ato matonaly ambarako matsà
Raha tsy tarako anao dônko vazaha....

E ! Maiva aminazy anareo ranon'i Mahavavy
Roso anao baba mbola ho avy
Zaho tsarovy amin'ny andro afara (2)
Fokonolo miara mahalala
Mahalala hatrami-fanjakana
Ato zaho mamanan'i Tambara
Ato Tovony kely tena nenarany
Ela nitoerana baba manovana....

Nivolana antena manambara tena
Jerevo anaovana azy
Vava miteny kambara vanavana
Korodao lereo mana(na) anara gama

Misaotra anao tefindranahary
Tsy harofy ne vatanao tsy harary
Dimampolo sarety zato soavaly
Arivo tovo zato manambady
Arivo moasy zato manajary

ANTSÀ 10(kolondoy)

NDREO ANTEONAREO

ANTSÀ 11

ALLO ! MIARAKA AMINAY

Tsiriry zanaborondrano
Voalohany, mihepoka mianatry lomano
Alo ! tsika (2)
Tsara manana telephone
Telephone portable e ! e !
Telephone mihenja amin'ny tarobia ao moa reniko
Alaina olo tsy lavitra fa mariny
Any Amboriky misy moasy kafiry
Matonaly tsy mandry manao sikily
Zaho leroa mba zanaka Niny
Ino mafy zaka tinareo
Telephone sa video (2)
Nalaina sary amin'ny video
Matonaly tsy miala amin'ny video Neniko e !
Zaho tsy miala amin'ny video mamako e !
Video anaty tranoko Mamako
Zay sary mihetsika hitako eo Mamako e
Nandalovan'i sipako aloha ao Mamako e
Nakory maiva babako magneto
Magneto lekely fangalana feo e
Vata-tena tsy hita fa tena reny feo
Olo mivolana tsy hitako Mamako e ! (2)
Lobolobon'ny feoko fô(ana) reko ao Mamako

Allo ! Allo ! Mmako e !Baba
Zaho nde hody fa lavi-tany Mamako e
Antena mba mandeha mahita tany
Maiva Niny ndraiky Dady
Irin'olo an-tena nahita tany
Anao botibotin' ny manga manta
Menimeny antsika tsy olo adala
O ! O ! Zama

ANTSÀ 12(kolondoy)

VOTSORY FA MALILO

Aie e ! e ! Malilo
Alamino alamino
Alamino fa tsika hisôma

ANTSÀ 13

RA MAMA (Jijy)

E ! E ! Valy e ! Alamino tsara
O ! O ! Valy e !
Raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo
Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava
Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava
Raha malay miteraka anao handana lôpitaly
Raha malaina mitahiry zana-bady kaza manambady
Tianao zaho tsara, alanao zaho miala
Raha mifanaraka ne tsika tsara
Tsy mifanaraka ne zaho miala
O ! Baba e ! Marina zaka zany
Alin'ny mpilongo sy hain'ny mpanambaly
Alamino tsara rango hifankahitana
Velono miarahaba lereo e!
E ! E ! Mama e!

Ravin-tsara mizelazela
Madiron-tsilamo andrefan'i Antseza
Zandrin'ny Be Tahera
Zaho moa foeky mirefarefa
Ndre zaho baba velono Njarinianeva

ANTSÀ 14

RA MAMA (Jijy)

Manakory fanaovako azy
O ! mba hariva sy marandray
Ambarambarako nanankay
Na zazavavy na zazalahy
Ndre matanjaka anao ka mamaly Ray (2)
Nahitako ny zova sy maimay
Nahitako masoandro sy zovay
Opiopy zavatra tavandray
Ningan'i Zoky tsy hita tavandray
Kaihina baba kaihina Dadilahy“Antsoina “
Veloma Mamany e !
Omba hariva sy matonaly
Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
Saiky navy aty Mama Hortence
Opy zavatra mafimafy
Zanahary manampy antsika
Karibo an-trano

Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbô tafita amin'ny taratasy
Madagasikara jusqu'à la France
Zay mbo angatahiny amin-janahary
Kaza manano sangisangy
Sao dia ahiata kidoro mirasirasy
Nivadika loha amin'ny la plage
Ataovy tsaiky fianarana taratasy
Sao de ambaniany amin'ny farany any
Zay fahasambaran-tena voa avy
E ! E ! Zandriko ty
Manakory fanaovana azy

.....

Jerevo hanaovako azy
Haiko antsika zao baka Ankarahara
Ankarahara ne volaniny hipetrahana
Zaho ratsy sora malaza anarana
Jerevo zaho va(li)lahy e !
Manano zao fanaovako nankay
Zao tsangatsanga ta Marogoaka

.....

Manana adala mananara zaho ! Mama (2)
Manana mahitsy mahazo ny tsara
Omba hariva sy matonaly
Ino vakin'ny lambahoany
Samy mandeha samy mitady
Tokantrano tsara paradisa an-tany
Raha ohatra anao manambady
Hajao tokantrano raha manambady
Na lehilahy na vehivavy
Mbola tsy fantatra ny hiafarany
Zany na matsàna na matonaly
Na andro asabotsy na andro alahady
Veloma Mamako e !
Ndrenao maniny kabary
Manakory fanaovako azy

....

Zaho ato tena manao tantara
Jerevo zaho va(li)lahy
Madoso tany atao malama
Jerevo zaho va(li)lahy
Tsika tsy miady fa milalao
Mivola moramora zaho zokinao
Marina teny zaka zao
Marina teninao bakao
Jerevo anaovako azy
Marina teny sanabavy
Zaho baribary fa tsy mamo
Bokeo zaho manaraka afara

Kananoro tompon' anarana
 Jerevo hanaovako azy
 Zaho zandry anaka lehilahy
 Omba hariva sy marandray
 Ambarako zay mba mahay
 Zahay zanak' olo mpianadahy
 Izy zandry vavy
 Zaho zanaky ny lahy
 Ambarako zay mba tsy mahay
 O ! O ! Mama
 Kananoro jobo revaky
 Raiamandreny tsara resaka
 Fananaran-dreo mipetrapetraka
 E ! E ! lay tsara korana zaho tsy mody
 Te holy baba zaho manina aminay
 Sandra diako fa elaela zay
 Zaho lereo mahatsiaro aminay
 Handeha holy zaho baba amaray
 Raha ohatra anao nanao zay
 Nareo lereto ambarako tantara
 Zaho 'ndeha holy Ankarahara
 Zaho baba tovolahy
 Manina anankay manafara
 'Ndeha holy marina tovolahy
 Nde holy Mama Ankarahara
 Ela ny dia 'ndeha holy
 Jerevo zaho valay
 Jerevo toetra atao amin' izay
 Tsika misôma tsy manao kankay

 Marina zao lereo 'ndeha holy zaho amaray
 Baba niniko niteraka anankay
 Sandra diako fa elaela zay
 Namonjy tsena taminankay
 Zaho tamin' io gaga lany fanahy
 Sandra diako fa elaela zay
 Maiva anao zanakozay! ry havako e !
 Anao Maman' i Mahagaga
 Jerevo tovolahy
 Anao ambarako honohono tsara
 Ranadahy Majunga
 Jerevo mety atao
 Jobijoby mahôgo likatao
 Zaho zokinao ato magnina anao
 Jerevo anaovako azy
 Magnina anao fa tsika tsy miady
 Magnina anao leroa zokilahy Tsilavy

 O ! hariva sy matonaly
 Hisaorako anareo tefindranahary

Nareo tsy nihainga tsy nanary
 Tsy hanavahana lehilahy sy ny vehivavy
 Saorako mora anao tefindranahary
 Indrindra indrindra anao Zokilahy Tsilavy
 O ! O ! Zandry e !
 Jerevo anaovako azy zandry vavy e !
 Draiky io niniko anao
 Adalan'olo ne mba tsy hainareo
 Volana fokonolo mivolana zaho
 Adalako ty tsy haiko ny atao
 Jerevo zaka zaho
 E ! lereto zandriko vavy

ANTSA 15

VONONA E ! VONONA E !

Vovona e ! Vovona e!
 Vonona tokoa izay hanompo an-Ndramandiso
 Matoa tonga aty (2) Mama
 Vonone ! Vovone (2)
 Vonone tokoa zahay hanompo an-Ndramandiso
 O ! O ! Sambatra e ! nareo Bezavo (2)
 Malemy tsy amin-taolana somondrara
 Somondrarako tsy tana olo adala
 Angatahiny amin'ny tany ampovoan-tany
 Ratsiraka baban'ny Fokontany
 Zafy Albert mananga-tanana
 E ! E !
 Nahavita zaka tsara
 Nahavitana zaka tsara
 Nankory , Nankory Bemanangy mikarakara
 Nikarakara zaka anaty Tanana
 Raha misaotra ani Dady Bery e !
 Dady Bery tsy ataoko ambany fanahy

ANTSA 16

SAMBATRA NAREO BEZAVO

Sambatra e ! nareo Bezavo
 Sambatra nahazo an-Ndrainikeny (2)
 Ndrainikeny mafanavay
 Zanaka Sakalava ! lay e !
 Sakalava mahavita azy
 Sakalavan'i Marambitsy
 Nahazo an-Ndrainikeny e !
 Karakara nahavita zaka

Ndranikeny lala(h)in'i Marambitsy
Izy io tovolahin'i Marambitsy
Izy io Zafin-Ndramamonjo
Razamben'I Moana
Dorian-Ndramandiso
Sambatra e ! nareo Bezavo
Nareo nahazo azy io !
Nanin' i Marangimbato

ANTSA 17

RAMAMA

Oi ! Oi !
Fôtaka am-bary asara
Ndre zaho ratsy sora malaza anarana
Tsy neniko niala anao
Ndesin'ny fitadiavana aho babako e !
Mihinana anao mahaiza mizara
Mitana tongozo manao mangataka
Ino moa hevitra tantanàna
Navy koa moa baban'ny kambana
Kambana reo fa tsy mifanaraka
Io kony lay taizan'ny Bevava
Zay ry havako e !
Zay manontany fa tsy mahalala
Very kapila manontany fihinana
Olo silasila tsy azoko tavy
Eka jerevo zaka moan
Kabary fa vita amin'ny tena
Ndao longo tsika ndeha hamonjy tsena
Lany vola zaho manana ny tsara
Babako tsy manana olo adala
Raha malaina mangara amany
K'aza manambady
Tsy zany ataon'ny kabary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Bekibo tsy mandranto anaran'ny vary
Nankay ty fa vita rango bakany
Zaho lereotsy mamono fa baribary
Mamon'ny toaka fary
Sady mandrombaka manajary
Dimy arivo taban'ny vary
Komansy voky vary
Loky malemy nataoko tam-bilany
Joby kely, mainty tsy ratsy
Malala !
Tsy manahiran-tsaina
Vady vao nalaina

Zaho dre nalainy tsy adalainy
 Maty zaho Radady e !
 Maty zaho maty aminao
 Pile vonin-jambarao
 Mankasiraka mankatelina anao
 Mipodiana anao cherie e !
 Tsarovana anao mba te-hita maso
 To tsy abelako an-kiboko ato
 Ndre dinin'ny tena famelomana azy
 Malemy volo tsaiky manavotavo
 Malala !
 Nono marangitra mbola ho lavo
 Tarehy tsara mbola halazo
 Maniry manao manavotavo
 Ratsy fanohana nono mbô ho lavo
 Tsianaloka lala-mandeha Bepako
 Zaho tô manambady solon'ny amato
 Ka zany tsy vady tsy zarizary ! Malala
 Menimeniko an-kiboko ato
 Mba roa mba ato
 Mokonazin'Ambato
 Rafoza malaim-binanto
 Fa sitrany maty tsindrin'ny vato
 Ndre mahery nify tsy mahadaika vato
 E ! E ! Malala !
 Ankananika lala tsy azonareo
 Nanarahako chauffeur ombeombeo
 Radio cassette fangalana feo
 Zaho nandalo anareo tsy teo
 Omeo barisa kely handemako feo
 Mihetsiketsika ane salakava reo
 Mihetsiketsika paka ny lamban-dreo
 Fa indrindra ry havako reo
 Fianarantsoa moa tanin'i Betsileo
 Ndeha hody zaho lereo
 Sady am-po tsy an-takinana.....
 Malemy fo tratrany tsara

ANTSA 18

MANAOVA NY MARINA

Amato mpisôma tavela mpilalao
 Matsabory maloto misy filao
 Isika tsy miady fa milalao
 Tsy miady fa milalao zaho baba e! (2)
 Matsabory maloto misy filao
 Hetraketraka ananarako anao
 Tsy zany fa lereto

Madirondolo miranga tsy maha jao
 Tsara zaka samy manao
 Lafa robaka mividy vaovao
 Manano henatran-drafilao
 Zaho valiko e !
 O ! Manahirana manambady kamo (2)
 Sahalany mitahiry faty an-trano
 Zaho manambady ea !
 Jariniano zao baba e!
 Sady mandisa mangala rano
 Raha ohatra tsika manao zany
 Fiadanana tsisy mira amin-zany
 Ranabavinankay mbo tsy nihinan-bary
 Vorovoro navoron-drano
 Hetahetako foana hinanako fary
 Bevoka tsy mandranto
 Kilalao lekely le very faty
 Rehefa bavata tsy nambelan'i Dady
 Mandalova amin'ny jira Maromandalo
 Solonifiny any jiron-dropilany
 Sokafo vava hinanan-kany
 Mahagaga zaka manao zany
 Zaho baba e!
 Teto anie baba zahay nankaly
 Fa nangataka an-dRanahary
 Sakalava nanjary borozano
 Sakalava tsy miala lambahoany
 Natsiny azy tsy niala tergaly
 Tsy kivy aho fa mba mitady zavavy e !
 O ! O ! valy e !
 Nakory zao kabary (2)
 Zaho navy rango nomaly
 Andro mandroso matonaly
 Zavatra ajotso tsy azonao angalany
 Tondraka rano tomalialy
 Tsy vena matonaly ataovy tsy avy any
 Tsy zany fa lereo
 Tsika zao diniry samy mafana
 Akory tsika jiaby samy marary
 Zaho ankananiky manompo Ndranahary
 Ela diako niaviako nanompo Doany
 Nanano ankorodao ndraiky makasa
 Kibo voky fa nihinam-bary
 Hisaorana bavata vatanao mba navy
 Nde tsika fankahita amin'ny andro afara
 Mankasitraka mankatelina anao !!!

ANTSA 19

TSARA ZANAKA RAFOZA

Atahorako mangala sary
Vatako maty sorako miharihary
Malôvy izy tsy ambaranao manavy! Zaho baba e !
Atahorako maty mangala feo
Vatako maty feoko reninareo e! lay e!
Manginginy ambarako olo tsy teo
Minjanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
Fatratsy tseky lay zaka mananty
Aiko mananty zao tsy navy aty
Zao babako zokin'i Monjy
Zao lereo zandrin' Edvi ! Babako reto va
E ! E ! Raha mba manitra sigara good look
Raha mamo an-tena mahay matory
Fa raha ratsy ny toera mahaiza mody
Zaho lereo angovavin'I Pôly
Ela nianarako jeriko fa vory
Moja katakata hevitsy Kinkony
E ! Manakory valiko Rakoto
Anao baba tovolahy nantinana
Zaho menimeny tsy mana nama
Antinana fangatahan' ny tsara
Andrefa fangatahan'ny adala
Sakady ratsy sora tsy amaramara! Zaho baba
E ! E ! mamako zao va
Bôniny ny anak'iSaharandra
Soamerena zanaky Natandra
Ty lereo talenta fa tsy vinanga
Zaho lereo mihira tsy amin-gama
Zaho ato manano vakondraza
Zaho niavy nanompo raza
Tsy atoro zaho fa maro mahalala
Tsaiky ty lereo manam-panajana
Ato Velo tompon' anarana
Haiko marina olo manam-panajana
E ! E !Mama an ! Mamako reo
Bisikileta manan(a) anara bekàny
Holy re zahay fa matonaly
(ha)rivariva sy matonaly
Betonitony tsy hitirivan'ny abohaly
Halako ny lainga halako ny vandy
Bisikileta manan' anara Bekàny
Zaho baba zatovo tsy mihamy! Zaho valiko e!

ANTSA 20**AZA MIREHAREHA FA LATSAKA(Antsan'I Dadilahy Bota)**

E ! E ! lereo !
Zakamban'i Antseza folaky labaro
Ataovy moramora anjobin'olo maro
Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo!zaho baba e!
Maniry longo tavandra tena atambo
Mody tsy mahazo, nody magnomagno
Tsangatsanga ta Tanananabo !zaho valy
Ndre zaho mamaly zaribabo
E ! E ! mamako zao e !
Olombelo samy amy zaka nianarany ! zao baba e !
Ngita volo zaho mijaly maramara
Ndre maramara raty tarehiko mba tsara
Zaho man zandrin'i Maman'i Lanto ! zao babako e !
Ndre zaho le Maman'i Tefindraza
E ! Velo e ! zao baba
Ankananika aho fa mihira tsy amin-gama
Fa zaho ndreto Maman'I Fianara! Zao baba e !

ANTSA 21**RAMAMA (Jijy)**

Mbola ho avy aho raha tsy mambo
Rehefa tsy avy aho tsy hanano
E ! E ! Mamako vaha
Ndre zaho baba nisoron'olo naty
Ndre zaho baba nisoron'olo naty aho zao babako
Narary fatratsy saiky naty
Fito moasy zaho valom-panajary
Mba ino eky zavatra nanavotsy azy
Ndreto zaho re dadin'I Tsiazy
Ndreto zaho re anabavin'I Velokasy
Arivo tovo re zato manambaly
Bevoka tsy mandranto anaran'ny vary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Dimampolo sarety zato soavaly
Minuit lereto sasakin'ny aliny
Maiva amin'ny berako zaho mba tsara
Mahatsiaro manina azy valy e !
E ! E ! tsy 'ndeha hanambady
Sitrany tovo aho mahazo ariary
Andro fôsa zaho mijotso antanimbary
Mividy omby atao savaly e ! baba e
Ra otra zaho leroa mamokatra vary
E ! E ! Mamako e !
Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary
Atahorako hitsakitsa-bady! mamako e !
Sitrany zaho fa tovo tsy manambady

ANTSÀ 22

HAINAY ZANY(Jijy)

Jerevo zaho lereto gagagaga lany fanahy
Nady niavy hariva roso maraindray
Vadiny roso baba, tranony may
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Zanaka reninay tsy hahindreo
Mihinanana anankay
Ananarako anao zandry Be lay
Anao tsy ampisafy fa lehilahy! havako o !
E ! ty nena
Ka manankory fanaovako ny ahy
Anao zanaka Marovoay
Jereo ny toerana tovolahy
Fangala tovo ne zanakanay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Ka teny miera vao niavy anao rangahy
Vary jeby miranga ,tranony may
Ambalagavo misaiky Ambalamboay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Salama tsy marary
Rango nomaly niala tantanàna
Veloma amin'ny baba ndraiky ry mama
Madoso tany atao malama
Raha mivolana anao mivolana tsara
Amin'izany ambonibony koràna
Tsy zany fa lereto
Olo gila manenty manapala
Tsy zany moa an
Ganagana mandatsana tsy mamana
Ady boaka an-trano tsy andesina an-tany
Tsaramandroso Ambondromamy
Sakalava tsy miala lambahoany
Eka ,anaovako azy
Tia manamboa Antanally
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala tergaly
Adalamaty raha mitsinjaka baly

Nankay moan tsy nataoko an'izany
 Tsy zany fa lereto
 Mangataka paka ny Manantany
 Nivola moa an rango nakaly
 Velotombo baban'i Maly
 Betsiritry Doany Ambalatany
 Tsy zany fa lereto
 Talata koa moa an lereo zaho manano
 Valy raiky ty namako nanano
 Larobia moa an vao niakatra Doany
 Sakalava mibôaka amin'ny lambahoany
 Ndre reo mirefarefa amin'ny lambahoany

Ambilao zaho hisôma fa tandrinesa tsara! ry havako e! (2)
 Fa zahay navy eto tsy hihady fa hilalao! ry havako e!
 Oia e! e ! e ! Oia e Hainay zany

Zaho Marinasy zaman'i Ndretsara (2)
 Mangotsoka ny aiko mitroka sigara
 Zaho ngita volo tsisy maramara
 Volàna lereto mivolàna tsara
 Rehefa manana anao mahaiza mizara
 Manana adala voatondro mana(na) anara
 Zanak'adala tsy mahatonga an-tanàna
 Vadin'olo adala tsy azo somongàna
 Ny any Ambalavato tsy mandrava
 Ndramisara tavela am-pivalana
 Tsy ela tsika nahazo tanàna
 Madoso tany atao malama
 Tsy zany fa lereto
 Tsararano ambodry fiakara
 Raha latsaka rano avy ny asara
 Tsy zany fa lereto
 Zaho Rasolo tompon'anara
 Fanajana anakay Jean Be Richard
 Ry havako e !

Le bidara somarasara
 Tonokotoko zinarazara
 Fangy tongotro fangy tana
 Ela velona Madagasikara
 Sarotra atao male antsa marandray
 Sakalolo malakilaky
 sakalolo antsika ahazo pilasy
 Sao de hanao amin'ny teny gasy
 Teny gasy moa an niakatra la France e ! lay
 Sitrany iny aminazy
 Zaho Mamasiny tsy anaovana azy
 Saboha tamin'ny lohany nariany faty
 Gaga a !

ANTSA 23

TSARA ZANAKA RAFOZA (Marovoay) (Jijy)

Sakay folaka ro natsabo
Eka ody famohizana ro tadiaviko
Mahafinaritra eky teraka vehivavy
Aiko bevoka varavaranay ry Amboanjo
Lambo nihandra maroanabo
Zaho valiko ambar'olo tsy ato
Maniry longo tavandra tena atambo
E ! Niniko ty moa an zao babako e !
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiky mandrambesa kobay
Elaela lereto lehilahy
Haiko nankatia zaho tsy navy aty
Sokafo vavako raha mandika
Alamino tsara e !!
Zaho babako tsy ela malo
Haody ny ato! karibo an-trano
An-trano adalany sanabavy

.....
Harivariva tsy alain'n vavy
Manakory fanaovako azy
Vaky talata vaky larobia
Homaly tsy mira nankia
Fanakalo tombok'olo mandiha
Roso ankahery manaraka ankavia
Tsakotsako nibaby tsy mandiha
Akory atao mamako e!
Alamino tsara e !
Raha misaotra anao tefindranahary
Tsy harofirofy tsy hararirary
Mamorika anao maty tsy marary
Rehefa maty amin-tina tsisy kabary
Alamino tsara e !
Alamino amin'ny sôma tsika mba tsara
Velona samy tsara
Samitsara angovavy fankahitana
Tsy moa an rano mba niavy Mahavavy
Mba lasa mafimafy anao
E ! moa an niniko tia anao

Zaho tsy mamono fa mitantara
Tafaratsy Varamanga
Tovovavin'i Anabolaza
Bôniny anaky Sarandra
Soamerena anaky Natandra

ANTSÀ 24

TSARA ZANAKA RAFOZA (Jijy)

E ! Mamako zay
Zaho mama tsy navy nikarama
Zaka ty rombon'ny fitiavana
E ! Mamako zay va
Atahorako manambady kalanga
Raha tsy vamban'ny vola
Vamban'ny lamba
Raha tsy toroko zaho gaga
Nankay baba ambarambarako sandra
Ndre zaho re Tafaratsy Varamanga
Zaho tovovavy Sambiramba
Kajemby ampilako an'i baba
Zaho io re Faritany Soalala
Manongarivo any nihomboana
E! Mamako reo
E ! Ndao any Maiva
Dokotera moasy tsy misikily
Baka Antongomena ranga basikily
Zaho ato re reni.....
Zandrin'i Patrice
Komboko zaho re zanak'i Edwige
'Ty talenta fa tsy vinily
Reraka ato aho tsy azo homen-tsiny
Ndre zaho re lavitra fa mariny
E ! Abo mitsanga tsy ambaranao kininy ! babako
Foeky mipetraka ambaranao petiry
Mankatia anakay vinanton'i Niny
Tsy mankatia lereo tsy raty sikily
E ! E ! mamako zao
Zaho ao malandy malama loha
Komboko lereo zaho ato zokin'i Tsangaso
Zandrin-dRaso
Zaho baba nianak'i Vorisoa
Maiva Antanambao Marosakoa
Maramara mitiry anabon'ny loha
Diso mandady aho mifona Ramatoa
Diso nankia afara tsy ataoko koa
Raha mba diso manaraka mandavoha
Mivara-mena motro anaty fotroha
E ! le bonara folaka manga tsy namoha
Baba nisoroka, niny niloloha
Raraka basy antena nandramby saboha

ANTSÀ 25

TSARA TAZANINA VADY RENIN'ANAKA (Antsa Jijy)

Navy tafara tao anao re nivadika e !
Tsara korananao malalaka posoko (2)
Tsara tazanina vady renin'anaka (2)
Raha ohatra izy io mifanaraka
Alao samy mampiaraka
Vady nazahoana taranaka
Antena nampandrianany amin'ny lamaka
Raha ohatra antena tsy fanaraka e !
Aleo samy mibaraka

ANTSA 26

MANDROSO AMINAY (Antsa Jijy)

Nareo vahiny mandroso aminay
Vahiny raha mandalo mandroso aminay
Tsy mihinam-bary mba misotro rano,mandroso aminay
Mandalo indray andro fa aza
Tsaiky reto mandalova aminay , mandroso aminay
Raha mba tsy hihinam-bary , mihina rano may
Raha tsy kibo voky, mafana tsinay, mandroso aminay
Anareo moa raha mandalo
O ! nareo vahiny, nareo BEZAVO (2)
Nareo Tanimalandy
Nareo Tsanjarafa
Nareo Katsepy
Naro Antanamanàka
Nareo vahiny
O ! nareo vahiny, mandroso aminay
Any Marovoay, mandroso aminay

ANTSA27

MISARA-BADY E ! MARARY(Antsa Jijy)

Misara-bady marary (2)
Sarory adidy lekely amin'ny manambady....
Tsy valiana Rafoza manadary manafo
Izy rombotro an-tena mody mifaly
Tambitambezana mitomany
O ! Misara-bady e! marary
Anao mbola kely fa nianatra taratasy ! mama
Raha lehilahy tsy atao sangisangy
Hajao tsara lakilasy
Anao tsy kivy fa nianatry taratasy
Mbô hanambady chauffeur ropilany ! mama

Tsy mijaly misaka an'i France
Anao veloma amin'ny farany any
Anao mbô dinin'olo mbôhahavita dokany
Madama Olga tsy hay lalanombany
O ! Misara-bady marary
Marary zaho (2)
Marary niangan-dRamosse (2)
Roso amin'ny faritra Ansirabe (2)
Baban'i zanako Ramosse (2)
Olo maren'ny sarotra ke (2)
Sara-bady e marary

ANTSA 28

ZANAKA ADALA MAHAMENAMENATRY (Jijy)

O! Mama e ! Anjara e
Alo ! Alo ! Alo !
Zanaka adala mahamenametry (2)
Fa tsy manambady fa terateraka
Manana ampondo manan'elatra
Tsy ariary zato navidy menaka
E ! Oa rafozako e !
Anaro zanakao fa misy raha tsy mety
O ! nataony taminay any e !
O ! raha ananarako mpanambady e (2)
Anao ohatra manambady
Elao lavitra kamarady
Kamarady mamelona mahafaty (2)
Sasany mamarina amin-tady (2)
Tena marina izany valy
Zany hevitra ranabavy
Malôvy ambaranao manavy
Tsy malovy zaho fa fihinanako azy
Eka ! lereo
Vosotra ambaranao babangy
Fivolanana samy manana ny azy

Io lefa dadiben'ny Kida
Tiako vinanon'i Niny
Zaho bababe zaman'i Soadimby
Latsaka rano kiminiminy
Manambady anankay vinanton'i Niny

O ! Babae ! O Njary e !
Anao tadiaviko tsy mety hita
O ! raha mba hinananao raha tsy fady anao
Hitady an'ny longo sy namanao
Tongan'i Namanao e !

Trarany aminao
Taiza anao nomaly
Zanatsika tato nanavy
Narandray vao navy bôkany
Meloka misy ho izy ny ampisafy

ANTSA 29 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMBILAHY SAROTRA (Antsa)

Mitrena anao boanako e
Mitrena anao ndre mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka hitrena
Anao mitrena e !
Ombilahy sarotra e (3)

TOMAY MAGNINDEVO

ANTSA 30 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMEIO MAIVA ZAHAY

E ! E !
Omeo maiva zahay
Omeo ny maiva zahay

ANTSA 31

TSY AMPY LEHILAHY MALAGASY(Antsa)

O! Raha nanino o! oe !
Tsy ampy lehilahy niniko e !
O ! lehilahy e !
Tsy ampy lehilahy malagasy
Nanafatra lehilahy boaka an-dafy
O ! Mantraiky ery, mantraiky aty
Tsy ampy lehilahy malagasy
O ! Diniry maloto o !
O ! Raha nanino

ANTSA 32

TAMBITAMBY E ! (Antsa razamben'ny Fanjakana)

ANTSA 33

MANANA BOENY (Kolondoy be)

ANTSA 34

LASA NAMPITA

Goma nilaozanao
Malahelo zaho milaza aminao(2)
E ! tsy fanomezano anao
Tsy alavitra zaho ro fa ankilanao
Maman'ny zanako tiako anao
O ! loso e !
Ino zaka atahoranao
Mamahelinao mbola eto ihany
Sady sominda no peta-korono
Manambady ratsy maniry nen'olo (2)
Ndra manonga amin'ny bongo mangorohoro
Voa mafy Ravaonoro
Sady niavy sominda no peta- korono! Zavavy
Akory ataony fa zao ny anjara
Akory ataoko fa zao ny anjara ! lekely
Toto manontolo Madagasikara
Sikilaony Kamisy ra be fandrava
Lasa nampita anao chérie
Tiana anao moa zaho
Tiana anao marary e !
Niny e !
Marary zama nilaozanao
Marary zama ningam-bady
Natsiny azy izy moa lavi-tany
Raha olo tiana anet sy mahalavi-tany! Mama
Mahagaga eky toera mananjany ! Baba a
Bababe moa salama tsy marary
Fivolanana samy manana ny azy
Ameza re fa anjarany ny azy
Misaotra anao sady merci
Toujours atsika ambony e ! baba
Bezavo ane tsy azo anovan-dratsy (2)
Tafaro atsika samy mavandy
Mararimaty toloka amin'ny famaky (2)
Filanako ataoko moramora
Marary mafy manonofy akona
Maniry longo tavandra ny antambo

Kôry misaotra ny tenanao
Atao teny miera de laninay (2)
Marary ny aiko zany e !
Zaho marary ningam-bady e ! Mama

ANTSA 35

KOLONDOHIBE NY FANJAKANA

O ! Boanako
Ty fikambanantsika e !
Anao Tongay Bezavo , Boana e !
Io tsy ambelanay an'ala
Boahan-Ndramandiso e ! Boanako !
Boanako zaho Ampanjaka
Fanevan' Andriana maro

ANTSA 36

OA RO LAY E !(Antsa)

E ! Valiko mandroso aminay
Dre tsy mihinan-kany, mahazo ranomay nareo
Nankay ambarabarako sandra
Korodao mana(na) anara gama
Kabosy mana(na) anara gitara
Maty tsy ho hanina
Velona kafiriana
Jariny Moana atondron'olo adala
Mandroso aminay anao Niny e !
Bemarivo re lalan' Ankandrany
Mifotofoto resaka tsy milamy
Raha mahay moa le mahazo mamaly
Raha tsy mahay mijanjy
Mandroso aminay e !

ANTSA 37

MANGINA ZAZA (Antsa jijy)

Be malandy (2)
E ! Zaza betomany hely e !
Matory zaza be tomany
Mangina anao zaza be tomany e !
Raha mba ratsy vidiako lambahoany
Raha mba mety vidiako lambahoany
Vangaiko ambony ambany
O ! zaza be tomany
O ! Mama e (2)
Manitsinitsy ambaranao manavy (2)

Hetahetako fô(ana) hinanako fary “foana”
Rombointsika fô(ana) mamparesaka azy
Ty fiainana manadary
Fa tsy aleo lereto mianatra taratasy

ANTSA 38

RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Manadary zaka ty manafo (2)
Malaina mangara amany aza manambady
Raha malaina hiteraka e! manao FISA
Raha mba diso tiam-bady (2)
Anao raha manaraka tenim-bady
Aza mampirafy valiko e !
Tsy neniko valiko ! andesin’ny tsy fananana !ry havako
Nielan’ny Bemalandy tsy mila jiro zaho
Mangala ny hafa
Mangala jobijoby kara petiry kara vakavaka (2)
Tsy ela zaho fa mahita ny hafa
Kiaka talata anao kiaka alarobia
Vanga batata tsy may atao baby
Vokavoka raiky mahafeno pania
Nomaly tsy mitovy amin’ankia
Alavitra zaho tsy afaka mandiha
Veloma anao zaman’i Ankania
Komboko Fokonolo nanao an’ity
Ndra Fokonolo manana Doany aty
Lavitra zaho fa navy aty
Manahery sarety sy manavia

Rabetsimisaraka miboaka ambanivolo
Tsy tenenako eto baba menatr’olo
Tsy zany fa lereto
Vary paika vary mololo
Manambady katraka miady amin’olo
Manambady ratsy maniry nen’olo
Tsy loza fa fomban’olo
Bevohokan’ny vadin’olo
Tsaiky tomany joro
Tsy zany fa lereto
Bevohoka tsy mahazo joro
Tsy mahazo ato vola ariary folo
Trory foana izy io lafa anjobon’olo
Jorona malaky fa menatr’olo
Analalava tany maventy olo
Mandrimandry tsy ambaranao matory;
Mahagaga re fomban’ny kolokoloko
Ka kolokoloko sy menamenatr’olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin’olo

ANTSA 39(Kolondohibe)

SAVAO LALANA OMBANAY

E ! E ! Zahay zanaka Marambitsy

Savao lalana

ANTSA 40

O RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Tsy nanana toerana misy anao

Raha fa tsy mety tonga de lazao

Fa zay fiainana vadinao

Ratsy ane zaka manao zao

.....

Ndrenaverinarivo zaman'i Bao ! ry havako e !

Tsy mihanjaka raha tsy amin'ny korodao! Baba e !

.....

Ndrenaverinarivo zaman'I Bao

Tsy mihanjaka raha tsy korodao

ANTSA 41

SAKALAVAN'I MARAMBITSY

Zahay Sakalava Marambitsy

Ne kely fa nateraky ny anjara

Arahabaina aminareo ray aman-dreny

Sy ny fokonolona manatrika

Iza no tsy mahalala

Ampanjakaben'ny Marambitsy

Anao Ramatoa Amina Saïd

Sambatra antsika amin'zay izy misy

Bemanangy reo boaka Betsioky

Hisaorana madamo Berthine

Nikarakara an'izay ny misy

Haody! haody nareo aty ry Havana

NDramandiso

O! Doany Bezavo, mahavariana

Na baka antiñana mama

Na baka andrefa

Madamo Berthine tsy azoko ambela

O! Doany Bezavo, mahavariana

Misaotra anao re nikarakara
Nikarakara anareo tan-tanaña
Omban'olo boaka lavitsy any
O! Kalila vary tsipala
Sarotro mimoaña mitarika angômaña

ANTSA 43

RAMAMA (Jijy)

Zao kabarin'i Zoky Hoavy
Tanany dimy fa tombony mandady
Tsy taitsy baban'i Zenaby
Kamakitokyvao tany petrarany
Raha malainy manaraka azy
Malaina aminy anao aza manambady
Tsy zany mama le kabary
Eka aty zaho mampiresy lahatsy
Tsy zay vao ataony aminazy
Eka Ndrañahary ()
Diam-panjava jiro-Ndrañahary
Zaho menimeny, jijy tsy lany
Veloma mañanio ataon'ny kabary
Zaho moa an... zandrin'I Zaki
K'anito mitovy amin'ny omaly
Kajoby ndraiky malandy
Kibo raiky fa tsy mifanahaky
Raika ambonimbony, raiky ambanimbany
Kibo raiky tsy mifanahaky
Besalova manintsy ambany
Tongolo fahavalon'ny matimaty
Repoblika ataon'ny Malagasy
Leñin'ny taloha mahazo taratasy
Mivolaña le Manantany
Kaïny Zoky Hoavy
Teto zaho fa avy nendroany
Nomaly zahay niavy boakany
Tena marina tsisy vandy e!
Mafy doanim-bary tsy hohaniny
Ankananika moa an... nanino kabary
Tongolo valin'ny matimaty
Jerevomañanjao kabary
Menaka manta fanendazana mokary
Ahiliny menak'ampisafy
Zany le miaina amin'ny taly

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE



Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

**CULTES ROYAUX ET ANTSA « CHANTS » SAKALAVA
DU NORD-OUEST DE MADAGASCAR.
Religion et Art, Société et Politique.**

Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

SOMMAIRE

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS

PRESENTATION GENERALE

ABSTRACT

RESUME

MATERIEL EXPLICATIF

INTRODUCTION

1- CADRAGE SCIENTIFIQUE

1.1.Discipline(s) de rattachement

1.2.Approches préconisées

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1.Etymologie et histoire

2.2.Le Marambitsy : aperçu ethnographique

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

3.1.Le contexte indo-océanique

3.2.Background politique

3.3.Intention fondamentale

3.4.Géostratégie

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1.Contexte historique et politique

4.2.Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy

5 – PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1.Généralités

5.2.Descriptif de la thèse

Partie I : MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

Chapitre II : MATERIELS

Chapitre III : METHODES

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1. L'approche

1.2. La méthodologie de collecte des données

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité : la philosophie et phénoménologie

1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité

Partie II : RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA : ART ET FAIT RELIGIEUX

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux

Section 2 : L'antsa : une œuvre d'art

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

2.2. Généralité sur la structure musicologique des *antsa*

2.3. Les thèmes véhiculés

2.4. Les figures de discours dans les *antsa* comme moyens verbaux

Chapitre III : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : *Fanompoa* et *fitampoha*, des formes religieuses

Section 2 : Déroulement du *fanompoa* et du *fitampoha*

Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques royales à Mitsinjo

- 3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany
- 3.2. Fitampoha au doany de Mitsinjo

Chapitre IV: RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?

- 1.1. Les intentions
- 1.2. Le Beau

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture sakalava du Nord-ouest

- 2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme
- 2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin
- 2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : EN MATIERE DE METHODOLOGIE

- Section 1 : De quoi l'*antsa* en tant que discours persuade le public ?
- Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?
- Section 3 : Ne plus penser l'art en termes de beauté mais d'intentionnalité
- Section 4 : Ne plus penser la religion en terme de sacralité : vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Chapitre II : EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?

Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ ou complémentaires?

Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?

CONCLUSION GENERALE

ANNEXES

TABLE DES MATIERES

	PAGES
REMERCIEMENTS.....	11
ABSTRACT -.....	13
RESUME	14
MATERIEL EXPLICATIF.....	15
PRESENTATION GENERALE.....	25
INTRODUCTION.....	26
1. CADRAGE SCIENTIFIQUE.....	27
1.1. Discipline(s) de rattachement.....	27
1.2. Approches préconisées.....	28
2. MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLE AU CŒUR DE CE TRAVAIL.....	28
2.1. Etymologie et histoire.....	28
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique.....	30
3. LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAINE.....	39
3.1. Le contexte indo-océanique.....	42
3.2. Background politique.....	45
3.3. Intention fondamentale.....	45
3.4. Géostratégie.....	46
3.5. Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?.....	46
4. CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY.....	49
4.1. Contexte historique et politique.....	49
4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy.....	51
5. PROTOCOLE DE RECHERCHE.....	53
5.1. Généralités.....	53
5.2. Descriptif de la thèse.....	54
5.2.1. Contexte et justifications.....	54

	PAGES
5.2.2. Problématique.....	56
5.2.3. Hypothèses.....	59
5.2.4. Objectifs.....	70
5.2.5. Objet.....	70
5.3. Enjeux.....	70
NOTES.....	72

Partie I : MATERIELS ET METHODE

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES.....	75
Chapitre II : MATERIELS	75
Chapitre III : METHODES.....	79
Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données.....	79
1.1.L'Approche.....	79
1.2.La méthodologie de collecte des données.....	80
1.2.1.L'observation et la consigne photographique.....	80
1.2.2. La recherche documentaire.....	83
1.2.3. L'interview.....	84
1.3.Outils d'analyse et d'interprétation.....	84
1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité :	
la philosophie et phénoménologie.....	85
1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité.....	85
1.3.2.1. Science de la communication.....	86
1.3.2.2. Anthropologie.....	95
1.3.2.3. Sciences biologiques.....	99
1.3.2.4. Science du langage.....	105
NOTES.....	115
PHOTOS.....	116-133

Partie II : RESULTATS

PAGES

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION.....	135

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA	

OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX.....	136

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux.....	136

1.1. Les <i>kolondoy</i> : des chants sacrés et politiques.....	137

1.2. Aspects politiques des <i>kolondoy</i>	140

1.3. Les <i>antsalamalama</i> (ou <i>antsajijy</i> ou <i>antsasomasoma</i>) : des expressions de la catharsis.....	140

Section 2 : L' <i>antsa</i> : une œuvre d'art.....	144

2.1. La forme externe selon un point de vue structural.....	145

2.2. Généralités sur la structure musicologique des <i>antsa</i>	146

2.2.1. Les instruments de musique.....	147

2.2.2. La danse.....	148

2.2.3. Description de forme musicologique extérieure	149

2.3. Les thèmes véhiculés.....	151

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage.....	152

2.3.2. Thème du mariage défait.....	152

2.3.3. La nostalgie.....	152

2.3.4. Les relations homme et femme blasphématoires.....	152

2.3.5. La religion en tant que telle.....	153

2.3.6. Le contexte général des <i>antsa</i>	153

2.4. Les figures de discours dans les <i>antsa</i> comme moyens verbaux.....	153

2.4.1 Les tropes.....	154

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies.....	154

2.4.1.2. Les tropes par ressemblance ou métaphores.....	157

2.4.1.3. Les tropes-figures d'expression	
L'allégorie et l'allégorisme.....	162
2.4.1.4 Que dire de la métaphore dans les <i>antsa</i> ?.....	167
2.4.2. Les figures non tropes.....	170
2.4.2.1. Les figures d'élocution.....	170
2.4.2.2. La figure de style par tour de phrase	179
Chapitre II : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS	
CONCERNANT LES CULTES ROYAUX.....	186
Section 1 : <i>Fanompoa</i> et <i>fitampoha</i>, des formes religieuses.....	186
Section 2 : Déroulement du <i>fanompoa</i> et du <i>fitampoha</i>.....	189
2.1. Phase de préparation.....	190
2.2. Phase de réalisation.....	190
2.3. Phase de clôture.....	191
Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques	
royales à Mitsinjo ?.....	191
3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany.....	192
3.1.1. <i>Fanompoa valibolamena</i>	192
3.1.2. Inauguration du nouveau <i>valamena</i>	194
3.2. <i>Fitampoha</i> au <i>doany</i> de Mitsinjo.....	195
3.2.1. La veille du <i>fitampoha</i>	196
3.2.2. Le jour du <i>fitampoha</i>	196
3.2.3. Déroulement du <i>fitampoha</i>	197
Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX.....	199
Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?.....	199
1.1. Les intentions.....	199
1.2. Le Beau.....	201
1.2.1. Le beau esthétique ou le beau.....	201
1.2.2. Le beau éthique ou le bien.....	204
1.2.3. Le beau culturel ou le vrai.....	205

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture

sakalava du Nord-ouest.....	207
2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme.....	208
2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin.....	211
2.2.1. Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société.....	211
2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.....	212
2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux.....	212
2.2.4. Au niveau du système de parenté, filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins.....	214
2.2.4.1. Normes en matière de filiation.....	214
2.2.4.2. Normes en matière d'alliance.....	216
2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité.....	219
2.3.1. L'infrastructure.....	220
2.3.2. La structure.....	221
2.3.3. La superstructure.....	224
2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné.....	224
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	226
NOTES.....	228

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : Remarques introductives.....	230
Chapitre II : Discussions en matière de méthodologie.....	231
Section 1 : De quoi l' <i>antsa</i> en tant que discours persuade le public ?.....	231
Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?.....	231
Section 3 : Se dirige – t- on vers la laïcisation de l'anthropologie ?.....	232
Chapitre III : Discussion en matière de contenu.....	234
Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?.....	234
Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ou complémentaires?.....	235
Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?	236
CONCLUSION GENERALE.....	244
Synthèse.....	247
Recommandations	252
BIBLIOGRAPHIE DE BASE.....	252
ANNEXES	
1- Les Articles	261
2- Le corpus.....	305

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit de la collaboration consentie et de l'aide fournie par plusieurs institutions et plusieurs personnes. Pour cela, nous aimerions remercier plus particulièrement les institutions suivantes :

- l'Université d'Antananarivo, la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, le Département de Langue et Lettres Malgaches, le Laboratoire d'Anthropologie Patrimoine – Transformations Sociales – Transculturalité, qui, en ce qui les concerne, ont servi de cadres pour notre formation intellectuelle et scientifique ;
- le Projet Bio-Culturel d'Antrema (PBCA), Katsepy – Mitsinjo, qui, à travers son Directeur National, le Professeur Roger Edmond, nous a offert un appui logistique et financier précieux pour la collecte des données lors de nos déplacements vers le terrain et sur le terrain.

Nous voudrions surtout exprimer notre gratitude la plus sincère :

- à l'ampanjaka du Marambitsy, la princesse Amina Saïd, qui a bien voulu nous recevoir *à ses côtés parmi ses enfants et ses petits-enfants* et a grandement facilité notre accès et notre intégration dans la société locale ;
- le couple Bashir et Marie-Claire Soudjay Adehane, nos premiers informateurs, nos premiers appuis dans la conduite de notre étude.
- La population du Marambitsy avec laquelle nous avons travaillé pendant plus de deux ans.

Sur le plan international, nous devons beaucoup :

- A Monsieur Le Professeur Maurice Bloch, de la *London School of Economics and Political Sciences*, qui nous a partagé son savoir et son expérience ;
- Professeur-Docteur Eva Spies, de l'Université Johannes Gutenberg, Mayence sur Rhin, qui, grâce au *Programme Point Sud*, nous a permis de participer à deux ateliers scientifiques sur les questions religieuses, l'un à Bamako (Mali) en Février-Mars 2012, et l'autre à Ouagadougou en Février – Mars 2013 ;

- A Monsieur Andrew Stinson, de l'*American Political Sciences Association*, qui nous a invité à un atelier de formation sur « *Religion et Politique : perspective comparative* », de nouveau à Ouagadougou en Juillet 2013.

Mais, plusieurs personnes que nous ne saurions pas toutes citer ici méritent notre reconnaissance totale. Aussi, sans minimiser les apports de ceux que ne nommerons pas, voudrions –nous énumérer :

- Nos collègues du Laboratoire d'Anthropologie ;
- Les membres de notre famille et, bien sûr, notre Directeur de thèse, Monsieur Le Professeur Louis Paul Randriamarolaza qui, du début de notre recherche jusqu'à maintenant nous ont épaulé sans faillir un seul instant.

Merci mille fois ! Soyez récompensés pour tout ce que vous avez fait pour nous !

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

Baholy Malala Andrianasolo Ravonison

ABSTRACT

Centered on the double topic of royal cults and Sakalava *antsa* “traditional songs”, our research started in September 2009 with direct observation of worship services and contextual data collection of *antsa* or traditional songs. To deal with the corpus and other data, our choice focused on the theory of the intentionality which has several advantages. On the one hand, it is proven to be connected to the cognitivist trend, and on the other hand, it enables the mobilization of tools such as speech analysis, the anthropology of art, the anthropology of religions and neurobiology which are equally concerned with the intentions of the actors involved. Thus, the results are divided into three categories, namely: discursive results, up-to-date ethnographic results, and main anthropological results. It is however, the stemming discursive results of the *antsa* analysis- that in fact embody the thesis main “finding”, in this case, the assertion as being an intention to continue the Sakalava royalty, not to mention the exceptional literary value of the *antsa* and of the high level expertise of the *mpiantsa* (singers). At the level of up-to-date ethnographic results, a concrete conception of beauty, which is another topic of the thesis, emerges against an abstract conception. As for the main anthropological results, they bring out a common cognitive grounding, which can be translated into religious, social and political foundations. The religious foundation gives more importance to polytheism than to monotheism, whereas the social one reveals female principle instead of male principle, and the political one highlights the national unity of Malagasy ethnic groups in front of the still present colonialism and its actual supports, which is an explanatory cause of chronic poverty and generalized negative image. Thus, the recommendations of the thesis are summarized into the fight against poverty and the negative image through the introduction of the reign of beauty and the nation’s cultural regeneration.

RESUME

Axée sur le double thème des cultes royaux et des antsa « chants » sakalava, notre recherche a commencé en Septembre 2009 par l'observation directe des cultes et la collecte en contexte des antsa. Pour le traitement du corpus et autres données, notre choix s'est porté sur la théorie de l'intentionnalité qui présente plusieurs avantages. D'une part, elle a une jonction avérée avec le courant cognitiviste, et, d'autre part, elle permet de mobiliser des outils comme l'analyse du discours, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions et la neurobiologie qui s'intéressent à titre égal aux intentions des acteurs impliqués. Ainsi, les résultats se divisent en trois catégories, à savoir : les résultats discursifs, les résultats ethnographiques actualisés, et les résultats anthropologiques généraux. Ce sont pourtant les résultats discursifs issus du traitement des antsa – qui portent en eux la principale « découverte » de la thèse, en l'occurrence l'affirmation en tant qu'intention de la continuité de la royauté sakalava, sans parler de la valeur littéraire exceptionnelle des antsa et l'expertise de haute volée des mpiantsa. Au niveau des résultats ethnographiques actualisés, une conception concrète du beau – un autre thème de la thèse-, se dégage face à une conception abstraite. Quant aux résultats anthropologiques généraux, ils font ressortir un socle cognitif commun, se déclinant en socle religieux, socle social, et socle politique. Le socle religieux privilégie le polythéisme face au monothéisme, alors que le social laisse transparaître le principe féminin au lieu du principe masculin ; le socle politique met en avant l'unité nationale des groupes malgaches face au colonialisme encore présent et à ses supports, cause explicative de la pauvreté chronique et de la laideur généralisée. Ainsi, les recommandations de la thèse se résument en la lutte contre la pauvreté et la laideur par l'instauration du règne de la beauté et régénération culturelle de la nation.

MATERIEL EXPLICATIF

PAGES

LISTE DES CARTES

Carte n° 1 : Localisation du District de Mitsinjo.....	30
Carte n° 2 : District de Mitsinjo.....	31
Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo.....	32
Carte n° 4 : Carte de l'Océan Indien Occidental.....	40
Carte n°5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental.....	41
Carte n°6 : Carte de la baie de Boina.....	41

LISTE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.....	82
Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art.....	97
Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.....	100
Encadré n°4 : Analyse phénoménologique.....	104
Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage.....	105
Encadré n°6 : Les étapes de l'analyse du texte/ <i>antsa</i>	114

LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels <i>antsa</i>	175
Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany : Miarinarivo, Mitsinjo, Bezavo.....	188
Tableau n° 3: Le «beau esthétique » qualifiant une personne.....	202
Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose.....	203
Tableau n° 5 : Le beau esthétique qualifiant un animal.....	203
Tableau n° 6 : Comportement et/ou caractère.....	204
Tableau n° 7 : Choix rationnel et émotionnel.....	205
Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société	206
Tableau n° 9 : Les relations sociales.....	206
Tableau n° 10 : La religion.....	207
Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines.....	216

LISTE DES PHOTOS.....116 -133

Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany

Photo n°2 : Le zomba de Ndrmandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.

Photo n°3 : D'autres zomba à Bezavo

Photo n°4 : Les *jongoa* s'occupant du désherbage des environs du *valamena*

Photo n°5 : Des jeunes *jongoa* s'occupant du sacrifice devant le portail principal du *valamena*

Photo n°6 : Les officiants à Bezavo : Bemanangy, Mbilahy, Jongoa

Photo n°7 : les participants font une séance d'*antsa* (soirée) devant leur case à Bezavo

Photo n°8 : Une séance d'*antsa* qui se déroule dans la journée au pied d'un arbre

Photo n°9 : Les participants de Bezavo portant des uniformes pour célébrer le culte à Bezavo

Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle

Photo n°11 : Une possédée en transe sous l'action de l'esprit d'un ancêtre masculin

Photo n°12: L'*ampanjaka* Amina Saïd

Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »

Photo n°14 : Une des *bemanangy*

Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo

Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*

Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes

Photo n°18: Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux

Photo n°19 : Représentants des autorités traditionnelles prenant la parole

Photo n°20 : Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo prenant la parole

Photo n°21 : Des exemples de costumes pendant le fanompoa

Photo n°22 : Une partie du public durant les discours

Photo n°23 : Rue menant vers la résidence royale

Photo n°24 : Quand le moderne et le traditionnel se côtoient

Photo n°25 : Troupe de mpiantsa en action

Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany

Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany

Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy

Photo n°29: Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Photo n° 30 : Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.

Photo n°31 : Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra

Photo n°32: Boeny doany, le doany Bemazava

Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village

Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy

Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée

Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer

Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?

Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423

Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais

Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

**TERMES OU EXPRESSIONS SAKALAVA, MALGACHE COMMUN,
FRANÇAIS**

A

Adalamaty: tena tia, fou amoureux, folle amoureuse
Amaray: rahampitso, demain
Amato: sakaiza, sipa, amant, amante
Ambara: toy ny, sahala amin'ny, tout comme
Ambaranao: sahala amina, tout comme vous
Ampanenena: ampanenenana, au regret de
Ampilako: ny ilako avy amin'ny, du côté de
Ampisafy: vehivavy, femme, féminin
Ampondo: tandroka, corne
Ampondombosy : tandrok'omby vositra, corne d'un zebu castré
Andro fôsa: maraina fodian'ny fosa, de grand matin
Angononoky: soka-dranomasina, tortue de mer
Anito: anio, aujourd'hui
Ankahery: ankavanana, à droite
Ankananika: hatramin'izao/anio, maintenant
Ankilatany: na aiza na aiza, eo @ toerana rehetra, partout
Antaly : faka (racines, rhizome)
Antendrobe: antendrony farany ambony, au plus haut sommet
Antinana: atsinanana, Est
Asara: fahavaratra, saison humide

B

Bababe: dadatoa, oncle, frère aîné du père
Babangy: matavy, gros et gras
Baribary : mamamoa tsy tena mamamoa, mi-ivre
Barisa: toaka, rhum
Be malandy: fotsibe, très Blanche
Be salova: lamba be, grande châte
Be tonitony: maro rantsana, au nombreux rameaux
Bera: sakaiza, sipa, amant, amante
Bira : fizarana, partage
Bonara: anaran-kazo, type d'arbre pour ombrage

D

Danôro : nify volamena, dent en or
Diam-panjava: lalan'ny volana, trajet lunaire
Diniry: tera-tsembika, en sueur
Diska volamena : firavaka volamena, pendentif en or
Doany : toeram-pivavahana, lieu de prière
Domo: tapitra, épuisé
Doria: zafiafy, arrière –petits enfants

F

Fanjava tsôfotro : maizim-bolana, jour sans lune

Fanjava: vola (argent), volana (lune)

Fatratsy: fatratra, tafahoatra loatra, excessif

Felàna: ondana, oreiller

Felika vaivay: vahy (lianes)

Fitolian-dolo: toeram-pialantsasatra ho an'ny olona mitondra razana, lieu de repos pour le porteur de dépouilles mortels

Foeky: fohy, court, de petite taille

Fokom-bady: havam-bady, famille de l'époux ou de l'épouse

Folafolaka: tapatapaka, en morceau

Fotroha: fatana, four, foyer

G

Gama: korodao, accordéon

H

Hitirivan'ny abohaly: anirian'ny votry, là où se trouve une termitière

Honohono: tsaho, rumeur

J

Jambarao: rotra, jamblon

Jobikely: maintikely, petit(e) noir(e)

Joby analoky: mainty ambany aloka, noir dans l'ombre

Joro: tso-drano, benediction

K

Ka: aza, défense de

Kai(hi)ko: antsoiko, appelé par moi

Kakitika: mangovitra, tremblotant

Ka kotano : aza kotranina

Kalanga: jejo, lascif, fôlatre

Kananoro: kalanoro

Kapila : lovia, assiette

Kasay: andraso, attends, attendez

Katraka: fetsifetsy

Kiaka zova: masoandro mipoasaka, au levé du jour

Kibo mimona: kibo mitaraina noana, ventre affamé

Kilandy: vorompotsy, pic boeuf

Kininy: kininina, eucalyptus

Kitrely Fanjava: farafara volafotsy, lit en argent

Komboko : hay ve, il en est ainsi ? c'est ainsi ?

Korana: resaka, discussion

L

Lafiha : lafihana, support, litière
Lamaka: tsihy, natte
Lamalama : lanonana, fête
Lany fanahy: gaga, étonné
Likatao: mialin-taona, conserve au –delà d’une année
Loky: nahandro, menu

M

Madiron-tsilamo: madiro, tamarinier
Madoso : malama, glissant
Magnomagno : miala maina,
Mahadaika: mahalaitra, tranchant
Malandy: fotsy, blanc
Malany: mamofona, sentant mauvais
Malilo: mifona, repentant
Malo: resaka, korana, discussion
Malovy : malazo, en mauvaise forme, en piteux état
Mamabe: nenitoa, tante, soeur aînée de la mère
Mamorika: mamosavy, manam-pozina, empoisonner
Manapala: gila maso, qui a un œil cligné
Manaboko vary: mively vary, battre le riz
Manadary: manahirana, enquiquiner
Manafy: tanora zazalahy, jeune homme
Manajary: manasitrana, soigner
Mananjany/ mananjao: manao an’izany, manao an’izao, agir de telle ou telle façon
Manaranara: mangatsiatsiaka, se sentir bien
Manary: voamboana, palissandre
Manat`y: ohatran’ity, comme ceci
Manavaly: manaizana, en état de grossesse
Manavotavo: taitaitra, sodoka, trompé par les apparences
Mandatsaka: manatody, pondre
Mandia: Mandeha, partir, marcher
Mandrambesa: mitondrà, prenez
Mandranto: misakaiza, s’amouracher de quelqu’un
Mandrobaka: manimba, détruire
Manenty: mijery, regarder
Mangara: maimbo, puant
Marahaba: misaotra, merci
Maraindray: maraina, matin
Maramara malandy : volofotsy, cheveux blancs
Mare: mafy, fort
Mareny: marenina, sourd
Marikitry: akaiky, proche
Mariny: akaiky, proche
Maroanabo : voan’ny rofia, grains de raphia
Masaja: huitre
Matonaly: alina, mi-nuit

Matsàna: antoandro, midi
Matsabory: dobo, farihy, éton
Matsoro oro: lava orona, au long nez
Mefakefaka: mikopakopaka, pendillant
Meloka : tezitra, fâché
Menimenina: eritreritra, saina, pensée
Mihamy: mitera, mitsiriritra, convoiter
Mihanjaka: ilatsahan’ny fanahin-drazana, possédé
Mihepoka: milentika, immergé
Mihinon-drano: misotro rano, boire de l’eau
Mijanjy: mihaino, écouter
Miranga: miakatra, mitranga, mivoatra, se lever, se développer
Mirasirasy: miraparapa, se couper en quatre
Mitaotao: miantsoantso, appeler
Mitarimy: mitaiza, manabe, élever et éduquer
Mitiry: mitsiry, pousser
Mitsirara: mitsilany, coucher sur le dos
Mizelazela: miredareda, brûlé à grandes flammes
Moasy: mpimasy, devin guérisseur
Motro: afo, feu
Mpanajary: mpanasitrana, devin guérisseur

N

N’a(h)iko: zaho, moi, à moi
Nangolioly: maloilo, avoir la nausée
Nankia: androany, aujourd’hui
Natsabo: natsatoka, planter
Ndre nao: na dia enao, même vous
Ndre: na dia, même, même si
Nenarany: nahamenatra azy avoir honte de quelqu’un
Nihandra: handrandra, lever la tête
Ningako : nialako, nilaozako, délaissé par moi
Nivola: niteny, parler
Njarinao: mamanao, votre mère
Njariny: mama, sa mère

O

Opiopy: tahiry, épargne

P

Paika (vary): akofa, le grain de riz coulé
Para : mandra-paha, jusqu’à ce que
Petiry: hosodoko, peinture
Pily: pile
Positro: tanàna, ville

R

Rango nomaly: hatramin’ny omaly, efa omaly, depuis hier
Rango basikily: hatreny amin’ny bascule, jusqu’au bascule

Rarany : raharaha amin'ny fanompoa, les activités du culte royal

Ravaka: rojo, collier

Robaka : simba, abîmé

Romboy: mitehafa, applaudissez

Roso: lasa, parti

S

Saboha: lefona, sagaie

Sakady: sady...no, à la fois...et

Sakalolo: fanenjika, course poursuite

Sandra : dieny izao, dès maintenant

Sandraka: indrindra indrindra, à plus forte raison

Silasila: pelipelika, mahery setra, brutal

Soamarasara:maro loko, bigarré

Sobilatsy :mibolisatra,glisser

Sominda : - fotsy hoditr'orona

Somondrara: zazavavy kely, jeune fille

Somongàna: sangiana, taquiné

Sora: tarehy, endrika,visage

T

Takòna: hazo filanjana, brancart, palanquin

Taly: randrana, tresse

Tandrinesa: henoy, écoutez

Tefindranahary: tahian' Andriamanitra / notefen' Andriamanitra, que Dieu vous bénisse

Tombok'olo: tongotr'olona, pied

Tondro ny andro: tonga ny fotoana, il est temps

Tongozo: tehina, canne

Toroko:anjara fotoana, tour

Tsaika tsotsany: zaza tanora, adolescente

Tsaiky: ankizy, zaza, enfant

Tsakotsako: katsaka, maïs

Tsiandrara: tokontany malalaka fikabariana na filanonana, grande cour

Tsibokiany: takorobabony, gésier

Tsy am-po, tsy antakinanana = tsy an-tratra, tsy an-tenda, entre l'amour et la haine

Tsy kiniana: tsy fanahiniana, involontaire

Tsy mahajao: tsy mahamatanjaka, devant lequel l'homme reste impuissant

V

Vainy: mendrika, bien, beau, saillant

Vakavaka: misalasala, hesiter, hésitant

Valamena : fefy manodidina ny doany, cloture du doany

Valilahiko : zaodahiko, mon beaufrère

Valy: vady, époux (se)

Vamba: tratra, surpris en cour d'aldutère

Vanavana:votsavotsa, bonaika, lambin, maladroit

Varamanga : (nom d'un clan)

Vinanga: novidiana, acheté

Viràny: bikàna, tsara, beau, belle

Vokovoko: dongon-tanimboly, monticule

Voniny: voa, pépin

Z

Zomba : trano masina atokana ho an'ny razana ampanjaka, maison rituelle

Zova: masoandro, soleil

PRESENTATION GENERALE

Ayant opté par commodité pour le plan classique IMRED (Introduction-Matériels et Méthodes- Résultats- Discussions et Conclusion), le présent travail est structuré comme suit :

- une *Introduction* résumant l'histoire et l'ethnographie du Marambitsy, terrain situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, ouvre l'étude tout en exposant le protocole de recherche;
- suit une présentation des *Matériels* et *Méthodes*;
- puis, sont dégagés les *Résultats* obtenus par l'application des *Méthodes* sur les *Matériels antsa* « chants » et autres, avant d'engager les *Discussions* tant sur des points méthodologiques que sur des Résultats jugés non définitifs ;
- la *Conclusion* et des recommandations clôturent l'ensemble.

Dans la mesure où il s'agit essentiellement dans une thèse comme celle-ci de l'exposé des résultats (QUOI ?), et des méthodes (COMMENT ?), la démarche déductive ainsi appliquée se justifie. Les composantes de l'ouvrage viendront donc les unes après les autres dans l'ordre de leur énumération ci-dessus.

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

INTRODUCTION

1.1.Discipline(s) de rattachement

Ce travail repose à la fois sur du **matériau littéraire oral** – des *antsa* «chants»-, des **données d'observation et d'enquête sur le terrain** et des **données de la recherche documentaire**, qui feront l'objet d'une présentation détaillée dans la première partie. L'*antsa*, - un genre chanté, typique des Sakalava -, est réalisé en circonstances, notamment lors des cérémonies religieuses. Les *antsa* servant ici de matériau ont été collectés par nous-même dans le Marambitsy : en 2009, à Bezavo, lors du *fanompoa* « culte d'allégeance aux *ampanjaka*, rois décédés ou en fonction », et, en 2010, à Mitsinjo, lors du *fitampoha* « bain des reliques royales ». *Fanompoa* et *fitampoha* sont au Marambitsy exécutés l'un à la suite de l'autre à un an d'intervalle et parallèlement à un troisième culte qui les accompagne obligatoirement, le *tromba* ou, selon R.R. Kent «*royal possession cult* »(1983- 1984). Mais, sans deux autres éléments culturels, en l'occurrence les *antsa* et le *barisa* « alcool autochtone », les trois cultes perdent leur âme. Un tel ensemble renvoie finalement aux catégories du religieux, du social, et du politique, donc, globalement, à l'anthropologie culturelle.

L'ancrage « littéraire » de nos réflexions est cependant indiscutable. Mais, contrairement à la vision traditionnelle qui oppose littérature et sciences humaines, la nôtre les rapproche. En effet, si la revue *Sciences Humaines* (n°134 ,2003) ne fait que poser la question : «**la littérature, une science humaine ?** », les auteurs (P.Lassave, sociologue ; M.Tadié, neurochirurgien...) qui y ont écrit n'ont pas hésité à répondre par l'affirmative. C'est ainsi que, pour P. Lassave, « *l'heure n'est plus à la confrontation. Il est de plus en plus admis que la littérature peut faire progresser la connaissance, et même servir de modèle d'énonciation aux historiens, aux ethnologues et aux sociologues* »¹

Le fait de partir de matériau littéraire oral pour passer à l'anthropologie ne constitue donc pas/plus une anomalie scientifique. Dans la mesure où la littérature étudie l'homme à sa manière, l'anthropologie (étymologiquement **anthropos** + **logia**, science de l'homme) n'a pas intérêt à s'opposer à elle. Cela est d'ailleurs conforme à la tradition en vigueur dans la discipline, puisque C.Lévi-Strauss lui-même a utilisé du matériau

littéraire oral, les **mythes sud- américains**, pour élaborer entre 1964 et 1971 les quatre volumes des **Mythologiques**².

1.2.Approches préconisées

Ceci dit, pour traiter les trois types de données mobilisés pour cette étude, deux approches sont possibles :

- une approche monodisciplinaire, par exemple, strictement littéraire, s'en tenant à l'analyse du matériau verbal, de l'agencement littéraire du texte, de la surface stylistique, des figures et des tropes utilisés... ;
- une approche pluridisciplinaire, ne négligeant pas l'approche littéraire et utilisant les outils fournis par d'autres disciplines comme l'analyse du discours, l'anthropologie, la philosophie ou encore la neurobiologie. A ce propos, le neurochirurgien M. Tadié précise : « *la littérature apparaît de plus en plus comme un outil de connaissance pouvant faire progresser l'histoire, la sociologie et même des disciplines aussi éloignées de l'univers des muses que les sciences cognitives* »³.

La nature de notre objet décrit ci-dessus nous recommande d'opter pour l'approche pluridisciplinaire. Les éléments en seront également présentés dans la première partie.

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1. Etymologie et histoire

Marambitsy (du malagasy *maro* « beaucoup » + *ambitsy* « broussailles ») et **Boeny** (du kiswahili *bwe* « pierre » + *-ni* suffixe locatif) réfèrent l'un et l'autre à l'écologie de notre zone d'étude : le premier en désigne la partie continentale **couverte soit de forêt dense sèche soit de savane herbeuse**, alors que le second en représente la frange côtière dont la mer est **à fond rocailleux**. Les deux forment cependant un système composé d'unités complémentaires et sont dépendantes l'une de l'autre.

Les documents historiques (arabes, portugais)⁴ ne mentionnent cependant à aucun moment le **Marambitsy** pour des raisons que nous exposerons plus bas. En revanche, «*Boina (une déformation de Boeny ?) apparaît (à travers la baie qui porte ce nom) dès le début du XVI^e siècle sur les cartes portugaises* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-84 : 166,171). Toujours d'après V.Belrose-Huyghes, «*la mise en relation des textes (...) et de ces cartes fait comprendre que Boina ne désigne que l'île d'Antsoheribory à partir de son occupation par les Musulmans à la fin du XVI^e siècle* » (ibid. : 171)⁵. Quant à P.Vérin, cité par V.Belrose-Huyghes, il parle de «*trois «Boeni» successifs sur la côte du Kenya, à Mayotte et dans la baie de Boina* » (ibid : 174), où se serait établie une dernière migration de «*chiraziens* » en 1506. Il s'agit d'un argument supplémentaire en faveur du rattachement de **Boeny** aux migrants «*Chiraziens* », ancêtres revendiqués des **Antalaotsy**⁶, d'origine persane, puis métissés aux Arabes et aux Swahili, donc fortement imprégnés de la culture de ces derniers ainsi que de leur langue, le Kiswahili.

Par conséquent, dans la mesure où le **Marambitsy** correspond à l'origine au territoire des premiers rois sakalava venus du Menabe, plus au Sud, établis dans la zone seulement fin XVII^e- début XVIII^e siècles, il est normal que cette dénomination ne soit connue ni des Arabes ni des Portugais, présents dans la région Nord-Ouest depuis plusieurs siècles pour les premiers et seulement depuis presque un siècle pour les seconds.

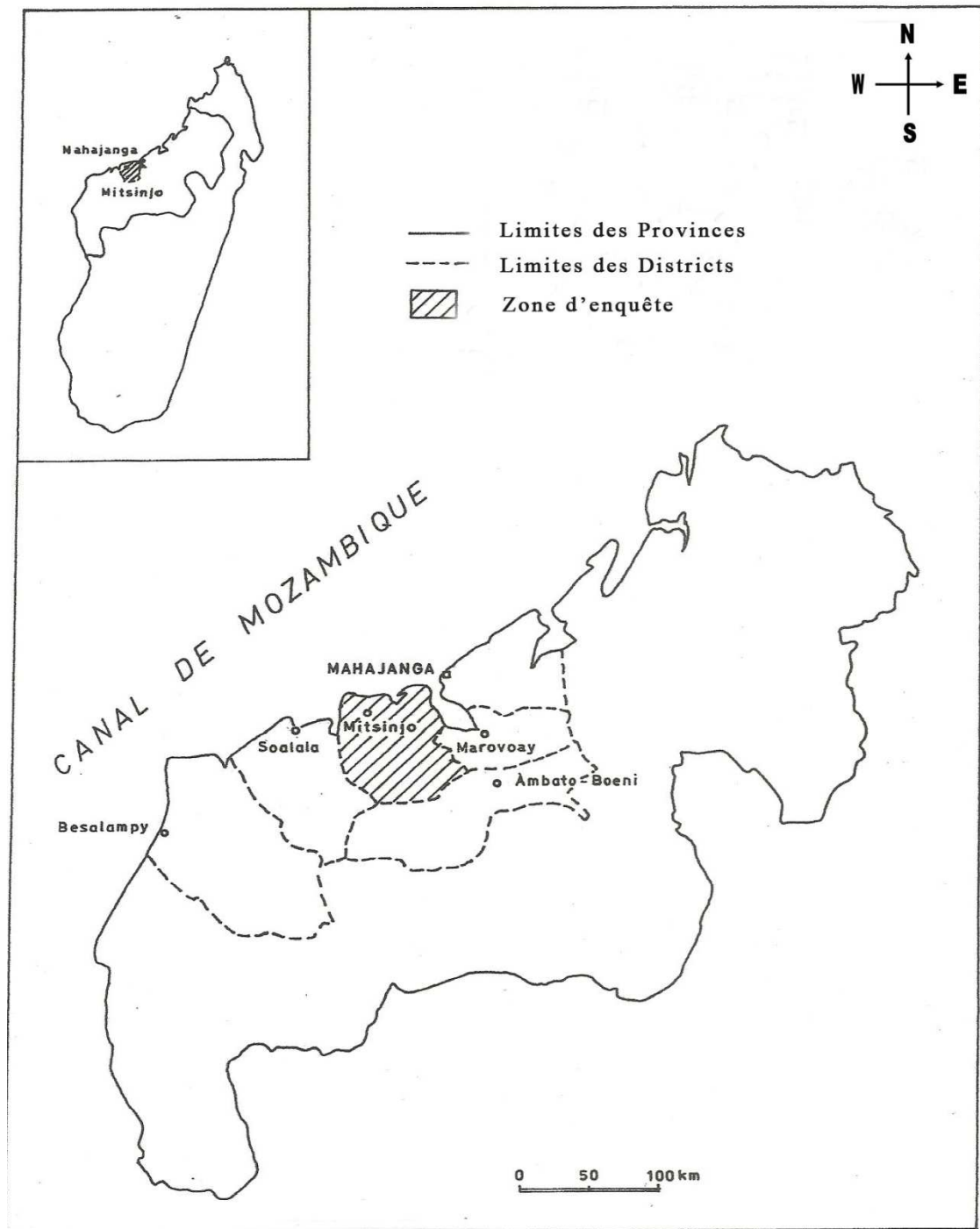
A ce propos, il convient de rappeler que la dynastie sakalava naît dans le Menabe vers 1600 et qu'Andriandahifotsy, son fondateur, meurt en 1680. Quant à Tsimanata, un des fils d'Andriandahifotsy, devenu Andriamandisoarivo après son décès, il a décidé à la mort de son père de partir vers le Nord pour conquérir d'autres territoires. A la fin du XVII^e siècle il a franchi le fleuve Manambolo avant de poursuivre son chemin vers Soalala et de s'établir à Bezavo, qui deviendra la capitale de son nouveau royaume et donc le berceau de la royauté sakalava du Boeny et de tout le Nord-Ouest de Madagascar.

C'est ainsi que, face aux menaces intérieures venant des groupes autochtones et aux menaces extérieures des Portugais, les chefs sakalava et les chefs arabes-swahili n'ont pas tardé à se rapprocher. Ces derniers ont pris pour épouses des princesses sakalava en persuadant leurs familles d'embrasser l'Islam. Nous en parlerons dans un chapitre ultérieur sur la chronologie et la généalogie des rois sakalava du Marambitsy.

En résumé, l'antériorité du Boeny sur le Marambitsy est indiscutable ; il en est de même pour sa prééminence consacrée par l'histoire. Pourtant, cette prééminence n'aurait pas été acquise sans le Marambitsy qui lui a servi de tremplin.

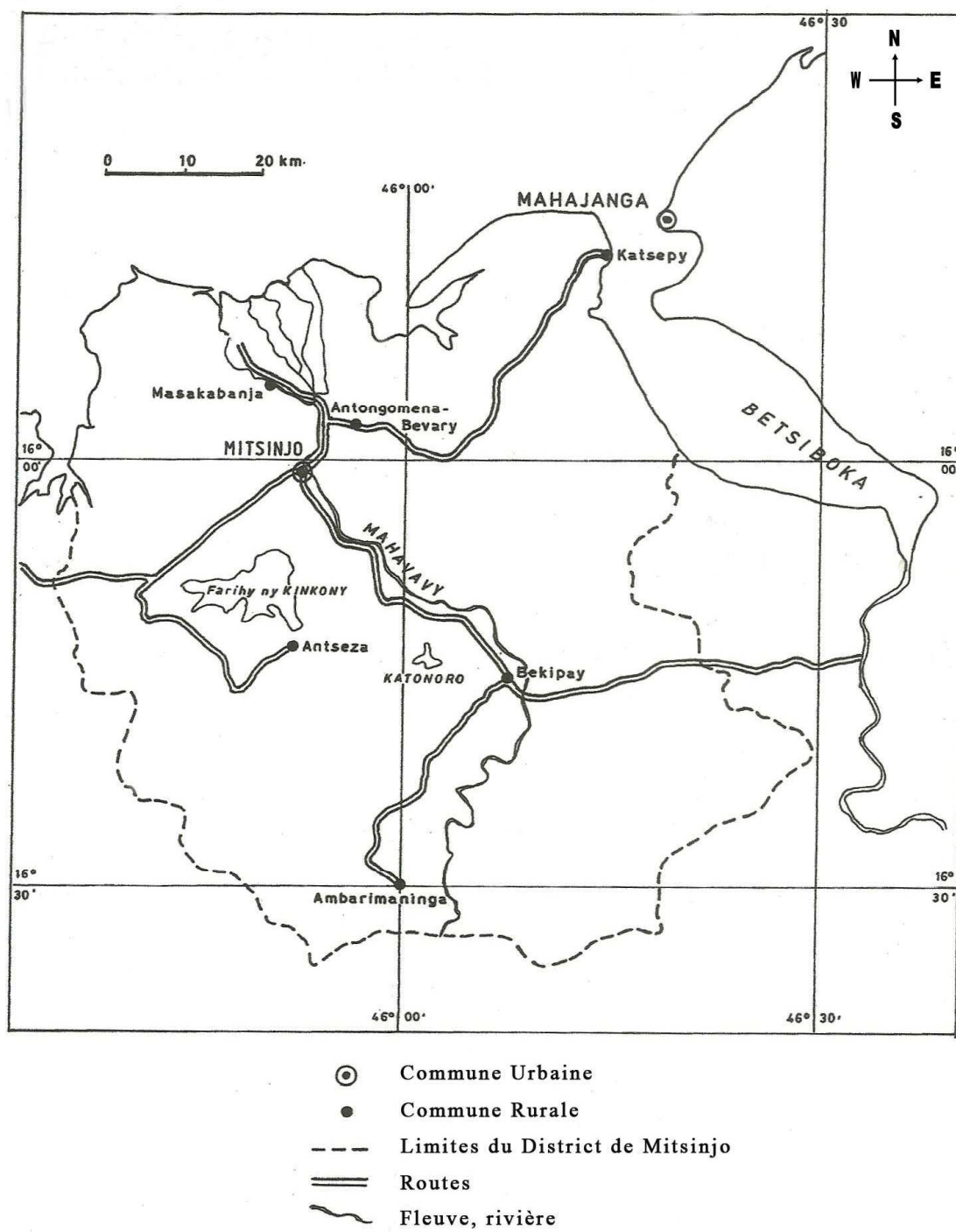
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique

Carte n°1: Localisation du District de Mitsinjo



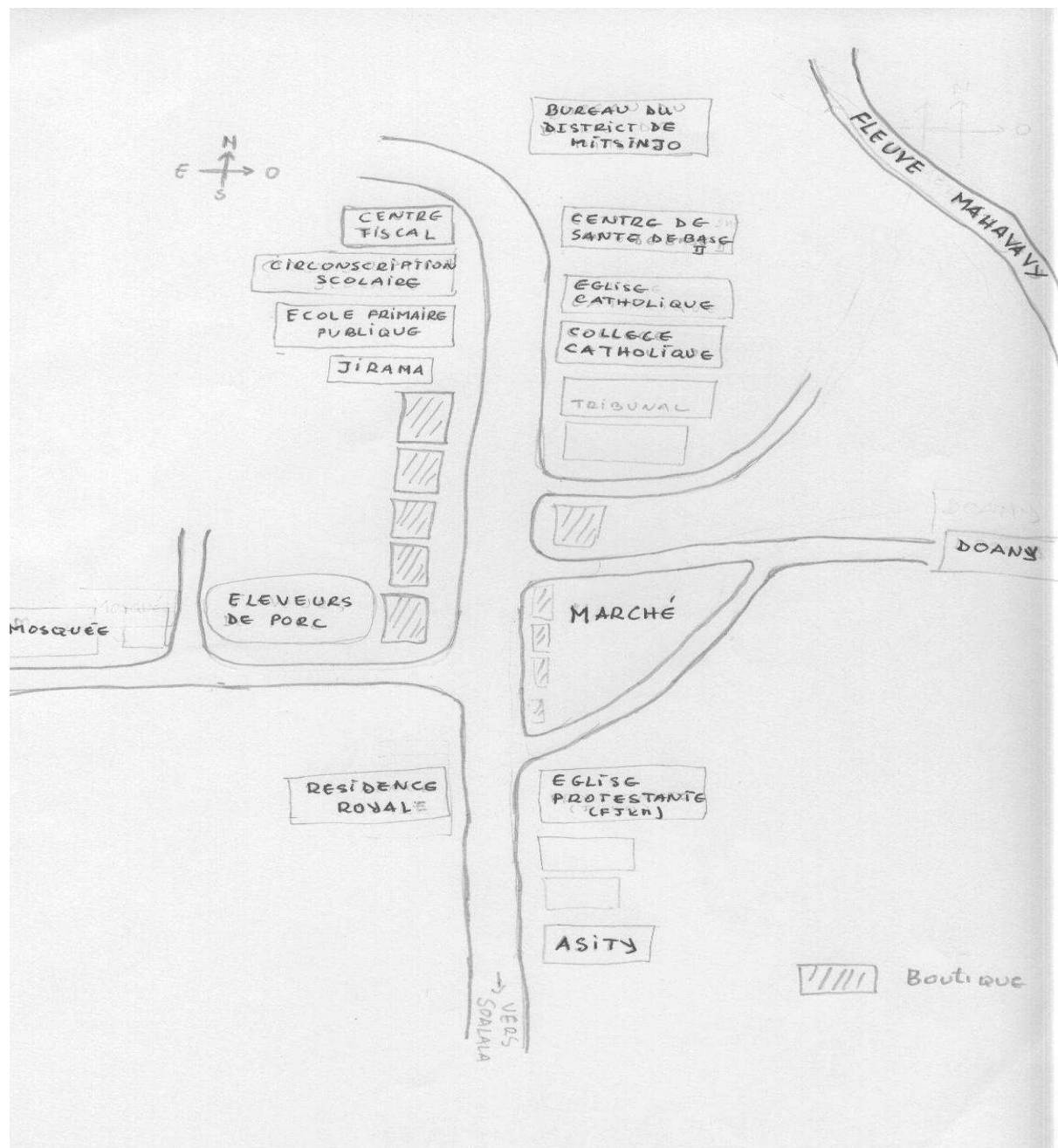
Source: FTM Mai 2002

Carte n°2: District de Mitsinjo



(Source): FTM Mai 2002

Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo



- **Généralités**

Marambitsy et Boeny, au sens strict, c'est-à-dire l'actuel district de Mitsinjo, étaient dans le temps réunis au sein du même système politique, social et culturel. Au cours de l'histoire, l'expansion sakalava puis la colonisation et la décolonisation ont fait que cette entité, réaménagée, a fini par désigner une Région administrative portant le nom de Boeny après élimination du Marambitsy. Actuellement, la Région comporte 6 Districts : Mahajanga I, Mahajanga II, Marovoay, Ambato-Boeny, Mitsinjo, Soalala. Quel est le profil de cette nouvelle unité administrative, expression plus ou moins parfaite d'une unité culturelle?

La configuration actuelle de la Région Boeny est profondément marquée par le fleuve Betsiboka qui la partage en deux rives :

- La Rive droite, à l'Est du fleuve, plus développée économiquement, car plus accessible, à savoir : Mahajanga I, Marovoay, Ambato-Boeny, et, à un degré moindre, Mahajanga II ;
- La Rive gauche, à l'Ouest du fleuve, moins développée à plus d'un titre, car en grande partie enclavée, moins accessible, en l'occurrence : Mitsinjo, Soalala que nous appellerons « **Marambitsy élargi** », car, le Marambitsy originel correspond au District de Mitsinjo.

Dans notre travail, nous nous intéressons au Marambitsy **stricto sensu**, le district de Mitsinjo, en admettant que, sur le plan culturel, le « **Marambitsy élargi** » et la Région Boeny font fondamentalement partie du même ensemble sakalava. Ceci dit, nous allons d'abord présenter les données objectives qui caractérisent cet ensemble avant de dégager les opportunités et les menaces⁷.

- **Données physiques, objectives**

Mitsinjo est située à une altitude maxima de 337m et minima de 150m, et Mahajanga I et II à 244m et 120m. Il s'agit dans la zone d'une altitude moyenne. En matière de pluviométrie, celle de Mitsinjo est annuellement de 1554mm, un peu moins que celle de Mahajanga I (1564mm), et un peu plus que celles de Marovoay (1500mm) et d'Ambato-Boeny (1510mm). C'est encore une fois une valeur moyenne, favorable à l'agriculture.

En ce qui concerne la superficie, la Région Boeny recouvre 33.304km² (FTM, 2005). Le District de Mitsinjo représente dans cet ensemble une superficie moyenne avec 4.783Km², alors qu'Ambato-Boeny est à 8.151km² et Mahajanga II à 3052km².

Si en 2005, la densité moyenne de la population dans le Boeny était de 17,5hab/km², l'on peut estimer l'effectif de la population de Mitsinjo à environ 83000 personnes contre 123.498 pour Marovoay, 110.053 pour Ambato-Boeny, et 52.018 pour Mahajanga II. L'on doit noter que le taux de croissance annuel de la population dans la Région Boeny est de 3,1% contre 2,5% au plan national, car, elle figure parmi les Régions « **d'appel migratoire** », où, en plus, le taux de natalité est plus élevé que le taux de mortalité.

Sur le plan « ethnique », toujours selon T.M.Andriamparany, Mitsinjo est, après Soalala, le deuxième district où il y a le taux le plus élevé de Sakalava avec 70% contre 75% pour Soalala, alors qu'à Mahajanga I, il n'y a que 15% de Sakalava, Ambato-Boeny 20%, Marovoay 26% et Mahajanga II 46%. Un tel pourcentage est, pour Mitsinjo, le signe d'une certaine cohésion sociale et d'une certaine unité culturelle. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même comme c'était le cas durant les siècles passés, car, y coexistent : les Merina (1,5%), les Betsileo (3%), les Antesaka (8,5%), les Tsimihety (1%), les Antandroy (1,5%), Autres (1%)⁸.

- **Opportunités**

A partir de la composition « ethnique », il est permis de relever des opportunités sociales et culturelles. D'après nos observations, largement confirmées par T.M.Andriamparany, la population (...) conserve la valeur traditionnelle du « *fihavanana* » autour duquel s'articulent les relations entre les membres d'un même groupe, les relations au sein des lignages et des segments de lignages, bref les relations sociales en général. La culture de l'entraide prime encore.

Comme le premier segment d'organisation sociale est, après le ménage, le lignage, la filiation est uniformément patrilinéaire avec pourtant parfois une résidence matrilocale. Ce dysfonctionnement apparent s'explique de deux manières⁹:

- soit par la permanence d'une filiation indifférenciée ou cognatique qui laisse à l'enfant le choix de jouir de ses droits à la fois du côté paternel et du côté maternel, conformément à la tradition malgache la plus commune ;
- soit, comme nous le supposons à partir de nos enquêtes, la rencontre de deux cultures différentes : la nouvelle culture à tendance patrilinéaire, empruntée aux Occidentaux, et la culture bantou à option matrilinéaire et matrilocale, adoptée à l'occasion d'un mariage ou avec des Makoa ou avec des Comoriens.

Dans tous les cas, « *le respect des aînés reste prépondérant, même actuellement* » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 170-171). Et c'est sur cette base sociale que repose la principale religion traditionnelle locale, le **totémisme**, dont l'une des expressions est le culte des ancêtres. Nos observations personnelles étayées par celles de T.M.Andriamparany, permettent de dire que « *même les crises qui ont frappé les communautés rurales en certaines périodes de l'histoire n'ont pas fait disparaître ces croyances (relatives aux ancêtres) et ces pratiques (relatives aux aînés)* » (*ibid.* : 172).

Ainsi, en parlant de religion locale préconisant le culte des ancêtres, il faut (re)préciser qu'il s'agit du **totémisme**, que nous définissons comme **religion de l'auto-divinisation du groupe**, dans un premier temps, à travers un animal, et, dans un deuxième temps, à travers les ancêtres qui sont, en fait, des représentations du groupe auxquelles il voue un culte. Le prêtre en est l'aîné du groupe. Une deuxième forme de la religion locale est **l'animisme** pour lequel tout être animé ou inanimé possède à des degrés divers une vertu intrinsèque ou *hasina*, dont le spécialiste est le *moasy*. Enfin, une troisième forme de la religion locale est **l'analogisme** s'exprimant dans la croyance selon laquelle il existe une correspondance entre le monde cosmique, le monde terrestre (humain, animal, végétal) et le monde sous-terrain. Le spécialiste en est le *mpanandro* ou *mpamintana*. Il s'agit là de religions « premières » ou « ontologies » observables chez les peuples premiers, comme les Amérindiens d'Amérique Centrale (Ph. Descola, 2005).

Ces trois formes religieuses se réservent des **doany** (du kiswahili *dwa* « prière »+ *-ni* « suffixe locatif »), c'est-à-dire des lieux de prière spécifiques et analogues aux

mosquées pour l'Islam et aux églises et temples pour le Christianisme. Les *doany* les plus connus dans le Boeny, en général, sont les tombeaux au niveau desquels se réalisent les cérémonies en l'honneur des ancêtres : *fanompoa* pour les ancêtres *ampanjakade* sang royal ou princier et *rangaan-dolo* pour les ancêtres *vohitse*, roturiers.

Une fois de plus, les aînés et les ancêtres sont à la base de la religion locale, matérialisée dans les *doany* avec leurs rites et leurs interdits. Cette religion représente encore « l'élément fondamental d'identité culturelle et d'identité ethnique desquelles les Sakalava sont très fiers » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 56).

Le choix des Sakalava en matière religieuse semble donc assez clair. A titre d'exemple, dans un village de 500 habitants, proche de Mahajanga, mais où il n'y a que 30 à 50 musulmans, les habitants affirment qu'ils sont musulmans à 90% tout en s'attachant aux religions traditionnelles. De son côté, le clergé catholique admet que « le plus grand nombre de catholiques pratiquent la religion traditionnelle (...). La plupart des catholiques accordent une importance capitale à la bénédiction des parents et des ancêtres » (Dossier Diocèse de Mahajanga, 2000). Quant aux responsables protestants, ils reconnaissent que « seuls 10% des chrétiens sont Sakalava, les 90% sont des migrants » (entretien avec le président Synodal FJKM, mars 2010). En revanche, les responsables de l'Adventisme régional constatent que les Sakalava musulmans inscrivent volontiers leurs enfants au Collège-Lycée adventiste de Mahajanga. L'effectif des élèves musulmans Sakalava y est de 30%.

Cet inventaire des opportunités ne serait pas complet sans parler du tissu forestier et du tourisme. Il s'agit de deux potentialités liées entre elles. A propos de tissu forestier constitué de « forêt dense sèche de l'Ouest » (IEFN, 1995), Mitsinjo dispose de la « Station Forestière à Usage Multiple d'Antrema » et surtout du « Complexe Mahavavy-Kinkony » une aire protégée associant le fleuve Mahavavy et le lac Kinkony, respectivement au Nord et au Sud de Mitsinjo. Lesdits projets visent à préserver ce tissu forestier très riche en essences forestières, en faune et flore caractéristiques ainsi que les plans d'eau nécessaires à sa conservation.

Quant au tourisme, si la Rive droite est en avance dans son développement, la Rive gauche, le Marambitsy, est encore en train de préparer le terrain. Pourtant, plusieurs

types de tourisme, national comme international, y sont possibles, notamment le tourisme culturel (par exemple Baie de Boeny, Bezavo...), le tourisme balnéaire, et surtout l'écotourisme.

- **Menaces**

La principale menace vient du contexte général de l'enclavement, la véritable source du sous-développement économique, technologique, et social...duquel nous n'allons plus parler longuement ici. Une chose cependant mérite d'être mentionnée sur le plan économique, à savoir : **l'élevage porcin**. Le Marambitsy, plus précisément le District de Mitsinjo, est la zone où l'interdit du porc est le plus généralisé au niveau de la population soit à cause de l'Islam soit à cause de la religion traditionnelle. Et pourtant, d'après les données statistiques de 2004, le District de Mitsinjo fait partie des Districts du Boeny où l'élevage du porc est florissant avec 3.854 têtes, contre 4.655 pour Ambato-Boeny et 5.100 pour Marovoay. S'agirait-il d'une « *provocation religieuse* » sous le couvert du développement économique ?- C'est la question qui se pose.

La seconde menace, non moins importante que la première, est ce que T.M.Andriamparany appelle « **rurbanisme** ou *phénomène de rurbanisation* » (ibid. : 168). Par définition, le « **phénomène de rurbanisation** » apparaît lorsque les résidents citadins se déplacent vers le milieu rural. Mais, d'après T.M.Andriamparany, une telle option est rare (ibid. : 168). Ce sont surtout ses impacts sur l'espace rural et sur l'organisation de la société en général qui sont importants et à ne pas négliger du tout. A ce propos, les observations suivantes de l'auteur méritent d'être citées **in extenso** :

«Il est faux de penser que le monde rural est isolé du monde extérieur moderne qui tente également d'imposer ses fondements et principes. Et l'on peut dire qu'en définitive les principaux facteurs de changement viennent de là » (ibid. : 172). Plus loin, il ajoute : *«En réalité, la domination internationale qu'ont subie ou que subissent les pays en voie de développement, domination qui a pris de l'envergure depuis le mercantilisme européen d'il y a quelques siècles, n'a pas été tenue en compte »* (ibid. : 201).

Bref, le **rurbanisme** a des causes lointaines, la mondialisation ou la domination internationale, et des causes immédiates, la domination d'une classe de citadins proches qui jouent le rôle de relais. Quels en sont les impacts sur l'espace et l'organisation de la société en général ? – L'on peut relever des impacts positifs et des impacts négatifs.

- **Impacts positifs**

D'après T.M.Andriamparany, « *le milieu rural se développe davantage et s'approprie le schéma d'aménagement urbain. Les formes de construction et les infrastructures passent du modèle traditionnel au type moderne (...). L'originalité de l'architecture des maisons ancestrales associée à la créativité des grandes propriétés modernes, participe à la beauté de l'espace (...). Mais cette transformation n'exclut pas la persistance d'un paysage encore rustique* » (ibid. : 169).

Il s'agit aussi d'impacts sociaux et économiques : d'une part, les gens des campagnes empruntent les modes de vie des citadins souvent à leur avantage ; d'autre part, « *l'extension du monde urbain vers le monde rural entraîne un accroissement démographique chez ce dernier, ce qui multiplie la force productive disponible localement* » (ibid. :169) ; enfin, « *de nouvelles activités se développent (exemples, le tourisme, l'éco-tourisme...) et de nombreuses spécialités se trouvent renforcées, comme le commerce, l'artisanat...* » (Ibid.)

- **Impacts négatifs**

L'on relève des impacts sur la psychologie et le comportement des gens.« *En tout, fait remarquer T.M.Andriamparany, le rurbanisme entraîne plutôt des répercussions psychologiques chez les habitants. Une nouvelle forme de vie liée au métissage naît. Les cultures typiquement malgaches et les apports modernes et occidentaux se combinent et se reflètent dans les manières d'agir et de penser des paysans. A cause de cette rurbanisation, le rural tend à disparaître, ces espaces ruraux deviennent un espace suburbain (...). En outre, un problème se pose, car l'extension de la ville ne s'est pas accompagnée d'un accroissement de la productivité en milieu rural* » (ibid. : 170).

Les impacts les plus inquiétants du **rurbanisme** sont pourtant les suivants :

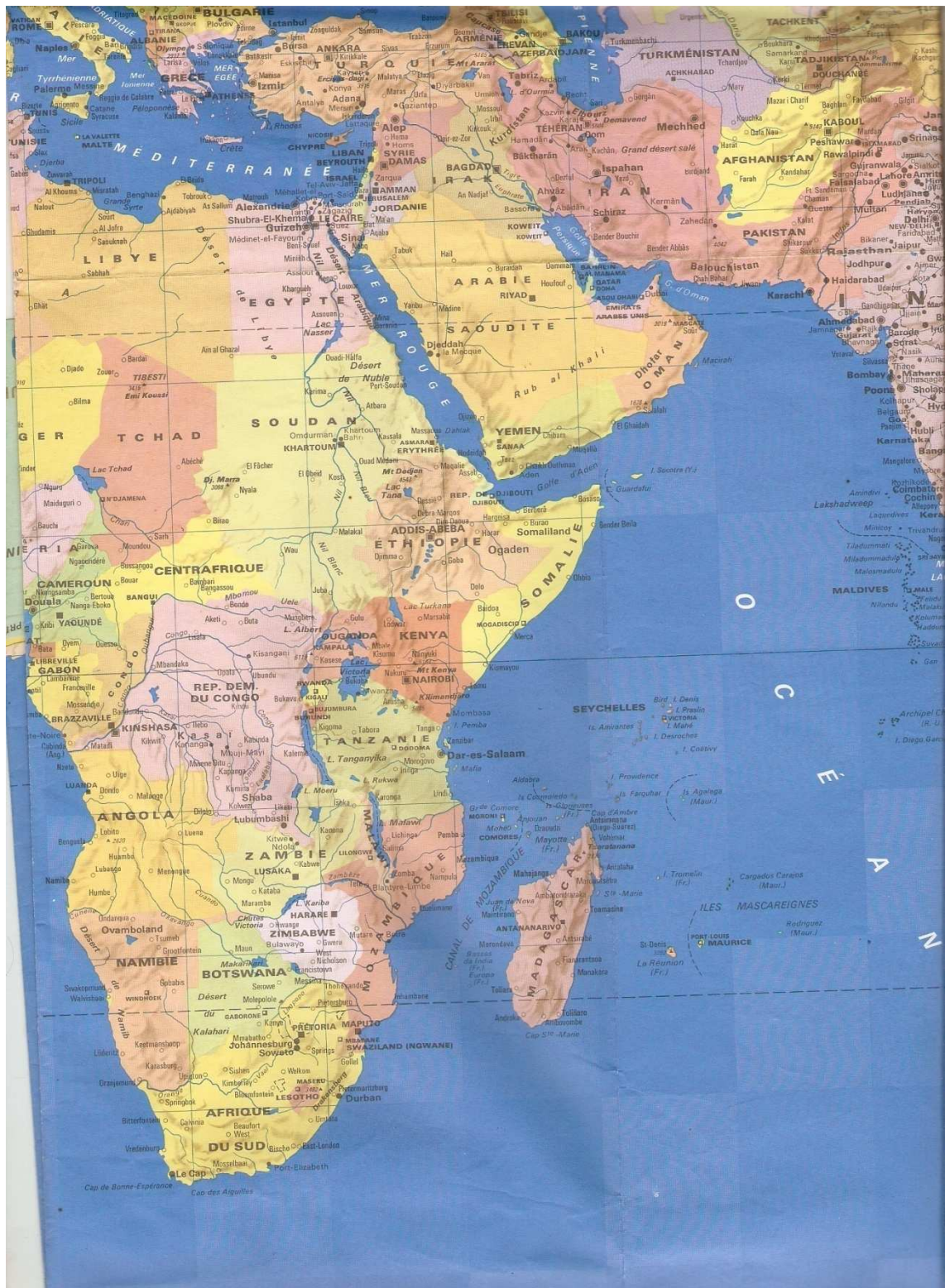
- Une grande tendance à la délinquance et au vandalisme à cause de l'insuffisance du travail correspondant à la technicité et aux compétences des jeunes ;
- Le pullulement jusqu'au fond de la brousse des salles de vidéo, des jeux de hasard, des bals de jeunes ;

- L'accroissement dangereux des actes criminels (vols de culture sur pied, alcoolisme, commerce-vente-usage de la drogue, viols...
- La créolisation avancée avec l'attribution de noms français souvent approximatifs aux pirogues traditionnelles, par exemple à Boeny Aranta (Cf. photos) ;
- L'utilisation croissante de téléphones portables, pas toujours utilisés à bon escient ;
- L'habitude progressive de certaines femmes aux cigarettes, par exemple lors des cultes *fanompoa* et *fitampoha*.

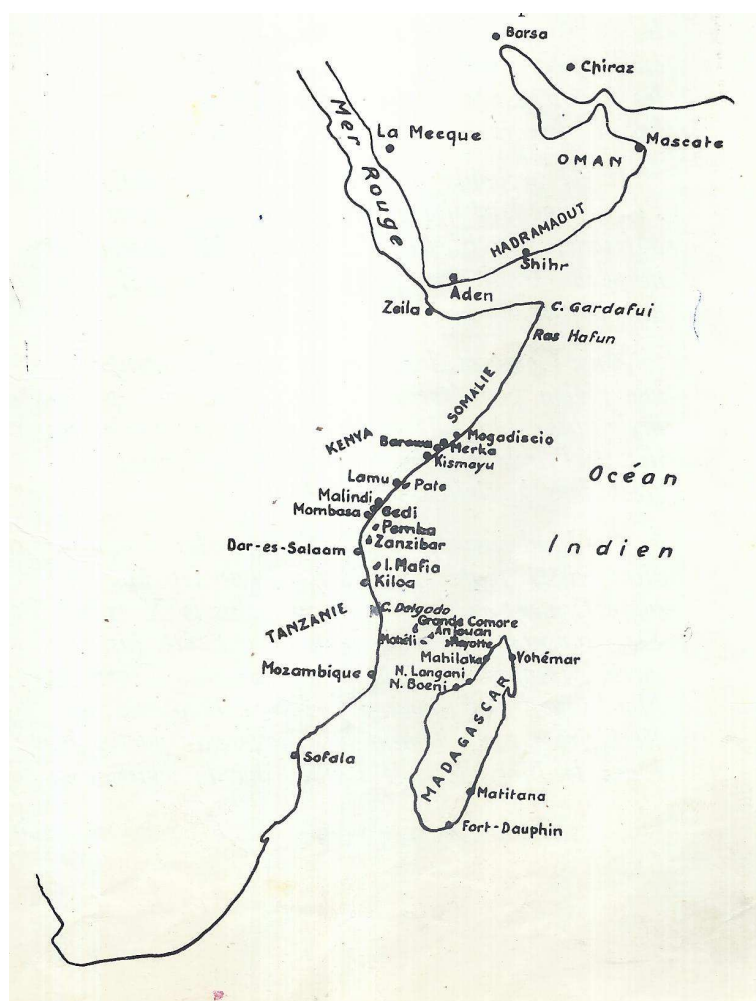
Mais, face à tout cela, l'on assiste à la mauvaise qualité des services publics : administration, sécurité des biens et des personnes, transport et autres, dont l'une des manifestations les plus déplorables est la non-application des lois et des textes d'application de ces lois...

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

Carte n°4 : Océan Indien Occidental

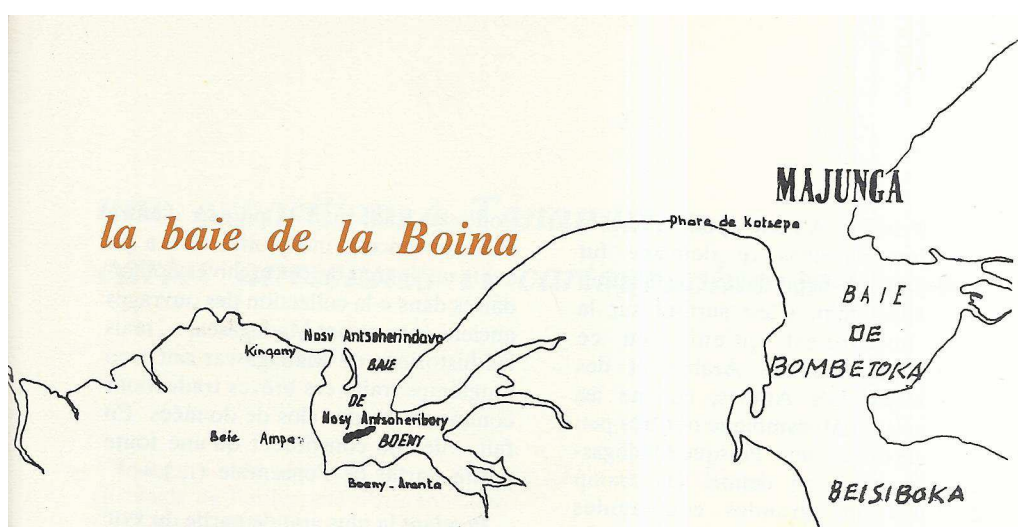


Carte n° 5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental



Source : P. Vérin, 1967

Carte n° 6 : Carte de la baie de Boina



Source : J. A. Rakotoarisoa, 1981.

3.1. Le contexte indo-océanique

Le local est lié au global. Cela a été vrai depuis des millénaires et l'est toujours aujourd'hui avec la mondialisation de la culture et la globalisation de l'économie. Le Marambitsy ne saurait échapper à cette règle. D'où le rappel du contexte indo-océanique et Est-africain où il a dû évoluer.

Depuis deux ou trois siècles avant Jésus-Christ et jusqu'à aujourd'hui, le background des relations entre les peuples a été et reste les échanges commerciaux entre l'Occident et l'Orient. Pour cela, l'Océan Indien a joué et continue à jouer un rôle irremplaçable, plus que celui d'un support, celui d'un média. On l'a tour à tour appelé « **route de la soie** », « **route des épices** », « **route du pétrole** »¹⁰... Par contre, la médiation de ce commerce millénaire a été successivement assurée :

- par les Indiens – Sri Lankais – Malais ;
- puis, par les Arabes aidés par les Indiens et consorts ;
- enfin, par les Européens, d'abord les Portugais, ensuite les Anglais-Hollandais, puis les Français.

En tant qu'île de l'Océan Indien, proche de l'Afrique, Madagascar a été plus ou moins profondément touché par ce commerce. Il est, en effet, un réservoir de matières premières intéressant aussi bien l'Occident que l'Orient. Pour avoir la main sur ces matières premières, les protagonistes (Occident, Orient, peuples intermédiaires) utilisent toujours trois armes : le **social** et l'**économique** (commerce, monnaie...), le **politique** (empire, états côtiers,...), le **religieux** (religions, arts, ...).

- **Première période : du IIe siècle avant Jésus-Christ au XIIIe siècle après Jésus-Christ.**

Les partenaires au cours de cette période étaient la Chine, l'Asie du Sud-Est, d'une part, et le monde gréco-romain, le Proche Orient (Asie Centrale, Perse), la Côte Orientale d'Afrique..., d'autre part. Les agents commerciaux ou intermédiaires étaient les Indiens, les Sri-Lankais, et les Malais. Les produits étaient entre autres la soie de Chine dont raffolaient les Romains, les épices d'Asie du Sud-Est, l'or ...

Mais, à l'occasion du commerce de ces produits, les Indiens diffusaient en même temps leurs religions (Hindouisme, Bouddhisme mahayaniste), en particulier le **Veda** « *la Vérité* », modèle de l'Evangile du Christ, l'ascétisme, dont s'est inspiré le monachisme chrétien, et surtout leurs arts (architecture des temples, chants, danses...). Cela veut dire que, en toile de fond, c'était l'empire indien qui téléguidait les opérations, à tel point qu'en Asie du Sud-est, ils ont pu mettre en place des Etats sur le modèle indien.

Les activités commerciales des Indiens et de leurs associés (Sri-Lankais et Malais) ont-elles eu des impacts à Madagascar ?- Sans doute. En tout cas, leurs contacts avec l'Afrique de l'Est ont dû leur permettre de connaître Madagascar. Certains d'entre eux ont pu décider de mettre pied à terre et de rester. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune donnée pour étayer ces hypothèses, du moins jusqu'à maintenant¹¹.

- **Deuxième période : VIIe-XVIe siècle**

A partir du VIIe siècle, les Arabes ont pris le relais des Indiens pour la maîtrise du commerce dans l'Océan Indien. Les Indiens, en effet, ont été affaiblis par les invasions des Huns (venant du Nord), et surtout celles des Musulmans (venant de l'Ouest), une fois l'Egypte et la Perse annexés par eux. Les Arabes n'ont cependant pas totalement évincé les Indiens. Ils ont pris leurs ports et comptoirs, mais leur ont confié le transport des marchandises vers certaines destinations tout en les prenant comme guides ou seconds, et ce jusqu'au XIII^e siècle.

Ceci dit, les partenaires dans ce commerce restent l'Occident et l'Orient qui continuent à utiliser les réseaux mis en place par les Indiens, Sri-Lankais et Malais. Seuls ont changé les principaux intermédiaires et agents commerciaux, désormais les Arabes musulmans. Quand aux produits échangés, outre la soie, les épices, l'or, d'autres objets de valeur ont fait leur apparition, comme les bois précieux, les bœufs/ zébus, les esclaves, etc.... dont une grande quantité a été achetée à Madagascar, notamment dans le Nord-Ouest, et exportée à partir des comptoirs comme celui de la Baie de Boeny-Antsoheribory, ou encore de Langàny dans la baie de Mahajamba.

Tout comme les Indiens, les Arabes musulmans ne se sont pas seulement préoccupés de commerce. Ils ont créé des Etats « côtiers » ou ont contracté des alliances avec les chefs

autochtones grâce au mariage et / ou à des traités, comme c'était le cas dans la Baie de Boeny et dans le Marambitsy. Ils ont surtout entrepris de diffuser l'Islam dans tous les pays riverains de l'Océan Indien. Mais le succès de cette entreprise était variable. Dans le Nord-Ouest de Madagascar, ils n'ont pas réussi ou pas voulu l'islamisation totale face à une religion traditionnelle fortement ancrée. Par ailleurs, en matière de connaissances et de techniques maritimes (géographie, astronomie, techniques de navigation...), ils ont hérité de celles des Indiens - Sri Lankais - Malais tout en les approfondissant et étoffant.

Ces données indiquent que les activités des Arabes-Musulmans ont eu des impacts à Madagascar¹² depuis au moins le Xe siècle comme l'ont déjà noté P.Vérin (1967 ; 1994) et N.Chittick (1994) dans leurs publications intitulées : « **Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien** ». V.Belrose-Huyghes confirme globalement ce qu'ils ont dit dans un article intitulé : « *La baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes* » (1983-1984). Mais son apport le plus important c'est d'avoir insisté sur le rôle déterminant du « **contexte historique est-africain** » à l'époque fixée pour son étude (1983-1984 :176-181). A ce propos, il écrit notamment qu' « *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du canal de Mozambique* » (ibid. :175). Mais cette recommandation est surtout valable pour la troisième période ci-après, qui voit l'entrée en lice des Européens représentés par les Portugais et ayant entraîné une concurrence féroce non seulement sur le plan commercial, mais également sur le plan politique et sur le plan religieux.

- **Troisième période : à partir du XVe siècle.**

La suprématie commerciale arabe musulmane n'aura ainsi duré que deux siècles, du XIIIe au XVe siècles. En effet, au XVe siècle, s'introduisant dans l'Océan Indien par le Cap de Bonne Espérance, les Portugais ont pris d'assaut les comptoirs arabes-musulmans sur la côte est-africaine et jusqu'en Asie. Mais, dès le milieu du XVIe siècle, d'autres puissances européennes, l'Angleterre et les Pays-Bas, sont venues concurrencer les Portugais à travers la Compagnie des Indes Orientales ; puis, à partir du XVIIe siècle, la France a aussi cherché à s'implanter dans l'Océan Indien (à Fort-Dauphin, à l'Ile Bourbon...). Bref, le XVe siècle est celui où les Européens ont commencé à imposer leur premier système économique-politique-religieux, le

mercantilisme ou **capitalismemarchand**. Ils n'ont plus laissé aux autres (Indiens, Arabes...) le soin de les approvisionner, mais ont eux-mêmes réalisé les opérations sur le terrain maritime, l'Océan Indien. Nous allons donc présenter de manière synthétique les tenants et aboutissants de ce mercantilisme portugais, dont le Marambitsy a été l'un des maillons importants¹³.

3.2. Background politique

En 1580, le royaume du Portugal et son empire sont réunis à celui d'Espagne. Cette union entre royaumes/empires catholiques répond à l'union entre provinces protestantes, l'Angleterre et les Pays-Bas, dont la visée est surtout économique, commerciale, même si l'aspect religieux reste important. A cette époque, les possessions portugaises orientales s'étendaient en théorie du Cap de Bonne Espérance jusqu'en Asie. Elles ont été administrées par un Vice-roi résidant à Goa en Inde « *qui commandait les capitaines des deux postes principaux de la côte africaine, la Contra Costa, à Mozambique et à Sofala, auxquels s'ajoutera, à partir de 1596, la forteresse de Mombassa* » (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 176). Il faut préciser tout de suite que le poste de **(l'île de) Mozambique** – à un moindre degré Sofala – était celui qui était **en relation directe avec la Baie de Boina**.

3.3. Intention fondamentale

Il s'agit pour les Portugais de « *se constituer une rapide et solide fortune grâce au véritable monopole dont ils jouissaient dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien* » (ibid. : 176). Mais les groupes et individus étaient mus par des intentions spécifiques. D'après V. Belrose-Huyghes, la pratique courante était « *l'accaparement des postes de commandement dans l'empire par des clans nobiliaires Portugais* » (ibid. : 177). Puis l'auteur cite le cas de Duarte Jorge de Menezes, nommé en 1585 capitaine de Mozambique, afin d'illustrer ce phénomène. « *Pour assurer sa position, écrit-il, le capitaine s'entoura de parents et d'alliés. Il fit ainsi nommer au poste de capitaine de Sofala son propre beau-frère, Garcia de Mello, et charge son créancier Antonio Godinho de toutes les opérations maritimes et commerciales au Nord de Mozambique, à Madagascar, aux Comores et à Ormuz. Ces opérations consistaient à prélever*

800quintaux de gingembre par an aux Comores ou à Madagascar pour les vendre sur le marché d'Ormuz » (ibid. :179).

L'empire, en général, et ses composantes, notamment les clans nobiliaires, répondaient donc à la logique fondamentale, qui est celle du mercantilisme, tout faire pour s'enrichir rapidement et sûrement par le commerce. Pour y arriver, il fallait une géostratégie.

3.4.Géostratégie

Au niveau régional, il devenait clair que, *«de plus en plus, le Nord-Ouest de Madagascar devenait un relais dans le réseau d'échange dont Mozambique était le centre »* (ibid. :179). Mais, au-delà du Nord-Ouest, *«pour la période du 1575-1605, la fréquentation de Madagascar par les Portugais et leur intérêt stratégique et commercial pour l'île sont une évidence »* (ibid. : 180). Bref, poursuit V. Belrose-Huyghes, *«tous les témoignages que nous possédons montrent les liens étroits qui unissaient les échelles du Nord-Ouest de Madagascar avec les cités de Mombassa et de Malindi »* (ibid. :182), sans parler, bien entendu, de Mozambique et de Sofala.

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

Sur le plan stratégique, la réponse est on ne peut plus claire, car de *«Madagascar (...) on attendait l'approvisionnement en riz, moutons et bœufs pour la garnison de Mozambique et le rafraîchissement des navires de l'Inde »* (ibid. : 179). Ainsi, au fil du temps, les Portugais *« donnèrent beaucoup plus d'importance à la traite des denrées alimentaires, l'approvisionnement en nourritures des postes de la côte swahili devenant une préoccupation majeure »* (ibid.).

Le Nord-Ouest de Madagascar assurait ainsi l'intendance tant pour l'armée que pour la flotte portugaises de l'Océan Indien Occidental. Cela explique *« la création de nouveaux postes ou **fettories**, comme celui de Boina, et la politique de traité de paix avec tous les peuples susceptibles de leur fournir régulièrement des provisions »* (ibid.). Pour toutes ces raisons, *« Madagascar avec son riz, ses bœufs et citrons prit une part croissante dans ces échanges à partir de 1580non seulement avec les Portugais mais également avec leurs concurrents Hollandais et Anglais »* (ibid.).

Une autre pièce importante de la stratégie des Portugais, même si elle n'est pas nouvelle, est l'association de la religion aux activités politico-commerciales. Une telle décision relevait directement du roi Portugais, Philippe Ier, qui, dans une lettre datée du 21 Janvier 1587 et adressée au Vice-Roi Duarte Jorge de Menezes, exprimait sa pensée de manière directe : *« Et parce que je tiens la reconnaissance de l'Ile Saint Laurent¹⁴ pour une chose de grande importance et que j'ai été informé que quelques Pères de l'ordre de Saint-Dominique¹⁵ y ont été envoyés pour y planter notre Sainte Foi (...) par leur entremise, je vous commande de vous informer particulièrement des progrès de cette reconnaissance et des fruits qu'ont récoltés dans cette région les religieux de Saint Dominique, et de ce qu'il convient de faire pour cette chose »* (ibid. : 179).

En exécution de ce commandement royal, et, comme le précise V.Belrose-Huyghes, *« selon une pratique que l'on retrouve encore en 1635 contre Boina, < Godinho, l'associé du Vice-Roi > adjoint un religieux au corps expéditionnaire de 1587 pour négocier avec les Musulmans. Un an après le navire revient et met à sac l'échelle où le Père¹⁶ demeuré seul, a été assassiné »* (ibid. : 183).

Sur le plan proprement commercial, c'est un certain Joao dos Santos, cité par V.Belrose-Huyghes, *« qui nous donne avec le plus de précision et de détails... la liste des produits qu'on venait prendre sur le Nord-Ouest de la Grande Ile »* (ibid. : 179). D'après Joao dos Santos, *« il y a beaucoup de riz, de maïs et légumes et une espèce d'herbe savoureuse et nourrissante avec laquelle les naturels se nourrissent une grande partie de l'année. Il y a beaucoup de cédrats et de citrons très bons, beaucoup de canne à sucre qui leur sert de vivres car ils ne savent pas en extraire le sucre ; il y a beaucoup de gingembre (...). Il y a beaucoup de gibiers que les naturels chassent abondamment. On y trouve des mines de fer et de cuivre, avec lequel on fait des manilles, des anneaux, et de très bons outils. On dit aussi qu'il y a des mines d'argent (...). Il y a d'excellents poissons »* (ibid. : 179).

Ce qui frappe dans la liste de Joao dos Santos, c'est l'emploi du terme « **beaucoup** » exprimant la quantité d'un bout à l'autre de son énumération. Il n'a recours au superlatif (« **très bons** », « **excellentes** ») que vers la fin de sa liste. Il s'agit d'une publicité des produits malgaches auprès non seulement des consommateurs mais surtout des clients commerçants potentiels.

Mais Madagascar a beaucoup d'autres atouts reconnus et appréciés par les Portugais et leurs clients africains ou arabes au plan artisanal et industriel. En matière artisanale, « tous les visiteurs de cette époque, écrit V. Belrose-Huyghes, signalent les productions de Madagascar, en particulier les belles rabanes teintées (...) que les Portugais revendaient à prix d'or aux Cafres qui les appréciaient autant que des étoffes ou qu'ils offraient en tribut aux rois de l'intérieur » (ibid. : 179). D'autres documents mentionnent très souvent « les panos de Palma, tissus de rabane teinté et bordés d'une bande vermeille, faisant la renommée de l'Ile Saint Laurent » (ibid. : 181). De plus, « Madagascar fournissait à la construction navale des comptoirs africains de beaux mâts coupés dans la baie d'Ampasindava (Cada) ou au fond de la baie de Boina (rivière des mâts – Androhibe). L'artisanat du fer et du cuivre, notamment les bijoux, intéressait aussi les Musulmans comme monnaie d'échange en Afrique mais bien plus l'ambre et le corail » (ibid.). En matière industrielle, « ce sont surtout les industries textiles que les Portugais trouvèrent vivaces dans le monde des échelles musulmanes. Ce sont elles aussi qui survécurent à leur présence, celles dont ils cherchèrent à accaparer la distribution » (ibid.).

Bref, à travers le Nord-Ouest, et surtout le Marambitsy, Madagascar occupait une place prépondérante dans le développement du mercantilisme portugais. Cette situation allait changer à partir du milieu du XVII^e siècle (année 1650).

En effet, toujours selon V. Belrose Huyghes, « à la suite de plusieurs attaques portugaises et de la pression croissante du royaume du Nord avec lequel il fallait composer, l'échelle du Boina était certainement très diminuée (...). Ses habitants avaient perdu de leur ardeur guerrière et apprirent à se méfier des interventions de leurs coreligionnaires d'Afrique et d'Arabie » (ibid. 185).

Les conséquences en étaient déterminantes, dont l'abandon d'Antsoheribory et de la Baie de Boina, en général : « Ils étaient prêts à l'émigration vers un comptoir plus favorable, soit au rôle d'intermédiaires entre les Européens et les souverains malgaches¹⁷, ce qui était déjà le cas dans le Nord. Certains partirent vers Baly et surtout Bombetoka¹⁸, les autres, renonçant au commerce lointain, se tournèrent vers le cabotage, la pêche côtière et la collecte dans l'intérieur des terres, déjà prêt à se laisser digérer par le futur royaume sakalava » (ibid.)¹⁹.

Il convient pourtant de signaler que, bien avant l'époque du déclin à partir de 1650 des comptoirs arabes swahili, « *les Hova eux-mêmes conduisaient jusqu'aux environs de la Baie de Mahajamba une fois par an en Mars et Avril 10000 têtes de bétail et 2 à 3000 esclaves* » (G. Rantoandro, 1983- 1984 : 206). Les Hova connaissaient et fréquentaient donc déjà à partir du XVII^e siècle le comptoir de Nosy Langàny. Par conséquent, le négoce entre l'intérieur de Madagascar et la côte Nord-Ouest était déjà florissant aux XVII - XVIII^e siècles. Cet axe commercial allait pourtant être abandonné progressivement à partir du XIX^e siècle au profit de l'axe oriental, dont le poumon sera d'abord le port de Foulpointe, devancé ensuite par celui de Tamatave. Visiblement, l'échec des Portugais dans le Nord-Ouest et le Canal de Mozambique a conduit les autres européens (Hollandais, Anglais, Français...) à préférer l'Océan Indien.

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1. Contexte historique et politique

Les traditions orales et les recherches historiques admettent que le royaume sakalava est né au Menabe, plus au Sud du Marambitsy, vers fin 1500 ou début 1600 avec la dynastie Maroseranana, dont l'origine reconnue est le pays mahafaly, encore plus au Sud, de l'autre côté du fleuve Onilahy. Le fondateur du royaume est Andriandahifotsy, « le Prince blanc », décédé selon l'historienne Françoise Raison-Jourde, « *aux alentours de 1680* » (1983 : 43)²⁰. Entre 1690 et 1695, c'est-à-dire après sa mort, l'un de ses fils, nommé Tsimanata ou Andriamandisoarivo, décide de partir vers le Nord pour chercher un nouveau territoire où régner. Il franchit alors le fleuve Manambolo et pénètre dans ce qui sera le Marambitsy au sens large incluant Soalala –Baie de Baly- où les Arabes Swahili opéraient déjà depuis plusieurs siècles et les Portugais à partir de 1506. L'année 1506 est, en effet, celle où l'Amiral Tristau da Cunha arrive en reconnaissance du Nord-Ouest du Madagascar. C'est pourtant à partir de 1590 seulement que, d'après V. Belrose-Huyghes (1983-1984), les Portugais commencent à mettre à sac les comptoirs musulmans de la zone : les îles Makamby et Antsoheribory, déjà occupés par les Arabes-Swahili-Antalaotsy au moins à partir du XIV^e- XV^e siècles si l'on se réfère aux dates (1324 et 1392) inscrites en caractères arabes sur des pierres tombales à

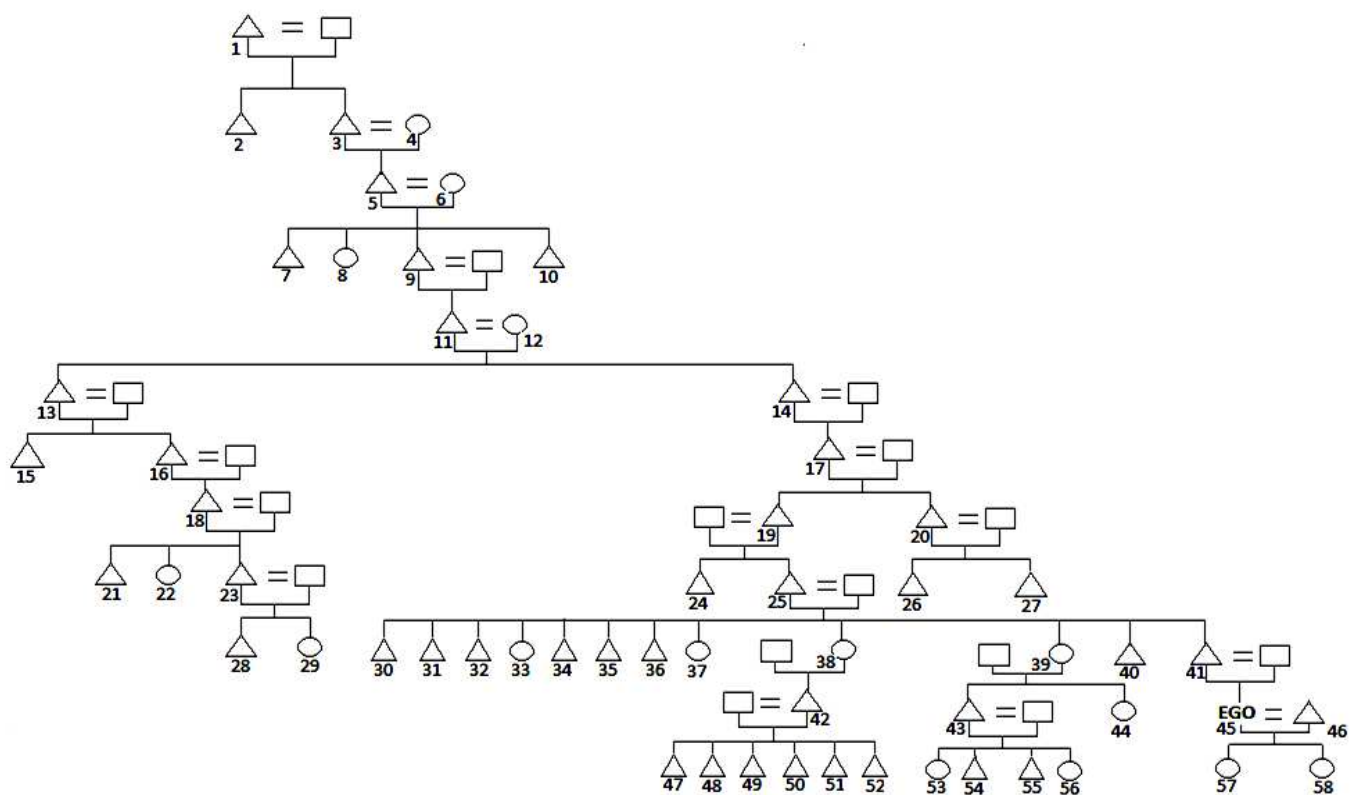
Antsoheribory, puis Kingany « l'estuaire de la Mahavavy », Boeny Ampasy, c'est-à dire l'ensemble de la baie de Boeny (voir cartes ci-après et photos).

En tout cas, les archives portugaises signalent que les Portugais ont conclu un traité le roi Antalaotsy d'Antsaoherybory appelé Samamo en 1613. Cela veut dire que, si au début du XVII^e siècle, la partie continentale du Marambitsy ne disposait pas encore d'organisation politique structurée, en revanche, la partie littorale avait déjà une chefferie ou un royaume reconnu(e) par les étrangers. Ainsi, à un moment ou à un autre, l'une et l'autre devait se rencontrer et s'allier pour former le royaume du Marambitsy. Cela s'est concrétisé par le mariage d'une fille d'Andriamandisoarivo (Ndrantaniarivo) avec le roi ou le chef d'Antsoheribory. Il s'ensuit que la pénétration sakalava du Menabe vers le Marambitsy se situe vers cette période sous l'impulsion d'Andriamandisoarivo, alias Tsimanata, et de ses partisans.

Cette pénétration ne s'est pas faite facilement. Les populations autochtones, dont les plus connues sont les Vazimba, les Mananadabo et surtout les Sandangoatsy des environs du Lac Kinkony, leur ont opposé une résistance farouche. Avec l'appui en armement par les Arabes-Swahili-Antalaotsy, puis par les Portugais, Andriamandisoarivo a eu gain de cause. Il a donc pu fonder son nouveau royaume à Bezavo ou Tongay, près de Mitsinjo, qui, du coup, devint le berceau du royaume, non seulement du Marambitsy, puis du Boeny dans son ensemble, mais également de ses extensions vers le Nord (Sambirano, Nosy Be, Analalava, Ankarana). L'on sait également que les armées sakalava (Menabe, Boeny) ont réalisé plusieurs incursions infructueuses vers l'intérieur de Madagascar, notamment en Imerina. Cela veut dire que l'expansion et l'organisation de l'hégémonie sakalava, donc **la première tentative d'unification politique de la Grande Ile**, proviennent d'une reprise de l'idée d'Andriamandisoarivo.

Le rappel de ce contexte historique et politique s'imposait avant de présenter la chronologie et la généalogie des rois Sakalava du Marambitsy. Il est également nécessaire lorsqu'il faudra évaluer les hypothèses concernant le religieux (*tromba* « culte de possession royale », *fanompoa* « rite d'allégeance aux souverains décédés ou non », *fitampoha* « bain des reliques »), concernant le social, et surtout concernant le politique.

4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy



LEGENDES

1- Andriandahifotsy	27- Bemihanta
2- Menabe	28- Randrianirina Désiré
3- Ndriamandisoarivo	29- Soamiangy
4- Ndramandikavavy	30- Binetry
5- Ndrainambohinarivo	31- Sadeky
6- Ndriamanohiarivo	32- Karany
7- Ndriamahatindriarivo	33- Moanarena
8- Ndriantaniarivo (tompon'ny dôry Bezavo)	34- Asoena
9- Ndrianahilitsiarivo (Babilahimanjaka Betsioky)	35- Boanamady
10- Ndrianaraindromy	36- Boanasofo
11- Ndramarofaly	37- Moanabe
12- Ravahiny	38- Manjakareninarivo (Moana Salima)
13- Ndriamifefiarivo (Betsioky/Manjakaray)	39- Safitamo
14- Ndriamandranitsiarivo (Tsimialona)	40- Maliky
15- Ndriamanaranarivo (tompon'i Mitsinjo)	41- Saïd
16- Ndriantsirena (Dadabe)	42- Mohamed
17- Ndriamanavakarivo (Andriantsoly, musulman)	43- Abdalah Namano
18- Ndriamanefarivo	44- Alisa
19- Ndrianahotsiarivo (Mohamed Ben Sultan)	45- Amina
20- Ndrianianganarivo (Rachid Ben Sultan)	46- Fondy Saïd Yahaya
21- Ndramihantarivo	47- Ali
22- Ndriamandamina	48- Rahamani
23- Ndriantsifoenarivo	49- Saïd
24- Ndramanonjoarivo	50- Karim
25- Ndriamandilatsiarivo (Bareravony)	51- Halima
26- Ndriamitanjaka	52- Salimo
	53- Mary
	54- Mohamad
	55- Saïd Anasy
	56- Nanaseny
	57- Salima
	58- Thamaraty

5- PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1. Généralités

Le présent travail concerne de prime abord l'art, plus spécialement la **littérature traditionnelle** à travers le genre lyrique « **antsa** », et, de manière accessoire, **la musique, la danse, la tenue vestimentaire, les dessins faciaux** qui l'accompagnent. Au-delà de l'art proprement dit, il s'intéresse au concept de « *beau* » appréhendé sur le plan esthétique et éthique, sans oublier le plan culturel, c'est-à-dire le contexte loco-régional et national.

Ainsi, le domaine concerné, en première instance est *l'anthropologie de l'art*, laquelle se rattache à *l'anthropologie des religions* ; en seconde instance l'anthropologie sociale est mobilisée, et, en dernière instance, l'anthropologie politique. Le thème central en est donc le « *beau* », non pas en soi, mais tel qu'il se manifeste par des phénomènes perçus par les sens de la vue et de l'ouïe, et dont le propre est de provoquer des sentiments, des émotions, des passions chez les différentes catégories d'utilisateurs. Différentes disciplines, notamment la philosophie, ont déjà traité le **thème du beau**. Hegel lui a consacré un ouvrage en dix volumes. Il est cité abondamment ci-après en tant que prédécesseur.

De son côté, l'éthologie, à travers Konrad Lorenz, a proposé, à partir des « *mécanismes de déclenchement inné* », une analyse de l'esthétique et de l'éthique, appuyée en cela par la neurobiologie, qui s'intéresse non plus seulement au *comment ?* mais surtout au *pourquoi ?* des comportements animaux et humains.

L'anthropologie également, à travers surtout Claude Lévi-Strauss, s'est intéressée au « *beau* », justifiant ainsi l'existence de l'anthropologie de l'art. Dans ses nombreux écrits, le père du structuralisme en anthropologie a réservé plusieurs passages à l'art, avant de lui consacrer en 1975 un ouvrage entier : « *La voie des masques* ». Par la suite, plusieurs anthropologues de l'art actuels continuent les réflexions initiées par leurs aînés de différents pays. Le thème de l'art n'est donc pas étranger à la discipline à laquelle ce travail se rattache.

En ce qui concerne le genre littéraire traditionnel **antsa**, il a, certes, déjà fait l'objet de collecte et d'analyse. C'est le cas, par exemple, des *antsa* réunis par M.J. Razanamanana (1993). Mais il s'agit de textes collectés souvent « *hors contexte* » et d'une étude seulement littéraire. Qui plus est, dans l'état actuel des connaissances, ces textes ne

proviennent pas de la zone ciblée par la présente thèse, le Marambitsy. A ce propos, il convient de (re)préciser le statut historique de ce dernier. En effet, les traditions sakalava et l'histoire des siècles passés accordent une place stratégique au Marambitsy. Ce n'est malheureusement pas le cas ni pour la recherche européenne ni pour la recherche nationale qui ne parlent guère du Marambitsy.

Le travail ouvre incontestablement de larges horizons et perspectives en traitant du «**beau**», dont l'un des traits caractéristiques est de résister au temps, d'être immortel. En effet, d'après V. Ionesov, « *le beau porte en son sein l'éternité* » (2003-2004).

Par ailleurs, l'**antsa**, en tant que genre chanté et dansé, offre un vaste champ de réflexion, surtout lorsqu'il est collecté et analysé dans son contexte naturel, en l'occurrence la religion, dont, par définition et par tradition, les limites se confondent avec celles des autres secteurs (économiques, sociales, politiques...) de la vie de la population locale.

Sans aucun doute, la thèse va apporter des connaissances supplémentaires non seulement à propos du « beau », mais aussi à propos du genre *antsa*. C'est son premier intérêt en tant que travail scientifique. Mais il ne manque pas non plus d'intérêts pratiques, ne serait-ce que la (re)valorisation d'un élément du patrimoine national et de la zone qui l'a produit.

5.2.Descriptif de la these

5.2.1. Contexte et justifications

La thèse s'inscrit dans le cadre de deux programmes universitaires :

- d'une part, celui de la régionalisation de la recherche nationale ;
- d'autre part, celui de l'insertion continentale de cette recherche nationale.

En matière de sciences sociales, notamment en anthropologie, sociologie, histoire, la recherche universitaire nationale ne s'est pas suffisamment intéressée à l'ensemble sakalava qui occupe tout l'Ouest de Madagascar du Sud au Nord. Par conséquent, les chercheurs européens et anglo-saxons semblent avoir gardé le monopole de la

connaissance de ce groupe jusqu'à maintenant. Il est donc temps que les universitaires malgaches donnent leur vision des choses en se basant sur celle de leurs collègues étrangers, comme le veut la logique de la science.

La région et l'univers sakalava devraient ainsi bénéficier d'un intérêt renouvelé, étant donné que l'influence politique et culturelle sakalava s'est exercée et s'exerce encore sur plus du tiers du territoire malgache, englobant non seulement toute sa partie occidentale, mais aussi des zones du littoral oriental : le Nord-Est avec les Anjoaty de Vohémar et sa zone environnante, le Sud- Est avec le groupe Antesaka, dont les chefs se réclament de la dynastie Sakalava Maroseraña, sans oublier le sous-groupe Antemoro appelé Onjatsy, qui a des liens historiques avec les Anjoaty.

Mais l'insertion continentale de la recherche nationale apparaît aussi comme inévitable, surtout avec la mondialisation actuelle de la culture et la globalisation de l'économie. De ce point de vue, le choix du Marambitsy comme zone d'étude est pertinent. Il est la voie de passage des migrations Sakalava du Sud au Nord et vice- versa, à tel point que sa capitale, Mitsinjo, est considérée par les traditions comme l'un des hauts-lieux du groupe Sakalava, à cause notamment des **doany** de Bezavo et de Mitsinjo, les premiers d'entre tous. En outre, -et c'est le plus important pour cette thèse-, on y trouve un des principaux points d'impact de la langue kiswahili et de la culture arabo-swahili sur Madagascar à travers le groupe Antalaotsy, mais a su préserver l'essentiel du patrimoine ancestral sakalava, dont le genre littéraire chanté et dansé *antsa* dans ses différentes variantes.

Le Marambitsy fut ainsi une zone d'implantation des traitants venus d'Afrique de l'Est, opérant au niveau des ports secondaires (Soalala, Boeny Aranta, ...) et dont le principal port d'attache est –après Antsoheribory- Moudzoungäi (aujourd'hui Mojangà, Mahajanga ou Majunga). A ce titre, il représente la « *voie royale* » pour l'insertion continentale non seulement de la recherche universitaire nationale mais également de Madagascar dans son ensemble. Car, outre le Kiswahili, dont les héritiers directs sont les Antalaotsy, et les groupes Kiswahiliphones de Tanzanie et du Kenya, le parler Makoa, utilisé en privé par les nombreux groupes Makoa venant du Mozambique, est aussi présent un peu partout dans les zones environnantes, notamment Melaky, Sofia, et DIANA.

Voilà un premier ensemble de faits ayant motivé notre choix du Marambitsy comme zone d'étude. De plus, en raison du degré élevé d'authenticité que l'on peut espérer y rencontrer, il offre un cadre idéal pour une étude sur **le beau esthétique, le beau éthique** à travers les *antsa* et, à terme, **le beau culturel**.

5.2.2. Problématique

➤ *Problématique générale*

Dostoïevsky, cité par V. Ionesov (ibid), affirmait que « *la beauté est toujours utile* ». Le besoin de beauté se développe, selon Ionesov, « *lorsqu'une personne est en mal avec la réalité, en disharmonie, en conflit, en d'autres termes lorsqu'il donne le signe d'être le plus en vie. Libéré par la beauté, l'homme recouvre son lien perdu avec la nature et fait reculer les frontières de son existence* » (ibid,). A la lumière de ces réflexions, l'on peut dire que, en ces temps difficiles, moroses, du fait des réalités nationales marquées par la pauvreté ambiante, chronique, avec tous les maux qu'elle entraîne, la **LAIDEUR** dans tous ses états se fait envahissante et retient en otage la grande majorité des citoyens de Madagascar. Les impacts négatifs d'une mondialisation et d'une globalisation non maîtrisées ne sont pas pour améliorer la situation. A preuve : les menaces de perte qui pèsent sur les richesses culturelles, entre autres les *antsa*, aussi méconnues par le milieu scientifique qu'ignorées par le public, à tel point que l'une des zones créatrices et gardiennes de ces richesses, le Marambitsy, n'attire même plus l'attention.

➤ *Problématique spécifique*

Sans s'écarter de la problématique générale, il s'agit ici de s'intéresser aux problèmes soulevés par les recherches des prédécesseurs dans les domaines qui touchent cette thèse:

- le domaine littéraire ;
- le domaine religieux ;
- le domaine social ;
- le domaine politique.

Dans le domaine littéraire, les prédécesseurs ayant traité les *antsa* l'ont fait selon une perspective monodisciplinaire, c'est-à dire seulement littéraire. C'est le cas, par exemple, de M.J. Razanamanana déjà citée.

Dans le domaine religieux, ceux qui ont étudié les cultes royaux sakalava (*tromba*, *fanompoa*, *fitampoha*...) les ont analysés de manière isolée, indépendamment des autres cultes et des autres domaines qui leur sont liés. C'est le cas pour R. Rason (1968), un auteur malgache, et pour R.R. Kent (1983-1984), un auteur américain, qui ont, l'un et l'autre, écrit sur le *tromba*, et pour M. Lambeck (2002), un auteur canadien-britannique, qui s'est intéressé au *fanompoabe* et au *fitampoha*.

Concernant le *tromba*, R. Rason le définit comme une cérémonie à double aspect : d'une part, un exorcisme²¹, et, d'autre part, une nécromancie. Le mot *tromba*, continue-t-il, « *peut désigner trois choses différentes : l'esprit (angabe), la cérémonie (rite de possession), la personne possédée* » (1968 : 208). Pour R.R. Kent, « *the royal tromba possession as act and cult (...) cannot be dissociated from the Maroseranana Kings* » (1983 -1984: 125), avant d'ajouter: « *the tromba of the Sakalava as a people cannot be detached from the dynastic cult* » (ibid: 131). Il précise ensuite à propos du mot *tromba*: « *the term **tromba** did not originate in Menabe but in Iboina*²². As Rakotomanga – Ramasondrano- pointed on almost six decades ago, the term **tromba** seemed to derive from Kiswahili, a branch of the Bantu languages with its own group of sub-dialects » (ibid.: 131-132).

Avec l'appui de descriptions concordantes réalisées par deux missionnaires portugais, Joao Dos Santos et Luis Mariano²³, qui ont vécu plusieurs années au *Mashonaland* (Zimbabwe) et au Mozambique avant de venir à Madagascar, R.R. Kent attribue une origine africaine au *tromba* sakalava. Il en souligne cependant l'originalité: « *the uniqueness of the royal **tromba** derives from a peculiar blend of the pre-existing and the intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the island* » (ibid: 126). D'où la facilité avec laquelle le *tromba* s'est disséminé chez les autres groupes malgaches qui le considèrent comme « *an extension of the sakalava religion, more precisely that of the Boina –Sakalava* » (ibid : 132).

Concernant le *fanompoabe* et le *fitampoha*, M. Lambeck en fournit une description détaillée à partir d'une observation directe pour le premier et du récit publié par un journaliste pour le second. Il faut cependant préciser qu'il s'agit des cérémonies ayant

eu lieu à Mahajanga où les deux cultes sont réalisés la même année, contrairement à la pratique adoptée au Marambitsy où ils sont organisés à deux endroits différents : Bezavo pour le *fanompoa* et Mitsinjo pour le *fitampoha*, et à deux années différentes. Par ailleurs; pour l’auteur, « *the Great Service is religious, political, and social in intent, function and meaning – “a total social fact” in Mauss sense (1966)* » (2002: 167). Autrement dit, il en a une vision, certes, holiste, mais totalement statique. Les trois dimensions –religieuse, politique, sociale- se juxtaposent sans que les liens logiques entre elles ne soient précisés.

Dans le domaine social, c’est sans doute Gillan Feely-Harnik (1983 -1984) qui a, dans l’état actuel des connaissances, fourni une étude pertinente de l’organisation sociale sakalava d’Analalava (extrême Nord-Ouest). En soulignant le caractère « *étranger* » de la monarchie sakalava, « *stranger surrounded by strangers* » (ibid : 138- 140), elle s’inscrit dans la perspective tracée par F. Raison-Jourde selon laquelle à l’Est, au centre, et à l’Ouest, « *l’extériorité de l’institution monarchique* » (1983 : 35-38) est une donnée peu discutable. Pour cette raison, la monarchie sakalava était, toujours selon G. Feely-Harnik, « *a case of one lineage attempting to impose itself on others permanently...* » (ibid: 136). L’organisation annuelle des cultes procède des moyens utilisés pour s’imposer et se maintenir au sommet de la société. Le deuxième moyen est l’organisation de la base sociale de la monarchie en *karaza(na)*, « fédérations de *foko* « clans », en l’occurrence sakalava, identitairement rattachées à la dynastie Maroseraña. Les fédérations ainsi que leurs composantes *foko* « clans » et *tarika* « lignages » sont, à leur tour, régies par le système des castes ou *firazanana*, c’est-à-dire l’ordonnement de leurs origines ancestrales selon leur **niveau de pureté**. Par là, comme l’affirme F. Raison-Jourde, le souverain s’érige en « *ordonnateur des statuts sociaux* » (ibid. : 58-60). Chez les Sakalava d’Analalava, les clans patrilinéaires s’organisent de la manière suivante :

“- the sovereign clans from which the ruler was selected;

- Noble clans;

-Common clans.

(...)

Slaves had no king by definition.

(...)

The lineage principle was likewise fundamental to the organization of government” (ibid: 157).

En bref, les informations fournies par les auteurs sont précieuses, pertinentes. Néanmoins, pour le *tromba*, l’insertion de ce culte dans l’univers des cultes royaux n’est pas tentée, même si son appartenance à cet univers est reconnue. En ce qui concerne le *fanompoabe* et le *fitampoha*, les mêmes remarques sont valables. Enfin, en matière d’organisation sociale, même si les analyses de G. Feely-Harnik sont globalement valables et applicables au Marambitsy, l’extension de la réflexion vers les autres régions ou royaumes sakalava par souci comparatiste aurait pu donner une autre dimension à l’étude.

Finalement, le domaine politique semble avoir été généralement minoré par la plupart des chercheurs, alors que le politique se décline à différents niveaux :

- le niveau intra-Sakalava ;
- le niveau Sakalava / Merina ;
- le niveau malagasy / européen ou autre.

Cela justifie sa position centrale dans le sous-titre de ce travail.

5.2.5. Hypothèses

a) Hypothèses des prédécesseurs

Comme évoqué plus haut, trois disciplines - la philosophie, l’ethologie, et l’anthropologie - ont entrepris des études approfondies sur le **beau**, sur l’esthétique.

Au niveau de la philosophie, il revient à Hegel (1964 [1835]) le mérite d’avoir relancé et renouvelé les réflexions sur l’esthétique. Dans l’état actuel des connaissances, il est le premier à avoir distingué le « *beau artistique* » et le « *beau naturel* » en affirmant que « *le beau esthétique, en tant que produit de l’esprit, est supérieur au beau naturel* » (1 :10), dans la mesure où « *il participe de l’esprit (...) et, par conséquent, de la vérité* ; en

effet, « *le spirituel seul est vrai* » (ibid. 11). Et l'auteur de continuer : comme il ne procède pas de la spiritualité, le beau naturel n'est qu'un «*réflexe de l'esprit* » (ibid. :11). Bref, « *n'est beau que ce qui trouve son expression dans l'art, en tant que création de l'esprit ; le beau naturel ne mérite ce nom que dans la mesure de ses rapports avec l'esprit* » (ibid. :12).

A partir de cette distinction fondamentale, qui est une sorte de définition du beau, Hegel dégage son objet d'étude, en l'occurrence « *le royaume du beau, plus exactement le domaine de l'art* » (ibid. :12), en précisant plus loin que « *les œuvres d'art constituent un point de départ approprié* » (ibid. :13) pour l'étude.

Où peut-on observer le beau et l'étudier ? D'après Hegel, «*le beau intervient dans toutes les circonstances de notre vie, il est le génie amical que nous rencontrons partout. En cherchant autour de nous où et comment, sous quelle forme il se présente à nous, nous trouvons qu'il se rattachait jadis par les liens les plus intimes à la religion et à la philosophie* » (ibid. :12), souligné par l'auteur. Deux idées fondamentales se retrouvent ici :

- **primo**, le beau est partout et il est avec nous à tout moment, à charge pour nous de savoir le reconnaître et l'identifier ;
- **secundo**, le beau garde des liens profonds avec la religion.

Cette deuxième idée converge vers celle de l'herméneuticien roumain, Mircea Eliade, qui considère « *l'art comme un acte et un phénomène spirituel (...), comme un acte magique* » (A, Marino, 1981:331). Pour Mircea Eliade, toujours cité par l'auteur, « *toutes créations participent ontologiquement au « sacré » et répètent la qualité et le geste essentiel du « sacré », à savoir : de fonder, de commencer, de créer ex nihilo, d'instituer un phénomène originaire* » (ibid. : 331). Puis, parlant entre autres de la littérature, Eliade montre « *que l'univers et le langage apparemment profanes de la littérature, de la peinture et du cinéma modernes conservent suffisamment d'éléments mystiques et de comportements « sacrés » évidemment d'une sacralité ignorée, camouflée ou dégradée* » (ibid. : 335).

Pour en revenir à Hegel, la suite de son texte donne une description de l'objet d'étude qu'il s'est donné à travers les propositions suivantes :

- l'art a toujours été pour l'homme «*un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de notre esprit* » (ibid. :12) ;
- les productions de l'art sont, pour les peuples, les réceptacles et les expressions de leurs conceptions les plus hautes (ibid. :13) ;
- les formes créées par l'art concrétisent, pour beaucoup de peuples, leur sagesse et leur religion ; ainsi, l'art nous livre la clef pour comprendre ces dernières (ibid.).

L'art serait, dans ce sens, un **contenant**, et la Sagesse, la Religion représenteraient un **contenu**. L'art, objet de représentation, formes créées, productions seraient alors les **expressions du beau esthétique**, et les Conceptions, la Sagesse, la Religion celles du **beau éthique**.

Allant plus avant dans la définition du beau, Hegel avance une démarche en quatre étapes (ibid. : 12-13) :

- représenter l'une après l'autre les différentes conceptions du beau ;
- passer en revue les différents points de vue et les diverses catégories qui ont été appliqués au beau ;
- analyser ces points de vue et catégories en les confrontant par le raisonnement avec les faits et les données disponibles ;
- essayer d'en dégager le concept et d'en obtenir ainsi **une définition du beau**.

Forte maintenant d'une définition basée sur une analyse obéissant à une «*nécessité prouvée et démontrée*» (ibid. : 17), l'étude avance vers l'interprétation. Pour cela :

- l'univers est considéré comme « *une totalité organique, totalité qui se développe à partir de son concept et qui, sans rien perdre de ce qui en fait un ensemble, un tout, dont toutes les parties sont rattachées les unes aux autres par la nécessité, rentre en elle-même et, dans cette union avec elle-même, forme un monde de vérité* » (ibid. :17) ;

- ensuite, « *dans la couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même, sans cesser d'avoir avec les autres parties des rapports de nécessité ; elle représente aussi bien un en-deçà d'où elle retire son origine qu'un au-delà vers lequel elle tend de nouveau, en engendrant de son sein fécond de nouveaux éléments par lesquels elle enrichit la connaissance scientifique* » (ibid. : 17-18).

Ces deux étapes de l'interprétation proposées par Hegel renvoient à des méthodes développées ultérieurement :

- d'abord, en éthologie, par Konrad Lorenz (1970 [1950]) sous l'appellation d'« **analyse sur un large front** » (ibid. : 79-80) ;
- ensuite, en herméneutique, par Mircea Eliade sous le nom de « *cercle herméneutique* », car, « *le processus herméneutique épouse un déroulement circulaire* » (A. Marino, ibid. : 104 ; 103-205).

Finalement, Hegel parle de la nature de l'Art, en d'autres termes de ses **finalités**. Il en donne trois :

- manifester la spiritualité et non imiter la nature, vu que « *c'est l'expression de spiritualité qui doit dominer le tout* » (ibid. : 50) ; **c'est le beau culturel**, analogue au **Vrai** (J.P. Changeux, 2010 : 514) ;
- « *révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54) ; pour cela, « *rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain* » (ibid. 54-57), c'est-à-dire **le beau esthétique** ; une variante du **beau** (J.P. Changeux, ibid.) ;
- adoucir les mœurs au moyen de l'enseignement moral que l'art contient (ibid : 61-71). Quelque part, il s'agit là du « **beau éthique** », semblable au **bien** (J.P. Changeux, ibid.).

Toujours dans le cadre de la philosophie,- la philosophie du langage -, Mark Johnson (1987) parle des relations déterminantes du corps avec l'esprit. Dans son ouvrage, il consacre 25 pages à une activité humaine, « *the Bodily Experience of Balance* » (pp. 24-100). Sans évoquer une seule fois les concepts de **beau - beauté –esthétique**. Il dégage toutefois ce qui en est un **autre** critère formel après le **lien avec l'éternité**, à savoir **la balance**, dont les variantes sont **l'équilibre**, la **symétrie**, **l'harmonie**, en affirmant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de sa perte d'équilibre* » (ibid. :74-75).

Il précise ensuite que le schéma de la balance a des extensions métaphoriques et des interconnexions extra-corporelles (ibid. : 87-90). On parle ainsi :

- de balance ou équilibre systémique ;
- de balance ou équilibre psychologique ;
- de balance ou équilibre dans l'argument rationnel ;
- de balance ou équilibre légal(e)/ moral(e) ;
- d'égalité mathématique.

Si l'auteur ne parle pas de **beau esthétique**, il démontre ses hypothèses à l'aide d'œuvres d'art (masques, tableaux, statuettes ... en pages 91-94), et ne manque pas d'évoquer le **beau éthique** à travers la « *balance de la justice* » (p.87) et la « *balance morale et légale* » (p.90). Les développements précédents rappellent la définition de la beauté proposée par V. Ionesov selon laquelle « *in the broadest sense, beauty is a category indicating complete harmony in an object, based on an ideal correspondance of form and concept. In beauty, man brings the world into harmony (...). That is why beauty always brings people good, health, peace, joy and self-fulfillment* » (ibid. 13).

En éthologie, Konrad Lorenz entreprend de faire la distinction entre esthétique et éthique. « *La signification précise du grec **aisthanomai** est « je ressens », et la signification originelle du mot esthétique est « ce qui fait qu'on ressent quelque chose » ; par la suite, à travers un processus qui a restreint son sens, le mot a reçu la signification d'impression de valeur positive* » (1970:127). Puis de noter que « **la séparation conceptuelle des deux mots « esthétique » et « éthique » est parfaitement superficielle** » (ibid.). Cette citation appelle deux remarques :

- d'une part, l'esthétique, étymologiquement, n'est pas étrangère au sentiment, à l'émotion ;
- d'autre part, cela pourrait être vrai, également pour l'éthique, si l'on se réfère entre autres à la thèse de Hegel présentée plus haut concernant la fonction moralisatrice de l'art.

K. Lorenz apporte cependant ci-après un critère distinctif supplémentaire, permettant de faire la part entre ce qui est « **esthétique** » et ce qui est « **éthique** » :

- «les schémas rationnels esthétiques (...) sont «taillés» sur des caractéristiques de **proportions** déterminées **intéressant le corps humain (et animal)** » (ibid. :128) ;
- «dans le cas des schémas éthiques, on peut mettre en évidence... des signes intéressant le comportement (...), des mouvements d'expressions humains (et animaux), des réactions de déplacement » (ibid. :128,130).

A ce propos, l'auteur apporte cependant une précision capitale : « *la conduite objective d'un être humain a beau correspondre de près à l'idéal des exigences de la société à l'égard de l'individu, nous n'éprouvons pas cette conduite comme «bonne» si ses motifs n'ont pas leur origine dans les couches affectives profondes du comportement inné dépendant de l'hérédité* » (ibid. :132), avant de rappeler cette citation significative et évocatrice de Goethe: « *Mais vous ne parviendrez jamais **au cœur à cœur** si cela ne vous vient pas du **cœur*** », et de préciser : « *Quand nous portons un jugement sur la valeur morale d'un homme considéré comme un tout, nous ferons sans doute bien de porter le plus d'estime à celui dont le comportement social vient le plus largement du « **cœur** »* » (ibid. : 132). Le **beau éthique** a donc, bel et bien, des bases somatiques (le « **cœur** », les «**émotions**») tout comme le **beau esthétique**.

Finalement, K. Lorenz rappelle les critères formels de la beauté, déjà **développés** par Mark Johnson et V. Ionesov, à savoir : **l'harmonie, l'équilibre, et** formule une condamnation sans appel contre « *l'anthropomorphisme aveugle de notre réaction < devant les animaux > ; car, en soi, l'hippopotame (au premier abord hideux) est un*

*tout formant système qui est aussi **harmonieux** et aussi précisément **équilibré** que la gazelle* » (ibid. ; 142), par conséquent aussi **beau** que celle-ci.

Pour terminer, en anthropologie de l'art, la «**théorie des styles culturels**» prônée par Cl. Lévi-Strauss est celle qui a longtemps dominé au sein de la discipline. Elle montre l'adéquation entre les formes artistiques d'une société et sa structure sociale (R. Meyran, 2009:79; 81). Mais, plusieurs critiques, résumées ci-après, ont été adressées à cette théorie au cours des deux dernières décennies :

- une œuvre d'art ne peut pas être décomposée en un simple ensemble de symboles puisés dans un vocabulaire et articulés selon une grammaire. Si des codes culturels et des symboles président à la création de toute œuvre d'art, ils sont d'un autre ordre que les signes linguistiques ;
- les objets sont trop écartés de leur contexte chez Cl. Lévi-Strauss; il ne prend jamais en compte le point de vue des acteurs, en particulier des artistes eux-mêmes ;
- enfin, le système de Cl. Lévi-Strauss est trop statique : une fois les emprunts culturels explicités, le modèle fabriqué articulant symboles, mythes et organisation sociale, reste figé.

Cela suppose que toute « *tradition* » reste bloquée hors de l'histoire (R. Meyran, 2009; 78-83). Qu'il y ait un rapport entre les caractéristiques des productions artistiques d'une population, son organisation sociale et ses mythes, c'est une idée qu'on admet facilement. Mais, depuis une dizaine d'années, suite à l'ouvrage d'Alfred Gell intitulé **Art and Agency : An Anthropological Theory** (1998), l'anthropologie de l'art a effectué un grand virage (Anne-Christine Taylor, 2009 :83). Voici pourquoi :

- au lieu de penser l'art en termes de beauté qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses **intentions**(agencies), ou, selon Hegel, déjà cité ses « finalités ». Tout objet d'art cristallise un certain nombre **d'intentionnalités**, que celles-ci soient imaginaires ou réelles. Grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau ;

- on préfère penser l'art comme une forme d'action sur autrui et affirmer que les différents acteurs impliqués dans ce processus (créateurs, usagers) sont mus par des intentionnalités conscientes ;
- ces nouvelles théories de l'art sont plus exigeantes du point de vue psychologique et pragmatique : elles nécessitent de saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs.

Il est important de faire un lien entre le beau, l'intentionnalité et les cultes royaux, comme l'a tenté Suzanne Raharijaona, au début des années 1980, alors enseignante et chercheuse à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Antananarivo, dans un dossier consistant intitulé : « *Ny Fandroana : heviny sy tantarany* » « Le Bain royal : significations et historique » (*Hiratra* n°2, 1980 ; *Hiratra* n°3, 1981). Affirmant mener une étude totalement interne, elle s'inscrit dans la pure tradition anthropologique, de laquelle elle se réclame. Son étude nous intéresse à plus d'un titre.

Tout d'abord, elle intègre les cultes royaux sakalava –*fanompoa* et *fitampoha*– dans l'ensemble des cultes liés au Bain royal à Madagascar, dans le Sud-Est, le Centre et l'Ouest pour offrir un éclairage global. Ensuite, elle utilise une approche scientifique très moderne pour l'époque, du moins en sciences humaines et sociales, dans la présentation de son dossier. En effet, après l'exposé classique de la problématique et des différentes hypothèses des prédécesseurs, elle en vient à l'exposé de la méthodologie de travail : d'une part, les **matériels** (textes traditionnels choisis, témoignages actuels), et, d'autre part, les **méthodes** de l'anthropologie religieuse et de l'anthropologie politique pour leur analyse et leur interprétation, avant de faire connaître les **résultats** obtenus²⁴.

Parmi ces derniers, nous aimerions relever le corps de définitions de la fête du Bain royal qu'elle propose, c'est-à-dire une Célébration du Renouveau, un culte exprimant les différentes exigences de la Religion, un instrument normatif de la Socialisation Communautaire, et une légitimation du Souverain régnant. S. Raharijaona stipule à partir de là que la Fête de Bain ainsi que les Cultes y afférents relèvent d'un fond religieux ancien pré-étatique. Elle précise que « *ce n'est que bien plus tard –après le développement du peuplement et la succession des générations d'habitants– que le Culte des ancêtres est apparu et n'a été incorporé dans la Fête du Bain que sur l'initiative des Souverains qui y ont trouvé le moyen d'asseoir, sans discussion possible, leur légitimité mise en place par les fondateurs du royaume* » (op.cit. 1981 : 244-245).

L'auteure souligne ainsi l'instrumentalisation de la religion et de la Société par la politique. A partir d'autres données –les *antsa*- et grâce à d'autres approches, notre thèse rejoint largement cette position.

b) Evaluation

Les auteurs qualifiés ici de prédécesseurs ont apporté chacun des éléments précieux pour le présent projet. Hegel fournit, par exemple, des instruments de base pour définir et appréhender le beau. Nous lui devons les notions, tels que **beau esthétique**, et, par extrapolation, **beau éthique**. Il lui revient également d'attirer notre attention sur les liens entre **le beau** et la **religion** ainsi que sur les connexions entre l'approche qu'il propose et le «*cercle herméneutique*» (M. Eliade), voire l'«*analyse sur un large front*» (K. Lorenz). Sa conception des finalités de l'art est on ne peut plus **importante** : la finalité **spirituelle**, la finalité **émotive**, et la finalité **moralisatrice**. V. Ionesov le rejoint, à ce propos, en mettant en exergue la fonction **salvatrice** de la **beauté**, et M. Eliade la fonction **sacrée** de l'art.

M. Johnson, pour sa part, donne les critères formels du beau (esthétique et éthique) à travers le concept de **balance**, dont les variantes sont ceux de **symétrie**, **égalité**, **harmonie**. A ces critères, V. Ionesov ajoute ceux de résistance au temps, **d'éternité**, et K. Lorenz ceux de **proportion** et **d'équilibre**.

Ce dernier auteur, se rapprochant en cela de la vision de Hegel qui ne sépare pas totalement le beau esthétique et le beau éthique, insiste pourtant sur les liens privilégiés entre ces deux catégories et le cœur, c'est-à-dire les sentiments, les émotions, les passions. A ce propos, Hegel consacre également des pages sublimes, intenses sur les passions éveillées par l'art en notre âme (ibid. I : 54-58).

Au niveau de l'anthropologie de l'art, si les apports à ce projet ne sont pas évidents, il ne s'agit que d'une apparence. Les raisons en seront exposées ci-dessous lorsqu'il sera question de cette discipline.

En revanche, un certain nombre de nouveaux concepts renvoient à de nouvelles théories qui sont en train de marquer l'époque actuelle. C'est le cas des exemples choisis ci-après: «*l'art comme une forme d'action sur autrui*»; «*les différents acteurs impliqués*

dans le processus sont mus par des intentionnalités conscientes » ; «les artefacts (...) deviennent, dans un cadre mondialisé, des supports d'identité»; «saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs »(A. Gell, 1996 ; J.P. Changeux, 2010).

c) Hypothèses personnelles

Dans un premier temps, à titre de rappel, le nœud de problèmes intéressant ce projet pourrait se résumer ainsi :

- la pauvreté chronique dont souffre la population malgache, en général, et celle du Marambitsy, en particulier, est une source de **LAIDEUR** avérée;
- les principales manifestations de cette LAIDEUR sont, en ce qui concerne le projet, l'ignorance et la méconnaissance des ressources culturelles, donc du **BEAU**, parmi lesquelles figurent les *antsa* et arts accessoires en tant que paquet de formes artistiques ;
- d'où les menaces de perte définitive qui pèsent sur ces ressources. En effet, d'après R. Meyran déjà cité : *«Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art que ces siècles auraient vues naître. Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres »* (ibid. 2009 :78).

Ainsi, dans un deuxième temps, suite et face aux hypothèses des prédécesseurs présentées et évaluées dans les pages précédentes, notre hypothèse personnelle est la suivante :

- la collecte et l'analyse scientifique des *antsa* et formes artistiques accessoires dans le cadre des théories esthétiques et/ celles de l'**anthropologie de l'art** permettent de les faire mieux connaître, de les faire davantage aimer, puis de les (re)valoriser et, finalement, de les préserver et de les conserver ;

- dans un deuxième temps, de telles actions contribuent, au moins, à réduire la sphère d'influence de **la LAIDEUR**, non seulement au niveau loco-régional, mais aussi bien au-delà; l'on peut espérer, à la suite de **V. Ionesov**, participer aux nombreuses actions menées ici ou ailleurs « *pour la survie de la culture* - donc du **BEAU**- et *pour le sauvetage du monde par le retour à la beauté* » (ibid. 2003-2004 :13-14).
- d'où, au final, le **politique** (*ampanjaka...*) est le ressort qui anime et relie l'**art** (*antsa*), le **Religieux** (*fanompoa, fitampoha, tromba, barisa*), le **social** (Sakalava en tant que groupe). En effet, cet ensemble cohérent est à inscrire, d'abord, dans le projet d'unification politique de Madagascar mené par les rois Sakalava aux XVII^e – XVIII^e siècles, ensuite, dans le cadre des rivalités sakalava et merina à partir du XIX^e siècle, sans oublier les luttes opposant Malgaches et Européens.

Dans le présent travail, il n'est pas question de contester totalement la qualité de l'information rapportée par les prédécesseurs. D'une manière générale, il y a une grande part de vérité dans leur dire. Leur approche est pourtant critiquable pour leur vision partielle et statique.

Nous optons, en revanche, pour une perspective résolument pluridisciplinaire du matériel littéraire oral qu'est l'*antsa*. Par ailleurs, de notre point de vue, le *fanompoa* est à intégrer dans un complexe rituel composé par le *fitampoha*, les *antsa*, le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*. L'*antsa*, à son tour, n'est pas dissociable des autres composantes artistiques tels que la danse, le costume, les instruments de musique, la scénographie, les dessins faciaux.

En ce qui concerne le religieux, il n'est pas à isoler du social et du politique. Cette triptyque obéit, en réalité, à une dynamique plaçant, en dernier ressort, le politique que servent chacun à sa manière, le religieux et le social. Bref, ce travail inscrit ses éléments dans le **dynamique** et le **global**, l'un et l'autre commandés par l'**intentionnalité**.

5.1.1. Objectifs

Le projet s'assigne un triple objectif :

- contribuer à (re)faire connaître et à (re)faire) apprécier/ aimer la **beauté** qui est, toujours d'après Ionesov, « *la plus importante condition pour la résurgence d'une «bonne réalité» et, finalement, pour le salut du monde* » ;
- dans la foulée, faire connaître et faire aimer les *antsadu* Marambitsy ;
- enfin, les conserver et les préserver,

5.2.4. Objet

Il s'agit de mettre en exergue par l'analyse l'*aspect esthétique* et l'*aspect éthique* des **antsa**, avant d'en montrer l'*aspect culturel* qui n'est autre que le contexte loco-régional et national. Cela suppose la déconstruction du dispositif qui compose un *antsa* : *le matériau stylistique, rhétorique et symbolique*, les *éléments musicologiques*, le *design de la danse*, le *decorum* qui accompagne sa réalisation devant le public. Au niveau de ce public, il importe d'identifier les impacts de l'*antsa* : *sentiments, émotions, passions* soulevés et, à terme, éventuellement, une certaine *moralisation*, comme le préconise Hegel pour **le beau esthétique**.

Outre la disponibilité d'un corpus d'**antsa** contextualisé et couché en version papier après transcription de la version sonore, la thèse œuvrera pour la mise en place, dans la mesure du possible, d'un début de vidéothèque. Ainsi, la vulgarisation des **antsa** et, au fond, leur valorisation seront effectives grâce à un partenariat régional et national ciblé.

5.3. ENJEUX

Les enjeux de ce projet sont surtout scientifiques : la rencontre entre les *antsa* sakalava du Marambitsy accompagnés des arts accessoires, et les grandes théories en matière d'esthétique jettera une lumière nouvelle sur cet élément du patrimoine malgache, dont la relation avec la religion et le sacré est évidente.

Mais, outre ce qui a été dit dans l'énoncé de l'hypothèse ci-dessus, les enjeux politiques généraux n'en sont pas moindres. En effet, s'attaquer à la **LAIDEUR** en promouvant le **BEAU** revient, quelque part, à s'attaquer à la pauvreté ambiante et, du coup, à préserver et à conserver le patrimoine culturel du pays. Ces considérations d'ordre général introduisent directement à la première partie de ce travail concernant les Matériels et Méthodes.

NOTES

¹ P. Lassave, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », *Sciences humaines*, n°134, janvier 2003, pp22-25

² Mythologiques t.1. *Le cru et le cuit* ; t.2. *L'origine des manières de table* ; t.3. *Du miel au cendres* ; t.4. *L'homme nu*, Paris : Plon, 1964-1971.

³ M.Tadié, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, Janvier 2003, pp30-34.

⁴ Les Arabes étaient présents dans la zone depuis le Xe siècle et les Portugais à partir du XVe siècle.

⁵ *Antsoheribory* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *bory* « rond ») et *Antsoherindava* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *lava* « long ») sont les deux principales îles de la baie de Boeny. Lors de notre visite sur la première, nous avons pu voir des pierres tombales portant des inscriptions en caractères arabes indiquant les dates de la mort des personnes y ensevelies : 1425, 1493. Les Musulmans y étaient donc établis bien avant le XVIe siècle.

⁶ Avec les Sakalava, composés de plusieurs groupes autochtones, et les Makoa et d'autres peuples venant d'Afrique, les Antalaotsy, spécialisés d'abord dans le négoce et ensuite dans la pêche, forment l'une des composantes principales du peuplement de notre zone d'étude. Après leurs déboires dans la baie de Boeny à la suite des attaques portugaises aux XVI-XVIIe siècles, ils se sont dispersés sur la côte Nord-Ouest pour fonder d'autres établissements, dont celui de Moudzoungaï, Mojanga en 1750.

⁷ Pour la rédaction de ce profil ethnographique, nous avons utilisé des données issues de nos propres observations et enquêtes sur le terrain combinées avec celles figurant dans la thèse de Monsieur Todisoa Manampy Andriamparany intitulée : *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS, 2009.

⁸ **Sources** : District de Mitsinjo, d'après les enquêtes de T.M.Andriamparany (p.165).

⁹ Une analyse plus fine du système de filiation et d'alliance sera entreprise lors du traitement des antsa dans la troisième partie, et, à cette occasion, des conditions féminines.

¹⁰ Voir les éléments de bibliographie y afférents ci-après

¹¹ Le regretté Léo Ramangalahy, spécialiste en linguistique historique du malagasy, a raconté une fois lors d'une conférence en 2008, que les Sri Lankais, dont la langue est le *bengali*, disposent d'archives anciennes sur Madagascar à la suite sans doute de leur voyage avec les Indiens ou les Arabes. Un de ses amis, chercheur Sri Lankais, lui aurait dit un jour qu'en *bengali* Madagascar s'analyse en : *Madia* « milieu » + *gass* « forêt » + *kara* « pierre », c'est -à-dire, l'île dont le centre est couvert de forêt et est montagneux. C'est sans doute le spectacle observé par les marins à partir de la haute mer.

¹² Il faut noter que ces Arabes musulmans Chi'ites (?) venaient surtout de Shiraz (Perse), Mascate (Oman), Hadramaout, donc des régions proches de l'Inde ; et que, avant de rejoindre Madagascar, ils ont séjourné sur plusieurs générations sur la côte kenyane. D'autres Arabes musulmans Sunnites sont également partis d'Arabie et ont rejoint le Sud-Est de Madagascar.

¹³ Pour la rédaction de ce chapitre, nous avons abondamment utilisé l'article de Vincent Belrose-Huyghes intitulé : « **La Baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes** », *Omalysy Anio*, n°17-20, 1983-1984, 165-194.

¹⁴ Deuxième nom donné à la Grande Ile après celui des Sri Lankais évoqué en note 10.

¹⁵ Ultérieurement, d'autres Pères, membres de la Compagnie de Jésus ou Jésuites sont venus pour une reconnaissance de tout l'Ouest malgache. Le plus connu d'entre eux était le Père Luis Mariano.

¹⁶ Il s'agit du Père Joao de S. Thomas dont l'assassinat par empoisonnement a été interprété par les Portugais comme une «révolte» et a entraîné en 1588 la mise à sac d'Antsoheribory, puis en 1589 le relèvement de D. Jorge de Menezes de ses fonctions de Vice-Roi de Mozambique.

¹⁷ Les rois de la région se disputaient d'avoir les Antalaotsy les plus expérimentés.

¹⁸ Le groupe qui est allé s'installer dans la baie de Bombetoka est à l'origine de la création en 1750 du comptoir de Moudzoungai, Mojangà en malgache.

¹⁹ L'abandon d'Antsoheribory par les Antalaotsy a eu ainsi des impacts sur le développement du commerce intérieur régional.

²⁰ Si l'ouvrage de F. Raison-Jourde intitulé : « *Les Souverains de Madagascar* » (1983) offre une synthèse générale sur la question de la royauté à Madagascar, la revue historique *Omalysy Anio* de 1983-1984 approfondit la situation au niveau du Nord-Ouest.

²¹ Cette définition converge avec celle de la hiérarchie islamique de Mahajanga interviewée en Mars 2010. L'administration malgache des années 1960 interprète, elle, le *tromba* comme une « *hystérie collective* » (R. Rason, 1968 : 214).

²² La région Boina citée ici est celle qui a eu des contacts anciens et intenses avec le monde swahili d'Afrique de l'Est.

²³ Luis Mariano parcourut tout l'Ouest malgache entre 1610 et 1620 et a réalisé la première description du *tromba sakalava* dans une lettre du 20 Août 1617.

²⁴ Sans le nommer, il s'agit du plan IMRED, actuellement de plus en plus utilisé dans les travaux universitaires et scientifiques, en général.

Partie I

MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

L'exposé des matériels et méthodes a pour raison d'être d'aider à se faire une idée juste du travail scientifique. Il répond aux questions *QUOI ?* et *COMMENT ?* Plus précisément, il donne des informations concernant le fondement sur lequel repose le travail et à propos des procédures utilisées tant pour la collecte que pour le traitement des données constituant ce fondement.

La qualité des données est le premier enjeu auquel le chercheur doit faire face. Au sein de l'anthropologie, il en a toujours été ainsi. Dans l'introduction de son ouvrage, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Malinowski en parle avec insistance, et, à sa suite, l'anthropologie sociale britannique l'a toujours mis au premier plan de ses préoccupations. Quant à Boas, il en a fait la pierre angulaire de son programme de recherche. Ainsi, aujourd'hui comme hier, l'anthropologue doit porter une attention suffisante sur les conditions nécessaires pour disposer de données d'une bonne qualité, entre autres, en ne perdant pas de vue ce que H. Russel Bernard et *alii* appellent « **the issues of validity, reliability and accuracy of our basic raw materials** » (1986 : 382)¹.

Chapitre II : MATERIELS

Quelles sont les données que nous utilisons pour bâtir ce travail ? De quelle nature sont-elles ? – Il s'agit, d'abord, de **matériau littéraire oral**, du genre chanté dénommé **antsa**, accompagnant la réalisation du **fanompoa**, « culte d'allégeance aux ancêtres royaux » sakalava ou encore de son corollaire le **fitampoha** « bain des reliques ». Comme annoncé plus haut, les **antsa** ici en question ont été réalisés et collectés à Bezavo ou Tongay lors du **fanompoa**, entre le 15 Août et le 4 Septembre 2009, et dont le summum était les 2-3-4 Septembre. Une soixantaine d'**antsa** a été enregistrée, mais seuls 50 ont été retenus. Des données l'accompagnant ont été également recueillies à propos du **tromba**, « culte de possession royale », à propos du **tsimandrimandry** « nuit blanche », veillée précédant le 3 Septembre, jour du « **fanompoa** », sans oublier la consommation rituelle continue de **barisa** « rhum local ». Pour les besoins de la comparaison, des

données sur le culte du *fitampoha* « bain des reliques royales » -qui complète le *fanompoa*-, se sont ajoutées à celles sur le *fanompoa*. Il s'agit, en effet, d'un culte qui, parfois, se réalise en même temps que ce dernier, et, parfois un ou deux ans après lui. Bref, autour des *antsa* se greffent des matériels relatifs au déroulement du *fanompoa*, telles que des photos, et à son agencement avec la constellation de cultes formée par le *tromba*, le *tsimandrimandry* et la consommation de *barisa*.

Mais, avant le *fanompoa* de 2009 et durant les années suivantes (2011, 2012), nous avons entrepris la collecte :

- de **données documentaires** sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est, le Nord-Ouest de Madagascar, dont l'essentiel figure dans l'introduction de ce travail ;
- de **traditions locales** à Katsepy, à Mitsinjo, à Antrema, à Boeny-Aranta – Antsoheribory – Kingany, localités historiques du Marambitsy, ainsi qu'à Mahajanga ;
- de **perceptions** et de **connaissances vécues** auprès et au milieu de la population du Marambitsy illustrées par des photos et renforcées par des données d'observation plus systématiques.

Les données documentaires se distribuent de la manière suivante :

- Des données sur l'histoire de l'Océan Indien et des données sur le commerce entre l'Orient et l'Occident, impliquant des pays du pourtour de cet Océan, notamment les pays d'Asie du Sud-Est, l'Inde, la Mésopotamie, l'Arabie, l'Afrique de l'Est, et, bien sûr, les îles de l'Océan Indien, dont Madagascar ; d'où la place importante des informations sur la « *Route des épices* », la « *Route de la soie* », et, depuis un siècle, la « *Route du pétrole* » ;
- Des données concernant plus spécifiquement l'Afrique orientale et australe. Concernant l'Afrique orientale, il s'agit de données sur l'archéologie et l'histoire de la côte mozambicaine, tanzanienne, kényane et somalienne, notamment de l'île de Mozambique, de Lamu, de Kilwa, et de Mombassa. Cela nous a conduits à nous intéresser plus particulièrement à l'expansion de l'Islam à partir du VII^e siècle, puis de l'expansion de l'empire portugaise et, avec lui, du christianisme, à partir du XV^e siècle, dans la mesure où elles ont touché directement le Nord-

Ouest de Madagascar, donc le Marambitsy, à travers sa partie littorale, où se trouvent entre autres la baie de Boeny, l'île d'Antsoheribory et les comptoirs, tels l'île de Makamby et Kingany, sis sur l'estuaire de la rivière Mahavavy. A ce propos, il convient de citer l'apport important des archéologues et historiens français et malgaches, puis des anthropologues anglo-saxons et français qui ont contribué de manière décisive à la connaissance des sociétés sakalava du Nord au Sud de la partie Ouest de Madagascar. Dans ce cadre, les données fournies par les missionnaires portugais à propos de l'Afrique orientale et australe sont capitales, sans omettre celles apportées par les chercheurs anglo-saxons ayant enquêté au Zimbabwe. En effet, ces données permettent d'établir des connexions anciennes entre l'Afrique et Madagascar.

En ce qui concerne les données d'enquête et d'interview, elles portent surtout sur les traditions en matière de peuplement du Marambitsy, sur les traditions en matière d'organisation sociale, de religions, d'arts et littérature, et surtout d'activités économiques et de leurs relations avec l'écologie côtière et continentale du Marambitsy. Enfin, en raison des séjours fréquents que nous avons effectués dans la zone entre 2008 et 2012, les données documentaires et d'interviews ont été étayées par des données d'observation et par des contacts directs avec les réalités locales, c'est-à-dire par des percepts, indispensables pour arriver à des concepts justes.

Quoi qu'il en soit, les *antsa* restent le matériel fondamental. Les diverses données énoncées ci-dessus figureront en appui des résultats ou en insertion dans la deuxième partie de ce travail, consacrée prioritairement à l'analyse des *antsa*

- ***Comment caractériser le corpus formé par les antsa?***

En tant que genre littéraire traditionnel chanté, l'*antsa* est accompagné de claquements des mains et de danses. A ce propos, il existe deux catégories d'*antsa* : le *kolondoy* en liaison directe avec le sacré, dont la personne de l'*ampanjaka* ou des esprits royaux, et le *lamalama* ou *antsa jjiy*, qui, plus directement, concerne la vie quotidienne ainsi que les animaux et les plantes. En tant que genre littéraire chanté, il est proche de l'*isa betsileo* étudié par Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka (1986)² et du *zafindraony* –

également *betsileo* – étudié par François Noiret (1995)³. Sa structure est souvent **dialogique** (nous le montrerons ultérieurement dans la deuxième partie), c'est-à-dire que deux artistes ou deux groupes d'artistes se défient pour produire le(s) meilleur(s) *antsa* quant à la forme et au contenu et surtout à la réalisation artistique. Tout comme l'*isa* et le *zafindraony*, l'*antsa* est un discours « circonstanciel » (P. Zumthor, 1983), lié à une circonstance précise, ici la cérémonie du *fanompoa*. Sa réalisation émaille le déroulement de la cérémonie en tant que divertissement, source de plaisir pour le public à cause de son caractère ludique plus ou moins prononcé.

En ce qui concerne les thèmes que contient le corpus d'*antsa*, il est possible de les regrouper globalement autour de trois socles :

- le **socle religieux** : parallèlement aux éléments relatifs au **fanompoa**, le **beau** (esthétique, éthique, culturel) renvoie à la religion ;
- le **socle social** : se manifestant à travers les participants à la cérémonie et à travers le contenu des *ansa*, mais également visible à travers la consommation de *barisa* et le *tsimandrimandry* qui favorisent l'un et l'autre les relations entre les sexes ; orientées vers l'eros ;
- le **socle politique** : identifiable au niveau local, régional, national, voire international, à travers les objets, les comportements des acteurs et parfois évoqué directement dans le contenu des *antsa*.

Dans tous les cas, les **antsa** véhiculent en tant que discours des **intentions** manifestes et cachées que leur analyse devra dégager. En effet, selon Ruth Amossy, « *toute parole cherche, délibérément ou non, à avoir un poids et une influence sur l'allocutaire (...). Sans doute y a-t-il des genres dont l'intention de persuader est évidente* » (2006 : 255)⁴. L'*antsa* est un genre qui ne déroge pas à cette règle. Il reste à savoir ce dont l'*antsa* persuade le public.

Chapitre III : METHODES

En vue d'atteindre une qualité suffisante des données, le recours à une approche adéquate et à une méthodologie rigoureuse de collecte s'impose. Mais, pour arriver également à l'**universalité** des résultats, l'utilisation d'outils éprouvés est requise. Le présent chapitre a ainsi pour objet l'exposé, d'une part, de l'approche et de la méthodologie de collecte, et, d'autre part, des outils d'analyse et d'interprétation.

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1.L'approche

A tout moment, du début jusqu'à la fin de la phase de collecte des données, nous avons dû adopter une démarche intellectuelle constante, une attitude permanente, « *faite de souplesse et de prudence, caractérisée par un état de vigilance, de grand respect...* » (M. Grawitz, 2001 : 353) soit pour l'évènement comme le **fanompoa**, soit pour l'objet (le **doany** « lieu de prière » et ce qui s'y trouve), soit surtout pour la personne humaine des deux sexes, de tout âge, de toute condition. Une telle attitude d'esprit s'imposait durant la cérémonie du **fanompoa** et surtout lors de nos fréquents séjours sur le terrain dans les différentes localités du Marambitsy. Normalement, elle débouche sur la sympathie (**sun-pathein**, « ressentir avec ») et développe la faculté d'empathie (**in-pathein**, « ressentir du dedans »). Elle a été payante, dans la mesure où lorsque nous avons demandé à l'**ampanjaka**, princesse du Marambitsy, Amina Saïd, l'autorisation de mener notre étude durant le **fanompoa**, elle a accepté sans soulever aucun problème en ajoutant : « *Vous habiterez chez moi, vous serez à mes côtés comme l'une de mes enfants et petits-enfants !* ». Par ailleurs, au niveau des villages où nous avons mené nos enquêtes et nos observations, après la méfiance normale à l'endroit d'une inconnue, toutes les portes et tous les cœurs se sont ouverts devant nous.

1.2. La méthodologie de collecte des données

La méthodologie comprend la méthode et les techniques. Selon A. Kaplan (1964), « *le propre de la méthode est d'aider à comprendre au sens le plus large non les résultats de la recherche scientifique, mais le processus de recherche lui-même* » (cité in M. Grawitz, *ibid.* : 15). La méthode est le terme utilisé pour caractériser des procédés ; elle est une *attitude concrète vis-à-vis de l'objet*, des façons concrètes d'envisager ou d'organiser la recherche, alors que l'approche est une *attitude vis-à-vis de la personne*.

En revanche, les techniques sont des « *procédés opératoires rigoureux, bien définis, transmissibles, susceptibles d'être appliqués à nouveau dans les mêmes conditions, adaptés au genre de problèmes et de phénomènes en cause* » (M. Grawitz, *ibid.* : 353). En d'autres termes, la technique est, comme la méthode à laquelle elle est rattachée, une réponse à la question *Comment ?*. « *C'est un moyen d'atteindre un but, mais qui se situe au niveau des faits ou des étapes pratiques* » (*ibid.*). Elle garantit la **reproductibilité** de la recherche.

Dans la présente étude, nous avons utilisé les techniques suivantes selon l'ordre d'importance que nous leur avons attribué :

- l'observation et la consigne photographique ;
- la recherche documentaire ;
- l'interview

1.2.1. *L'observation et la consigne photographique*

L'anthropologie est, quelque part, une **science biologique**, vu qu'elle étudie l'homme, un être vivant au même titre que l'animal. Par conséquent, les techniques d'observation utilisées en éthologie animale peuvent lui être une source d'inspiration. A preuve, il existe une éthologie humaine, vouée à l'observation du comportement humain.

Ainsi, l'objectif est d'arriver à une proximité suffisante de l'individu et du groupe étudié pour voir clairement, avec précision et comprendre leur comportement. La démarche suivante a donc été adoptée :

- ménager une période d'**habituat**ion **ré**ciproque allant d'une à deux semaines. L'habituat
- ion commence à être une réalité lorsque les individus se déplacent, se nourrissent, travaillent, se reposent... sans réagir négativement à notre présence, au point que quelquefois nous devenions presque une non-personne, donc à même de voir à partir du point de vue de l'observé ;
- reconnaître et identifier les individus au sein de leurs classes en commençant par les adultes, d'abord masculins, ensuite féminins. Pour cela, il nous a fallu utiliser des « **marqueurs** », ou caractéristiques propres permettant de les distinguer parmi d'autres individus (taille, etc...) ;
- passer à la **phase d'immersion** et procéder à la collecte des données au moyen des activités suivantes :
 - étude de l'emploi du temps des habitants du village auquel il fallait adapter notre programme journalier ;
 - recensement de la population en l'absence de données statistiques chez le chef du village ;
 - établissement d'un échantillon d'individus représentatifs en utilisant, comme le recommande la norme statistique, le choix aléatoire et le choix raisonné, la taille de l'échantillon ayant été fixé à hauteur de 30% de la base de sondage;
 - observation du comportement des individus membres de l'échantillon issu du choix aléatoire, en s'intéressant au comportement lié directement ou non à l'un ou l'autre des thèmes de l'étude, étant étendu qu'un comportement s'insère toujours dans le cadre d'un processus d'interaction ;
 - utilisation comme support d'un plan d'observation proche du modèle ci-après utilisé par une éthologue:

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.

A- PREALABLES

Disposer d'une carte pour situer le lieu où va se dérouler l'observation.

Etablir un plan-croquis du lieu de l'observation avec indication des principaux repères physiques.

Disposer d'un appareil théorique : ici, les interactions sociales au niveau d'un échantillon obtenu par choix raisonné (ou de façon aléatoire).

Noter l'heure du début et de la fin de l'observation ainsi que la durée de chaque activité observée.

Etablir une liste exhaustive des activités habituelles des individus appartenant au groupe.

B- DEROULEMENT DE L'OBSERVATION : TYPES DE COMPORTEMENT.

I- Va-et-vient à l'intérieur d'une distance de 5m. Activités de l'individu qui approche et de l'individu approché.

II- Va-et-vient au-delà de distances supérieures à 5m : Catégories de distance et activités réalisées individuellement, ensemble, en interaction.

III- Interactions pendant ou après une approche à l'intérieur d'une distance inférieure à 5m :

- 1- Eviter
- 2- Pousser
- 3- Donner des réponses visuelles :
 - Regarder longuement
 - Regarder rapidement
 - Regarder avec énervement.
- 4- Donner des réponses vocales et par des expressions faciales.
- 5- S'ouvrir à l'autre et répondre à ses gestes d'ouverture.
- 6- Rester à proximité.
- 7- Manifester des gestes de soumission / de domination.
- 8- Manifester des gestes de reconnaissance.

IV- MANIFESTATION DE COMPORTEMENTS AGRESSIFS ET DE SOUMISSION

- 1- Comportements agressifs / amicaux
- 2- Comportements de soumission / autoritaires

V- CONTEXTE

Si possible, noter le contexte de toutes les interactions. Le contexte inclut les détails concernant les activités du/ de la partenaire avant et pendant la situation observée ou les interactions qui semblent pertinentes (par exemple, des interactions avec les autres individus mâles et femelles, membres du groupe, l'existence dans les environs de sites ou d'objets importants pour l'existence de l'individu et de son protagoniste).

Source: Barbara B. Smuts, 1985, *Sex and Friendship in Baboons*. New York: Aldine Publishing Company, pp. 265-268

Au terme de chaque journée d'observation, une liste des types d'évidences est dressée à des fins de comparaison, de classement, et d'inférence d'idées générales. Ces idées générales sont au besoin, intégrées dans les résultats de l'analyse des *antsa*. Il faut enfin mentionner que, lors des séances d'observation, nous avons, dans la mesure du possible, utilisé la consigne photographique.

1.2.2. La recherche documentaire

Le Marambitsy est une zone en contact depuis des siècles avec l'Afrique de l'Est et plusieurs pays du Bassin de l'Océan Indien. Les données d'archives et historiques sont donc utiles pour mieux le connaître. C'est la raison pour laquelle, aussi bien à Mahajanga qu'à Antananarivo, nous avons opéré des recherches documentaires sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est et leurs relations avec Madagascar, notamment le Nord-Ouest. Les documents concernant l'histoire, la culture, et les activités commerciales du VII^e siècle au XVIII^e siècle étaient ceux qui nous intéressaient le plus.

Qu'il nous soit permis ici de citer quelques documents fondamentaux :

a) Sur l'Océan Indien :

Voir à ce propos : Océan Indien et Méditerranée (1964) ; Comité International de Sciences historiques & Commission internationale d'Histoire maritime (1974) ; AUBER, Jacques (1955) ; TOUSSAINT, Auguste (1961) ; FANJIRA, Eric (1976) ; VERIN, Pierre (1967)...

b) Sur la côte swahilie du IX^e aux XVIII^e siècles :

Voici quelques auteurs marquants : ABDUL HAMID EL-ZEIN (1974) ; CHITTICK, Neville (1974) ; ALPERS, E.A (1976)...

c) Sur le Nord – Ouest de Madagascar :

Les noms suivants sont à retenir : BELROSE – HUYGHES, Vincent (1983-1984) ; KENT, Raymond R. (1983-1984) ; VERIN, Pierre (1967)...

Pour consigner les données, nous avons élaboré des notes de lecture et surtout des fiches de lecture à partir des documents consultés. Leurs références figurent dans la bibliographie.

1.2.3. L'interview

Placée en dernière instance, l'interview tient cependant un rôle important dans la stratégie de collecte des données. Par recoupement, elle infirme ou confirme ou encore complète les informations obtenues par l'observation et la recherche documentaire. Lors de notre étude, nous avons utilisé surtout l'interview non structurée proche de la « **conversation à bâtons rompus** » et l'interview semi-structurée utilisant un guide d'entretien où figure une liste d'items transformables en une ou plusieurs questions induites par les réponses de l'interviewé(e). Les interviews sont enregistrées, mais le contenu résumé des réponses consigné par écrit.

En ce qui concerne l'échantillonnage, nous avons eu recours à la technique du *choix aléatoire* pour les entretiens approfondis avec les leaders sociaux, et à celle du *choix raisonné* pour les entretiens semi-structurés avec d'autres représentants de la population, en prenant soin d'avoir un effectif acceptable sur le plan statistique. Ainsi, sans ignorer la recherche quantitative, la présente étude accorde une place prépondérante à la recherche qualitative, valorisée en anthropologie, et, en général, en sciences humaines et sociales⁵.

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

Le sous-chapitre sur les matériels s'est terminé par l'évocation de l'**intention** que véhicule obligatoirement tout discours, donc l'**antsa** dans le présent travail. L'**intention** peut ainsi être considérée comme un objet d'étude qui appelle une théorie, un point de vue pour son analyse et son interprétation, en l'occurrence la **théorie de l'intentionnalité**, bien connue non seulement en sciences humaines et sociales, mais aussi en sciences biologiques. Cette théorie fera l'objet d'une présentation diachronique dans les pages qui suivent. *Elle sera au cœur de l'analyse et de l'interprétation des données.*

1.3.1. Aux sources de la theorie de l'intentionnalite : la philosophie et phenomenologie

Le premier auteur à qui est attribuée la préoccupation pour l'**intention** est le philosophe allemand Franz Brentano (1838-1917), dont l'œuvre a exercé une influence considérable sur l'évolution de la psychologie. Son ouvrage intitulé : « *La psychologie du point de vue empirique* » (1874) définit les conditions d'une psychologie axée sur la notion d'**axe intentionnel** et faisant une large place à l'observation et à l'expérimentation. L'œuvre de Brentano a été décisive dans l'instauration entre autres de la phénoménologie, - une doctrine philosophique conçue en Allemagne par un de ses disciples, Edmund Husserl (1859-1938) et visible dans les ouvrages suivants : « *Idées pour une phénoménologie pure* » (1913) et « *Méditations cartésiennes* » (1932).

Edmund Husserl reproche cependant à Brentano son *psychologisme* et lui oppose la perspective de la phénoménologie transcendantale. Le point de départ de sa réflexion sur la nature de la scientificité : « Comment peut-il y avoir « un vrai » appréhendé par une subjectivité ? » l'amène à **retrouver dans l'intention** l'évidence de la subjectivité. Alors, comment se situe l'individu par rapport à cet objet vécu ? – Il sera la **conscience intentionnelle**, « **le rayon qui éclaire la chose** » (G. Picon, 1957 : 52), car « *toute conscience est conscience de quelque chose. (...). Les objets sont en quelque sorte intentionnés par la conscience* » (ibid.). Ainsi, tout l'effort de Husserl consistera à « *concilier l'« intentionnalité des phénomènes mentaux » et l'universalité de certains concepts (comme les nombres, les formes ; les couleurs...).* Et c'est de cette tentative de conciliation que naît la phénoménologie » (J. F. Dortier, 2000 ; 25).

1.3.2. Extensions de la theorie de l'intentionnalite

Un certain nombre de sciences vont aller plus loin en plaçant l'**intention** au niveau non seulement de l'individu, mais aussi de deux individus en relation, dont l'un peut être inanimé. C'est le cas des **sciences de la communication** (herméneutique, médiologie,...), de l'**anthropologie** à travers l'**anthropologie de l'art** et l'**anthropologie des religions**, des **sciences (neuro-)biologiques**, et des **sciences du langage**.

1.3.2.1. Sciences de la communication

Le philosophe allemand Hans George Gadamer dans « *Truth and Method* » (2000 [1975]) avance le concept de « sens antérieurs » (ou « pré compréhensions » ou « préjugés ») et celui de « horizon de compréhension » applicables aux études de communication interpersonnelle et interculturelle. « *La précompréhension est, écrit-il, la connaissance tacite de soi, des autres et des choses qui existent avant de lancer le processus de communication. Elle se trouve au niveau de l'individu. Tandis que le concept d'horizon de compréhension se situe au niveau des interprétations qui sont liées aux expériences de l'acteur* » (H. G. Gadamer, 2000 : 268) et l'auteur de continuer : « *Considéré d'un point de vue particulier, l'horizon est le champ de vision, alors que, au niveau individuel, l'horizon de compréhension est un état constant de flux tout au long de la vie. Par conséquent, le passé peut être constamment interprété à partir de nouveaux points de vue* » (ibid. : 302). **Là gît de la notion d'intention.**

Cette avancée opérée par H. G. Gadamer va avoir des répercussions importantes sur les sciences de la communication. L'anthropologue norvégien, spécialiste en communication interculturelle, Øyvind Dahl, estime que « *le concept de Gadamer ouvre la voie à une compréhension très dynamique de la communication* » (2005 : 30). En effet, pour ce dernier, « *lorsque l'individu s'insère dans un contexte nouveau ou rencontre d'autres personnes dans un cadre de communication, son horizon devient nouveau, étrange ou étranger. Dans une communication, les interlocuteurs peuvent négocier le langage, le sens et les cadres de référence reconnus* » (ibid. 306). Dans la perspective des sciences de la communication se situent l'herméneutique, la médiologie, toujours grâce à la notion d'**intention**.

a) L'herméneutique : du face-à-face au cercle

En herméneutique, on s'efforce d'interpréter les intentions, afin de parvenir à la vérité sur le tout). H. G. Gadamer précise à ce propos que « *le retour répété du tout aux parties et vice-versa est essentiel* » (ibid. : 190). Il rejoint par là le « **cercle**

herméneutique »découvert par Mircea Eliade, qui est bien connu et est lié aux processus de compréhension et d'interprétation.

Il faut cependant noter que, en herméneutique traditionnelle, le cercle est situé en dehors de celui qui interprète, étant donné qu'il est une relation entre tout et partie de l'objet interprété. Or, d'après les travaux de la chercheuse danoise Marita Svane (2004), il est désormais admis que, sous l'influence du philosophe Martin Heidegger, un changement radical est intervenu en herméneutique. Le lien entre la partie et le tout, donc la structure entière du cercle, se trouve déplacé vers l'intérieur de celui qui interprète. Le cercle est alors vu comme une relation entre l'interprète et l'objet. Il est dépendant de l'individu, étant donné que la compréhension de l'interprète fait partie du cercle. On peut dès lors appeler le cercle, comme l'a fait Heidegger, **cercle de compréhension**. Par conséquent, il est possible d'en déduire que, tout comme le cercle herméneutique, le cercle de compréhension renferme et exprime des **intentionnalités communes** à l'interprète et à l'objet.

Toutes ces prémisses conduisent M. Svane à développer un modèle d'interprétation de la communication entre individus qui utilise une **approche dialectique** à même de rendre compte des trois phases du cercle de compréhension qu'elle a identifiées :

- b) la **thèse** est le tout ou le cadre de référence avant la communication, c'est-à-dire les présuppositions ou encore la **précompréhension** ;
- c) le tout est ensuite soumis à l'épreuve des **antithèses**, qui sont constituées par des parties exposées durant la communication et représentent une (autre) compréhension, donc une production de sens pendant la communication ;
- d) cela mène à la **synthèse**, qui est un nouveau type de tout, une nouvelle forme de cadre de référence à l'issue de la communication. Cette nouvelle interprétation crée les nouvelles conditions pour continuer la communication, et ainsi de suite indéfiniment.

Øyvind Dahl, déjà cité, en conclue que, « *d'après le modèle de M. Svane, les interlocuteurs sont analysés selon une perspective phénoménologique axée sur l'individu. Le modèle produit une nouvelle compréhension de la culture et de l'identité* »

en tant que produit d'une interaction humaine et dynamique » (ibid. : 31). D'une manière ou d'une autre, cela renvoie à la **théorie de l'intentionnalité**, dont les racines se retrouvent aussi bien chez Franz Brentano (1874) que chez Edmund Husserl (1913, 1932), les deux philosophes fondateurs de la phénoménologie.

b) La médiologie : pour une valorisation du statut du Récepteur

• Définition

Le terme « médiologie » a été forgé dans les années 1990 par Régis Debray, philosophe- anthropologue- écrivain français. Au sens étymologique, « médiologie » (du latin **medium**, au pluriel **media**, « **moyen(s)** ») peut vouloir dire :

- d'une part, « *science des médias* », « moyens de transmission, chemins des messages, et, d'une manière générale, des objets, des personnes œuvrant pour la transmission, à rapprocher des mots malgaches *lalana*, « chemin », *lakana*, « pirogue », instrument du départ ;
- d'autre part, « *science des relais* », englobant aussi bien le messager (l'ange) que l'ambassadeur, l'avocat, le porte-parole, et, finalement, le négociateur/médiateur, ou en malgache : *iraka*, *mpanalalana*, *mpanahala*, *mpanelanelana*, tous liés d'une manière ou d'une autre à la question de transmission des messages.

En un mot, il s'agit d'une science de la transmission.

Mais, avant d'être médiologue, R.Debray a été d'abord un « *théoricien des armes* » à la suite de son expérience du maquis bolivien dans les années 1970 avec Che Guevara. Ainsi, il écrit :

- *Critique des armes*, Paris, Seuil, 1974 : un ouvrage où il procède à une autocritique de cette expérience (D.Bougnoux, 1993 : 605) ;
- *Tous azimuts*, Paris, Odile Jacob, 1980 : une réflexion stratégique sur la défense nationale française.

L'auteur s'est ainsi intéressé d'abord à la « **polémologie** », science de la guerre ou, plus généralement, du conflit. A partir de 1991, il change de centre d'intérêt en axant ses réflexions sur la « *médiologie* », définie comme « *science de la transmission* », avec les publications suivantes :

- *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991.
- *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- « Pourquoi des médiologues ? », *Cahier de médiologie*, n°6.
- *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, 2000.

De cette façon, il s'oriente vers l'*irénologie*, science de la paix de la négociation / médiation qui l'éloigne de la *polémologie*.

La pensée et l'œuvre de R. Debray n'ont pas manqué d'intéresser le public et surtout les chercheurs qui se sont mis à les analyser, et à les commenter. Nous aimerions citer ici :

- Daniel Bounoux, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*, Paris, Larousse, 1993, pp.623-734.
- France Renucci & Olivier Belin, « Le projet médiologique », *Manuel INFOCOM. Information-Communication- Médiologie*. Paris, Vuibert, 2010, pp. 77-108.
- François-Bernard Huyghe, « Médiologie », *Comprendre le pouvoir stratégique des medias*, Paris, Eyrolles, 2005, pp.122-123.

La pensée de R. Debray est cependant si riche que chaque commentateur en tire pour les mettre en exergue des points qu'il considère comme importants en fonction –comme cela va de soi- de ses centres d'intérêt. Par conséquent, dans le présent chapitre, nous allons faire la même chose en relevant les points que les trois auteurs mentionnent et qui se rapprochent des thèmes de notre travail.

- **Notion centrale : la transmission**

En premier lieu, ils sont, par exemple, unanimes pour voir dans la **transmission** –non, le **transfert**- la notion centrale de la médiologie. Le transfert- et nous ajoutons : *topique*- n'est, en effet, que la première étape de la transmission du message/ de l'idée... entre l'Emetteur et le Récepteur. La transmission n'est consommée que lorsque se réalise la deuxième étape, la **réception** effective, puis la troisième étape, l'**appropriation** ou l'**internalisation** de ce message, de cette idée... par le Récepteur. C'est ainsi que :

- Daniel Bounieux consacre deux longs chapitres sur la médiologie, dont l'un sur la *logique des transmissions* ;
- France Renucci & Olivier Belin développent un chapitre important sur le projet médiologique, où ils parlent spécifiquement *des modes de transmission* à travers les médiasphères ;
- François-Bernard Huyghe évoque plus ou moins directement la transmission dans un paragraphe quand il parle de la « *recherche des conditions du faire-croire* », de la « *question de la croyance* », une occasion pour réfléchir sur « *les outils et l'efficacité de la propaganda fide* » (ibid.123).

Ainsi, se présentant comme une suite critique des sciences de l'information et de la communication (SIC) traditionnelles, le projet médiologique, « *s'attache à (re)découvrir le rôle concret de tous les moyens (au sens étymologique en latin medium, media) mis en œuvre par une culture pour transmettre des idées (...). Il s'agit donc de s'intéresser à la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés (...). Quels sont les moyens de communication privilégiés à tel ou tel moment de l'histoire ? Comment s'en sert-on ? Qui s'en sert ? De quelle façon ? Dans quel but ? Sous quelles conditions ? Telles sont quelques-unes des questions qui orientent la démarche médiologique* » (F. Renucci et O. Bellin, 2010 : 77).

- **Démarche**

Cet extrait du « projet médiologique » en définit l'objet (« la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés ») et expose la démarche qu'il préconise. Il répond au cadre logique suivant –après réorganisation- :

- Quels sont les moyens de communication privilégiés... ?
- Qui s'en sert ?
- Dans quel but ?
- Comment s'en sert-on ?
- De quelle façon ?
- Sous quelles conditions ?

La seule question qui reçoit une réponse est ici la troisième : « **dans quel but ? - transmettre des idées** ». Autrement dit, l'intention fondamentale de la médiologie est de « **faire en sorte que le message soit approprié** » par le Récepteur.

Au niveau des conditions, c'est Daniel Bounoux, l'autre commentateur des ouvrages de R. Debray, qui en rappelle une. « *Qu'est-ce qui fait qu'un message circule ?* écrit-il. *S'il n'est pas de vérité isolée, le paradoxe de la diffusion est le suivant : pour intéresser quelqu'un à un énoncé et faire qu'il le reprenne, il faut que l'autre y trouve son compte, donc qu'il le cosigne ou le coproduise en se l'appropriant d'une manière quelconque* » (1993 : 539).

Cela veut dire que l'Emetteur doit se défaire de son *prétendu statut de tout-puissant* et admettre que le Récepteur est au moins son égal en devenant **cosignataire** et **coproducteur du message**. Par conséquent, la transmission idéale se réalise d'abord à travers une **relation fusionnelle entre l'Emetteur et le Récepteur**.

Cependant l'opération ne se déroule pas facilement. En effet, « *les masses s'évangélisent ou se marxifient, mais à quel prix ! Le détournement, la simplification et l'entropie de l'information sont la condition de sa diffusion* » (ibid. : 539). Et l'auteur de souligner qu'il s'agit là d'une « **loi médiologique** ». Mais, par ailleurs, il énumère d'autres *conditions indispensables* pour la transmission et qui, parfois, se transforment en *moyens de communication* :

- ✚ L' « **écologie** », l'environnement, ou encore le contexte des idées, messages, idéologies, théories, en l'occurrence le **médium** qui leur donne vie et les maintient en vie. « *En bref, il n'y a pas de message qui nous parvient hors media, et les medias ne se contentent pas d'acheminer, ils sont bourrés d'instructions et de hiérarchies (jugement de valeur) incorporée* » (ibid. : 532). Par là, la médiologie se situe dans le sillage de Marshall Mc Luhan (*Pour*

comprendre les médias (1968[1964]). Car, pour qu'une information passe, « le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et des destinataires partageant quelque chose du même code. Cette notion du medium, qui ouvre une réalité extrêmement vaste, permet d'affirmer que :

- *Le medium **coproduit** le message ;*
- *La notion d'information se limite aux milieux où elle se diffuse » (ibid.).*

✚ Les « **conditions matérielles, contraintes infrastructurelles** » de la transmission. Pourquoi ? – « *Tout discours est un parcours à travers la guerre des messages, un frayage entre forces contraires, la traversée du bruit (qui désigne aussi la parole des autres). Science notamment* » (ibid. : 535). Par conséquent, « **point de sciences sans laboratoires, bibliothèques, congrès, structure universitaire, etc.** » (ibid.).

✚ Les « **conditions sociales** » de la transmission. Car « *point de vérité dont l'énoncé ne soit, en amont, gagé par une **tradition de recherches critiques** et, en aval, **cité, traduit et propagé par des alliés**. Un discours que personne ne reprend n'est pas une vérité* » (ibid.). En effet, « *dans la connaissance scientifique, pas plus qu'en politique ou en religion, **on ne peut pas avoir longtemps raison seul**. Car cette raison, Descartes lui-même le rappelle, suppose le partage. Comme le rire* » (ibid. : 535).

✚ Le « **système de guidages techniques** » grâce auquel circule un message. Daniel Bounoux retient deux conditions techniques fondamentales :

- Primo, le message doit avoir une forme « logique » ;
- Secundo, le message doit être partagé par les principaux protagonistes de la communication.

c) Le message logique

L'auteur commence par affirmer que « **la logique est le noyau de la communication** » et développe ainsi cet aspect : « *si vous voulez faire partager ou communiquer une information, quelle qu'elle soit, donnez-lui une forme rationnelle* » (ibid. : 377). Pourquoi ? – « *La logique est la forme nécessaire et la condition de la communication universelle d'un message* » (ibid.), et de poursuivre : « *A quoi reconnaît-on qu'un*

message est logique ?- A son détachement par rapport aux conditions (psychologiques, sociales, affectives ou sensorielles) de son énonciation » (ibid.).

Puis, revenant sur le cas du message scientifique, il précise : « *La valeur de vérité d'une proposition scientifique est **context free**, elle ne doit rien aux relations d'autorité, de face, de place ni aux circonstances de son émission* » (ibid.). Cela pourrait-être une autre **loi médiologique**.

d) Message partagé

Dans la suite de la tradition des sciences INFOCOM, D. Bounoux affirme que la transmission d'un message implique **à la fois** le Destinataire (Emetteur), le medium, l'environnement, et, bien sûr, le Destinataire (Récepteur). En effet, comme déjà évoqué plus haut, « *pour qu'une information passe, le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et...des destinataires partageant quelque chose du même code* » (ibid. : 539). **Le partage, la symbiose entre éléments du système de communication représentent ainsi une condition sine qua non** de la réussite de la transmission.

L'auteur a déjà énoncé en d'autres mots ce principe dans une citation rapportée ci-dessus. Mais, d'une manière générale, *qu'il s'agisse de communication animale ou de communication humaine*, les conditions techniques de la transmission du signal (information, message,...), dont le premier rôle est d'établir le contact entre deux individus, se résument ainsi :

- Il doit « *être repérable, perceptible (audible s'il s'agit d'un signal sonore)* » ;
- Il doit « *être sélectif, c'est-à dire n'avoir de valeur inductrice que pour le récepteur adéquat* » ;
- Il doit, enfin, « *correspondre à un état de motivation convenable de la part du récepteur* » (Y. Leroy, « Les signaux de communication », *Science et vie*, h.s. n° 125, p 28).

e) Substrat conceptuel : conflit-médiation

En tant que notion liée à celle de partage, de symbiose, proche de l'irénologie, la « **transmission** » occupe une place de choix dans la médiologie. Cela ne saurait souffrir d'aucune contestation. Le tandem *conflit- médiation* peut cependant s'aligner avec elle en tant que **substrat conceptuel** aussi important qu'elle. L'on peut mobiliser pour asseoir cette assertion deux arguments de taille : d'une part, l'étymologie du mot « médiologie » (du latin *medium*, *media*, signifiant « moyens », mais aussi « milieu », « entre-deux »...) dont le contenu se retrouve en malgache, et, d'autre part, la biographie (ancien guerillero) et la bibliographie de R. Debray avant 1990 (notamment *Tous azimuts* (1980), nonobstant son autocritique. L'auteur n'est donc pas étranger aux conflits et à leur traitement, même de façon inconsciente, et même si après 1990, il a semblé tourner cette page de sa vie. Quoi qu'il en soit, le terme *médiologie* rappelle constamment l'existence du substrat véhiculé par le tandem conflit-médiation. La médiation n'existe qu'en tant que catégorie spécifique du traitement des conflits.

A ce propos, F. B. Huyghe, l'un des auteurs s'étant référés à la médiologie et cités ici, apporte des éclairages pertinents. Pour lui, « *le conflit est une catégorie générale de rapports humains... dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- est un cas particulier* » (ibid. 2005 : 182-183, 198-199).

Patrice Stern et Jean Mouton, dans leur ouvrage intitulé « *La boîte à outils de la négociation* » (2010), abondent dans son sens en affirmant que « *la relation à l'autre est construite avec son lot d'accords, de désaccords, de conflits... Les conflits sont présents toujours et partout* » (2010 : 4). De ce point de vue, la médiologie présuppose le développement d'une science des conflits (typologie, dynamique, niveau d'intensité...) dont le corollaire serait une science du traitement des conflits. F.B. Huyghe nous en donne les composantes. Pour lui, la résolution ou le traitement des conflits « *fait l'objet de recherches qui vont de la **pédagogie** jusqu'aux **négociations internationales**. Et ceci sous de multiples formes : **médiation**, **arbitrage**, **négociations**, **appel à un système normatif de règles** pour en brider l'intensité (ce qui veut dire l'**Etat de droit**)* » (ibid, 2005 :183). Dans cette optique, l'irénologie, « science de la paix », ne serait qu'une catégorie spécifique du traitement des conflits, dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- qui est une forme exacerbée de conflit.

En conclusion, la médiologie fait partie intégrante des méthodes choisies pour ce travail, car :

- primo, elle repose, comme celles présentées ci-dessus, sur l'**intentionnalité** ;
- secundo, elle donne une place de choix à la transmission du message, et pour cause, visant son appropriation par le récepteur ;
- tertio, par extension, elle offre des outils aussi bien pour l'étude des conflits (rapportée dans les documents et observées sur terrain) que pour leur traitement : conflits religieux, conflits sociaux, conflits politiques.

1.3.2.2. L'anthropologie

a) L'anthropologie de l'art

L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps à l'Art en tant que système de signes créés par l'esprit humain et qui, à ce titre, devient le reflet d'une société. C'est du moins la thèse développée dès 1945 par Claude Lévi-Strauss, le père de l'anthropologie structurale (R. Meyran, 2010 : 78). Pourtant, malgré sa fécondité théorique, il s'agit d'une vision statique, réductrice, selon laquelle l'art n'est qu'un « *simple système de signes privé de son contexte* » (ibid. : 83). Face à ces limitations, l'anthropologue anglais Alfred Gell propose dans les années 1990 une nouvelle approche dans son ouvrage « *Art and Agency : An Anthropological Theory* » (1998). D'après R. Meyran, son idée est la suivante : « *au lieu de penser l'art en termes de beauté, qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses intentionnalités (agencies). Tout objet d'art cristallise un certain nombre d'intentionnalités, que celles-ci soient imaginaires ou réelles* » (ibid. : 83). Et de poursuivre : « *grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (ibidem). Du coup, l'objet d'art est à analyser dans ses rapports avec son créateur-proprétaire et dans les rapports de celui-ci avec son entourage. Avec la théorie de l'intentionnalité, il est également possible de prendre en compte la circulation des objets. Qui plus est, - remarque très importante !-, « *nous pouvons aussi **attribuer aux objets artistiques une intentionnalité propre**. Par exemple, un fétiche est doté d'une intentionnalité quasi-humaine. Dans telle culture, on pense que la figurine peut agir sur les hommes : mue par une volonté propre, elle protégerait ou ferait du mal. On comprend ainsi mieux l'efficacité des croyances magiques, dès lors que **les humains prêtent des « intentions** »* »

à des objets » (ibid. : 83). La dernière partie de cette dernière phrase de R. Meyran rejoint, ainsi qu'on le verra ci-dessous, les propos de Philippe Descola concernant les Amérindiens animistes d'Amérique centrale. Bref, pour l'anthropologie, **l'intentionnalité** concerne les humains, les animaux, et les objets animés ou inanimés⁶.

Détaché du domaine de l'esthétique traditionnelle, l'art est désormais appréhendé dans le domaine des sciences du cerveau et de l'esprit. Il devient un « phénomène » à envisager dans les rapports qu'il entretient avec son créateur-proprétaire, lequel entretient aussi des rapports avec son entourage proche ou lointain. D'où les multiples intentions qui l'imprègnent et le traversent. Pour toutes ces raisons, l'objet ou le phénomène artistique accepte naturellement le traitement par les sciences du cerveau et de l'esprit avec lesquelles la *théorie de l'intentionnalité* se rattache.

L'on peut donc relier la **théorie des intentionnalités** en anthropologie de l'art prônée par Alfred Gell à l'anthropologie cognitive qu'un certain nombre d'anthropologues (Maurice Bloch, Philippe Descola, Carlo Severi...) ont déjà développée à la suite de Cl. Lévi-Strauss. En 1962, en effet, ce dernier a publié : « *La pensée sauvage* », mais, sans s'intéresser aux recherches des cognitivistes, « *il a toujours soutenu que l'objet de l'anthropologie était l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, ibid. : 77).

En conduisant vers l'anthropologie cognitive, l'anthropologie de l'art constitue une passerelle entre sciences humaines et sociales et sciences biologiques s'intéressant à **l'intentionnalité** : l'éthologie, la neurobiologie, les neurosciences en général. Dans ce cadre, il convient de dégager l'approche proposée par l'anthropologie de l'art pour l'étude des objets (matériels et immatériels) d'art, parmi lesquels figurent **l'antsa** – principal matériel de cette étude – et les autres formes artistiques qui l'accompagnent (mélodies, danses, rythme, costumes, dessins faciaux, présentation scénique...) :

Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art :

Etape 1 : partir des objets : les identifier, identifier leurs fonctions (sociales, politiques,...), leurs significations, leurs caractéristiques techniques, leurs dimensions religieuses.

Etape 2 : étudier la circulation des objets du lieu de création et/ou de collecte au musée où ils sont exposés et préservés, dégager la/les valeurs que le public leur attribue sans oublier les sentiments et émotions provoqués, l'art étant « **un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau** ».

Etape 3 : dégager et mettre en exergue l'**intentionnalité propre de chaque objet** (matériel ou immatériel).

Etape 4 : positionner l'œuvre d'art au sein d'un système comparatif (local, national, régional / continental, international), afin d'éclairer les intentionnalités qu'elle contient.

Source : Exposé de la théorie de l'intentionnalité
par R. Meyran (2010 : 83).

b) L'anthropologie des religions

La dernière partie de la citation de R.Meyran ci-dessus, qui rend compte des travaux d'A.Gell sur l'anthropologie de l'art parle également de la position actuelle de l'anthropologie des religions, telle que la conçoit Ph. Descola (2005). A travers cet auteur et son ouvrage, l'anthropologie abandonne aussi la vision traditionnelle selon laquelle la religion est l'expression de « *relations collectives systématisées avec des puissances surhumaines* », et, pour cela, « *réfère à une notion du sacré* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 :831). Désormais, « *elle retrouve, selon Lionel Obadia (2012), ses grandes ambitions comparatistes, à la recherche des propriétés générales de l'esprit humains et de ses manifestations sociales et historiques.* » (ibid :99).

En effet, dans le cadre du programme d'une anthropologie de la nature, Philippe Descola « *ressuscite quelques concepts épuisés (animisme) ou disqualifiés, (totémisme) pour les définir comme des « ontologies » plutôt que comme des « religions » ou des « cultes »* » (L.Obadia, ibid :99). Il leur enlève, en quelque sorte, « *leur singularité religieuse, pour les ériger dans une perspective proche d'un Lévi-Strauss, au rang de système de connaissances* » (L.Obadia, ibid).

Ainsi, cette emphase sur la connaissance et sur ses mécanismes consacre « *un ultime chapitre de l'histoire récente de l'anthropologie des religions à partir des avancées des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L.Obadia, ibid). De ce point de vue, les observations de Philippe Descola sur les animistes amérindiens d'Amérique centrale sont éloquentes. Pour ces derniers, et, d'une manière générale, pour les animistes du monde entier, « *les animaux, et certains êtres inanimés, possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* ». (2005 :42). Bref, l'intentionnalité concerne ici les humains, les animaux, les êtres inanimés – dont les plantes-, les objets.

Par conséquent, à partir de l'anthropologie de l'art et de l'anthropologie des religions, l'on peut noter que, au cours des deux dernières décennies, l'anthropologie a connu un double bouleversement :

- d'une part, elle a rompu ses liens avec des objets que, traditionnellement, elle étudiait de concert avec d'autres disciplines : l'esthétique, la religion associées au sacré ;
- d'autre part, elle s'est tournée vers un courant de pensée plus proche de son objet d'étude –l'homme- et peu perméable aux conceptions philosophiques abstraites, en l'occurrence le cognitivisme, dont l'un des instruments est la théorie de l'intentionnalité.

1.3.2.3. Sciences biologiques

a) L'éthologie, la neurobiologie

L'intentionnalité déborde visiblement le cadre de l'individu et de la communication interindividuelle chez l'espèce humaine. Elle se retrouve dans le règne animal, dans le règne végétal, voire au-delà, dans les objets inanimés (parfums, œuvres d'art, et même paysages). C'est ainsi que :

- d'après l'éthologue Konrad Lorenz, *« qui connaît l'échelle d'intensité d'une séquence de mouvements peut déjà reconnaître, à partir des manifestations du plus faible degré émotif, quelle sorte d'émotion active spécifique commence à affluer dans l'organisme, et peut ainsi, partant de là, conclure avec certitude des **intentions** de l'animal. C'est pourquoi Heinroth a appelé ces mouvements « **mouvements d'intention** » (1970 [1950] : 110) ;*
- pour le neurochirurgien Marc Tadié, *« suivant la charge affective qu'un fait, une personne, un objectif, une œuvre d'art, un paysage ou un parfum... aura pour nous, il s'engrammera de façon plus ou moins importante dans notre mémoire », vu que, « tout contact avec le monde extérieur entraîne une relation affective d'intérêt, de désir, de possession, d'amour ou d'indifférence » (2003 : 30).*

Malgré leur origine disciplinaire différente, ces deux extraits de citations présentent de nombreuses ressemblances, ils supposent comme cadre global :

- la relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » (K. Lorenz, ibid. : 98-99), tous les deux animés ou dont l'un est animé et l'autre inanimé ;
- un contact sensoriel (visuel, auditif, olfactif...) entre acteur et réacteur, suivi de l'instauration d'une relation orientée entre les deux (« **processus d'ostension (exposition au public) dans un cadre intentionnel commun** », J. P. Changeux, 2010 : 245) ;
- une séquence (ou ensemble) de mouvements véhiculant « **une charge affective** » ou « **de degré émotif** » variable ; autrement dit, un message se déclenche selon la logique suivante,

entièrement soumise à la dynamique du feed-back soit stabilisateur soit amplificateur soit correcteur :

- impact des mouvements (très fort, fort, moyen, faible, nul) ;
 - sensation causée : douleur, plaisir... ;
 - sentiments, affects subséquents : colère, joie, peur...
 - émotions provoquées : manifestations physiologiques (sueur, miction, larmes...) et physiques (syncope, fuite, affrontement...) aboutissant parfois aux passions, qui sont des émotions exacerbées...
- une manifestation de l'**intention** de chacun, acteur et réacteur, bien exprimée dans les termes utilisés par M. Tadié : intérêt, désir, possession, amour, indifférence...

Ainsi, le triptyque suivant est à noter au niveau du message verbal ou non verbal, humain ou non humain : **intensité** (du mouvement), **émotion** produite, et **intention** aussi bien de l'acteur que du réacteur. L'**intensité** cause l'**émotion**, et l'**émotion** permet de lire l'**intention**.

Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.

La séquence décrite est valable aussi bien pour l'homme que pour l'animal, au niveau intraspécifique et au niveau interspécifique. Elle se décline ainsi :

- 1- existence d'une relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » ;
- 2- établissement de contact sensoriel au moyen des organes des sens (vue, audition, gustation, olfaction, toucher) suivi de l'instauration d'une relation orientée entre l'un et l'autre ;
- 3- développement d'un ensemble séquentiel de mouvements véhiculant une « **charge affective** » de degré émotif variable ;
- 4- manifestation de l'intention de chacun – acteur et réacteur-.

b) La Neuroscience du vrai, du beau, du bien

Dans la mesure où notre travail a beaucoup à voir avec le *vrai*, le *beau*, le *bien*, l'ouvrage de Jean Pierre Changeux, neurologue – biologiste, Professeur au Collège de France, ne pouvait que nous intéresser, ne serait-ce que par l'énoncé attractif de son titre : « *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale* », Paris, Odile Jacob, 2010.

Nous allons en faire une lecture sélective en fonction des objectifs et des thèmes importants traités dans cette thèse. Jean Pierre Changeux met les sciences humaines et sociales comme la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la linguistique... en relation avec la science des neurones ou science du cerveau. Son « **intention** » est de **dégager les bases neuronales de la culture et de la société humaine**. Deux points nous intéressent particulièrement : le premier, la définition « neuronale » qu'il donne des concepts de **vrai**, de **beau**, de **bien**, et le second, sa conception de l'intentionnalité.

c) Le vrai, le beau, le bien : une nouvelle définition ?

Dans la conclusion de son ouvrage (pp. 513-15), J. P. Changeux rappelle les trois questions fondamentales de Platon sur les concepts de vrai (le culturel), de beau (l'esthétique), de bien (l'éthique), et en donne des définitions (p. 514). C'est ainsi que, pour lui :

- le **Vrai** se rapporte à la « *recherche incessante de vérités objectives, rationnelles, universelles et cumulatives* » (p. 511 ; p. 514 ; pp. 34-35 « Le monde en toute objectivité ») ;
- le **Beau**, quant à lui, est une « *forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforceraient le lien social* » (p. 514). Mais une définition plus complète du beau se retrouve de la page 106 à la page 113 ainsi que celle de la **neuroesthétique** (pp. 103-187, puis pp. 509-510) ;
- le **Bien**, enfin, est la « *poursuite d'une vie heureuse de chacun avec les autres dans la société* » (p. 514). Il faut aussi se reporter au chapitre « Normativité éthique » (pp. 92-102) ou encore à « neuroéthique » (pp. 510-512).

d) De la « *théorie de l'intentionnalité* »

L'ouvrage parle des « *intentions* », mais en les citant parmi les « *états mentaux* » dans le cadre de la « *théorie de l'esprit* » (pp. 44-54 ; p. 94). A ce propos, l'auteur écrit : « *Le cerveau de l'homme possède une prédisposition quasiment unique dans le monde animal : il peut reconnaître chez autrui intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions... Cette capacité d'attribuer des « états mentaux », de se mettre à la place d'autrui⁷, permet de reconnaître d'éventuelles différences / identités avec ses propres états mentaux et de planifier des actions vis-à-vis d'autrui d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées* » (ibid. : 94).

Puis l'auteur ne manque pas de parler plus profondément de l' « *interaction sociale* » et surtout des « *théories de la communication* » (pp. 243-251). Dans ce cadre, il retient deux modèles, fondamentalement analogues aux modèles antérieurs :

- le « **modèle du code** », selon lequel « *communiquer, c'est coder et décoder* » (Shannon et Weaver, 1948) et auquel l'on a adressé les critiques suivantes : il rend compte de la communication des pensées, mais ne s'intéresse pas à leur compréhension ;
- d'où, le « **modèle inférenciel** », mis en valeur par Grice (1957) et par Sperber et Wilson (1986). Ce modèle se fonde sur l'idée précisée par Grice en ces termes : « *La communication inférentielle se fonde sur l'intention du sujet qui veut que l'énoncé produise un certain effet sur un auditoire au moyen de la reconnaissance de cette intention ... L'auditeur infère l'intention du communicateur en l'absence de code* » (ibidem : 244).

Pour leur part, Dan Sperber et Deidre Wilson situent la communication « dans un cadre intentionnel commun ». En effet, la pertinence mesure l'effet multiplicatif créé par la combinaison de l'information nouvelle avec l'information ancienne⁸. Plus l'effet multiplicatif est grand, plus la pertinence est élevée. Un processus d'ostension attire l'attention des locuteurs afin qu'ils se mettent en ligne pour communiquer de manière réciproque, « **ce qui marche avec le maximum d'efficacité dans un cadre intentionnel commun** » (ibid. : 245).

Enfin, Giacomo Rizzolatti et son équipe ont découvert les « *neurones-miroirs* » qui provoquent une « *congruence entre l'action observée et l'action exécutée* » (ibid.). Il y a ainsi, d'après eux, « **une relation entre neurones-miroirs et communication langagière** », ce qui serait en accord avec la théorie de Lieberman selon laquelle « *la perception de la parole fait intervenir la perception visuelle du mouvement des lèvres et du visage* » (ibid. 246-247). Il y a donc « **réciprocité** » dans la reconnaissance des gestes d'autrui, « **résonance** » entre partenaires qui s'engagent désormais dans un dialogue mutuel, avec capacité d'imitation, et donc « **communication des intentions** » (ibid. : 247).

En résumé, **la théorie des intentionnalités**, implicite en sciences humaines et sociales, devient explicite dans les disciplines qui adhèrent au courant cognitiviste (anthropologie de l'art, anthropologie des religions, éthologie, neurobiologie, et, bien sûr, neurologie). Jusqu'ici, elle apparaît comme la méthode appropriée pour l'analyse et l'interprétation de notre matériel. Une telle conclusion nous amène à revenir à la source de la théorie de l'intentionnalité : l'analyse phénoménologique, qui pourra également servir de transition vers la dernière étape de notre itinéraire méthodologique, c'est-à-dire les **sciences du langage**, et plus précisément l'**analyse du discours**.

Encadré n°4 : Analyse phénoménologique

L'analyse phénoménologique est la méthode générale de la phénoménologie de Husserl. Elle s'attache « *à décrire la structure de base des phénomènes eux-mêmes, plutôt que leur expression dans un jugement* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 : 726). D'après ces deux auteurs, coordonnateurs du *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, « *Husserl la confond souvent à l'analyse intentionnelle* », mais c'est pour pouvoir la relier « *aux dimensions noético-noématiques de cette structure, et donc à l'acte de conscience en tant que tel* » (ibid.).

La **noèse**, d'où provient l'adjectif **noétique**, désigne « *toute forme de conscience intentionnelle dont l'action constituante détermine à la fois l'identité du contenu et la pluralité des perspectives qui réalisent concrètement sa signification* » (ibid, 1975 : 650). Quant à noème, d'où vient l'adjectif noématique, il s'agit chez Husserl, « *du corrélat objectif et référentiel de la noèse qui inclut, outre les données (=données sensuelles informées), les différents modes d'apparaître et les opérations effective et volontaire qui entourent l'objet* » (ibid : 649). Cette définition permet d'aller plus loin dans l'appréhension du noème. En effet, d'après les auteurs, « *l'essence du noème est de receler en soi un sens par sa référence au flux subjectif du vécu : elle concrétise ainsi le principe-même de l'intentionnalité, et suppose la corrélation initiale de la réalité et de la conscience dans le dépassement de leur opposition* » (ibid. : 649-650).

Finalement, remarque importante, « ***l'analyse phénoménologique doit être distinguée de l'analyse logique, préoccupée par la combinaison syntaxique et grammaticale des énoncés*** » (ibid.726).

1.3.2.4. Sciences du langage

a) Justifications

Dans la mesure où notre principal matériel est l'**antsa sakalava**, un genre littéraire oral traditionnel, le recours aux sciences du langage (analyse du discours, argumentation, rhétorique et stylistique) semble s'imposer de lui-même. Mais ce recours se justifie sur un autre plan, celui de la nature de l'objet d'étude. En effet, selon Ruth Amossy, Professeur à l'Université de Tel-Aviv, spécialiste en analyse du discours, « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245), en d'autres termes, tout genre de discours a « **l'intention** (évidente ou non) **de persuader** » (ibid.). Cela revient à dire que nous sommes dans l'obligation de considérer les **intentions** que contient chaque texte/*antsa* de notre corpus, donc de nous référer à la **théorie de l'intentionnalité** car, comme partie intégrante des phénomènes mentaux, l'*antsa* véhicule une intentionnalité. Par ailleurs, d'après Dominique Maingueneau, un autre spécialiste de l'analyse du discours, « *l'analyse du discours possède le privilège de se situer au point de contact entre la réflexion linguistique et les autres sciences humaines* » (1976 : 3), dont, pour le cas présent, l'anthropologie. La question reste de savoir (dans les pages qui suivent) comment l'analyse du discours procède pour dégager les voies et moyens utilisés par le « **locuteur** » et l'« **allocutaire** » en vue de traduire l'**intention** de persuader en persuasion.

En clair, le cadre logique suivant peut être dégagé pour les besoins de cette étude :

Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage

- *Au niveau global* : sciences du langage
- *Au niveau spécifique* : analyse du discours, à l'intérieur de laquelle on retrouve :
 - **l'argumentation** qui véhicule
 - **l'intention de persuader** dont les voies et moyenssont :
 - **la rhétorique**
 - **la stylistique**

Pour être plus explicite, notre intérêt se focalisera sur l'**argumentation** en vue de débusquer l'intention **de persuader** grâce à et au moyen de la **rhétorique** et de la **stylistique** de l'*antsa*.

Bref, nous nous situons toujours dans la perspective de la **théorie de l'intentionnalité** qui, en l'occurrence, constitue le fil conducteur de notre thèse. Dès lors, il convient de revenir sur l'une des idées-force d'E. Husserl dans son ouvrage fondateur sur la « **phénoménologie transcendantale** » (1936) selon laquelle « *l'intention traduit l'évidence de la subjectivité* » (J.F.Dortier, 2000 :ibid).

b) Démarche

L'efficacité se trouve obligatoirement au cœur des préoccupations pour celui / celle qui utilise la parole. Selon Ruth Amossy, « *le discours cherche toujours à avoir un impact sur son public (...)* » de deux manières :

- soit pour le « *faire adhérer à une thèse : il a alors une **visée argumentative*** » ;
- soit « *plus modestement, chercher à infléchir des façons de voir et de sentir : il possède dans ce cas une **dimension argumentative*** » (ibid.1).

S'inscrivant dans la même perspective, et allant peut-être plus loin, D. Bougnoux déjà cité, un commentateur de la pensée de R. Debray qui est à l'origine de la médiologie, souligne que **la persuasion est fonction de l'intérêt que l'énoncé ou le message suscite chez le récepteur allocutaire et, au-delà, de l'intérêt qu'il lui apporte concrètement, matériellement**. Ce sont les deux conditions qui provoquent son adhésion et l'amènent à en devenir le **cosignataire** ou le **coproducteur**, c'est-à-dire à se l'approprier.

Ainsi, pour arriver à la persuasion (totale ou faible) de l'allocutaire ou du public (collectif ou individuel), le locuteur doit pouvoir répondre à deux questions, toujours selon Ruth Amossy :

- primo, « *comment la parole se dote-t-elle du pouvoir d'influencer son auditoire ?*

- secundo, « *par quels moyens verbaux, par quelles stratégies programmées ou spontanées s'assure-t-elle de sa force ?* » (ibid.1).

Ces deux questions pourraient, concrètement, se résumer en une seule : Que faire ?-
Les réponses se déclinent en trois étapes :

- En premier lieu il faut identifier les facteurs qui construisent le discours et dont l'analyse doit tenir compte, à savoir :
 - le statut de l'orateur,
 - la scène d'énonciation,
 - les circonstances socio- historiques dans lesquelles il prend la parole : distribution préalable des rôles, scénario, scénographie... que l'interaction accepte ou tente de déjouer ;
 - les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation. Il s'agit d'un refus de poser à la source du discours « *un sujet énonciateur individuel qui serait maître chez lui* » (D. Maingueneau).
- En second lieu, il faut mettre en place le dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative, c'est-à-dire l'**image de l'auditoire** face à l'**éthosoratoire** ou présentation de soi de l'orateur ;
- En troisième lieu, il faut poser les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :
 - d'une part, les évidences partagées, ou *doxa* ou *topiques* en termes techniques, se rapportant, dans le cadre de ce travail, au **socle religieux**, au **socle social** et au **socle politique** ;
 - d'autre part, les moyens verbaux par l'association du **logos** et du **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique**, et par les figures de style, c'est-à-dire la **stylistique**.

Les trois étapes pourraient maintenant être disséquées comme suit :

- **Etape 1:identification des *facteurs qui construisent le discours* :**

- le ***statut de l'orateur*** ou, dans le cas présent le ***statut des orateurs*** : qui sont ils ? Quelle place occupent-ils dans la société ? Quel rôle jouent-ils ?...
- la ***scène d'énonciation*** : Où se trouve-t-elle ? Comment est-elle ? Quel aspect a-t-elle ?
- les ***circonstances socio-historiques de la parole*** : de quelle nature sont- elles ?Où et quand se déroulent-elles ?Comment se fait la distribution des rôles ? Quel est le scénario ? Comment se présente la scénographie ?
- les ***opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation*** : Quelles sont-elles au plan religieux, au plan social, au plan politique ?

- **Etape 2 : *Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative* :**

- ***Image de l'auditoire*** : Quelles sont les composantes de l'auditoire ? Combien d'individus composent approximativement cet auditoire ? S'agit-il d'individus déjà convaincus ou à convaincre ? L'auditoire est-il ou non perméable aux sentiments / émotions (pathos) ? Lesquels ? Son/leur image est-elle positive ou négative ?
- ***ethos oratoire/ présentation de soi de l'orateur/des orateurs***:Comment l'orateur/ les orateurs se donne-t-il/ donnent-ils en image ? Est-il / sont-il(s) crédible(s) ?

En application de l'analyse séquentielle dégagée dans l'encadré n°3 ci-dessus, l'analyse de l'auditoire se fera de la manière suivante :

- description de la relation « acteur » (individus ou groupes) exécutant l'*antsa* et « réacteur » (public) ;

- détermination et description du/ des type de contact sensoriel engagé et en conséquence, de l'orientation de la relation entre les deux qui s'ensuit ;
- description de la séquence des mouvements véhiculant une « *charge affective* » de degré émotif variable à la fois du côté de l' « *acteur* » et du côté du « *réacteur* », puis détermination des affects primaires mis en jeu ainsi que de leurs manifestations selon Eckman et al. (1971):
 - la joie
 - la colère
 - la rage
 - la surprise
 - la peine
 - le dégoût
 - l'intérêt
- Identification de l'**intention** de chacun.
- **Etape 3: les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :**
 - les évidences partagées décelables dans les *antsa* ou dans les documents disponibles, ou lors des observations ou lors des interviews, c'est-à-dire les doxa ou topiques :
 - **en termes religieux :** Quelle est la religion /Quelles sont les religions dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?
 - **en termes sociaux :**Quelles sont les composantes de la société dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?Quels sont les thèmes sociaux récurrents dans les *antsa* ?Quels sont les problèmes sociaux fondamentaux ?Quels sont les idéaux sociaux qu'affectionnent les artistes réalisant les *antsa* ?Quels sont les problèmes et les idéaux sociaux dont les *antsane*

parlent pas mais qu'ont révélés l'observation et les interviews ?

- **en termes politiques :** Quels sont les thèmes et /ou les problèmes politiques soulevés par les *antsa* ? A quels niveaux (local, régional, national, international) le posent-ils ? Quel est le degré d'importance accordé à ces thèmes / problèmes ? Existe-il des thèmes ou des problèmes politiques dont les *antsa* ne parlent pas mais qui sont révélés par la recherche documentaire, l'observation, les interviews ? A ce propos, les *antsa* placent-ils ou non le politique comme **intention** finale du religieux et du social ?

Les réponses à ces différentes questions se rattachent aux trois socles que nous avons posés à titre d'hypothèse au début de ce travail : le **socle religieux**, le **socle social**, le **socle politique**. Lesdites réponses figureront donc parmi les résultats qui seront présentés ci-dessous en deuxième partie. Elles formeront, en fait, le véritable noyau de notre thèse.

Maintenant, il est temps d'aborder le deuxième aspect des fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire les moyens verbaux offerts par la **rhétorique** et la stylistique. L'on aura compris que, dans le présent travail, les différentes questions relatives à l'auditoire (**pathos**) ainsi qu'à l'orateur (**ethos**) et celles relatives au contenu et au discours (**logos**) sont traitées à travers la rhétorique au sens strict. En revanche, l'aspect stylistique recevra un traitement spécial avec l'étude des figures de style.

➤ ***Les moyens verbaux offerts par la rhétorique***

L'art oratoire, ou en grec **rétorikè**, remonte à Aristote, c'est-à-dire à l'antiquité grecque. D'après J.F. Dortier écrivant dans la Revue *Sciences Humaines* (n° 209, Novembre 2009) un dossier sur la rhétorique et intitulé : « L'art de convaincre d'Aristote à Obama », « *la rhétorique a pris corps en Grèce au Ve siècle avant J.C. et s'est développée à Rome où elle était destinée à former des orateurs politiques*

et des magistrats. Elle s'est scindée en deux orientations : l'**argumentation** qui vise essentiellement à convaincre, et la **stylistique** qui vise à séduire et s'occupe plutôt des figures de style » (2009 :42-43).

➤ **La rhétorique ou l'art de la persuasion**

Toujours d'après J.F. Dortier, « avec l'**éthos**, l'orateur, le **pathos**, l'auditoire, et le **logos**, le discours, on a les trois dimensions de la rhétorique, c'est –à-dire celui qui parle, celui auquel on s'adresse, et le medium qui les relie » (ibid 42).

Mais les rhétoriciens renommés de l'Antiquité avaient chacun leur opinion à propos de ce triptyque. Pour Aristote, le **logos**, premier élément de l'art de convaincre, porte sur la **force de raisonnement** qui est censé susciter l'adhésion d'autrui. Pour Platon, la rhétorique est une tromperie, car l'**auditoire n'écoute jamais que ce que ses passions lui dicte**. Un bon orateur n'est finalement qu'un bon manipulateur. En grec, le terme que l'on utilise pour caractériser l'auditoire est le mot « **pathos** » : l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément, justifiées. Depuis Platon, on a gardé l'équation **pathos= auditoire**. Pour les penseurs romains, comme Cicéron ou Quintilien, ce n'est ni le **logos** (discours) ni l'interlocuteur (**pathos**) mais le caractère exemplaire, fiable et juste de l'orateur qui compte. L'orateur est identifié à l'**ethos**, (J.F. Dortier, ibid :43).

➤ **La stylistique ou l'étude des figures de style en vue de la persuasion**

En mai 2010, dans son numéro 215, la même revue *Sciences Humaines* a publié un autre dossier intitulé : « l'analogie, moteur de la pensée » ou encore « pince à tout faire de la pensée et du savoir » (pp 48-49). Ce dossier est dédié principalement à la stylistique. Le coordonnateur de ce second dossier, Nicolas Journet, étend les propos vers la pensée analogique dans le cadre de laquelle il place « modèles, images et

métaphores » en se référant aux sciences cognitives qui en étudient les mécanismes (ibid.37).

En évoquant cela nous voulons en venir à la **métaphore**, connue pour être une figure de style et définie par l'auteur comme « *un cas particulier d'analogie qui se manifeste dans le discours* »(ibid. :38), par exemple : « *Il a pris son petit voisin sous ses ailes* », est « *une analogie qui apparie le geste protecteur d'un homme à celui d'un oiseau* » (ibid. :38). Ainsi par la grande porte de la pensée analogique et des sciences cognitives à elles reliée, nous en venons à la *stylistique en tant qu'étude des figures de style*. Or, une chose devrait être soulignée : les auteurs des deux dossiers de la revue *SciencesHumaines* affirment d'une seule voix la place de choix occupée par la **métaphore**, et – à un moindre degré-, **la métonymie**.

J.F. Dortier, le coordonnateur du dossier de 2009 sur la rhétorique, définit la métaphore comme « *une figure de style qui consiste à remplacer une chose par une autre qui lui ressemble* » ce type est une armoire à glace », « il boit ses paroles », « tu es son soleil »... *La métaphore est considérée dans la psychologie cognitive actuelle comme un mécanisme mental fondamental et très courant qui intervient dans la pensée scientifique et dans la vie quotidienne. La métaphore permet d'établir des analogies pertinentes entre phénomènes distants. Lorsque l'on désigne le réseau Internet comme une toile d'araignée* », - Ce qui est la signification du mot web-, il s'agit d'une analogie parlante(2009 :43).

Quant à N.Journet, le coordonnateur du dossier de 2010 sur la stylistique, il admet avec les historiens et philosophes des sciences que « *raisonner par **analogie** ou **métaphore** n'est pas seulement un exercice poétique, mais un ingrédient indispensable à l'activité de savoir (...)* Construire une analogie consiste fondamentalement à rapprocher deux domaines considérés auparavant comme séparés (...). Cette manière de voir le réel autrement présente une haute valeur heuristique » (2010 :38).

Puis l'auteur rappelle le rôle central de la métaphore. D'après G. Lakoff et M.Johnson qu'il cite : « *la métaphore est partout présente dans la vie quotidienne de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. La plus grande partie de notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique* » (1985 : 38). Quant à la métonymie, elle consiste, d'après J.F Dortier, « *à remplacer un mot par un autre qui lui est associé,*

par exemple le contenant et le contenu dans « je bois un verre » La métonymie est, avec la métaphore, une figure de style courante (...). Du point de vue psychologique, la métonymie peut être vue comme une procédure habituelle d'association d'idées » (2009 :43).

En résumé, par le truchement de la pensée analogique, la métaphore et la métonymie, deux figures de style de premier plan, jouent un rôle important en rhétorique et en stylistique. Au bout du compte, ces deux orientations de l'analyse du discours sont liées entre elles pour augmenter leur pouvoir de séduction et de persuasion.

Au niveau des matériels de notre étude, les *antsa*, il serait intéressant de pouvoir infirmer ou confirmer ces conclusions provisoires, en identifiant d'autres figures de style pouvant concurrencer la métaphore et la métonymie. Une autre raison nous pousse à retenir ces deux figures, à savoir : *leur positionnement clair au sein des sciences cognitives qui sont, à chaque fois, évoquées dans les études actuelles*⁹. Ce rapprochement nous ramène à l'anthropologie de l'art et à l'anthropologie des religions dont les orientations cognitivistes sont affirmées. Une analyse rhétorique et stylistique cognitiviste des *antsa* pourrait-elle alors être tentée ? Sans doute. Une dernière raison justifie encore cette mise en avant de la métaphore et de la métonymie en tant que figures de style, en l'occurrence l'ouverture qu'elle permet vers d'autres disciplines, soit des sciences humaines et sociales (psychologie) soit des sciences biologiques, et que nous préconisons depuis le début de notre travail.

Pour conclure cette première partie, il importe de mettre en exergue dans le dernier encadré ci-après la démarche utilisée pour analyser les matériels *antsa* et autres et en extraire les résultats qui seront présentés dans la deuxième partie :

Encadré n°6 – Les étapes de l'analyse du texte/*antsa*

1. L'intentionnalité sert de fil conducteur d'un bout à l'autre de l'analyse ;
2. Son application se fait en premier lieu au niveau des matériels *antsa*, traités en tant que phénomène, c'est-à-dire de manière « superficielle » à travers les moyens verbaux :

✚ l'association du **logos** et le **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique** ;

✚ les figures de style, c'est à dire la **Stylistique**.

3. Dans la foulée, viennent ensuite les trois étapes de l'analyse qui conduisent au contenu des *antsa* :

- **Etape 1 : Identification des facteurs qui construisent le discours :**

- ✓ Statut de l'orateur
- ✓ La scène d'énonciation
- ✓ Les circonstances socio-historiques dans laquelle il prend la parole : distribution des rôles, scénario, scénographie...
- ✓ Les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation

- **Etape 2: Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative :**

- ✓ L'image de l'auditoire
- ✓ La présentation de soi de l'orateur ou *ethos* oratoire.

- **Etape 3 : Fondements de l'interaction argumentative :**

- ✓ Les évidences partagées – doxa, topiques se rapportant au socle religieux, au socle social et au socle politique, c'est-à-dire aux fondements anthropologiques généraux.

NOTES

¹H. Russel Bernard et al., « The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology », **Current Anthropology**, vol. 27, n°4, Aug. – October, 1986, 382-396.

²L'antsa est proche, par sa composition, de l'isa betsileo étudié par L. X. Michel Andrianarahinjaka (1986).

³L'antsa rappelle également, par sa forme et son contenu, le *zafindraony* étudié par F. Noiret (1995).

⁴Ruth Amossy (2006).

⁵Voir Dominique Desjeux (2004, 2009).

⁶L'universalité des « intentions » semble désormais s'ériger, grâce au cognitivisme et à la neurobiologie, en postulat scientifique. En effet, après les sciences humaines et sociales, puis la biologie animale à travers l'éthologie, la biologie végétale est sur le point de prouver que **les plantes sont dotées d'intelligence...** donc d'intentions. C'est du moins l'une des affirmations d'un dossier écrit par Yves Sciana dans le numéro 1146 de la revue *Science et vie* de Mars 2013 (pp.50-67). L'argumentaire est le suivant : il existe « *six raisons de chercher le « cerveau » des plantes dans leurs racines* » (pp.64-65). Donc, quand il y a un « cerveau », il y a une « intelligence ». A ce propos, trois chercheurs en Neurobiologie végétale se prononcent : (1) Susan Dudkey, botaniste à l'université Mc Master (Canada) : « *Au mieux, disons que les plantes sont intelligentes comme les ordinateurs le sont* » ; (2) Ian Baldwin, chercheur à l'Institut Max Planck d'Ecologie chimique (Allemagne) : « *Intelligence a ici le sens d'une capacité à s'adapter à son environnement* » ; (3) Stefano Mancuso, cofondateur de la Société pour une Neurobiologie végétale : « *On ne peut qualifier que d'intelligents des comportements aussi sophistiqués* » (pp.66-67).

⁷La capacité d'attribuer des « états mentaux » ou « *theory of mind* » et celle de « *se mettre à la place d'autrui* » sont à rapprocher de la « **sympathie** » (pp. 94-95 ; p. 138 et suivantes) et de l' « **empathie** » (pp. 134-138). La « **theory of mind** » est encore développée par l'auteur en pages 247-251. Elle permet d'approfondir la notion de fanahy, si importante dans les relations de l'homme avec lui-même et avec son environnement, notamment le souci pour les conséquences de ses actes. Voir à ce propos l'article co-signé par L.P. Randriamarolaza et moi-même, « Le fanahy, cet « âme » oublié de la politique sociale à Madagascar ».

⁸Le « **cadre intentionnel commun** » rappelle la « **fusion d'horizon** » (H. G. Gadamer), le « **cercle de compréhension** » (M. Heidegger) et la « **synthèse** » (M. Svane), qui est un « **nouveau type de tout** », une « **nouvelle forme de cadre de référence** ».

⁹C'est ainsi, par exemple, que Maurice Bloch, l'un des plus éminentss anthropologues de l'époque actuelle, n'hésite plus dans un ouvrage de 2012 à faire du « *défi cognitive* » l'un des défis majeur de l'anthropologie.



Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany



Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.



Photo n°3 :

D'autres zomba à
Bezavo

Photo n°4 :
Les *jongoa*→
s'occupant
du désherbage
des
environs du
valamena



Baholy Malala



Photo n°5 :
← Des jeunes
jongoa s'occupant
du sacrifice
devant le portail
principal
du *valamena*

Baholy Malala

Photo n°6 :
Les officiants à
Bezavo : →
Bemanangy,
Mbilahy, Jongoa



Baholy Malala



Photo n°7 :
 ← les participants font
 une séance d'antsa (soirée)
 devant leur case à Bezavo

Photo n°8 :
 Une séance d'antsa qui se déroule
 dans la journée au pied d'un arbre
 →



Photo n°9 :
 Les participants de Bezavo
 portant des uniformes
 pour célébrer le culte à Bezavo
 ←



Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle



Photo n°11 :

Une possédée en transe sous
l'action de l'esprit d'un
ancêtre masculin



Photo n°12:L'ampanjaka Amina Saïd



Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »



Photo n°14 : Une des *bemanangy*



Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo



Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*



Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes



Photo n°18 : Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux.



Photo n°19 :

Représentants des autorités traditionnelles
prenant la parole



Photo n°20 :

Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo
prenant la parole



Photo n°21 :Des exemples de costumes pendant le fanompoa



Photo n°22 :

Une partie du public durant
les discours

Lors du Fitampoha, Mitsinjo Septembre 2012



Photo n°23 :
Rue menant vers
la résidence royale



Photo n°24 :
Quand le moderne et le
traditionnel se côtoient



Photo n°25 :
Troupe de mpiantsa
en action



Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany



Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany



Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy



Photo n°29 : Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.



Photo n° 30 :

Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.



Photo n°31 :

Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra



Photo n°32:

Boeny doany, le doany Bemazava



Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village



Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy



Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée



Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer



Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?



Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423



Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais



Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

Partie II

RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Arrivée à mi-parcours de notre travail – après l'Introduction et les Matériels et Méthodes, et avant les Résultats et les Discussions-, nous estimons qu'il est opportun d'en rappeler les concepts fondamentaux. Dans l'Introduction, le concept de **beau** et son contraire, le **laid**, ont occupé une place non négligeable. Dans la première partie, se sont ajoutés au **beau** et à ses différentes déclinaisons les concepts d'**intention** et **intentionnalité** qui, du coup, se sont hissés au premier plan. Il s'agit là d'une manière de dire que les Résultats ci-après toucheront directement ou indirectement ces concepts, devenant ainsi les fils conducteurs utiles pour la lecture et pour la compréhension. En effet, le double objet d'étude que sont les **cultes royaux** et les **antsa** sera abordé à la lumière desdits concepts. A titre de rappel, de quoi s'agit-il ?

Les cultes royaux du Nord-Ouest de Madagascar, - dont le noyau est le **fanompoa** « rite d'allégeance à la royauté » doublé du **fitampoha** « bain des reliques » - sont un complexe de rite. Le **tsimandrimandry** « veillée, nuit blanche » précède, en effet, le jour du **fanompoa** et/ou du **fitampoha**, qui sont obligatoirement accompagnés du **tromba** « culte de possession royale », du **barisa** « alcool local (à consommer en continu) », et surtout des **antsa** « chants traditionnels (également réalisés de manière ininterrompue) ». En tant que complexe, ces cultes constituent un système dont les composantes sont inséparables. Quoi qu'il en soit, nos observations nous ont conduits à croire que, comme nous l'avons déjà dit en Introduction, sans le **barisa**, et surtout sans les **antsa**, les cultes perdent leur « âme ». Par conséquent, les **antsa**, placés au cœur de ce travail, sont, de fait, liés avec des cultes religieux, donc liés à la Religion.

A un autre niveau, l'**antsa** représente un autre complexe, en tant que tel, - celui-là artistique-, dont les éléments sont : le discours, la performance vocale, la mélodie, les rythme, les claquements des mains, la danse, les costumes des artistes, les dessins faciaux féminins, les instruments de musique. Par là, il témoigne de sa richesse esthétique. Raison pour laquelle il rehausse davantage la dimension religieuse des cultes.

Cette deuxième partie constituera les résultats issus de l'application des méthodes sur les matériels. Elle comportera trois chapitres :

- les résultats discursifs, rhétoriques et stylistiques, à partir desquels seront dégagées, d'une part, les intentions des cultes royaux, et d'autre part, **les intentions des antsa** ;
- les résultats ethnographiques complémentaires actualisés sur le déroulement des cultes, le cadre Social d'exécution des **antsa**, la conception du **beau** qu'ils véhiculent ;
- les résultats anthropologiques généraux s'adossant au **socle social**, au **socle religieux**, et au **socle politique**.

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales sont chacun un « *fait social total* » (Marcel Mauss) au sein de l'ensemble Fandroana « Bain » étudié par S. Raharijaona (1980-1981). Mais, on peut également considérer un élément de ces cultes dont les *antsa* « chants traditionnels », comme un autre « *fait social total* » dans lequel gisent les dimensions humaines et sociales sakalava. **Les chants sont inséparables des cultes des ancêtres Sakalava, car, en leur absence, les visées de ces cultes ne pourraient jamais être accomplies.** En clair : l'analyse des antsa offre une opportunité pour déusquer non seulement leur intentionnalité multiple mais aussi celle des cultes eux-mêmes.

Section 1 : LA PLACE CENTRALE DES CHANTS TRADITIONNELS

DANS LES CULTES ROYAUX

Pour la bonne marche de ces cérémonies religieuses, les acteurs principaux doivent s'y impliquer entièrement. Toutefois, sans oublier les simples participants qui mettent également en valeur l'existence de ces cultes et qui les renforcent, les *antsa* se situent

parmi leurs éléments moteurs. C'est la raison pour laquelle, ils se retrouvent dans chaque séquence de leur déroulement, c'est-à-dire précisément tout au long du culte. Leur importance s'articule sur un double objectif dont l'un envers les monarques défunts et actuels, et l'autre envers les vivants qui exécutent les services en leur honneur.

Les *antsa* sont une création artistique reflétant ladite société. Ils sont un canal de communication entre les ancêtres défunts et les vivants adeptes de cette religion, d'une part, et, entre les vivants eux-mêmes, d'autre part. Dès lors, en termes d'intentionnalité, les idées y véhiculées englobent les intentions de ces deux entités, que nous verrons ultérieurement d'une manière plus approfondie.

1.1. Les *kolondoy* : des chants sacrés et politiques

Rappelons que ce genre de chant, étant dédié spécialement aux rois et reines, ancêtres ou vivants, est sensé avoir une sacralité particulière. Il s'agit, si l'on veut, de chants vantant leurs mérites pour exalter et honorer le royaume et les monarques (défunts ou vivants) et pour leur faire plaisir. D'une autre manière, les *kolondoy* véhiculent beaucoup plus la satisfaction des intentions (cachées) de ce groupe. Dès lors, les différentes entreprises citées dans le déroulement du culte nécessitent, à priori, des *kolondoy*, et explicitent leur essentialité dans les cultes. A ce propos, l'évocation du *tromba* est un exemple plus concret. Voici quelques spécimens de *kolondoy* correspondant à certains services pendant les cultes et qui mettent en exergue le rôle et la place des chants *kolondoy*.

- a) Des *kolondoy* réalisés par les thuriféraires du système. Ce sont des chants pour les exalter et pour montrer la volonté de les « servir ».

Exemple 1:

Manandevon anakombe
Ndreon'reo Mitsinjo
Doany ndramanaranarivo
Manandevon Boana kombe

Les descendants de vos fils vous rendent hommage
 Voici ceux de Mitsinjo
 Du doany de Ndramanaranarivo
 Les descendant de vos fils vous rendent hommage

Exemple 2:

<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Donnez leur le bien être
(...)	(...)

- b) Comme évoqué dans la description du déroulement, la séquence *mangataka varavarana* «demande de permission pour ouvrir les portes du *doany* » est une entreprise primordiale. Voici donc des *kolondoy* y afférents :

Exemple 1 :

<i>Savao lala e !</i>	Faites-nous un chemin
(...)	

Exemple 2 :

<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être

- c) Quand une famille ou un clan amène son*folàny* « offrande » au *doany*, lors de la séquence *manesy fanompoa*.

Exemple 1 :

<i>Manesy tsara e (2)</i>	Nous vous apportons les meilleurs (2)
<i>'zahay boana manesy tsara e</i>	O! maître, nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsy matoy</i>	Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons nos offrandes
<i>Matoy mora zaza</i>	Les vieux sont dociles comme les enfants
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
(...)	(...)

Exemple 2:

Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy

Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide

- d) Pendant la séquence *mikipa doany* “desherber le *doany*” où l’alcool est consommé sans modération.

Exemple 1:

Mamo ny asany e
Mamo ny asany e dadilahy Bota
Mamo ny asany e e e e
Mamo ny asany e dadilahy Bota

Las de son travail
Ereinté de son travail, Dadilahy Bota
Las de son travail e e e e
Las de son travail Dadilahy Bota

Exemple 2:

Mahay milaolao vorontsara
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara e
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara
Vorontsara e!
Mahay milaolao
(...)

Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
E, Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
Vorontsara danse bien
E! Vorontsara
Tu dances bien
(...)

- e) Lors de l’immolation d’un zébu pour le sacrifice

Exemple 1 :

Ombilahy sarotra e
Mitrena anao Boanako lay e
Mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka atrena anao
Ombilahy sarotra

o ! Zébu difficile à trouver
Tu t’exhibes mon maître
Tu t’exhibes
Tu ne t’exhibes pas mais tu as de quoi exhiber
o ! Zébu difficile à trouver

Exemple 2 :

Manesy tsara e (2)
'zahay boana manesy tsara e
Manesy tsara
Manesy tsy matoy
Manesy tsara
Matoy mora zaza
Manesy tsara
(...)

Nous vous apportons les meilleurs
O! maître, nous vous apportons les meilleurs
Nous vous apportons les meilleurs
Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
Nous vous apportons nos offrandes
Les vieux sont dociles comme les enfants
Nous vous apportons les meilleurs
(...)

1.2.Aspects politiques des *kolondoy*

L'analyse sommaire des *kolondoy* cités ci-dessus ainsi que les autres non cités, révèle que leur intention fondamentale est politique, en ce sens qu'ils reconnaissent, célèbrent, et rehaussent la personne de l'*ampanjaka* :

- qui a à son service une « classe » (caste) spéciale de femmes et d'hommes ;
- vers laquelle tous les regards doivent se porter ;
- vers laquelle le chemin doit être fait pour que le peuple puisse lui apporter ses offrandes ;
- dont le siège, dressé au Nord, doit être encensé.

Par conséquent :

- pour elle, oncle Bota s'adonne à l'ivresse rituelle ;
- à cause d'elle, le peuple danse avec le « Bel oiseau » ;
- pour elle, le zébu du sacrifice mugit pour la louer et ne mugit pas pour écouter ce qu'elle dit.

1.3.Les *antsa lamalama* (ou *antsa jijy* ou *antsa somasoma*) : des expressions de la catharsis

La place des *antsa lamalama* est davantage du côté des acteurs secondaires, la **foule**, puisqu'il s'agit bien de « foule », dans le sens où Serge Moscovici l'entend (L'âge des foules, 1981) quand il écrit : « chaque fois que des individus se rassemblent, on voit bientôt poindre et sourdre une foule. Ils se brassent, se mélangent, se métamorphosent. Ils acquièrent une nature commune qui étouffe la leur, ils se voient imposer une volonté

collective qui fait taire leur vouloir particulier » (ibid. : 28). Lors de la célébration du fanompoa ou du fitampoha, il y a 2000, 3000 individus, voire plus. Outre ces cultes qui les ont attirés à Bezavo ou à Mitsinjo, comment, plus profondément, expliquer ce qui attache les uns aux autres les individus qui font partie de cette foule ainsi que les manifestations psychiques qu'ils y subissent ?- S. Moscovici que nous citons ici propose, à la suite de Freud, « la notion de libido. Plus concrète, elle est aussi mieux connue, ayant pour noyau l'amour sexuel. Elle recouvre et synthétise toutes les variétés que sont « l'amour de soi, l'amour pour ses enfants, l'amour pour ses proches, pour ses idées, et ainsi de suite (...). Elle exprime la nature des liens qui unissent les individus au sein d'une foule, et le ciment des rapports sociaux » (ibid. 323). Freud reconnaît ainsi, « à la base de toute association, l'amour, sexuel ou non, la sympathie d'une personne pour une autre. C'est donc sous l'impulsion de l'amour (philia, agapè, eros)¹ que les liens se nouent entre individus. Dans chaque relation, en apparence neutre, abstraite et aussi impersonnelle que celle qui lie un soldat et un officier, un croyant et un prêtre, un étudiant et un professeur, un travailleur et un autre travailleur se nichent des émotions fortes, dites à juste titre troubles, et qui agissent à notre insu. Là où nous en avons le moins conscience, là précisément elles sont les plus puissantes. La libido forme la substance de l'âme des foules. Elle est la force qui les maintient unies et assure leur cohésion, puisqu'il faut bien qu'une telle force existe » (ibid. : 324).

Ainsi, en tant qu'attributs de la foule des participants aux cultes, les **antsa lamalama** ne sont pas étrangers à la libido. Les manifestations collectives d'émotions fortes durant les spectacles sont là pour le prouver. A leur tour, ces émotions sont à analyser dans le cadre de la pensée d'Epicure, ce « grand philosophe du bonheur » (J.F.Kahn, 2012). « En fait, précise J.F. Kahn, ce ne sont pas les jouissances qui intéressent Epicure. Il privilégie ce que les Anciens nommaient « le plaisir en repos » par opposition au « plaisir en mouvement ». Le plaisir (manger, boire, faire l'amour) peut en effet se considérer de deux points de vue. Le mouvement est du côté de la jouissance instantanée, de la décharge de la tension créée par le besoin. Le repos est dans l'après-coup, le contentement qui vient ensuite, l'absence de tension. Ce qui intéresse Epicure, ce n'est pas le plaisir de manger, mais le bien-être d'avoir mangé, d'être rassasié, de ne plus éprouver la faim. A l'orgasme il préfère la douceur d'après » (ibid. : 48).

Nos observations sur le terrain ont montré que le « plaisir en repos », donc le bien-être d'avoir participé aux cultes, est si important pour les Sakalava que la plupart de ceux

avec qui nous avons discuté programmaient déjà une participation aux prochains cultes. De ce point de vue, ils sont des **néo-épicuriens** au sens strict du terme. Mais ils ne minimisent pas pour autant le « *plaisir en mouvement* », duquel ils essaient de jouir sans trop d'excès, comme c'est le cas pour Dadilahy Bota, qui prend du *barisa* « alcool local » avec modération. Ainsi, le mot *baribary* est le terme usuel pour dire un état d'ivresse non totale. Des néo-épicuriens pragmatiques ? – Sans doute.

C'est de cette manière qu'il est permis de parler de « *catharsis* » à propos des *antsalamalama*. Cependant, en termes de « *catharsis* », l'exécution d'un antsa tourne, d'une part, au profit de l'artiste ou des *mpiantsa* « chanteurs d'antsa », et, d'autre part, à celui des auditeurs ou du public. Certes, les deux entités ont chacune des intentions propres, mais elles se rejoignent au niveau d'une intention commune, contenue dans l'art, qui est la libération de l'esprit, ou, pour emprunter une expression de Hegel, l'« *éveil de l'âme* » (*Introduction à l'esthétique*, 1964 [1835] : 54-58). Pour Hegel, en effet, « *le but de l'art est, non seulement l'évocation des passions, une **catharsis**, mais aussi la purification, c'est-à-dire la moralisation* » (ibid. : 62).

De par son caractère –un complexe d'arts, un art complet- l'antsa répond de façon éminente à cette citation du philosophe. Son contenu comprend donc tout le contenu de l'âme et de l'esprit. D'où, son but consiste « *à révéler à l'âme tout ce qu'elle a d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54). Par conséquent, ce qui importe, c'est que « *le contenu que nous avons devant nous éveille en nous des sentiments, des penchants, des passions ; mais, que ce contenu nous soit donné à travers la représentation* » (ibid. : 55). Dans le cas des *antsa*, la représentation consiste au spectacle en continu au cours duquel tous les organes des sens sont sollicités.

Or, toujours selon Hegel, « *nous pouvons, par la représentation, être aussi fortement saisis, secoués, remués que par la perception. Toutes les passions : amour, joie, colère, haine, pitié, angoisse, peur, respect et admiration, sentiment de l'honneur, amour de la gloire etc...peuvent envahir notre âme sous l'action des représentations que nous recevons de l'art* » (ibid. : 55). En résumé, l'auteur réaffirme que l'art possède « *le pouvoir formel d'éveiller nos sentiments à propos de n'importe quel sujet, de n'importe quel contenu : **c'est la sophistication de l'art*** » (ibid. : 57).

Mais, poursuit-il, « *le but véritable, le but substantiel de l'art, ne peut consister, on le conçoit, à éveiller toutes les passions possibles (...)* » (ibid. : 58). L'art aurait notamment pour but l'**adoucissement de la barbarie** en général. (...) Mais, au-dessus de ce but, se situe celui de la **moralisation** qu'on avait longtemps considéré comme le plus élevé.

Comment, par quels moyens l'art est-il capable d'exercer cette action adoucissante sur la primitive grossièreté ? se demande Hegel. Il donne lui-même deux réponses en une :

- 1- la primitive grossièreté « *peut être adoucie par l'art, dans la mesure où celui-ci représente à l'homme les passions elles-mêmes, les instincts et, en général, l'homme tel qu'il est* » (ibid. : 59). L'objectivation des sentiments a justement pour effet, selon lui, « *de leur enlever leur intensité et de nous les rendre extérieurs, plus ou moins étrangers* » (ibid. : 60) ;
- 2- il en est des passions comme de la douleur. **Les premiers moyens que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable sont les larmes** ; pleurer c'est déjà être consolé. Le soulagement s'accroît ensuite au cours de conversations avec des amis, et le besoin d'être soulagé et consolé peut nous pousser jusqu'à composer des poésies. C'est ainsi, continue-t-il, que « *dès qu'un homme qui se trouve plongé dans la douleur et absorbé par elle est à même d'extérioriser cette douleur, il s'en est soulagé, et ce qui soulage encore davantage, c'est son expression en paroles, en chants, en sons et en figures* » (ibid. : 60). Et de conclure : « *en s'épanchant dans des poésies et des chants, l'âme se dégage du sentiment concentré ; le contenu, douleur ou joie, qui était auparavant ramassé sur lui-même, subit une détente ; grâce à sa représentation, sa concentration est rompue et l'âme a retrouvé sa liberté à son égard* » (ibid. : 61).

D'une manière générale, l'action formelle que l'*antsa* exerce sur les sentiments et les passions est proche de celle que l'art peut exercer sur ces derniers. Cette action passe par la représentation, l'objectivation.

Ainsi, si l'on parle des *antsa* comme oeuvre d'art, et, étant entendu qu'à première vue ces matériels se rattachent au domaine de la littérature, il est indiqué de passer à leur

analyse littéraire afin de pouvoir exhiber les différentes idées du beau, particulièrement pour les Sakalava.

Section 2 : L'ANTSA : UNE ŒUVRE D'ART

La production d'un art doit, en général, soumettre à des préceptes pour qu'il puisse être qualifié d'art précédant de l'esthétique ou du beau. En effet, l'artiste se réfère toujours à ces préceptes, bien sûr, pour mériter la dénomination d'artiste. Le poète, par exemple, crée une poésie conformément aux règles des rimes et du rythme ; le peintre construit un tableau tout en respectant la valeur de chaque axe et point de repère. Le respect, souvent rigoureux, de ces préceptes n'est autre que dans l'intention d'être qualifié d'un «excellente plume » ou d'un «savant pinceau ».

Mais Hegel a critiqué cette manière de voir car, selon lui, *« ce n'est pas en se conformant à des règles qu'on peut produire des œuvres d'art. Seul le travail mécanique, extérieur, se laisse subordonner à des règles. Le travail obéissant à des règles ne peut aboutir qu'à des résultats formels, à des produits caractérisés uniquement par la régularité »* (Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 73). Cela signifie que l'artiste est libre de sa manière de produire un tel art, libre de sa manière d'extérioriser sa pensée. Ce propos est souvent valable dans la plupart des genres oraux malgaches, particulièrement les *antsa* dont il est question ici. Ainsi, d'après les interviews, justifiées en cela par les analyses des *antsa*, ce genre oral ne se soumet pas, sans vouloir dire n'échappe pas, à des préceptes précis et rigoureux. Les orateurs y sont exemptés *« pour déclarer que l'œuvre d'art est le produit d'un esprit spécialement doué (...), une création du génie, du talent »* (ibid. : 75). Qui plus est, sa création, qui dans la plupart des temps, ne laisse pas les orateurs se conformer à des règles - s'il y en a -, ou à suivre une certaine forme de régularité. Dès lors, ces nombreux chants, collectés dans leur contexte naturel, et, classés parmi les genres poétiques, ne présentent pas un seul et unique modèle quant à leur structure externe. Celle-ci est souvent dictée par le point par rapport auquel l'orateur se sent bien à l'aise dans l'extériorisation de son état intérieur. Autrement dit, la structure d'un *antsa* varie de l'inspiration d'un orateur à celle d'un autre. Plus loin, ce sont les différents mots, les différentes idées, renfermant des intentions qui préoccupent les orateurs. Ce qui les entraîne à s'écarter des divers préceptes, pour être libres de passer ces intentions. Par conséquent, il mérite d'être

souligné que tous les styles adoptés par les orateurs sont en vue de persuader les auditoires. Nous allons donc voir maintenant quelques exemples qui mettent en exergue cette différenciation de structure externe des *antsa sakalava*.

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

Plusieurs sont les manières par lesquelles un orateur construit l'introduction d'un *antsa*. Il y a ceux qui le commencent par une des idées qu'ils veulent faire passer soit en répétant l'intitulé du chant soit en les énonçant par des phrases de différents styles. Certains utilisent une ou des phrases soi-disant standard. D'autres encore font une sorte de prologue. Ci-après nous donnons des exemples qui permettent d'élucider cette variété de construction.

- a) Nombreux sont les orateurs qui se sont habitués à entamer, sans tarder, un *antsa* par la répétition de l'intitulé du chant ou par l'évocation d'un de ses messages.
 - « *Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). Ce titre évoque déjà l'intention manifeste de l'orateur de décrire le portrait d'un personnage appelé Zaman'i Fondy et de le faire rappeler aux auditeurs. Il en est de même pour le chant « *tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b) qui traite du même sujet
 - « *Vonona e ! vonona e !* » (*antsa* 15), « *Sambatra nareo Bezavo* » (*antsa* 16). Ces deux chants réalisés en chœur, c'est-à-dire par tout le public participant, expriment **l'intention des participants à exalter le royaume sakalava** ;
 - « *Tsy mahafaty tena* » (*antsa* 8). L'orateur s'énonce d'une manière indirecte pour révéler un conflit entre deux ou plusieurs personnes. Donc, il s'adresse à un ou des auditeurs particuliers, avant de s'adresser à tout le public.
- b) Certains orateurs débute leur discours par l'emploi d'une ou d'une série de locutions standard et populaires aussi bien au niveau des artistes qu'au niveau de la société du Marambitsy elle-même.
 - « *Ramama* » (*antsa* 9) où l'orateur utilise deux locutions inséparables : « *raha mba misy ny am-pôso, nomeko anao* » / « *raha fa tsisy dia akory atao* ». Leurs valeurs consistent à accorder une harmonie vocalique entre ces locutions et tel message qui va les suivre. On les entend également dans

certaines *antsa* au milieu du discours pour la même valeur ou seulement pour la recherche d'inspiration.

- « *Ramama* » (*antsa* 14). Les locutions « *manakory fanaovako azy* », « *o ! homba hariva sy maraindray* », « *ambarambarako nanankay* » sont des locutions qui servent, en général, à introduire une réplique à un tel ou une telle autre qui l'a précédé.
- « *Manaova ny marina* » (*antsa* 18). L'orateur emploie deux locutions standard et populaires pour pouvoir énoncer le message dans la troisième et la quatrième phrase : « *isika tsy miady fa milalao* » / « *tsy miady fa milalao zaho baba e* ». Cette dernière phrase peut quelquefois dans d'autres *antsa*, receler un message métaphorique.

Ce modèle d'introduction ne renferme ni le message ni l'intention de l'orateur. Ces locutions d'introduction consistent plutôt ici à attirer l'attention des auditeurs, c'est-à-dire à mettre au point la relation entre l'artiste et le public avant de continuer. En termes techniques, il s'agit d'un *teasing*.

c) Enfin, l'emploi d'une sorte de **prologue** forme l'introduction de l'*antsa*. Ils sont très divers :

- « *oi, oi, oi , ...* » (*Ramama*, *antsa* 17)
- « *e, e, e ! Lereo e* » (*Aza mirehareha fa latsaka*)
- « *e,e e! mamako zay* » (*Tsara zanaka rafoza*, *antsa* 24)
- « *o, mama e! Anjara e!* » (*Zanaka adala mahamenamenatry*, *antsa* 28)

Ces sortes de **prologues** sont réalisées en chœur pour faire participer le public dans le but de les inviter à prêter ses oreilles à un tel discours et aussi de garder leur attention.

2.2. Généralités sur la structure musicologique des *antsa*

Le matériel *antsa* est avant tout un art musical. Ainsi, force est de constater que tout genre musical, entre autres les *antsa*, mérite une étude musicologique. Mais, cette section et même le travail tout entier s'orientent plutôt vers l'anthropologie que vers la musicologie. Quoi qu'il en soit, un coup d'œil sur la structure musicologique

permettrade mieux comprendre ce matériel aussi bien en tant que genre chanté et genre littéraire. Ainsi, dans cette sous section une brève description formelle de ce genre musical suivra la description des instruments de musique utilisés ainsi que des danses traditionnelles pratiquées.

2.2.1. Les instruments de musique

Nommbreuses sont les sortes d'instruments de musique pouvant être utilisés par les *mpiantsa* lors de la réalisation des *antsa*. Car, il faut noter au préalable que certains d'entre eux ne peuvent être joués qu'à un moment spécifique.

- **Le *kabôsy*** ou la mandoline locale. Il est surtout joué par les jeunes gens ;
- **L'accordéon.** C'est un instrument très utilisé par les Sakalava. L'utilisation de l'accordéon semble être devenue leur spécificité. Quand on leur demande le genre d'*antsa* qu'ils préfèrent, leur réponse immédiate est les « *antsa sakalava* » ou bien les *antsa korodao*. Donc, un *antsa* beau et idéal est, chez les Sakalava, un *antsa* qui se chante avec l'accordéon. Il est souvent joué par les moins jeunes (souvent par des hommes mariés).
- **Le *korintsana*** « grelot locale », toujours accompagné par d'autres instruments tels que le *kabôsy* et l'accordéon et d'autres, cet instrument est joué avec les mains par les garçons et quelques fois par les femmes. Le *makasa* (terme makoa-africain) constitue une variété de *korintsana* attachée au pied des danseurs.
- Le ***dôry*** et le ***hazolahy***. Ce sont des tambours sacrés. En effet, leur utilisation n'est permise que lors d'une séquence particulière du culte. A Bezavo, le *dôry* est placé dans le *zomba* de Ndrantaniarivo (fille de Ndramandisoarivo). Lors de notre séjour sur le terrain en 2009, il a été joué seulement pendant l'inauguration du *zomba* réhabilité de ladite ancêtre royale avant d'y pénétrer. Quant au *hazolahy*, il est accroché sur un poteau en bois au coin Nord-Est du *fanitsiana* au *doany* de Mitsinjo. Au moment du *fitampoha* 2012, un homme particulier –de caste esclave (jongoa)- l'a joué le jour où le bain des reliques –le cœur du *fitampoha*- allait être exécuté.
- **Les battements des mains** ou *rombo* sont inséparables des *antsa*, quel que soit son genre. Ils marquent la tradition musicale des *antsa*. Leur importance est

visible quand on chante le genre *kolondoy*. Par conséquent, les participants sont incités à renforcer les battements des mains durant une séance de culte de possession. Aussi peut-il, son effet polyrythmique peut-il provoquer involontairement l'arrivée des esprits chez des participants. Tout cela rappelle ce que Platon dit à propos de l'interdépendance entre la forme, la conception de la musique, et la conception de la société.

2.2.2. La danse

Généralement, les *antsa* chantés avec l'accordéon accompagné du grelot (*korintsana*) attirent et poussent les participants à danser. Trois styles de danses sont plus marqués pendant le *fanompoa* et/ou le *fitampoha*.

- Primo, le *makasa*, une danse traditionnelle pratiquée surtout par les Sakalava du Marambitsy. Souvent dansé par les femmes, en attachant le *makasa* aux pieds pour donner des bruits de castagnettes au cours des pas rythmiques, le *makasa* est une danse fascinante faisant penser à des rythmes africains.
- Secundo, le *rebika*, qui se fait juste après la réalisation des services dans le *valamena* ou le *zomba*, avant la clôture des portes du *doany*. Des hommes et des femmes le pratiquent. On touche fortement la terre à travers des pas rythmiques par les plantes des pieds. Les gens le font aussi pendant d'autres séances des *antsa* et où l'on observe des femmes qui, tout en restant assises, frappent fortement leurs poitrines.
- Tertio, la danse ordinaire². C'est la danse d'un homme et d'une femme mimant les gestes d'accouplement. Cela incite le public à éclater de rire. Elle est donc très valorisée pendant les cultes et attire beaucoup de gens. La question de la libido ne reste donc seulement pas dans les paroles mais s'extériorise également à travers les gestes, c'est-à-dire par les danses. Au coup d'œil, l'on pense que c'est de la laideur. Mais, Hegel le démontre comme du **beau** en parlant de la fonction « **catharsis** » de l'art³, aussi, J.P. Changeux le confirme en disant que « la représentation du «laid» peut être belle, le théâtre le prouve. Le spectateur se libère alors de ses émotions et de ses passions par procuration : c'est la catharsis. L'art est non seulement agréable, mais utile pour l'individu » (J.P. Changeux, 2010 : 107).

En revenant sur la question de **l'intentionnalité**, les instruments de musique et les danses contribuent à concrétiser les intentions cachées, en l'occurrence, celles des participants, en particulier leur besoin de s'extérioriser, de se libérer, de se défouler. Enfin, il est aussi intéressant de voir comment se construisent les *antsa* collectés en termes musicologiques.

2.2.3. Description de la forme musicologique extérieure

Cette brève description de la forme extérieure musicologique classée, en général, en trois, explicite davantage la structure littéraire des *antsa* en tant que genre littéraire.

a) Forme strophique

Ce sont les chants qui ont les mêmes mélodies mais qui se différencient par les paroles ou les contenus. Dans nos matériels, nous avons sept chansons de forme strophique, intitulées « *Ramama* ». Ces chansons, bien qu'elles parlent d'un même thème et se chantent d'une même mélodie, leur contenu n'est pas le même, car leurs créations dépendent beaucoup plus du contexte naturel de réalisation qui dicte par la suite l'inspiration de l'orateur. Il en va de même pour les trois (3) chansons intitulées « *Tsara zanaka rafoza* ». Les exemples suivants élucident ces propos.

Exemple 1 :

Les *antsa* « *Ramama* » (*antsa*13) et « *Ramama* » (*antsa*17) se chantent selon une même mélodie et parlent tous les deux des causes qui définissent le mariage. Toutefois, les orateurs à travers leurs inspirations, ont des points de vue différents, car, ils ont des intentions différentes. C'est ainsi que, le « *Ramama* » de l'*antsa* 13 met l'accent sur la non soumission de la femme à son mari comme cause du divorce ; tandis que le « *Ramama* » de l'*antsa* 17 le met sur la différence de groupe d'appartenance l'origine du divorce.

Exemple 2 :

Le « *Ramama* » de l'*antsa* 21 se chante selon la même mélodie que les autres ci-dessus, mais il parle du point de vue de l'orateur sur le mariage comme quelque chose d'horrible.

Exemple 3 :

Il en est de même pour les chants « *Tsara zanaka rafoza* » (*antsa* 19, 23, 24) : dans le premier, l'orateur traite de la nostalgie de sa famille et de son village ; le second se focalise sur le mariage défectueux, et enfin, le dernier parle de manière plus optimiste du mariage.

b) Forme responsoriale simple

Avec cette forme, deux personnes chantent en dialogue supposé en forme de **question-réponse**.

Exemple 1:

«*Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). L'orateur, à travers ce personnage, *Zaman'i Fondy*, transmet un message de demande de reconstruction du mariage, adressé à une de ses auditeurs. Puis, une femme oratrice fait une réplique par le chant « *Soma tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b).

La forme responsoriale peut être également présentée par la continuité et extension des idées véhiculées.

Exemple 2 :

« *Ramama* » (*antsa* 14) : la première oratrice, parle beaucoup de sujets imprévus mais ce qu'elle veut faire, c'est finalement de parler du sujet du mariage. Par la suite, le second orateur développe, et éventuellement, procède à l'extension du même sujet toujours au fur et à mesure de l'onde de choc de son état intérieur, de l'onde de choc du contexte naturel et surtout de son **intention**.

c) **Forme responsoriale avec tuilage**

Les paroles du discours sont encadrées les uns dans les autres, c'est-à-dire, les paroles d'un soliste sont intercalées par celles du chœur (le public participant). Cette forme est très valorisée dans les *kolondoy*. Dans cette catégorie d'*antsa*, une femme émet un énoncé auquel les autres répliquent par le même ou par d'autres énoncés.

Exemple 1:

Ndreo anteonareo e (soliste)

Ndreo anteonareo e (chœur)

Tompontsika anteonareo (soliste)

Ndreo anteonareo e (choeur)

Exemple 2:

Manesy tsara e (solo)

Manesy tsara e (chœur)

Zahay Boana manesy tsara e (solo)

Manesy tsara (chœur)

Manesy tsy matoy (solo)

Manesy tsara (chœur)

Matoy mora zaza (solo)

Manesy tsara (chœur)

(...)

Pour clore cette section, il est à noter que la voix monodique caractérise les *antsalamalama* alors que les *kolondoy* sont toujours chantés en chœur. Qui plus est, les *kolondoy* sont plus marqués par le style ancien de l'**a capella**, d'où l'importance des battements des mains polyrythmiques.

2.3. Les thèmes véhiculés

Notre objectif dans cette section est de montrer les différents thèmes qui obsèdent les orateurs pour **pouvoir dégager ultérieurement leurs intentions**. Il faut souligner, en outre que, d'une manière générale, sans oublier les thèmes de la religion et les thèmes apparentés, les thèmes obsessionnels des orateurs s'articulent autour de la relation homme et femme au sein de la société, notamment, dans le mariage.

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage

Des orateurs déclament le mariage d'une manière pessimiste, comme quelque chose d'horrible (antsa 21), une « **société de dispute** » (antsa 37). Certains en ont une vision plus optimiste en clamant que le mariage peut être une « **société saine** » quand les deux personnes se soumettent aux conditions établies préalablement d'un commun accord.

2.3.2. Thème du mariage défait

Un bon nombre de chants véhiculent ce thème. Les orateurs traitent, en effet, les différentes causes qui provoquent la séparation du couple, à savoir :

- la différence de groupes d'appartenance, plus précisément, la différence de castes (antsa9) ou de groupe ethnique (antsa 17, 27) ;
- la non soumission de la femme à son mari (antsa 13, 23) ainsi que sa mauvaise conduite (antsa 38) ;
- la différence de considération du mariage, un problème de système de valeurs (antsa 34) ;
- l'intervention des membres de la famille dans la vie du couple (antsa 8, 14).

2.3.3. La nostalgie

La nostalgie résulte souvent de la destruction du mariage. Dès lors, elle sert souvent de dernier secours face à la situation ressentie comme terrible. Cependant, certains orateurs expriment clairement leur état intérieur dont la nostalgie de leur village ou de leur famille, particulièrement de leur mère (antsa 1a, 8, 11, 14, 17, 19).

2.3.4. Les relations homme/femme blasphématoires

Ce thème définit les types de relations entre le deux sexes fortement condamnées par la société. C'est, par exemple, l'inceste (antsa 20), ou bien le fait qu'une femme s'est mariée avec un européen (antsa 31).

2.3.5. La religion en tant que telle

Les orateurs citent les cultes, les ancêtres royaux, et les acteurs principaux et/ou secondaires (antsa 15, 16, 26, 42). Aussi tous les *kolondoy* parlent-ils sur tous les tons de ce thème.

2.3.6. Le contexte général des antsa

Les orateurs décrivent comment on peut concevoir et participer à un discours dont *l'antsa* : qui peut y participer ? comment se comporte-t-on lors d'une séance *d'antsa* ? comment fait-on pour animer une telle séance ? (antsa 18, 19).

2.4. Les figures du discours comme moyens verbaux

Après avoir identifié les facteurs qui construisent le discours, et parlé du dispositif d'énonciation (interaction argumentative), il nous reste encore à analyser les moyens verbaux montrant l'interaction entre orateurs et auditoires. Notre objectif dans ce chapitre est, en effet, de montrer à travers les *antsa*, quels sont les moyens verbaux utilisés par les orateurs pour parvenir à persuader leurs auditoires à s'intégrer dans leurs intentions. En clair, ce chapitre exhibera les figures de discours très courantes qu'utilisent les orateurs. « *Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux, par lesquels le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune* » (Fontanier, 1977 : 64). Son importance est donc de « *pouvoir saisir en tout le vrai rapport de l'expression avec l'idée ou avec la pensée* » (ibid. : 67).

Lorsqu'on parle de figures du discours, l'on entend souvent par là manière implicite dans le choix ou l'ordre des mots dans le discours. Or, le discours n'en admet pas forcément. Il peut être exprimé d'une manière explicite. Ainsi, à la fin de cette section, nous allons voir des discours directs des *mpiantsa*, derrière lesquels sont cachées leurs intentions obsessionnelles.

Maintenant, après la présentation des figures du discours dont on parle ici va suivre le classement établi par Pierre Fontanier, l'un des spécialistes reconnus en la matière, et dans lequel il subdivise les figures en deux grandes catégories, à savoir : les **tropes** et les **non-tropes** et dans chaque catégorie se situent plusieurs classes de figures dont on verra les détails ci-après⁴.

2.4.1. Les tropes

Toujours, à titre de rappel, « *les tropes sont sous certains sens plus ou moins différents du sens primitif, qu'offrent, dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées* » (Fontanier³⁹). Les figures d'expression de la pensée dans les matériels *ansa* sont nombreuses. Mais, d'après les analyses que nous avons menées, l'on peut déduire trois types qui nous semblent très familiers aux *mpiantsa sakalava* du Marambitsy, à savoir : les **tropes par correspondance** ou la **métonymie**, les **tropes par ressemblance** ou les **métaphores**, et les **tropes figures d'expression par fiction** tels que l'**allégorie** et l'**allégorisme**. Pour certains rhétoriciens qui ne s'éloignent pas de Fontanier, ces figures sont groupées sous le nom de **figures par analogie** et nous utilisons également, pour certains *scas*, cette expression dans le présent travail.

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies

Les **tropes par correspondance** ou **métonymies** se trouvent parmi les tropes proprement dits ou tropes en un seul mot. Ils consistent en « *la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet qui fait comme lui un tout absolument à part, mais qui lui doit ou à qui il doit lui-même plus ou moins, ou pour son existence, ou pour sa manière d'être* » (ibid. 79). Le dictionnaire d'analyse du discours en parle d'une autre manière comme « *le processus tropique de la métonymie* » selon lequel la métonymie « *consiste en un transfert discursif de ces polarités fonctionnelles les unes sur les autres* » (Fontanier : 380). Les orateurs *sakalava* du Marambitsy n'utilisent pas souvent cette figure de discours. Néanmoins, il faudrait tenir compte de leur existence moins nombreuse dans le corpus du fait qu'ils **expriment des points saillants en termes d'intentionnalité**. Ainsi, seulement deux variantes de métonymie s'observent dans les *antsa* dont la **métonymie de la cause** et celle **du contenant**.

a) Les métonymies de la cause.

Il existe une **métonymie de la cause** dans le mot *ndranahary*. Ce mot, dans le contexte du culte royal, contient plusieurs signifiés. Mais quelque soit le signifié, il concerne toujours l'exaltation des ancêtres royaux. Ainsi :

- tantôt, il désigne le *doany*, anormalement relégué au Sud par les *Vazaha* « Européens », qui s'approprient le Nord :

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Jerevo, vazaha avaratra Ndranahary Atsimo

Regarder les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

[antsa 1a, lignes 96 -97]

Mahagaga anie doany Mitsinjo

Etonnant est le doany de Mitsinjo

Positro avaratra, Ndranahary atimo

La ville est construite au Nord et nos ancêtres divins se trouve au Sud

[antsa 9 Ramama : lignes : 87-88]

Dans ces extraits, les orateurs veulent mettre en exergue l'irrégularité **imposée** du plan de la ville de Mitsinjo, pas du tout conforme aux normes des valeurs sociales et politiques malgaches, en général, et sakalava, en particulier. *Ndranahary*, désignant un lieu sacré, évoque une idée de supériorité, donc il doit se placer dans la partie Nord de la ville, mais non pas dans la partie Sud. Quant au *doany*, il est présenté sous un autre nom, *fangatahan-tsara* « lieu où l'on demande le Bien », comme nous le voyons dans le vers « *mahafinaritra tany fangatahan-tsara* » (antsa 19, ligne 19). Pourquoi ? - Parce que le *doany* est un lieu spécifique où il est agréable d'aller le lieu où l'on demande le Bien, où l'on trouve une multitude de bénédictions.

- tantôt, le terme *ndranahary* désigne les ancêtres royaux :

« *zaho ankananiky manompo ndranahary*

Aujourd'hui, je rends hommage aux ancêtres divins

ela diako niavy nanompo doany

Aussi longtemps avant, je rendais hommage aux ancêtres divins

nanao korodao ndraiky makasa »

Je jouais de l'accordéon et faisais du makasa (antsa 18 :47-49)

Pour certains Sakalava, ces ancêtres royaux sont appelés *ndranahary*, par le fait que les prières adressées à eux sont exhaussées, et qu'on reçoit la bénédiction de leur part. Autrement dit, ces ancêtres remplissent le rôle de Dieu. Dans ce sens, le *fanompoa* et le *fitampoha* s'intègre dans la religion totémisme⁵. Par conséquent, ce qui nous intéresse ici, c'est l'emploi du mot *ndranahary*, qui implique la volonté des individus et celle de la communauté à servir malgré tout ces ancêtres.

- enfin, le mot *ndranahary* indique le *tromba* « l'esprit des ancêtres royaux qui survientchez un humain, ou la « personne possédée»comme on le voit ci après:

« *zaho lay, tsy mamo fa baribary
nanakay ty lereo **barisa-ndranahary***”
(antsa 9: 29-30).

moi, bonnes gens, je ne suis qu'à moitié ivre
le mien, mes amis, est du rhum divins

C'est une métonymie de la cause pour dire que l'alcool locale que prend une personne possédée –ici, l'artiste- ne rend pas ivre, car c'est l'esprit qui survient en lui qui le boit. Tout cela est dans l'intention de mettre en valeur la sacralité du culte.

b) Métonymie du contenant

Les différents noms des hameaux et des communes sont employés pour dénommer les gens venant de ces lieux, arrivés à Bezavo pour le *fanompoa* :

« *nareo Tanimalandy
nareo Tsanjarafa
nareo katsepy
nareo Antanamanàka
any Marovoay, mandroso aminay*
(antsa 26 : 9-13).

vous les Tanimalandy
vous les Tsanjarafa
vous les Katsepy
vous les Antanamanàka
les Marovoay, venez chez nous

Dans ce morceau d'*antsa*, la valeur de la métonymie consiste à peindre l'état intérieur des gens domiciliés à Bezavo, qui se montrent accueillants, témoignantd'une forte empathie envers les participants étrangers, sans discrimination.

De même, le chant « *Ramama* » (antsa 9) raconte la ruine du mariage d'un couple : l'homme (de caste esclave) a quitté sa femme pour épouser une autre de caste noble, plus précisément, une princesse. La famille de son ex-femme et la société reprochent sa mauvaise conduite à cet homme répondant au nom de Zokilahin'i Tafa. Toutefois, après avoir fait des reproches à ce Zokilahin'i Tafa, la femme fait appel à une réconciliation. D'où l'emploi de la métonymie du fleuve **Mahavavy** pour désigner les gens qui habitent les hameaux où passe ce fleuve. Ainsi :

« *maiva aminazy nareo Mahavavy*
Roso anao Baba, mbola ho avy »
 (antsa 9: 93-94)

vous les Mahavavy, mes bonjours à eux
 Mon amour, tu es parti, mais tu reviendras

Par un tel discours, la femme, d'une part, profite du *fanompoa* pour transmettre un message de salutation et de bon souhait à son mari à travers les gens de Mahavavy. D'autre part, elle (l'oratrice) veut montrer que le *fanompoa* lui offre une bonne opportunité pour exprimer son espoir et sa patience dans l'attente du retour de son mari.

2.4.1.2. Les tropes par ressemblances ou métaphores

Suite aux constats faits par plusieurs prédécesseurs, force est d'admettre que la métaphore est la figure du discours la plus importante. Elle consiste « à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie » (Fontanier : 99). Quand bien même cette importance de la métaphore dans le discours, visant la persuasion est reconnue, ce propos reste seulement un vœu pieux à moins de se baser sur ce que Fontanier écrit à propos des tropes. Pour lui, les tropes proprement dits, entre autres, les tropes par ressemblance ou les métaphores se construisent en un seul mot. Par conséquent, nous constatons qu'à travers les analyses des *antsa*, les orateurs utilisent moins cette figure très connue. Mais, si jamais, l'on admettait d'autres caractères spécifiques de la métaphore, à l'instar de ce que dit Loffer-Laurian « la métaphore (...) est un « catalyseur » de compréhension. Elle « parle » à l'imagination, elle visualise, incarne, spécifie ce qui, selon le jugement du rédacteur, ne peut être « saisi » intellectuellement autrement » (*Dictionnaire de l'analyse de*

discours : 78), alors on peut accorder du crédit à ce constat sur la métaphore. Étant donné que cette affirmation nous dispense de recourir à d'autres sortes de tropes, tels que les tropes improprement dits ou en plusieurs mots, nous observons un bon nombre de cette figure de discours, dont la métaphore de différentes formes à travers les *antsa*. Ces matériels contiennent, en effet, tant d'images et tant de figures qui émaillent toute une ou des proposition(s), et qui méritent d'être appréhendées dans l'optique du « **beau esthétique** ».

Ce faisant, pour mettre en exergue la valeur justifiable et justifiée des métaphores dans les discours, les études des tropes figures d'expression, particulièrement ceux qui portent le nom d'**allégorie** et d'**allégorisme**, nous semblent pertinentes du fait de l'existence d'un rapprochement entre ces trois figures :

- la **métaphore**, trope proprement dit, c'est ce dont nous avons parlé ci-dessus ;
- l'**allégorie**, car son point de rapprochement avec la métaphore « *c'est qu'elle (l'allégorie) demande à peu près les mêmes qualités que celle-ci (la métaphore), et pour première qualité, d'être transparente* » (Fontanier : 114) ;
- l'**allégorisme**, car elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (ibid. 116).

En d'autres mots, les fondements d'une idée métaphorique dont la présence d'un ou des comparé(s) et d'un ou des comparant(s), sont plus ou moins rencontrés dans chacun de ces figures. Sur ce, nous pouvons affirmer que les *antsa* admettent le constat général mettant en exergue l'importance de la métaphore dans le discours. Des exemples d'allégorie et l'allégorisme, tropes improprement dits, seront traités dans les sections ultérieures ; mais nous illustrons tout de suite les métaphores, tropes proprement dits. Enfin, un bref commentaire portant sur l'usage des métaphores dans les *antsa* terminera cette section.

- **Les métaphores, tropes proprement dits**

Dans le premier chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'orateur, dans **l'intention de faire revenir à la mémoire de l'auditoire le célèbre Zaman'i Fondy** –qui à présent est un **tromba-et aussi de rappeler sa présence en tant que tromba** au *fanompoa*, décrivait le portrait physique de ce personnage, *constamment mort, de grande taille mais mou*.

Etant donné que la métaphore est une comparaison abrégée, l'orateur compare, les cheveux blanc de *Zaman'i Fondy* à des arêtes de poisson de couleur blanchâtre, droits et lisses :

« *maramara malandy taolam-pilao* »
(ligne 4).

cheveux blancs, arêtes de poisson

Ce type de cheveux renvoie souvent au portrait du groupe ethnique merina. Pourtant ce personnage n'en fait pas partie. C'est la raison pour laquelle le deuxième orateur, une femme) qui donne la réplique, le confirme par ironie, en disant « *malama volo tsy borozano* » « aux cheveux lisses sans être borozano-merina » (antsa 1b, ligne 21). La métaphore observée pour décrire le physique du *Zaman'i Fondy* est ainsi construite par une espèce de métaphore appelée **métaphore d'une chose inanimée à une chose inanimée**.

Toujours dans ce même chant, il existe une autre espèce ou **métaphore physique d'une chose inanimée à une chose animée** ou, pour d'autres rhétoriciens, la **confrontation par assimilation du comparé au comparant**.

« *Komboko anao, mafana vay* »
(antsa 1a, ligne 9).

C'est ainsi vous êtes des braises ardentes

Cette métaphore a toujours pour nature une description physique de *Zaman'i Fondy* qui, apparemment, a un caractère doux ou mou « *malemy lava* ». L'orateur s'exprime d'une manière étonnante car, par le fait, il arrive à transposer le caractère du feu de liane chaude à *Zaman'i Fondy*. Donc, ce que l'orateur veut faire entendre par « *mafana vay* », c'est d'explicitier cette contradiction d'une manière plus précise, plus exacte, plus

sensible le caractère dudit personnage dont l'énergie qu'il possède, notamment sa force physique et sa brutalité. Nous aimerions emprunter ici l'affirmation de Bachelard selon laquelle « *la métaphore vient donner un corps concret à une impression difficile à exprimer* » (Dictionnaire de l'analyse de discours : 377).

Ces propositions métaphoriques ainsi que celles décrivant le portrait physique (moral et social) de Zaman'i Fondy expliquent la célébrité de ce personnage. Ce chant reste jusqu'à présent une fameuse chanson dans l'ensemble sakalava du Nord-Ouest, plus particulièrement dans le Marambitsy, en l'occurrence lors des cultes royaux.

Pour terminer, deux autres exemples de métaphores de la même espèce que cette dernière, sont ceux que fournissent les chants « *Ramama* » (antsa 9) et « *Aza mirehareha fa latsaka* » (antsa 20). Ces chants s'articulent sur un même sujet c'est-à-dire, une femme en détresse et bouleversée à cause de son bien-aimé. En revanche, par des arguments métaphoriques, elle se montre fière de sa situation socio-économique aisée qui lui permet de faire face à sa situation émotionnelle catastrophique.

« *zaho matsabory, mitaotao*
Matsabory maloto, misy filao
(antsa 9 ligne 55-56).

Je suis un lac qui attire
Un lac à l'eau sale, mais regorgeant de poissons

“*Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo zaho baba e*”
Mon ami, je suis le fleuve Betsiboka intarissable, voie des bateaux
(antsa 20 ligne 4)

Les personnages (qui peuvent être des orateurs femmes) se comparent elles-mêmes à un lac, au fleuve Betsiboka. Donc, les métaphores suggèrent l'idée de valeur au niveau social. Qui plus est, ce sont un lac et un fleuve qui contribuent à la formation de l'identité des Sakalava par le travail de pêche et les échanges commerciaux à travers le transport fluvial. En effet, si les orateurs –femmes-choisissent ces images, c'est parce qu'elles veulent évoquer leur importance (standing) au niveau social, quoique leurs bien-aimés aient provoqué chez elles une blessure intérieure. Fontanier lui-même réduisait ces deux espèces de métaphores en une seule qu'il appelle la **métaphore physique**, c'est-à-dire, « *celle où deux objets physiques, animés ou inanimés, sont*

comparés entre eux » (ibid.103). Ce sont celles que nous avons vues dans les exemples cités ci-dessus.

Mais, à côté de cette **métaphore physique** se trouve la **métaphore morale**, c'est-à dire « *celle où quelque chose d'abstrait, de métaphysique, quelque chose de l'ordre moral se trouve comparée avec quelque chose de physique, et qui affecte les sens, soit un transport ait lieu du second au premier, ou du premier au second* »(ibid.103). L'exemple pertinent de cette espèce est celui que nous offre le chant « *Lasa nampita* » (antsa 34). Le contexte montre également un mariage défait. Toutefois, c'est le cas inverse de ce qui a été vu précédemment, car c'est un cas où la femme quitte son époux pour se marier avec son amant. L'époux éprouve, pour cela, de la douleur du fait qu'il aime son épouse et fait de son mieux pour se reconcilier avec elle. Pour pouvoir partager avec les auditoires ce sentiment de douleur, il utilise une **métaphore morale** dans son discours telle que :

«*Marary maty, toloka amin'ny famaky* »
(ligne 4).

Dououreux est le coup de la hache

Le mot “*toloka*” «coup » rattaché avec “*amin'ny famaky*” « de la hache) employé métaphoriquement suggère l'idée de sensation et d'émotion intenses. Cet outil se trouve comparé avec un état intérieur (abstrait) afin d'accélérer la compréhension de l'impact immense de la rupture du mariage qu'éprouve l'époux.

Mais, avant de l'exprimer, il partage les raisons précises de sa douleur. La première qu'il reproche à la femme, c'est que cette dernière lui paraît être imprudente dans la hiérarchisation des valeurs pour construire le **beau** dans le mariage. La seconde, c'est la destruction par la manière violente de leur mariage. Sur ce, l'orateur utilise une autre métaphore morale à travers les expressions « *sikilony Kamisy Rabefandrava* » « le cyclone Kamisy grand Destructeur » pour qualifier la violence par laquelle l'adversaire a perturbé, et, à terme, a défait ce mariage. Le discours *antsa* présente des métaphores, mais il est encore plus riche avec les autres formes de métaphores outre les tropes, à savoir celles qui sont prolongées et continues, débouchant sur les figures d'expression.

2.4.1.3. Les tropes, figure d'expression : l'allégorie et l'allégorisme

Les tropes, figures d'expression, ne sont pas des tropes proprement dits, du fait que premièrement ils sont constitués par plusieurs mots, et deuxièmement, « *ils n'offrent pas comme les tropes en un seul mot, une simple idée, mais une pensée, et ils la présentent avec plus ou moins de déguisement ou de détour. Ils consistent par conséquent, dans toute une proposition (...)* » (Fontanier : 109). Fontanier décrit dans son ouvrage plusieurs figures de ce type ; mais, nous n'en présenteront que deux, dont l'**allégorie** et l'**allégorisme** auxquels les orateurs sont habitués.

a) L'allégorie

C'est une véritable **allégorie**, par exemple, que nous avons dans le chant « *Soma tsaiky tsontsany* » (antsa 1b), une réplique au chant « *Zaman'i Fondy, malemy lava* » (antsa 1a).

« *E !e !e !tsiriry zanaborondrano,
voalohany mihepoka , mianatry milomano* »
(antsa 1b, lignes 35-36)

E !E ! E ! Tsiriry jeune oiseau du lac
Première plongée, c'est apprendre à nager.

Etant donné que ce qui caractérise l'allégorie, c'est qu'elle présente dans une proposition un double sens : un sens littéral et un sens spirituel, ces membres de discours veulent faire entendre littéralement l'échec du tout petit oiseau lors d'une première submersion dans l'eau ; mais il continue à se submerger jusqu'à ce qu'il devienne capable de nager. Vraisemblablement, dans un sens spirituel, l'oratrice veut faire entendre qu'elle a toujours le courage de reprendre sa vie, malgré son mariage défait (avec l'orateur). Donc, l'emploi de l'allégorie rend plus poignante la pensée de la femme (oratrice), et surtout sa force morale pour faire face à cet échec de la vie conjugale. Cette pensée de la femme est confirmée par un certain allégorisme dans les lignes précédentes. L'oratrice utilise l'allégorie pour présenter ses arguments refusant son ex-époux (orateur) dans l'intention de la reprendre. Ainsi :

« *Jerevo ne lekely,*
kilandy tsy manan-tsibokiany »
(antsa 1b, lignes 3,4)

Et toi, regarde
Pic boeuf n'a pas de gésier

Dans ces versets du même chant, l'allégorie consiste à faire entendre, d'une manière plus sensible, que la femme ignore ce qui se passe à l'intérieur de l'ex-époux ; elle montre l'absence de confiance en ce dernier. Par la suite, elle se décide à se résigner et à se conforter elle-même.

Un thème tout différent du précédent est visible dans le chant « *Ramama* » (antsa 9) où nous avons encore un exemple d'allégorie :

« *Joby analoky, omby kalafia*
Roso ankahery, manaraka ankavia »
(lignes 7-8)

Noir dans l'ombre le zébu de type kalafia
Avance à droite, ensuite à gauche

Littéralement, l'adjectif *joby analoky* « noir dans l'ombre » qualifie le genre de zébu appelé *kalafia*. Un zébu qui n'est pas certainement de couleur noire mais sous l'effet l'ombre, il semble être de couleur noire. Quant au sens spirituel, à travers l'allégorie, il désigne une certaine ambiguïté, un doute pouvant remplir l'intérieur des participants aux cultes. Ces derniers se demandent comment on se comporte au *doany*. En conséquence, l'orateur y apporte, sans tarder, une réponse par des instructions, entre autres, le fait de mettre le pied droit en premier lorsqu'on franchit un domaine royal et tout endroit lié aux cultes. C'est un des gestes fondamentaux pour les Sakalava durant un tel culte (royal ou de possession). C'est la raison pour laquelle, à l'entrée du *zomba*, un *manantany* se met volontairement debout sur un côté de la porte du *zomba*, seulement pour voir la manière dont une personne franchit cette porte.

Un dernier exemple qui semble être une allégorie en excès se retrouve dans le chant « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa23) qui parle d'un mariage défait conduisant à une dissension entre mère et fille. La fille interpelle sa mère pour corriger la manière qu'elle utilise pour réprimander son enfant :

« *E ! Niniko ty man zao babako e!*
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiiky mandrambesa kobay »

E! quant à ma mère
Elle se chamaille avec moi et garde rancune
En avoir après son enfant, prenez un bâton

(lignes 8-10)

pour le frapper

Ici, l'oratrice veut faire entendre que les parents, particulièrement la mère, ont le droit de réprimander et de corriger ses enfants tant qu'ils commettent des erreurs. Par contre, selon elle, ils ne devraient jamais, en aucun cas, garder rancune contre ses enfants. C'est pour cela que l'allégorie apparaît dans la suite de son discours : « *ty moa rano mba niavy Mahavavy* » (Ligne 35). Au sens spirituel, la fille s'adresse particulièrement à sa mère pour lui rappeler le lien socioreligieux existant entre elles comme s'il s'agissait d'un lien naturel.

b) L'allégorisme

L'**allégorisme** est le trope figure d'expression le plus rencontré dans les *antsa*, en tout cas beaucoup plus que l'allégorie. Elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (Fontanier, p116). Il nous semble que cette espèce de figure de discours soit parmi celles qui caractérisent le discours des Sakalava, entre autres les *antsa*. Voici quelques exemples de ce type :

L'oratrice dans « *Soma tsaiky tsontsany* » (*antsa* 1b), après avoir utilisé l'allégorie dans quelques membres de son discours – pour l'expression de la force morale devant le mariage gâché –, elle en fait preuve, par la suite, pour s'en vanter. Pour ce faire, et, pour persuader les auditeurs (y compris l'autre orateur ou l'ex-époux), elle se met en valeur par le biais d'une succession d'allégorismes qui donne ce « *seul et unique sens* » et ce « *seul et unique objet d'offert à l'esprit* »

« *Jerevo ne lekely, omby bidara mavo*
Hanitsinitsy manaranara
Tovovavin'I Ambonara

Regarde, eh toi, bœuf à robe jaune au front taché de blanc
Sois frais glacé
Jeune fille d'Ambonara

Omby bidara mena, latsaka am-panenena
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
Diska volamena, ravaka ampela
(lignes 37-43).

bœuf à robe rouge au front taché de blanc
Même si je t'aime je ne me suiciderai pas pour toi
Pendentif en or, parure d'une femme

Les « *omby bidara mavo* »(bœuf à robe jaune tachée de blanc), « *omby bidara mena* » (bœuf à robe rouge tachée de blanc) sont des zébus de qualité supérieure quant à la grandeur et surtout à la couleur. Donc, ces images expriment son intention de valoriser son apparence physique. Il en va de même pour le « *diska volamena* »(pendatif en or), « *ravaka ampela* » (le collier en or d'une femme). Ces objets sont résistants, précieux, et ont également une valeur décorative. Il est à noter que les cérémonies *fanompoa* et *fitampoha* constituent des moments opportuns aux femmes sakalava et non sakalava adeptes de ces cultes, à exhiber leurs richesses en matière d'objets en or. Cela se fait, dans l'intention d'honorer ces cultes qui sont en même temps des cérémonies royales et des fêtes religieuses, mais aussi dans l'intention de se montrer témoins des avantages obtenus de ces pratiques. Par ailleurs, le fait de porter ces bijoux vise non seulement d'élégance par la brillance, mais aussi la mise en valeur personnelle, comme dans le cas rapporté dans ce chant.

En effet, ce que l'oratrice offre à l'esprit, c'est cette valeur au sein de la société, étant donné que l'or est une marque de la richesse, un indice de la puissance économique d'une personne, d'une famille, ou d'une société. Toutes ces valeurs (physiques et socioéconomiques) définissent la raison pour laquelle elle a la force morale à affronter le problème du mariage et s'en vante. Contrairement à ces objets de valeur, la caractéristique des lierres sert à peindre le comportement et la pensée de l'ex-époux (le premier orateur), suppliant devant elle et attendant une réconciliation qui, à terme, reste impossible.

On peut en dire autant de cette tournure à-peu-près semblable dans le chant « *Tsy mahafaty tena* » (antsa 8) à travers lequel une femme exprime les limites de la tolérance dans la vie conjugale. Bien qu'elle reste amoureuse de son mari, elle devait le quitter à cause de diverses dissensions avec la famille de son mari.

Tout d'abord, elle réagit au comportement de cette famille envers elle. L'expression par allégorisme rend plus frappant son discours de réaction :

« *Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako* »

Toi, une maison en torchis non éclairée, je n'y entrerai jamais

(ligne 1)

C'est une métaphore prolongée et continue qui déploie la ressemblance entre cette famille et le « *trano fôtaka maizin-jiro* » « maison en torchis non éclairée », une expression traditionnelle sakalava. Dans la culture traditionnelle sakalava, l'être humain ne s'abrite que dans des cases construites en matières végétales. Les cases *ensatrana* y restent jusqu'à présent très courantes. Celles qui sont construites en béton et autres sont uniquement destinées aux défunts, donc des tombeaux⁶. En effet, confirmé par d'autres membres du discours aussi **allégorismique** dans « *kapila loaka vody tsy hihinanako* » « je ne mangerai pas dans une assiette dont le fond est troué » (ligne 4), ce que la femme veut faire entendre par les auditoires, c'est la description de cette famille comme bonne à rien, recouverte d'impureté morale.

Ensuite, la femme, pour montrer le mauvais caractère de la famille de son mari, représente les discours de cette dernière par lesquels elle est réprimandée durement, de la même façon que le fait de battre le riz :

« *Fa ratsy volanin'ny fokom-bady*

Les dire des membres de la famille de mon mari ne sont jamais bons

Andro vao mifoha ireo manaboko vary »

Dès le petit jour, ils battent le riz

(ligne 31, 32)

Enfin, toujours avec l'allégorisme, l'oratrice (la femme), figurant son esprit par un « *angononoky* » et par les genoux, peint ainsi sa tolérance et sa persévérance qui aboutit à son terme :

« *Angononoky, biby mahay mandeha*

Nakay man lay tsy alaiko mare

Lohaliky fanaperan'ny fe »

(lignes 35-37).

Tortue de mer, un animal qui marche bien

Pour moi je ne les traite pas si durement

Le genou est la limite de la cuisse

Avant de terminer le sujet de l'allégorisme, un exemple plus frappant car plus sensible, est celui que nous fournit le chant « *Ramama* » (antsa 38). L'orateur cite une femme enceinte suite à un concubinage. Ce fait rentre dans ce que la société considère comme une transgression des normes et valeurs sociales, ou tout simplement comme **laid** entraînant une dévalorisation de ladite femme classée comme dévergondée. L'orateur a,

en effet, l'intention de faire une recommandation à tous ses auditoires. Ce faisant, il utilise une métaphore prolongée et continue ou tout simplement un allégorisme à travers l'image du comportement d'une dinde lui permettent de les persuader :

« mahagaga ne fomban'ny kolokoloko
Ka kolokoloko tsy menatr'olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin'olo »
(lignes 39-42).

Le comportement de la dinde est stupéfiant
Oui, la dinde n'éprouve aucune honte
Ses ailes, elle les étale comme un drap
Son cul elle l'expose fièrement à tout le monde

2.4.1.4. Que peut-on dire de la métaphore dans les antsa ?

Nous admettons jusqu'ici que la métaphore, quel que soit sa nature : trope proprement dit ou trope improprement dit présenté en métaphore prolongé et continue à travers l'allégorie et l'allégorisme, tient son essence dans le discours (*antsa*). Les métaphores utilisées dans les *antsa* permettent, en effet, dans tous les cas, « d'établir des analogies parlantes entre phénomènes distants » (« La rhétorique antique », *Sciences Humaines*, n°209, Novembre 2009, p.43). **En clair, l'emploi des « images parlantes » rend les discours, c'est-à-dire les *antsa*, plus convaincants.** En ce sens, « l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément justifiées » (ibid. :42).

Qui plus est, ces métaphores dans les *antsa* remplissent les conditions nécessaires offertes par Fontanier pour les apprécier : « Il faut qu'elle soit vraie et juste, lumineuse, noble, naturelle et enfin cohérente :

- elle sera vraie et juste, si la ressemblance qui en est le fondement est juste, réelle et non équivoque ou supposée ;
- elle sera lumineuse, si, tirée d'objets connus, et aisés à saisir (...) ;
- elle sera noble, si elle n'est point tirée d'objets bas (...) ;
- elle sera naturelle, si elle ne porte point sur une ressemblance trop éloignée (...) ;
- enfin, elle sera cohérente, si elle est parfaitement d'accord avec elle-même, si les termes en sont bien assortis, bien liés entre eux, (...) » (ibid. : 103-104).

Ces conditions, selon notre point de vue, ne permettent pas seulement de savoir apprécier la qualité de la métaphore utilisée par l'orateur, mais, elles laissent également les auditoires apprécier en même temps l'orateur et le chant (*Revue Management*, n°165, juin 2009, p.41-42). D'où les fonctions discursives de la métaphore qu'admettent toujours les chants traditionnels sakalava. En effet, les métaphores dans les *antsa* tiennent compte des fonctions discursives constituées, en général, par trois fonctions principales, à savoir, une **fonction esthétique**, une **fonction cognitive**, une **fonction persuasive** (P. Charaudeau & D. Maingueneau, 2002).

a) Une fonction esthétique

Les termes assortis employés métaphoriquement par les orateurs, plus précisément, dans les *antsa*, les images parlantes, octroient tant d'ornement aux discours. Ce qui caractérise la valeur et la force d'un discours, en l'occurrence les énoncés littéraires, entre autres les *antsa*, peut se trouver, dans la qualité de sa forme implicite, c'est-à-dire, le **beauesthétique** qu'offrent les orateurs. Aussi les conditions d'appréciation de la métaphore citées ci-dessus renchérissement-elles à propos de cette **fonctionesthétique**. C'est ainsi que « *l'esthétisme de la métaphore émane de son « relief », de sa « force imageante », et de ses effets de concrétisation* » (ibid. 377).

b) Une fonction cognitive

La métaphore joue un rôle capital dans le processus de l'esprit d'un orateur lors de la création d'un chant. L'orateur est libre de choisir tels ou tels termes pour fournir une comparaison abrégée de telle façon qu'il crée le chant (à l'improvisiste ou non). Néanmoins, une fois que l'orateur fait ce choix de la métaphore, selon l'analyse psychologique d'un style personnel, il dévoile à ses auditoires ce qu'il ressent, ce qu'il préfère, et ce que l'imprègnent, à plus forte raison on ne l'a pas forcé à choisir une telle métaphore.

Ainsi est justifiée l'affirmation de H. Morier (1981) « *la métaphore est la signature de vie spirituelle, la griffe de l'individu. Elle est donc toujours une image à double*

référence : référence à l'objet comparé, référence à l'âme dont elle émane » (ibid. 741). En d'autres termes, il existe un lien étroit et une cohérence entre l'attitude caractérial de l'orateur et l'objet comparé à travers le choix de la métaphore qu'il emploie dans un chant. Toujours est-il que, le même auteur, avant d'aboutir à cette conclusion, argumente à ce propos que *«le simple goût de la métaphore est l'indice d'un être chez qui les fonctions intellectuelles et scientifiques ne sont pas exclusives. La proportion des métaphores correspond au degré de sensibilité et d'affectivité créatrice. Sans imagination, sans intuition sensible, nulle métaphore » (ibid. 739).* Pour terminer, il est à noter que *« cette fonction cognitive de la métaphore a été mise en évidence par Aristote »,* cité par Charaudeau et Maingueneau (2002 :377).

c) Une fonction persuasive

Sans doute, la fonction esthétique et la fonction cognitive évoquées précédemment contribuent à l'achèvement de la troisième fonction, celle persuasive de la métaphore. **Si l'orateur cherche à voir comment orner et vivifier son antsa, s'il y dévoile son âme, tout cela vise, à terme, à travers les métaphores, à persuader les auditoires de ce qu'il énonce.** Il attireces auditoires à se mettre d'accord avec lui. Cela permet d'admettre ce propos de différents auteurs rapportés par Charaudeau et Maingueneau : *« elle (la métaphore) « endort la vigilance de l'esprit » (Reboul 1989 :20), en transférant analogiquement une valeur décisive attachée au terme métaphorique sur la proposition à faire accepter. Comme le remarque A. Bossinot (1992 : 87-89), plus la métaphore s'appuie sur un accord préalable et plus elle parait aller de soi, plus ses effets manipulateurs sont importants » (Charaudeau & Maingueneau, 2002 : 378).*

En guise de conclusion, l'analogie dans les antsa, à savoir la métonymie, la métaphore, l'allégorie et l'allégorisme contribuent à l'extériorisation aussi bien des intentions de l'orateur que de celles des auditoires. Leur point commun se trouve en ce qu'elles servent, d'une part, à orner le discours, et d'autre part, à persuader les auditoires. En ce qui concerne cette dernière, ces figures mettent davantage l'accent sur l'expression de la pensée. C'est la raison pour laquelle leur emploi s'articule, dans la plupart des cas, sur des faits sociaux. Qui plus est, les figures par analogie relevées dans les antsa concourent davantage à la compréhension de ce que nous appelons **beau éthique et beau culturel.**

2.4.2. Les figures non-tropes

Les figures non-tropes recouvrent un vaste ensemble de figures. Mais, comme évoqué plus haut, nous ne traitons dans ce travail que deux classes dont les **figures d'élocution** et les **figures de style**.

2.4.2.1. Les figures d'élocution

Les figures d'élocution procèdent du « *choix et assortiment des mots au niveau de l'expression de l'idée* » (Fontanier : 15). Ainsi, dans les *antsa*, nous avons identifié deux types de cette figure : la **figure d'élocution par consonance** qui traite particulièrement l'**assonance** et la **figure d'élocution par déduction** qui aborde la **répétition**.

a) La figure d'élocution par consonance : l'assonance

« *L'assonance, c'est la même terminaison ou la même chute de différents membres d'une phrase ou d'une période* » (Fontanier : 349-350). On peut dire que cette figure définit une des caractéristiques spécifiques des *antsa* car :

- d'une part, l'orateur, avant de revêtir la forme purement spirituelle de la pensée, se préoccupe d'atteindre la « *même terminaison* » ou la « *même chute* » à travers les vers de son discours. Il cherche ce que les Sakalava appellent « *teny mifanandrify* ». C'est la raison pour laquelle, une discontinuité des idées tout au long d'un *antsa* a souvent lieu. Est justifiée, ainsi, l'affirmation de Hegel selon laquelle « *la beauté est l'idée dans sa réalisation sensible et réelle et que l'œuvre d'art rend directement perceptible à l'œil et à l'oreille ce qui vient de l'esprit et de ses conceptions* » (Hegel, *idée du beau*, vol 2 : 321-322) ;
- d'autre part, le fait d'écouter et le fait d'entendre de l'orateur cette faculté de produire ou de créer des mots, tout en les combinant pour avoir une sorte d'harmonie vocalique est, pour sûr, la préoccupation des auditoires et leur permet d'apprécier un *antsa* et de qualifier un

mpiantsa comme un bon artiste. Rappelons que cette création ou production de mots se fait souvent suivant le contexte naturel de la réalisation d'un *antsa*, c'est-à-dire relève de l'improvisation.

De ce fait, l'assonance revient en plus grand nombre dans l'ensemble du corpus, ou si l'on veut, elle se rencontre au moins une fois dans chaque *antsa*. L'intention finale de l'orateur par son utilisation consiste dès lors à capter et garder l'attention des auditoires. D'après les analyses du matériel *antsa*, nous avons les deux formes d'assonance à savoir, l'**homoioteleuton** ou la même terminaison, qui revient à-peu-près à la rime, et, l'**homoioploton** ou la même chute.

- **Exemples de l'homoioteleuton**

Exemple1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

L'**homoioteleuton** se présente par –ay. Cette terminaison se reproduit plusieurs fois dans ce chant suivi d'une traduction littérale comme tous les extraits qui vont suivre :

« *E ! malemy lava (2) valaiko velono*

Oh ! tu as une apparence constamment molle, mon vif beau-frère

Komboko anao mafanavay

Alors que tu es intraitable

(...)

Maniny moly zaho mahatsiaro aminay

J'ai une forte envie de rentrer en pensant à notre village

Ankoany doany ankilambay

Semblable au doany d'Ankilambay

(Lignes 8- 14)

“*kasay tsaiiky hanaovako nanakay*

Zaman'I Fondy e! tovolahy Tongay

Manontany fa tsy mahay

Elaela nenarako nanakay

Mama nde hody zaho amaray »

(Lignes 53-57)

Attendez voir comment je vais chanter moi

Zaman'i Fondy est un jeune homme de Tongay

Je me pose la question car je l'ignore

J'ai mis du temps pour apprendre mon chant

Maman, je vais rentrer demain

“*Te-holy zaho, maniny aminay*
Ndeha holy zaho amaray
Niniko zay maniny nakay”
 (lignes 82-84).

J’ai envie de rentrer, mon village me manque
 Je vais rentrer demain
 Ma mere éprouve de la nostalgie pour moi

Dans ces lignes, outre le fait que l’assonance rend le discours plus perceptible à l’oreille, elle contribue à extérioriser l’intention de l’orateur dont **l’envie de rentrer causée par la nostalgie de sa famille et de son village.**

Exemple2 : *Ramama* (antsa 9) également traduit de manière littérale et où l’homoioteleuton se présente par **–ara**

« <i>Tsy tavy Madagasikara</i>	Madagascar n’est pas un brûlis
<i>Dômo ny bira, lany ny anjara</i>	Le partage est fini, il ne reste plus rien à partager
<i>Olombelo samy manana anjara</i>	Chaque home a sapart à lui
<i>Misy ny aloha misy ny afara</i>	Certains sont devant, d’autres devant
<i>Mahafinaritra tany fangatahan-tsara</i>	Qu’il est agréable d’être au doany
<i>Tany madoso tsy azoko amahara</i>	Sur un terrain boueux, il m’est impossible de m’agripper
<i>Sobilatsy aloha, jerevo ny afara</i> ”	Quand je tombe maintenant, je fais attention la prochaine fois

(Lignes 15-21)

L’assonance dans ces lignes sert à rendre sensible un parallélisme d’idées, à caractériser les différents membres du discours, dont la caractéristique du *bira* « partage » et celle du *anjara* « destin » ou le *lahatra* «... ». Aussi est-elle renforcée par l’**allitération**⁷ ou l’**harmonie imitative** par des **A** multipliés pour servir la pensée et l’intention de l’orateur, dont **une recommandation pour le comportement au sein de la société.** Par conséquent, la combinaison de l’assonance et de l’allitération donne au discours plus « *de trait et de saillie* » (Fontanier : 346).

Mais quelquefois, l’assonance peut ne servir qu’à montrer la capacité ou le talent de l’orateur à produire et à combiner des mots harmonieusement. Donc, il ne s’agit que de **capter l’attention des auditoires dans l’intention d’être qualifié de vrai artiste**, à l’exemple du chanteur det « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa 23).

Exemple 3 : *Tsara zanaka rafoza* (antsa 23), l’homoioteleuton se présente par **–ia**.

« Manakory fanaovako azy

Vaky talata vaky alarobia

Omaly tsy mira nankia

Fanakalo tombok'olo mandia

Roso ankahery manaraka ankavia

Tsakotsako mibaby tsy mandia »

(Lignes 19-25)

Comment vais-je procéder ?

Le mardi est venu suivi du mercredi

Hier ne ressemble pas à aujourd'hui

Les pied de celui qui marchent viennent l'un après l'autre

Quand le pied droit avance le pied gauche suit

Un pied de maïs porte un bébé sans avancer

- Exemples de *homoioploton*

Exemple 1 : *Ramama* (antsa 21)

« Mahatsiaro maniny azy valy e!

E! e! Tsy ... ndeha hanambady

Sitrany tovo aho mahazo ariary

Andro fôsa, zaho mijotso an-tanimbary

Mividy omby atao soavaly e! baba e

Raha ohatra leroa mamokatra vary

E !e !mamako e !

Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary

Atahorako hitsakitsa-bady! Mamako e!

Sitrany zaho fa tovo tsy manambady”

(ligne 17-27).

oh! Belle soeur, qu'il me manque !

Mais ... je ne vais plus l'épouser

Je préfère rester célibataire et gagner un ariary

En saison cultural, je vais travailler dans les rizières

Je vais acheter des zébus pour m'en servir comme monture

Si, mes amis vous êtes producteur de riz

oh ! chère maman

Savez-vous quelle est pour moi l'aspect négatif du mariage

C'est parce que je ne supporte pas les souffrances

Je redoute, chère maman, l'adultère

Vaut mieux que je reste célibataire sans époux

L'orateur –une femme- utilise un *homoioploton* par l'alternance irrégulière de –aly, -ady, -ary pour maintenir sur l'attention des auditoires afin de partager ses sentiments de crainte du mariage.

Exemple 2: *Hainay zany* (antsa 22)

« Ady miboaka an-trano tsy andesina an-tany

Tsaramandroso Ambondromamy

Sakalava tsy miala lambahoany

Eka, anaovako azy

Une dispute entre époux ne doit pas être portée dehors

Après Tsaramandroso on est à Ambondromamy

Le Sakalava porte toujours un lambahoany

Oui, je vais parler

Tia manamboa Antan^{aly}
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala terg^{aly}
(ligne 17-27).

Les gens d'Antan^{aly} aiment injurier
Mais ce n'est pas ce que je veux dire
Le Merina porte toujours un pantalon

Ces quelques lignes ne sont que des exemples d'**homoioploton** dans ce chant. L'orateur (Marinasy) est très ingénieux pour créer l'**assonance** tout en combinant l'emploi de l'**homoioiteuton** et l'**homoioploton**. Ainsi, l'orateur, dans ce chant tout entier, vise à **exhiber la faculté de production intérieure et de cette ingéniosité technique extérieure**. Par conséquent, sa particularité et la beauté de ses chants se trouvent dans la preuve que « *c'est le monde sensible qui lui fournit les matériaux à l'aide desquels il pourra réaliser son œuvre* » (Hegel, L'idée du beau, vol 2 : 322).

Qui plus est, **parallèlement à cette intention particulière et personnelle de l'orateur, ce dernier a également l'intention de mettre en exergue que son chant en tant que « beau » est créé pour le plaisir des autres pendant les cultes**. C'est la raison pour laquelle il devient célèbre et est souvent présent à des cultes royaux. Ci-après, un tableau montrant également quelques autres exemples d'assonances rencontrées dans les matériels *santsa*.

Tableau 1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels antsa

Antsa n°	Lignes	Formes d'assonances
9	15 – 21	-ara
	55 – 61	-ao
	79 – 84	-ao
	63 – 66	-a
14	6 – 10	-ay
7	48 – 61	-ato
	62 – 73	-eo
18	1 – 2	-ao
	27 – 43	-any/-ady
20	11 – 12	-ara
22	Cet antsa tout entier	-ay
		-any/-aly
		-ara
27	18 – 21	-asy/-any
37	Le antsa tout entier	-any
		-ary

b) La figure d'élocution par déduction : la répétition

« La répétition consiste à employer plusieurs fois les mêmes termes ou le même tour, soit pour le simple ornement du discours, soit pour une expression plus forte et plus énergique de la passion » (Fontanier : 329). **Tout comme l'assonance, la répétition constitue la particularité des antsa, quant à leur présentation extérieure.** Dans les matériaux antsa, l'on remarque l'emploi répété de la **réduplication** ou **épanode**. La réduplication, comme son nom l'indique, consiste à employer plusieurs fois

le/lesmême(s) terme(s) sans tenir compte de la nature ou de l'ordre de ce terme dans le discours. Sa valeur dans les *antsa* réside, en effet, dans son emploi « *pour une expression plus forte et plus énergique de la passion* » (ibid.).

Outre la **réduplication**, les orateurs utilisent également les autres formes de **répétition** à savoir l'**anaphore** qui consiste à employer un même terme au début de chaque membre du discours, et l'**épiphore**, c'est-à-dire « *plusieurs membres du discours se terminent de la même manière* » (ibid : 330). Ces deux formes de **répétition** ont la même valeur que la **réduplication**.

➤ Exemples de **réduplication**

Dans le chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'on observe la répétition presque sans borne et sans mesure de ces quatre termes : *valaiko velono/valaiko* « beau-frère vivant » -20 fois - ; *holy/moly* (rentrer) – six fois- ; *maniny* (avoir la nostalgie) –six fois- *niny/nyeny* (mère) –six fois. Ces termes, pour l'orateur, servent en premier lieu à orner son discours. Mais ils lui servent également à exprimer ardemment son état intérieur et ses intentions :

- tout d'abord, étant donné **la** célébrité de cette chanson dans le monde sakalava du Boeny, en l'occurrence le Marambitsy, **l'orateur**, par la réduplication des termes *valaiko velono* « beau-frère vivant »/ *valilahy* « beau-frère », veut, **d'un côté, mettre en exergue son lien par alliance avec la personne Zaman'i Fondy qui est à présent devenu un trombamajeur**, et, de l'autre, **il veut rappeler à la mémoire des auditoires cette même personne en décrivant son portrait et son caractère.**
- ensuite, la réduplication du terme *holy/moly* (rentrer), exprime non seulement le désir ardent de rentrer, soit chez sa famille ou à son village ; mais aussi, par extrapolation, à travers l'analyse profonde de son discours, elle consiste à exprimer ses sentiments et son intention de se rendre à son ex-épouse.
- enfin, quant à l'emploi multiple des termes *maniny* (avoir la nostalgie), et *niny/nyeny* (mère), l'orateur extériorise son état intérieur lors du *fanompoa*, dont le fait d'avoir la nostalgie de sa mère qui n'était pas présente à ce culte.

Il nous semble que ce chant soit un exemple typique et pertinent pour l'expression du **beau**. Deux choses sont ainsi à souligner sur la manière par laquelle cet orateur exprime le beau dans ce chant à travers l'emploi de la **figure d'élocution** par répétition :

- primo, l'orateur, après avoir cité un à un ces quatre termes, arrive à les utiliser successivement (vers la fin de son discours) afin de véhiculer un ensemble de messages ou d'intentions qui lui semble exprimer le **beau** :

« <i>Te holy zaho maniny aminay</i>	Je veux rentrer car j'ai la nostalgie de chez nous
<i>Ndeha holy zaho amaray</i>	Je rentrerai demain
<i>Niniko zay maniny anakay</i>	Ma mère, elle aspire à mon retour
<i>E!e! valilahy! Valilahiko velono »</i>	Oui ! Beau-frère, sois en vie ! Beau-frère.

(lignes 82-85).

Plus précisément, la logique de la pensée de l'orateur sur laquelle il veut mettre l'accent se résume comme suit :

- d'un côté, il partage avec ses auditoires aussi bien l'affinité entre lui et sa mère qui lui manque, bien qu'il trouve une ambiance chaleureuse au *fanompoa*, que n'estompe pas son attachement à son village. Tout cela provoque en lui un sentiment de nostalgie, d'où le profond désir d'y retourner ;
 - d'un autre côté, par l'analyse du chant, « *Soma tsaiiky tsontsany* » (antsa 1b) –réplique au chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* »-, les vers cités ci-dessus décrivent le sentiment de nostalgie pour son ex-épouse qui lui manque également. De ce fait, en relatant leur rencontre au *fanompoa*, ces membres du discours recèlent **son intention de profiter de ce moment pour la reprendre**, alors que cette dernière refuse sa pétition.
- Secundo, cet orateur démontre, par l'emploi de la **figure d'élocution par répétition**, que l'expression du **beau** devrait être nouée avec un fait social où l'œuvre d'art a été produit et qu'il représente. Dans la société sakalava Marambitsy, le nombre pair est une des formes expresses du « **beau, du bien, du**

vrai » (J.P. Changeux, 2010), à l'exemple du nombre de zébu à sacrifier lors d'un culte royal, que nous avons déjà évoqué plus haut. Ainsi, par l'échantillon de chants utilisant cette figure de discours, l'on pose la question de savoir si cette répétition en nombre pair –six ou vingt fois- des termes recelant le message et les intentions a été prise délibérément par l'orateur ou choisie par hasard à cause de l'improvisation ? De fil en aiguille' « **idée du beau** » chez les Sakalava est-elle déjà un fait découlant de la pensée des orateurs et qu'ils reproduisent dans les *antsa* ? L'on remarque également que le nombre pair est respecté quand un orateur utilise la répétition. Mais ce qui nous intéresse, c'est que **chaque orateur vise le plaisir des auditoires soit par le choix des mots, soit par les idées, les messages, qu'il veut transmettre.**

Enfin, l'on note que les chants qui emploient en **réduplication** les termes *mama, niny, valy, moly* et ses variables *manakory fanaovako azy, tsy zany fa lereto* sont également nombreux.

➤ Exemples d'**anaphore**

Le chant « *Lasa nampita* » (*antsa* 34) va nous servir d'exemple pour l'emploi de l'anaphore. Ce chant cite un homme (qui peut être l'orateur lui-même) qui aime son épouse. Mais cette dernière a regretté de s'être mariée avec lui, est devenue infidèle à son mari, et finalement, a décidé de le quitter. Dès lors, le mari se trouve affligé et se plaint de cette situation. Ainsi, à partir de la ligne 20, le terme *marary* (douloureux, souffrir) apparaît huit fois dont la répétition six fois en **anaphore** exprime le cœur à l'agonie du mari :

« <i>marary zama nilaozanao</i>	Douloureux est mon oncle, son départ
<i>Marary zama ningam-bady</i>	Douloureux est le fait d'être abandonné par sa femme
...	...
<i>Marary maty toloka amin'ny famaky</i>	Douloureux est le coup de la hache
...	...
<i>Marary mafy manonofy akona</i>	Quelle douleur ! Je rêve d'une personne
...	...
<i>Marary ny aiko zany e!</i>	Mon âme souffre
...	...
<i>Zaho marary ningam-bady e! mama"</i>	Je souffre, O, mère ! car ma femme m'a quitté,

Qui plus est, renforcée par une proposition métaphorique « *marary mafy toloka amin'ny famaky* » «Douloureux est le coup de la hache », l'anaphore consiste à dire d'une manière plus

énergique la forte intensité de l'impact provoqué par la rupture du mariage, chez l'homme, si bien qu'il lui semble que la réconciliation serait impossible, même pendant le *fanompoa*.

➤ Exemple d'**épiphore**

La figure épiphorique des termes donne au discours aussi bien plus de forme que plus d'énergie à l'instar de ce que nous avons dans le chant « *Mandroso aminay* » (antsa 26). Les orateurs –les gens de Bezavo- sont conscients de la situation des participants au culte qui viennent de loin. Par conséquent, ils se montrent désireux de se mettre en empathie avec ces derniers. Ainsi, l'**épiphore**, qui fait revenir huit fois les termes *mandroso aminay* consiste **à insister sur l'intention de mettre en place le fihavanana pendant le culte royal fanompoa**. De plus, **la combinaison de l'épiphore avec la synecdoque et la métonymie renforce cette expression de l'intention fihavanana :**

- Synecdoque de la partie pour le tout :
 - « *indray andro* » (ligne 4) pour dire tout le séjour à Bezavo qui ne dure que quelques jours seulement.
 - « *tsaiky 'reto, mandalova aminay, mandroso aminay* » (ligne 5) pour dire l'ensemble des participants.
- Métonymie du contenant pour dire les participants venant de différents lieux évoqués :

« *nareo Tanimalandy*

Nareo Tsanjarafa

Nareo katsepy

Nareo Antanamanàka

Nareo vahiny, mandroso aminay

Ary, Marovoay, mandroso aminay » (lignes 10-16).

2.4.2.2. Les figures de style par tour de phrase

- **Le dialogisme**

Ce qui différencie les figures de style des figures d'élocution, c'est que les figures de style procèdent du « *choix et assortiment des mots, mais pour l'expression d'une pensée, c'est-à-dire d'un jugement mettant en relation au moins deux idées par tour de phrase* » (Fontanier : 15-16). Nous avons remarqué l'existence de plusieurs variétés de figures de style par tour de phrase. Nous en verrons seulement une, le **dialogisme**, qui marque également la spécificité des *antsa sakalava*. Selon la définition donnée par Fontanier, « *le dialogisme consiste à rapporter directement, et tels qu'ils sont sensés sortis de la bouche, des discours que l'on prête à ses personnages, ou que l'on se prête à soi-même dans telle ou telle circonstance* » (ibid. : 375). Les exemples se présentent en foule et on dirait que tous les chants de la catégorie *lamalama* – les *jijy* – appartiennent au style **dialogisme**. Cette figure est ainsi une autre particularité des chants traditionnels sakalava dans l'expression du **beau**.

L'emploi naturel de cette figure contribue à la réduction de l'écart entre l'artiste – et l'œuvre d'art- et le public, c'est-à-dire, entre le *mpiantsa* (et le *antsa*) et les auditoires. Cela s'inscrit dans l'affirmation de Hegel selon laquelle « *l'œuvre d'art entretient un dialogue avec celui qui se trouve devant elle* » (Hegel, *L'idée du beau*, vol 2 : 289), car, « *l'artiste lui-même appartient à une certaine époque, il vit au milieu de ses mœurs, habitudes, il partage sa manière de penser et ses représentations* » (Hegel : 289-290).

D'une manière générale, tous les *antsa* font parler plusieurs personnages, ou plus précisément, ils font parler les artistes et leurs auditoires. Toutefois, **les discours des auditoires semblent être sous-entendus.** De ce fait, tout en considérant les artistes (les *mpiantsa*) et le public (les auditoires) comme des personnages, Fontanier présente plusieurs aspects de ce dialogue, qu'on rencontre dans le matériel *antsa*, à savoir : **le faire parler un seul personnage, l'orateur feint d'être interrogé, le faire parler plusieurs personnages.** Cependant, quelle que soit la nature de dialogue entretenu, le **beau** dans les *antsa* réside dans ce que Hegel appelle « **fonction moralisatrice de l'art** », car, « *l'œuvre d'art – entre autres, les *antsa* – doit avoir un contenu moral... En*

tant qu'expression de ce contenu, l'art a servi à instruire les peuples. Par son contenu, l'œuvre d'art doit être individuelle et concrète, une image qui s'adresse aux sens »(Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 62-63). Ainsi, l'une des préoccupations des orateurs consiste à faire cette moralisation à travers cette figure du dialogisme. Voici quelques illustrations de la figure dialogisme.

a) Le faire parler un seul personnage

Ce genre de dialogue constitue la majorité des chants collectés. L'orateur s'adresse tantôt à un auditoire particulier, -mais qui peut représenter en même temps le public en général-, comme *valy, zama, mama, baba* ; tantôt directement aux auditoires tout entiers.

Exemple 1 : Ramama (antsa 9)

L'orateur fait parler une femme de caste noble, mariée avec un homme de caste différente. Mais ce derniers'est mal comporté, alors la femme s'adresse à son mari en procédant à son égard une sorte de moralisation :

« maiva anao Zokilahin'iTafa

Sois en bonne santé, ô toi, Zokilahin'i Tafa

Anareo ndevon'i ampanjaka

Vous êtes les esclaves de l'ampanjaka

Fitoliandolo atao tsiandrara

C'est comme un lieu de malheur utilisé comme lieu de jouissance

Takona atao kitrely fanjava

Et un brancart pris pour un lit en argent

Ambonimbony ne razana ampanjaka

La caste ampanjaka est supérieure

Sobilatsy aloha, lavo mitsirara

Si vous glissez d'abord, vous tombez ensuite

Tsy kiniako lavo fa tany malama

Je n'ai pas fait exprès pour tomber, c'est le terrain qui est glissant

E! mpijijy ny aiko fa vadiko adala

Oui, je suis une chanteuse mais c'est mon mari qui est fou

Silasila ny aiko fa tsy adala baba e"

Je suis mal à l'aise, mais je ne suis pas folle

(lignes 70-78).

Exemple 2: *Ramama* (antsa13)

Un homme entretient un dialogue avec ses auditoires. Il partage ses constatations sur le comportement des femmes envers leurs maris, cause de différents problèmes. Il présente ensuite ses suggestions :

« *raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo*

Si les mères écoutent leurs maris

Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava

Si elles les écoutent, elles reçoivent de l'argent

Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava

Si elles ne les écoutent pas ils ne leur donnent pas d'argent

Raha malay miteraka anao mandehana lopitaly

Si vous ne voulez pas avoir d'enfant allez à l'hôpital

Raha malaina mitarimy zana-bady kaza manambady”

Si vous ne voulez pas prendre en charge les beau-fils ne vous mariez pas.

(lignes 3-8).

Exemple 3: *Zanaka adala mahamenamenatry* (antsa 28)

Toujours est-il que l'orateur fait parler un homme qui partage son point de vue sur les comportements **laids** des femmes au sein de la société :

« *Zanaka adala mahamenamenatry*

Fa tsy manambady fa terateraka

Manana ampondo manana elatra

Tsy ariary zato navidy menaka”

(ligne 3-6).

Enfant dévoyée est une honte

Sans être mariée elle fait toujours des enfants

Elle a des cornes, elle a des ailes

Mais n'a même pas un sou pour s'acheter de l'huile

Et comme il s'adresse directement à sa femme qui s'est mal comportée, il s'exclame ainsi envers elle :

« *Taiza anao nomaly*

Zanatsika tato nanavy

Maraindray vao navy boakany

Meloko mihitsy hoy izy ny ampisafy”

(ligne 33-36).

Où étais-tu hier

Notre enfant avait la fièvre

Tu n'es rentrée qu'au petit jour

La nourrice est, dit-il, irritée

b) L'orateur feint d'être interrogé

Le dialogue se tient toujours entre un orateur et ses auditoires. Mais, l'orateur feint d'être interrogé par ces derniers et répond aux questions qu'il suppose qu'on lui a posées.

Exemple 1 : *Ramama* (antsa14)

Rappelons que c'est le chant de deux orateurs homme et femme. Ils parlent de sujets divers, entre autres de la sexualité et du mariage. Il semblerait que le public les interroge sur le lien entre les deux orateurs et paraît adresser des reproches à l'orateur homme. De ce fait, ce dernier feint de répondre à cette question et réagit contre ce jugement :

« *jerevo hanaovako azy*
Zaho zandry anaka lehilahy
Omba hariva sy maraindray
Ambarako zay mba mahay
Zahay zanak'olo mpianadahy
Izy zanaky ny vavy
Zaho zanaky ny lahy
Ambarako zay mba tsy mahay”
(ligne 68-75).

Vois, comment je procède
Je suis le cadet descendant de lignée masculine
Toujours présent soir et matin
Je dis à ceux qui le savent
Nous sommes cousins germains
Elle est descendante de lignée féminine
Moi, le fils de lignée masculine
Je le dis pour ceux qui ne le savent pas

Exemple 2: *Tsara zanaka rafoza* (antsa 19)

Le public semble interroger un orateur qui se tait alors qu'il est un artiste talentueux. Celui-ci répond en expliquant la raison, et finalement, se décide à entrer dans le jeu.

« *Manginginy ambarako olo tsy teo*
Mijanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
...
Zaho lereo mihira tsy amin-gama Moi,
Zaho ato manano vakodraza
Zaho niavy nanompo raza”
(lignes 6-8, 28-31).

Vous êtes silencieux comme si vous n'y étiez pas
J'écoute ce que vous jouez
Donnez-moi un coup pour m'humecter le gosier
...
O ! mes amis je chante sans accordéon
Moi je joue des chants traditionnels
Je suis venu pour rendre hommage aux ancêtres

Exemple 3: *Tsara zanaka rafoza* (antsa24)

Une oratrice suppose que les auditoires, et un homme en particulier supposé avoir l'intention de la draguer, lui posent une question concernant son identité. Comme réponse, elle se présente elle-même faisant connaître son clan, son village, sa région d'origine, son portrait physique etc.

« *ndre zaho re Tafaratsy Varamanga*

Zaho tovoavavy Sambiramba

Kajemby ampilako an'i Baba

Zaho io re faritany Soalala

...

Zandrin'i Patrice

Komboko zaho re zanak'i Edwige

...

Zaho ao malandy malama loha”

(lignes 10-35).

Même si je suis une Tafaratsy Varamanga

Je suis une fille de Sambiramba

Kajemby du côté de mon père

Je viens de la région de Soalala

...

Petite sœur de Patrice

Il en est ainsi, je suis aussi fille de Edwige

...

Moi, j'ai le teint clair, les cheveux lisses

c) Le faire parler plusieurs personnages

Cet aspect se rencontre moins. En général, ce sont les *antsa* ayant une forme musicale responsoriale qui font intervenir au moins deux personnages dans le discours.

Exemple 1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

Ce chant fait parler deux orateurs, un dialogue, disions-nous, entre un homme et une femme. L'homme transmet un message de reconstruction du mariage et la femme refuse.

L'homme dit :

« *Falifaly foko mahita anao valilahiko*

...

Vata tenako zaho fa mahatsiaro mody

Kiaka zova tsika vao tafody

Je suis heureux de vous voir beau-frère

...

Moi, mon corps a la nostalgie de chez moi

Nous ne serons chez nous qu'au petit jour

*Niniko izay fa maniny anakay
Sendra diako fa elaela zay
Holy zaho amin'ny tanàna misy anay*
(lignes 66, 76-80).

Déjà ma mère pense à moi
Comme je suis parti trop longtemps
Je rentre là où est notre village

La femme répond:

« *Ela loatra teninao
Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
...
Tsy malaina anao zaho valilahiko
...
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
...
Menimeniko ndraiky fa tsy aminao* »
(lignes 10-11, 28, 42, 54)

Vous parlez trop
Vois parmi ceux que j'aime ceux qui m'aiment
...
Vous ne m'êtes pas indifférent beau-frère
...
Même si je vous aime je ne me suiciderai pas pour vous
...
Mes pensées ne sont plus à vous

Exemple 2: *Ramama* (antsa14)

Nombreux étaient les gens qui se demandaient entre eux en nous voyant- une « étrangère » et chercheure- participer au culte *fanompoa* à Bezavo, en l'occurrence à des séances de *antsa*. Alors, le dialogue se fait entre l'oratrice et le public :

« *Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
...
Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbo tafita amin'ny taratasy* »
(ligne 13-15; 20-22).

Merci à vous créature de Dieu
Dès votre jeune âge vous avez appris à lire et à écrire
Vous êtes tante au teint clair
...
Elle a dépensé même son argent
Tout le monde me demande
Elle prie pour réussir ses études

En bref, nous avons traité particulièrement deux figures non-tropes, très courantes dans les chants traditionnels sakalava, à savoir : les figures d'élocution telles que l'assonance et la répétition, puis la figure de style tel que le dialogisme. Elles consistent également en l'ornement des *antsa*, mais souvent par l'usage des mots en tant que tels, c'est-à-dire par les formes matérielles des mots. **La première visée de l'orateur en utilisant ces figures consiste à capter l'attention des auditoires.** Cela est fait **dans l'intention d'être apprécié et qualifié d'être un bon artiste.** Par conséquent, **leur valeur dans les antsa réside dans leur contribution à faire plaisir aux participants aux cultes et**

surtout dans **leur pouvoir de réduire l'écart entre l'artiste et le public**. Enfin, les figures non- tropes rencontrées dans le présent travail explicite beaucoup mieux le « **beau esthétique** ».

Chapitre II : RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISES CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : FANOMPOA ET FITAMPOHA, DES FORMES RELIGIEUSES

Qu'est-ce que *Fanompoa* « rite d'allégeance »? Et qu'est-ce que le *Fitampoha* « bain royal »? Ce travail ne vise plus à traiter ces sujets comme objet d'étude mille détails, car nombreux sont nos prédécesseurs historiens et anthropologues, Malgaches et étrangers à savoir M. Lambek, C. Jaonesy, S. Ramamonjisoa, et d'autres encore, qui ont travaillé sur ces questions dans le Nord-Ouest. Sans doute, leurs travaux rapportent-ils des informations suffisamment détaillées sur la description du déroulement desdits cultes. Donc, dans ce chapitre s'agit seulement d'une sorte de synthèse des descriptions qu'ils ont données, en vue d'y apporter, par une brève comparaison avec ce que nous avons-nous-mêmes observé lors de nos travaux de terrain, des informations complémentaires et surtout de mettre en exergue la place des *antsa*, chants traditionnels sakalava dans ces rituels, en tant que principal matériel de notre investigation. Donc, nous proposons un autre angle d'interprétation scientifique des cultes royaux.

D'emblée, à la suite de Labarre, Marcel Mauss et ses continuateurs, rapportés par Obadia, définissant la religion comme « *un ensemble de conduites exprimant les croyances d'un groupe d'hommes donné* », « *un ensemble de croyances et de rites, de discours et d'actes* » (L. Obadia, 2012 : 23-24), nous pouvons intégrer le culte d'allégeance et le bain royal parmi les religions. Ce sont des religions traditionnelles du groupe Sakalava. Ainsi, par « *conduites* » et « *croyances* », nous partageons, particulièrement avec Lambek les définitions et les points de vue qu'il a donnés à ces cultes, selon lesquelles ces cultes servent, à priori, à rendre hommage aux ancêtres royaux sakalava: « *service is an act at once of honoring, deferring to, caring for the recipients, and it can be compared to the Christian use of "liturgy" or Church "service" in that it is underground as sacred ritual* » (Lambek, 2002 : 167). La princesse

Amina Saïd confirme cette affirmation lors de l'entretien que nous avons eu avec elle en disant que le *doany* est comme l'église des chrétiens⁸, l'endroit où se déroulent les prières. Ces cultes sont, en effet, compris comme un « *pèlerinage* » auquel les Sakalava et les non Sakalava adeptes de ces religions participent pour présenter leurs prières et leurs vœux. En outre, toujours d'après M. Lambek, « *the Fanompoabe is simultaneously service and celebration; a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty (...). People express (by the Fanompoa be) their connection to living and ancestral royalty* » (ibid). Ainsi, des chants traditionnels *santsa*, réalisés au moment des cultes *fanompoa* ou *fitampoha*, ont l'intention évidente de mettre en exergue cette connexion.

Ces affirmations de Lambek disent que ces cultes renferment l'idée de la continuité du royaume Sakalava. Sur ce point, ils servent non seulement à témoigner du respect pour les ancêtres royaux mais aussi en même temps à gratifier d'honneur les princes régnants actuels. Toujours est-il que ces chants en parlent de cette manière.

Toutefois, en comparant les données que nous avons collectées et les affirmations de Lambek (2002) et de Jaonesy (2009), quelques points de divergence, sur la question du sens des termes *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain des reliques royales » sont à mentionner. Les divergences s'expliquent, premièrement, par la différence entre les lieux de collecte des données, puis par les manières par lesquelles ont été exécutés, les cultes, même si le groupe étudié était le même. En effet, ces chercheurs ont observé le chevauchement des deux cultes en une période déterminée au *doany* de Miarinarivo. Ainsi:

- d'une part, selon Lambek « *the epitome of service and the climax of every year is the Great service (Fanompoa be) at which the ancestral relics are bathed (mampitampoko)* » (ibid 2002 : 167);

- d'autre part, Jaonesy confirme: « *raha tsorina ny famaritana ny fanompoa, dia fampandroana ireo singa nalaina tamin'ny vatan'ny mpanjaka razana tamin'ny fanompoana mafana* » « en somme, par définition, le fanompoa consiste à réaliser le bain des éléments prélevés sur les dépouilles du souverain lors des services organisés en son honneur tout de suite après sa mort » (Jaonesy :33).

Ceci dit, dans ce *doany*, le *fitampoha* « bain des reliques royales » est une des séquences faisant partie du noyau du *fanompoa be* « rite d'allégeance ». A contrario, dans la zone du Marambitsy, quelques nuances différencient le rite d'allégeance et le bain des reliques royales :

- A Bezavo, selon les explications données par certains notables locaux, on exécute seulement le *fanompoa*, qu'ils appellent le *fanompoavalibolamena*, tous les deux ans ou tous les quatre ans ;
- A Mitsinjo, il y a seulement le *fitampoha* « bain royal », tous les ans.

D'autres traits, apparemment superficiels, qui se résument dans le tableau suivant distinguent donc les cultes royaux de ces trois localités

Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales au doany de Miarinarivo	Le bain des reliques royales au doany de Mitsinjo	Le rite d'allégeance au doany de Bezavo
• S'effectuent discrètement dans le doany à l'aide du miel (Toamainty) et autres matériels • Vers midi	• Est réalisé en public dans le fleuve de Mahavavy (voir photos) • Presque toute la journée, tout en suivant le mouvement du soleil	• Est réalisé discrètement dans le doany • Vers quatre heures du matin avant le lever du soleil

Quoi qu'il en soit, le substantif *Fanompoa* « service » et le verbe *manompo* « servir » sont toujours utilisés aussi bien pour le rite d'allégeance que pour le bain des reliques

royales. Ces termes désignent en premier lieu le consentement à être adhérent à ces religions. Cela implique ensuite l'exécution de toutes activités physiques et/ou intellectuelles ; enfin, à la participation matérielle à travers les offrandes du public. Les propos de l'ampanjaka Amina Saïd parlent de l'activité intellectuelle que nous menions à propos de ces cultes nous ont surpris : « *Toi qui observe et étudie le fanompoa tu es déjà partie prenante du fanompoa* ». Autrement dit, le travail scientifique que nous réalisons constitue et signifie déjà une forme de participation au *fanompoa*. Mais qu'est-ce qui différencie exactement le *Fanompoa* et le *Fitampohasi* ces deux rites se résument aux « services » envers les reliques des ancêtres royaux Sakalava ?

Premièrement, le *Fitampoha* « bain des reliques royales » consiste, comme son nom l'indique, à « baigner » les reliques. C'est-à-dire à immerger le boîtier où elles sont gardées dans le *Toa-mainty* pour le *Fitampoha* de **Ndriamisara Efa-dahy** au doany de Miarinarivo, ou dans le fleuve Mahavavy pour les reliques de Ndramanaranarivo au doany de Mitsinjo.

Deuxièmement, il n'en va pas de la même manière pour le *Fanompoa vali-bolamena* au doany de Bezavo en tant qu'endroit où se sont ensevelis Ndramandisoarivo, sa femme Ndramandikavavy, et leurs enfants. Le *Fanompoa* dans ce doany consiste, en effet, à réaliser « services » envers les ossements de ces ancêtres, c'est-à-dire leur onction avec de la graisse ; puis à changer le tissu *soubahy* dont on les a couverts lors du dernier *fanompoa*⁹. C'est pour cela que, d'après nous, les Sakalava appellent aussi le *Fanompoabe* au doany de Bezavo *Fanompoa Vali-bolamena*.

Rappelons que l'idée de base, commune aux deux cultes, réside dans le respect et la gratification d'honneur pour les ancêtres royaux aussi que pour les princes régnants contemporains. Mais la manière de réaliser chaque rite est assez différente. D'où, quelquefois des dissemblances au niveau de leur déroulement apparaissent.

Section 2 : DEROULEMENT DU FANOMPOA ET DU FITAMPOHA

Ces cultes en tant que cérémonies et fêtes religieuses requièrent pour leur réussite une organisation sérieuse. Dès lors, l'ampanjaka et son entourage consultent leur *moasy* dès le début de l'année, discutent et planifient la réalisation des différentes activités. En

comparant la description du déroulement des cultes royaux donnée par les prédécesseurs et nos données d'observation et d'enquête, les cultes dans les trois localités adoptent, en général, les mêmes séquences dans leur déroulement, et ce, de la phase préparatoire à la phase de clôture. Mais, quelques descriptions complémentaires provenant de nos propres recherches seront aussi présentées.

2.1. Phase de préparation

Comme évoqué plus haut, la planification des activités se fait dès le début de l'année. Caractérisée par plusieurs séquences qui assurent la réussite de la cérémonie, la phase de préparation est donc la phase la plus longue. Elle débute le jour où a eu lieu la réunion des « officiers ». Puis une lettre annonçant le *fanompoa* ou *fitampoha* est envoyée à chaque *manantany* et aux *fokonolona*. Suivent :

- la recherche des zébus à sacrifier pendant la fête ou les *ombisoavolo* « zébu à la belle robe ».
- *mikipa* « le désherbage des environs du *doany* » : l'intérieur et l'extérieur du *valamena* « clôture du *doany* ».
- la préparation du *utoamainty* « miel »¹⁰ ;
- la collecte des participations des *Fokonolona*.

2.2. Phase de réalisation

Cette phase dure deux semaines. Aussi est-elle constituée par quelques séquences, Mais les séquences ne sont pas strictement séparées les unes après les autres. Autrement dit, cette phase consiste en un chevauchement de plusieurs séquences. Donc, c'est une séquence toute entière où plusieurs actions se déroulent en même temps et à un même ou à différents endroits. Voici brièvement ce qu'on peut observer pendant ces quelques jours :

- *Vohaina ny varavarana* « les portails et les portes du *doany* sont ouverts ».
- *Mikipa doany* « désherber le *doany* », deuxième désherbage du *doany*.
- Diverses scènes se présentent l'une après l'autre, ou en parallèle, telles que la consultation des *tromba* (*manajotso tromba*) ; les chants et les danses accompagnées de consommation de l'alcool etc. Sans oublier l'enthousiasme

des fidèles. Des groupes de gens provenant de différents quartiers ou de différentes zones viennent avec leurs offrandes : zébus, bijoux en or ou en argent, kaolin, bougies, boissons alcooliques et hygiéniques, parfums, etc.

- Tous les jours non interdit se réalise le *tsimandrimandry* « veillée », dont le summum est la « nuit blanche » organisée la veille du grand jour.

2.3. Phase de clôture

La clôture se fait un jour faste pour le culte (lundi-mercredi- vendredi). Deux choses marquent la clôture de la cérémonie d'un culte royal : la fermeture des portails du *doany* et la danse rituelle *rebiky*. On note que, pour le *fanompoabe* au *doany* de Miarinarivo, selon le rapport des prédécesseurs, la veille du jour de clôture est animée par une soirée dansante « avec des danses contemporaines (*baly*) et des luttes traditionnelles *moraingy* » (Lambeck, 2002: 184). Tandis que pour le *fanompoa* à Bezavo *doany*, et pour le *fitampoha* au *doany* Mitsinjo, elle est marquée par le *tsimandrimandry* au cours duquel les participants réalisent des chants *antsa* et des danses traditionnelles appropriées.

En revanche, la danse rituelle *rebiky* doit être pratiquée pendant le jour de clôture. D'après M. Lambeck, elle annonce « la victoire »: « *The rebiky, was just a Sakalava dance, performed because people are happy (ravoravo), and to indicate the joyful closing of another cycle of the great service* » (ibid).

Section 3 : QUE DIRE DU RITE D'ALLEGANCE A BEZAVODOANY ET DU BAIN DES RELIQUES A MITSINJO ?

Sont décrites dans les paragraphes ci-dessus les différentes phases du déroulement des cultes royaux présentant les points jugés communs ou différents pour les trois *doany* étudiés. Pourtant, à titre d'information complémentaire et afin de mieux comprendre et d'élucider les cultes royaux dans le Marambitsy en tant que terrain de notre investigation, il nous paraît pertinent de faire un surplus de description pour chaque culte, le rite d'allégeance à Bezavo *doany* et le bain royal Mitsinjo *doany*.

3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany

3.1.1. *Fanompoa valibolamena*

Avant de continuer cette description, parlons en quelques mots du système d'organisation spatiale du *doany*. Du Nord au Sud, construits à l'ouest du *doany* se trouvent les sept *zomba*, à savoir :

- le *zomba* de *Ndramandikavavy* ;
- le *zomba* de *Ndramandisoarivo* ;
- le *zomba* de *Ndraniavianiarvo* ;
- le *zomba* de *Ndramboeniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanaranarivo* (ou de *Marambitsy*);
- le *zomba* de *Ndrataniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanonjoarivo*.

En outre, Bezavo n'est qu'un hameau où seulement les gardiens responsables du *doany* et des *zomba* avec leurs familles habitent. Ils sont tous des *saha lehibe* « possédés des esprits majeurs », s'occupant chacun leur propre *zomba* cité ci-dessus.

Rappelons que le *Fanompoa* à Bezavodoany auquel nous avons assisté s'était effectué en deux étapes, dont le ***Fanompoa valibolamena*** du 31 Août 2009, et le ***Fifaliana valamena*** du 04 Septembre 2009 –inauguration de l'enceinte *valamena* et des *zomba*. Toutes ces cérémonies exigent une préparation convenable. Les activités nécessaires caractérisant ce *fanompoa* étaient, en effet, la réhabilitation du *doany*, construction en béton du *valamena*, réparation des sept *zomba*, construction des cases *ensatrana* (plante) pour les participants venant de loin. Aucune personne venant de l'extérieur de Bezavo ne peut franchir l'endroit ni s'y installer qu'après l'arrivée de *l'ampanjaka* Amina Saïd qui était venue deux semaines avant le grand jour du *Fanompoa valibolamena*. Toute entreprise au sein du territoire du Bezavodoany était précédée d'une demande de permission (*mangataka varavarana*) auprès de *Ndramanaranarivo* à Mitsinjo *doany*.

Il est à noter que les différentes séquences de préparation rapportées par les prédécesseurs, excepté la préparation du « *toamainty* », sont présentes à Bezavodoany. Durant les premières semaines :

- Etaient déposées auprès du *Manantany* de Bezavo et du *Ranitsy* de Amina Saïd les offrandes collectées plusieurs mois avant ;
- Précédée d'un sacrifice de zébu, assistée par les *Mbilahy* et le *Ranitsy*, l'ouverture du portail de l'ouest du *doany* et d'une porte du *zomba* a été effectuée par le *Talen-jongoa* « chef des *jongoa* » de Bezavo ;
- A été aussi réalisée l'ouverture de la porte de chaque *zomba*, incluant son inauguration dans le respect du jour faste et des interdits de chacun. A ce propos, l'ouverture du *zomba* de Ndrataniarivo, fille de Ndramandisoarivo, était très singulière car tout était accompli à la manière musulmane, et c'était aussi la seule inauguration à laquelle la princesse régnante Amina Saïd a assisté ;
- Les acteurs principaux consultaient les esprits majeurs (*manajotso tromba*) ;
- Sont distribuées à ces acteurs de Bezavo les donations pour l'*ampanjaka*, à savoir les soubahia, les chemises, les tissus imprimés de carreaux. Ils vont les porter durant les grands jours du *fanompoa* ;

L'accès difficile à Bezavo induit les gens non seulement à se concentrer totalement aux cultes, mais aussi à en profiter de se libérer des tâches quotidiennes. D'où, grâce à l'animation des chanteurs et danseurs talentueux, sans oublier la profusion de l'alcool à tout moment, cette préparation se trouve déjà surchauffée jour et nuit.

La veille du grand jour, dans l'après-midi, c'était le commencement de la cérémonie où tant de monde se rassemble pour regarder les jeunes gens qui vont s'affronter au *moraingy* « lutte », alors que le grand *tsimandrimandry* continuait dans une ambiance survoltée devant l'esplanade du *zomba* de Ndramandisoarivo. Pendant cette soirée, les *jongoa* dirigés par leur chef, avec l'assistance du *ranitsy* et des *Mbilahy*, s'affairent pour le *fanompoa* : devant chaque portail du *valamena* ainsi que devant les portes du *zomba* ont été sacrifiés deux zébus (*tsimirango*) ; puis, afin d'obtenir la graisse nécessaire pour la cérémonie, ils les ont cuits dans une grande marmite.

Vers minuit, ils ont emmené d'autres matériels nécessaires –soubahia, parfums, bougies, et autres- et ont pénétré dans le *doany*. D'après les interviews, c'est à ce moment qu'ils agissent discrètement pour « les services » des ancêtres royaux en oignant de la graisse et de parfum leurs ossements ; puis en les couvrant (*mampitafy*) avec des soubahya. L'ensemble de ces entreprises caractérise le *fanompoa valibolamena*. Toujours d'après les interviews, étant donné que le *doany* de Bezavo est le tombeau de ces ancêtres royaux, le *fanompoa valibolamena* est l'apogée des *fanompoa* que les Sakalava n'ont aucune intention de laisser tomber. C'est la raison pour laquelle l'ensemble Bemihisatra de toutes les régions, les participants venant de l'extérieur, Sakalava et non Sakalava, s'y déplacent pour le célébrer et sont parvenus à financer son achèvement.

Mais, cette activité a pris beaucoup de temps, elle a perduré jusqu'à l'aube. Le *ranitsy* et le *mbilahy* Ben'ny varavara ont fait sans cesse des va-et-vient du *doany* au *zombadel'ampanjaka* Amina Saïd pour discuter avec elle et la consulter. D'où le *tsimandrimandry* joue un rôle important dans la réalisation du *fanompoa*, car il s'effectue, d'une part pour faire plaisir aux esprits des ancêtres, et, d'autre part, pour encourager ces acteurs principaux de la cérémonie. Aussi, l'ampanka Amina Saïd a-t-elle fait une veillée, attendant le rapport d'activité de ses officiers jusqu'à ce qu'ils prononcent les mots «*tômbo Ndranahary*», c'est-à-dire, les « services » des ancêtres royaux ont été parfaitement accomplie. Cela confirme ce que nous venons de dire plus haut en signalant que **les cultes ancestraux servent également à gratifier d'honneur les princes régnants actuels**. Ensuite, cette cérémonie de *fanompoa valibolamena* était succédée, deux jours après, par la cérémonie de *fifaliana valamena* «inauguration du nouveau *valamena* ».

3.1.2. Inauguration du *valamena*

Le *valamena* « clôture du *doany* » a été reconstruit tout en béton sur 160m de périmètre. Le coût des travaux est donc élevé. C'est pourquoi l'inauguration devenait également être à la même hauteur.

Etaient présents les représentants de l'Etat et des opérateurs économiques. Un représentant des Sakalava, a prononcé le premier discours, suivi de celui du prince Dezy (voir arbre généalogique), et finalement de celui l'adjoint du chef de la Région

Boeny. Après cette séance, **toutes ces personnalités et tous les hommes qui y étaient présents ont fait une marche en file indienne, sans sandales, la partie supérieure du corps déshabillée et portant du *kitamby* en bas, pour faire un tour duvalamena (160m).** Puis, après avoir repris leurs vêtements, ils ont visité l'exposition sur l'histoire des Sakalava installée sur le *fanitsiana*. Enfin, un repas était pris ensemble avec le prince Dezy. Amina Saïd, l'ampanjaka, de Bezavo a offert un zébu en guise de reconnaissance pour leur présence. Mais parallèlement à ce repas pour les hautes personnalités, les autres participants montraient leur joie par des *antsa* et des danses, la prise d'alcool, partout où ils voulaient le faire.

Pour terminer les fêtes, avant de fermer le *doany*, les gens y pénétraient en groupe, pour faire des prières et faire des vœux. Et, avant de quitter définitivement Bezavodoany, chaque participant devait passer chez le *Mbilahy* de leur *zomba* pour l'informer de son départ (*mirasa dia*), utilisant l'expression commune «*tonga ny omaly ninday vorona, nankia io avy angala vatsy*». Le *Mbilahy* le bénit et lui donne un petit morceau de kaolin, quelques feuilles de figuier et celles d'un arbre dit *andriamanamora*. La personne les conserve et peut les utiliser en cas de problème ou de maladie. La fermeture des portails clôture ce nouveau cycle de *fanompoa*.

3.2. *Fitampoha* au *doany* de Mitsinjo

Notre observation sur le *fitampoha* au *doany* de Mitsinjo s'est effectuée en septembre 2012. Le *fitampoha* de Ndramanaranarivo à *cedoanyne* dure qu'une semaine, incluant les jours interdits. Comme dans les deux cultes précédents, dirigés par leur *Manantany*, les gens déposent leurs offrandes trois ou quatre jours avant le culte. L'arrivée des participants de Majunga était impressionnante, étant donné qu'ils sont venus de loin. Les deux filles de l'ampanjaka Amina Saïd, Salima et Sama, font appel aux participants déjà en place pour aller au-devant des nouveaux arrivants en chantant des *antsa*. Se rencontrant à l'endroit prévu, les deux parties continuent à chanter en marchant vers le *doany*, puis vers l'ampanjaka pour la visite de courtoisie (*misafo ny ampanjaka*). Malgré l'absence de chambres d'hôtes à Mitsinjo, ils vivent la joie du *fitampoha* en s'installant sur la grande cour la résidence de l'ampanjaka. C'était pour nous une bonne opportunité pour observer les comportements des gens pendant qu'ils se préparaient

pour le culte. Comme entrée en matière, certaines femmes s'entraidaient pour cuisiner, d'autres pour se tresser les cheveux entre elles, d'autres encore pour prendre soin de leur visage en y mettant du masque *masonjoany*.

Les comportements d'un groupe de femmes assez âgées étaient spectaculaires. Simultanément, elles font la cuisine, boivent de l'alcool et fument de la cigarette. Mais, tout cela se fait en chantant *deskolondoy*. Alors que les autres, en les écoutants, poussent des cris de joie, rien très fort. Le jour, ce sont les joueurs d'accordéon et de mandoline locale qui animent le séjour. Des chanteurs, hommes et femmes les accompagnent. Un joueur d'accordéon en état d'ivresse était taquiné par certaines jeunes femmes, en faisant des danses en des gestes d'accouplement avec celui-ci. Ce qui faisait rire tout le monde et surchauffait l'ambiance de la fête

3.2.1. La veille du *fitampoha*

L'ampanjaka Amina Saïd a offert un zébu aux participants au culte pour leur manifester sa reconnaissance. L'après-midi, accompagnée du prince Dezy, les *manantany*, le *ranitsy*, et suivie d'une procession des femmes qui chantent en chœur *deskolondoy*, elle est allée aller au *doany* pour voir le nombre total de zébus offerts pour le *fitampoha*. Parallèlement, certaines femmes de caste *jongoa* transportaient un rouleau de tissu blanc (*safoday*) vers le *doany*. Elles y restent pour s'occuper de certaines affaires de l'intérieur du *zomba*, à savoir la tresse des nattes, et ce toujours en chantant *deskolondoy*. A l'extérieur, des gens s'asseyaient au *fanitsiana* sur des nattes devant le *doany*, et s'amusaient avec les *tromba*.

3.2.2. Le jour du *fitampoha*

Chaque quartier, chaque hameau, chaque lignage, chaque clan, se présentaient en tenue uniforme selon leur choix. Aux premières heures de la matinée, le *doany* grouillait déjà de monde. Les participants se montraient prêts à « servir » l'ancêtre Ndramanaranarivo par son « bain » au fleuve Mahavavy. La scène était spectaculaire. Mais avant d'avancer dans la description, deux choses sont à souligner à propos de la divination lors du *fitampoha* :

- Premièrement, l'instruction des *Moasy* ordonne l'exécution du *fitampoha*. Pour cela, deux genres de divination peuvent être utilisés dont l'un est ce que les Sakalava appellent *moasy ajojo* « divination comorienne ». Ce genre

reposesur le mouvement du soleil. Chaque activité de la cérémonie se réalise à l'heure faste¹¹. L'autre, en revanche, est ce qu'ils appellent *moasy sakalava* « divination sakalava » selon laquelle toute la journée est faste.

- Deuxièmement, le *fitampoha* de l'année 2012 s'écarterait un peu de ceux des années précédentes quant au moment faste pour ce rite : chaque année, le *fitampoha* s'effectue le jour de pleine lune suivant l'instruction du *moasy* et en lundi, jour favorable pour Ndramanaranarivo. En 2012, la pleine lune ne coïncidait pas avec ce jour faste. Donc, pour se sortir de cet embarras, le lundi a été gardé bien que la lune se positionne déjà en gibbeuse.

3.2.3. Le déroulement du *fitampoha*

- Un homme de caste *jongoa* fait sortir un tambourin (*hazolahy*) et le jouait sans cesse pendant que les autres *jongoa* s'apprêtent à procéder à la sortie des reliques (*mitahy* de Ndramanaranarivo) vers le fleuve Mahavavy ;
- Les *ampanjaka* venaient pour la première fois pour surveiller le déroulement de cette préparation ;
- Quatre zébus ont été sacrifiés dont un à la sortie des reliques, deux au fleuve Mahavavy, et un lors de la rentrée des reliques au *zomba* ;
- Des concours *demoraingy* doit précéder la sortie des reliques selon la tradition (contrairement à ce que l'on observe pour le *fitampoha* de Miarinarivo) ;
- Puis, une longue procession avec des chants *kolondoy* suit les *ampanjaka* qui venaient pour une seconde fois, arborant leur costume *soubahya*, symbole de leur souveraineté. Leur présence signale que le port des reliques pour le fleuve est proche;
- Des sons de conques, des coups de fusil se succèdent l'un après l'autre jusqu'à ce que les reliques quittent le *zomba* ;
- Allant vers le fleuve et toujours devancé par des lutteurs, un homme *jongoa* âgé (voir photo) porte sur ses épaules une corne en argent et en or contenant les reliques de Ndramanaranarivo ; un *manantany* qui porte son sagaie ;
- Les gens se bousculent pour les poursuivre. Il est interdit aux femmes de passer devant les reliques (*Ndranahary*).

➤ L'arrivée au fleuve

Les reliques et la sagaie sont immergées huit fois dans le fleuve. C'est le « bain des reliques royales » proprement dit. Et à chaque fois que les reliques et la sagaie sont immergées dans l'eau, tous les assistants doivent également s'immerger ou être en position accroupie. Ce comportement représente l'acceptation de la suprématie de ces ancêtres royaux par les Sakalava, et exprime l'obéissance et la soumission à leur pouvoir pour, en échange, bénéficier de leur bénédiction. Ce qui justifie ce que Lambeck dit sur « *la connexion des vivants avec les ancêtres* » (ibid.).

Enfin, une fois les reliques et la sagaie remises à leur place dans le *doany*, les gens y pénètrent successivement en groupe pour demander la bénédiction (*mangataka ny hatsarà*) des ancêtres souverains. Et comme les autres cultes, le *fitampoha* à Mitsinjo se clôture par la fermeture des portails et des portes du *doany*.

Conclusion

En guise de conclusion, le terme *fanompoa* « service » est un terme générique qui désigne tout service rendu auprès des ancêtres royaux. Le *fanompoa* peut être effectué individuellement (consultation des *tromba* dans la vie quotidienne), ou en collectif (périodiquement). Dans ce dernier cas, quelle que soit la localité, le déroulement de sa réalisation n'est pas tellement différent à l'exception d'une seule séquence, en l'occurrence la manière de prendre soin des reliques. Toutefois, *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain royal » déterminent, en tout état de cause, l'identité sakalava.

Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Ce troisième chapitre de la deuxième partie se propose d'atteindre la « **substantifique moëlle** » de cette thèse : d'une part, les **intentions** aussi bien des cultes royaux que des *antsa* ainsi que la notion de **beau**, et, d'autre part, le socle religieux, le socle social, et le socle politique sur lesquels repose tout l'édifice culturel sakalava du Nord-Ouest.

Section 1 : QUE DIRE DES INTENTIONS ? QUE DIRE DU BEAU ?

1.1. Les intentions

Elles se déclinent à deux niveaux : au niveau des cultes royaux, et au niveau des *antsa*. Les cultes royaux affichent trois intentions principales, annoncées directement ou non :

- Affirmer la continuité de la royauté sakalava interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896 ;
- Remettre à la place d'honneur les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels ;
- Rehausser l'identité sakalava.

Quand aux *antsa*, ils véhiculent des intentions identiques, conformes ou complémentaires à celles des cultes :

- Dans les *antsa kolondoy*, il s'agit de :
 - Exalter la personne de l'*ampanjaka*, dont les actes et les déplacements sont précédés par des *kolondoy* et se terminent par des *kolondoy* ;
 - Mettre en exergue la connexion entre le peuple et les *ampanjaka* actuels ;
- Dans les *antsalamalama*, il s'agit de :
 - Instaurer la symbiose entre les artistes et le public, en vue de renforcer l'union entre le peuple et les *ampanjaka* vivants ou non ;
 - S'extérioriser, s'épancher en émotions.

La réalisation de ces intentions nécessite de la part des artistes la maîtrise des techniques oratoires, voire publicitaires, par exemples, savoir :

- Capter l'attention du public ;
- Maintenir le public en haleine ;
- Faire plaisir au public en ornant le discours ;
- Réduire l'écart entre les artistes et le public en utilisant une scénographie circulaire où les premiers occupent le centre/milieu et le second le pourtour du cercle¹².

Ces techniques rappellent celles de l'hypnose ou encore de la séduction utilisées dans la propagande et la suggestion collective, dont parle S. Moscovici dans son ouvrage déjà cité ci-dessus (1981 : 187-190). Selon l'auteur, pour persuader une foule (telle que celle rassemblée pour le *fanompoa* et le *fitampoha*), « *la force est exclue, et la raison inefficace, il reste une troisième voie, la séduction* » (ibid : 188). Une foule séduite, sous l'hypnose, est facile à persuader, à convaincre. A faire quoi ?- A adhérer aux intentions du /des meneur(s), et à agir en conséquence.

Ici, le rôle de meneurs est assuré par les artistes *mpiantsa*, qui sont, en l'occurrence, des meneurs collectifs investis de prestige, et, du coup, séducteurs. S. Moscovici explique de la manière suivante le fonctionnement de cette séduction : « *le magnétiseur ou l'hypnotiseur, qui aménage le cadre où il reçoit ses patients, met en scène le rituel de la séance, dirige le contact physique, joue du regard et prononce les formules, de manière à favoriser l'attachement à sa personne, avec comme contrepartie l'abandon de la volonté et de la conscience (...). Comme l'hypnotiseur, le meneur a pour méthode d'aménager les apparences, de façon à substituer le vraisemblable au vrai. Séduire, c'est transporter la foule d'un univers de raison à un univers d'imagination où la toute-puissance des idées et des paroles éveille des souvenirs en cascade, inspire des sentiments forts* » (ibid. : 188-189).

Mutatis mutandis, les artistes sont, bel et bien, des meneurs collectifs, par conséquent, les techniques et les procédés qu'ils utilisent sont proches de ceux utilisés par les meneurs politiques dont parle S. Moscovici. En poussant plus loin le rapprochement, nous ne pouvons nous empêcher de penser à Pavlov. Pour Pavlov, en tant qu'être d'habitude « *l'homme est constitué d'habitudes qui seront d'autant plus solidement acquises qu'elles ne feront pas appel à une force de discernement ni de réflexion* » (C.

Bonnange, C. Thomas, 1987 : 66). En effet, en publicité tout comme en propagande, « *une réaction inconsciente est beaucoup plus sûre* » (ibid. : 68). Dans le cas qui nous occupe actuellement, les analyses de S. Moscovici et celles de C. Bonnange et C. Thomas sont pertinentes. Sous l'effet conjugué de l'action séductrice/hypnotique des artistes et de l'alcool pris à dose modérée mais de façon continue, le public est dans un « **état second** » qui le rend facile à manipuler et donc à convaincre. La question se pose est de savoir : de quoi les cultes royaux et les *antsa* veulent persuader le public. La réponse est maintenant claire et sans aucune équivoque : **à adhérer aux intentions qu'ils véhiculent, même en l'absence de force de discernement et de réflexion.**

1.2. Le beau

Le beau se conçoit et se réalise de trois manières :

- Le beau esthétique, ou, le beau, selon J.P. Changeux (2010 : 71)
- Le beau éthique, ou, le bien (ibid.)
- Le beau culturel, ou, le vrai (ibid.)

Pour J.P. Changeux, « *le beau est une forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforcerait le lien social* » (ibid. : 514). Hegel a déjà formulé d'une autre manière cette définition du beau, dont les liens avec l'Art sont profonds et indiscutables. « *D'une manière générale, dit-il, le but de l'Art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agit l'esprit humain* » (ibid. : 54).

A travers des mots et des expressions utilisés quotidiennement au sein de la société, les *antsa* contiennent, à leur niveau, des notions exprimant les trois réalisations du beau évoquées ci-dessus.

1.2.1. Le « Beau esthétique » ou le beau

Nous avons pu dégager des *antsa* les termes et expressions qualifiant soit une personne, soit une chose, soit un animal.

Tableau n°3 : le «beau esthétique » qualifiant une personne

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Tsaiky tsontsany (1b) ▪ Somondrara : « malemy tsy amin’ny taolana somondrara » (9/43) « fa somondrara tsy tanan’olo adala » (9/44) « mahafinaritra mitàna somondrara » (9/45) ▪ Joby : « fa izy jobikely vainy danoro » (8/17) « jobikely mangalihaly »	➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée environ de 11ans ; ➤ la qualité de ses seins ; ➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée de 16ans environ ; ➤ la sensation agréable en tenant ses seins, remettant en cause la sexualité dans la vie conjugale ; ➤ le noir est la couleur du beau et la couleur préférée pour qualifier particulièrement une personne attrayante. Autrement dit, la personne à teint noir est d’autant plus acceptée « belle » que celle à teint blanc.

A travers le regard et le toucher, le beau esthétique est ici associé à des sensations agréables très charnelles.

Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Mahafinaritra « mahafinaritra ne doany Mitsinjo » (1/98) « mahafinaritra tany fangatahan-tsara » (9/19) ▪ Manitsinitsy, manaranara (1b/39) ▪ Mahafalifaly « korananao leroa mahafalifaly »	➤ Une sensation agréable due à : - la rencontre avec les lieux de cultes réhabilités - l'ambiance rencontrée sur ces lieux pendant les cultes ➤ Une température ambiante fraîche, source d'une sensation agréable. C'est une expression courante pour souhaiter le bonheur à une personne. ➤ Un sentiment de joie due aux discussions, aux échanges, et surtout aux différentes plaisanteries pendant les cultes

Ici encore une fois, le **beau esthétique** renvoie à des sensations physiques agréables.

Tableau n°5 : Le beau esthétique qualifiant un animal

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Omby bidara mavo</i> (1b/38) <i>Omby bidara mena</i> (1b/41) ▪ <i>Lebidara somarasara</i>	➤ Ce sont des zébus appréciés pour leur taille impressionnante et surtout leur couleur agréable. ➤ Le zébu de qualité supérieure

En résumé, pour les Sakalava, le **beau esthétique** est quelque chose de très concret.

1.2.2. Le « beau éthique » ou le bien

Les mots ou groupe des mots indiquant le beau éthique sont ceux qui traduisent un comportement et/ou un caractère, un choix rationnel et émotionnel. En effet, il se peut que des mots ou groupes de mots rappelant le beau esthétique expriment en même temps le beau éthique et/ou le beau culturel, et vice-versa.

Tableau n°6 : Comportement et/ou caractère

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les termes : <i>mahitsy/ tsara</i> « <i>manana ny mahitsy, manana ny tsara</i> » (18/40)	➤ Pour dire la valeur des personnes sages, de bonne conduite, celles qui marchent sans s'égarer par rapport aux normes de comportements établis par la société
▪ Les termes : <i>manitsinitsy manaranara</i> « <i>manitsinitsy manaranara Tovovavin'Ambonara</i> » (1b/39)	➤ Pour indiquer un comportement ou un caractère digne, ou au moins tolérable

Le beau éthique se rapporte à du concret, rencontré dans la vie de tous les jours.

Tableau n°7 : Choix rationnel et émotionnel

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Tsy manambady</i> (pour certaines personnes) Ou ▪ <i>Manambady</i> (pour d'autres)	➤ Le choix est dicté par leur propre point de vue sur le mariage qui, à terme, induit la personne à définir elle-même ce qui est bon et beau à ce sujet.
▪ <i>Moly, mody, holy</i> (plusieurs chants : 1a, 1b, 8, 11, 14)	➤ Une émotion renfermant une valeur morale dont la maîtrise de soi vis-à-vis d'une liberté attribuée ; ➤ Une émotion dictée par un comportement de tempérance ; ➤ Un sentiment de nostalgie mettant en valeur la résidence et/ou le pays d'origine et surtout les parents

Il est prouvé ici que le beau (éthique) est le produit de l'émotion et de la raison qui contribuent à renforcer le lien social entre homme et femme et entre membres de la même parentèle.

1.2.3. Le beau culturel ou le vrai

Le beau culturel est défini par les mots ou groupes de mots ou expressions évoquant une ou des idées de valeur. Il peut être traduit ou signifié par des avoirs, par les expressions sur la relation sociale, et, par la religion elle-même.

Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société

Expressions ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les devins et guérisseurs en grand nombre : « <i>arivo moasy, zato mpanajary</i> » (9/109) ▪ Les progénitures « <i>arivo tovo, zato manambaly</i> » (9/108) ▪ Les potentialités économiques « <i>50 sarety, zato soavaly</i> » (9/107)	➤ Avoir des guides, des protecteurs, davantage de soutien pour faire face aux forces du mal. ➤ La continuité de la vie, la fécondité. L'expression signifie une bénédiction. ➤ Pour dire le fait d'être apte à une démonstration de force, en particulier en matière économique.

Il s'agit de vérités palpables, vérifiables, quantifiables.

Tableau n°9 : Les relations sociales

Mots ou expressions	Significations et/ou valeurs
▪ L'expression : « <i>misaotra anao tefindranahary Sady tsy harofy, tsy hararirary</i> » (1/24-25) ▪ Les expressions: «<i>veloma samy tsara e,</i>» (1/99; 1b/25, 55; 23/53 «<i>maiva amin'i Niny, samy tsara amin'I Dady</i> <i>Maiva amin'ny Zoky, samy tsara amin'ny Zandry</i>» (8/ 22, 23) ▪ Les termes: <i>Moly, mody, holy</i> «<i>ndeha holy zaho baba aminay</i>» (14/84) «<i>ndeha holy Mama Ankarahara</i>» (14/91)	➤ Reconnaissance à Dieu Créateur, pour créé telle personne en bonne forme, en excellente santé ➤ Etablissement de la continuité d'une relation sociale paisible, dans la bonne santé. ➤ La forte affinité avec la famille, en l'occurrence, les parents et en particulier, la mère

La santé s'avère être la valeur indiscutable, sur laquelle repose les relations en société.

Tableau n°10 : La religion

Mots ou groupes des mots	Significations et/ou valeurs
▪ Bezavo « <i>Bezavo ne tsy azo anaovan-dratsy</i> » ▪ Lebidarasomarasara	➤ La sacralité de Bezavo en tant que localité du <i>doany</i> lui offre un caractère exceptionnelement beau. Donc, il requiert également le beau de la part de tout individu qui y vient, et ce, par sa bonne conduite. ➤ Appelé aussi « <i>ombisoavolo</i> » : noir taché de blanc sur le front et sur les quatre pattes, idéal aussi bien pour les services auprès des ancêtres royaux que pour rendre hommage aux ampanjaka actuels.

Le sacré n'est pas un paradigme abstrait, il s'incarne dans un *doany*, comme celui de Bezavo, et dans le zébu « à jolie robe » voué aux sacrifices en l'honneur des ancêtres royaux et des ampanjaka.

En conclusion, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique, et de beau culturel, les Sakalava ne sont pas portés vers l'abstrait, mais solidement ancrés dans le concret : le corps surtout, puis la terre et le zébu.

Un possible socle de la culture sakalava Nord-Ouest ?- Sans doute.

Section 2 : VERS L'IDENTIFICATION DES SOCLES, SOUBASSEMENT DE LA CULTURE SAKALAVA DU NORD-OUEST.

Dans le cadre de ce travail, il s'agit d'un triple socle, évoqué dès son intitulé : le socle religieux, le socle social, et le socle politique, qui renvoient à un « socle cognitif »

commun à l'humanité, sur lequel se bâtiraient des « *structures secondaires* », propres à chaque culture, « *sous l'influence du milieu social et de l'environnement* » (J.J.P. et C.J., 2006 : 61). Nous entendons ainsi par socle le soubassement ou encore la structure profonde, primaire, stipulé(e) « *parce qu'il y a une unité de l'espèce humaine sur le plan psychologique* » (ibid. : 61). Sur ce socle s'élèvent des « structures secondaires » observables de l'extérieur, appartenant à chaque groupe humain.

Deux décennies auparavant et à partir du point de vue de l'ethno-psychiatrie, G. Devereux, en appelant à une **Théorie générale de la Culture**, a déjà affirmé « *l'uniformité de la culture (par-delà les structures ou les modes d'organisation des items entre eux, variables d'une ethnie à l'autre)* ». Pour lui, « *cette uniformité de la culture va de pair avec l'uniformité de la nature humaine* » (ibid).

Cela veut dire que les disciplines des sciences humaines et sociales, comme la linguistique, la psychologie, la psychiatrie, l'ethnologie, et l'anthropologie... obéissent au même modèle d'analyse à deux niveaux : **au niveau profond, le socle cognitif commun, et au niveau superficiel, des structures secondaires spécifiques, bâties sur ce dernier**. Il va donc de soi que nous utiliserons ici ce modèle d'analyse. Pour cela, nous décrivons d'abord les structures secondaires, avant de dégager le socle cognitif sous ses trois réalisations, le socle religieux, le socle social, le socle politique.

2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme

Le Marambitsy et, plus spécialement sa capitale, Mitsinjo, se distinguent par une diversité religieuse foisonnante. L'on peut dire que toutes les formes religieuses s'y retrouvent. Au titre des religions « premières » - des « ontologies » (Ph. Descola, 2005) ou des « systèmes de connaissances » (C. Lévi-Strauss, 1962) – l'animisme, le totémisme (se réalisant à travers le culte des ancêtres), l'analogisme (s'appliquent au niveau de la géomancie) sont fortement présents. Mais les religions « modernes » ne sont pas en reste. En effet, l'Islam s'est implanté dans la zone dès le Xe siècle avec l'arrivée des négociants arabes, puis Swahili à partir du XIIe siècle. Mais, contrairement à ce que l'on a pu observer ailleurs, c'était un Islam pacifique, utilisant les manières douces comme le traité de commerce, le mariage avec les femmes autochtones,

n'excluant pas l'appui en armes pour les chefs locaux. Par conséquent, le capital sympathie des sakalava envers l'Islam est important tant au cours des siècles passés qu'actuellement.

Quant au Christianisme et ses différentes confessions, il a été présent dans la zone à partir du XVe siècle avec les missionnaires et les traitants portugais, supplantés par les missionnaires et les traitants français à partir du XVIIe siècle, puis les Anglais au XIXe siècle. Plus violents et plus difficiles à vivre, les agents du Christianisme et le Christianisme lui-même inspiraient de la méfiance chez les Sakalava.

S'intègre dans cet ensemble religieux le tromba, « *culte de possession royale* » (R.R. Kent, 1983-1984) désignant aussi bien le culte que les possédés eux-mêmes. Au-delà des cultes royaux fanompoa et fitampoha, le tromba et les tromba constituent la principale force d'attraction des participants. En effet :

- Parmi les lieux où s'effectuent les antsa, seuls ceux qui sont animés par un ou des tromba intéressent le public ;
- Les tromba drainent la foule des participants par leurs costumes originaux, par leur frénésie pour la danse ;
- Là où les tromba sont présents, la consommation de barisa est importante, car cette boisson représente pour eux une sorte de carburant, une source d'énergie ;
- Par conséquent, les tromba sont, aux côtés des artistes, les principaux animateurs de la fête, les faiseurs d'ambiance indispensables, les créateurs d'émotions fortes chez le public ;
- D'après nos estimations vérifiées par des entretiens, plus de la moitié des participants sont des tromba soit « en action » soit « en repos » qui ne viennent sur place que pour cette raison, étant entendu que le rite d'allégeance et le bain des reliques servent pour renforcer leur pouvoir.

Pour toutes ces raisons :

- Une personne possédée jouit d'une considération particulière, surtout si elle est en état de possession : elle obtient tout ce qu'elle demande, par exemple barisa, cigarette, argent... ;

- De simples participants désirent devenir tromba eux-mêmes. C'était le cas pour une jeune fille nommée Njarimeva, présente à Bezavo lors du fanompoa en septembre 2009. Mue par le désir profond de devenir tromba, elle imitait tous les jours les manières et comportements des tromba : leurs danses, leur respiration haletante, leur regard hagard et absent... Finalement, elle est devenue une tromba de Ndrasinintoniarivo. Il est cependant à noter que certains participants devenus tromba à l'occasion du fanompoa ou du fitampoha n'avaient pas l'intention de le devenir, à l'exemple d'un chrétien qui, devenu tromba sans l'avoir voulu, a décidé de se convertir en adepte de la religion traditionnelle sakalava.

Bref, le *tromba* est un culte dans les cultes, voire une religion parmi les religions. Cela nous amène finalement à parler d'un détail très important, c'est-à-dire l'utilisation dans les antsa du terme ndranahary en sakalava, ou *zanahary* dans les autres parlers. Il signifie **Dieu créateur**, dont l'existence est supposée ou évoquée dans les trois religions « premières » malgaches. Or, les artistes *mpiantsa* parlent de ndranahary dans quatre sens différents :

- Dieu créateur, dans le mot tefindranahary « créé par dieu » ;
- Ancêtres royaux ;
- Tromba « possédés » ;
- Doany.

avec, comme sens commun, source de tous les biens, source de bénédiction.

En conclusion, ces données permettent d'affirmer que, situés très loin du monothéisme, les Sakalava adhèrent profondément au polythéisme. C'est là le noyau du socle religieux.

2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin

Les structures secondaires sont ici observables durant les cultes royaux, dont il était question ci-dessus.

2.2.1 Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société

Toutes les données disponibles convergent pour dire que le culte royal –fanompoa ou fitampoha- est une opportunité pour le mariage à construire. En effet :

- Certains principes sociaux quotidiens se dénouent durant le culte, entre autres les divers interdits pesant sur la relation homme-femme ;
- Plusieurs activités autorisent, voire encouragent les participants à se mêler, permettant ainsi aux célibataires de trouver des partenaires ;
- La proxémie pendant la réalisation d'un antsa permet aux participants de se rapprocher davantage et de se toucher ;
- Les thèmes sexuels ne sont pas bannis des antsa, raison pour laquelle les danses mimant l'accouplement ne sont pas interdites ;
- Par conséquent, homme-femme peuvent procéder à des attouchements, se partager (et faire ?) l'amour.

Le culte royal constitue ainsi à la construction d'une nouvelle vie, d'une nouvelle société. Mais il peut être une menace pour le mariage, car :

- La liberté sexuelle qu'il offre est une occasion favorable à la séparation d'un couple ;
- Le tsimandrimandry, en particulier, est, officiellement, une nuit de liberté d'accouplement ;
- Par conséquent, les mpiantsa rappellent régulièrement dans leurs chants la nécessité d'une prudence et d'une grande maturité dans la relation homme-femme.

2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.

Certains couples en difficulté essaient de se réconcilier avant d'aller au fanompoa ou au fitampoha, alors que les couples défaits profitent des séquences d'activités organisées lors du culte. Sans doute, les deux individus ont-ils en leur for intérieur la même intention, c'est-à-dire obtenir la bénédiction des ancêtres royaux, et, pour cela, se sentent dans l'obligation de se réconcilier. Le culte royal est ainsi un espace permettant la reconstruction de la vie des couples en difficulté ou dont la séparation a été consommée.

Mais, plus généralement, la société profite de l'organisation du culte royal. Le fihavanana ou le filongoa « relation positive » est, en effet, pour lui une valeur centrale. Il constitue la première condition pour recevoir la bénédiction des ancêtres royaux. Par conséquent, il faut éviter les représailles, et les disputes avant, pendant et après le culte, afin d faire disparaître tout signe de dissension. C'est l'éthique des cultes royaux sakalava. Toutefois, les structures secondaires sont visibles également et surtout en dehors des cultes royaux, notamment dans l'organisation générale de la société et dans le système de parenté – filiation et alliance.

2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux

Ces normes sont expliquées par ce que l'anthropologie désigne par « *système des attitudes* », c'est-à-dire « *l'ensemble des conduites, socialement prescrites, qui caractérisent les rapports entre différentes classes de consanguins et d'alliés* » (Marc Augé et al, 1975 : 43). Mais, par extrapolation, le « système des attitudes » peut être appliqué au niveau des rapports entre certains groupes (clans ou lignages mais aussi, en Afrique orientale, classes d'âges).

Deux aspects (au moins) de ce système sont bien remarqués dans la société sakalava du Marambitsy. Ils sont tous les deux caractérisés par le « respect » :

- a) Le respect de la hiérarchie sociale adoptée par la société, habituellement, présentée, d'abord, par ordre décroissant des classes d'âge (raiamandreny, zoky, zandry) [cf : antsa 11,14) ; puis par le sexe (homme puis femme) [cf : antsa 13, 14, 15). Là chaque catégorie « *a des obligations à l'égard de l'autre catégorie qui, elle, a en revanche des droits à faire valoir, etc.* » (ibid. : 43).
- b) Le respect, en particulier, du rapport entre consanguins de génération différente, c'est-à-dire, entre parent et enfant. Les obligations de l'un à l'égard de l'autre doivent être toujours mises en place. D'habitude, le respect envers les parents est prioritaire (cf : antsa 14). Exemple : les parents ont droit à recevoir de leurs enfants (mariés ou non) des informations les concernant, en l'occurrence, lorsque ceux-ci se trouvent loin d'eux (cf : antsa 8, 11). En revanche, les parents ont le devoir de les écouter et les comprendre. Cette place primordiale des parents explicite l'intention émotionnelle des orateurs (enfants) quand ils font face à des problèmes. Par exemple, le thème de la nostalgie démontre que les parents servent comme dernier secours après un mariage défait. D'où la répétition à maintes reprises du terme « *hody* » dans les chants, exprimant à la nostalgie et l'attachement du village d'origine. Une attention particulière doit être portée sur la répétition de la notion de **mère** (niny, neny, mama) signifiant :
- Un plus d'affinité entre l'enfant et la mère ;
 - La mère a davantage plus de droit sur son enfant que le père. En d'autres termes, l'enfant appartient à la mère lorsque :
 - il est né dans un concubinage ;
 - le père n'a pas encore reconnu l'enfant en assumant le rituel de passage de l'enfant, de la mère au père.

Toutefois, il peut exister un cas inverse quant aux obligations. Les parents ont des devoirs très importants à l'égard des enfants. Pour cela, le rapport entre deux générations (consanguines) ne se limite pas au **lien biologique** ; mais elle doit s'élargir sur les **liens socio-culturels** et religieux considérés comme un **lien naturel**. C'est là un ensemble de normes préférentielles de comportements préconisant la mise en valeur du **beau culturel**.

Un autre aspect de l'organisation générale de la société locale est l'organisation clanique qui montre clairement que le totémisme constitue une religion importante chez les Sakalava. Néanmoins, en termes de clan, la société sakalava paraît hétérogène. P. Mercier a mentionné que « *Dans certains cas, le clan se manifeste nettement comme l'une des unités principales d'organisation de la société, avec des fonctions très spécifiques à tous les niveaux de la vie sociale* » (M. Augé et al, 1975 : 26).

Etant donné que le clan porte un nom, on rencontre au Marambitsy différentes manières de choisir le totem qui le représente et permet de l'identifier. Il peut être associé à :

- Une espèce animale, comme les Maromena « beaucoup de rouges » et le Maromainty « beaucoup de noirs », en raison de la dominance de la couleur rouge ou de la couleur noire sur les rébus composant leurs troupes ;
- Un objet manufacturé, comme le clan Marosaravy qui produit des paniers ;
- A un épisode de l'histoire : le clan Antimamaliky (descendants de Ndramanaranarivo mais qui ne sont pas au pouvoir), le clan Morarivo, de caste esclave (jongoa) qui s'occupe spécialement du corps d'un individu de caste noble (ampanjaka) lors de son décès.

Il en va de même pour tous les clans cités pendant un entretien : Antafaratsy Varamanga, Milamaiva, Marokoro, Antavela, Marobaria, Monjaha, Maroadala, Menadraza...

2.2.4. Au niveau du système de parenté –filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins

2.2.4.1. Normes en matière de filiation

La filiation matrilineaire ou utérine, c'est-à-dire, seules les femmes transmettent la parenté, domine. D'où l'apparition à maintes reprises du terme *zama* (le frère de la mère). Ce qui corrobore le « *système des attitudes* » cité plus haut, mettant ici l'accent sur les **relations à plaisanterie** ou **évitement**. Evoquée par la plupart des chants, et

confirmée par les données d'observation, l'affinité, révélée par le droit à la plaisanterie entre un individu et le frère de sa mère, met en valeur la **filiation matrilineaire**.

De plus, dans la vie courante, certaines appellations explicitent ce concept de matrilinearité. Ainsi, *niny* « mère », *dady* « grand-mère » qui ne manquent pas de tenir la première place lorsqu'on transmet une salutation, l'emploi des **interjections** « *eh ! mamako 'zay e* », « *e ! mama e !* ». La/les sœur(s) de la mère est/sont considérée comme la mère génitrice. Ainsi, pour les distinguer, une épithète est nécessaire. Par conséquent, *mamabe* pour la sœur aînée de la mère, et, *mamahely* pour la sœur cadette de la mère, alors que la mère biologique garde l'appellation *mama/niny*. Il est à noter qu'en cas de décès, une femme a droit à être enterrée dans le tombeau familial de ses parents.

Par ailleurs, la filiation cognatique ou filiation indifférenciée, c'est-à-dire « *la parenté est transmise aussi bien par le père que par la mère* » (M. Augé et al, 1975 : 19) existe. La filiation cognatique doit être prise en considération pour la recherche d'un partenaire (cf : antsa 24). « *Kajemby ampilako an'i Baba* ». Son clan (de l'orateur) est évoqué ici dans l'intention de citer une filiation agnatique. Cela renvoie un partenaire intentionné à la poursuite de l'analyse. Par la suite, apparaît l'évocation de la filiation utérine à travers « *zanak'i Edwige* ». Dans l'énumération de la parenté par filiation cognatique, l'emploi rare de certaines appellations et des interjections du côté paternel est aussi à évoquer :

- *Angovavy* « la sœur du père »
- *Bababe* « le frère aîné du père »
- *Babahely* « le frère cadet du père »
- *Baba* « le père biologique »

Ainsi, pendant un culte royal, le fait de dire sa filiation est essentiel :

- Pour se faire connaître, pour les mpiantsa « chanteurs » ;
- Pour aider un partenaire intentionné à décider ;
- Pour éviter la pratique de l'inceste qui pourrait souiller aussi bien la sacralité du culte que la société.

2.2.4.2. Normes en matière d'alliance

Des comportements tolérables et/ou prohibés sont évoqués dans les chants et permettent d'en tirer, de manière indirecte, les normes préférentielles. Ainsi, le thème du mariage défait se traduit par la construction d'un mariage selon ces genres de comportement, en l'occurrence, ce qui est prohibé. Il existe ainsi plusieurs critiques adressées à des unions non conformes aux règles admises :

- a) **Critique du mariage** pour non respect des obligations masculines et des obligations féminines. La norme impose la réciprocité des devoirs, les obligations de l'un à l'égard de l'autre.

Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines

Devoirs du conjoint	Devoirs de la conjointe
- Fournir les vivres pour la famille - Recherche des biens pour la famille - Remise de l'argent à sa femme - (...)	- Obéir à son mari et s'occuper de lui - Lui donner des progénitures - Rester à et s'occuper de son foyer, de ses enfants - Accepter la polygamie du mari - Accepter d'élever l'/les enfant(s) d'une autre femme N.B : Le fait de sortir avec ses amies est considéré comme comportement lascif, folâtre

- b) **Critique du mariage** n'ayant pas respecté la différence de castes d'appartenance, par exemple, l'un est de caste *ampanjaka* et l'autre de caste non *ampanjaka*, parce que :

- d'une part, ceci fait partie de l'inceste (Godelier 2010 : 437-529), donc totalement intolérable (prohibé), que les Sakalava l'appelle *mirorona* ;

- d'autre part, c'est un comportement tolérable à condition que l'un des acteurs soit une personne de lignée au pouvoir « *masi-mandidy* ».

Quoi qu'il en soit, l'intention fondamentale est d'inciter les gens à respecter leur caste d'appartenance au sujet du mariage.

c) Critique du mariage n'ayant pas respecté la différence de groupes ethniques d'appartenance. Voici deux exemples évoqués dans les *antsa* :

- Mariage d'un homme Betsileo avec une femme Sakalava, présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers l'homme Betsileo ;
- Mariage d'un homme Merina avec une femme Sakalava présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers la femme Sakalava.

L'intention est prouver l'incompatibilité du mariage d'un Sakalava avec une personne appartenant à un autre groupe ethnique. Donc, de manière indirecte, l'intention est d'inciter/ d'encourager le mariage selon la norme préférentielle, c'est-à-dire le mariage entre Sakalava.

d) Critique du mariage avec les européens (cf : *antsa* 31)

Ce mariage prohibé est comparé avec la sueur qui est source de saleté, pour exprimer l'impureté de ce mariage, la **laideur**. Il peut être traduit comme:

- transgression de tout principe social habituel ;
- transgression des diverses règles sociales et/ou des diverses coutumes ;
- une honte ;
- conflit culturel entre traditionalistes et modernistes.

e) Concernant le nombre de conjoints

La norme préférentielle est la **monogamie**. A cause de plusieurs raisons, la polygamie est tolérée. La condition de la polygamie se manifeste surtout sur les droits des enfants de la première épouse, acceptés et assumés par l'/les autre(s) épouse(s). A différents niveaux du groupe sakalava, l'endogamie « choix de l'épouse à l'intérieur du groupe » est un modèle préférentiel, contrairement à l'exogamie.

f) Concernant la résidence ou domicile conjugal

- *La résidence patrilocale* : le couple s'établit avec ou auprès des parents du mari (cf. antsa 8). C'est une forme très rencontrée dans la société sakalava du Marambitsy en particulier, et, dans la société malgache en général.
- *La résidence matrilocale* : c'est le cas inverse de la résidence patrilocale et est un cas rare (cf. antsa: 14).
- *La résidence virilocale et résidence uxoricale*: ces deux modalités sont pratiquées souvent par les couples appartenant à différents groupes ethniques [comme (Betsileo, Sakalava) /(Merina, Sakalava)]. D'une manière générale, ce sont leurs activités économiques qui les mettent en contact.

g) Concernant le divorce

Le divorce c'est la « dissolution des liens matrimoniaux » (M. Augé et al, 1975 : 34). Il se fait sous un contrat social :

- les conjoints discutent entre eux et s'accordent ;
- les familles des deux côtés le reconnaissent ;
- les conjoints se bénissent (*joro*) publiquement.

Dans la société sakalava traditionnelle, le divorce devient une sorte d'obligation suivant un contrat social. La société a instauré le principe de *tsy misara-maty* « ne pas se séparer pour cause de décès ». Autrement dit, un mariage ne doit pas perdurer jusqu'à la mort de l'un des conjoints. Donc, d'un moment à l'autre, un couple doit se séparer, mais ne recevra pas le reproche de la société. Il mérite d'être souligné qu'après le divorce, la femme a le droit de retourner dans sa famille.

L'intention est de soulever le comportement anormal en vue d'encourager les gens à suivre les principes établis par la société.

h) Concernant l'inceste

Les critiques ci-dessus apportées au mariage rentrent selon Godelier dans l'inceste ou le mauvais usage du sexe. « *Mariage entre personnes n'appartenant pas à la même ethnie, à la même religion, à la caste ou à la même classe* » (Godelier, 2010 : 436). Mais, un autre mauvais usage du sexe, très connu, est également à mentionner : le mariage entre consanguins.

L'intention consiste à encourager les gens à avoir la maîtrise de soi, surtout lorsqu'on est en contact avec d'autres personnes ou d'autres groupes, dans le but de mettre en place la stabilité de la société, ainsi que son développement.

Conclusion partielle

Les normes de comportement aussi bien au sein d'une relation sociale qu'au sein du mariage et du système de parenté sont évoquées pendant les cultes royaux, afin de rappeler à tous les participants au culte les différents dispositifs et principes ayant été établis par la société. Ces dispositifs et principes concernent principalement la régulation de la relation homme-femme. Leur rappel signifie que cette relation conduit au cœur du socle social, le principe masculin et le principe féminin reconnus, harmonisés et apaisés.

2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

En tant qu'entité sociale et politique, le royaume sakalava du Marambitsy –toujours en place – admet une analyse structurale à quatre éléments : l'infrastructure, la structure, la superstructure, et les relations avec l'entourage immédiat et éloigné. Cela suppose en même temps l'adoption d'une vision dynamique conforme aux caractéristiques de l'objet analysé.

2.3.1. L'infrastructure

Les infrastructures du royaume se résument, d'abord, à deux (2) hauts-lieux : Bezavo, ancienne capitale, berceau de l'Etat sakalava, totalement excentré, et, Mitsinjo, nouvelle capitale, pour cause d'extension à la suite de la colonisation française qui a choisi cette localité pour installer son centre administratif. Mais, malgré tout, Bezavo ou Tongay reste la capitale culturelle/ historique du royaume. S'ajoutent à ces deux hauts-lieux à titre d'infrastructures, deux (2) *doany* « lieux de prières, sept (7) *zomba* « maisons rituelles », deux *fanintsiana* « hangar de réception », qui constituent, en fait, les lieux sacrés, les lieux de prières-officiels du royaume.

Mais les enjeux les plus importants, ayant donné lieu à des controverses, se situent au niveau de la résidence de *l'ampanjaka* à Mitsinjo. Là, en effet, s'affrontent deux mondes : d'une part, l'administration coloniale – néocoloniale et l'administration royale et, d'autre part, la tradition et la modernité.

- Le premier affrontement a été occasionné par l'emplacement des bâtiments dans l'espace habité. Selon la géomancie traditionnelle, *l'ampanjaka* s'installe dans la partie Nord (siège de l'Honneur et du Pouvoir). Or, l'administration coloniale a décidé de frapper fort en occupant cette partie Nord, reléguant ainsi dans la partie Sud (siège de la Servitude) la résidence royale.
- Le second affrontement se situe au niveau de l'architecture et du matériau utilisé pour la construction des maisons d'habitation à Mitsinjo. Dans la tradition Sakalava, la maison pour les vivants est construite uniquement en matériau végétal et sans étage. A cela, il existe des raisons climatiques et écologiques compréhensibles, mais également des raisons rituelles, c'est-à-dire pour éviter de résider plus haut que les reliques des ancêtres royaux reposant dans le *doany* sans étage. Or, un habitant a décidé de construire sa maison en béton et à étage, alors que, en plus, son terrain est situé juste à côté de la parcelle où se trouve la résidence de *l'ampanjaka*, une maison basse. Ce geste a été interprété comme une provocation.

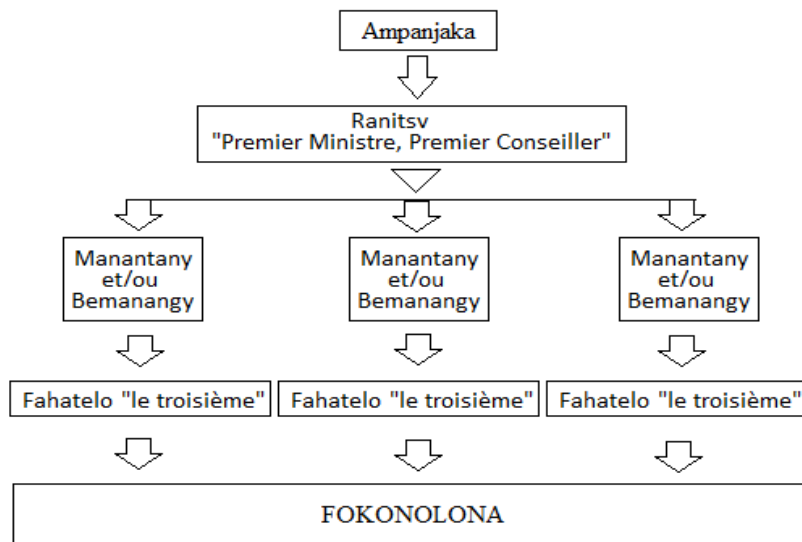
L'ampanjaka, avec l'appui de la communauté Sakalava, a demandé à ce qu'il soit banni de la société du Marambitsy. Toutefois, après négociation, un compromis dicté par la tolérance a prévalu, car, en plus, le petit-fils de *l'ampanjaka* s'est amouraché de la fille

du fautif et l'a pris en mariage. Du coup, le conflit s'est déplacé sur le terrain du *doany* dans le cadre de la concurrence entre dynastie Bemihisatra, gérant Bezavo et Mitsinjo, c'est-à-dire la partie continentale du Marambitsy, et dynastie Bemazava, gérant la partie littorale, dont Boeny-Doany et Katsepy. Sans doute, à partir de là, le *doany* de Bezavo et celui de Mitsinjo ont été construits totalement en dur. On peut lire derrière ce choix une intention « politique », en l'occurrence : montrer la force matérielle du royaume, d'abord, vis-à-vis de la dynastie Bemazava et, ensuite, vis-à-vis de la modernité.

2.3.2. La structure

En ce qui concerne la structure, celle laissée par la tradition est presque totalement intacte. Elle comporte deux volets : d'un côté, une structure de castes / classes, et, de l'autre, une structure administrative.

- a) La *structure de castes*, se transformant progressivement en structure de classes sociales, est identique à celle que l'on a trouvée et que l'on retrouve encore dans les principaux royaumes de Madagascar : Betsimisaraka et Antemoro, dans l'Est, Betsileo et Merina sur les Hautes Terres, Bara dans le centre Sud...c'est-à-dire :
 - *ampanjaka* « princes, rois » ;
 - *vohitsy* « roturiers » ;
 - *jongoa* « esclaves ».
- b) Quant à la *structure administrative traditionnelle*, toujours vivante, elle se présente comme suit :



Légende :

Ampanjaka : Celui ou celle qui est au pouvoir. Actuellement, c'est femme, Amina Saïd, qui occupe cette fonction. Elle réunit ses officiants (Ranitsy, manantany, fahatelo) pour s'entretenir au sujet des affaires du royaume, dont la préparation des cultes royaux.

Ranitsy : Le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka*. Il doit être la où l'*ampanjaka* se trouve. Il est son porte-parôle et joue un rôle de supervision lors d'un culte royal.

Manantany et/ou bemanangy : C'est le représentant de l'*ampanjaka* dans les quartiers, les villages, voire même dans chaque clan. Il est l'intermédiaire entre l'*ampanjaka* et le peuple. Un *manantany* peut tenir trois à quatre villages ou hameaux, selon la distance entre les localités. Le *bemanangy* est la femme du *manantany*. En l'absence de ce dernier, elle le remplace, par exemple, lors de la collecte des offrandes pour un culte royal.

Fahatelo : Le *fahatelo* est l'intermédiaire entre un *manantany* et le peuple. Il est le chef traditionnel dans les hameaux. Le *fahatelo* existe dans les localités où un *manantany* dirige trois à quatre hameaux. Donc il est le suppléant du *manantany*.

Vahoaka ou *fokonolona* : C'est la base de la royauté. Il reçoit l'ordre de l'*ampanjaka* et l'exécute autant que possible. Toutefois, le peuple, par l'intermédiaire du *manantany* et/ou du *fahatelo*, peut transmettre également ses prétentions et ses intentions auprès de l'*ampanjaka*. Le *fokonolona* est le niveau où l'administration traditionnelle et l'administration moderne sont en peuvent coopérer.

c) Ces deux structures appellent les commentaires suivants :

- *concernant la structure de castes/ de classes*

Quoi qu'on en pense et quoi qu'on dise à son propos le système des castes a été introduite et installé à Madagascar au XVI^e siècle lors de la mise en place de la monarchie à la tête de laquelle se trouvait la dynastie des **Andriamanjaka** « princes autocratiques » qui a supplanté celle des **Andriambahoaka** « princes démocratiques » (F. Raison-Jourde, 1983 ; M. Bloch, 1989). Avec le développement de la traite dans l'Océan Indien, la dynastie des **Andriamanjaka** a collaboré avec les traitants européens. Elle s'est donc enrichie progressivement et, à partir du XIX^e siècle, s'est transformée en classes sociales (bourgeoisie compradore, *rent seeker*) du capitalisme, d'abord, commercial, puis financier et industriel (Gwyn Campbell, 1994 ; Nicos Poulantzas, 1976).

Une remarque s'impose à propos de la caste *jongoa* « esclave ». Elle se repartit en deux groupes :

- les *Jongoa* (tout court) se chargent des affaires quotidiennes des *ampanjaka*, ainsi que celles concernant les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha* (voir photo). Ce sont eux qui s'occupent de toutes les activités du *doany*, surtout celles concernant les reliques royales. Sur ces questions, toutes les décisions leur appartiennent ;
- les *Morarivo* : leur rôle respectif est de s'occuper du corps d'un *ampanjaka* ou d'un individu de sa caste lors de son décès. Mais, lors d'un culte royal, le fait de porter le *folàny* « l'offrande » de chaque hameau, de chaque clan, de chaque lignage,..., vers le lieu du culte, appartient à deux femmes ou jeunes filles de caste *Morarivo*.

- *Concernant la structure administrative traditionnelle*

Toujours en place et surtout fonctionnelle, cette structure coexiste et collabore avec la structure administrative moderne de l'Etat-Nation mise en place par la colonisation et léguée par elle à l'administration malgache à partir de 1960. Mais sa fonction principale réside dans l'organisation et la réalisation des cultes royaux, c'est-à-dire la conservation de la tradition sakalava, et, plus profondément, de l'identité sakalava.

Il convient néanmoins de faire remarquer que la personne de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, exerce encore une autorité certaine sur la population du District de Mitsinjo, notamment Sakalava (70%). En effet, à titre d'exemples :

- lors d'une grève de la Sucrierie de Namakia –situé à 15km de la ville de Mitsinjo-, et dont la majorité est Sakalava, les gérants chinois ont dû faire appel à l'*ampanjaka* pour régler le litige ;
- durant le *fanompoa* à Bezavo en 2009, les chefs de l'administration moderne et certains opérateurs économiques se sont soumis aux rituels requis lors de l'inauguration du *valamena* (voir photos) ;
- durant le *fitampoha* à Mitsinjo en 2012, les responsables administratives locaux ont participé activement à toutes les étapes du culte du *doany* à la rivière Mahavavy ;
- face à l'insécurité grandissante dans la région, le Commandant de la Gendarmerie Nationale de Mahajanga a accepté d'affecter 2 à 4 gendarmes pour assurer la sécurité de l'*ampanjaka* lors de ses déplacements.

2.3.3. La superstructure

En ce qui concerne la superstructure, les éléments centraux en sont les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha*) et les cultes qui les accompagnent obligatoirement (le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*, et surtout les *antsa*). A ce propos, il faut signaler, en outre, l'éthique du *fihavanana- filongoa* à mettre en œuvre avant, pendant, et après les cultes royaux.

2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné

Que dire ensuite de la relation de cette entité sociale et politique du Marambitsy avec son entourage ? –Nous allons répondre à cette question en nous référant encore une fois aux *antsa*, et en identifiant deux catégories de relation :

- la relation intra-Sakalava ;
- la relation extra-Sakalava.

Sur le plan de la relation intra-Sakalava, il faut noter à la suite des *antsa* la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Les artistes lancent un appel à l'union en s'adressant aux habitants de Katsepy, en territoire Bemazava. Ils disent entre autres :

« *Mandroso aminay nareo Katsepy* » « venez chez nous, vous les gens de Katsepy », c'est-à-dire :

« Venez chez nous Bemihisatra vous les Bemazava,

Unissons-nous pour réaliser le *fanompoa* »

L'intention de l'appel est claire : donner davantage de force au royaume Sakalava au moyen, par exemple, de l'association « GRAND SAKALAVA », rassemblant tous les Sakalava du Nord au Sud de Madagascar et ceux de la diaspora.

Sur le plan de la relation extra-Sakalava, nous retrouvons deux genres de relation : d'abord, la relation Malagasy- Malagasy, se manifestant surtout à travers la relation Sakalava-Merina, ensuite, la relation Malagasy- Européens. La relation Sakalava-Merina est spécialement évoquée, parce que ces deux groupes ont eu à deux époques différentes un projet d'unification politique de Madagascar : les Sakalava aux XVIIe-XVIIIe siècles, et, les Merina au XIXe siècle. Pour cette raison, il y eut entre eux des guerres presque continues durant tout le XIXe siècle.

L'historien anglais Guyn Campbell a relevé dans les documents d'archives de l'époque qu'entre 1815 et 1895, les sites occupés par les Merina ou les camps militaires merina ont essayé 97 attaques plus ou moins violentes à travers Madagascar et que 73 de ces attaques ont été le fait des Sakalav, dont 43 (44%) du Marambitsy/ Boeny (Guyn Campbell, 1994 : 366-369). Avec 75% des attaques, les Sakalava apparaissent, bel et bien, comme les ennemis les plus déterminés des Merina, même si, par ailleurs, des relations commerciales florissantes existaient entre eux.

Quant à la relation Sakalava-Européens, les *antsa* en parlent de façon négative. Les Sakalava ont une méfiance profonde envers les Européens. Ils n'apprécient pas la couleur blanche de leur peau, bizarrement assimilée à la saleté.

Par conséquent, si les artistes ne s'adressent même pas aux Européens, en revanche, ils ne manquent pas de lancer un appel à l'union aux Merina pour réaliser ensemble les cultes royaux sakalava. L'intention est également claire : bâtir l'union nationale pour

faire face à l'Etat importé, allié objectif des Européens. Comme quoi, mine de rien, la politique n'est pas du tout étrangère aux *antsa* et aux *mpiantsa*.

Cela nous conduit directement au **socle politique**, qui fait partie des résultats anthropologiques généraux de ce travail. Ce socle est formé par le concept d'**identité** (sakalava/malagasy) auquel s'ajoute celui de *fihavanana-filongoa*, valeur centrale des cultes royaux, cristallisée dans les appels à l'union lancés par les *mpiantsa*.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'analyse discursive des *antsa* a permis de dégager dans un premier temps les intentions des cultes royaux et, dans un deuxième temps, celles de ces textes oraux. Outre l'affirmation de l'identité sakalava, les intentions convergent vers la royauté et les ancêtres royaux : la royauté, il faut assurer sa continuité, et les ancêtres royaux, il faut les remettre à leur place d'antan. Les *antsakolondoy* centrés sur la personne de *l'ampanjaka* et émaillant le déroulement des cultes, sont là pour le prouver.

Dans la foulée, un retour sur le cadre social d'exécution des *antsa* a également renouvelé la vision des cultes royaux en tant que cadre de développement de la conception du beau qu'ils véhiculent. Qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique ou de beau culturel, l'aspect concret prédomine sur l'aspect abstrait, ce qui révèle un aspect important de la mentalité sakalava.

Cette dernière remarque peut servir de transition vers l'identification à partir de « *structures secondaires* », des *socles*-religieux, social, politique – servant de soubassement de la culture du Nord-Ouest. Sur le plan religieux, le polythéisme l'emporte de loin sur le monothéisme comme l'indique la diversité religieuse élevée observable non seulement à Mitsinjo, la capitale, mais aussi, au niveau de tout le Marambitsy. Sur le plan social, soit lors des cultes royaux, soit dans la vie quotidienne, notamment l'organisation générale de la société et le système de parenté – filiation et alliance –, le principe masculin et le principe féminin sont en concurrence constante. Nos *antsa* laissent entrevoir que le principe féminin l'emporte grâce à la personne de la mère, même si le père, donc, l'homme domine dans certains secteurs de la vie. Sur le plan politique, enfin, malgré une tendance forte à se projeter dans la modernité, la

société est profondément attachée à ses traditions. Que l'on observe l'infrastructure, la structure ou la superstructure de cette société, les traditions ancestrales restent vivaces. Ses relations avec les groupes proches ou lointains en sont marquées. Mais, au lieu du conflit, les *antsa* prêchent l'union, le *fihavanana*, avec tous les groupes malgaches. En revanche, le groupe des Européens, dont l'image reste négative, fait l'objet d'un profond mépris et d'une forte méfiance. Simple xénophobie ou sentiment nationaliste ? – Le contexte social général ambiant fait penser au nationalisme, c'est-à dire à un choix politique sans équivoque.

NOTES

¹ Dans la tradition juive, puis chrétienne, on a pris l'habitude de classer l'amour en ces trois variantes.

² C'est le terme que nous utilisons pour désigner une sorte de danse sans nom. Les participants eux-mêmes n'ont pas le mot approprié pour la désigner.

³ L'art est une libération de l'état intérieur.

⁴ Bien que l'ouvrage de Pierre Fontanier sur les « *figures du discours* » fût écrit au XVII^e siècle, R. Amossy le cite parmi les ouvrages de la *rhétorique classique* et les **traités des Tropes** à consulter (2006 :202).

⁵ Le discours d'un ampanjaka et celui d'un notable, lors de l'inauguration du valamena, fanompoa valibolamena en septembre 2009, mettent au clair ce propos, en disant que leurs prières ne s'adressent pas à ces ancêtres royaux, mais que ceux-ci sont leurs intermédiaires auprès de Dieu, le Créateur.

⁶ Actuellement, la construction en béton, y compris celles relatives au domaine royal, est tolérée à Mitsinjo pour des raisons de sécurité, d'économie et de protection de l'environnement.

⁷ « *L'Alliteration est une sorte d'onomatopée en plusieurs mots, produite par le jeu de certaines lettres ou de certaines syllabes* » (Fontanier, 1977 : 345).

⁸ Les termes utilisés par l'ampanjaka étaient *olo mivavaka* pour désigner les chrétiens et les musulmans. M. Lambek partait sur ces termes pour développer le concept « pluralisme en action » dans sa communication « Mondes immanents et religions transcendantes : Réflexions sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » - Bamako, Mali 27 février – 5 mars 2012.

⁹ Ce rite se rapproche par cet aspect du *famadihana* ou exhumation rencontrée sur les Hautes terres.

¹⁰ Une composition à base de miel, de la plante *katrafay* et de kaolin, nécessaire pour l'occupation des reliques dans le zomba. La préparation de ce matériel doit être précédée d'un sacrifice.

¹¹ En termes de diversité et interaction religieuses, il est intéressant de noter que le mari de l'ampanjaka Amina, musulman de statut *fondy* (mot bantou qui signifie talentueux et enseignant), est un devin et participe à la divination (comorienne) pour l'exécution du culte royal.

¹² Mieux que le « face to face », ce choix proxémique est reconnu comme propice au dialogue et à l'échange. Cela explique le recours fréquent à la « table ronde » censée efficace pour chercher des solutions et résoudre des problèmes.

PARTIE III
DISCUSSIONS

CHAPITRE I : REMARQUES INTRODUCTIVES

Après ce périple assez long qui nous a conduits de l'Introduction à l'exposé des résultats, un certain nombre de points, dont les uns concernent la méthodologie et les autres le contenu, méritent de faire l'objet de discussion. En matière de méthodologie, nous en retiendrons trois :

- Une question jusqu'ici sans réponse : **de quoi les *antsa* en tant que discours persuadent le public ?**
- Une affirmation à vérifier : la métaphore et la métonymie, deux figures de premier plan ;
- Deux positionnements scientifiques à approfondir :
 - Ne plus penser l'art en termes de beauté, mais d'intentionnalité ;
 - Ne plus considérer la religion en termes de sacralité, mais d'ontologie, de système de connaissances.

Autrement dit, se dirige-t-on vers la laïcisation de l'Anthropologie ?

En matière de contenu, deux points méritent d'être considérés :

- Le *fanompoa* et le *fitampoha* : des interprétations contrastées et/ou complémentaire ;
- Les relations entre Religion, Etat et politique : vivre côte-à-côte ou vivre ensemble ?

CHAPITRE II : DISCUSSIONS EN MATIERE DE METHODOLOGIE

Section 1 : De quoi les antsa en tant que discours persuadent le public ?

Dans son ouvrage intitulé : « *L'argumentation dans le discours* », R. Amossy affirme que « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245). En d'autres termes, tout genre de discours a « *l'intention (évidente ou non) de persuader* » (ibid.) en tant que discours, l'*antsa* a donc aussi l'intention de persuader. La question se pose de savoir : de quoi l'*antsa* persuade le public. La réponse est claire, que l'on parle d'*antsa kolondoy* ou d'*antsalamalama* : attirer ou pousser le public à adhérer tant aux intentions des cultes royaux qu'à leurs propres intentions, c'est-à-dire, d'une part, croire en la continuité de la royauté sakalava, brusquement interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896, et, d'autre part, exalter la personne de l'*ampanjaka* tout en renforçant les liens avec les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels.

Le discours *antsa* respecte ainsi la règle universelle des discours humains : viser la persuasion, les analyses de la partie précédente ont montré que les *mpiantsa* disposent des ressources techniques suffisantes pour y arriver tant sur le plan rhétorique et stylistique que sur celui de la propagande et de la publicité.

Section 2 : Métaphores et métonymie, deux figures de premier plan

L'analyse discursive dont les résultats ont été exposés dans la partie précédente a également montré que, parmi les nombreuses figures de style dont dispose la langue malgache, en général, et le parler sakalava, en particulier, la métaphore et la métonymie sont les plus utilisées. Un tel résultat est conforme au constat effectué par les études stylistiques internationales. Qui plus est, les sciences cognitives reconnaissent aujourd'hui que ces deux figures, qui relèvent de la pensée analogique ont une portée générale extraordinaire. En tout cas, la revue *Sciences humaines* (n° 215, Mai 2010) affirme qu'« *il ne s'agit pas que d'ornements du discours* » mais de « *modèles,*

d'images dotés des pouvoirs étendus des mécanismes de la pensée analogique » (N.Journet, 2010 : 37-39). Le dossier qui traite du sujet en parle comme d'un « *moteur de la pensée* » (ibid. : 36). La vie quotidienne, la politique, tout comme la physique atomique... « *ne cessent de s'appuyer sur des analogies parlantes* », parmi lesquelles la métaphore/ la métonymie occupent une place de choix (ibid. 2010 : 40-43, 44-47). Une fois de plus, nos *mpiantsa* ne dérogent pas à la règle ...universelle.

Section 3 : Se dirige-t-on vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Une telle question mérite d'être posée au vu des travaux de deux anthropologues, parus au cours des deux dernières décennies :

- Alfred Gell, *Art and Agency :An Anthropological theory* (1998)
- Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).

Pour A. Gell, la formule suivante résume le noyau de son ouvrage : **ne plus penser l'art en termes de beauté mais en termes d'intentionnalité**, car l'art est « *un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (R. Meyran, 2010 : 83). Chaque objet (matériel ou immatériel) relevant de l'art renferme ainsi une intentionnalité propre.

Pour Ph. Descola, la formule suivante résume également le noyau de son ouvrage : **ne plus penser la religion en termes de sacralité, mais en termes d'ontologie, de système de connaissances**. C'est la raison pour laquelle, il n'est plus question d'anthropologie religieuse, mais d'anthropologie des religions fondée sur « *les avancées récentes des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L. Obadia, 2010 : 100). En effet, d'après Ph. Descola, « *les animaux, et certains être inanimés possèdent un « esprit », des « intentions », des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* » (2005 :42). La référence aux sciences de l'esprit et l'intentionnalité est aussi évidente et rapproche son auteur d'Gell. Mais, tous les deux s'inscrivent en droite ligne dans la perspective de Cl. Lévi-Strauss, qui a toujours soutenu que « *l'objet de l'anthropologie est l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, 2010).

S'agit-il d'une tendance vers la laïcisation de l'anthropologie ?- on peut le penser. Mais il serait plus juste de parler d'un **recentrage** de la discipline qui, au lieu de s'adosser à la philosophie ou à la théologie, se rapproche plutôt de la biologie, et des sciences du vivant, en général, car, après tout, l'homme « *anthropos* » est un être vivant.

Ceci dit, notre choix pour la théorie de l'intentionnalité nous place dans un courant de pensée majeur de notre temps, le cognitivisme, tout en nous situant dans une tendance moutante de l'anthropologie. En tout cas, on peut le percevoir ainsi, si l'on se réfère à l'ouvrage récent de M. Bloch intitulé « *Anthropologie and the Cognitive Challenge* » (2012) et dont le premier chapitre argumente : « *Why anthropologists cannot avoid cognitive issues and what they gain from these* » (2012 : 1-13).

Néanmoins, il convient d'évoquer ici les positions de deux disciplines, la philosophie du langage (Mark Johnson, 1987 et Konrad Lorenz, 1970). Elles n'invoquent pas de liens avec la sacralité, ne parlent pas d'intentionnalité, mais se réfèrent au corps, aux émotions.

Dans son ouvrage cité en Introduction de la présente thèse, M. Johnson consacre, comme nous l'écrivons déjà, 25 pages à une activité humaine qu'il appelle « *the bodily experience of balance* ». Sans se référer explicitement au *beau*, à la *beauté*, à l'*esthétique*, il en dégage un critère formel, à savoir la *balance*, dont les variantes sont l'*équilibre*, la *symétrie*, l'*harmonie*, en précisant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de la perte d'équilibre* » (ibid : 74-75).

Se référant à l'étymologie des termes *esthétique* et *éthique* (du grec *aisthanomai* « je ressens »), K. Lorenz insiste, lui aussi, sur leur rapport avec le corps (sentiments, émotions), avant de préciser l'existence de « *schéma rationnels esthétiques (...) taillés sur des caractéristiques de proportions déterminées intéressant le corps humain ainsi que des « schémas éthiques » intéressant le comportement* » (1970 : 128-130).

Les deux disciplines citées ici sont donc davantage des alliées de l'anthropologie que des adversaires au niveau de la conception du beau.

CHAPITRE III : DISCUSSIONS EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème, et quelle est la solution ?

Nous avons noté ci-dessus, au niveau des résultats, que la relation homme-femme représente l'un des thèmes majeurs des *antsa*, et plus particulièrement le mariage et le divorce. A ce propos, dans la société sakalava, le mariage idéal est celui qui se défait avant la mort de l'un des conjoints –*tsy misara-maty*. Cela équivaut à celui de la société traditionnelle merina pour laquelle le mariage n'est pas un lien définitif, mais un lien provisoire –*ny fanambadiana tsy nafehy fa nahandrotra*.

Lors d'une conférence donnée (en 2011) à l'Académie malgache, L.P. Randriamarolaza explique une telle affirmation dans le cadre de la conception du statut accordé à la femme dans le mariage. Selon l'auteur que nous nous permettons de citer **in extenso**, « une analyse approfondie du matériel ethnographique concernant le mariage révèle qu'il en existe deux conceptions, sans doute continues dans le temps à Madagascar :

- d'une part, sur les côtes et les régions périphériques des Hautes Terres, la femme est prêtée, au groupe du jeune homme pour qu'elle puisse lui donner une descendance, d'où, avant la naissance du premier enfant, elle revient auprès de ses parents pour être redemandée auprès d'eux après la naissance de l'enfant ; en outre, en cas de problèmes, ces derniers ont le droit de reprendre leur fille et son/ses enfant(s) ;
- d'autre part, sur une grande partie de Hautes terres Centrales, dont le pays Betsileo du Sud, la femme est définitivement **donnée** au groupe du jeune homme pour le même motif ; d'où, ses parents souhaitent qu'elle soit *very karandoha*, « ensevelie dans le tombeau ancestral de son époux, afin que ses restes mortels se perdent à jamais parmi ceux des membres de la famille de ce dernier ». En contrepartie, elle requiert le droit d'usage des terrains, et, lorsqu'elle devient âgée, le statut d'*andragnobe*, « maîtresse de grande maison ancestrale au sens propre et au sens figuré, lui est accordé » (**in Le pouvoir des femmes, un pouvoir au**

quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'anthropologie des relations homme-femme).

Cela veut dire que, dans l'un et l'autre cas, le statut de la femme est valorisé. Par conséquent, nous rejoignons par là l'une des affirmations des *antsa* qui place la femme –à travers la mère- au premier plan. En revanche, comme le note également L.P. Randriamarolaza dans une communication présentée (en Décembre 2000) à l'Université de la Réunion lors du colloque « *L'Hospitalité dans les contes* », il ressort une image dévalorisée de l'homme véhiculée par les contes malgaches d'inspiration féminine. L'homme y est perçu par la femme comme *débile, dément* ou simplement *déviant*, ainsi que le montre clairement le titre de la communication.

Section 2 : Cultes royaux « *fanompoa, fitampoha* » : des interprétations contrastées, complémentaires ?

Plusieurs auteurs malgaches et étrangers ont écrit sur le *fanompoa* et le *fitampoha* et en ont donné des définitions et des interprétations. Mais il revient à Suzanne Raharijaona (1980-1981) déjà citée d'en avoir offert une première synthèse que nous allons présentée brièvement ici. Selon elle, le *fanompoa* et le *fitampoha* font partie d'une constellation de cultes panmalgache qu'elle dénomme *fandroana* « Bain » effectué en mer, dans une rivière, à une source, ou à l'aide d'un récipient rempli d'eau. Parmi les auteurs malgaches elle cite Caleb Razafinimino (1924), Henri Randzavola (1960), Jean Baptiste Rajaonarison (1979). C'est ainsi qu'il s'agit :

- pour Caleb Razafinimino de « *célébration du nouvel an* » ;
- pour Henri Randzavola d'une « *Fête nationale, fête officielle* » ;
- pour Jean Baptiste Rajaonarison d'un « *culte adressé aux ancêtres royaux* ».

Quant à elle, elle l'interprète comme une « *Fête annuelle du renouveau* », dans l'optique du mythe de l'« *éternel retour* » avancé en son temps par Mircea Eliade. C'est donc une fête religieuse, sociale, politique qui coïncide avec le renouveau de la nature et qu'on peut définir comme une « *rencontre avec les ancêtres royaux* », une « *formulation à leur adresse de demandes* », une « *expression de respect pour eux* », une « *occasion pour leur donner des cadeaux* » (1980 :189).

Parmi les auteurs étrangers, elle cite, bien sûr, le Pasteur français Louis Molet (1956) avec son ouvrage intitulé : « *Le Bain royal à Madagascar* » qui a eu un certain écho. Mais, c'est après la mort de notre auteure que l'anthropologue anglo-britannique Michaël Lambek a publié en 2002 son ouvrage intitulé : « *The Weight of the Past* » dont le thème principal est le *fanompoabe* à Mahajanga et, à un degré moindre, le *fitampoha*. Pour lui « *the fanompoa be is simultaneously service and celebration: a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty – the coming together of all the complementary parts to make a whole. It works in the way Durkheim describe ritual more generally (1915), generating an effervescence in which members of society recognize themselves through their acts and obligations and society as a whole affirms its power and sanctity to itself. The Great service is "religious", "political", and "social" in intent, function and meaning- a "total social fact" in Mauss sense* » (ibid, 2002: 167).

Comme on peut s'en rendre compte, les interprétations sont contrastées, mais certainement complémentaires, en fonction de la discipline à laquelle se rattache chaque auteur, et surtout des données utilisées, des méthodes d'analyse et d'interprétation mobilisés. Nous aimerions rappeler que, dans notre cas, nous nous situons dans la discipline anthropologique comme S. Raharijaona et M. Lambek, recourons à une approche pluridisciplinaire à travers la théorie de l'intentionnalité, et –nouveau– utilisons des *antsa* collés en contexte comme données de base.

Finalement, le *fanompoa* à Bezavo et le *fitampoha* à Mitsinjo sont des variantes « symboliques » du *fandroana* « bain » dont parle S. Raharijaona, car le premier est un nettoyage (un bain ?) des reliques avec un liquide spécial, l'huile, et le second une immersion de la boîte contenant les reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Section 3 : Religion, Etat et Politique : vivre côte-a-côte et / ou vivre ensemble?

Les relations entre la Religion, l'Etat et la Politique figurent parmi les thèmes centraux de cette thèse. Nous avons déjà traité ce sujet dans l'un des articles qui figurent en annexes. C'était lors de l'atelier organisé en Juillet 2013 à Ouagadougou (Burkina Faso) par l'American Political Sciences Association (APSA). L'intitulé de notre

communication posait alors la question suivante : Religion et Etat à Madagascar : une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- Primo, avant la période coloniale, c'est –à-dire du XIII^e siècle des liens forts et étroits ont uni l'Etat et la Religion,
- Secundo, durant la période coloniale (1896 – 1960) et durant la période républicaine (à partir de 1960), ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle:**

- ***Période de la dynastie Andriambahoaka : « princes démocratiques »***

Un document écrit en Arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Raindandriamampandry en 1896, à la fois chef religieux, chef familial, chef politique, parle d'un ombiasy qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente surtout comme un chef politique et chef religieux. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie Andriambahoaka au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : Tantaran-dRatsitoinona, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique Ny Mpanolo-tsaina « Le Conseiller » de la London Missionary Society (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie Andriambahoaka et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales), cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique. Il était aussi ombiasy mais cumulait les fonctions de mpanandro 'devin par les astres », mpamintana « expert en connaissance des destins », mpisikidy « devin par les graines », mpanazary « homme – médecine »...

Un chercheur actuel S. Rabotovao (2013) citant T.S. Andriampenitra (2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ces modèles a existé : cinq hommes codirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion parmi lesquelles celle d'Andriamamilaza.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie Andriambahoaka installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat.

- ***Période de la dynastie Andriamanjaka « princes autocratiques »***

Dans l'ouvrage collectif intitulé : Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'ombiasy. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du hasina est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « *couronne de tout Madagascar* », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « State-Church » a été, à partir de cette conversion, « *modélé dans la structure centrale du gouvernement merina* » (Gwyn Campbell, 1994 :335)

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquahar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At*

the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports ». (1983-1984 :283)

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la London Missionary Society, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « éclaireurs ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- ***Période coloniale (1896 – 1960) :***

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- ***Période républicaine (de 1960 à nos jours)***

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- de 1960 à 2000 : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rituel ;

- de 2000 à 2013 : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat entre 2002 et 2009 est Vice-président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Mais, parallèlement à ce conflit majeur entre Etat et Religion, trois conflits « irréductibles » à connotation politique, religieuse, économique etrejaillissent sur l'Etat

s'observent dans le Marambitsy, nous voulons dire d'une part, le conflit entre Sakalava, descendants d'Andriamandisoarivo et de ses compagnons et le groupe Sandangoatsy, descendants des autochtones des environs du lac Kinkony, et, d'autre part, la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Ces conflits révélés par nos enquêtes, sont 'irréductibles », car ils sont pluriséculaires et restent sans solution jusqu'à maintenant.

- **Le conflit Sandangoatsy / Sakalava**

Evoqué dans l'introduction de cette thèse, ce conflit a pour origine la guerre de conquête et d'annexion menée au XVII^e siècle par Andriamandisoarivo venant alors du Menabe, au Sud-contre les populations autochtones des environs de Lac Kinkony, dont les Sandangoatsy. Face aux forces armées d'Andrimandisoarivo, la majorité des Sandangoatsy, se sentant en position de faiblesse, ont préféré se jeter et se noyer dans le lac plutôt que de devenir des esclaves d'Andriamandisoarivo. Ils ont donc proféré une malédiction sur ce dernier, ses compagnons et leurs descendants : s'ils se hasardent à traverser le Lac, ils périront de noyade. Depuis le XVII^e siècle, ce conflit n'a pu être résolu et se ravive même périodiquement. Son impact politique, religieux et économique est important, à en croire les agents de l'ONG ASITY en charge de la gestion du « **Complexe Mahavavy-Kinkony** », une aire protégée du District de Mitsinjo

- **La "rivalité" Bemazava / Bemihisatra**

Il s'agit d'une « rivalité » dont la population parle peu mais qui s'observe sur le terrain, s'agissant d'un conflit inscrit dans le territoire, notamment au niveau des doany. Le conflit, en effet, s'est instauré et s'est installé à l'intérieur de la caste des ampanjaka dans le Marambitsy, dans le Boeny, et même plus au Nord, dans le Sambirano, dont une faction s'est appelée Bemazava, et l'autre Bemihisatra. C'est ainsi que dans notre zone d'étude, les Bemazava occupent Katsepy – Antrema, Mahabo-Marovoay, et les Bemihisatra, Mitsinjo, Betsiboka, Ambato-boeny. Mais, en dépit de la division, ils se retrouvent sur le même espace au doany de Mahajanga.

Le conflit est donc une réalité. Toutefois, les sources d'informations à son sujet manquent, si bien que le flou presque total entoure son origine. Deux chercheurs malgaches tentent d'y remédier : S.A. Ramonjisoa (1998) et G. Rantoandro (1983-1984).

Pour S.A.Ramamonjisoa, « il semble sûr qu'à partir de l'abdication d'Andriamahatindriarivo, donc de la légitimité d'Andriamarofaly – son fils-, sont différenciés les deux lignages princier actuellement en présence dans le Boina : les Bemazava, issus d'Andriamahatindriarivo, avec Marovoay comme capitale où est installé le doany central, et les Bemihisatra, issus d'Andrianailitsiarivo, avec comme capitale Ambato-Boeny. Les deux familles, issues des deux frères, sont les protagonistes d'une opposition séculaire pour le contrôle du doany de Majunga (...). C'est, en réalité, du conflit entre un cadet (...=volafotsy "argent") et son aîné (...=volamena "or") détenteur des reliques qu'est née la querelle du doany de Majunga » (1998 :222). Bref, la détention des reliques des ancêtres oppose lignage cadet et lignage aîné expliquerait l'origine du conflit.

G. Rantoandro avance une autre explication. Selon lui, *"tant qu'une seule royauté, celle fondée par Andriamandisoarivo et continué par son fils Andrianamboniarivo, la communauté pouvait rester relativement unie, mais le problème commence à se poser avec le souverain suivant, Andriamahatindriarivo, lequel avait à coexister avec les batards de son père. Il se produit alors des phénomènes de rapt d'Antalaotsy par ces derniers, ayant pour but de s'approprier d'une partie du commerce. Pour mieux protéger ces marchands, Andriamahatindriarivo les transféra près de lui à Moudzoungai (Majunga) »* (1993 – 1984 :208)

Il existe encore une fois des dissensions familiales, mais cette fois-ci, l'enjeu n'est plus la maîtrise des reliques des ancêtres, mais plutôt la maîtrise du commerce avec les étrangers. De l'enjeu religieux le conflit glisse vers l'enjeu économique, déjà capitaliste. Quoi qu'il en soit, la « rivalité » perdure et sa solution n'est pas pour demain.

- **Les Makoa, des marginaux inclassables ?**

A première vue, il n'existe pas de conflit entre Sakalava et Makoa. Pourtant, le statut des Makoa au sein de la société cache un conflit profond : on les trouve dans les hautes sphères de l'Etat Sakalava en tant que *moasy* ; souvent contre leur gré, ils sont versés dans le groupe des *andevo* « esclaves » ; ni vus ni connus, ils se perdent parmi les *Vohitsy* « roturiers ».

Mais qui sont les Makoa ? D'où viennent-ils ?- Les **Makoa** (ou Masombika en Imerina) sont des groupes d'origine non malgache, souvent mozambicaine Amakhwa,

en général africaine. Ils sont venus de force à Madagascar lors de la traite d'esclaves opérée par les Européens au XVIII – IXe siècles et lors des raids effectués par les Sakalava eux-mêmes sur les côtes africaines au XIXe siècle entre 1820 et 1825 d'après des informations obtenues sur place. Ce sont donc des « *déracinés* » plus ou moins intégrés dans la société locale. Leur effectif avoisinerait les 3 ou 4.000.000 d'individus, si l'on se base sur les données statistiques de la décennie 1960 au cours de laquelle l'administration a recensé la population par commune avec indication des groupes ethniques d'appartenance. Plusieurs Monographies de Sous-Prefectures mentionnent ainsi dans plusieurs communes l'existence d'individus se désignant comme Makoa. Malgré tout, leur statut reste totalement ambigu. Au final, il s'agit d'un problème que la société locale ne s'est jamais posée avec sérieux ou qu'elle a mal posée.

Pour conclure, si le deuxième chapitre de cette troisième partie a parlé de thèmes rehaussant les *antsa* et les *mpiantsatout* en valorisant l'anthropologie, en revanche le troisième a agité d'une part, des problèmes généraux, éternels, concernant les relations entre Religion, Etat et Politique, et, d'autre part, des conflits spécifiques, irréductibles, dont les solutions restent introuvables.

L'on peut cependant se demander à juste titre s'ils'agit vraiment de conflits irréductibles, sans aucune solution. En fait, dans la perspective médiologique envisageable dans le cadre de cette thèse, cela est inconcevable. A tout conflit il existe une solution, à condition qu'on en identifie les origines exactes et qu'on procède de manière méthodique en prenant le temps qu'il faut.

Au vu de la durée séculaire des conflits ici en question, qu'ils soient larvés ou non, leur origine est, sans contexte, liée à des « **blessures** » profondes occasionnées par des « **chocs** » dont la nature et l'intensité sont à identifier et à mesurer avec précision. Ainsi, il faudra en premier lieu panser ces blessures avant de tenter un rapprochement entre les protagonistes, au cours duquel un début de négociation pourra commencer. C'est seulement lorsque les deux parties sont prêtes à discuter que les mesures idoines acceptées seront définies.

En cas de blocage, l'intervention d'une autorité (politique) supérieure peut être une solution. Dans ce cas, des mesures procédant de l'Etat de droit pourront être prises pour restaurer les relations et avancer vers une cohabitation ouverte sur l'échange.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude, il sied d'offrir une synthèse de son contenu, et de proposer des recommandations relatives aux problèmes qu'elle a dégagés.

1. Synthèse

L'antsa sakalava, en tant que discours oral chanté, procède du principal objet de cette thèse, c'est-à-dire les cultes royaux *fanompoa* et *fitampoha*. C'est art, un art complet, un complexe d'arts mobilisant et sollicitant tous les organes des sens et s'arrimant à un complexe de cultes agrégés à ces derniers. En tant que tel, le beau dans toutes ses dimensions, ne lui est pas étranger : le beau esthétique, le beau éthique et le beau culturel ou, respectivement pour le neurologue-biologiste J.P. Changeux (2010), le beau, le bien et le vrai.

Cette référence totale à la beauté n'est pas fortuite. En effet, elle suppose et elle signifie que la laideur, elle aussi multiforme, est au cœur de la problématique de notre travail. On peut la voir à travers les objets, les choses, les hommes, les situations. Son expression la plus complète est, pour nous, la pauvreté ambiante, chronique, première source de la perte des ressources naturelles et des valeurs culturelles. Mais, comme suggéré ci-dessus, l'antsa en lui-même est dénué de sens en dehors des cultes royaux qui lui servent de contexte et lui impriment sa signification. Les liens entre le beau, le politique et le religieux sont ainsi définitivement scellés. Par conséquent, si l'on veut sortir de la pauvreté et éliminer la laideur, il est indiqué de commencer par la connaissance, l'« *ostension* » (exposition à la vue du public) selon J.P. Changeux (ibidem.), et la conservation des valeurs culturelles.

Pour traiter le matériel collecté –antsa, données d'observation et d'interview, données documentaires –, nous avons utilisé la *théorie de l'intentionnalité* pour laquelle l'intention (manifeste ou non) commande et guide les actions non seulement des êtres humains mais aussi des êtres non humains, animés voire inanimés. Découverte par la philosophie et par la phénoménologie, cette théorie a été reprise et développée par d'autres disciplines comme les sciences de la communication, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions, la biologie, la neurobiologie, et surtout les sciences du langage.

Pour exploiter les *antsa* en tant que discours oral chanté, les sciences du langage – la stylistique et la rhétorique- ont été mobilisé, et pour l’analyse des cultes royaux l’anthropologie de l’art, l’anthropologie des religions et la neurobiologie ont été mises à contribution. Ce sont toutes des disciplines totalement acquises à la théorie de l’intentionnalité, donc au cognitivisme ou à l’étude de l’esprit humain.

Trois catégories de résultats se dégagent :

- résultats discursifs ;
- résultats ethnographiques actualisés ;
- résultats anthropologiques généraux.

Au titre des résultats discursifs, ceux relatifs aux moyens verbaux et aux tropes figurent à la première place. L’analyse des moyens verbaux a pu montrer la richesse exceptionnelle du discours *antsa* et donner une image positive des artistes *mpiantsa* qui sont de véritable « *techniciens du verbe* ». En matière de tropes, le recours fréquent et pertinent à la métaphore, à la métonymie, à l’allégorie et surtout l’allégorisme hisse définitivement le genre *antsa* au niveau des trésors de la littérature (orale et écrite) mondiale et les artistes *mpiantsa* à celui des « *experts en marketing social et politique* ».

Au titre des résultats ethnographiques actualisés, car issus, d’une part, du renouveau de la vision des cultes royaux ainsi que des *antsa* qui les accompagnent, et, d’autre part, de la théorie choisie, celle de l’intentionnalité, nous relevons respectivement ceux relatifs au classement des *antsa*, aux intentions commune des cultes royaux et des *antsa*, et à la conception du beau.

Nous proposons d’abord un classement des *antsa* en *kolondoy* et en *lamalama* ou *jijy*. Les *kolondoy* sont des *antsa* en l’honneur de la personne de l’*ampanjaka* et marquant le début et la fin de son déplacement à l’intérieur de l’espace où se déroulent les cultes. Quant au *lamalama* ou *jijy*, il s’agit des *antsa* qui parlent de sujets de la vie quotidienne, des objets, et des animaux et mettent en valeur directement ou non la personne de l’*ampanjaka*.

Ensuite, en ce qui concerne les intentions soit des cultes royaux, soit des *antsa*, une convergence profonde est constatée, en l'occurrence : **l'affirmation envers et contre tout de la continuité de la royauté sakalava.**

Enfin, à propos de la conception du beau véhiculée par les *antsa*, nous rencontrons un **beau concret** et non abstrait, perçu à partir de la vie quotidienne, des objets et des animaux, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique et de beau culturel.

Au titre des résultats anthropologiques généraux, nous partons des «*structures secondaires*» sakalava identifiées dans les *antsa* pour dégager le «*socle cognitif*» ou soubassement de l'édifice culturel que les Sakalava partagent avec l'humanité. A ce titre, il y aurait au moins trois socles : le socle religieux, le socle social et le socle politique.

Ainsi, au niveau du socle religieux, la diversité religieuse qui caractérise le Marambitsy indique que, fondamentalement, le choix de la population y est pour le **polythéisme** et non pour le monothéisme.

Au niveau du socle social auquel sont liés l'organisation générale de la société et le système de parenté, **le principe féminin** l'emporte sur le principe masculin. La dominance du principe féminin est ici identifiable à travers la primauté accordée à la descendance par la/les femme(s) au sein des lignages, à la filiation matrilineaire et aux groupes de parenté matrilatérale...alors que celle du principe masculin se lie à travers la reconnaissance relative du rôle de chef de ménage, de certaines prérogatives liés à la patrilinéarité ainsi qu'à la patrilatéralité. Plusieurs *ansa* insistent toutefois sur le rôle très important de la mère et de l'oncle maternel *zama*. Des indices de l'existence d'une ancienne organisation matrilineaire ? – Sans doute.

Au niveau du socle politique, nous constatons que, suite à l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava :

- la structure sociale traditionnelle basée sur le système des castes est plus que jamais vivace ;
- la structure administrative traditionnelle de l'époque précoloniale fonctionne toujours ;
- dans la logique de ces deux structures, et au nom –sans aucun doute- du **nationalisme**, les *mpiantsa* lancent un appel à l'union des groupes ethniques

malgaches, même le groupe merina avec lequel le groupe sakalava était en guerre durant tout le XIX^e siècle, dans l'intention de s'opposer ensemble au groupe européen devenu un objet de mépris.

Finalement, face à ces constats mitigés sur le plan politique, social, et religieux, un autre encore plus gênant demeure. En effet, l'union profonde entre la religion (culte des ancêtres royaux) et l'Etat (la Royauté) qui a prévalu depuis des siècles est encore une réalité, mais des conflits et des rivalités pluriséculaires sont toujours là, irréductibles, en *stand by*. C'est le cas, d'une part, du conflit entre Sandagoatsy et Sakalava, ou entre descendants du peuplement autochtone des environs du lac Kinkony et descendants du groupe conquérant conduit par Andriamandisoarivo au XVII^e siècle, et, d'autre part de la rivalité entre lignage aîné Bemazava et lignage cadet Bemihisatra pour la maîtrise des reliques des ancêtres royaux (selon S.A. Ramamonjisoa, 1998) et /ou pour la maîtrise du commerce avec les étrangers (d'après G. Rantoandro, 1982-1983).

Ainsi, deux problèmes de taille restent posés : l'un lié à la problématique générale ayant enclenché cette thèse, celle de la pauvreté aux conséquences incalculables tant sur l'environnement que sur la population malgache tout entière, et l'autre, situé au niveau de la société du Marambitsy et mettant en conflit des sous-groupes en son sein. Le premier a donc une plus grande portée que le second. Néanmoins, dans les deux cas, les solutions auront un caractère complexe, dans la mesure où il s'agit de deux problèmes sinon insolubles au premier abord, du moins difficiles à résoudre sans un plan d'action réaliste et réalisable.

2. Recommandations

Il va de soi qu'une thèse comme celle-ci n'est pas le cadre approprié pour la rédaction d'un programme ou d'un projet et encore moins d'un plan d'action, si réaliste et réalisable soit-il. Il lui revient seulement de :

- définir des objectifs conformes à ses idées-force ;
- identifier les domaines d'action subséquents ;
- préciser les conditions de la réalisation de ces actions.

- Objectifs

Au bout du compte, les problèmes identifiés par notre thèse –la pauvreté, le conflit- se ramènent à la laideur. Par conséquent, les objectifs consistent :

- à les traduire en terme de beauté, donc de valeurs culturelles se déclinant en beau esthétique, beau éthique et beau culturel ;
- à bien connaître ces valeurs, parmi lesquelles figurent les *antsa* et les arts connexes ;
- à les faire connaître, à les exposer à la vue du public local, national, et pourquoi pas internationale ;
- à les conserver.

- Domaines

Deux domaines sont donc concernés en premier lieu :

- celui de la conservation des valeurs culturelles en liaison avec les ressources naturelles ;
- celui de la gestion des conflits impliquant les autorités traditionnelles surtout les *ampanjaka*.

- Conditions de réalisation

Deux conditions complémentaires et inséparables sont à retenir :

- retourner après reconnaissance aux valeurs culturelles nationales ;
- partir de bases matérielles et/ou sociales existantes.

A ce propos, dans le cas du Nord-Ouest, il est indiqué de poursuivre la mise en place du Musée Régional du Marambitsy dont les fondations existent déjà à Katsepy. Ce Musée Régional sera voué à l'*ostension* et à la conservation des ressources naturelles et des valeurs culturelles de Marambitsy et aura le statut d'un éco-musée. Mais la création d'autres musées régionaux et d'un musée national est à prévoir.

Par ailleurs, au niveau national, dans l'optique de **l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava**, la responsabilisation de la Fédération des Communautés Royales Traditionnelles de Madagascar (FCRTM) serait un choix pertinent, étant donné qu'elle

est un atout déjà disponible. Il ne s'agira pas de restaurer la royauté, mais plutôt de reconnaître son existence sur le plan administratif et sur le plan politique après 64ans de mise en veilleuse officielle par la colonisation française. Il s'agira surtout de revaloriser cette autorité en l'érigeant comme **contre-poids** face à l'autorité administrative héritée de la France. Avec le *Fokonolona*, elle formera, à l'image du balancier de la pirogue sakalava, le second **contre-poids** dont a besoin Madagascar pour redresser sa marche vers la stabilité et le développement durable.

Pourquoi préconisons-nous un recours à la FCRTM ?- L'on peut donner trois réponses à cette question :

- tout d'abord, d'après les documents à sa disposition, elle s'est érigée, depuis son premier congrès de Nosy Be en 2012, en structure de mobilisation des descendants de familles royales et de chefferies traditionnelles de Madagascar à travers :
 - o 54 annexes et bureaux dans tout le pays ;
 - o 90 associations ;
 - o 17.000 membres.
- ensuite, elle dispose d'un Programme de travail commun, embrassant les divers secteurs, surtout sociaux et culturels, de la vie nationale ;
- enfin, elle possède des griefs puissants contre les autorités coloniales et leurs héritiers, parmi lesquels on peut retenir :
 - o en 1896, la « décapitation » des royautés malgaches par l'envoi en exil des souverains les plus dynamiques, ou encore le harcèlement multiple, continu, organisé à leur rencontre ;
 - o en 1963 –entre autres- la profanation du tombeau des rois Mahafaly accompagnée du vol non élucidé des objets rituels précieux par des Européens ;
 - o la perte progressive de toutes les prérogatives des royautés, finalement réduites au statut de simples associations.

Avec le recours à la FCRTM, il s'agit, en fait de procéder :

- à la refondation de la Nation malgache ;
- à la renaissance culturelle ;
- à la restauration –après adaptation- d'une institution nationale pluriséculaire mais mise à plat par la colonisation.

Ainsi, en tant que mouvement de mobilisation sociale, la FCRTM a des griefs puissants contre le colonialisme et ses héritiers dans la mesure où d'après la Théorie de la Mobilisation Sociale (*Social Mobilization Theory*, Wald, Silverman, Fridy, 2005 :121-143), ses membres se sentent attaquer dans leur culture et leur identité et se mobilisent à cause de cela. Il reste à trouver les moyens pour survivre. D'après ces auteurs, « *resources are absolutely necessary for a successful for social movement, religious are otherwise* » (ibid: 131). Par ailleurs, il faut surtout une opportunité politique. En effet, les spécialistes en science politique ont mis en exergue l'importance de l'Etat et des conditions politiques pour l'émergence et le succès d'un mouvement de mobilisation sociale. D'après eux, « *collective mobilization is most likely when (a) access to institutional participation has begun to open up, (b) political alignment are in disarray and new realignments have not yet being formed, (c) challengers can take advantage of major conflicts within the political elite, and (d) challengers are aided by influential allies within or outside of the system* (Steigenga & Coleman 1995, p.467).

Un programme important, indispensable en ce moment où Madagascar est sur le point de franchir le seuil de la IV^e République !



BIBLIOGRAPHIE DE BASE

AMOSSY, Ruth

2006, *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona] ", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ANDRIAMPARANY, Tody, Manampy

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ANDRIANARAHINJAKA, Lucien Xavier

1986, *Le système littéraire betsileo*. Fianarantsoa: Ambozontany.

AUGÉ, Marc et al

1975, *Les domaines de la parenté. Filiation- Alliance- Résidence*. Paris : Aubin.

BARRY, Laurent

2008, *La parenté*. Paris : Gallimard

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BLOCH, Maurice

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press

BONNANGE, Claude & THOMAS, Chantal

1987, *Don Juan et Pavlov. Essai sur la communication publicitaire*. Paris : Seuil.

BOUGNOUX, Daniel

1993, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17- 20, pp 279-309.

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:" le royaume" or "l'empire"? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHANGEUX, Jean Pierre

2010, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris : Odile Jacob

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique

2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.

CHITTICK, Neville

1992 « l'Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha* [Autrefois] n°2, pp 39-64.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DEBRAY, Régis

1974, *Critique des armes*. Paris : Seuil.

1980, *Tous azimuts*. Paris : Odile Jacob.

1991, *L'Etat séducteur*. Paris : Gallimard.

1993, *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.

1997, *Transmettre*. Paris : Odile Jacob.

2000, *Introduction à la médiologie*. Paris : PUF.

-DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

DESJEUX, Dominique

2004, *Les Sciences sociales*. Paris : PUF.

2009, *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF.

DEVEREUX, Georges

1977, *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

DORTIER, Jean François

2009, « L'art de convaincre d'Aristote à Obama ». *Sciences Humaines*, n°209, pp.40-44.

EL-ZEIN, Abdul- Hamid

1974, *The Golden Meadows: a Structural Analysis of Religious Symbolism in an East-Africa Town (Lamu)*. Evanstown Illinois: Northern University Press.

FANJIRA, Eric

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

FARIDANONANA

1976, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

FEELY- HARNIK, Gillan

1983-1984, « The Significance of Kinship in Sakalava Monarchy », *Omaly sy Anio*, n°17-18 -19- 20, pp.135-144.

FONTANIER, Pierre

1977, *Les figures du discours*. Paris : Flammarion.

GADAMER, Hans-Georg

2000 [1975], *Truth and Method*, 2nd edition. New-York: Continuum.

GELL, Alfred

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010 a, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

2010 b, *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.

GRAWITZ, Madeleine

2001, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition. Paris : Dalloz.

HALLOY, Arnaud & NAUMESCU Vladimir

2012, « Learning Spirit Possession : An Introduction », *Ethnos : Journal of Anthropology*, 77 : 2, pp.155-176.

HAYDEN, Ilse

1987, *Symbol and Privilege. The Ritual context of British Royalty*. Tucson: The University of Arizona Press.

-HEGEL, George Wilhem Friedrich

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

-IONESOV, Vladimir

2003-2004 « The beauty as the Path of Survival of Culture », *Bulletin of the International Committee of Urgent Anthropological Research*, n° 42-43, pp 13-14.

JAONESY, Jean Christophe

2009, *Ny Hasina sy ny Satan'ny Fiarahamonina sakalava Boeny noho ny Fanompoabe Doany Miarinarivo Tsararano Ambony Mahajanga*.
Mémoire de Maîtrise ès Lettre. Fulté des Lettres et Sciences Humaines.
Université d'Antananarivo.

JJP et CJ

2006, « Langue mère : fantasme ou réalité ? », *Science et Vie*, n°1069, pp54-61.

JOHNSON, Mark

1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago/London: The University Chicago Press.

JOURNET, Nicolas

2010, « L'analogie, moteur de la pensée », revue *Sciences Humaines*, n°215

KAHN, Jean François

2013, « Epicure, le grand philosophe du bonheur. La personne à abattre qui n'a cessé de ressusciter », *Le Point*, n°2080, pp.42-47.

KENT, Raymond R.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omalý sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark

1980, *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. Madagascar. New York: Palgrave Macmillan.

2012, "Monde immanent et religion transcendantes: Réflexion sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » Bamako-Mali.

LASSAVE, Pierre

2003, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », Sciences Humaines, n°134, pp.22-25.

LEROY, Yveline

1978, Les signaux de communication », *Science et Vie, Le comportement animal*, hors série, n°125, pp.24-34.

LEVI-STRAUSS, Claude

1958, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon.

1962, *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

1975, *La voie des masques*. Paris : Plon.

1993, *Regarder, Ecouter, Lire*. Paris : Plon.

LORENZ, Konrad

1970 [1950] " Le tout et la partie dans la société animale et humaine ». Un débat méthodologique, in *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Seuil.

MARIANO, Adrian

1990 [1981], *L'hermeneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard.

MEYRAN, Roger

2009 a, *Le mythe de l'identité nationale*. Paris : Gallimard.

2009 b, « Claude Lévi-Strauss : un regard neuf sur l'Autre », *Les Génies de la Science*, n° 38, pp. 18-95.

2009 c, « L'Art, reflet d'une société », *Les Génies de la Science*, n°38, pp.78-83.

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

MORIER, Henri

1981, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

NOIRET, François

1995, *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les Zafindraony du Pays betsileo*, 2 volumes. Paris : L'harmattan.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

POULANTZAS, Nicos

1976, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Seuil.

RABESIHANAKA

1927-1928, « Tantaran'ny Sakalava. Ny Mpanolo-tsaina, n°5, pp. 205-210, n°7, pp.19-20.

RABOTOVAO, Samoelson

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAHARIJAONA, Suzanne

1980- 1981, « Ny Fandroana : heviny sy tantarany [Le bain royal: significations et historique] », *Hiratra*, n°2, pp.95-172, *Hiratra* n°3, pp.154-246.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAJAONARISON, Jean Baptiste

1979, *Une tradition orale malgache : Fitampoha ou Bain des reliques royales Sakalava*. Rapport de mission, Antananarivo, 14p dactylo.

RAKOTO, Alexis

1932, "Fomba amam-panaon'ny Sakalava", *Ny Mpandinika*, n° 457, n° 486.

RAKOTOARISOA, Jean Aimé

1981 « Madagascar : Colloque international d'Histoire malgache de Majunga », *Recherche, Pédagogie- Culture*, n°55, pp.102-106.

RAMAMONJISOA, Suzy Andrée

1998, « Pouvoir religieux et pouvoir politique à Madagascar. Points de repère pour l'histoire du doany central de Majunga : Andriamisara efa-dahy », in N.J. Guenier & Solo- Raharinjanahary (ed.) : *Raki-pandinihana*. Etudes offertes au Professeur Siméon Rajaona. Fianarantsoa : Imprimerie Saint-Paul, pp.217-219.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul

2001[2000], « Débile, dément ou simplement déviant ou comment la femme « accueille » l'homme dans les contes malgaches d'inspiration féminine », *Colloque « L'Hospitalité dans les contes »*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, pp. 137- 152.

2008, *Les techniques de l'observation en Ethologie : vers une réhabilitation du corps et de l'animalité de l'espèce humaine*. Antananarivo : LAP2T/DLLM/FLSH (document interne).

2011, « Le pouvoir des femmes, un pouvoir au quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'Anthropologie des relations homme-femme ». Antananarivo : Centre de Recherche et d'intervention Culturelle, Académie malgache.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul & RAVONISON Baholy M.A.

2013, « *Le Fanahy, cette « âme » oubliée de la politique sociale à Madagascar* », in *Revue des Sciences Sociales*, Faculté de Droit, Economie, Gestion et Sociologie. Université d'Antananarivo/ OSSREA.

RANDRIANARY, Victor

n.d, Commentaire et traduction en français de *rango* enregistrés en pays Sakalava, collection inédite fondée par Françoise GRUND et dirigée par Pierre BOIS.

RANDZAVOLA, Henri & COUSINS, William Edward.

1960, *Fomba Malagasy* [Us et Coutumes malgaches], *Ny amin'ny fandroana* [Du bain royal]. Antananarivo, Imprimerie Imarivolanitra pp.123-137.

RANTOANDRO, Gabriel

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp.195-209.

RASON, René

1968 « Le tromba chez les Sakalava », *Civilisation malgache*, série *Sciences Humaines*, n°2. Paris : Cujas/Tananarive : FSHD, pp. 207-214.

RAVONISON ANDRIANASOLO, Baholy Malala

2013, « *Religion et Etat à Madagascar : Une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?* ». Communication lors d'un atelier « *Religion and Politics in comparative perspective* ». American Political Sciences Association (APSA). Ouagadougou- Burkina Faso.

RAZAFIMINO, Caleb

1924, *La signification religieux du Fandroana*. Antananarivo- Imprimerie FFMA VIII.

RODA, Jean Claude

1974, *V. Océan Indien*, in Comité International de Sciences historiques et Commission internationale d'Histoire maritime, *Bibliographie de l'Histoire des Grandes routes maritimes (1932-1974)*,. Saint-Denis : Bibliothèque Universitaire, La Réunion,

RUSSEL, Bernard et al,

1986, "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology", *Current Anthropology*, vol 27, n°4.

SCIAMA, Yves

2013, « Six raisons de chercher le « cerveau » des plantes, leurs racines », *Science et vie*, n°1146.

SMUTS, Boardman Barbara

1982, *Sex and Friendship in Baboons*. Hawtorne New York: Aldine Publishing Company.

STEIGENGA, T.J & COLEMAN,K.M.

1995, « Protestant political Orientations and the Structure of Political Opportunity : Chile, 1972-1991 », *Polity* 27:465-482.

STERN, Patrice & MOUTON, Jean

2010, *La boîte à outils de la négociation*. Paris : Dunod.

TADIE, Mark

2003, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, pp.30-34.

TAYLOR, Anne-Christine

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

THINÈS, Georges & LEMPEREUR, Agnès

1975, *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*. Paris : Editions Universitaires.

VERIN, Pierre

1967 « Arabes et Islamisés dans l'Océan Indien et à Madagascar », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

WALD, Kenneth D, SILVERMAN, Adam L., FRIDY, Kevin S.

2005 "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8: 121-143.

ANNEXE 1 :
LES ARTICLES

University of Johannes Gutenberg Mainz- Germany

Programme “Point Sud” Bamako- Mali

Workshop: “*The critical study of religious diversity in Africa- empirical and theoretical perspectives*”

27 Février – 03 Mars 2013

Ouagadougou- BURKINA FASO

LA DIVERSITE RELIGIEUSE AU NORD-OUEST DE MADAGASCAR :

UNE REALITE PLURIELLE ET MOUVANTE.

Par

Baholy Malala Ravonison Andrianasolo

L'un des traits qui permet de caractériser Madagascar, en général, c'est qu'il est une terre de la diversité. La biodiversité y est riche et variée avec un niveau d'endémisme élevé aussi bien pour certaines espèces faunistiques que pour plusieurs espèces floristiques. La population affiche également une diversité d'origine frappante, ayant permis au Pasteur protestant Ravelojaona de s'exclamer au début du XXe siècle: *«Cette île est un musée vivant. On peut dire que tous les peuples de la planète y ont envoyé des colons dont les descendants sont des Malgaches aux faciès japonais, chinois, indien, arabe, européen, africain...»* (1909: 222-223, notre traduction). Il n'est donc pas étonnant de trouver aussi sur place une grande diversité religieuse. Il en est de même pour sa partie Nord-Ouest. Le présent article analysera cette diversité religieuse dans le Marambitsy à travers l'espace réduit d'une petite ville, Mitsinjo. Ce faisant, l'étude du cas de Mitsinjo va nous servir d'exemple de cohabitation des groupes religieux.

Où se trouve exactement le Marambitsy ? Le Marambitsy est une sous-région du Boeny, région historique du Nord-Ouest de Madagascar. Il s'étend sur la rive gauche du fleuve Betsiboka. Sa capitale, Mitsinjo, est l'un des hauts-lieux du royaume du Boeny. Elle est située à 85km au Sud-Ouest de l'agglomération de Majunga. En tant qu'unité administrative, le district de Mitsinjo a une superficie de 4783 km² avec environ 83000 habitants (Andriamparany T.M, 2009).

Sur le plan « ethnique »¹, Mitsinjo est le deuxième district de l'ex-province de Majunga où le pourcentage de Sakalava, population autochtone, est le plus élevé avec 70%. C'est le signe d'une grande homogénéité culturelle, favorisée par un enclavement presque total pendant plusieurs mois de l'année. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même, comme c'était le cas dans les siècles passés, car, y cohabitent plusieurs groupes ethniques comme les Merina, les Betsileo, les Antesaka et autres...venant des différentes régions de Madagascar. La pluralité «ethnique » a ainsi entraîné avec elle la pluralité et la diversité religieuse. Plus précisément, le Marambitsy est une région marquée par la cohabitation des religions traditionnelles², du Christianisme et de l'Islam. Il est dès lors intéressant d'analyser à partir de Mitsinjo les interrelations entre ces groupes religieux dans la sous-région. La série de questions qui nous préoccupe c'est de savoir comment se manifeste cette cohabitation, comment les gens à Mitsinjo vivent cette diversité et pourquoi. Contribuer aux discussions sur cette pluralité et cette diversité religieuse ainsi que sur les concepts appropriés pour leur étude est, en effet, l'objectif de ce travail.

Mitsinjo présente diverses religions et la gestion de cette diversité religieuse y est aussi diversifiée. On ne peut pas cependant dire d'emblée que les relations entre les diverses traditions religieuses y sont conflictuelles ou paisibles, car, cela dépend d'une manière générale, aussi bien des relations historiques entre elles que de leurs systèmes de valeurs et de leurs intentions particulières. En décrivant et en analysant des cas d'interaction entre différents groupes religieux, nous aimerions montrer les différentes sortes et formes correspondantes de gestion de ces relations. Cela peut être un antagonisme ou une coopération.

Cinq catégories de matériels collectés entre Août 2009 et Septembre 2012 vont servir pour notre argumentation et étayer ce corps d'hypothèses:

- des données documentaires, notamment sur l'histoire et sur les religions identifiées sur place ou dans des localités voisines sans exclure les données provenant d'autres régions ;
- des *antsa* « chants traditionnels » enregistrés lors de la cérémonie *fanompoa* « rite d'allégeance aux rois et reines passés et actuels » en 2009 à Bezavo, près de Mitsinjo ;
- des données d'observation dans la zone du littoral et dans la zone continentale du Marambitsy, surtout à Bezavo et à Mitsinjo où se trouvent les deux principaux *doany* [du kiswahili *dwa* « prière » + *-ni* suffixe locatif, « lieu de prière »] des Sakalava du Marambitsy, et où s'est réalisée le *fitampoha* « bain des reliques » en 2010 et en 2012 ;
- des données d'enquête auprès des notables et de la population des deux zones géographiques du Marambitsy ;
- des données photographiques.

Pour la collecte des données, la méthodologie inclut les techniques suivantes : la recherche documentaire, l'observation passive et participante, l'interview, et la consigne photographique. En revanche, pour l'analyse et pour l'interprétation des données, l'approche qui convient le mieux à l'objet, c'est-à-dire à la diversité religieuse, est l'approche empirique et contextuelle.

Par conséquent, il sera procédé, d'abord à un exposé du contexte ethnographique du Marambitsy qui sera synthétique et sélectif, car orienté vers la diversité religieuse. Suivra la présentation des résultats qui concerneront les points suivants :

- L'univers religieux de Mitsinjo;
- Les divers aspects et la gestion de la relation entre les religions.

Ces résultats feront ensuite – avant la conclusion - l'objet de discussions portant :

- d'une part, sur les raisons expliquant l'existence dans le Marambitsy et à Mitsinjo de différentes formes de gestion de la diversité ;
- d'autre part, sur les actions à faire et les mesures à prendre face au constat d'insuffisance d'un seul concept pour comprendre la situation plurielle.

Comme évoqué ci-dessus, le Marambitsy est une sous-région incluse dans l'ensemble Sakalava qui s'étend du Sud au Nord de la partie occidentale de Madagascar. Vers le Sud se trouve le Menabe, région d'origine de la dynastie Maroseranana³, dont se réclament tous les souverains Sakalava. L'ancêtre éponyme, Tsimanata ou, à sa mort, Andriamandisoarivo, a décidé de migrer, lui et ses guerriers, vers le Nord à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe siècle. Au bout de plusieurs mois de marche et de guerres contre les autochtones des zones qu'ils ont traversées, ils se sont établis à Bezavo ou Tongay. Cet endroit fut choisi pour installer la première capitale du nouveau royaume, remplacée par la suite par Mitsinjo.

Par ailleurs, des recherches archéologiques ont pu prouver que le Marambitsy a été fréquenté et occupé au niveau du littoral, bien avant le XVIIe siècle, par des étrangers. Selon les archéologues Pierre Vérin (1967) et Neville Chittick (1974), de l'année 800 à l'an 1000, des Shiraziens et des Arabes y sont venus, et à partir du XIIe siècle jusqu'au XVIe siècle des contacts suivis avec les Swahilis (Arabes métissés avec des Africains) se sont établis et développés à partir des villes-comptoirs tels que *Baly*, *Kingany*, et surtout la *baie de Boenygrâce* à l'île d'Antsoheribory. Si Pierre Vérin croit que les Musulmans (Arabes, Swahilis), venus dans la zone au XVIe siècle, ont occupé cette dernière seulement en 1506, des pierres tombales visibles sur place contestent ce dire, car elles portent les dates de 1324 et 1392 écrites en caractères arabes. C'est la preuve

que l'endroit a été habité bien avant le XVI^e siècle. Toujours Pierre Vérin explique que « *l'expansion islamique est due dans cette partie occidentale de l'Océan Indien à des raisons de négoce, mais aussi aux déchirements religieux qu'a connus l'Islam dès le début de son histoire* » (1994 [1964]). Il signale également que la période du XII^e au XVIII^e siècle a été celle où le commerce entre l'Afrique de l'Est et le Nord-Ouest de Madagascar (dont le Marambitsy) a été le plus florissant, comme le confirme également Vincent Belrose-Huyghes (1983-1984 : 177 – 189). Cet auteur précise à ce propos qu'« *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du Canal de Mozambique. Stander (1975), le premier, signale les liens de Mozambique avec les ports de la côte Nord-Ouest* » (ibid. : 175)

Dès lors, à partir de 1587, « *les Portugais tentèrent d'évincer les Musulmans en traitant directement avec les chefs et rois malgaches à l'aide de **rares** convertis ou plus souvent de Maures de Mozambique dévoués à leur cause qui servaient d'interprètes et réglaient toutes les transactions en Swahili, langue alors comprise sur toute la côte Ouest* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 182). Par là se vérifient les propos de F.Raison-Jourde qualifiant d'abord l'Islam, puis, à partir du XVII^e siècle, le Christianisme, de « *religions à vocation universelle, expansionnistes, faisant toutes deux l'apologie du commerce comme premier lien entre les hommes* » (1983 :13).

Les données rapportées ci-dessus indiquent que le Marambitsy comporte deux unités assez contrastées : d'une part, la zone continentale vouée à l'agriculture et à l'élevage bovin, et d'autre part, la zone côtière, où se sont déroulées les activités de négoce avec l'Afrique de l'Est, l'Arabie, l'Inde, et, même l'Asie du Sud-Est. L'Afrique australe n'est cependant pas en reste. En effet, Raymond K.Kent rapporte que, dès 1450, des groupes parlant bantu étaient présents sur la côte –Ouest, dans le Menabe. Il écrit: “*A part of Madagascar's western littoral was inhabited by speakers of at least two Bantu idioms at the time when the Maroseranana and their Sakalava warriors embarked upon their successful empire-building*” (1983-1984: 126). Il explique ainsi cette presence: “*Western Madagascar and the Sakalava are separated by a bit of water and some land from Zimbabwe and the Shona*” (ibid.). 400Km seulement de canal émaillé de petites îles les séparent.

Il fait cette observation pour justifier les recherches comparatives qu'il a initiées sur le *tromba* "culte royal de possession" sakalava et un culte *shona* observé par des chercheurs britanniques en Rhodésie (Zimbabwe), puis dans le Mashonaland par des missionnaires portugais. Il tire alors la conclusion suivante: «*There are adequate structural and historical reasons for a preliminary comparison of their respective royal possession cult*» (ibid.). En tout cas, le Père Luis Mariano, un missionnaire portugais connaissant le Mashonaland pour y avoir vécu quelques années et connaissant à fond le Menabe pour y être resté pendant une année entière, fournit une description concordante du culte dans une lettre du 20 Août 1617 (ibid.)

Ceci dit, l'origine africaine du *tromba*, un terme bantu adopté par le kiswahili, est plus que probable. D'ailleurs, Raymond K.Kent renchérit: «*In fact, the Maroseranana adopted and elaborated upon the pre-existing religious structures (...) the royal tromba <that> derives from a peculiar blend of the pre-existing and intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the Island*» (ibid: 126). Les structures religieuses préexistantes ne sont autres que les Religions traditionnelles malgaches, encore appelées Religions premières, dont le culte des ancêtres (animaux et humains) est une forme élaborée à partir de l'*animisme* et du *totémisme*. Or, c'est lors des cultes des ancêtres royaux (*fanompoa* et *fitampoha*) que les *tromba* «*spirit mediums*» (R.R. Kent, ibid.) se mobilisent le plus, pour supporter et affermir le pouvoir royal en le légitimant annuellement (au mois de Septembre), «*when the new moon appears*» (ibid.), comme en Afrique australe.

Ces développements rappellent ce que Lionel Obadia affirme dans un ouvrage récent: «*Ni la diversité des religions ni leur amalgame sous des formes composites ne sont nés avec la modernité (telle que théorisée par la sociologie)... Le pluralisme religieux était résolument du côté des sociétés « anciennes », et Denise Peaulme (1962) est tentée de faire du syncrétisme l'origine de tous les systèmes religieux* » (2012 [2007] : 95). Dans tous les cas, ce bref panorama ethnographique aura montré que le Marambitsy est, bel et bien, un terrain caractérisé depuis des dizaines de siècles par la diversité « raciale » et surtout par la diversité religieuse.

L'univers religieux de Mitsinjo

Phénoménologie des religions à Mitsinjo

Quelles sont les religions existantes à Mitsinjo et, au-delà, au Marambitsy ? Pour répondre à cette question, la manière la plus facile est de les identifier à travers les rituels et les objets qui les manifestent.

Au niveau des rituels, nous allons les regrouper en fonction des circonstances de leur réalisation. En d'autres termes:

- des rituels, comme le *fanompoa*, le *fitampoha* se déroulent tous les ans ou tous les deux ans, au mois d'Août-Septembre selon le calendrier lunaire, et sont réalisés à Bezavo ou à Mitsinjo, parallèlement à un culte indispensable, en l'occurrence le *tromba*, accompagné d'autres rituels obligatoires, telles que la consommation de *debarisa* « alcool local » et la réalisation ininterrompue d'antsa « chants traditionnels » sakalava. Après une préparation de quelques semaines, le *fanompoa* et le *fitampoha* sont exécutés au *doany* et dans la rivière Mahavavy en deux jours (dimanche et lundi), marqués par le *tsimandrimandry* « veillée », et par les rituels proprement dits ;
- des rituels sont réalisés également tous les vendredis à la mosquée et tous les samedis et dimanches aux temples ou dans les églises. Ces rituels durent au moins deux heures ou parfois cinq heures suivant un canevas plus ou moins fixe.

Au niveau des objets, les plus importants sont les lieux et les constructions sur ou dans lesquels les rituels sont réalisés et qui, pour cette raison, sont sacralisés. Il s'agit du *doany*, de la mosquée, du temple et de l'église. Ces infrastructures sont meublées et dotées en matériels et équipements nécessaires pour la réalisation des différents rituels.

Quelles sont ces religions ? – Leurs manifestations observées ci-dessus indiquent qu'il s'agit :

- d'abord, des religions traditionnelles ;
- ensuite, de l'Islam ;
- enfin, du Christianisme.

Comment les gens perçoivent-ils ces religions ? – Leurs perceptions s'expriment à travers leurs attitudes face à elles. D'où, il existe :

- des adeptes convaincus de chaque religion, souvent portés à l'intolérance, une véritable source de conflit ;
- des adeptes partagés entre deux religions pour des raisons pragmatiques comme l'intérêt matériel ou l'attachement affectif qui, visiblement, constituent la base matérielle du rapprochement entre religions. Dans ce dernier cas, des motivations stratégiques ou encore dogmatiques peuvent dans certains cas intervenir.

Ainsi, au niveau local, les acteurs des différentes religions se distribuent globalement en deux catégories : les membres du « clergé », responsables au sein de la hiérarchie, et les adeptes plus ou moins fidèles ou chaleureux :

- pour les Religions traditionnelles, il y a d'une part, l'*ombiasy*⁴, le *mpanandro* « devin », l'*ampanjaka* « prince(sse) régnant(e) », et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente ;
- pour l'Islam, il y a, d'une part, l'Imam, le *Fondy*⁵, et, d'autres part, l'ensemble de la population adhérente et sympathisante ;
- pour le Christianisme, il y a, d'une part, le prêtre catholique, les pasteurs protestants et adventiste, les évangélistes, et, de l'autre, les chrétiens fidèles.

Finalement, que dire de l'adhésion de la population à ces religions ?- L'adhésion à ces religions est très inégale, à en croire nos observations sur le terrain. En effet :

- le Christianisme, toutes confessions confondues, reconnaît que ses adeptes sont très majoritairement formés de migrants venant de régions extérieures au Marambitsy et au Boeny, car 10% seulement des fidèles sont Sakalava ;
- l'Islam, quoique jouissant d'un effectif faible au niveau de la mosquée locale, bénéficie au contraire d'un capital sympathie élevé auprès des Sakalava autochtones ;
- les Religions traditionnelles sont ainsi celles qui bénéficient de l'adhésion de la majorité de la population locale.

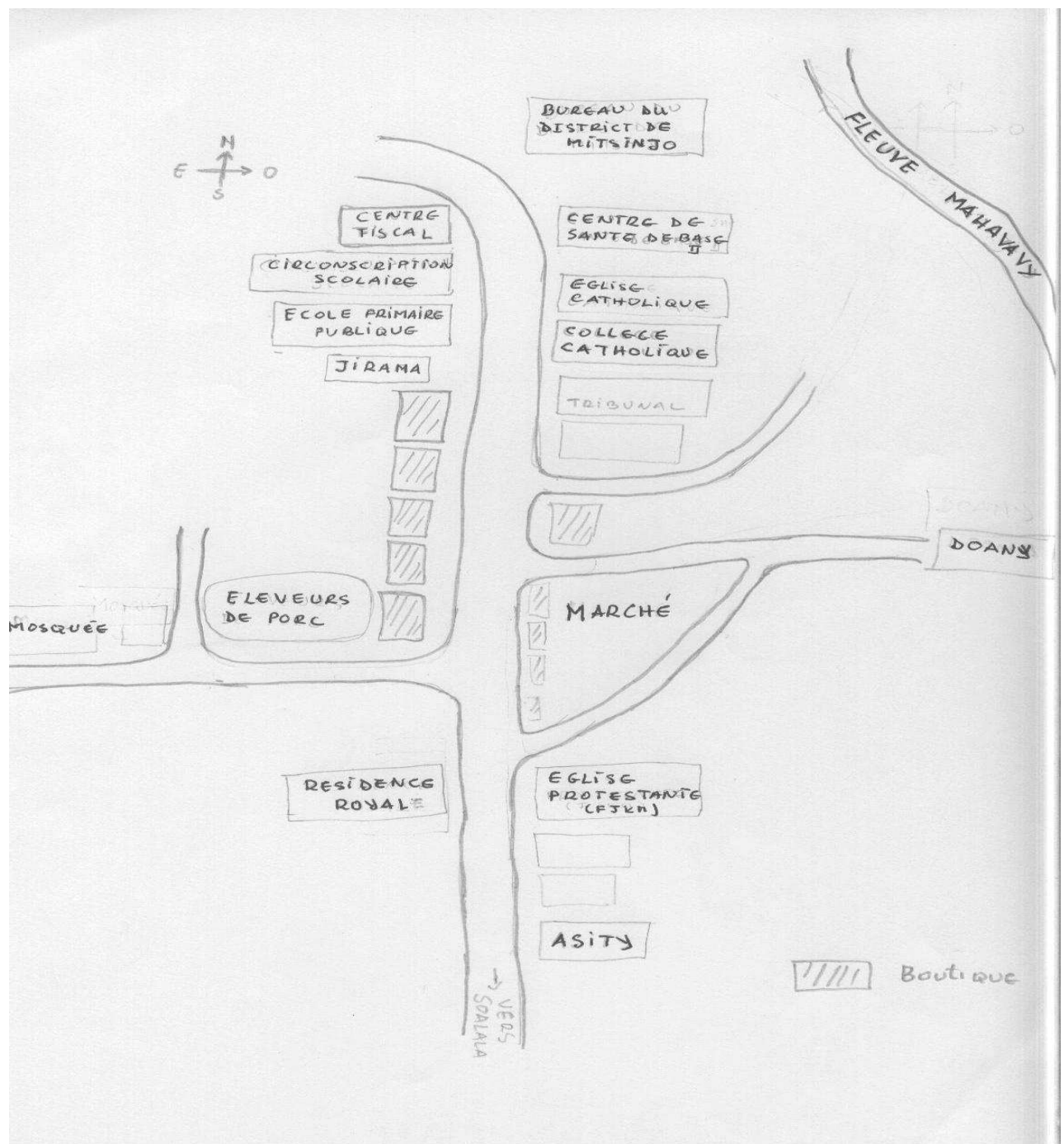
Il ressort des développements précédents quelques constats importants :

- primo, sur le plan humain (effectif, adhésion populaire, capital sympathie), les Religions traditionnelles sont bien placées dans l'univers religieux de Mitsinjo, et, sans doute, du Marambitsy ;

- secundo, sur le plan idéologique, l'Islam participe de cette bonne place tenue par les Religions traditionnelles pour des raisons historiques déjà évoquées ci-dessus et encore à développer ci-après ;
- tertio, la situation du Christianisme est plus problématique, car, désavantagé sur le plan de l'effectif des fidèles, il est la religion la mieux et la plus dotée en matière d'infrastructures, du fait de l'alliance objective qu'il a contractée avec l'Etat central au XIXe siècle, durant la colonisation française (1896-1960) et à l'époque de l'indépendance (à partir de 1960) ;
- enfin, historiquement, l'Islam s'était introduit dans la zone avant le Christianisme, alors que les Religions traditionnelles sont considérées comme des religions autochtones.

Emplacement de ces religions dans la ville

- Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux



La ville de Mitsinjo s'est créée et développée pour deux raisons : une raison religieuse- politique, en tant que capitale du royaume du Marambitsy abritant un important *doany*, et une raison économique-politique, en tant que poste administratif colonial contrôlant entre autres la plantation de canne à sucre et la sucrerie de Namakia, l'une et l'autre situées à une dizaine de kilomètres plus au Nord. Ces deux raisons expliquent la venue de nombreux migrants dans la zone depuis l'époque coloniale.

La ville a donc été construite en longeant les bords Est et Ouest de cette route, et sur une longueur d'environ 3km pour une largeur d'environ 1km au maximum. Sa partie Nord, abritant les principaux bâtiments de l'administration (coloniale puis malgache), est plus élevée que sa partie Sud. Le marché et la plupart des infrastructures commerciales occupent le centre de l'espace urbain, en contrebas des infrastructures administratives. Quand aux bâtiments religieux, ils se sont éparpillés un peu partout à l'intérieur de cet espace urbain, à tel point que Mitsinjo, un véritable « *concentré de religions* », pourrait porter le nom de « *capitale religieuse du Marambitsy* ».

2- Aspects et gestion de la relation entre les religions à Mitsinjo

Ces religions cohabitent d'une manière conflictuelle

Le cas étudié ici concerne, en l'occurrence, le rapport entre le christianisme et les Religions traditionnelles qui font l'objet du conflit religieux principal visible dans le croquis ci-dessus. Deux exemples concrets nous permettent de mettre en exergue ce type de relation. Observé à l'aide du croquis, il s'agit, premièrement, d'un conflit au niveau de la vision du monde : cosmologie et cosmogonie, ses implications sur la topomancie et la géomancie définissant les lieux sacrés, donc les croyances divinatoires, et, deuxièmement, d'un conflit au niveau rituel et, troisièmement, au niveau de la mémoire du passé.

La disposition des édifices religieux ne s'est pas faite au hasard. Elle traduit une logique religieuse liée à l'**analogisme**, une religion première reposant sur l'art de la divination. Les peuples premiers (en Chine, en Amérique centrale, à Madagascar, et ailleurs) sont familiers à l'**analogisme** ou à l'une ou l'autre de ses formes, comme le **nagualisme** (en Amérique centrale) selon lequel chaque personne possède un double animal (Ph.Descola, 2005), ou encore le *fanandroana*(à Madagascar), une science et un art de

la divination reposant sur une topomancie rappelant celle créée par le Taoïsme en Chine plusieurs siècles avant notre ère. Il s'agit bien d'analogisme, c'est-à-dire d'une manière de penser les discontinuités et les correspondances (continuités) lisibles sur la face du monde, car la divination connue à Madagascar, s'inscrit comme en Chine, dans *«un système symbolique englobant, intégrant le microcosme et le macrocosme » (M.Heyek, 2009 :70)*. En effet, *«les figures des éléments cosmologiques sont utilisées tant comme marques du temps (année, mois, jours, heures) que de l'espace (directions) » (ibid.)*.

Philippe Descola (2005), qui a étudié le nagualismemésoaméricain, apporte cependant une nuance dans les termes utilisés par la recherche antérieure en Anthropologie des religions : animisme, totémisme, analogisme. Ils n'ont plus un sens péjoratif provoqué par l'abus de la vision religieuse importée par certains chercheurs. Ces termes ne sont plus définis comme des **«religions»** ou des **«cultes»** mais plutôt comme des **«ontologies»**, c'est-à-dire une étude de l'être, un système de connaissances*« dans une perspective proche de celle d'un Lévi-Strauss »* (Lionel Obadia 2012 : 99). Dans l'esprit de l'auteur, un tel être n'est pas nécessairement dépendant ni «lié» (*religare*) avec une puissance quelconque, quoique en relation vitale avec la nature environnante.

En fait, Philippe Descola entreprend un rapprochement entre animisme et analogisme en tant qu'ontologies, car, pour lui :

- *« l'animisme est un « schème de pensée »ou un «complexe organisé de savoirs » qui conditionne une façon de vivre les relations entre l'homme et l'environnement. (...) Les animaux et certains êtres inanimés possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme qui ne diffère pas fondamentalement de celle de l'homme » (2005 :42) ;*
- *l'analogisme est un autre « schème de pensée... qui s'appuie sur la mise en avant de toutes les discontinuités pour postuler des analogies efficaces : les éléments du ciel et de la terre étaient susceptibles d'interagir parce que liés par des analogies fondées sur des contrastes entre le chaud et le froid, l'humide et le sec, le masculin et le féminin » (ibid.), rappelant le **yīng** et le **yáng** dans le taoïsme.*

L'idée qui anime les deux ontologies est la même ; c'est le niveau où ils sont appliqués qui est différent. Les principes instaurant notamment l'analogisme sont, pour cela, valables pour les systèmes astrologiques malgaches (Z.J.Andriamanantsiety,

J.Andriamisoadray, 1916 : 159-167 ; 225-232). Ils trouvent des applications aux quatre points cardinaux, aux quatre coins de la maison, voire aux phénomènes météorologiques, aux éléments de la faune et de la flore (Callet, 1913 :38-71 ; H.Berthier, 1913 :185-186). La question se pose de savoir comment de la Chine l'analogisme est parvenu à Madagascar. La réponse est évidente : l'**arab connection**. En effet, le vocabulaire utilisé en astrologie malgache est d'origine arabe. Il pourrait s'agir d'Arabes non musulmans venus dans la Grande Ile avant le VIIe siècle de notre ère et qui, après les avoir emprunté aux Chinois (taoïstes), les ont introduits à Madagascar en les adaptant à la culture locale. L'adaptation consiste à créer une topomancie spécifique qui permet au macrocosme (les quatre points cardinaux), d'englober et d'intégrer le microcosme (les quatre coins de la maison), et de leur associer des valeurs correspondantes :

- Le Nord = Pouvoir, Honneur
- L'Est = Sacré
- Le Sud = Servitude
- L'Ouest = Profane

Le *mpanandro*, spécialiste des destins liés aux astres, au temps, à l'espace, est le prêtre de l'analogisme, au niveau local. Il en est le gardien et en même temps le défenseur du système de valeurs à lui rattaché.

La colonisation française, en 1896, connaissait bien l'importance et le poids des croyances véhiculées par l'analogisme. Ils les ont donc utilisés pour armes de la conquête. Un *antsa*, « chant » recueilli pendant le *fanompoa* à Bezavo en Septembre 2009 en parle :

Nivola manantany :

Le chef du peuple a dit :

Tiako ty razako a Mitsinjo

J'aime mes ancêtres à Mitsinjo

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Vazaha Avaratra Ndranahary Atsimo

Les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

Il s'agit d'un cri de révolte contre la colonisation française qui, lors de la création du poste administratif de Mitsinjo, a attaqué dans son cœur la société sakalava : elle a rabaissé la Royauté en installant les bâtiments du pouvoir colonial dans sa partie septentrionale. Le Christianisme, à travers la L.M.S ou *London Missionary Society*, représenté par le Pasteur Sewel, a fait, dans les années 1880, la même chose en interposant le temple entre le *doany* (à l'Est) et la résidence du pouvoir royal (à l'Ouest). En 1896, le représentant de la M.P.F ou Mission Protestante Française, le Pasteur André Chazel, a confirmé le choix de son prédécesseur anglais. C'est donc en toute logique que, conformément à la décision de l'administration coloniale française d'occuper le Nord, la mission catholique française s'est installée, à son tour, au Nord-Est de la capitale sakalava du Marambitsy.

L'administration coloniale et l'église catholique ont occupé le Nord associé au Pouvoir et à l'Honneur, alors que la résidence royale a été reléguée au Sud associé à la Servitude. Par ailleurs, le temple protestant s'est positionné à l'Est, associé au Sacré, afin de repousser la résidence royale à l'Ouest, associé au Profane, introduisant ainsi une rupture « *sacrilège* » entre le *doany* à l'extrême Est et la résidence royale. Par conséquent, le Christianisme, à travers le choix de la LMS-MPF et celui de l'ECAR ou Eglise Catholique Apostolique Romaine, se positionne dans la lutte contre l'**analogisme** et contre les Religions traditionnelles, dont le lieu de culte est le *doany*, le cœur-même du culte des ancêtres royaux, auxquels s'identifient leurs descendants actuels et la grande majorité de la population autochtone. Chacune à sa manière, les deux confessions chrétiennes s'attaquent aux Religions traditionnelles dont la cérémonie du *fitampohadans* le fleuve Mahavavy qui coule à côté de Mitsinjo est ici la synthèse.

Outre la lutte contre l'analogisme cité ci-dessus, un deuxième exemple de ce conflit entre groupes religieux se manifeste également au niveau rituel à travers des cas de fondamentalisme chrétien. On observe des factions du Christianisme qui ne tolèrent pas du tout que les adeptes de ces Religions traditionnelles organisent encore et toujours des cultes qu'ils considèrent comme des actes de marketing religieux néfaste. De ce fait, elles ont souvent une tendance à la violence morale accompagnée de la violence verbale, mais sans aboutir jusqu'ici à la violence physique. Les exemples suivants illustrent cette tendance.

Avant 2009, lors de notre séjour sur le terrain, d'après la fille de l'*ampanjaka*, Sama, lorsque le précédent pasteur protestant et ses collaborateurs, installés juste en face de la résidence royale, voyaient que les préparatifs des cultes traditionnels étaient engagés, ils se mettaient à organiser de leur côté un événement concurrent. « *Dès qu'il y a un culte chez nous, dit-elle, ils organisent spontanément et parallèlement leur culte, dans l'intention évidente de nous provoquer* » (Entretien du 15 Août 2009)⁵.

De même, en septembre 2012, nous avons été nous-même, présente dans la résidence royale lorsque, venant de Majunga, des participants à la cérémonie du *fitampoha* en cours d'organisation, faisaient un compte-rendu à la princesse et à ses conseillers à propos des nouvelles de la métropole provinciale. Ils expliquaient (*mirasa volana*) que, dans les médias audio-visuels locaux, des leaders chrétiens parlaient des cérémonies traditionnelles (*fanompoa* à Majunga et *fitampoha* à Mitsinjo) et les qualifiaient de « *superstitions* », d' « *idolâtries* », de « *gaspillages* ». « *Ce sont des pratiques au profit de la seule caste royale* », clamaient encore ces prédicateurs chrétiens, qui voyaient dans les *tromba*, possédés par les esprits des ancêtres royaux, des « *démoniaques* ». Pourtant, d'après nos propres observations et ce que nous avons pu entendre à Mitsinjo, les Sakalava sont très fiers et très jaloux de ce culte, car bon nombre d'entre eux affirment que « *plus de la moitié des participants sont des **tromba*** ». Or, durant les deux journées de la cérémonie, l'effectif des participants avoisinait 2000 à 3000 individus. Des groupes d'hommes et de femmes avec lesquels nous avons discuté renchérisaient : « *C'est à cause du tromba que nous participons fortement au culte actuellement en cours, car, sans la présence des tromba « possédés », le culte n'a pas de sens* ». En effet, qu'il s'agisse du *fanompoa* ou du *fitampoha*, le *tromba* en tant que « *culte de possession royale* », et les *tromba* « *possédés par des esprits royaux* », jouent le rôle de médium entre le pouvoir royal et le peuple (M. Lambeck, 2002). Ils sont les facteurs incontournables pour la réalisation de la symbiose entre les deux.

Enfin, au niveau de la mémoire du passé enfouie dans le substrat de la société, il convient de parler des blessures occasionnées, d'une part, par le conflit Islam et Christianisme au XVII^e siècle dans la partie littorale du Marambitsy et, d'autre part, par le conflit christianisme et Religions traditionnelles au XIX^e siècle avec l'instauration de l'Etat-Eglise (*State-Church*) par la monarchie merina (Gwyn Campbell, 1994). A l'époque des Portugais (XVII^e- XVIII^e siècle), c'étaient le catholicisme et l'Islam qui se sont affrontés, occasionnant des destructions et des massacres contre les musulmans

du littoral du Marambitsy. Au XIX^e siècle, c'était au tour du protestantisme et des Religions traditionnelles d'entrer en conflit occasionnant des pertes en vies et en biens chez les Sakalava (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984). Ces deux conflits espacés de deux siècles ont laissé des plaies dans la mémoire collective (Gwyn Campbell, 1994). Cela explique l'édiction de *fady* « interdit » à l'encontre des confessions chrétiennes : « *fady ho an'ny Sakalava ny miditra am-piangonana kristianina* », c'est-à-dire, il est interdit aux Sakalava, qu'ils soient musulmans ou adeptes des Religions traditionnelles de mettre les pieds dans une église ou un temple chrétien (Interview de la Pasteure protestante le 2 septembre 2012).

Ces conflits religieux sont présents de différentes manières dans la sous-région. Il est maintenant intéressant de voir comment les acteurs des différents groupes religieux gèrent lesdits conflits qui débouchent sur deux types de feed-back : soit un feed-back stabilisateur du conflit, soit un feed-back amplificateur du conflit (D. Bounoux, 1993). Lorsque les adeptes des religions traditionnelles réagissent verbalement mais pacifiquement comme mentionné ci-dessus, il s'agit d'un feed-back stabilisateur. Face à la violence des attaques venant du Christianisme, les adeptes des Religions traditionnelles ont toujours adopté jusqu'ici une attitude pacifiste⁶ : les commentaires et les discussions sur ces attaques restent seulement entre eux. Tout en faisant « la sourde oreille » aux chrétiens mal intentionnés, ils se réconfortent entre eux en reconnaissant les bienfaits que leurs propres cultes leur apportent. « *Si les gens s'y attachent, c'est qu'ils renferment quelque chose de positif, qui fait du bien* », se répètent-ils entre eux. Un tel pacifisme se retrouve encore chez l'*ampanjaka* face à des voisins éleveurs de porc (voir croquis). Le fait d'élever cet animal hyper-tabou pour la caste royale a été, dit-elle, toléré dans les environs immédiats de sa résidence « *noho ny fihavanana* », pour l'amour de la bonne entente (Interview du 3 Septembre).

Quelquefois cependant, face à la violence verbale des chrétiens, certains adeptes des Religions traditionnelles entendent réagir de la même manière en adoptant un feed-back amplificateur du conflit. Par exemple, lors d'un entretien que nous avons eu avec quelques jeunes à propos du Christianisme (interview du 4 septembre 2012), ils ont pris en dérision le nom d'une église évangéliste dénommée *Jesosy mamonjy* (Jésus sauve) en le changeant par *Jesosy manao koasa* (Jésus danse le koasa). Le *koasa* est une danse considérée comme amoral, indigne même par les chrétiens. Par conséquent, en associant le nom de Jésus –fondateur du Christianisme– avec cette danse honnie aussi

par la société locale, les jeunes de Mitsinjo ravalent son image et celle de son fondateur. La violence de cette riposte est à la mesure de celle des chrétiens qui, sans conteste, ont réussi à les blesser au plus profond de leur cœur.

La réaction de l'*ampanjaka* le jour-même du *fitampoha* en voyant un porc pénétrer dans l'enceinte de sa résidence se situe dans le même registre. En effet, en s'adressant, hors d'elle-même, au propriétaire de l'animal dont elle ignore la caste d'appartenance, elle le qualifie de *jongoa* « race d'esclave » (évènement observé le 4 septembre 2012).

Ces religions cohabitent d'une manière harmonieuse

Il s'agit ici d'analyser les acteurs, leurs intérêts et positions, les formes et symboles de leur coopération, et, dans tous les cas, le rapport des forces, en fait, plus ou moins égal, entre les Religions traditionnelles alliées à l'Islam, et le Christianisme.

Coopération entre Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération transparaît dans l'utilisation des symboles musulmans comme le croissant et l'étoile. Un détail important ne manque pas de frapper l'observateur qui vient visiter pour la première fois le *doany* de Mitsinjo où sont conservées les reliques des rois et reines Sakalava : l'apposition du croissant et de l'étoile, symboles islamiques par excellence, au fronton du portail principal de ce lieu sacré des Religions traditionnelles. Dans un autre contexte, le croissant et l'étoile apparaissent, cette fois-ci dessinés avec de la pâte de kaolin sur le front de chaque participant(e) à la cérémonie après qu'il/elle eût présenté les offrandes qu'il /elle a apportés auprès de l'*ampanjaka* ou des responsables attitrés.

Quelle est la signification de cet emprunt ? –Pour les Sakalava, sans considérer son sens pour les Musulmans, ce symbole sur le fronton du portail représente la bénédiction qu'ils attendent à l'occasion du culte. Le croissant, c'est la lune qui signifie à la fois (en parler sakalava) *fanjava*, la lune proprement dite et l'argent. C'est la raison pour laquelle la personne qui met quelquefois la pâte sur la main de chaque participant lui dit : « *ty ny vola* » (voici l'argent). Quant à l'étoile, elle signifie aussi bien la lumière que le beau, *ny hatsarà* en parler sakalava, c'est-à-dire le bien-être. Le Pouvoir est donc ici associé à la Lumière, à la Clarté, à la Richesse, à la Beauté, au Bien-être⁷.

D'autres marqueurs islamiques s'observent également, tels les costumes musulmans portés par des *tromba*. Certains individus, en effet, adhèrent à la fois à l'Islam et aux Religions traditionnelles. Ils justifient ce choix religieux (déjà) multiple en disant que, même s'ils sont musulmans, ils doivent attachement et respect absolus à leurs ancêtres. Des *tromba*, possédés par l'esprit des descendants royaux, mais à la fois musulmans, portent donc les costumes musulmans (robe blanche et longue et le bonnet islamique) quand ils sont en transe. C'est le cas, par exemple, de Zama Mbola, fils de l'*ampanjaka*, musulman et, actuellement *tromba*.

Par ailleurs, être *tromba* signifie être Sakalava. La personne possédée par l'esprit d'un Sakalava musulman doit se conformer, par conséquent, aux exigences vestimentaires de ce double statut. Cela veut dire que, outre la robe blanche, longue et le bonnet, marqueurs de l'Islam, la personne doit porter en même temps les marqueurs des Sakalava, c'est-à-dire, entre autres, une serviette ou un mouchoir et un bâton.

Il en va de même pour l'esprit de Ndrantaniarivo⁸, fille de Ndramandisoarivo⁸, le fondateur du royaume du Boeny –Marambitsy (fin XVII-début XVIIIe siècles). Elle est donc Sakalava, mais s'est mariée avec un Arabe musulman et s'est convertie à l'Islam. Lors de notre séjour sur le terrain en 2009 à Bezavo, il y eût l'inauguration de nouveaux *zomba* « maisons des ancêtres royaux », dont le *zomba* de Ndrantaniarivo. Une femme assez âgée, *tromba* de Ndrantaniarivo, portait lorsqu'elle était en transe un voile sur la tête, c'est-à-dire le marqueur des Musulmanes. Mais, en tant que femme sakalava, elle portait également le costume sakalava, dont le *lambahoany* noué juste sous les aisselles à la façon des femmes sakalava.

Enfin, le rituel musulman se rencontre dans certaines séquences du culte traditionnel. Toujours lors de l'inauguration du nouveau *zomba* de Ndrantaniarivo, une autre forme de coopération entre Religions traditionnelles et Islam a été observée à travers un culte islamique exécuté dans son ancien *zomba*. Un homme âgé environ de 40 ans, habillé en costume musulman, dirigeait le culte et lisait en arabe quelques versets du Coran. Puis il sortit pour immoler le zébu destiné, à la manière des Religions traditionnelles, au sacrifice en l'honneur des ancêtres royaux. Mais, avant de le faire, il prononça encore quelques versets du Coran pour clore les séquences musulmanes de la cérémonie. Commencèrent alors les séquences liées aux Religions traditionnelle avec la sortie du grand *dôry* « tambour réservé aux grandes cérémonies rituelles » que l'on plaçait et

jouait à côté de l'endroit où l'on immolait le zébu. Le *dôry* sert à amuser les ancêtres royaux. La coopération est alors visible, car la pratique musulmane s'adresse plutôt à Dieu créateur pour l'honorer, alors que la pratique traditionnelle s'adresse aux ancêtres ensevelis dans le *doany* de Bezavo en vue de reconnaître leur statut supérieur et aussi de les exalter. Concernant la question du sacrifice, la caste royale et certaines personnes qui s'identifient à la fois comme adeptes des Religions traditionnelles et de l'Islam, ne consomment jamais la viande de zébu sacrifié et immolé par un non-Musulman soit durant le *fanompoa* soit durant le *fitampoha*.

Coopération entre Christianisme, Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération est visible au niveau des activités de développement économique et social et au niveau des festivités marquant la fin du Ramadan. Tout en s'inscrivant dans des domaines nouveaux, elle renouvelle des traditions millénaires.

L'enclavement dont est victime le Marambitsy, en général, et Mitsinjo, en particulier, a un impact négatif sur leur développement, malgré les potentialités importantes dont ils disposent en matière d'agriculture, d'élevage et de pêche continentale et maritime. L'enclavement constitue également un handicap sérieux pour leur développement social et culturel, car les infrastructures sanitaires et éducatives manquent ou sont en état de sous-développement.

Devant ces problèmes, les Religions traditionnelles et l'Islam ne peuvent intervenir ni faire appel à des partenaires en développement économique et social. Ce n'est pas le cas pour le Christianisme qui dispose d'un réseau mobilisable de bailleurs de fonds nationaux ou internationaux. Cela explique pourquoi l'église catholique et l'église luthérienne ont pu initier des projets de sécurité sociale en faveur des groupes les plus vulnérables, notamment en matière d'alimentation et nutrition, ou encore des projets de construction d'infrastructures sanitaires (dispensaires, centres de santé de base...), et des projets d'infrastructures éducatives (écoles primaires, collèges d'enseignement général...), voire des projets d'appui au développement agricole.

Quoi qu'il en soit, par principe et en tant que projets à caractère humanitaire, les activités des églises chrétiennes ne doivent pas faire de la discrimination liée à l'opinion religieuse ou politique. Pourtant, l'appartenance religieuse de leurs promoteurs ne

rassure pas entièrement les non-Chrétiens qui les soupçonnent de faire du marketing religieux sous couvert d'activités humanitaires. Il s'agit, en effet, dans le jargon des acteurs du développement, d' « *activités-portes d'entrée* ».

Enfin, à propos des festivités marquant la fin du Ramadan, une nouvelle pratique apparaît dans la sous-région. Dans certains villages comme Katsepy, une commune rurale située en face de la ville de Majunga et considérée comme le portail d'entrée du Marambitsy, les Religions traditionnelles et le Christianisme sont associés par l'Islam aux festivités du *maulida*. A cette occasion, les Musulmans invitent les adeptes des Religions traditionnelles et les Chrétiens à fêter avec eux la fin du Ramadan par un repas pris ensemble et agrémenté par des chants et des danses. Si une telle initiative a, au début, pris de court les Chrétiens, en revanche, elle n'a pas surpris les adeptes des Religions traditionnelles, dans la mesure où, depuis l'intrusion des Portugais dans la zone au XVI^e siècle, l'Islam s'est interposé entre le Christianisme et les Religions traditionnelles en tant que religion-tampon.

Ces exemples montrent que le choix des groupes et des religions pour gérer leur conflit se porte vers le feed-back stabilisateur du conflit, car il favorise le rapprochement, la compréhension mutuelle et la tolérance. Cela signifie aussi que chaque groupe et chaque religion sont disposés à sortir du strict domaine du sacré propre à chacun et à chacune. De ce fait, l'un et l'autre se retrouvent sur un même terrain d'entente qui facilite les emprunts, l'appropriation d'éléments nouveaux et, à terme, le syncrétisme.

Les discussions vont porter sur deux points liés entre eux et qui se dégagent de cet article:

- il existe dans le Marambitsy et à Mitsinjo différentes formes de gestion de la diversité (ethnique culturelle, religieuse...). Pourquoi ?
- un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation plurielle. Que faire ?

N.J. Adler (1980) a identifié trois formes ou modèles de gestion de la diversité, en l'occurrence : la domination culturelle, le compromis culturel, la synergie culturelle. Globalement, ces modèles de gestion s'appliquent à la diversité religieuse. Fred E.Jandt (1998), qui s'appuie sur l'ouvrage d'Adler, définit ainsi ces expressions :

- la domination culturelle :

« *The cultural dominance model neither recognizes nor values cultural diversity* » (1998: 447). D'après Fred E. Jandt, dans ce type d'organisation, « *cultures within cultures and subgroups may experience considerable resistance* » (ibid).

- le compromis culturel :

Dans ce modèle, « *it is the similarities among culturally diverse groups that form the core of organizational policies and practices (...). The cultural compromise model stresses areas of agreement* » (ibid).

- la synergie culturelle:

Ce modèle est basé « *on transcending the individual cultures of organizational members. The strength of this model is the resulting wider range of policies and practices and the lack of resistance or less conflict* » (ibid: 447-448).

Il convient cependant de noter qu'aux modèles de gestion correspondent des **formes ou catégories d'acculturation**, c'est-à-dire **d'adaptation culturelle** (F.E.Jandt, ibid), étant entendu que la situation où on les observe met en cause deux groupes ou deux individus. Il s'agit, en effet, d'une situation de communication fondée sur un rapport de forces entre les protagonistes. Par conséquent, l'on peut résumer de la manière suivante les correspondances entre, d'une part, modèles de gestion de la diversité, et, d'autre part, formes d'acculturation.

Il apparaît clairement que les deux dernières formes d'acculturation (intégration unilatérale et intégration réciproque), correspondant aux deux derniers modèles de gestion de la diversité, se réalisent grâce au choix volontaire du protagoniste concerné, en raison du fait que le rapport des forces entre lui et son vis-à-vis est plus ou moins égal. En revanche, les différentes formes d'acculturation correspondant à la domination culturelle sont, à l'exception de la résistance, dûment provoquée par le protagoniste qui jouit du rapport de force favorable, sans que le vouloir de l'autre ne soit impliqué. De cette manière, la résistance est la réaction à une action, donc elle est totalement réfléchie comme pourrait l'être l'intégration.

En revenant à la situation à Mitsinjo, nous pouvons dire que la relation entre le Christianisme et les Religions traditionnelles est globalement tributaire de la domination culturelle du premier sur les secondes qui, du coup, adoptent des formes d'acculturation allant de la *résistance* (passive et active) à la *marginalisation* en passant par toutes les autres formes *intermédiaires*⁹ soit opposées, soit extrêmes. La résistance des Religions traditionnelles s'expriment à travers l'effectif limité des Sakalava qui adhèrent au Christianisme. Elle est tout-à-fait manifeste dans l'explication que la Pasteure protestante locale en donne : « *Les Sakalava ont, parmi leurs interdits, celui de ne pas entrer dans une église ou un temple chrétien* » (Interview du 2 septembre 2012). Un tel interdit est étrange si on ne le place pas dans son contexte historique, qui est politique. En effet, l'église protestante de Mitsinjo a été ouverte par la *London Missionary Society* (LMS) dans les années 1880 avec l'appui de la monarchie merina du centre de Madagascar, dont la visée était de soumettre la monarchie sakalava. Pour les Sakalava, cette confession chrétienne cache donc mal sa visée politique. Par conséquent, l'adhésion à cette religion est tombée sous le coup d'un interdit. Le même interdit a touché aussi à un degré moindre la confession catholique, qui, avec l'appui de la colonisation française (1896-1960), s'est introduite à Mitsinjo vers le début du XXe siècle.

Le christianisme ne forme cependant pas un groupe compact à Mitsinjo. En effet, la confession luthérienne ne répond pas du premier modèle de gestion de la diversité citée ci-dessus. D'après le Pasteur luthérien, son église « *utilise le dialogue dans les relations avec les Religions traditionnelles et surtout avec l'Islam* » (interview du 2 septembre 2012). Le modèle adopté est ainsi le **compromis culturel** exprimé dans le principe qui s'énonce ainsi : *Do no harm*, dans la relation avec les non-chrétiens. La méthode paraît efficace, car si les autres confessions chrétiennes reconnaissent un taux de 10% de chrétiens Sakalava, chez la confession luthérienne, « *25% des chrétiens sont des anciens musulmans sakalava* » (Interview du 2 septembre 2012). Le pourcentage est, d'après lui, encore plus élevé dans les communes rurales des environs de Mitsinjo.

L'on peut évoquer un autre facteur pour expliquer ce succès : le luthérianisme recrute son clergé davantage auprès des groupes ethniques non merina, par exemple antesaka et antandroy. L'« ombre » de la monarchie merina du XIXe siècle plane donc encore dans les airs¹⁰.

Enfin, il est tout-à-fait remarquable que la relation entre les Religions traditionnelles et l'Islam, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, pourrait s'expliquer dans le cadre d'une *synergie culturelle*, comme c'est aussi le cas pour la célébration commune du *maulida*. Les deux exemples suivants apportent des arguments supplémentaires à ce sujet :

- le mari de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, est un Sakalava, musulman, et en même temps devin. Qui plus est, il n'est pas un simple fidèle musulman, mais un *Fondy* (un terme kiswahili signifiant responsable de formation), ici responsable de l'école coranique, au sein de la mosquée de Mitsinjo. Toutefois, même s'il a décidé de ne pas pratiquer les cultes des ancêtres royaux, il se charge de la divination relative à leur réalisation ;
- le *fitampoha* de Septembre 2012 à Mitsinjo a coïncidé avec la période du Ramadan. Un entretien que nous avons eu le 3 Septembre avec des groupes dont les membres sont Musulmans a révélé qu'ils ont choisi de participer pleinement au *fitampoha* sans passer à la mosquée mais en décidant de remplir leurs obligations liées au Ramadan après le *fitampoha*.

La question se pose maintenant de savoir pourquoi les formes de gestion de la diversité sont aussi diversifiées à Mitsinjo ?- Trois facteurs entrent en jeu :

- primo, les *intentions* : pour le Christianisme, la « *Christification de l'univers* » (d'après un document interne des Prêtres du Diocèse de Majunga, 2000), et pour les Religions traditionnelles, la symbiose avec le monde naturel et avec le monde surnaturel des ancêtres. L'intention de l'Islam dans la sous-région semble être l'intégration dans la société locale pour la réussite du commerce ;
- secundo, les *systèmes de valeurs* :

Pour le Christianisme	Pour les Religions traditionnelles et l'Islam
1- Pouvoir	1- Bonne entente
2- Bonne entente	2- Pouvoir/ Commerce

- tertio, les *relations historiques*, car :
 - les Religions traditionnelles et l'Islam ont eu des relations pluriséculaires, ayant instauré entre elles une « *intimité profonde* »

- les Religions traditionnelles et le Christianisme ne sont entrés en relation qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Effectivement, un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation religieuse à Mitsinjo. Les développements du premier point ci-dessus l'ont assez montré. Le concept central est, sans aucun doute, la *cohabitation* des groupes religieux. Or, la cohabitation présuppose trois étapes : le contact entre Religions nouvelles et Religions autochtones, la compétition et la concurrence entre elles ; puis le conflit, dont l'un des aboutissements est la cohabitation : soit conflictuelle sans échange, soit harmonieuse avec échange. Est justifié alors l'orientation de Eva Spies préconisant une concentration sur les « différences » et la considération des différences dans nos interprétations, et mettant l'accent sur « les contenus » avec lesquels les acteurs définissent et vivent leurs différences (2012).

Tout un ensemble de concepts est donc nécessaire pour comprendre la situation plurielle de Mitsinjo. Ces concepts, nous l'avons vu ci-dessus, s'inscrivent dans le cadre de la communication interculturelle.

En guise de conclusion, l'application de l'approche empirique, historique et contextuelle a permis d'ouvrir différentes perspectives, entre autres celle de la sortie progressive de la religion hors de la sphère du sacré. En quelque sorte, comme l'a déjà souligné L. Obadia, la religion devient une « affaire d'hommes » (ibid : 100). C'est du moins ce que nous laissent entendre les faits et exemples cités dans cet article :

- les accommodements réalisés par les Musulmans face aux Religions traditionnelles et par les adeptes des Religions traditionnelles face à l'Islam;
- l'approche « réaliste » des responsables luthériens face aux Religions traditionnelles et à l'Islam, qui les incite au « dialogue » patient avec des **hommes** incrustés dans leurs traditions religieuses séculaires, donc à des concessions rituelles inévitables ;
- la célébration commune dans certaines parties du Marambitsy des festivités du *Maulida*, unissant aux frontières du cadre religieux Musulmans, Chrétiens, adeptes des Religions traditionnelles.

Ces exemples rappellent la tendance déjà notée par plusieurs auteurs indiquant la « désacralisation » ou la « sécularisation » de la religion (H.de Saint Simon, 1825;

Talal Asad, 2003, etc.). Mais, cette tendance n'aurait pas existé sans la vision de l'Eglise avancée par S. Moscovici (1981). Pour lui, l'Eglise a un côté sacré (le système de croyances qu'elles véhiculent), et un côté profane (l'organisation hiérarchique sur laquelle elle repose). Au risque de choquer, l'Eglise est donc une religion profane, et c'est à travers ce côté profane que s'engouffre et se développe le phénomène de la *désacralisation/ sécularisation*. Mais, cet aspect profane de la religion – *une affaire d'hommes* – pourra-t-il avoir raison sur l'aspect sacré ? Quelque part, le refus de la dichotomie totale entre sacré et profane exprimé par E. R Leach (1964 : 12-13) et prônant une « théorie du continuum » pourrait constituer une réponse à cette question fondamentale.

NOTES

- 1- *Ethnie* (adj. ethnique) réfère en anthropologie au groupe se définissant par son lien à une culture, à une identité et une nation dot elle fait partie avec une ou d'autres ethnies. Elle présente en son sein des « groupes ethniques », des « subcultures ».
- 2- *Religions traditionnelles* : regroupent des religions premières tels que l'animisme, le totémisme, l'analogisme (Ph. Descola, 2005).
- 3- *Maroseranana* : groupe noble fondateur des royaumes du Sud et de l'Ouest de Madagascar : Sakalava, mais aussi Bara, Mahafaly, Antesaka, voire Antakarana (G.Sautter, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, 1980).
- 4- *Ombiasy*, litt. personne dotée de nombreuses vertus intrinsèques, ou *hasina*, du fait de son savoir sur les êtres animés et les objets inanimés. F. Raison Jourde (1983) définit l'*ombiasy* comme un « expert en *hasina* ».
- 5- Après affectation du pasteur, sa remplaçante a choisi une attitude plus conciliante : elle a accepté d'arrêter la provocation à la demande du Chef de District de Mitsinjo et en présence de l'émissaire de l'*ampanjaka*.
- 6- Plusieurs observateurs du groupe Sakalava confirment ce pacifisme. Face à de nouveaux venus difficiles à vivre, les Sakalava préfèrent prendre leur distance au lieu d'engager un affrontement.
- 7- Ces divers concepts associés ici au Pouvoir renvoient à la notion de BEAU, à l'Esthétique en général.
- 8- Les noms Ndran(taniarivo) et Ndra(mandisoarivo) sont des variantes comprimées de *Ndria-* ou encore *Andria-* « prince/princesse ».
- 9- La forme opposée à la *résistance* est l'*assimilation*. L'*intégration* est une position médiane entre les deux. Quant à la *séparation* et à la *ségrégation*, elles signifient une résistance partielle à la nouvelle culture au profit de la culture originelle. Ce qui n'est pas le cas pour la *marginalisation* qui est une double perte : perte de la culture originelle sans contact avec la nouvelle culture (Fred.E. Jandt, 1998 : 315-316 ; 325-326 ; 380-382).
- 10- L'« ombre » en question se présente comme un couteau qui vient raviver des blessures ou des plaies anciennes.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ADLER, N.J

1980 "Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organization". In W.W. Berke & L.D. Goodstein (eds), *Trends & Issues in OD: Current Theory and Practice* (pp. 165-184). San Diego: University associate.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J et ANDRIAMISAODRAY, J.

1916 « Ny fomba fanaon'ny Ntaolo Hova trano [La manière dont les Anciens Hova construisaient leur maison] », *Ny Mpanolotsaina* [Le Conseiller], n°51, Juillet, pp. 159-167 ; n°52, octobre, pp. 225-232.

ANDRIAMPARANY, T. M

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ASAD, Talal

2003 *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University of California Press.

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BERTHIER, Hughes

1913, « Notes sur le destin des quatre éléments » *Bulletin de l'Académie Malgache*, Volume XI, pp 185-186.

BOUGNOUX, Daniel

1993 «Overtures médiologiques : Le paradigme », in *Sciences de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse, pp. 531-542.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:” le royaume” or “l’empire”? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd’hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHITTICK, Neville

1992 « l’Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha*[Autrefois] n°2, pp 39-63.

1974 *Kilwa: An Islamic Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

FERRAND, Gabriel

1906 “Note sur l’astrologie arabico-malgache”, *Journal asiatique*, Sept – Oct, pp 229-273.

GLUSENAPP, Helmut de

1954 *Les cinq grandes religions du monde*, Paris : Payot

HAYEK, Mathias

2009 « Quand deviner est un art », *Le Point*, hors série, n°9, pp. 66- 70.

JANDT, Fred J.

1998 *Intercultural Communication: An Introduction*. Thousand Oaks: Sage Publications.

KENT, Raymond.K.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omaly sy Anio*[Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. New York: Palgrave Macmillan.

LEACH, Edmund L.

1964, *Political Systems of Highland Burma*. London: University of London: The Athlone Press.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAVELOJAONA

1909 « *Ny Razan'ny Malagasy [Les ancêtres des Malgaches]* », *Ny Mpanolotsaina [Le Conseiller]*, n°24, octobre, pp. 222-223.

SAINT-SIMON, *Henri de*

1969 [1825] *Le nouveau christianisme*, Paris: Seuil.

SPIES, Eva

2012 « *Faire face à la diversité : incommensurabilité et autres modèles* », Communication présentée lors du workshop Compétition et Coopération dans les religions africaines. Bamako- Mali, 27 Février – 5 Mars.

VERIN, Pierre

1967 « *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien* », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

American Political Sciences Association
Africa workshop: “Religion and Politics in Comparative Perspective”
July 1 – 12, 2013
Hosted by the Institute for Governance and Development (IGD)
Ouagadougou- Burkina Faso

RELIGION ET ETAT A MADAGASCAR :
UNE RELATION TUMULTUEUSE, UNE RELATION INDISSOLUBLE ?

Par
Baholy Malala Andrianasolo RAVONISON

Coordonnées

Université d’Antananarivo – Madagascar
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
E-mail : lala_rohamah@yahoo.fr
Tél : (261) 33 21 011 00

RESUME

Les relations entre la Religion et l'Etat se caractérisent sur le long terme par une forte instabilité. La Religion étant posée comme un des fondements de la société humaine, son antériorité sur l'Etat va de soi. L'Etat n'a pas pu exister sans la Religion ; l'Etat a dû se rapprocher de la Religion et fusionner avec elle, comme c'était le cas avec le *State-Church* à Madagascar au XIXe siècle. Mais, peu à peu, cette "*union sacrée*" a connu des problèmes. Donc, l'Etat a de nouveau pris ses distances par rapport à la Religion, car, durant la colonisation française, l'idéologie officielle était la laïcité. Au retour de l'indépendance, le nouvel Etat « républicain » et malgache s'est à nouveau tourné vers la Religion en la prenant comme partenaire souvent privilégiée. Pourtant, si, au niveau du Marambitsy, la Religion semble rester, comme au cours des siècles passés, au service du Politique, en revanche, au niveau national, elle est redevenue, au début du troisième millénaire, un instrument de l'Etat. Jusqu'à quand ? –Nul ne saurait le dire. En tout cas, il s'agit d'une relation pleine de conflits mais résistant aux conflits.

Mots-clés : religion, Etat, pouvoir, instabilité, laïcité, union sacrée, partenaire, conflit, instrument.

Introduction

La présente recherche fait partie d'un chapitre d'une thèse de Doctorat actuellement en phase finale de rédaction⁽¹⁾. La thèse se rattache aussi bien à l'Anthropologie des religions et à l'Anthropologie de l'Art qu'à l'Anthropologie politique. La relation entre la Religion et l'Etat, si difficile à saisir, la concerne donc directement, étant entendu que le peuple malgache, ici concerné, est connu pour sa religiosité élevée. La relation entre la Religion et l'Etat se présente ainsi comme un thème central pour les sciences sociales et humaines à Madagascar, notamment pour l'Anthropologie. Cependant, en dépit d'écarts significatifs, la phénoménologie de cette relation ne s'éloigne pas des modèles observables ailleurs et dont les traits marquants sont l'instabilité et les mutations permanentes au cœur desquelles se retrouvent le conflit.

Après une rapide revue de la littérature axée sur l'évolution des relations entre Etat et Religion, nous allons procéder à un bref exposé de la méthodologie auquel fera suite celui de quelques résultats provisoires. Avant la conclusion, des points susceptibles de susciter des discussions seront évoqués.

Méthodologie

Les matériels utilisés pour cet article sont principalement des données documentaires sur le Marambitsy et sur d'autres régions de Madagascar. Elles concernent les relations Etat et Religion :

- entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle à l'époque des *Andriambahoaka* ;
« *princes démocratiques* » ;
- à partir du XVI^e siècle :
 - à l'époque des *Andriamanjaka* « *princes autocratiques* » ;⁽²⁾
 - à l'époque coloniale (1896- 1960) ;
 - à l'époque républicaine de l'indépendance (1960 à nos jours).

Des données d'enquête et d'observation collectées presque exclusivement dans le Marambitsy s'ajoutent à ces données documentaires. Elles ont également pour objet les relations Etat/Religion. Par conséquent, pour la collecte des données, la principale technique utilisée a été la recherche documentaire. Nous l'avons suppléé en cas de besoin par l'enquête et l'observation directe sur le terrain. En ce qui concerne l'analyse, les caractéristiques de l'objet-*relations Etat/Religion*-, c'est-à-dire l'instabilité et les mutations constantes, recommandent le recours au dynamisme inhérent au conflit entre deux entités.

Revue de la littérature

Les ouvrages sur les relations État/Religion peuvent être regroupés sous trois idées-forces :

- ceux qui constatent des liens forts et étroits ;
- ceux qui estiment que ces liens se sont distendus au cours de l'histoire ;
- ceux qui récusent carrément l'existence de ces liens.

- *Des liens forts et étroits :*

Les résultats de la recherche en Anthropologie sociale postulent l'antériorité de la Religion par rapport à l'Etat. Selon Maurice Godelier (2010), « *au fondement des sociétés humaines, il y a du sacré* ». Par conséquent, en tant qu'institution de la société, c'est l'Etat qui provient de la Religion et est venu vers la Religion et non le contraire. Des liens profonds et solides s'en sont suivis, comme le montrent des données issues de recherches faites partiellement ou totalement à Madagascar. Par violence interposée, le politique (l'Etat) et le religieux (la Religion) entretiennent des relations solides comme le feraient un homme et une femme mariés et définitivement liés par leur progéniture, la violence, une sorte de *go between* entre les deux (M. Bloch, 1997). Deux images fortes expriment les liens initiaux entre Etat et Religion : d'une part, la Religion est la Mère de l'Etat, d'autre part, l'un et l'autre forment un couple, par définition indissoluble, et donnent naissance à un enfant terrible, la violence.

- *Des liens distendus :*

Au fil du temps, les liens entre Religion et Etat se sont distendus, car, en fait, l'Etat s'est écarté de la Religion. D'après R. Aron, « *l'Etat a de plus en plus cessé d'être religieux, d'être consacré par une loi transcendante. Ceux qui détiennent le pouvoir ne sont plus les oints du Seigneur, ou les interprètes d'une Eglise, ils sont théoriquement les délégués ou les représentants du **common man**, du prolétariat ou du peuple* » (1964 :33). En d'autres termes, les liens apparemment solides entre Etat et Religion recélaient, en fait, un antagonisme profond qui, peu à peu, l'a érodé, puis banalisé.

- *Des liens transformés*

Puis ce qui devait arriver arriva : le divorce. Mais, dans le cas présent, il n'y a pas eu *rupture totale* de relation, mais *transformation-subsumption* des liens initiaux. L'Etat est resté tel qu'il était, mais c'est la Religion qui a profondément changé de nature. Elle est devenue « *religion profane* » (S. Moscovici, 1981), « *religion séculière* » (Talal Asad, 2003), à la suite du concept de « *religion moderne* » avancé par H. de Saint-Simon depuis 1825. Au bout du compte, c'est la *sacralité* inhérente à la Religion qui

dérange l'Etat : certains pays, comme la France, ont instauré à partir de 1903 la *laïcité* de l'Etat ou la séparation de la Religion (l'Eglise) et de l'Etat.

Comment s'expliquer cette transformation ?- Plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés, mais, toujours d'après l'Anthropologie sociale, les éléments les plus déterminants sont ceux liés à l'économie. Ainsi, les problèmes économiques et sociaux de la lointaine Europe auront eu des répercussions incalculables sur les autres continents, dont le continent africain, les îles de l'Océan Indien, et surtout Madagascar. Deux anthropologues, M. Godelier et E. Wolf, évoquent ces problèmes et leurs conséquences. D'après le premier, « *des crises graves ont ébranlé l'Europe au XIV^e siècle l'expansion du commerce et de production marchande, sur la base et dans le cadre même des rapports de production féodaux profondément altérés* » (M. Godelier, 1987 : 505). Pour le second, les conséquences à/pour Madagascar : s'énoncent ainsi : « *situé le long des explorations transocéaniques et de la traite des esclaves* » (E. Wolf, 1969 : 288), Madagascar n'a pas été à l'abri des ondes de choc des bouleversements européens à l'instar de plusieurs Etats « côtiers » africains. Le pays Sakalava du Marambitsy, situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, a très tôt servi de point d'impact pour les arrivées des traitants, d'abord arabes, ensuite, à partir du XVI^e siècle, européens, d'où :

- dans un premier temps, existence de sociétés doubles dominées par des barons- brigands, ou « *brigands- chiefs* » un peu partout à Madagascar, parce que :
 - d'un côté, il y avait une association de plusieurs communautés villageoises « *fokonolona* » ;
 - de l'autre, un Etat dirigé par un *brigand-chief* qui, à la fois, organisait ces dernières et les dirigeait (M. Bloch, 1994 ; H. Rasamoelina, 1986). Au moyen d'une « **accumulation primaire** » utilisant la violence, les « *brigands-chiefs* » disposaient de plusieurs milliers de bœufs et d'esclaves voués à la traite.
- dans un deuxième temps, existence de **sociétés triples** à la suite de l'installation permanente des agents de la traite sur place :

- Portugais : au XVI^e siècle dans tout le Nord-Ouest, dont le Boeny-le Marambitsy, le Sud-Ouest, et le Sud-Est ;
- Français : au XVII^e siècle dans le Sud-Est (Fort-Dauphin) ;
- Anglais : au XVIII^e-XIX^e siècles dans l'Est et sur les Haut-Plateaux. (G.Campbell, 1992 ;1994).

Ainsi, il y avait un peu partout une société à trois niveaux :

- au sommet : l'Etat, le brigand-chef, membre de la dynastie *Andriamanjaka* et sa cour;
- au niveau intermédiaire : le ou les représentants des traitants aidés d'autochtones ;
- au niveau inférieur : les communautés villageoises qui fournissent les biens faisant l'objet de la traite.
-

Il est alors évident que la pénétration européenne coïncidait avec la montée en puissance de la dynastie *Andriamanjaka*, qui tirait profit de cette pénétration. Une « **union sacrée** » s'est instaurée entre traitantseuropéens et « **brigands-chiefs** » locaux, permettant à ces derniers (l'État) de s'enrichir et de disposer d'armes à feu, donc d'agrandir leurs territoires par la guerre.

Au final, le couple Religion-Etat, et surtout la Religion, semblaient apparemment disparaître au profit des intérêts économiques et commerciaux représentés par les traitants, au point de faire admettre l'idée selon laquelle les liens qui rapprochaient les deux entités étaient totalement dissouts. Mais c'était mal connaître la coriacité de la Religion.

Résultats (provisoires)

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- primo, avant la période coloniale, c'est-à-dire du XIII^e à la fin du XIX^e siècle, des liens forts et étroits ont, bel et bien uni l'État et la Religion,
- secundo, durant la période coloniale et durant la période républicaine, ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle :**

- *Période de la dynastie Andriambahoaka*

Un document écrit en arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Rainandriamampandry en 1896, parle d'un **ombiasy** qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente à la fois comme un **chef politique** et un **chef religieux**. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie *Andriambahoaka* au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient alors unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : *Tantaran-dRatsitoinona*, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique *Ny Mpanolo-tsaina* «Le Conseiller» de la *London Missionary Society* (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie *Andriambahoaka* et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales) cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique⁽³⁾.

Un chercheur actuel S.Rabotovao (2013) citant T.S Andriampenitra(2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ce modèle a existé : cinq hommes co-dirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion⁽⁴⁾.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie *Andriambahoaka* installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat⁽⁵⁾.

- *Période de la dynastie Andriamanjaka*

Dans l'ouvrage collectif intitulé : *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des

liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'**ombiasy**. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du **hasina** est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « **couronne de tout Madagascar** », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « *State-Church* » a été, à partir de cette conversion, « **modélé dans la structure centrale du gouvernement merina** » (Gwyn Campbell, 1994 :335)⁽⁶⁾.

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquhar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade and agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports* ». (1983-1984:283).

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la *London Missionary Society*, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud-Est au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « *éclaireurs* ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la coopération Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- *Période coloniale (1896-1960) :*

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- *Période républicaine (de 1960 à nos jours) :*

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- *de 1960 à 2000* : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rôle rituel ;
- *De 2000 à 2013* : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat (entre 2002 et 2009) est Vice Président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Discussions :

Au niveau global, deux remarques importantes s'imposent et méritent d'être discutées. En premier lieu, contrairement au cas exceptionnel de la France, la plupart des pays à tradition anglo-saxonne (par exemple les Royaumes-Unis, les États-Unis, les Pays scandinaves, l'ancien Empire germano-autrichien, etc...) n'ont pas aboli la Monarchie, dont la relation avec la Religion « officielle » est maintenue. En revanche, ils ont adopté des structures neutres issues de la modernité ou de la Révolution (Gouvernement, Parlement, Sénat...), dont la relation avec la / une Religion ne transparaît pas officiellement, sauf aux États-Unis où le Président nouvellement élu prête serment sur la Bible, et également en Italie où la Cité du Vatican, capitale de l'Eglise catholique, est, au sens propre, un Etat dans l'Etat.

En deuxième lieu, la sécularisation ou la laïcisation de l'Etat avance un peu partout dans le monde, non seulement dans les pays de civilisation chrétienne (par exemple : en Europe..), mais également dans les pays de civilisation musulmane (par exemple : dans le Maghreb où, après le « *printemps arabe* » ; les « *islamistes* » n'ont plus / n'ont pas bonne presse). Bref, les rapports entre la Religion et l'Etat sont en train de connaître de nouveaux et grands bouleversements. Le cas de Madagascar en ce début du XXI^e siècle semblerait aller à contre-courant en se rapprochant du modèle de l'Etat-Eglise.

Conclusion :

Avant le XVI^e siècle, les liens entre Eglise et Etat étaient marqués par le rapprochement de l'Etat vers la Religion au profit de cette dernière. En revanche, l'on note entre le XVI^e et le XIX^e siècle un lent rapprochement de la Religion vers l'Etat au profit de ce dernier. Néanmoins, malgré sa position de faiblesse, la Religion est devenue de plus en plus visible : les missionnaires assuraient un accompagnement physique des traitants avec la bénédiction des Etats de leurs pays d'origine :

- Aux XVI-XVII^e siècles, dans le Nord-Ouest de Madagascar, des missionnaires portugais embarquaient dans les bateaux des traitants, certes, pour aider ces derniers, mais surtout pour négocier avec les Musulmans installés sur place depuis des siècles et pour christianiser-**sans grand succès**-la population locale ;
- Aux XVII-XVIII^e siècles également, dans le Sud-Est, des missionnaires français venaient avec les traitants pour des raisons identiques à celles observées dans le Nord-Ouest ; mais ils ont également échoué pour cause de décès par la fièvre ;
- Au XIX^e siècle, au niveau de tout Madagascar, des missionnaires britanniques sont venues en éclaireur pour le compte des traitants et du gouvernement britannique. D'où, à la fin officielle de la traite (1869-1995), l'on assiste à une institutionnalisation de la coopération Religion-Etat avec le *State-Church* en vue de l'accumulation (déjà) capitaliste. (G. Campbell, 1994) ;
- Avec l'avènement du XX^e siècle, les relations entre la Religion et l'Etat se distendent à nouveau. L'Etat prend ses distances par rapport à la Religion au nom de la laïcité instaurée en France en 1903.
- A partir de 1960, année de l'indépendance, l'Etat a de nouveau assoupli sa position et pratiqué une coopération sélective avec la Religion en préférant le

Christianisme par rapport à l'Islam et aux Religions traditionnelles et en coopérant davantage avec la « *Fédération des Églises Chrétiennes malgaches* » formée par les confessions du christianisme historique qu'avec les nouvelles églises créées depuis les années post-indépendance.

Les données disponibles et mobilisées pour cette recherche accréditent finalement l'idée selon laquelle les rapports entre Religion et Etat sont parsemés de conflits, mais que cette relation semble inébranlable,...indissoluble. Les discussions et échanges qui auront lieu durant le séminaire vont certainement enrichir le présent projet tout en permettant une comparaison approfondie avec la situation aux États-Unis et en Europe.

NOTES

¹ L'intitulé de la thèse est le suivant : « *Cultes royaux et antsa « chants » sakalava du Marambitsy Nord-ouest de Madagascar. Quand le religieux et le social servent le politique* ».

² Les termes *Andriambahoaka* et *Andriamanjaka* désignent, en fait, des dynasties d'origine historique différente. Les *Andriambahoaka* ont mis en place un système politique ayant respecté les formations politiques autochtones appelées *Fokonolona* fondés sur la « *responsabilité solidaire et collective* » (P.Ottino, 1963). Les *Andriamanjaka*, au contraire ont initié un système politique autoritaire, cherchant à affaiblir les *Fokonolona*.

³ Andriamamilaza était chef du *foko* "clan" Zafimamy et, en tant que tel, chef politique. Mais, selon Andriamanantsiety, il était aussi, en tant que ***ombiasy***, chef religieux. Il cumule, en effet, les fonctions de *mpanandro* "devin par les astres", *mpamintana* "expert en connaissance des destins", *mpisikidy* "devin par les graines", *mpanazary* "homme-médecine", etc...

⁴ Il y avait existé un système politique dénommé ***dimy lahy manodidina ny kianja*** ou "cinq hommes autour de la place centrale" : l'aîné, maître du pouvoir politique, et les quatre cadets respectivement maîtres de la divination par les astres, de la divination par les graines, de la forêt (des plantes médicinales), du couteau du Sacrifice.

⁵ Rona s'est imposé en tant que chef d'Etat aux membres des trente huit clans du fait de son pouvoir religieux fondé sur son Savoir en matière non seulement de divination mais également de traitement des problèmes individuels et sociaux.

⁶ Il faut mentionner que la Reine a fait construire un temple à côté de son palais et qu'elle coordonnait à partir de ce palais le financement et l'envoi d'"évangélistes" à travers tout Madagascar. Les agents de l'administration royale (l'Etat) étaient aussi des agents de la mission évangélisatrice (Eglise).

⁷ C'est notamment le cas sur tout l'ensemble du pays Sakalava, dont le Marambitsy où l'*Ampanjaka* "princesse régnante", jouit d'une certaine notoriété politique.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona]", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ARON, Raymond ,

1964, *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris : Gallimand.

ASAD, Talal,

2003, « Secularism, Nation-State, Religion », in *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, pp 181-201

BELROSE-HUYGHES, Vincent,

1983-1984, « La baie de Boina entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp 165-193.

BLOCH, Maurice,

1997, *La violence du religieux*. Paris : Odile Jacob.

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

CAMPBELL, Guyn,

1994, "The History of Nineteenth Century Madagascar: « Le Royaume » or « l'Empire? », *Omaly sy Anio* n°33-33, pp 331-379.

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17-20, pp 279-309.

CHITTICK, Neville,

1974, *Kilwa: an Islamic trading City in the East African Coast, vol.1*.

Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

ELIADE, Mircea,

1959, *Traité d'Histoire des religions*. Paris : Payot.

FARIDANONANA, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

GELL, Alfred,

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

1987, « Introduction. L'analyse des processus de transition », *Revue internationale de Sciences Sociales*, n°114, November, pp501-512.

KNEITZ, Peter,

2003, *Die « Kierche » der Sakalava und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar*. Stuttgart und Berlin: Wiku-Verlag.

MC CUTHEON, Russell T.

1999, "Introduction. The Study of Religion as a Cross-Disciplinary Exercise", in *The Insider/ Outsider Problem in the study of religion*. London and New York: Cassel.

OBADIA, Lionel,

2012, *L'Anthropologie des religions*. Paris: La Découverte.

RABOTOVAO, Samoelson,

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAINANDRIAMAMPANDRY,

1896, "Hafatry ny ombiasy anankiray tamin'ny zanany" [Testament d'un ombiasy chef religieux et politique, à son fils], in *Tantara sy fomban-drazana* [Histoire et us et coutumes ancestraux]. Antananarivo : Imarivolanitra, pp 13-22.

RAISON-JOURDE, Françoise,

1983, *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RANTOANDRO, Gabriel,

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp195-209.

STHÖR, Waldemar, ZOETMULDER, Peter,

1968, *Les religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin. Paris : Payot.

WOLF, Éric,

1969, *Les guerres paysannes du XXe siècle*. Paris : Maspero.

ANNEXE 2 :

LE CORPUS

LE CORPUS : LES ANTSA SAKALAVA MARAMBITSY

ANTSA 1

1a : ZAMAN'i FONDY MALEMY LAVA

Zaman'i Fondy malemy lava
Oly zaho maray
Raha misy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Va(li)lahiko velono
E ! Tovolahy Tongay
E ! Oly izy amaray
E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Kombokoanao mafanavay
E!koezy, boana lay
Fanjava tsofotro kintana tra-maray
Andin'ny mpilongo tsy mety arahy
Maniny moly zaho mahatsiaro aminay
Ankoany doany Ankilambay
Lamalama Zaman'I Fondy
Manontany fa tsy mahay

E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Tsika mangataka ny tsara
Manambaly anankay mamana rano may
Zaman'I Fondy Tovolahy Tongay
Tsy haiko ataoko anao e !
Raha misy ny am-poso nomeko anao
E !E ! Malemy lava
Misaotra anao tefin-dRanahary
Sady tsy arofy tsy ararirary
Lava tandrom-bosy lava-tera bary
Tsora-kazo tsora-by
Sady misaotra sady merci
Fomban'ny maty mampalahelo (2)
E ! Va(li)lahiko velono
Mba nihangako Tsimihety e
Zaho mazava mitady joro, va(li)lahiko
Hitandremako tsaiiky ty
Tandremako anaty zaka va(li)lahiko
Va(li)lahiko velono !
Tanora mbola zaza
Ratsy sora malaza anara va(li)lahiko e ! (2)
Va(li)lahiko velono
Zaman'i Fondy malemy lava

Matsabory tsy ritra Amboromalandy
 Antsika edy tsy miaraka mavandy
 Anabaviko tsy nanaiky (2)
 Tonga gendarme hanao enquête
 Zaman'I Fondy nanasa tsy niteny
 Tsy niteny an-tena marary tratra
 Io no mahafaty aho va(li)lahiko e
 Hitandremako tsaiiky ty
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E! Valaiko velono
 Fomban'ny maty mampalahelo e !
 E ! E! oe !oe ilay ohatra mananjay
 Jerevo ne likely
 Kasaytsaiky hanaovako nanankay
 Zaman'I Fondy e ! Tovolah Tongay
 Manontany fa tsy mahay
 Elaela nenarako nenankay
 Mama 'nde hody zaho amaray
 E !Va(li)lahiko velono
 Mefakefaka salovana lambahoany (2)
 Neny Moana eky malaza ankilatany
 Tovolahy Bezavo
 Dadilahibota fanevan'I Anaborano
 Va(li)lahiko e ! Malemy lava e!
 Va(li)lahiko velono
 Tsaiko ataoko anao
 Falifaly foko nahita anao va(li)lahiko
 Manakory fihinana rano may
 Zaman'I Fondy e! Tovolahy tongay va(li)lahiko
 Va(li)lahiko e !
 Io eky fanaovako nanankay
 4 era marikitry marandray e
 Niniko fa manina anakay va(li)lahy e!
 Diako edy fa elaela zay
 E ! E! atorarany mampalahelo
 Baba Zaman'I Fondy
 Vata-tenako zao fa mahatsiaro mody
 Kiaka zova tsika vao taf'hody"
 Niniko zay fa maniny anankay
 Sandra diako fa elaela zay e
 Holy zaho amin'ny tanàna misy anay
 Jerevo ne lekely teholy
 Teholy zaho magninyaminay
 'Ndeha holy zaho amaray
 Niniko zay magnin'anankay
 E ! E ! Va(li)lahy ! Va(li)lahy velono
 Niniko marojoro tsy haiko ataoko anao
 Va(li)lahy velono, Dadilahy Housseny (2)
 E ! E ! Raha ohatra manano zany
 Nareo lereto ambarako kabary

Nivola Manantany
 Antsika valy dao hamonjy Doany
 Nanankay moa an!tonga normaly
 Tsy indraiky fanaovako azy
 Nivola Manantany
 Tiako ty razako ao Mitsinjo
 Jerevo zany, jerevo Ndranahary Berimorimo
 Vazaha avaratra, Ndranahary atimo
 Niniko e !mahafinaritra Doany an-Mitsinjo
 E ! Veloma samy tsara e !

1b : SOMA TSAIKY TSONTSANY

Veloma tsaiiky tsontsany
 Manambaly mahita olana e!
 Jerevo ne likely
 Kilandy tsy manan-tsibokiany
 Manankory Zaman'I Fondy
 Ela nanaovanao
 Teny raiky foana tsy ambarako anao
 Ela loatra teninao
 Matokisa tsika samy manao
 Ela loatra teninao
 Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
 Teny raiky foana f(ih)everako anao
 Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay
 Manontania m(o)araha tsy mahay
 Ambonara tanàna misy anay
 Ankananiky zaho le milamalama
 Fanajana anankay Zokin'i Mada
 Ambarako anao mazava
 Zaman'i Fondy, tovolahy viràny
 Maty normaly, maty amintsika tsisy kabary
 Malama volo tsy borozano
 Matsoro horo ambaranao karàna
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E !E !E !
 Veloma samy tsara e!
 Olombelo samy manana anjara
 Raika aloha raika afarafara
 Tsy malaina anao zaho va(li)la(hi)ko
 E ! E ! Tsaiky tsontsany
 E ! Va(li)lahiko velona ! Va(li)lahiko
 Fomban'ny maty mampalahelo (2)
 Tsangatsanga ta Majunga va(li)lahiko e
 Taly madinika Rasta
 ino moà la modin'i Majunga va(li)lahy e
 E !E !Tsiriry zanaboron-drano
 Voalohany mikepoka mianatry milomano
 Tromba mirefarefa baingy mihinon-drano

Jerevo ne lekely, omby bidara mavo
Hannitsinintsy manaranara
Tovovavin'i Ambonara
Omby bidara mena, latsaka ampanenena
Raha mba tiako anao tsy hamonoako tena
Jerevo ne lekely diska volamena
Ravaka ampela motro amin'ny ravin-tsatra
Mizelazela
Mama e! tsaiiky tsontsanye !
Tsy malaina anao zaho e!
Romboye !
E !E !felika vaivay
Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay

Tsy aiko ataoko anao va(li)lahy e
Le mba nisy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Menimeniko draika fa tsy aminao
Veloma samy tsara
Andro hafa fandray tana e
Para fankahitana

ANTSA 2

Antsan'ny Tromba

MAMO NY ASANY E ! DADILAHY BOTA

ANTSA 3 (kolondoy)

Antsa firazanam-be Fanjakana

TSY VALIANAY E !

Akory lanona zao e ! (2)
Ino koa lainao
Fanjakana no azonao
Tsy valiako fa Ampanjaka

ANTSA 4 (kolondoy)

HAINAY ZAO VALY E

E ! lereo hainay zao valy e !
Valiko e !
Fanafanan-jaza mena (2)
Fanimpia fandrambesa
E ! zavavy e !

ANTSA 5 (kolondoy)

Antsa Kolondoy bavata

MANOME BOANA KOMBE

ANTSA 6(kolondoy)

MAHAY MILALAO

Mahay milalao vorontsara

Mahay milalao voro-maiva

ANTSA 7 (kolondoy)

Antsa manesy fanompoana

MANESY TSARA E !

ANTSA 8

TSY MAHAFATY TENA

Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako

Atao fahaizanao tsy ataorako

Vady mbola tiako marary

Kapila loka vody tsy hinanako

Diska volamena ro anjarako

Pilaka e ! anao salahoeins

Tô tsy homeko anao tsy amin'ny lerany hoeins

Ataontsika kakitika hoeins

Akory zaho leroa e !

Akory atao zaho tsy miala aminao

Fa anaty fô marary aminao

Gaga zahay tamin'zany fa zavatra mahagaga zany

E ! Mama e ! E Velo e !Mama e

Zaho nanavalany nanolioly

Tavandra zavatr'olo miandran'i Paoly

Vola zaka akory

Fa izy jobikely vainydanôro

Tsy izany ataon'ny kabary

Fanao sakalolo malakilaky

Opiopy man zavatra mafimafy

Zaho malaka rano Mahavavy

Maiva amin-Niny samy tsara amin'ny Dady

Maiva amin'ny Zoky samy tsara amin'ny zandry

Tsika eto fa maro mahita tany

Tsy zany hanaovan' azy

Tsy jiaby tsy miara mavandy

Zay vitan'I Zoky vitan'I Zandry

Nankay raiky fa zany anaovan'azy

Io tsy handehanako manambady

Fa zaho manambady tsy mitomany
Fa ratsy volanin'ny foko-bady
Andro vao mifoha reo manaboko vary
Nde holy aho fa marina nanazy
Folafolaka le sakay
Angononoko biby mahay m'ndeha
Nankay moalay tsy alaiko mare
Fa zahay mivaly masiaka antendrobe
Lohaliky fanaperan'ny fe
Malaina hitsangana maniraka olobe
Holy zaho nankia
E ! Mama e ! Alamino maiva
Aza malahelo aza mitomany

ANTSA 9

RAMAMA

Raha mba misy ny am-poso nomeko anao
Raha fa tsisy dia akory atao

O ! Mankasitraka mankatelina (2) anao
Jereo anaovana azy, vinanto anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahiny nanambady ampanjaka

E ! Akory valiko ty !

Joby analoky, omby kalafia
Roso ankahery, manaraka ankavia
O ! le marina teninao va(li)la(hi)ko e !
Marina tsisy vandy

Elaela nianarako navandy
Roapolo taona zaho nianatra navandy
Ankananika roso fa tsy nalaza
Malôvy tsy ambaranao manavy

Tsy tavy Madagasikara (2)
Domin'ny bira, lany ny anjara
Olombelo samy manana anjara
Misy ny aloha misy ny afara
Mahafinatra tany fangatahan-tsara
Tany madoso tsy azoko amaharana
Sobil tsy aloha, jerevo ny afara
Nakory anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahin'i Tafa , ndevon'ampanjaka

E ! E ! Mamako a!
Tsiatsika matetika mifamaly
Korananao leroa mahafalifaly

Menimeny tsy tapaka mankarary
Jiriky tsy eto, Marambitsy tsy lany
Zaho lay tsy mamo fa baribary
Ny anankay ty lereo barisan-dranahary
O ! E ! E !
Nanakory fatahorana, tsy mavoza (2) Mamako e !
E ! E ! Mama, veloma
Raha otra mba mihina sigara
Ka maresaka anao ka mitabataba
Maresaka anao tsy maheno zaka
Ato Maman'I Tambara
Lavo nono naiko fa manara
Mahafinaritra mitana somondrara
Mihinana azy leroa mahaiza mizara

E ! E !
Refa tondro ny andro lany ny anjara
Malemy tsy amin'ny taolana somondrara
Fa somondrara tsy tanan'olo adala
Nameny anao raha mahay mikarakara
Raha otra an-tena tsy mikarakara
Jerevo anaovana azy
Tsy mahazo kidoro ndraiky felàna

O ! O !
Manana ny mahitsy , manana ny tsara
Manana adala voatondro manana anara
Vadin'ny adala tsy somongàna
Tsy haiko ataoko anao Mamako e !

E ! E !Tsy haiko ataoko Mama e !
Zaho Matsabory mitaotao
Matsabory maloto misy filao
Kay kotano leroa zaka tsy nanao
Valin'ny Zoky kahiko Ranao
Pile vonin'ny jambarao
Hinano raha tsy faly anao
Le mba fady amezo an'ny namanao

E! E! Mama, tsy aiko ataoko anao
Mahafinaritra jiro na Majanga
Matonaly koa ambaranao matsà
Jijy raraka,rombo taisy atà
Pilotova vao misy an'i Sima
Maiva ny Bevava, ry havako e!
Ndevon'i ampanjaka

A ! A ! marahaba
Maiva anao Zokilahin'i Tafa
Anareo andevon'i ampanjaka
Fitolian-dolo atao tsiandrarafa
Takòna atao kitrely fanjava
Ambonibony ne razan'ampanjaka
Sobilatsy aloha lavomiatsirara
Tsy kiniako lavo fa tany malama
E ! Mpijijy ny aiko fa vadiko adala
Silasilany aiko fa tsy adala Baba e!

Silakazo, silaky manary
Masaotra anao tefindranahary
Nakory zaho mana(o) zao
Mahafinaritra zaka mana(o) zao
Anao tsy nipetraka fa nanao
Tananao nandrombo vavanao nanao

Maiva anao moa an babako Amedy
Haiko Amedy boaka Mitsinjo
Mahagaga ne Doany Mitsinjo
Positro avaratra, Ndranahary atimo
Zaho matonaly ambara matsà
Ra tinifitry sary amin'ny camera
Ato matonaly ambarako matsà
Raha tsy tarako anao dônko vazaha....

E ! Maiva aminazy anareo ranon'i Mahavavy
Roso anao baba mbola ho avy
Zaho tsarovy amin'ny andro afara (2)
Fokonolo miara mahalala
Mahalala hatrami-fanjakana
Ato zaho mamanan'i Tambara
Ato Tovony kely tena nenarany
Ela nitoerana baba manovana....

Nivolana antena manambara tena
Jerevo anaovana azy
Vava miteny kambara vanavana
Korodao lereo mana(na) anara gama

Misaotra anao tefindranahary
Tsy harofy ne vatanao tsy harary
Dimampolo sarety zato soavaly
Arivo tovo zato manambady
Arivo moasy zato manajary

ANTSÀ 10(kolondoy)

NDREO ANTEONAREO

ANTSÀ 11

ALLO ! MIARAKA AMINAY

Tsiriry zanaborondrano
Voalohany, mihepoka mianatry lomano
Alo ! tsika (2)
Tsara manana telephone
Telephone portable e ! e !
Telephone mihenja amin'ny tarobia ao moa reniko
Alaina olo tsy lavitra fa mariny
Any Amboriky misy moasy kafiry
Matonaly tsy mandry manao sikily
Zaho leroa mba zanaka Niny
Ino mafy zaka tinareo
Telephone sa video (2)
Nalaina sary amin'ny video
Matonaly tsy miala amin'ny video Neniko e !
Zaho tsy miala amin'ny video mamako e !
Video anaty tranoko Mamako
Zay sary mihetsika hitako eo Mamako e
Nandalovan'i sipako aloha ao Mamako e
Nakory maiva babako magneto
Magneto lekely fangalana feo e
Vata-tena tsy hita fa tena reny feo
Olo mivolana tsy hitako Mamako e ! (2)
Lobolobon'ny feoko fô(ana) reko ao Mamako

Allo ! Allo ! Mmako e !Baba
Zaho nde hody fa lavi-tany Mamako e
Antena mba mandeha mahita tany
Maiva Niny ndraiky Dady
Irin'olo an-tena nahita tany
Anao botibotin' ny manga manta
Menimeny antsika tsy olo adala
O ! O ! Zama

ANTSÀ 12(kolondoy)

VOTSORY FA MALILO

Aie e ! e ! Malilo
Alamino alamino
Alamino fa tsika hisôma

ANTSÀ 13

RA MAMA (Jijy)

E ! E ! Valy e ! Alamino tsara
O ! O ! Valy e !
Raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo
Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava
Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava
Raha malay miteraka anao handana lôpitaly
Raha malaina mitahiry zana-bady kaza manambady
Tianao zaho tsara, alanao zaho miala
Raha mifanaraka ne tsika tsara
Tsy mifanaraka ne zaho miala
O ! Baba e ! Marina zaka zany
Alin'ny mpilongo sy hain'ny mpanambaly
Alamino tsara rango hifankahitana
Velono miarahaba lereo e!
E ! E ! Mama e!

Ravin-tsara mizelazela
Madiron-tsilamo andrefan'i Antseza
Zandrin'ny Be Tahera
Zaho moa foeky mirefarefa
Ndre zaho baba velono Njarinianeva

ANTSÀ 14

RA MAMA (Jijy)

Manakory fanaovako azy
O ! mba hariva sy marandray
Ambarambarako nanankay
Na zazavavy na zazalahy
Ndre matanjaka anao ka mamaly Ray (2)
Nahitako ny zova sy maimay
Nahitako masoandro sy zovay
Opiopy zavatra tavandray
Ningan'i Zoky tsy hita tavandray
Kaihina baba kaihina Dadilahy“Antsoina “
Veloma Mamany e !
Omba hariva sy matonaly
Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
Saiky navy aty Mama Hortence
Opy zavatra mafimafy
Zanahary manampy antsika
Karibo an-trano

Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbô tafita amin'ny taratasy
Madagasikara jusqu'à la France
Zay mbo angatahiny amin-janahary
Kaza manano sangisangy
Sao dia ahiata kidoro mirasirasy
Nivadika loha amin'ny la plage
Ataovy tsaiky fianarana taratasy
Sao de ambaniany amin'ny farany any
Zay fahasambaran-tena voa avy
E ! E ! Zandriko ty
Manakory fanaovana azy

.....

Jerevo hanaovako azy
Haiko antsika zao baka Ankarahara
Ankarahara ne volaniny hipetrahana
Zaho ratsy sora malaza anarana
Jerevo zaho va(li)lahy e !
Manano zao fanaovako nankay
Zao tsangatsanga ta Marogoaka

.....

Manana adala mananara zaho ! Mama (2)
Manana mahitsy mahazo ny tsara
Omba hariva sy matonaly
Ino vakin'ny lambahoany
Samy mandeha samy mitady
Tokantrano tsara paradisa an-tany
Raha ohatra anao manambady
Hajao tokantrano raha manambady
Na lehilahy na vehivavy
Mbola tsy fantatra ny hiafarany
Zany na matsàna na matonaly
Na andro asabotsy na andro alahady
Veloma Mamako e !
Ndrenao maniny kabary
Manakory fanaovako azy

....

Zaho ato tena manao tantara
Jerevo zaho va(li)lahy
Madoso tany atao malama
Jerevo zaho va(li)lahy
Tsika tsy miady fa milalao
Mivola moramora zaho zokinao
Marina teny zaka zao
Marina teninao bakao
Jerevo anaovako azy
Marina teny sanabavy
Zaho baribary fa tsy mamo
Bokeo zaho manaraka afara

Kananoro tompon' anarana
 Jerevo hanaovako azy
 Zaho zandry anaka lehilahy
 Omba hariva sy marandray
 Ambarako zay mba mahay
 Zahay zanak' olo mpianadahy
 Izy zandry vavy
 Zaho zanaky ny lahy
 Ambarako zay mba tsy mahay
 O ! O ! Mama
 Kananoro jobo revaky
 Raiamandreny tsara resaka
 Fananaran-dreo mipetrapetraka
 E ! E ! lay tsara korana zaho tsy mody
 Te holy baba zaho manina aminay
 Sandra diako fa elaela zay
 Zaho lereo mahatsiaro aminay
 Handeha holy zaho baba amaray
 Raha ohatra anao nanao zay
 Nareo lereto ambarako tantara
 Zaho 'ndeha holy Ankarahara
 Zaho baba tovolahy
 Manina anankay manafara
 'Ndeha holy marina tovolahy
 Nde holy Mama Ankarahara
 Ela ny dia 'ndeha holy
 Jerevo zaho valay
 Jerevo toetra atao amin' izay
 Tsika misôma tsy manao kankay

 Marina zao lereo 'ndeha holy zaho amaray
 Baba niniko niteraka anankay
 Sandra diako fa elaela zay
 Namonjy tsena taminankay
 Zaho tamin' io gaga lany fanahy
 Sandra diako fa elaela zay
 Maiva anao zanakozay! ry havako e !
 Anao Maman' i Mahagaga
 Jerevo tovolahy
 Anao ambarako honohono tsara
 Ranadahy Majunga
 Jerevo mety atao
 Jobijoby mahôgo likatao
 Zaho zokinao ato magnina anao
 Jerevo anaovako azy
 Magnina anao fa tsika tsy miady
 Magnina anao leroa zokilahy Tsilavy

 O ! hariva sy matonaly
 Hisaorako anareo tefindranahary

Nareo tsy nihainga tsy nanary
 Tsy hanavahana lehilahy sy ny vehivavy
 Saorako mora anao tefindranahary
 Indrindra indrindra anao Zokilahy Tsilavy
 O ! O ! Zandry e !
 Jerevo anaovako azy zandry vavy e !
 Draiky io niniko anao
 Adalan'olo ne mba tsy hainareo
 Volana fokonolo mivolana zaho
 Adalako ty tsy haiko ny atao
 Jerevo zaka zaho
 E ! lereto zandriko vavy

ANTSA 15

VONONA E ! VONONA E !

Vovona e ! Vovona e!
 Vonona tokoa izay hanompo an-Ndramandiso
 Matoa tonga aty (2) Mama
 Vonone ! Vovone (2)
 Vonone tokoa zahay hanompo an-Ndramandiso
 O ! O ! Sambatra e ! nareo Bezavo (2)
 Malemy tsy amin-taolana somondrara
 Somondrarako tsy tana olo adala
 Angatahiny amin'ny tany ampovoan-tany
 Ratsiraka baban'ny Fokontany
 Zafy Albert mananga-tanana
 E ! E !
 Nahavita zaka tsara
 Nahavitana zaka tsara
 Nankory , Nankory Bemanangy mikarakara
 Nikarakara zaka anaty Tanana
 Raha misaotra ani Dady Bery e !
 Dady Bery tsy ataoko ambany fanahy

ANTSA 16

SAMBATRA NAREO BEZAVO

Sambatra e ! nareo Bezavo
 Sambatra nahazo an-Ndrainikeny (2)
 Ndrainikeny mafanavay
 Zanaka Sakalava ! lay e !
 Sakalava mahavita azy
 Sakalavan'i Marambitsy
 Nahazo an-Ndrainikeny e !
 Karakara nahavita zaka

Ndranikeny lala(h)in'i Marambitsy
Izy io tovolahin'i Marambitsy
Izy io Zafin-Ndramamonjo
Razamben'I Moana
Dorian-Ndramandiso
Sambatra e ! nareo Bezavo
Nareo nahazo azy io !
Nanin' i Marangimbato

ANTSA 17

RAMAMA

Oi ! Oi !
Fôtaka am-bary asara
Ndre zaho ratsy sora malaza anarana
Tsy neniko niala anao
Ndesin'ny fitadiavana aho babako e !
Mihinana anao mahaiza mizara
Mitana tongozo manao mangataka
Ino moa hevitra tantanàna
Navy koa moa baban'ny kambana
Kambana reo fa tsy mifanaraka
Io kony lay taizan'ny Bevava
Zay ry havako e !
Zay manontany fa tsy mahalala
Very kapila manontany fihinana
Olo silasila tsy azoko tavy
Eka jerevo zaka moan
Kabary fa vita amin'ny tena
Ndao longo tsika ndeha hamonjy tsena
Lany vola zaho manana ny tsara
Babako tsy manana olo adala
Raha malaina mangara amany
K'aza manambady
Tsy zany ataon'ny kabary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Bekibo tsy mandranto anaran'ny vary
Nankay ty fa vita rango bakany
Zaho lereotsy mamono fa baribary
Mamon'ny toaka fary
Sady mandrombaka manajary
Dimy arivo taban'ny vary
Komansy voky vary
Loky malemy nataoko tam-bilany
Joby kely, mainty tsy ratsy
Malala !
Tsy manahiran-tsaina
Vady vao nalaina

Zaho dre nalainy tsy adalainy
 Maty zaho Radady e !
 Maty zaho maty aminao
 Pile vonin-jambarao
 Mankasiraka mankatelina anao
 Mipodiana anao chérie e !
 Tsarovana anao mba te-hita maso
 To tsy abelako an-kiboko ato
 Ndre dinin'ny tena famelomana azy
 Malemy volo tsaiky manavotavo
 Malala !
 Nono marangitra mbola ho lavo
 Tarehy tsara mbola halazo
 Maniry manao manavotavo
 Ratsy fanohana nono mbô ho lavo
 Tsianaloka lala-mandeha Bepako
 Zaho tô manambady solon'ny amato
 Ka zany tsy vady tsy zarizary ! Malala
 Menimeniko an-kiboko ato
 Mba roa mba ato
 Mokonazin'Ambato
 Rafoza malaim-binanto
 Fa sitrany maty tsindrin'ny vato
 Ndre mahery nify tsy mahadaika vato
 E ! E ! Malala !
 Ankananika lala tsy azonareo
 Nanarahako chauffeur ombeombeo
 Radio cassette fangalana feo
 Zaho nandalo anareo tsy teo
 Omeo barisa kely handemako feo
 Mihetsiketsika ane salakava reo
 Mihetsiketsika paka ny lamban-dreo
 Fa indrindra ry havako reo
 Fianarantsoa moa tanin'i Betsileo
 Ndeha hody zaho lereo
 Sady am-po tsy an-takinana.....
 Malemy fo tratrany tsara

ANTSÀ 18

MANAOVA NY MARINA

Amato mpisôma tavela mpilalao
 Matsabory maloto misy filao
 Isika tsy miady fa milalao
 Tsy miady fa milalao zaho baba e! (2)
 Matsabory maloto misy filao
 Hetraketraka ananarako anao
 Tsy zany fa lereto

Madirondolo miranga tsy maha jao
 Tsara zaka samy manao
 Lafa robaka mividy vaovao
 Manano henatran-drafilao
 Zaho valiko e !
 O ! Manahirana manambady kamo (2)
 Sahalany mitahiry faty an-trano
 Zaho manambady ea !
 Jariniano zao baba e!
 Sady mandisa mangala rano
 Raha ohatra tsika manao zany
 Fiadanana tsisy mira amin-zany
 Ranabavinankay mbo tsy nihinan-bary
 Vorovoro navoron-drano
 Hetahetako foana hinanako fary
 Bevoka tsy mandranto
 Kilalao lekely le very faty
 Rehefa bavata tsy nambelan'i Dady
 Mandalova amin'ny jira Maromandalo
 Solonifiny any jiron-dropilany
 Sokafo vava hinanan-kany
 Mahagaga zaka manao zany
 Zaho baba e!
 Teto anie baba zahay nankaly
 Fa nangataka an-dRanahary
 Sakalava nanjary borozano
 Sakalava tsy miala lambahoany
 Natsiny azy tsy niala tergaly
 Tsy kivy aho fa mba mitady zavavy e !
 O ! O ! valy e !
 Nakory zao kabary (2)
 Zaho navy rango nomaly
 Andro mandroso matonaly
 Zavatra ajotso tsy azonao angalany
 Tondraka rano tomalialy
 Tsy vena matonaly ataovy tsy avy any
 Tsy zany fa lereo
 Tsika zao diniry samy mafana
 Akory tsika jiaby samy marary
 Zaho ankananiky manompo Ndranahary
 Ela diako niaviako nanompo Doany
 Nanano ankorodao ndraiky makasa
 Kibo voky fa nihinam-bary
 Hisaorana bavata vatanao mba navy
 Nde tsika fankahita amin'ny andro afara
 Mankasitraka mankatelina anao !!!

ANTSA 19

TSARA ZANAKA RAFOZA

Atahorako mangala sary
Vatako maty sorako miharihary
Malôvy izy tsy ambaranao manavy! Zaho baba e !
Atahorako maty mangala feo
Vatako maty feoko reninareo e! lay e!
Manginginy ambarako olo tsy teo
Minjanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
Fatratsy tseky lay zaka mananty
Aiko mananty zao tsy navy aty
Zao babako zokin'i Monjy
Zao lereo zandrin' Edvi ! Babako reto va
E ! E ! Raha mba manitra sigara good look
Raha mamo an-tena mahay matory
Fa raha ratsy ny toera mahaiza mody
Zaho lereo angovavin'I Pôly
Ela nianarako jeriko fa vory
Moja katakata hevitsy Kinkony
E ! Manakory valiko Rakoto
Anao baba tovolahy nantinana
Zaho menimeny tsy mana nama
Antinana fangatahan' ny tsara
Andrefa fangatahan'ny adala
Sakady ratsy sora tsy amaramara! Zaho baba
E ! E ! mamako zao va
Bôniny ny anak'iSaharandra
Soamerena zanaky Natandra
Ty lereo talenta fa tsy vinanga
Zaho lereo mihira tsy amin-gama
Zaho ato manano vakondraza
Zaho niavy nanompo raza
Tsy atoro zaho fa maro mahalala
Tsaiky ty lereo manam-panajana
Ato Velo tompon' anarana
Haiko marina olo manam-panajana
E ! E !Mama an ! Mamako reo
Bisikileta manan(a) anara bekàny
Holy re zahay fa matonaly
(ha)rivariva sy matonaly
Betonitony tsy hitirivan'ny abohaly
Halako ny lainga halako ny vandy
Bisikileta manan' anara Bekàny
Zaho baba zatovo tsy mihamy! Zaho valiko e!

ANTSÀ 20**AZA MIREHAREHA FA LATSAKA(Antsan'I Dadilahy Bota)**

E ! E ! lereo !
Zakamban'i Antseza folaky labaro
Ataovy moramora anjobin'olo maro
Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo!zaho baba e!
Maniry longo tavandra tena atambo
Mody tsy mahazo, nody magnomagno
Tsangatsanga ta Tanananabo !zaho valy
Ndre zaho mamaly zaribabo
E ! E ! mamako zao e !
Olombelo samy amy zaka nianarany ! zao baba e !
Ngita volo zaho mijaly maramara
Ndre maramara raty tarehiko mba tsara
Zaho man zandrin'i Maman'i Lanto ! zao babako e !
Ndre zaho le Maman'i Tefindraza
E ! Velo e ! zao baba
Ankananika aho fa mihira tsy amin-gama
Fa zaho ndreto Maman'I Fianara! Zao baba e !

ANTSÀ 21**RAMAMA (Jijy)**

Mbola ho avy aho raha tsy mambo
Rehefa tsy avy aho tsy hanano
E ! E ! Mamako vaha
Ndre zaho baba nisoron'olo naty
Ndre zaho baba nisoron'olo naty aho zao babako
Narary fatratsy saiky naty
Fito moasy zaho valom-panajary
Mba ino eky zavatra nanavotsy azy
Ndreto zaho re dadin'I Tsiazy
Ndreto zaho re anabavin'I Velokasy
Arivo tovo re zato manambaly
Bevoka tsy mandranto anaran'ny vary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Dimampolo sarety zato soavaly
Minuit lereto sasakin'ny aliny
Maiva amin'ny berako zaho mba tsara
Mahatsiaro manina azy valy e !
E ! E ! tsy 'ndeha hanambady
Sitrany tovo aho mahazo ariary
Andro fôsa zaho mijotso antanimbary
Mividy omby atao savaly e ! baba e
Ra otra zaho leroa mamokatra vary
E ! E ! Mamako e !
Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary
Atahorako hitsakitsa-bady! mamako e !
Sitrany zaho fa tovo tsy manambady

ANTSA 22

HAINAY ZANY(Jijy)

Jerevo zaho lereto gagagaga lany fanahy
Nady niavy hariva roso maraindray
Vadiny roso baba, tranony may
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Zanaka reninay tsy hahindreo
Mihinanana anankay
Ananarako anao zandry Be lay
Anao tsy ampisafy fa lehilahy! havako o !
E ! ty nena
Ka manankory fanaovako ny ahy
Anao zanaka Marovoay
Jereo ny toerana tovolahy
Fangala tovo ne zanakanay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Ka teny miera vao niavy anao rangahy
Vary jeby miranga ,tranony may
Ambalagavo misaiky Ambalamboay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Salama tsy marary
Rango nomaly niala tantanàna
Veloma amin'ny baba ndraiky ry mama
Madoso tany atao malama
Raha mivolana anao mivolana tsara
Amin'izany ambonibony koràna
Tsy zany fa lereto
Olo gila manenty manapala
Tsy zany moa an
Ganagana mandatsana tsy mamana
Ady boaka an-trano tsy andesina an-tany
Tsaramandroso Ambondromamy
Sakalava tsy miala lambahoany
Eka ,anaovako azy
Tia manamboa Antanally
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala tergaly
Adalamaty raha mitsinjaka baly

Nankay moan tsy nataoko an'izany
Tsy zany fa lereto
Mangataka paka ny Manantany
Nivola moa an rango nakaly
Velotombo baban'i Maly
Betsiritry Doany Ambalatany
Tsy zany fa lereto
Talata koa moa an lereo zaho manano
Valy raiky ty namako nanano
Larobia moa an vao niakatra Doany
Sakalava mibôaka amin'ny lambahoany
Ndre reo mirefarefa amin'ny lambahoany

Ambilao zaho hisôma fa tandrinesa tsara! ry havako e! (2)
Fa zahay navy eto tsy hihady fa hilalao! ry havako e!
Oia e! e ! e ! Oia e Hainay zany

Zaho Marinasy zaman'i Ndretsara (2)
Mangotsoka ny aiko mitroka sigara
Zaho ngita volo tsisy maramara
Volàna lereto mivolàna tsara
Rehefa manana anao mahaiza mizara
Manana adala voatondro mana(na) anara
Zanak'adala tsy mahatonga an-tanàna
Vadin'olo adala tsy azo somongàna
Ny any Ambalavato tsy mandrava
Ndramisara tavela am-pivalana
Tsy ela tsika nahazo tanàna
Madoso tany atao malama
Tsy zany fa lereto
Tsararano ambody fiakara
Raha latsaka rano avy ny asara
Tsy zany fa lereto
Zaho Rasolo tompon'anara
Fanajana anakay Jean Be Richard
Ry havako e !

Le bidara somarasara
Tonokotoko zinarazara
Fangy tongotro fangy tana
Ela velona Madagasikara
Sarotra atao male antsa marandray
Sakalolo malakilaky
sakalolo antsika ahazo pilasy
Sao de hanao amin'ny teny gasy
Teny gasy moa an niakatra la France e ! lay
Sitrany iny aminazy
Zaho Mamasiny tsy anaovana azy
Saboha tamin'ny lohany nariany faty
Gaga a !

ANTSA 23

TSARA ZANAKA RAFOZA (Marovoay) (Jijy)

Sakay folaka ro natsabo
Eka ody famohizana ro tadiaviko
Mahafinaritra eky teraka vehivavy
Aiko bevoka varavaranay ry Amboanjo
Lambo nihandra maroanabo
Zaho valiko ambar'olo tsy ato
Maniry longo tavandra tena atambo
E ! Niniko ty moa an zao babako e !
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiky mandrambesa kobay
Elaela lereto lehilahy
Haiko nankatia zaho tsy navy aty
Sokafo vavako raha mandika
Alamino tsara e !!
Zaho babako tsy ela malo
Haody ny ato! karibo an-trano
An-trano adalany sanabavy

.....

Harivariva tsy alain'n vavy
Manakory fanaovako azy
Vaky talata vaky larobia
Homaly tsy mira nankia
Fanakalo tombok'olo mandiha
Roso ankahery manaraka ankavia
Tsakotsako nibaby tsy mandiha
Akory atao mamako e!
Alamino tsara e !
Raha misaotra anao tefindranahary
Tsy harofirofy tsy hararirary
Mamorika anao maty tsy marary
Rehefa maty amin-tina tsisy kabary
Alamino tsara e !
Alamino amin'ny sôma tsika mba tsara
Velona samy tsara
Samitsara angovavy fankahitana
Tsy moa an rano mba niavy Mahavavy
Mba lasa mafimafy anao
E ! moa an niniko tia anao

Zaho tsy mamono fa mitantara
Tafaratsy Varamanga
Tovovavin'i Anabolaza
Bôniny anaky Sarandra
Soamerena anaky Natandra

ANTSA 24

TSARA ZANAKA RAFOZA (Jijy)

E ! Mamako zay
Zaho mama tsy navy nikarama
Zaka ty rombon'ny fitiavana
E ! Mamako zay va
Atahorako manambady kalanga
Raha tsy vamban'ny vola
Vamban'ny lamba
Raha tsy toroko zaho gaga
Nankay baba ambarambarako sandra
Ndre zaho re Tafaratsy Varamanga
Zaho tovovavy Sambiramba
Kajemby ampilako an'i baba
Zaho io re Faritany Soalala
Manongarivo any nihomboana
E! Mamako reo
E ! Ndao any Maiva
Dokotera moasy tsy misikily
Baka Antongomena ranga basikily
Zaho ato re reni.....
Zandrin'i Patrice
Komboko zaho re zanak'i Edwige
'Ty talenta fa tsy vinily
Reraka ato aho tsy azo homen-tsiny
Ndre zaho re lavitra fa mariny
E ! Abo mitsanga tsy ambaranao kininy ! babako
Foeky mipetraka ambaranao petiry
Mankatia anakay vinanton'i Niny
Tsy mankatia lereo tsy raty sikily
E ! E ! mamako zao
Zaho ao malandy malama loha
Komboko lereo zaho ato zokin'i Tsangaso
Zandrin-dRaso
Zaho baba nianak'i Vorisoa
Maiva Antanambao Marosakoa
Maramara mitiry anabon'ny loha
Diso mandady aho mifona Ramatoa
Diso nankia afara tsy ataoko koa
Raha mba diso manaraka mandavoha
Mivara-mena motro anaty fotroha
E ! le bonara folaka manga tsy namoha
Baba nisoroka, niny niloloha
Raraka basy antena nandramby saboha

ANTSA 25

TSARA TAZANINA VADY RENIN'ANAKA (Antsa Jijy)

Navy tafara tao anao re nivadika e !
Tsara korananao malalaka posoko (2)
Tsara tazanina vady renin'anaka (2)
Raha ohatra izy io mifanaraka
Alao samy mampiaraka
Vady nazahoana taranaka
Antena nampandrianany amin'ny lamaka
Raha ohatra antena tsy fanaraka e !
Aleo samy mibaraka

ANTSA 26

MANDROSO AMINAY (Antsa Jijy)

Nareo vahiny mandroso aminay
Vahiny raha mandalo mandroso aminay
Tsy mihinam-bary mba misotro rano,mandroso aminay
Mandalo indray andro fa aza
Tsaiky reto mandalova aminay , mandroso aminay
Raha mba tsy hihinam-bary , mihina rano may
Raha tsy kibo voky, mafana tsinay, mandroso aminay
Anareo moa raha mandalo
O ! nareo vahiny, nareo BEZAVO (2)
Nareo Tanimalandy
Nareo Tsanjarafa
Nareo Katsepy
Naro Antanamanàka
Nareo vahiny
O ! nareo vahiny, mandroso aminay
Any Marovoay, mandroso aminay

ANTSA27

MISARA-BADY E ! MARARY(Antsa Jijy)

Misara-bady marary (2)
Sarory adidy lekely amin'ny manambady....
Tsy valiana Rafoza manadary manafo
Izy rombotro an-tena mody mifaly
Tambitambezana mitomany
O ! Misara-bady e! marary
Anao mbola kely fa nianatra taratasy ! mama
Raha lehilahy tsy atao sangisangy
Hajao tsara lakilasy
Anao tsy kivy fa nianatry taratasy
Mbô hanambady chauffeur ropilany ! mama

Tsy mijaly misaka an'i France
Anao veloma amin'ny farany any
Anao mbô dinin'olo mbôhahavita dokany
Madama Olga tsy hay lalanombany
O ! Misara-bady marary
Marary zaho (2)
Marary niangan-dRamosse (2)
Roso amin'ny faritra Ansirabe (2)
Baban'i zanako Ramosse (2)
Olo mareny sarotra ke (2)
Sara-bady e marary

ANTSA 28

ZANAKA ADALA MAHAMENAMENATRY (Jijy)

O! Mama e ! Anjara e
Alo ! Alo ! Alo !
Zanaka adala mahamenametry (2)
Fa tsy manambady fa terateraka
Manana ampondo manan'elatra
Tsy ariary zato navidy menaka
E ! Oa rafozako e !
Anaro zanakao fa misy raha tsy mety
O ! nataony taminay any e !
O ! raha ananarako mpanambady e (2)
Anao ohatra manambady
Elao lavitra kamarady
Kamarady mamelona mahafaty (2)
Sasany mamarina amin-tady (2)
Tena marina izany valy
Zany hevitra ranabavy
Malôvy ambaranao manavy
Tsy malovy zaho fa fihinanako azy
Eka ! lereo
Vosotra ambaranao babangy
Fivolanana samy manana ny azy

Io lefa dadiben'ny Kida
Tiako vinanon'i Niny
Zaho bababe zaman'i Soadimby
Latsaka rano kiminiminy
Manambady anankay vinanton'i Niny

O ! Babae ! O Njary e !
Anao tadiaviko tsy mety hita
O ! raha mba hinananao raha tsy fady anao
Hitady an'ny longo sy namanao
Tongan'i Namanao e !

Trarany aminao
Taiza anao nomaly
Zanatsika tato nanavy
Narandray vao navy bôkany
Meloka misy ho izy ny ampisafy

ANTSA 29 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMBILAHY SAROTRA (Antsa)

Mitrena anao boanako e
Mitrena anao ndre mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka hitrena
Anao mitrena e !
Ombilahy sarotra e (3)

TOMAY MAGNINDEVO

ANTSA 30 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMEIO MAIVA ZAHAY

E ! E !
Omeo maiva zahay
Omeo ny maiva zahay

ANTSA 31

TSY AMPY LEHILAHY MALAGASY(Antsa)

O! Raha nanino o! oe !
Tsy ampy lehilahy niniko e !
O ! lehilahy e !
Tsy ampy lehilahy malagasy
Nanafatra lehilahy boaka an-dafy
O ! Mantraiky ery, mantraiky aty
Tsy ampy lehilahy malagasy
O ! Diniry maloto o !
O ! Raha nanino

ANTSA 32

TAMBITAMBY E ! (Antsa razamben'ny Fanjakana)

ANTSA 33

MANANA BOENY (Kolondoy be)

ANTSA 34

LASA NAMPITA

Goma nilaozanao
Malahelo zaho milaza aminao(2)
E ! tsy fanomezano anao
Tsy alavitra zaho ro fa ankilanao
Maman'ny zanako tiako anao
O ! loso e !
Ino zaka atahoranao
Mamahelinao mbola eto ihany
Sady sominda no peta-korono
Manambady ratsy maniry nen'olo (2)
Ndra manonga amin'ny bongo mangorohoro
Voa mafy Ravaonoro
Sady niavy sominda no peta- korono! Zavavy
Akory ataony fa zao ny anjara
Akory ataoko fa zao ny anjara ! lekely
Toto manontolo Madagasikara
Sikilaony Kamisy ra be fandrava
Lasa nampita anao chérie
Tiana anao moa zaho
Tiana anao marary e !
Niny e !
Marary zama nilaozanao
Marary zama ningam-bady
Natsiny azy izy moa lavi-tany
Raha olo tiana anet sy mahalavi-tany! Mama
Mahagaga eky toera mananjany ! Baba a
Bababe moa salama tsy marary
Fivolanana samy manana ny azy
Ameza re fa anjarany ny azy
Misaotra anao sady merci
Toujours atsika ambony e ! baba
Bezavo ane tsy azo anovan-dratsy (2)
Tafaro atsika samy mavandy
Mararimaty toloka amin'ny famaky (2)
Filanako ataoko moramora
Marary mafy manonofy akona
Maniry longo tavandra ny antambo

Kôry misaotra ny tenanao
Atao teny miera de laninay (2)
Marary ny aiko zany e !
Zaho marary ningam-bady e ! Mama

ANTSA 35

KOLONDOHIBE NY FANJAKANA

O ! Boanako
Ty fikambanantsika e !
Anao Tongay Bezavo , Boana e !
Io tsy ambelanay an'ala
Boahan-Ndramandiso e ! Boanako !
Boanako zaho Ampanjaka
Fanevan'Andriana maro

ANTSA 36

OA RO LAY E !(Antsa)

E ! Valiko mandroso aminay
Dre tsy mihinan-kany, mahazo ranomay nareo
Nankay ambarabarako sandra
Korodao mana(na) anara gama
Kabosy mana(na) anara gitara
Maty tsy ho hanina
Velona kafiriana
Jariny Moana atondron'olo adala
Mandroso aminay anao Niny e !
Bemarivo re lalan'Ankandrany
Mifotofoto resaka tsy milamy
Raha mahay moa le mahazo mamaly
Raha tsy mahay mijanjy
Mandroso aminay e !

ANTSA 37

MANGINA ZAZA (Antsa jijy)

Be malandy (2)
E ! Zaza betomany hely e !
Matory zaza be tomany
Mangina anao zaza be tomany e !
Raha mba ratsy vidiako lambahoany
Raha mba mety vidiako lambahoany
Vangaiko ambony ambany
O ! zaza be tomany
O ! Mama e (2)
Manitsinitsy ambaranao manavy (2)

Hetahetako fô(ana) hinanako fary “foana”
Rombointsika fô(ana) mamparesaka azy
Ty fiainana manadary
Fa tsy aleo lereto mianatra taratasy

ANTSA 38

RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Manadary zaka ty manafo (2)
Malaina mangara amany aza manambady
Raha malaina hiteraka e! manao FISA
Raha mba diso tiam-bady (2)
Anao raha manaraka tenim-bady
Aza mampirafy valiko e !
Tsy neniko valiko ! andesin’ny tsy fananana !ry havako
Nielan’ny Bemalandy tsy mila jiro zaho
Mangala ny hafa
Mangala jobijoby kara petiry kara vakavaka (2)
Tsy ela zaho fa mahita ny hafa
Kiaka talata anao kiaka alarobia
Vanga batata tsy may atao baby
Vokavoka raiky mahafeno pania
Nomaly tsy mitovy amin’ankia
Alavitra zaho tsy afaka mandiha
Veloma anao zaman’i Ankania
Komboko Fokonolo nanao an’ity
Ndra Fokonolo manana Doany aty
Lavitra zaho fa navy aty
Manahery sarety sy manavia

Rabetsimisaraka miboaka ambanivolo
Tsy tenenako eto baba menatr’olo
Tsy zany fa lereto
Vary paika vary mololo
Manambady katraka miady amin’olo
Manambady ratsy maniry nen’olo
Tsy loza fa fomban’olo
Bevohokan’ny vadin’olo
Tsaiky tomany joro
Tsy zany fa lereto
Bevohoka tsy mahazo joro
Tsy mahazo ato vola ariary folo
Trory foana izy io lafa anjobon’olo
Jorona malaky fa menatr’olo
Analalava tany maventy olo
Mandrimandry tsy ambaranao matory;
Mahagaga re fomban’ny kolokoloko
Ka kolokoloko sy menamenatr’olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin’olo

ANTSA 39(Kolondohibe)

SAVAO LALANA OMBANAY

E ! E ! Zahay zanaka Marambitsy

Savao lalana

ANTSA 40

O RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Tsy nanana toerana misy anao

Raha fa tsy mety tonga de lazao

Fa zay fiainana vadinao

Ratsy ane zaka manao zao

.....

Ndrenaverinarivo zaman'i Bao ! ry havako e !

Tsy mihanjaka raha tsy amin'ny korodao! Baba e !

.....

Ndrenaverinarivo zaman'I Bao

Tsy mihanjaka raha tsy korodao

ANTSA 41

SAKALAVAN'I MARAMBITSY

Zahay Sakalava Marambitsy

Ne kely fa nateraky ny anjara

Arahabaina aminareo ray aman-dreny

Sy ny fokonolona manatrika

Iza no tsy mahalala

Ampanjakaben'ny Marambitsy

Anao Ramatoa Amina Saïd

Sambatra antsika amin'zay izy misy

Bemanangy reo boaka Betsioky

Hisaorana madamo Berthine

Nikarakara an'izay ny misy

Haody! haody nareo aty ry Havana

NDramandiso

O! Doany Bezavo, mahavariana

Na baka antiñana mama

Na baka andrefa

Madamo Berthine tsy azoko ambela

O! Doany Bezavo, mahavariana

Misaotra anao re nikarakara
Nikarakara anareo tan-tanaña
Omban’olo boaka lavitsy any
O! Kalila vary tsipala
Sarotro mimoaña mitarika angômaña

ANTSA 43

RAMAMA (Jijy)

Zao kabarin’i Zoky Hoavy
Tanany dimy fa tombony mandady
Tsy taitsy baban’i Zenaby
Kamakitokyvao tany petrarany
Raha malainy manaraka azy
Malaina aminy anao aza manambady
Tsy zany mama le kabary
Eka aty zaho mampiresy lahatsy
Tsy zay vao ataony aminazy
Eka Ndrañahary ()
Diam-panjava jiro-Ndrañahary
Zaho menimeny, jijy tsy lany
Veloma mañanio ataon’ny kabary
Zaho moa an... zandrin’I Zaki
K’anito mitovy amin’ny omaly
Kajoby ndraiky malandy
Kibo raiky fa tsy mifanahaky
Raika ambonimbony, raiky ambanimbany
Kibo raiky tsy mifanahaky
Besalova manintsy ambany
Tongolo fahavalon’ny matimaty
Repoblika ataon’ny Malagasy
Leñin’ny taloha mahazo taratasy
Mivolaña le Manantany
Kaïny Zoky Hoavy
Teto zaho fa avy nendroany
Nomaly zahay niavy boakany
Tena marina tsisy vandy e!
Mafy doanim-bary tsy hohaniny
Ankananika moa an... nanino kabary
Tongolo valin’ny matimaty
Jerevomañanjao kabary
Menaka manta fanendazana mokary
Ahilinymenak’ampisafy
Zany le miaina amin’ny taly

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE



Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

Pour l'obtention du DOCTORAT NOUVEAU REGIME

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

**CULTES ROYAUX ET ANTSA « CHANTS » SAKALAVA
DU NORD-OUEST DE MADAGASCAR.
Religion et Art, Société et Politique.**

Par

RAVONISON Andrianasolo Baholy Malala

Sous la direction du

Professeur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

Antananarivo

Décembre 2013

SOMMAIRE

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS

PRESENTATION GENERALE

ABSTRACT

RESUME

MATERIEL EXPLICATIF

INTRODUCTION

1- CADRAGE SCIENTIFIQUE

1.1.Discipline(s) de rattachement

1.2.Approches préconisées

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1.Etymologie et histoire

2.2.Le Marambitsy : aperçu ethnographique

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

3.1.Le contexte indo-océanique

3.2.Background politique

3.3.Intention fondamentale

3.4.Géostratégie

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1.Contexte historique et politique

4.2.Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy

5 – PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1.Généralités

5.2.Descriptif de la thèse

Partie I : MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

Chapitre II : MATERIELS

Chapitre III : METHODES

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1. L'approche

1.2. La méthodologie de collecte des données

1.3. Outils d'analyse et d'interprétation

1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité : la philosophie et phénoménologie

1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité

Partie II : RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA : ART ET FAIT RELIGIEUX

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux

Section 2 : L'antsa : une œuvre d'art

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

2.2. Généralité sur la structure musicologique des *antsa*

2.3. Les thèmes véhiculés

2.4. Les figures de discours dans les *antsa* comme moyens verbaux

Chapitre III : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : *Fanompoa* et *fitampoha*, des formes religieuses

Section 2 : Déroulement du *fanompoa* et du *fitampoha*

Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques royales à Mitsinjo

- 3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany
- 3.2. Fitampoha au doany de Mitsinjo

Chapitre IV: RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?

- 1.1. Les intentions
- 1.2. Le Beau

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture sakalava du Nord-ouest

- 2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme
- 2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin
- 2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : EN MATIERE DE METHODOLOGIE

- Section 1 : De quoi l'*antsa* en tant que discours persuade le public ?
- Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?
- Section 3 : Ne plus penser l'art en termes de beauté mais d'intentionnalité
- Section 4 : Ne plus penser la religion en terme de sacralité : vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Chapitre II : EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?

Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ ou complémentaires?

Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?

CONCLUSION GENERALE

ANNEXES

TABLE DES MATIERES

	PAGES
REMERCIEMENTS.....	11
ABSTRACT -.....	13
RESUME	14
MATERIEL EXPLICATIF.....	15
PRESENTATION GENERALE.....	25
INTRODUCTION.....	26
1. CADRAGE SCIENTIFIQUE.....	27
1.1. Discipline(s) de rattachement.....	27
1.2. Approches préconisées.....	28
2. MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLE AU CŒUR DE CE TRAVAIL.....	28
2.1. Etymologie et histoire.....	28
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique.....	30
3. LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAINE.....	39
3.1. Le contexte indo-océanique.....	42
3.2. Background politique.....	45
3.3. Intention fondamentale.....	45
3.4. Géostratégie.....	46
3.5. Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?.....	46
4. CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY.....	49
4.1. Contexte historique et politique.....	49
4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy.....	51
5. PROTOCOLE DE RECHERCHE.....	53
5.1. Généralités.....	53
5.2. Descriptif de la thèse.....	54
5.2.1. Contexte et justifications.....	54

	PAGES
5.2.2. Problématique.....	56
5.2.3. Hypothèses.....	59
5.2.4. Objectifs.....	70
5.2.5. Objet.....	70
5.3. Enjeux.....	70
NOTES.....	72

Partie I : MATERIELS ET METHODE

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES.....	75
Chapitre II : MATERIELS	75
Chapitre III : METHODES.....	79
Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données.....	79
1.1.L'Approche.....	79
1.2.La méthodologie de collecte des données.....	80
1.2.1.L'observation et la consigne photographique.....	80
1.2.2. La recherche documentaire.....	83
1.2.3. L'interview.....	84
1.3.Outils d'analyse et d'interprétation.....	84
1.3.1. Aux sources de la théorie de l'intentionnalité :	
la philosophie et phénoménologie.....	85
1.3.2. Extensions de la théorie de l'intentionnalité.....	85
1.3.2.1. Science de la communication.....	86
1.3.2.2. Anthropologie.....	95
1.3.2.3. Sciences biologiques.....	99
1.3.2.4. Science du langage.....	105
NOTES.....	115
PHOTOS.....	116-133

Partie II : RESULTATS

PAGES

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION.....	135

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA	

OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX.....	136

Section 1 : La place centrale des chants traditionnels dans les cultes royaux.....	136

1.1. Les <i>kolondoy</i> : des chants sacrés et politiques.....	137

1.2. Aspects politiques des <i>kolondoy</i>	140

1.3. Les <i>antsalamalama</i> (ou <i>antsajijy</i> ou <i>antsasomasoma</i>) : des expressions de la catharsis.....	140

Section 2 : L' <i>antsa</i> : une œuvre d'art.....	144

2.1. La forme externe selon un point de vue structural.....	145

2.2. Généralités sur la structure musicologique des <i>antsa</i>	146

2.2.1. Les instruments de musique.....	147

2.2.2. La danse.....	148

2.2.3. Description de forme musicologique extérieure	149

2.3. Les thèmes véhiculés.....	151

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage.....	152

2.3.2. Thème du mariage défait.....	152

2.3.3. La nostalgie.....	152

2.3.4. Les relations homme et femme blasphématoires.....	152

2.3.5. La religion en tant que telle.....	153

2.3.6. Le contexte général des <i>antsa</i>	153

2.4. Les figures de discours dans les <i>antsa</i> comme moyens verbaux.....	153

2.4.1 Les tropes.....	154

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies.....	154

2.4.1.2. Les tropes par ressemblance ou métaphores.....	157

2.4.1.3. Les tropes-figures d'expression	
L'allégorie et l'allégorisme.....	162
2.4.1.4 Que dire de la métaphore dans les <i>antsa</i> ?.....	167
2.4.2. Les figures non tropes.....	170
2.4.2.1. Les figures d'élocution.....	170
2.4.2.2. La figure de style par tour de phrase	179
Chapitre II : LES RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISÉS	
CONCERNANT LES CULTES ROYAUX.....	186
Section 1 : <i>Fanompoa</i> et <i>fitampoha</i>, des formes religieuses.....	186
Section 2 : Déroulement du <i>fanompoa</i> et du <i>fitampoha</i>.....	189
2.1. Phase de préparation.....	190
2.2. Phase de réalisation.....	190
2.3. Phase de clôture.....	191
Section 3 : Que dire du rite d'allégeance à Bezavodoany et du bain des reliques	
royales à Mitsinjo ?.....	191
3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany.....	192
3.1.1. <i>Fanompoa valibolamena</i>	192
3.1.2. Inauguration du nouveau <i>valamena</i>	194
3.2. <i>Fitampoha</i> au <i>doany</i> de Mitsinjo.....	195
3.2.1. La veille du <i>fitampoha</i>	196
3.2.2. Le jour du <i>fitampoha</i>	196
3.2.3. Déroulement du <i>fitampoha</i>	197
Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX.....	199
Section 1 : Que dire des intentions ? Que dire du beau ?.....	199
1.1. Les intentions.....	199
1.2. Le Beau.....	201
1.2.1. Le beau esthétique ou le beau.....	201
1.2.2. Le beau éthique ou le bien.....	204
1.2.3. Le beau culturel ou le vrai.....	205

Section 2 : Vers l'identification des socles, soubassement de la culture

sakalava du Nord-ouest.....	207
2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme.....	208
2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin.....	211
2.2.1. Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société.....	211
2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.....	212
2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux.....	212
2.2.4. Au niveau du système de parenté, filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins.....	214
2.2.4.1. Normes en matière de filiation.....	214
2.2.4.2. Normes en matière d'alliance.....	216
2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité.....	219
2.3.1. L'infrastructure.....	220
2.3.2. La structure.....	221
2.3.3. La superstructure.....	224
2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné.....	224
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	226
NOTES.....	228

Partie III : DISCUSSIONS

Chapitre I : Remarques introductives.....	230
Chapitre II : Discussions en matière de méthodologie.....	231
Section 1 : De quoi l' <i>antsa</i> en tant que discours persuade le public ?.....	231
Section 2 : Métaphore et métonymie, deux figures de premier plan ?.....	231
Section 3 : Se dirige – t- on vers la laïcisation de l'anthropologie ?.....	232
Chapitre III : Discussion en matière de contenu.....	234
Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème et quelle est la solution ?.....	234
Section 2 : Cultes royaux : interprétations contrastées et/ou complémentaires?.....	235
Section 3 : Religion, Etat et politique : vivre côte à côte ou vivre ensemble ?	236
CONCLUSION GENERALE.....	244
Synthèse.....	247
Recommandations	252
BIBLIOGRAPHIE DE BASE.....	252
ANNEXES	
1- Les Articles	261
2- Le corpus.....	305

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit de la collaboration consentie et de l'aide fournie par plusieurs institutions et plusieurs personnes. Pour cela, nous aimerions remercier plus particulièrement les institutions suivantes :

- l'Université d'Antananarivo, la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, le Département de Langue et Lettres Malgaches, le Laboratoire d'Anthropologie Patrimoine – Transformations Sociales – Transculturalité, qui, en ce qui les concerne, ont servi de cadres pour notre formation intellectuelle et scientifique ;
- le Projet Bio-Culturel d'Antrema (PBCA), Katsepy – Mitsinjo, qui, à travers son Directeur National, le Professeur Roger Edmond, nous a offert un appui logistique et financier précieux pour la collecte des données lors de nos déplacements vers le terrain et sur le terrain.

Nous voudrions surtout exprimer notre gratitude la plus sincère :

- à l'ampanjaka du Marambitsy, la princesse Amina Saïd, qui a bien voulu nous recevoir *à ses côtés parmi ses enfants et ses petits-enfants* et a grandement facilité notre accès et notre intégration dans la société locale ;
- le couple Bashir et Marie-Claire Soudjay Adehane, nos premiers informateurs, nos premiers appuis dans la conduite de notre étude.
- La population du Marambitsy avec laquelle nous avons travaillé pendant plus de deux ans.

Sur le plan international, nous devons beaucoup :

- A Monsieur Le Professeur Maurice Bloch, de la *London School of Economics and Political Sciences*, qui nous a partagé son savoir et son expérience ;
- Professeur-Docteur Eva Spies, de l'Université Johannes Gutenberg, Mayence sur Rhin, qui, grâce au *Programme Point Sud*, nous a permis de participer à deux ateliers scientifiques sur les questions religieuses, l'un à Bamako (Mali) en Février-Mars 2012, et l'autre à Ouagadougou en Février – Mars 2013 ;

- A Monsieur Andrew Stinson, de *l’American Political Sciences Association*, qui nous a invité à un atelier de formation sur « *Religion et Politique : perspective comparative* », de nouveau à Ouagadougou en Juillet 2013.

Mais, plusieurs personnes que nous ne saurions pas toutes citer ici méritent notre reconnaissance totale. Aussi, sans minimiser les apports de ceux que ne nommerons pas, voudrions –nous énumérer :

- Nos collègues du Laboratoire d’Anthropologie ;
- Les membres de notre famille et, bien sûr, notre Directeur de thèse, Monsieur Le Professeur Louis Paul Randriamarolaza qui, du début de notre recherche jusqu’à maintenant nous ont épaulé sans faillir un seul instant.

Merci mille fois ! Soyez récompensés pour tout ce que vous avez fait pour nous !

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

Baholy Malala Andrianasolo Ravonison

ABSTRACT

Centered on the double topic of royal cults and Sakalava *antsa* “traditional songs”, our research started in September 2009 with direct observation of worship services and contextual data collection of *antsa* or traditional songs. To deal with the corpus and other data, our choice focused on the theory of the intentionality which has several advantages. On the one hand, it is proven to be connected to the cognitivist trend, and on the other hand, it enables the mobilization of tools such as speech analysis, the anthropology of art, the anthropology of religions and neurobiology which are equally concerned with the intentions of the actors involved. Thus, the results are divided into three categories, namely: discursive results, up-to-date ethnographic results, and main anthropological results. It is however, the stemming discursive results of the *antsa* analysis- that in fact embody the thesis main “finding”, in this case, the assertion as being an intention to continue the Sakalava royalty, not to mention the exceptional literary value of the *antsa* and of the high level expertise of the *mpiantsa* (singers). At the level of up-to-date ethnographic results, a concrete conception of beauty, which is another topic of the thesis, emerges against an abstract conception. As for the main anthropological results, they bring out a common cognitive grounding, which can be translated into religious, social and political foundations. The religious foundation gives more importance to polytheism than to monotheism, whereas the social one reveals female principle instead of male principle, and the political one highlights the national unity of Malagasy ethnic groups in front of the still present colonialism and its actual supports, which is an explanatory cause of chronic poverty and generalized negative image. Thus, the recommendations of the thesis are summarized into the fight against poverty and the negative image through the introduction of the reign of beauty and the nation’s cultural regeneration.

RESUME

Axée sur le double thème des cultes royaux et des antsa « chants » sakalava, notre recherche a commencé en Septembre 2009 par l'observation directe des cultes et la collecte en contexte des antsa. Pour le traitement du corpus et autres données, notre choix s'est porté sur la théorie de l'intentionnalité qui présente plusieurs avantages. D'une part, elle a une jonction avérée avec le courant cognitiviste, et, d'autre part, elle permet de mobiliser des outils comme l'analyse du discours, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions et la neurobiologie qui s'intéressent à titre égal aux intentions des acteurs impliqués. Ainsi, les résultats se divisent en trois catégories, à savoir : les résultats discursifs, les résultats ethnographiques actualisés, et les résultats anthropologiques généraux. Ce sont pourtant les résultats discursifs issus du traitement des antsa – qui portent en eux la principale « découverte » de la thèse, en l'occurrence l'affirmation en tant qu'intention de la continuité de la royauté sakalava, sans parler de la valeur littéraire exceptionnelle des antsa et l'expertise de haute volée des mpiantsa. Au niveau des résultats ethnographiques actualisés, une conception concrète du beau – un autre thème de la thèse-, se dégage face à une conception abstraite. Quant aux résultats anthropologiques généraux, ils font ressortir un socle cognitif commun, se déclinant en socle religieux, socle social, et socle politique. Le socle religieux privilégie le polythéisme face au monothéisme, alors que le social laisse transparaître le principe féminin au lieu du principe masculin ; le socle politique met en avant l'unité nationale des groupes malgaches face au colonialisme encore présent et à ses supports, cause explicative de la pauvreté chronique et de la laideur généralisée. Ainsi, les recommandations de la thèse se résument en la lutte contre la pauvreté et la laideur par l'instauration du règne de la beauté et régénération culturelle de la nation.

MATERIEL EXPLICATIF

PAGES

LISTE DES CARTES

Carte n° 1 : Localisation du District de Mitsinjo.....	30
Carte n° 2 : District de Mitsinjo.....	31
Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo.....	32
Carte n° 4 : Carte de l'Océan Indien Occidental.....	40
Carte n°5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental.....	41
Carte n°6 : Carte de la baie de Boina.....	41

LISTE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.....	82
Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art.....	97
Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.....	100
Encadré n°4 : Analyse phénoménologique.....	104
Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage.....	105
Encadré n°6 : Les étapes de l'analyse du texte/ <i>antsa</i>	114

LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels <i>antsa</i>	175
Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany : Miarinarivo, Mitsinjo, Bezavo.....	188
Tableau n° 3: Le «beau esthétique » qualifiant une personne.....	202
Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose.....	203
Tableau n° 5 : Le beau esthétique qualifiant un animal.....	203
Tableau n° 6 : Comportement et/ou caractère.....	204
Tableau n° 7 : Choix rationnel et émotionnel.....	205
Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société	206
Tableau n° 9 : Les relations sociales.....	206
Tableau n° 10 : La religion.....	207
Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines.....	216

LISTE DES PHOTOS.....116 -133

Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany

Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.

Photo n°3 : D'autres zomba à Bezavo

Photo n°4 : Les *jongoa* s'occupant du désherbage des environs du *valamena*

Photo n°5 : Des jeunes *jongoa* s'occupant du sacrifice devant le portail principal du *valamena*

Photo n°6 : Les officiants à Bezavo : Bemanangy, Mbilahy, Jongoa

Photo n°7 : les participants font une séance d'*antsa* (soirée) devant leur case à Bezavo

Photo n°8 : Une séance d'*antsa* qui se déroule dans la journée au pied d'un arbre

Photo n°9 : Les participants de Bezavo portant des uniformes pour célébrer le culte à Bezavo

Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle

Photo n°11 : Une possédée en transe sous l'action de l'esprit d'un ancêtre masculin

Photo n°12: L'*ampanjaka* Amina Saïd

Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »

Photo n°14 : Une des *bemanangy*

Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo

Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*

Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes

Photo n°18: Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux

Photo n°19 : Représentants des autorités traditionnelles prenant la parole

Photo n°20 : Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo prenant la parole

Photo n°21 : Des exemples de costumes pendant le fanompoa

Photo n°22 : Une partie du public durant les discours

Photo n°23 : Rue menant vers la résidence royale

Photo n°24 : Quand le moderne et le traditionnel se côtoient

Photo n°25 : Troupe de mpiantsa en action

Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany

Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany

Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy

Photo n°29: Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Photo n° 30 : Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.

Photo n°31 : Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra

Photo n°32: Boeny doany, le doany Bemazava

Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village

Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy

Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée

Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer

Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?

Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423

Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais

Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

**TERMES OU EXPRESSIONS SAKALAVA, MALGACHE COMMUN,
FRANÇAIS**

A

Adalamaty: tena tia, fou amoureux, folle amoureuse
Amaray: rahampitso, demain
Amato: sakaiza, sipa, amant, amante
Ambara: toy ny, sahala amin'ny, tout comme
Ambaranao: sahala amina, tout comme vous
Ampanenena: ampanenenana, au regret de
Ampilako: ny ilako avy amin'ny, du côté de
Ampisafy: vehivavy, femme, féminin
Ampondo: tandroka, corne
Ampondombosy : tandrok'omby vositra, corne d'un zebu castré
Andro fôsa: maraina fodian'ny fosa, de grand matin
Angononoky: soka-dranomasina, tortue de mer
Anito: anio, aujourd'hui
Ankahery: ankavanana, à droite
Ankananika: hatramin'izao/anio, maintenant
Ankilatany: na aiza na aiza, eo @ toerana rehetra, partout
Antaly : faka (racines, rhizome)
Antendrobe: antendrony farany ambony, au plus haut sommet
Antinana: atsinanana, Est
Asara: fahavaratra, saison humide

B

Bababe: dadatoa, oncle, frère aîné du père
Babangy: matavy, gros et gras
Baribary : mamamoa tsy tena mamamoa, mi-ivre
Barisa: toaka, rhum
Be malandy: fotsibe, très Blanche
Be salova: lamba be, grande châte
Be tonitony: maro rantsana, au nombreux rameaux
Bera: sakaiza, sipa, amant, amante
Bira : fizarana, partage
Bonara: anaran-kazo, type d'arbre pour ombrage

D

Danôro : nify volamena, dent en or
Diam-panjava: lalan'ny volana, trajet lunaire
Diniry: tera-tsembika, en sueur
Diska volamena : firavaka volamena, pendentif en or
Doany : toeram-pivavahana, lieu de prière
Domo: tapitra, épuisé
Doria: zafiafy, arrière –petits enfants

F

Fanjava tsôfotro : maizim-bolana, jour sans lune

Fanjava: vola (argent), volana (lune)

Fatratsy: fatratra, tafahoatra loatra, excessif

Felàna: ondana, oreiller

Felika vaivay: vahy (lianes)

Fitolian-dolo: toeram-pialantsasatra ho an'ny olona mitondra razana, lieu de repos pour le porteur de dépouilles mortels

Foeky: fohy, court, de petite taille

Fokom-bady: havam-bady, famille de l'époux ou de l'épouse

Folafolaka: tapatapaka, en morceau

Fotroha: fatana, four, foyer

G

Gama: korodao, accordéon

H

Hitirivan'ny abohaly: anirian'ny votry, là où se trouve une termitière

Honohono: tsaho, rumeur

J

Jambarao: rotra, jamblon

Jobikely: maintikely, petit(e) noir(e)

Joby analoky: mainty ambany aloka, noir dans l'ombre

Joro: tso-drano, benediction

K

Ka: aza, défense de

Kai(hi)ko: antsoiko, appelé par moi

Kakitika: mangovitra, tremblotant

Ka kotano : aza kotranina

Kalanga: jejo, lascif, fôlatre

Kananoro: kalanoro

Kapila : lovia, assiette

Kasay: andraso, attends, attendez

Katraka: fetsifetsy

Kiaka zova: masoandro miposaka, au levé du jour

Kibo mimona: kibo mitaraina noana, ventre affamé

Kilandy: vorompotsy, pic boeuf

Kininy: kininina, eucalyptus

Kitrely Fanjava: farafara volafotsy, lit en argent

Komboko : hay ve, il en est ainsi ? c'est ainsi ?

Korana: resaka, discussion

L

Lafiha : lafihana, support, litière
Lamaka: tsihy, natte
Lamalama : lanonana, fête
Lany fanahy: gaga, étonné
Likatao: mialin-taona, conserve au –delà d’une année
Loky: nahandro, menu

M

Madiron-tsilamo: madiro, tamarinier
Madoso : malama, glissant
Magnomagno : miala maina,
Mahadaika: mahalaitra, tranchant
Malandy: fotsy, blanc
Malany: mamofona, sentant mauvais
Malilo: mifona, repentant
Malo: resaka, korana, discussion
Malovy : malazo, en mauvaise forme, en piteux état
Mamabe: nenitoa, tante, soeur aînée de la mère
Mamorika: mamosavy, manam-pozina, empoisonner
Manapala: gila maso, qui a un œil cligné
Manaboko vary: mively vary, battre le riz
Manadary: manahirana, enquiquiner
Manafy: tanora zazalahy, jeune homme
Manajary: manasitrana, soigner
Mananjany/ mananjao: manao an’izany, manao an’izao, agir de telle ou telle façon
Manaranara: mangatsiatsiaka, se sentir bien
Manary: voamboana, palissandre
Manat`y: ohatran’ity, comme ceci
Manavaly: manaizana, en état de grossesse
Manavotavo: taitaitra, sodoka, trompé par les apparences
Mandatsaka: manatody, pondre
Mandia: Mandeha, partir, marcher
Mandrambesa: mitondrà, prenez
Mandranto: misakaiza, s’amouracher de quelqu’un
Mandrobaka: manimba, détruire
Manenty: mijery, regarder
Mangara: maimbo, puant
Marahaba: misaotra, merci
Maraindray: maraina, matin
Maramara malandy : volofotsy, cheveux blancs
Mare: mafy, fort
Mareny: marenina, sourd
Marikitry: akaiky, proche
Mariny: akaiky, proche
Maroanabo : voan’ny rofia, grains de raphia
Masaja: huitre
Matonaly: alina, mi-nuit

Matsàna: antoandro, midi
Matsabory: dobo, farihy, éton
Matsoro oro: lava orona, au long nez
Mefakefaka: mikopakopaka, pendillant
Meloka : tezitra, fâché
Menimenina: eritreritra, saina, pensée
Mihamy: mitera, mitsiriritra, convoiter
Mihanjaka: ilatsahan’ny fanahin-drazana, possédé
Mihepoka: milentika, immergé
Mihinon-drano: misotro rano, boire de l’eau
Mijanjy: mihaino, écouter
Miranga: miakatra, mitranga, mivoatra, se lever, se développer
Mirasirasy: miraparapa, se couper en quatre
Mitaotao: miantsoantso, appeler
Mitarimy: mitaiza, manabe, élever et éduquer
Mitiry: mitsiry, pousser
Mitsirara: mitsilany, coucher sur le dos
Mizelazela: miredareda, brûlé à grandes flammes
Moasy: mpimasy, devin guérisseur
Motro: afo, feu
Mpanajary: mpanasitrana, devin guérisseur

N

N’a(h)iko: zaho, moi, à moi
Nangolioly: maloiloy, avoir la nausée
Nankia: androany, aujourd’hui
Natsabo: natsatoka, planter
Ndre nao: na dia enao, même vous
Ndre: na dia, même, même si
Nenarany: nahamenatra azy avoir honte de quelqu’un
Nihandra: handrandra, lever la tête
Ningako : nialako, nilaozako, délaissé par moi
Nivola: niteny, parler
Njarinao: mamanao, votre mère
Njariny: mama, sa mère

O

Opiopy: tahiry, épargne

P

Paika (vary): akofa, le grain de riz coulé
Para : mandra-paha, jusqu’à ce que
Petiry: hosodoko, peinture
Pily: pile
Positro: tanàna, ville

R

Rango nomaly: hatramin’ny omaly, efa omaly, depuis hier
Rango basikily: hatreny amin’ny bascule, jusqu’au bascule

Rarany : raharaha amin'ny fanompoa, les activités du culte royal

Ravaka: rojo, collier

Robaka : simba, abîmé

Romboy: mitehafa, applaudissez

Roso: lasa, parti

S

Saboha: lefona, sagaie

Sakady: sady...no, à la fois...et

Sakalolo: fanenjika, course poursuite

Sandra : dieny izao, dès maintenant

Sandraka: indrindra indrindra, à plus forte raison

Silasila: pelipelika, mahery setra, brutal

Soamarasara:maro loko, bigarré

Sobilatsy :mibolisatra,glisser

Sominda : - fotsy hoditr'orona

Somondrara: zazavavy kely, jeune fille

Somongàna: sangiana, taquiné

Sora: tarehy, endrika,visage

T

Takòna: hazo filanjana, brancart, palanquin

Taly: randrana, tresse

Tandrinesa: henoy, écoutez

Tefindranahary: tahian' Andriamanitra / notefen' Andriamanitra, que Dieu vous bénisse

Tombok'olo: tongotr'olona, pied

Tondro ny andro: tonga ny fotoana, il est temps

Tongozo: tehina, canne

Toroko:anjara fotoana, tour

Tsaika tsotsany: zaza tanora, adolescente

Tsaiky: ankizy, zaza, enfant

Tsakotsako: katsaka, maïs

Tsiandrara: tokontany malalaka fikabariana na filanonana, grande cour

Tsibokiany: takorobabony, gésier

Tsy am-po, tsy antakinanana = tsy an-tratra, tsy an-tenda, entre l'amour et la haine

Tsy kiniana: tsy fanahiniana, involontaire

Tsy mahajao: tsy mahamatanjaka, devant lequel l'homme reste impuissant

V

Vainy: mendrika, bien, beau, saillant

Vakavaka: misalasala, hesiter, hésitant

Valamena : fefy manodidina ny doany, cloture du doany

Valilahiko : zaodahiko, mon beaufrère

Valy: vady, époux (se)

Vamba: tratra, surpris en cour d'aldutère

Vanavana:votsavotsa, bonaika, lambin, maladroit

Varamanga : (nom d'un clan)

Vinanga: novidiana, acheté

Viràny: bikàna, tsara, beau, belle

Vokovoko: dongon-tanimboly, monticule

Voniny: voa, pépin

Z

Zomba : trano masina atokana ho an'ny razana ampanjaka, maison rituelle

Zova: masoandro, soleil

PRESENTATION GENERALE

Ayant opté par commodité pour le plan classique IMRED (Introduction-Matériels et Méthodes- Résultats- Discussions et Conclusion), le présent travail est structuré comme suit :

- une *Introduction* résumant l'histoire et l'ethnographie du Marambitsy, terrain situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, ouvre l'étude tout en exposant le protocole de recherche;
- suit une présentation des *Matériels* et *Méthodes*;
- puis, sont dégagés les *Résultats* obtenus par l'application des *Méthodes* sur les *Matériels antsa* « chants » et autres, avant d'engager les *Discussions* tant sur des points méthodologiques que sur des Résultats jugés non définitifs ;
- la *Conclusion* et des recommandations clôturent l'ensemble.

Dans la mesure où il s'agit essentiellement dans une thèse comme celle-ci de l'exposé des résultats (QUOI ?), et des méthodes (COMMENT ?), la démarche déductive ainsi appliquée se justifie. Les composantes de l'ouvrage viendront donc les unes après les autres dans l'ordre de leur énumération ci-dessus.

Antananarivo, le 10 Novembre 2013

INTRODUCTION

1.1.Discipline(s) de rattachement

Ce travail repose à la fois sur du **matériau littéraire oral** – des *antsa* «chants»-, des **données d'observation et d'enquête sur le terrain** et des **données de la recherche documentaire**, qui feront l'objet d'une présentation détaillée dans la première partie. L'*antsa*, - un genre chanté, typique des Sakalava -, est réalisé en circonstances, notamment lors des cérémonies religieuses. Les *antsa* servant ici de matériau ont été collectés par nous-même dans le Marambitsy : en 2009, à Bezavo, lors du *fanompoa* « culte d'allégeance aux *ampanjaka*, rois décédés ou en fonction », et, en 2010, à Mitsinjo, lors du *fitampoha* « bain des reliques royales ». *Fanompoa* et *fitampoha* sont au Marambitsy exécutés l'un à la suite de l'autre à un an d'intervalle et parallèlement à un troisième culte qui les accompagne obligatoirement, le *tromba* ou, selon R.R. Kent «*royal possession cult* »(1983- 1984). Mais, sans deux autres éléments culturels, en l'occurrence les *antsa* et le *barisa* « alcool autochtone », les trois cultes perdent leur âme. Un tel ensemble renvoie finalement aux catégories du religieux, du social, et du politique, donc, globalement, à l'anthropologie culturelle.

L'ancrage « littéraire » de nos réflexions est cependant indiscutable. Mais, contrairement à la vision traditionnelle qui oppose littérature et sciences humaines, la nôtre les rapproche. En effet, si la revue *Sciences Humaines* (n°134 ,2003) ne fait que poser la question : «**la littérature, une science humaine ?** », les auteurs (P.Lassave, sociologue ; M.Tadié, neurochirurgien...) qui y ont écrit n'ont pas hésité à répondre par l'affirmative. C'est ainsi que, pour P. Lassave, « *l'heure n'est plus à la confrontation. Il est de plus en plus admis que la littérature peut faire progresser la connaissance, et même servir de modèle d'énonciation aux historiens, aux ethnologues et aux sociologues* »¹

Le fait de partir de matériau littéraire oral pour passer à l'anthropologie ne constitue donc pas/plus une anomalie scientifique. Dans la mesure où la littérature étudie l'homme à sa manière, l'anthropologie (étymologiquement **anthropos** + **logia**, science de l'homme) n'a pas intérêt à s'opposer à elle. Cela est d'ailleurs conforme à la tradition en vigueur dans la discipline, puisque C.Lévi-Strauss lui-même a utilisé du matériau

littéraire oral, les **mythes sud- américains**, pour élaborer entre 1964 et 1971 les quatre volumes des **Mythologiques**².

1.2.Approches préconisées

Ceci dit, pour traiter les trois types de données mobilisés pour cette étude, deux approches sont possibles :

- une approche monodisciplinaire, par exemple, strictement littéraire, s'en tenant à l'analyse du matériau verbal, de l'agencement littéraire du texte, de la surface stylistique, des figures et des tropes utilisés... ;
- une approche pluridisciplinaire, ne négligeant pas l'approche littéraire et utilisant les outils fournis par d'autres disciplines comme l'analyse du discours, l'anthropologie, la philosophie ou encore la neurobiologie. A ce propos, le neurochirurgien M. Tadié précise : « *la littérature apparaît de plus en plus comme un outil de connaissance pouvant faire progresser l'histoire, la sociologie et même des disciplines aussi éloignées de l'univers des muses que les sciences cognitives* »³.

La nature de notre objet décrit ci-dessus nous recommande d'opter pour l'approche pluridisciplinaire. Les éléments en seront également présentés dans la première partie.

2- MARAMBITSY, BOENY : DEUX TOPONYMES INSEPARABLES AU CŒUR DE CE TRAVAIL

2.1. Etymologie et histoire

Marambitsy (du malagasy *maro* « beaucoup » + *ambitsy* « broussailles ») et **Boeny** (du kiswahili *bwe* « pierre » + *-ni* suffixe locatif) réfèrent l'un et l'autre à l'écologie de notre zone d'étude : le premier en désigne la partie continentale **couverte soit de forêt dense sèche soit de savane herbeuse**, alors que le second en représente la frange côtière dont la mer est **à fond rocailleux**. Les deux forment cependant un système composé d'unités complémentaires et sont dépendantes l'une de l'autre.

Les documents historiques (arabes, portugais)⁴ ne mentionnent cependant à aucun moment le **Marambitsy** pour des raisons que nous exposerons plus bas. En revanche, «*Boina (une déformation de Boeny ?) apparaît (à travers la baie qui porte ce nom) dès le début du XVI^e siècle sur les cartes portugaises* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-84 : 166,171). Toujours d'après V.Belrose-Huyghes, «*la mise en relation des textes (...) et de ces cartes fait comprendre que Boina ne désigne que l'île d'Antsoheribory à partir de son occupation par les Musulmans à la fin du XVI^e siècle* » (ibid. : 171)⁵. Quant à P.Vérin, cité par V.Belrose-Huyghes, il parle de «*trois «Boeni» successifs sur la côte du Kenya, à Mayotte et dans la baie de Boina* » (ibid : 174), où se serait établie une dernière migration de «*chiraziens* » en 1506. Il s'agit d'un argument supplémentaire en faveur du rattachement de **Boeny** aux migrants «*Chiraziens* », ancêtres revendiqués des **Antalaotsy**⁶, d'origine persane, puis métissés aux Arabes et aux Swahili, donc fortement imprégnés de la culture de ces derniers ainsi que de leur langue, le Kiswahili.

Par conséquent, dans la mesure où le **Marambitsy** correspond à l'origine au territoire des premiers rois sakalava venus du Menabe, plus au Sud, établis dans la zone seulement fin XVII^e- début XVIII^e siècles, il est normal que cette dénomination ne soit connue ni des Arabes ni des Portugais, présents dans la région Nord-Ouest depuis plusieurs siècles pour les premiers et seulement depuis presque un siècle pour les seconds.

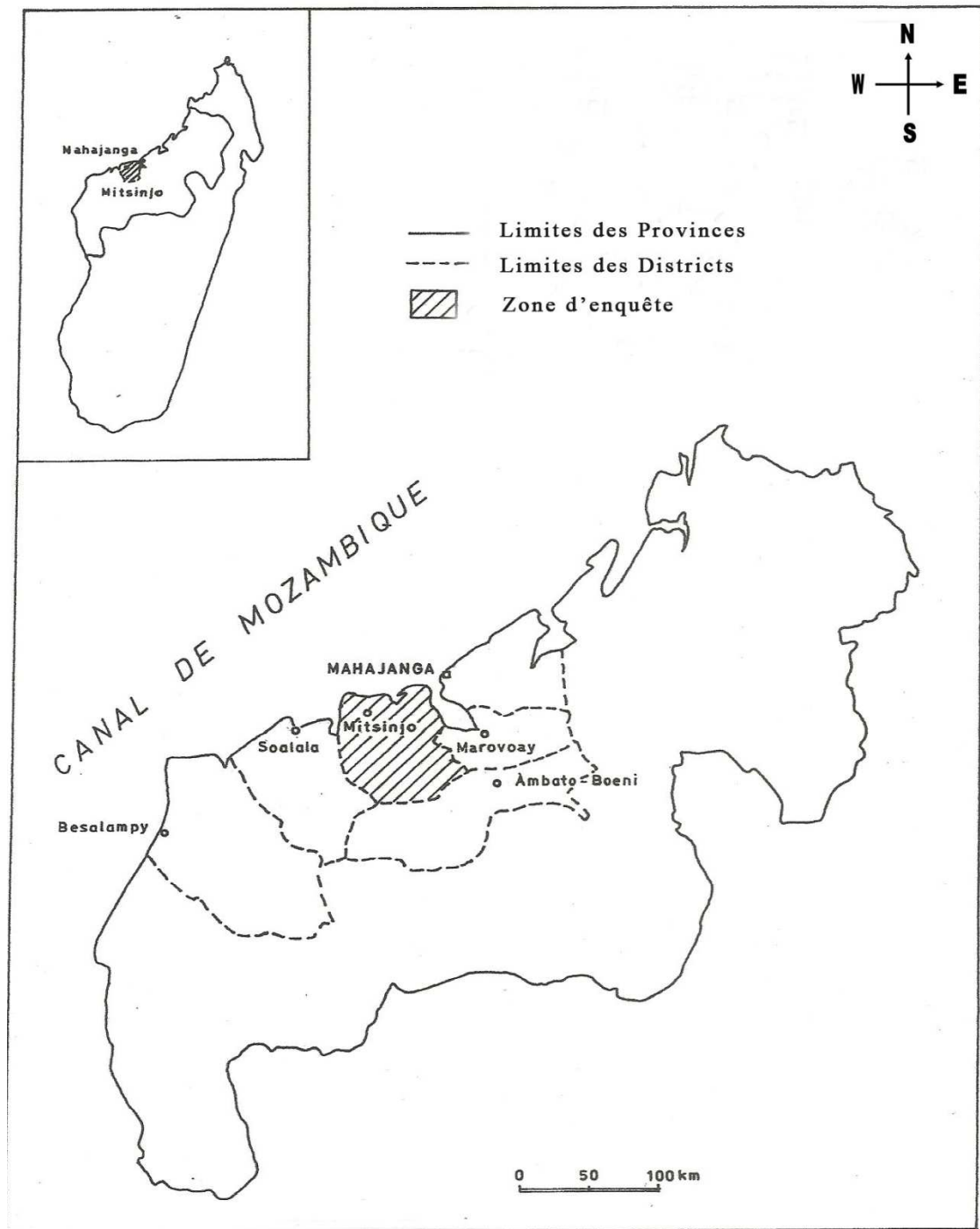
A ce propos, il convient de rappeler que la dynastie sakalava naît dans le Menabe vers 1600 et qu'Andriandahifotsy, son fondateur, meurt en 1680. Quant à Tsimanata, un des fils d'Andriandahifotsy, devenu Andriamandisoarivo après son décès, il a décidé à la mort de son père de partir vers le Nord pour conquérir d'autres territoires. A la fin du XVII^e siècle il a franchi le fleuve Manambolo avant de poursuivre son chemin vers Soalala et de s'établir à Bezavo, qui deviendra la capitale de son nouveau royaume et donc le berceau de la royauté sakalava du Boeny et de tout le Nord-Ouest de Madagascar.

C'est ainsi que, face aux menaces intérieures venant des groupes autochtones et aux menaces extérieures des Portugais, les chefs sakalava et les chefs arabes-swahili n'ont pas tardé à se rapprocher. Ces derniers ont pris pour épouses des princesses sakalava en persuadant leurs familles d'embrasser l'Islam. Nous en parlerons dans un chapitre ultérieur sur la chronologie et la généalogie des rois sakalava du Marambitsy.

En résumé, l'antériorité du Boeny sur le Marambitsy est indiscutable ; il en est de même pour sa prééminence consacrée par l'histoire. Pourtant, cette prééminence n'aurait pas été acquise sans le Marambitsy qui lui a servi de tremplin.

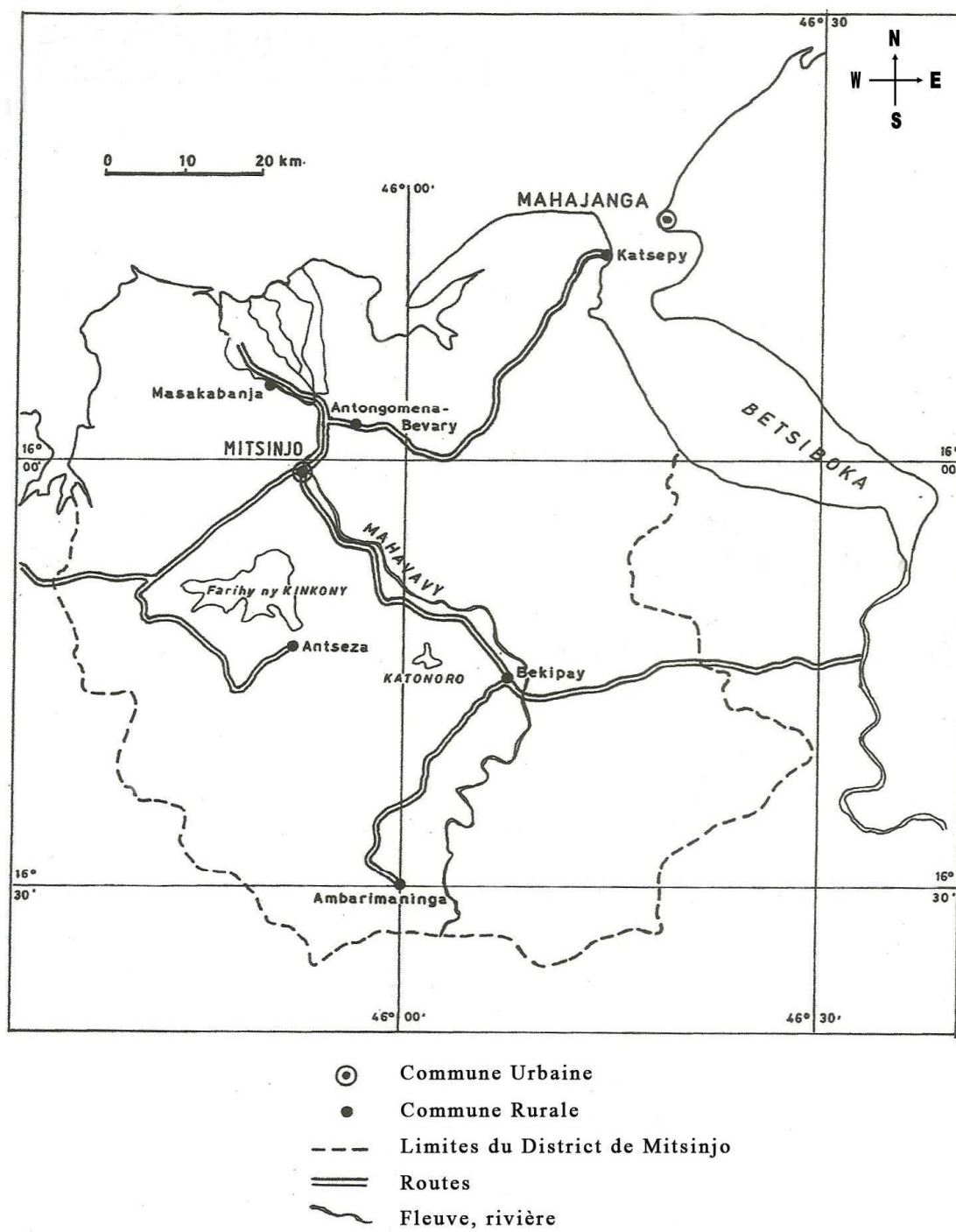
2.2. Le Marambitsy : aperçu ethnographique

Carte n°1: Localisation du District de Mitsinjo



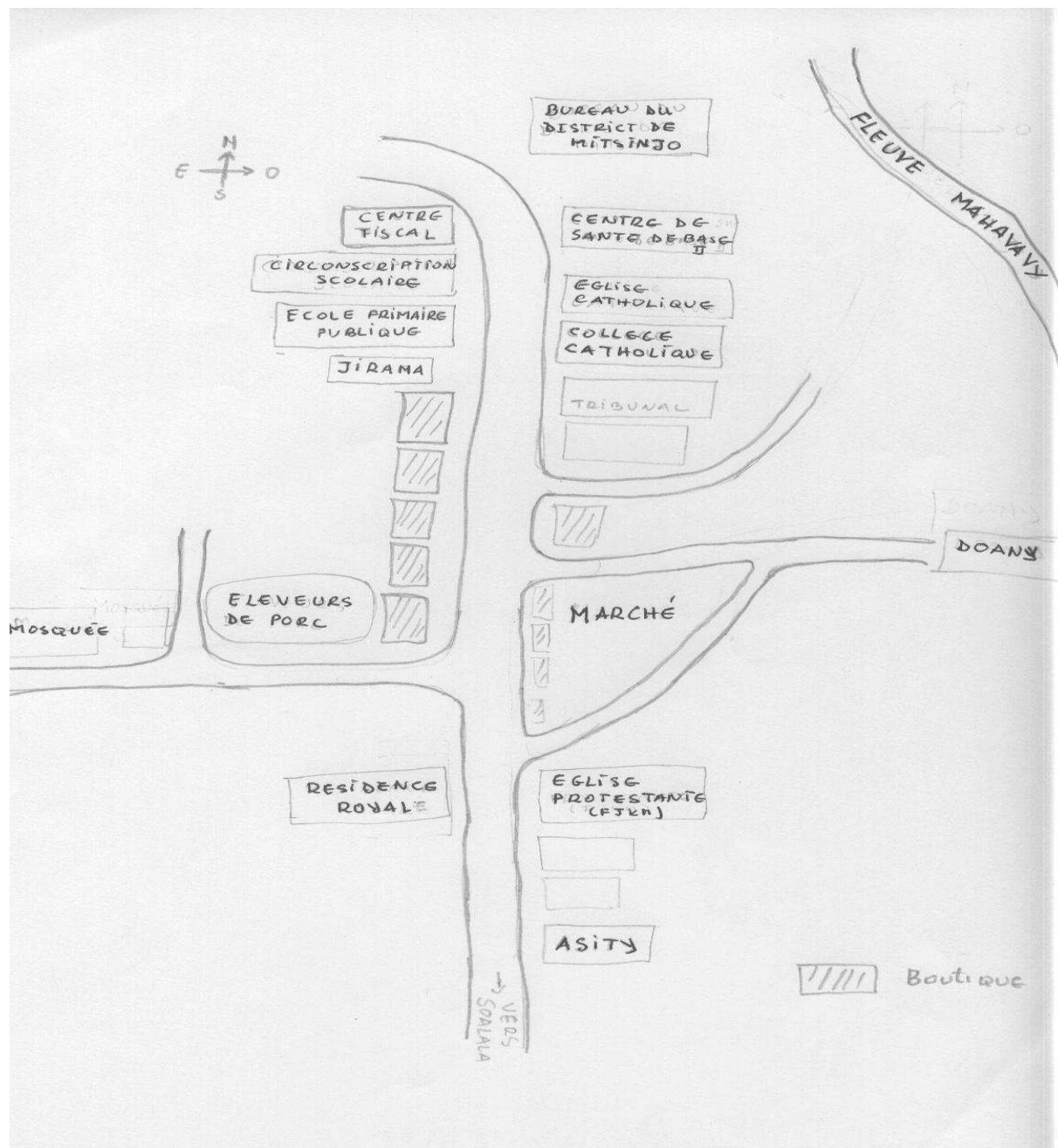
Source: FTM Mai 2002

Carte n°2: District de Mitsinjo



(Source): FTM Mai 2002

Carte n°3 : Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux à Mitsinjo



- **Généralités**

Marambitsy et Boeny, au sens strict, c'est-à-dire l'actuel district de Mitsinjo, étaient dans le temps réunis au sein du même système politique, social et culturel. Au cours de l'histoire, l'expansion sakalava puis la colonisation et la décolonisation ont fait que cette entité, réaménagée, a fini par désigner une Région administrative portant le nom de Boeny après élimination du Marambitsy. Actuellement, la Région comporte 6 Districts : Mahajanga I, Mahajanga II, Marovoay, Ambato-Boeny, Mitsinjo, Soalala. Quel est le profil de cette nouvelle unité administrative, expression plus ou moins parfaite d'une unité culturelle?

La configuration actuelle de la Région Boeny est profondément marquée par le fleuve Betsiboka qui la partage en deux rives :

- La Rive droite, à l'Est du fleuve, plus développée économiquement, car plus accessible, à savoir : Mahajanga I, Marovoay, Ambato-Boeny, et, à un degré moindre, Mahajanga II ;
- La Rive gauche, à l'Ouest du fleuve, moins développée à plus d'un titre, car en grande partie enclavée, moins accessible, en l'occurrence : Mitsinjo, Soalala que nous appellerons « **Marambitsy élargi** », car, le Marambitsy originel correspond au District de Mitsinjo.

Dans notre travail, nous nous intéressons au Marambitsy **stricto sensu**, le district de Mitsinjo, en admettant que, sur le plan culturel, le « **Marambitsy élargi** » et la Région Boeny font fondamentalement partie du même ensemble sakalava. Ceci dit, nous allons d'abord présenter les données objectives qui caractérisent cet ensemble avant de dégager les opportunités et les menaces⁷.

- **Données physiques, objectives**

Mitsinjo est située à une altitude maxima de 337m et minima de 150m, et Mahajanga I et II à 244m et 120m. Il s'agit dans la zone d'une altitude moyenne. En matière de pluviométrie, celle de Mitsinjo est annuellement de 1554mm, un peu moins que celle de Mahajanga I (1564mm), et un peu plus que celles de Marovoay (1500mm) et d'Ambato-Boeny (1510mm). C'est encore une fois une valeur moyenne, favorable à l'agriculture.

En ce qui concerne la superficie, la Région Boeny recouvre 33.304km² (FTM, 2005). Le District de Mitsinjo représente dans cet ensemble une superficie moyenne avec 4.783Km², alors qu'Ambato-Boeny est à 8.151km² et Mahajanga II à 3052km².

Si en 2005, la densité moyenne de la population dans le Boeny était de 17,5hab/km², l'on peut estimer l'effectif de la population de Mitsinjo à environ 83000 personnes contre 123.498 pour Marovoay, 110.053 pour Ambato-Boeny, et 52.018 pour Mahajanga II. L'on doit noter que le taux de croissance annuel de la population dans la Région Boeny est de 3,1% contre 2,5% au plan national, car, elle figure parmi les Régions « **d'appel migratoire** », où, en plus, le taux de natalité est plus élevé que le taux de mortalité.

Sur le plan « ethnique », toujours selon T.M.Andriamparany, Mitsinjo est, après Soalala, le deuxième district où il y a le taux le plus élevé de Sakalava avec 70% contre 75% pour Soalala, alors qu'à Mahajanga I, il n'y a que 15% de Sakalava, Ambato-Boeny 20%, Marovoay 26% et Mahajanga II 46%. Un tel pourcentage est, pour Mitsinjo, le signe d'une certaine cohésion sociale et d'une certaine unité culturelle. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même comme c'était le cas durant les siècles passés, car, y coexistent : les Merina (1,5%), les Betsileo (3%), les Antesaka (8,5%), les Tsimihety (1%), les Antandroy (1,5%), Autres (1%)⁸.

- **Opportunités**

A partir de la composition « ethnique », il est permis de relever des opportunités sociales et culturelles. D'après nos observations, largement confirmées par T.M.Andriamparany, la population (...) conserve la valeur traditionnelle du « *fihavanana* » autour duquel s'articulent les relations entre les membres d'un même groupe, les relations au sein des lignages et des segments de lignages, bref les relations sociales en général. La culture de l'entraide prime encore.

Comme le premier segment d'organisation sociale est, après le ménage, le lignage, la filiation est uniformément patrilinéaire avec pourtant parfois une résidence matrilocale. Ce dysfonctionnement apparent s'explique de deux manières⁹:

- soit par la permanence d'une filiation indifférenciée ou cognatique qui laisse à l'enfant le choix de jouir de ses droits à la fois du côté paternel et du côté maternel, conformément à la tradition malgache la plus commune ;
- soit, comme nous le supposons à partir de nos enquêtes, la rencontre de deux cultures différentes : la nouvelle culture à tendance patrilinéaire, empruntée aux Occidentaux, et la culture bantou à option matrilinéaire et matrilocale, adoptée à l'occasion d'un mariage ou avec des Makoa ou avec des Comoriens.

Dans tous les cas, « *le respect des aînés reste prépondérant, même actuellement* » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 170-171). Et c'est sur cette base sociale que repose la principale religion traditionnelle locale, le **totémisme**, dont l'une des expressions est le culte des ancêtres. Nos observations personnelles étayées par celles de T.M.Andriamparany, permettent de dire que « *même les crises qui ont frappé les communautés rurales en certaines périodes de l'histoire n'ont pas fait disparaître ces croyances (relatives aux ancêtres) et ces pratiques (relatives aux aînés)* » (*ibid.* : 172).

Ainsi, en parlant de religion locale préconisant le culte des ancêtres, il faut (re)préciser qu'il s'agit du **totémisme**, que nous définissons comme **religion de l'auto-divinisation du groupe**, dans un premier temps, à travers un animal, et, dans un deuxième temps, à travers les ancêtres qui sont, en fait, des représentations du groupe auxquelles il voue un culte. Le prêtre en est l'aîné du groupe. Une deuxième forme de la religion locale est **l'animisme** pour lequel tout être animé ou inanimé possède à des degrés divers une vertu intrinsèque ou *hasina*, dont le spécialiste est le *moasy*. Enfin, une troisième forme de la religion locale est **l'analogisme** s'exprimant dans la croyance selon laquelle il existe une correspondance entre le monde cosmique, le monde terrestre (humain, animal, végétal) et le monde sous-terrain. Le spécialiste en est le *mpanandro* ou *mpamintana*. Il s'agit là de religions « premières » ou « ontologies » observables chez les peuples premiers, comme les Amérindiens d'Amérique Centrale (Ph. Descola, 2005).

Ces trois formes religieuses se réservent des **doany** (du kiswahili *dwa* « prière »+ *-ni* « suffixe locatif »), c'est-à-dire des lieux de prière spécifiques et analogues aux

mosquées pour l'Islam et aux églises et temples pour le Christianisme. Les *doany* les plus connus dans le Boeny, en général, sont les tombeaux au niveau desquels se réalisent les cérémonies en l'honneur des ancêtres : *fanompoa* pour les ancêtres *ampanjakade* sang royal ou princier et *rangaan-dolo* pour les ancêtres *vohitse*, roturiers.

Une fois de plus, les aînés et les ancêtres sont à la base de la religion locale, matérialisée dans les *doany* avec leurs rites et leurs interdits. Cette religion représente encore « *l'élément fondamental d'identité culturelle et d'identité ethnique desquelles les Sakalava sont très fiers* » (T.M.Andriamparany, *ibid* : 56).

Le choix des Sakalava en matière religieuse semble donc assez clair. A titre d'exemple, dans un village de 500 habitants, proche de Mahajanga, mais où il n'y a que 30 à 50 musulmans, les habitants affirment qu'ils sont musulmans à 90% tout en s'attachant aux religions traditionnelles. De son côté, le clergé catholique admet que « *le plus grand nombre de catholiques pratiquent la religion traditionnelle (...). La plupart des catholiques accordent une importance capitale à la bénédiction des parents et des ancêtres* » (Dossier Diocèse de Mahajanga, 2000). Quant aux responsables protestants, ils reconnaissent que « *seuls 10% des chrétiens sont Sakalava, les 90% sont des migrants* » (entretien avec le président Synodal FJKM, mars 2010). En revanche, les responsables de l'Adventisme régional constatent que les Sakalava musulmans inscrivent volontiers leurs enfants au Collège-Lycée adventiste de Mahajanga. L'effectif des élèves musulmans Sakalava y est de 30%.

Cet inventaire des opportunités ne serait pas complet sans parler du tissu forestier et du tourisme. Il s'agit de deux potentialités liées entre elles. A propos de tissu forestier constitué de « *forêt dense sèche de l'Ouest* » (IEFN, 1995), Mitsinjo dispose de la « *Station Forestière à Usage Multiple d'Antrema* » et surtout du « *Complexe Mahavavy-Kinkony* » une aire protégée associant le fleuve Mahavavy et le lac Kinkony, respectivement au Nord et au Sud de Mitsinjo. Lesdits projets visent à préserver ce tissu forestier très riche en essences forestières, en faune et flore caractéristiques ainsi que les plans d'eau nécessaires à sa conservation.

Quant au tourisme, si la Rive droite est en avance dans son développement, la Rive gauche, le Marambitsy, est encore en train de préparer le terrain. Pourtant, plusieurs

types de tourisme, national comme international, y sont possibles, notamment le tourisme culturel (par exemple Baie de Boeny, Bezavo...), le tourisme balnéaire, et surtout l'écotourisme.

- **Menaces**

La principale menace vient du contexte général de l'enclavement, la véritable source du sous-développement économique, technologique, et social...duquel nous n'allons plus parler longuement ici. Une chose cependant mérite d'être mentionnée sur le plan économique, à savoir : **l'élevage porcin**. Le Marambitsy, plus précisément le District de Mitsinjo, est la zone où l'interdit du porc est le plus généralisé au niveau de la population soit à cause de l'Islam soit à cause de la religion traditionnelle. Et pourtant, d'après les données statistiques de 2004, le District de Mitsinjo fait partie des Districts du Boeny où l'élevage du porc est florissant avec 3.854 têtes, contre 4.655 pour Ambato-Boeny et 5.100 pour Marovoay. S'agirait-il d'une « *provocation religieuse* » sous le couvert du développement économique ?- C'est la question qui se pose.

La seconde menace, non moins importante que la première, est ce que T.M.Andriamparany appelle « **rurbanisme** ou *phénomène de rurbanisation* » (ibid. : 168). Par définition, le « **phénomène de rurbanisation** » apparaît lorsque les résidents citadins se déplacent vers le milieu rural. Mais, d'après T.M.Andriamparany, une telle option est rare (ibid. : 168). Ce sont surtout ses impacts sur l'espace rural et sur l'organisation de la société en général qui sont importants et à ne pas négliger du tout. A ce propos, les observations suivantes de l'auteur méritent d'être citées **in extenso** :

«Il est faux de penser que le monde rural est isolé du monde extérieur moderne qui tente également d'imposer ses fondements et principes. Et l'on peut dire qu'en définitive les principaux facteurs de changement viennent de là » (ibid. : 172). Plus loin, il ajoute : *«En réalité, la domination internationale qu'ont subie ou que subissent les pays en voie de développement, domination qui a pris de l'envergure depuis le mercantilisme européen d'il y a quelques siècles, n'a pas été tenue en compte »* (ibid. : 201).

Bref, le **rurbanisme** a des causes lointaines, la mondialisation ou la domination internationale, et des causes immédiates, la domination d'une classe de citadins proches qui jouent le rôle de relais. Quels en sont les impacts sur l'espace et l'organisation de la société en général ? – L'on peut relever des impacts positifs et des impacts négatifs.

- **Impacts positifs**

D'après T.M.Andriamparany, « *le milieu rural se développe davantage et s'approprie le schéma d'aménagement urbain. Les formes de construction et les infrastructures passent du modèle traditionnel au type moderne (...). L'originalité de l'architecture des maisons ancestrales associée à la créativité des grandes propriétés modernes, participe à la beauté de l'espace (...). Mais cette transformation n'exclut pas la persistance d'un paysage encore rustique* » (ibid. : 169).

Il s'agit aussi d'impacts sociaux et économiques : d'une part, les gens des campagnes empruntent les modes de vie des citadins souvent à leur avantage ; d'autre part, « *l'extension du monde urbain vers le monde rural entraîne un accroissement démographique chez ce dernier, ce qui multiplie la force productive disponible localement* » (ibid. :169) ; enfin, « *de nouvelles activités se développent (exemples, le tourisme, l'éco-tourisme...) et de nombreuses spécialités se trouvent renforcées, comme le commerce, l'artisanat...* » (Ibid.)

- **Impacts négatifs**

L'on relève des impacts sur la psychologie et le comportement des gens.« *En tout, fait remarquer T.M.Andriamparany, le rurbanisme entraîne plutôt des répercussions psychologiques chez les habitants. Une nouvelle forme de vie liée au métissage naît. Les cultures typiquement malgaches et les apports modernes et occidentaux se combinent et se reflètent dans les manières d'agir et de penser des paysans. A cause de cette rurbanisation, le rural tend à disparaître, ces espaces ruraux deviennent un espace suburbain (...). En outre, un problème se pose, car l'extension de la ville ne s'est pas accompagnée d'un accroissement de la productivité en milieu rural* » (ibid. : 170).

Les impacts les plus inquiétants du **rurbanisme** sont pourtant les suivants :

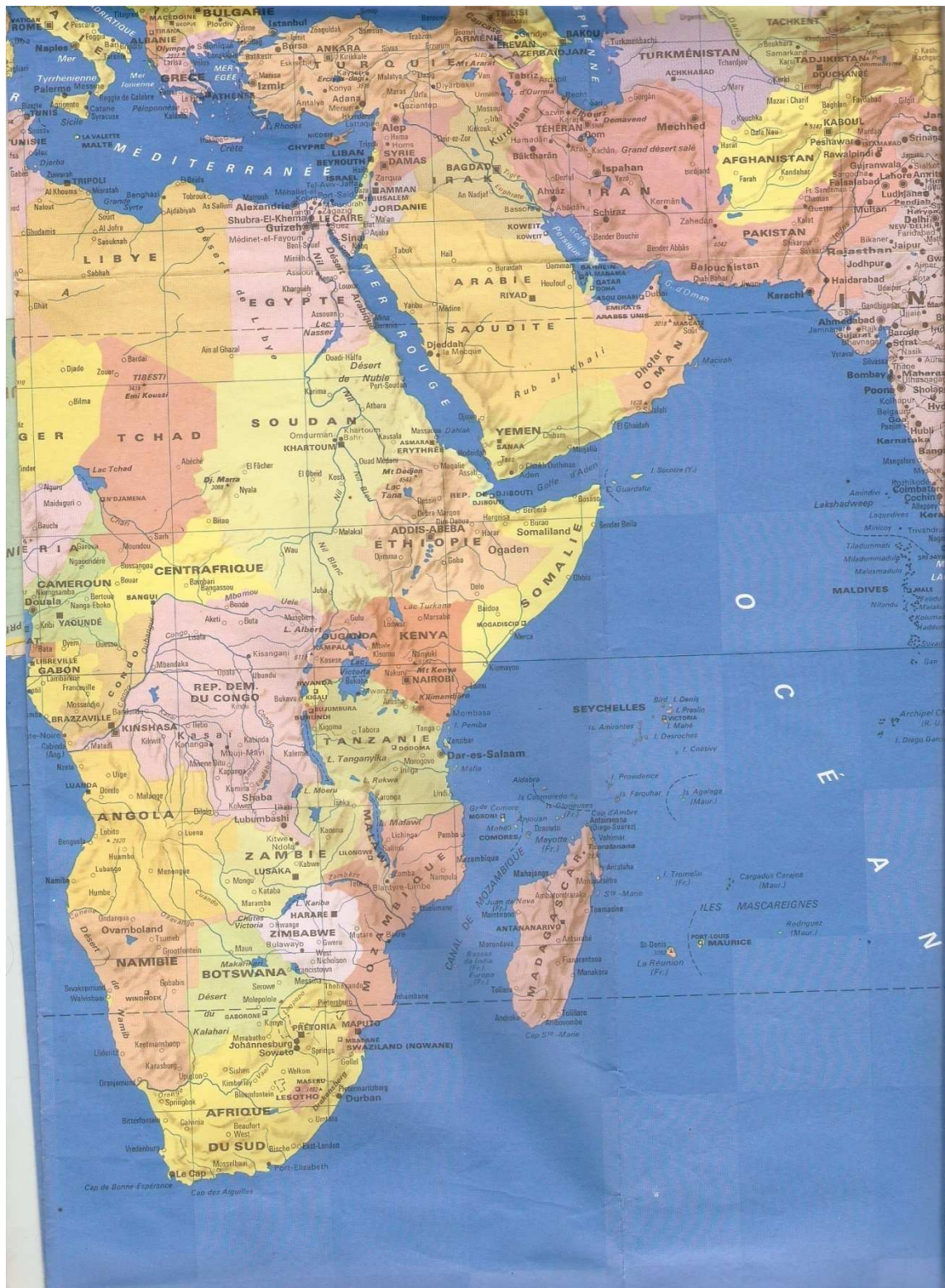
- Une grande tendance à la délinquance et au vandalisme à cause de l'insuffisance du travail correspondant à la technicité et aux compétences des jeunes ;
- Le pullulement jusqu'au fond de la brousse des salles de vidéo, des jeux de hasard, des bals de jeunes ;

- L'accroissement dangereux des actes criminels (vols de culture sur pied, alcoolisme, commerce-vente-usage de la drogue, viols...
- La créolisation avancée avec l'attribution de noms français souvent approximatifs aux pirogues traditionnelles, par exemple à Boeny Aranta (Cf. photos) ;
- L'utilisation croissante de téléphones portables, pas toujours utilisés à bon escient ;
- L'habitude progressive de certaines femmes aux cigarettes, par exemple lors des cultes *fanompoa* et *fitampoha*.

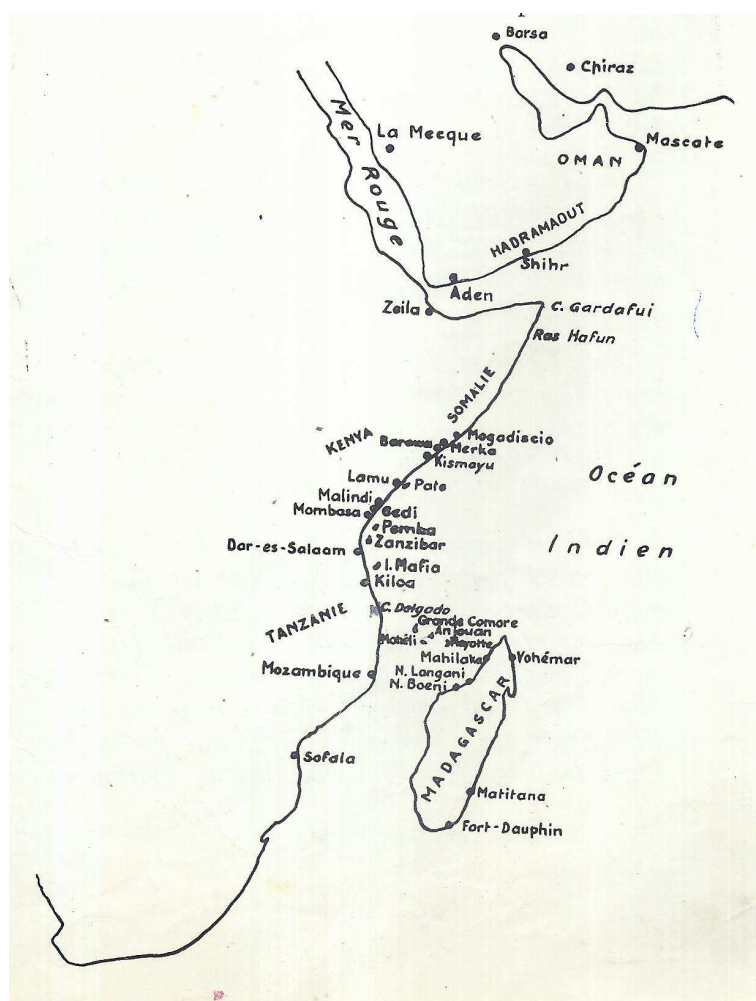
Mais, face à tout cela, l'on assiste à la mauvaise qualité des services publics : administration, sécurité des biens et des personnes, transport et autres, dont l'une des manifestations les plus déplorables est la non-application des lois et des textes d'application de ces lois...

3- LE MARAMBITSY : CONTEXTE INDO-OCEANIQUE ET EST-AFRICAIN

Carte n°4 : Océan Indien Occidental

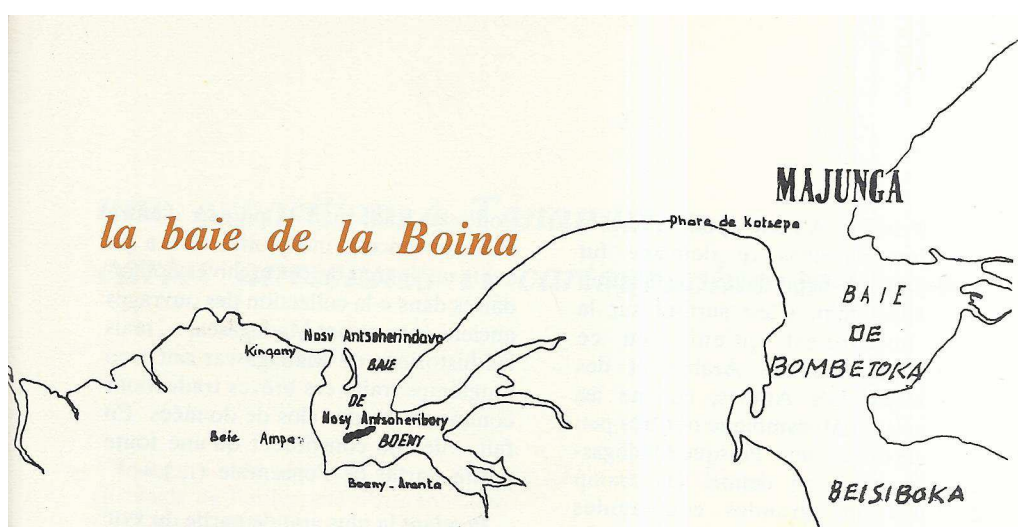


Carte n° 5 : Carte des comptoirs arabes dans l'Océan Indien Occidental



Source : P. Vérin, 1967

Carte n° 6 : Carte de la baie de Boina



Source : J. A. Rakotoarisoa, 1981.

3.1. Le contexte indo-océanique

Le local est lié au global. Cela a été vrai depuis des millénaires et l'est toujours aujourd'hui avec la mondialisation de la culture et la globalisation de l'économie. Le Marambitsy ne saurait échapper à cette règle. D'où le rappel du contexte indo-océanique et Est-africain où il a dû évoluer.

Depuis deux ou trois siècles avant Jésus-Christ et jusqu'à aujourd'hui, le background des relations entre les peuples a été et reste les échanges commerciaux entre l'Occident et l'Orient. Pour cela, l'Océan Indien a joué et continue à jouer un rôle irremplaçable, plus que celui d'un support, celui d'un média. On l'a tour à tour appelé « **route de la soie** », « **route des épices** », « **route du pétrole** »¹⁰... Par contre, la médiation de ce commerce millénaire a été successivement assurée :

- par les Indiens – Sri Lankais – Malais ;
- puis, par les Arabes aidés par les Indiens et consorts ;
- enfin, par les Européens, d'abord les Portugais, ensuite les Anglais-Hollandais, puis les Français.

En tant qu'île de l'Océan Indien, proche de l'Afrique, Madagascar a été plus ou moins profondément touché par ce commerce. Il est, en effet, un réservoir de matières premières intéressant aussi bien l'Occident que l'Orient. Pour avoir la main sur ces matières premières, les protagonistes (Occident, Orient, peuples intermédiaires) utilisent toujours trois armes : le **social** et l'**économique** (commerce, monnaie...), le **politique** (empire, états côtiers,...), le **religieux** (religions, arts, ...).

- **Première période : du IIe siècle avant Jésus-Christ au XIIIe siècle après Jésus-Christ.**

Les partenaires au cours de cette période étaient la Chine, l'Asie du Sud-Est, d'une part, et le monde gréco-romain, le Proche Orient (Asie Centrale, Perse), la Côte Orientale d'Afrique..., d'autre part. Les agents commerciaux ou intermédiaires étaient les Indiens, les Sri-Lankais, et les Malais. Les produits étaient entre autres la soie de Chine dont raffolaient les Romains, les épices d'Asie du Sud-Est, l'or ...

Mais, à l'occasion du commerce de ces produits, les Indiens diffusaient en même temps leurs religions (Hindouisme, Bouddhisme mahayaniste), en particulier le **Veda** « *la Vérité* », modèle de l'Evangile du Christ, l'ascétisme, dont s'est inspiré le monachisme chrétien, et surtout leurs arts (architecture des temples, chants, danses...). Cela veut dire que, en toile de fond, c'était l'empire indien qui téléguidait les opérations, à tel point qu'en Asie du Sud-est, ils ont pu mettre en place des Etats sur le modèle indien.

Les activités commerciales des Indiens et de leurs associés (Sri-Lankais et Malais) ont-elles eu des impacts à Madagascar ?- Sans doute. En tout cas, leurs contacts avec l'Afrique de l'Est ont dû leur permettre de connaître Madagascar. Certains d'entre eux ont pu décider de mettre pied à terre et de rester. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune donnée pour étayer ces hypothèses, du moins jusqu'à maintenant¹¹.

- **Deuxième période : VIIe-XVIe siècle**

A partir du VIIe siècle, les Arabes ont pris le relais des Indiens pour la maîtrise du commerce dans l'Océan Indien. Les Indiens, en effet, ont été affaiblis par les invasions des Huns (venant du Nord), et surtout celles des Musulmans (venant de l'Ouest), une fois l'Egypte et la Perse annexés par eux. Les Arabes n'ont cependant pas totalement évincé les Indiens. Ils ont pris leurs ports et comptoirs, mais leur ont confié le transport des marchandises vers certaines destinations tout en les prenant comme guides ou seconds, et ce jusqu'au XIII^e siècle.

Ceci dit, les partenaires dans ce commerce restent l'Occident et l'Orient qui continuent à utiliser les réseaux mis en place par les Indiens, Sri-Lankais et Malais. Seuls ont changé les principaux intermédiaires et agents commerciaux, désormais les Arabes musulmans. Quand aux produits échangés, outre la soie, les épices, l'or, d'autres objets de valeur ont fait leur apparition, comme les bois précieux, les bœufs/ zébus, les esclaves, etc.... dont une grande quantité a été achetée à Madagascar, notamment dans le Nord-Ouest, et exportée à partir des comptoirs comme celui de la Baie de Boeny-Antsoheribory, ou encore de Langàny dans la baie de Mahajamba.

Tout comme les Indiens, les Arabes musulmans ne se sont pas seulement préoccupés de commerce. Ils ont créé des Etats « côtiers » ou ont contracté des alliances avec les chefs

autochtones grâce au mariage et / ou à des traités, comme c'était le cas dans la Baie de Boeny et dans le Marambitsy. Ils ont surtout entrepris de diffuser l'Islam dans tous les pays riverains de l'Océan Indien. Mais le succès de cette entreprise était variable. Dans le Nord-Ouest de Madagascar, ils n'ont pas réussi ou pas voulu l'islamisation totale face à une religion traditionnelle fortement ancrée. Par ailleurs, en matière de connaissances et de techniques maritimes (géographie, astronomie, techniques de navigation...), ils ont hérité de celles des Indiens - Sri Lankais - Malais tout en les approfondissant et étoffant.

Ces données indiquent que les activités des Arabes-Musulmans ont eu des impacts à Madagascar¹² depuis au moins le Xe siècle comme l'ont déjà noté P.Vérin (1967 ; 1994) et N.Chittick (1994) dans leurs publications intitulées : « **Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien** ». V.Belrose-Huyghes confirme globalement ce qu'ils ont dit dans un article intitulé : « *La baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes* » (1983-1984). Mais son apport le plus important c'est d'avoir insisté sur le rôle déterminant du « **contexte historique est-africain** » à l'époque fixée pour son étude (1983-1984 :176-181). A ce propos, il écrit notamment qu' « *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du canal de Mozambique* » (ibid. :175). Mais cette recommandation est surtout valable pour la troisième période ci-après, qui voit l'entrée en lice des Européens représentés par les Portugais et ayant entraîné une concurrence féroce non seulement sur le plan commercial, mais également sur le plan politique et sur le plan religieux.

- **Troisième période : à partir du XVe siècle.**

La suprématie commerciale arabe musulmane n'aura ainsi duré que deux siècles, du XIIIe au XVe siècles. En effet, au XVe siècle, s'introduisant dans l'Océan Indien par le Cap de Bonne Espérance, les Portugais ont pris d'assaut les comptoirs arabes-musulmans sur la côte est-africaine et jusqu'en Asie. Mais, dès le milieu du XVIe siècle, d'autres puissances européennes, l'Angleterre et les Pays-Bas, sont venues concurrencer les Portugais à travers la Compagnie des Indes Orientales ; puis, à partir du XVIIe siècle, la France a aussi cherché à s'implanter dans l'Océan Indien (à Fort-Dauphin, à l'Ile Bourbon...). Bref, le XVe siècle est celui où les Européens ont commencé à imposer leur premier système économique-politique-religieux, le

mercantilisme ou **capitalismemarchand**. Ils n'ont plus laissé aux autres (Indiens, Arabes...) le soin de les approvisionner, mais ont eux-mêmes réalisé les opérations sur le terrain maritime, l'Océan Indien. Nous allons donc présenter de manière synthétique les tenants et aboutissants de ce mercantilisme portugais, dont le Marambitsy a été l'un des maillons importants¹³.

3.2. Background politique

En 1580, le royaume du Portugal et son empire sont réunis à celui d'Espagne. Cette union entre royaumes/empires catholiques répond à l'union entre provinces protestantes, l'Angleterre et les Pays-Bas, dont la visée est surtout économique, commerciale, même si l'aspect religieux reste important. A cette époque, les possessions portugaises orientales s'étendaient en théorie du Cap de Bonne Espérance jusqu'en Asie. Elles ont été administrées par un Vice-roi résidant à Goa en Inde « *qui commandait les capitaines des deux postes principaux de la côte africaine, la Contra Costa, à Mozambique et à Sofala, auxquels s'ajoutera, à partir de 1596, la forteresse de Mombassa* » (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 176). Il faut préciser tout de suite que le poste de **(l'île de) Mozambique** – à un moindre degré Sofala – était celui qui était **en relation directe avec la Baie de Boina**.

3.3. Intention fondamentale

Il s'agit pour les Portugais de « *se constituer une rapide et solide fortune grâce au véritable monopole dont ils jouissaient dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien* » (ibid. : 176). Mais les groupes et individus étaient mus par des intentions spécifiques. D'après V. Belrose-Huyghes, la pratique courante était « *l'accaparement des postes de commandement dans l'empire par des clans nobiliaires Portugais* » (ibid. : 177). Puis l'auteur cite le cas de Duarte Jorge de Menezes, nommé en 1585 capitaine de Mozambique, afin d'illustrer ce phénomène. « *Pour assurer sa position, écrit-il, le capitaine s'entoura de parents et d'alliés. Il fit ainsi nommer au poste de capitaine de Sofala son propre beau-frère, Garcia de Mello, et charge son créancier Antonio Godinho de toutes les opérations maritimes et commerciales au Nord de Mozambique, à Madagascar, aux Comores et à Ormuz. Ces opérations consistaient à prélever*

800quintaux de gingembre par an aux Comores ou à Madagascar pour les vendre sur le marché d'Ormuz » (ibid. :179).

L'empire, en général, et ses composantes, notamment les clans nobiliaires, répondaient donc à la logique fondamentale, qui est celle du mercantilisme, tout faire pour s'enrichir rapidement et sûrement par le commerce. Pour y arriver, il fallait une géostratégie.

3.4.Géostratégie

Au niveau régional, il devenait clair que, *«de plus en plus, le Nord-Ouest de Madagascar devenait un relais dans le réseau d'échange dont Mozambique était le centre »* (ibid. :179). Mais, au-delà du Nord-Ouest, *«pour la période du 1575-1605, la fréquentation de Madagascar par les Portugais et leur intérêt stratégique et commercial pour l'île sont une évidence »* (ibid. : 180). Bref, poursuit V. Belrose-Huyghes, *«tous les témoignages que nous possédons montrent les liens étroits qui unissaient les échelles du Nord-Ouest de Madagascar avec les cités de Mombassa et de Malindi »* (ibid. :182), sans parler, bien entendu, de Mozambique et de Sofala.

3.5.Pourquoi cet intérêt stratégique et commercial ?

Sur le plan stratégique, la réponse est on ne peut plus claire, car de *«Madagascar (...) on attendait l'approvisionnement en riz, moutons et bœufs pour la garnison de Mozambique et le rafraîchissement des navires de l'Inde »* (ibid. : 179). Ainsi, au fil du temps, les Portugais *« donnèrent beaucoup plus d'importance à la traite des denrées alimentaires, l'approvisionnement en nourritures des postes de la côte swahili devenant une préoccupation majeure »* (ibid.).

Le Nord-Ouest de Madagascar assurait ainsi l'intendance tant pour l'armée que pour la flotte portugaises de l'Océan Indien Occidental. Cela explique *« la création de nouveaux postes ou **fettories**, comme celui de Boina, et la politique de traité de paix avec tous les peuples susceptibles de leur fournir régulièrement des provisions »* (ibid.). Pour toutes ces raisons, *« Madagascar avec son riz, ses bœufs et citrons prit une part croissante dans ces échanges à partir de 1580non seulement avec les Portugais mais également avec leurs concurrents Hollandais et Anglais »* (ibid.).

Une autre pièce importante de la stratégie des Portugais, même si elle n'est pas nouvelle, est l'association de la religion aux activités politico-commerciales. Une telle décision relevait directement du roi Portugais, Philippe Ier, qui, dans une lettre datée du 21 Janvier 1587 et adressée au Vice-Roi Duarte Jorge de Menezes, exprimait sa pensée de manière directe : *« Et parce que je tiens la reconnaissance de l'Ile Saint Laurent¹⁴ pour une chose de grande importance et que j'ai été informé que quelques Pères de l'ordre de Saint-Dominique¹⁵ y ont été envoyés pour y planter notre Sainte Foi (...) par leur entremise, je vous commande de vous informer particulièrement des progrès de cette reconnaissance et des fruits qu'ont récoltés dans cette région les religieux de Saint Dominique, et de ce qu'il convient de faire pour cette chose »* (ibid. : 179).

En exécution de ce commandement royal, et, comme le précise V.Belrose-Huyghes, *« selon une pratique que l'on retrouve encore en 1635 contre Boina, < Godinho, l'associé du Vice-Roi > adjoint un religieux au corps expéditionnaire de 1587 pour négocier avec les Musulmans. Un an après le navire revient et met à sac l'échelle où le Père¹⁶ demeuré seul, a été assassiné »* (ibid. : 183).

Sur le plan proprement commercial, c'est un certain Joao dos Santos, cité par V.Belrose-Huyghes, *« qui nous donne avec le plus de précision et de détails... la liste des produits qu'on venait prendre sur le Nord-Ouest de la Grande Ile »* (ibid. : 179). D'après Joao dos Santos, *« il y a beaucoup de riz, de maïs et légumes et une espèce d'herbe savoureuse et nourrissante avec laquelle les naturels se nourrissent une grande partie de l'année. Il y a beaucoup de cédrats et de citrons très bons, beaucoup de canne à sucre qui leur sert de vivres car ils ne savent pas en extraire le sucre ; il y a beaucoup de gingembre (...). Il y a beaucoup de gibiers que les naturels chassent abondamment. On y trouve des mines de fer et de cuivre, avec lequel on fait des manilles, des anneaux, et de très bons outils. On dit aussi qu'il y a des mines d'argent (...). Il y a d'excellents poissons »* (ibid. : 179).

Ce qui frappe dans la liste de Joao dos Santos, c'est l'emploi du terme « **beaucoup** » exprimant la quantité d'un bout à l'autre de son énumération. Il n'a recours au superlatif (« **très bons** », « **excellentes** ») que vers la fin de sa liste. Il s'agit d'une publicité des produits malgaches auprès non seulement des consommateurs mais surtout des clients commerçants potentiels.

Mais Madagascar a beaucoup d'autres atouts reconnus et appréciés par les Portugais et leurs clients africains ou arabes au plan artisanal et industriel. En matière artisanale, « *tous les visiteurs de cette époque, écrit V. Belrose-Huyghes, signalent les productions de Madagascar, en particulier les belles rabanes teintes (...) que les Portugais revendaient à prix d'or aux Cafres qui les appréciaient autant que des étoffes ou qu'ils offraient en tribut aux rois de l'intérieur* » (ibid. : 179). D'autres documents mentionnent très souvent « *les panos de Palma, tissus de rabane teinté et bordés d'une bande vermeille, faisant la renommée de l'Ile Saint Laurent* » (ibid. : 181). De plus, « *Madagascar fournissait à la construction navale des comptoirs africains de beaux mâts coupés dans la baie d'Ampasindava (Cada) ou au fond de la baie de Boina (rivière des mâts – Androhibe). L'artisanat du fer et du cuivre, notamment les bijoux, intéressait aussi les Musulmans comme monnaie d'échange en Afrique mais bien plus l'ambre et le corail* » (ibid.). En matière industrielle, « *ce sont surtout les industries textiles que les Portugais trouvèrent vivaces dans le monde des échelles musulmanes. Ce sont elles aussi qui survécurent à leur présence, celles dont ils cherchèrent à accaparer la distribution* » (ibid.).

Bref, à travers le Nord-Ouest, et surtout le Marambitsy, Madagascar occupait une place prépondérante dans le développement du mercantilisme portugais. Cette situation allait changer à partir du milieu du XVII^e siècle (année 1650).

En effet, toujours selon V. Belrose Huyghes, « *à la suite de plusieurs attaques portugaises et de la pression croissante du royaume du Nord avec lequel il fallait composer, l'échelle du Boina était certainement très diminuée (...). Ses habitants avaient perdu de leur ardeur guerrière et apprirent à se méfier des interventions de leurs coreligionnaires d'Afrique et d'Arabie* » (ibid. 185).

Les conséquences en étaient déterminantes, dont l'abandon d'Antsoheribory et de la Baie de Boina, en général : « *Ils étaient prêts à l'émigration vers un comptoir plus favorable, soit au rôle d'intermédiaires entre les Européens et les souverains malgaches¹⁷, ce qui était déjà le cas dans le Nord. Certains partirent vers Baly et surtout Bombetoka¹⁸, les autres, renonçant au commerce lointain, se tournèrent vers le cabotage, la pêche côtière et la collecte dans l'intérieur des terres, déjà prêt à se laisser digérer par le futur royaume sakalava* » (ibid.)¹⁹.

Il convient pourtant de signaler que, bien avant l'époque du déclin à partir de 1650 des comptoirs arabes swahili, « *les Hova eux-mêmes conduisaient jusqu'aux environs de la Baie de Mahajamba une fois par an en Mars et Avril 10000 têtes de bétail et 2 à 3000 esclaves* » (G. Rantoandro, 1983- 1984 : 206). Les Hova connaissaient et fréquentaient donc déjà à partir du XVIIe siècle le comptoir de Nosy Langàny. Par conséquent, le négoce entre l'intérieur de Madagascar et la côte Nord-Ouest était déjà florissant aux XVII - XVIIIe siècles. Cet axe commercial allait pourtant être abandonné progressivement à partir du XIXe siècle au profit de l'axe oriental, dont le poumon sera d'abord le port de Foulpointe, devancé ensuite par celui de Tamatave. Visiblement, l'échec des Portugais dans le Nord-Ouest et le Canal de Mozambique a conduit les autres européens (Hollandais, Anglais, Français...) à préférer l'Océan Indien.

4- CHRONOLOGIE ET GENEALOGIE DES ROIS SAKALAVA DU MARAMBITSY

4.1. Contexte historique et politique

Les traditions orales et les recherches historiques admettent que le royaume sakalava est né au Menabe, plus au Sud du Marambitsy, vers fin 1500 ou début 1600 avec la dynastie Maroseranana, dont l'origine reconnue est le pays mahafaly, encore plus au Sud, de l'autre côté du fleuve Onilahy. Le fondateur du royaume est Andriandahifotsy, « le Prince blanc », décédé selon l'historienne Françoise Raison-Jourde, « *aux alentours de 1680* » (1983 : 43)²⁰. Entre 1690 et 1695, c'est-à-dire après sa mort, l'un de ses fils, nommé Tsimanata ou Andriamandisoarivo, décide de partir vers le Nord pour chercher un nouveau territoire où régner. Il franchit alors le fleuve Manambolo et pénètre dans ce qui sera le Marambitsy au sens large incluant Soalala –Baie de Baly- où les Arabes Swahili opéraient déjà depuis plusieurs siècles et les Portugais à partir de 1506. L'année 1506 est, en effet, celle où l'Amiral Tristau da Cunha arrive en reconnaissance du Nord-Ouest du Madagascar. C'est pourtant à partir de 1590 seulement que, d'après V. Belrose-Huyghes (1983-1984), les Portugais commencent à mettre à sac les comptoirs musulmans de la zone : les îles Makamby et Antsoheribory, déjà occupés par les Arabes-Swahili-Antalaotsy au moins à partir du XIVe- XVe siècles si l'on se réfère aux dates (1324 et 1392) inscrites en caractères arabes sur des pierres tombales à

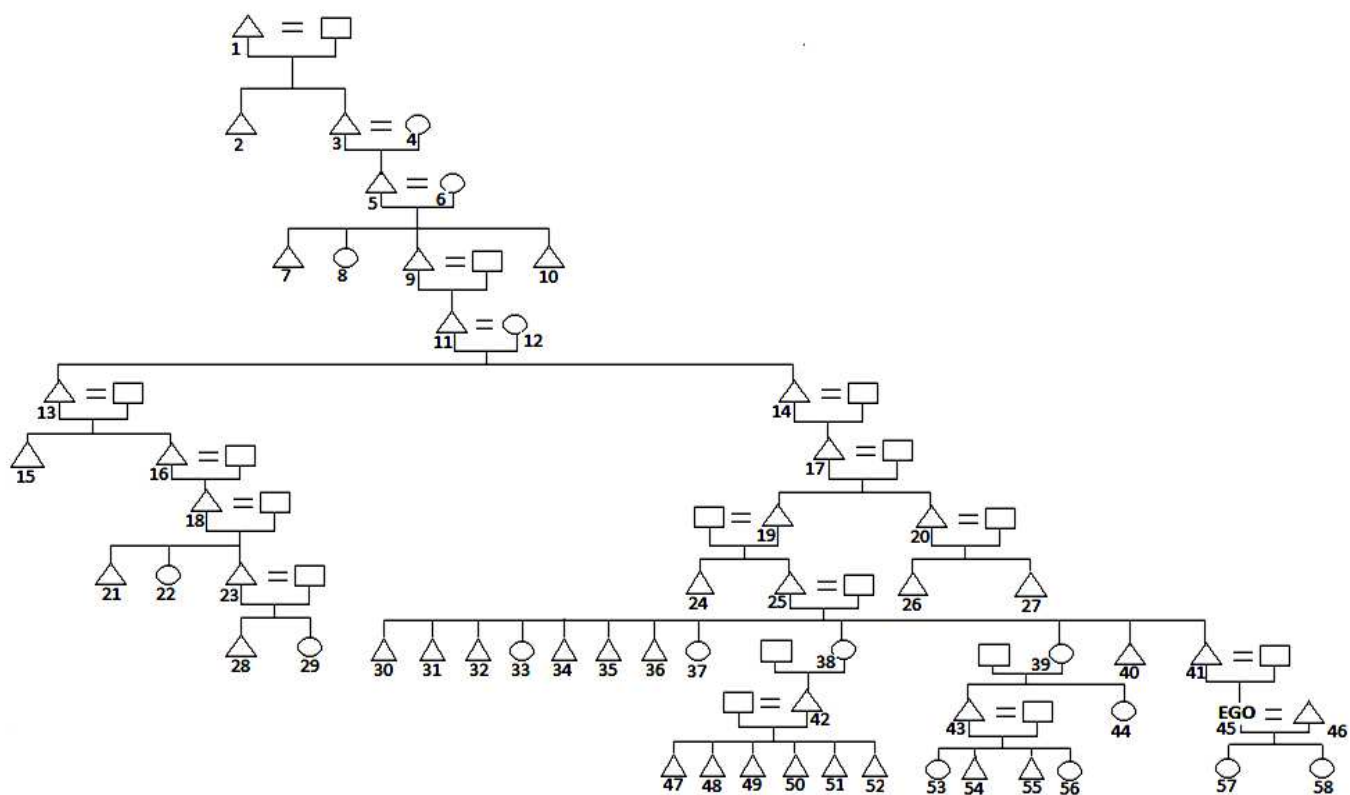
Antsoheribory, puis Kingany « l'estuaire de la Mahavavy », Boeny Ampasy, c'est-à dire l'ensemble de la baie de Boeny (voir cartes ci-après et photos).

En tout cas, les archives portugaises signalent que les Portugais ont conclu un traité le roi Antalaotsy d'Antsaoherybory appelé Samamo en 1613. Cela veut dire que, si au début du XVII^e siècle, la partie continentale du Marambitsy ne disposait pas encore d'organisation politique structurée, en revanche, la partie littorale avait déjà une chefferie ou un royaume reconnu(e) par les étrangers. Ainsi, à un moment ou à un autre, l'une et l'autre devait se rencontrer et s'allier pour former le royaume du Marambitsy. Cela s'est concrétisé par le mariage d'une fille d'Andriamandisoarivo (Ndrantaniarivo) avec le roi ou le chef d'Antsoheribory. Il s'ensuit que la pénétration sakalava du Menabe vers le Marambitsy se situe vers cette période sous l'impulsion d'Andriamandisoarivo, alias Tsimanata, et de ses partisans.

Cette pénétration ne s'est pas faite facilement. Les populations autochtones, dont les plus connues sont les Vazimba, les Mananadabo et surtout les Sandangoatsy des environs du Lac Kinkony, leur ont opposé une résistance farouche. Avec l'appui en armement par les Arabes-Swahili-Antalaotsy, puis par les Portugais, Andriamandisoarivo a eu gain de cause. Il a donc pu fonder son nouveau royaume à Bezavo ou Tongay, près de Mitsinjo, qui, du coup, devint le berceau du royaume, non seulement du Marambitsy, puis du Boeny dans son ensemble, mais également de ses extensions vers le Nord (Sambirano, Nosy Be, Analalava, Ankarana). L'on sait également que les armées sakalava (Menabe, Boeny) ont réalisé plusieurs incursions infructueuses vers l'intérieur de Madagascar, notamment en Imerina. Cela veut dire que l'expansion et l'organisation de l'hégémonie sakalava, donc **la première tentative d'unification politique de la Grande Ile**, proviennent d'une reprise de l'idée d'Andriamandisoarivo.

Le rappel de ce contexte historique et politique s'imposait avant de présenter la chronologie et la généalogie des rois Sakalava du Marambitsy. Il est également nécessaire lorsqu'il faudra évaluer les hypothèses concernant le religieux (*tromba* « culte de possession royale », *fanompoa* « rite d'allégeance aux souverains décédés ou non », *fitampoha* « bain des reliques »), concernant le social, et surtout concernant le politique.

4.2. Généalogie des souverain(e)s du Marambitsy



LEGENDES

1- Andriandahifotsy	27- Bemihanta
2- Menabe	28- Randrianirina Désiré
3- Ndriamandisoarivo	29- Soamiangy
4- Ndrmandikavavy	30- Binetry
5- Ndrainambohinarivo	31- Sadeky
6- Ndriamanohiarivo	32- Karany
7- Ndriamahatindriarivo	33- Moanarena
8- Ndriantaniarivo (tompon'ny dôry Bezavo)	34- Asoena
9- Ndrianahilitsiarivo (Babilahimanjaka Betsioky)	35- Boanamady
10- Ndrianaraindromy	36- Boanasofo
11- Ndramarofaly	37- Moanabe
12- Ravahiny	38- Manjakareninarivo (Moana Salima)
13- Ndriamifefiarivo (Betsioky/Manjakaray)	39- Safitamo
14- Ndriamandranitsiarivo (Tsimialona)	40- Maliky
15- Ndriamanaranarivo (tompon'i Mitsinjo)	41- Saïd
16- Ndriantsirena (Dadabe)	42- Mohamed
17- Ndriamanavakarivo (Andriantsoly, musulman)	43- Abdalah Namano
18- Ndriamanefarivo	44- Alisa
19- Ndrianahotsiarivo (Mohamed Ben Sultan)	45- Amina
20- Ndrianianganarivo (Rachid Ben Sultan)	46- Fondy Saïd Yahaya
21- Ndramihantarivo	47- Ali
22- Ndriamandamina	48- Rahamani
23- Ndriantsifoenarivo	49- Saïd
24- Ndramanonjoarivo	50- Karim
25- Ndriamandilatsiarivo (Bareravony)	51- Halima
26- Ndriamitanjaka	52- Salimo
	53- Mary
	54- Mohamad
	55- Saïd Anasy
	56- Nanaseny
	57- Salima
	58- Thamaraty

5- PROTOCOLE DE RECHERCHE

5.1. Généralités

Le présent travail concerne de prime abord l'art, plus spécialement la **littérature traditionnelle** à travers le genre lyrique « **antsa** », et, de manière accessoire, **la musique, la danse, la tenue vestimentaire, les dessins faciaux** qui l'accompagnent. Au-delà de l'art proprement dit, il s'intéresse au concept de « *beau* » appréhendé sur le plan esthétique et éthique, sans oublier le plan culturel, c'est-à-dire le contexte loco-régional et national.

Ainsi, le domaine concerné, en première instance est *l'anthropologie de l'art*, laquelle se rattache à *l'anthropologie des religions* ; en seconde instance l'anthropologie sociale est mobilisée, et, en dernière instance, l'anthropologie politique. Le thème central en est donc le « *beau* », non pas en soi, mais tel qu'il se manifeste par des phénomènes perçus par les sens de la vue et de l'ouïe, et dont le propre est de provoquer des sentiments, des émotions, des passions chez les différentes catégories d'utilisateurs. Différentes disciplines, notamment la philosophie, ont déjà traité le **thème du beau**. Hegel lui a consacré un ouvrage en dix volumes. Il est cité abondamment ci-après en tant que prédécesseur.

De son côté, l'éthologie, à travers Konrad Lorenz, a proposé, à partir des « *mécanismes de déclenchement inné* », une analyse de l'esthétique et de l'éthique, appuyée en cela par la neurobiologie, qui s'intéresse non plus seulement au *comment* ? mais surtout au *pourquoi* ? des comportements animaux et humains.

L'anthropologie également, à travers surtout Claude Lévi-Strauss, s'est intéressée au « *beau* », justifiant ainsi l'existence de l'anthropologie de l'art. Dans ses nombreux écrits, le père du structuralisme en anthropologie a réservé plusieurs passages à l'art, avant de lui consacrer en 1975 un ouvrage entier : « *La voie des masques* ». Par la suite, plusieurs anthropologues de l'art actuels continuent les réflexions initiées par leurs aînés de différents pays. Le thème de l'art n'est donc pas étranger à la discipline à laquelle ce travail se rattache.

En ce qui concerne le genre littéraire traditionnel **antsa**, il a, certes, déjà fait l'objet de collecte et d'analyse. C'est le cas, par exemple, des *antsa* réunis par M.J. Razanamanana (1993). Mais il s'agit de textes collectés souvent « *hors contexte* » et d'une étude seulement littéraire. Qui plus est, dans l'état actuel des connaissances, ces textes ne

proviennent pas de la zone ciblée par la présente thèse, le Marambitsy. A ce propos, il convient de (re)préciser le statut historique de ce dernier. En effet, les traditions sakalava et l'histoire des siècles passés accordent une place stratégique au Marambitsy. Ce n'est malheureusement pas le cas ni pour la recherche européenne ni pour la recherche nationale qui ne parlent guère du Marambitsy.

Le travail ouvre incontestablement de larges horizons et perspectives en traitant du «**beau**», dont l'un des traits caractéristiques est de résister au temps, d'être immortel. En effet, d'après V. Ionesov, «*le beau porte en son sein l'éternité*» (2003-2004).

Par ailleurs, l'*antsa*, en tant que genre chanté et dansé, offre un vaste champ de réflexion, surtout lorsqu'il est collecté et analysé dans son contexte naturel, en l'occurrence la religion, dont, par définition et par tradition, les limites se confondent avec celles des autres secteurs (économiques, sociales, politiques...) de la vie de la population locale.

Sans aucun doute, la thèse va apporter des connaissances supplémentaires non seulement à propos du « beau », mais aussi à propos du genre *antsa*. C'est son premier intérêt en tant que travail scientifique. Mais il ne manque pas non plus d'intérêts pratiques, ne serait-ce que la (re)valorisation d'un élément du patrimoine national et de la zone qui l'a produit.

5.2.Descriptif de la these

5.2.1. Contexte et justifications

La thèse s'inscrit dans le cadre de deux programmes universitaires :

- d'une part, celui de la régionalisation de la recherche nationale ;
- d'autre part, celui de l'insertion continentale de cette recherche nationale.

En matière de sciences sociales, notamment en anthropologie, sociologie, histoire, la recherche universitaire nationale ne s'est pas suffisamment intéressée à l'ensemble sakalava qui occupe tout l'Ouest de Madagascar du Sud au Nord. Par conséquent, les chercheurs européens et anglo-saxons semblent avoir gardé le monopole de la

connaissance de ce groupe jusqu'à maintenant. Il est donc temps que les universitaires malgaches donnent leur vision des choses en se basant sur celle de leurs collègues étrangers, comme le veut la logique de la science.

La région et l'univers sakalava devraient ainsi bénéficier d'un intérêt renouvelé, étant donné que l'influence politique et culturelle sakalava s'est exercée et s'exerce encore sur plus du tiers du territoire malgache, englobant non seulement toute sa partie occidentale, mais aussi des zones du littoral oriental : le Nord-Est avec les Anjoaty de Vohémar et sa zone environnante, le Sud- Est avec le groupe Antesaka, dont les chefs se réclament de la dynastie Sakalava Maroseraña, sans oublier le sous-groupe Antemoro appelé Onjatsy, qui a des liens historiques avec les Anjoaty.

Mais l'insertion continentale de la recherche nationale apparaît aussi comme inévitable, surtout avec la mondialisation actuelle de la culture et la globalisation de l'économie. De ce point de vue, le choix du Marambitsy comme zone d'étude est pertinent. Il est la voie de passage des migrations Sakalava du Sud au Nord et vice- versa, à tel point que sa capitale, Mitsinjo, est considérée par les traditions comme l'un des hauts-lieux du groupe Sakalava, à cause notamment des **doany** de Bezavo et de Mitsinjo, les premiers d'entre tous. En outre, -et c'est le plus important pour cette thèse-, on y trouve un des principaux points d'impact de la langue kiswahili et de la culture arabo-swahili sur Madagascar à travers le groupe Antalaotsy, mais a su préserver l'essentiel du patrimoine ancestral sakalava, dont le genre littéraire chanté et dansé *antsa* dans ses différentes variantes.

Le Marambitsy fut ainsi une zone d'implantation des traitants venus d'Afrique de l'Est, opérant au niveau des ports secondaires (Soalala, Boeny Aranta, ...) et dont le principal port d'attache est –après Antsoheribory- Moudzoungäï (aujourd'hui Mojangà, Mahajanga ou Majunga). A ce titre, il représente la « *voie royale* » pour l'insertion continentale non seulement de la recherche universitaire nationale mais également de Madagascar dans son ensemble. Car, outre le Kiswahili, dont les héritiers directs sont les Antalaotsy, et les groupes Kiswahiliphones de Tanzanie et du Kenya, le parler Makoa, utilisé en privé par les nombreux groupes Makoa venant du Mozambique, est aussi présent un peu partout dans les zones environnantes, notamment Melaky, Sofia, et DIANA.

Voilà un premier ensemble de faits ayant motivé notre choix du Marambitsy comme zone d'étude. De plus, en raison du degré élevé d'authenticité que l'on peut espérer y rencontrer, il offre un cadre idéal pour une étude sur **le beau esthétique, le beau éthique** à travers les *antsa* et, à terme, **le beau culturel**.

5.2.2. Problématique

➤ *Problématique générale*

Dostoïevsky, cité par V. Ionesov (ibid), affirmait que « *la beauté est toujours utile* ». Le besoin de beauté se développe, selon Ionesov, « *lorsqu'une personne est en mal avec la réalité, en disharmonie, en conflit, en d'autres termes lorsqu'il donne le signe d'être le plus en vie. Libéré par la beauté, l'homme recouvre son lien perdu avec la nature et fait reculer les frontières de son existence* » (ibid,). A la lumière de ces réflexions, l'on peut dire que, en ces temps difficiles, moroses, du fait des réalités nationales marquées par la pauvreté ambiante, chronique, avec tous les maux qu'elle entraîne, la **LAIDEUR** dans tous ses états se fait envahissante et retient en otage la grande majorité des citoyens de Madagascar. Les impacts négatifs d'une mondialisation et d'une globalisation non maîtrisées ne sont pas pour améliorer la situation. A preuve : les menaces de perte qui pèsent sur les richesses culturelles, entre autres les *antsa*, aussi méconnues par le milieu scientifique qu'ignorées par le public, à tel point que l'une des zones créatrices et gardiennes de ces richesses, le Marambitsy, n'attire même plus l'attention.

➤ *Problématique spécifique*

Sans s'écarter de la problématique générale, il s'agit ici de s'intéresser aux problèmes soulevés par les recherches des prédécesseurs dans les domaines qui touchent cette thèse:

- le domaine littéraire ;
- le domaine religieux ;
- le domaine social ;
- le domaine politique.

Dans le domaine littéraire, les prédécesseurs ayant traité les *antsa* l'ont fait selon une perspective monodisciplinaire, c'est-à dire seulement littéraire. C'est le cas, par exemple, de M.J. Razanamanana déjà citée.

Dans le domaine religieux, ceux qui ont étudié les cultes royaux sakalava (*tromba*, *fanompoa*, *fitampoha*...) les ont analysés de manière isolée, indépendamment des autres cultes et des autres domaines qui leur sont liés. C'est le cas pour R. Rason (1968), un auteur malgache, et pour R.R. Kent (1983-1984), un auteur américain, qui ont, l'un et l'autre, écrit sur le *tromba*, et pour M. Lambeck (2002), un auteur canadien-britannique, qui s'est intéressé au *fanompoabe* et au *fitampoha*.

Concernant le *tromba*, R. Rason le définit comme une cérémonie à double aspect : d'une part, un exorcisme²¹, et, d'autre part, une nécromancie. Le mot *tromba*, continue-t-il, « *peut désigner trois choses différentes : l'esprit (angabe), la cérémonie (rite de possession), la personne possédée* » (1968 : 208). Pour R.R. Kent, « *the royal tromba possession as act and cult (...) cannot be dissociated from the Maroseranana Kings* » (1983 -1984: 125), avant d'ajouter: « *the tromba of the Sakalava as a people cannot be detached from the dynastic cult* » (ibid: 131). Il précise ensuite à propos du mot *tromba*: « *the term **tromba** did not originate in Menabe but in Iboina*²². As Rakotomanga – Ramasondrano- pointed on almost six decades ago, the term **tromba** seemed to derive from Kiswahili, a branch of the Bantu languages with its own group of sub-dialects » (ibid.: 131-132).

Avec l'appui de descriptions concordantes réalisées par deux missionnaires portugais, Joao Dos Santos et Luis Mariano²³, qui ont vécu plusieurs années au *Mashonaland* (Zimbabwe) et au Mozambique avant de venir à Madagascar, R.R. Kent attribue une origine africaine au *tromba* sakalava. Il en souligne cependant l'originalité: « *the uniqueness of the royal **tromba** derives from a peculiar blend of the pre-existing and the intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the island* » (ibid: 126). D'où la facilité avec laquelle le *tromba* s'est disséminé chez les autres groupes malgaches qui le considèrent comme « *an extension of the sakalava religion, more precisely that of the Boina –Sakalava* » (ibid : 132).

Concernant le *fanompoabe* et le *fitampoha*, M. Lambeck en fournit une description détaillée à partir d'une observation directe pour le premier et du récit publié par un journaliste pour le second. Il faut cependant préciser qu'il s'agit des cérémonies ayant

eu lieu à Mahajanga où les deux cultes sont réalisés la même année, contrairement à la pratique adoptée au Marambitsy où ils sont organisés à deux endroits différents : Bezavo pour le *fanompoa* et Mitsinjo pour le *fitampoha*, et à deux années différentes. Par ailleurs; pour l’auteur, « *the Great Service is religious, political, and social in intent, function and meaning – “a total social fact” in Mauss sense (1966)* » (2002: 167). Autrement dit, il en a une vision, certes, holiste, mais totalement statique. Les trois dimensions –religieuse, politique, sociale- se juxtaposent sans que les liens logiques entre elles ne soient précisés.

Dans le domaine social, c’est sans doute Gillan Feely-Harnik (1983 -1984) qui a, dans l’état actuel des connaissances, fourni une étude pertinente de l’organisation sociale sakalava d’Analalava (extrême Nord-Ouest). En soulignant le caractère « *étranger* » de la monarchie sakalava, « *stranger surrounded by strangers* » (ibid : 138- 140), elle s’inscrit dans la perspective tracée par F. Raison-Jourde selon laquelle à l’Est, au centre, et à l’Ouest, « *l’extériorité de l’institution monarchique* » (1983 : 35-38) est une donnée peu discutable. Pour cette raison, la monarchie sakalava était, toujours selon G. Feely-Harnik, « *a case of one lineage attempting to impose itself on others permanently...* » (ibid: 136). L’organisation annuelle des cultes procède des moyens utilisés pour s’imposer et se maintenir au sommet de la société. Le deuxième moyen est l’organisation de la base sociale de la monarchie en *karaza(na)*, « fédérations de *foko* « clans », en l’occurrence sakalava, identitairement rattachées à la dynastie Maroseraña. Les fédérations ainsi que leurs composantes *foko* « clans » et *tarika* « lignages » sont, à leur tour, régies par le système des castes ou *firazanana*, c’est-à-dire l’ordonnement de leurs origines ancestrales selon leur **niveau de pureté**. Par là, comme l’affirme F. Raison-Jourde, le souverain s’érige en « *ordonnateur des statuts sociaux* » (ibid. : 58-60). Chez les Sakalava d’Analalava, les clans patrilinéaires s’organisent de la manière suivante :

“- the sovereign clans from which the ruler was selected;

- Noble clans;

-Common clans.

(...)

Slaves had no king by definition.

(...)

The lineage principle was likewise fundamental to the organization of government” (ibid: 157).

En bref, les informations fournies par les auteurs sont précieuses, pertinentes. Néanmoins, pour le *tromba*, l’insertion de ce culte dans l’univers des cultes royaux n’est pas tentée, même si son appartenance à cet univers est reconnue. En ce qui concerne le *fanompoabe* et le *fitampoha*, les mêmes remarques sont valables. Enfin, en matière d’organisation sociale, même si les analyses de G. Feely-Harnik sont globalement valables et applicables au Marambitsy, l’extension de la réflexion vers les autres régions ou royaumes sakalava par souci comparatiste aurait pu donner une autre dimension à l’étude.

Finalement, le domaine politique semble avoir été généralement minoré par la plupart des chercheurs, alors que le politique se décline à différents niveaux :

- le niveau intra-Sakalava ;
- le niveau Sakalava / Merina ;
- le niveau malagasy / européen ou autre.

Cela justifie sa position centrale dans le sous-titre de ce travail.

5.2.5. Hypothèses

a) Hypothèses des prédécesseurs

Comme évoqué plus haut, trois disciplines - la philosophie, l’ethologie, et l’anthropologie - ont entrepris des études approfondies sur le **beau**, sur l’esthétique.

Au niveau de la philosophie, il revient à Hegel (1964 [1835]) le mérite d’avoir relancé et renouvelé les réflexions sur l’esthétique. Dans l’état actuel des connaissances, il est le premier à avoir distingué le « *beau artistique* » et le « *beau naturel* » en affirmant que « *le beau esthétique, en tant que produit de l’esprit, est supérieur au beau naturel* » (1 :10), dans la mesure où « *il participe de l’esprit (...) et, par conséquent, de la vérité* ; en

effet, « *le spirituel seul est vrai* » (ibid. 11). Et l'auteur de continuer : comme il ne procède pas de la spiritualité, le beau naturel n'est qu'un «*réflexe de l'esprit* » (ibid. :11). Bref, « *n'est beau que ce qui trouve son expression dans l'art, en tant que création de l'esprit ; le beau naturel ne mérite ce nom que dans la mesure de ses rapports avec l'esprit* » (ibid. :12).

A partir de cette distinction fondamentale, qui est une sorte de définition du beau, Hegel dégage son objet d'étude, en l'occurrence « *le royaume du beau, plus exactement le domaine de l'art* » (ibid. :12), en précisant plus loin que « *les œuvres d'art constituent un point de départ approprié* » (ibid. :13) pour l'étude.

Où peut-on observer le beau et l'étudier ? D'après Hegel, «*le beau intervient dans toutes les circonstances de notre vie, il est le génie amical que nous rencontrons partout. En cherchant autour de nous où et comment, sous quelle forme il se présente à nous, nous trouvons qu'il se rattachait jadis par les liens les plus intimes à la religion et à la philosophie* » (ibid. :12), souligné par l'auteur. Deux idées fondamentales se retrouvent ici :

- **primo**, le beau est partout et il est avec nous à tout moment, à charge pour nous de savoir le reconnaître et l'identifier ;
- **secundo**, le beau garde des liens profonds avec la religion.

Cette deuxième idée converge vers celle de l'herméneuticien roumain, Mircea Eliade, qui considère « *l'art comme un acte et un phénomène spirituel (...), comme un acte magique* » (A, Marino, 1981:331). Pour Mircea Eliade, toujours cité par l'auteur, « *toutes créations participent ontologiquement au « sacré » et répètent la qualité et le geste essentiel du « sacré », à savoir : de fonder, de commencer, de créer ex nihilo, d'instituer un phénomène originaire* » (ibid. : 331). Puis, parlant entre autres de la littérature, Eliade montre « *que l'univers et le langage apparemment profanes de la littérature, de la peinture et du cinéma modernes conservent suffisamment d'éléments mystiques et de comportements « sacrés » évidemment d'une sacralité ignorée, camouflée ou dégradée* » (ibid. : 335).

Pour en revenir à Hegel, la suite de son texte donne une description de l'objet d'étude qu'il s'est donné à travers les propositions suivantes :

- l'art a toujours été pour l'homme «*un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de notre esprit* » (ibid. :12) ;
- les productions de l'art sont, pour les peuples, les réceptacles et les expressions de leurs conceptions les plus hautes (ibid. :13) ;
- les formes créées par l'art concrétisent, pour beaucoup de peuples, leur sagesse et leur religion ; ainsi, l'art nous livre la clef pour comprendre ces dernières (ibid.).

L'art serait, dans ce sens, un **contenant**, et la Sagesse, la Religion représenteraient un **contenu**. L'art, objet de représentation, formes créées, productions seraient alors les **expressions du beau esthétique**, et les Conceptions, la Sagesse, la Religion celles du **beau éthique**.

Allant plus avant dans la définition du beau, Hegel avance une démarche en quatre étapes (ibid. : 12-13) :

- représenter l'une après l'autre les différentes conceptions du beau ;
- passer en revue les différents points de vue et les diverses catégories qui ont été appliqués au beau ;
- analyser ces points de vue et catégories en les confrontant par le raisonnement avec les faits et les données disponibles ;
- essayer d'en dégager le concept et d'en obtenir ainsi **une définition du beau**.

Forte maintenant d'une définition basée sur une analyse obéissant à une «*nécessité prouvée et démontrée*» (ibid. : 17), l'étude avance vers l'interprétation. Pour cela :

- l'univers est considéré comme « *une totalité organique, totalité qui se développe à partir de son concept et qui, sans rien perdre de ce qui en fait un ensemble, un tout, dont toutes les parties sont rattachées les unes aux autres par la nécessité, rentre en elle-même et, dans cette union avec elle-même, forme un monde de vérité* » (ibid. :17) ;

- ensuite, « *dans la couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même, sans cesser d'avoir avec les autres parties des rapports de nécessité ; elle représente aussi bien un en-deçà d'où elle retire son origine qu'un au-delà vers lequel elle tend de nouveau, en engendrant de son sein fécond de nouveaux éléments par lesquels elle enrichit la connaissance scientifique* » (ibid. : 17-18).

Ces deux étapes de l'interprétation proposées par Hegel renvoient à des méthodes développées ultérieurement :

- d'abord, en éthologie, par Konrad Lorenz (1970 [1950]) sous l'appellation d'« **analyse sur un large front** » (ibid. : 79-80) ;
- ensuite, en herméneutique, par Mircea Eliade sous le nom de « *cercle herméneutique* », car, « *le processus herméneutique épouse un déroulement circulaire* » (A. Marino, ibid. : 104 ; 103-205).

Finalement, Hegel parle de la nature de l'Art, en d'autres termes de ses **finalités**. Il en donne trois :

- manifester la spiritualité et non imiter la nature, vu que « *c'est l'expression de spiritualité qui doit dominer le tout* » (ibid. : 50) ; **c'est le beau culturel**, analogue au **Vrai** (J.P. Changeux, 2010 : 514) ;
- « *révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54) ; pour cela, « *rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain* » (ibid. 54-57), c'est-à-dire **le beau esthétique** ; une variante du **beau** (J.P. Changeux, ibid.) ;
- adoucir les mœurs au moyen de l'enseignement moral que l'art contient (ibid : 61-71). Quelque part, il s'agit là du « **beau éthique** », semblable au **bien** (J.P. Changeux, ibid.).

Toujours dans le cadre de la philosophie,- la philosophie du langage -, Mark Johnson (1987) parle des relations déterminantes du corps avec l'esprit. Dans son ouvrage, il consacre 25 pages à une activité humaine, « *the Bodily Experience of Balance* » (pp. 24-100). Sans évoquer une seule fois les concepts de **beau - beauté –esthétique**. Il dégage toutefois ce qui en est un **autre** critère formel après le **lien avec l'éternité**, à savoir **la balance**, dont les variantes sont **l'équilibre**, la **symétrie**, **l'harmonie**, en affirmant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de sa perte d'équilibre* » (ibid. :74-75).

Il précise ensuite que le schéma de la balance a des extensions métaphoriques et des interconnexions extra-corporelles (ibid. : 87-90). On parle ainsi :

- de balance ou équilibre systémique ;
- de balance ou équilibre psychologique ;
- de balance ou équilibre dans l'argument rationnel ;
- de balance ou équilibre légal(e)/ moral(e) ;
- d'égalité mathématique.

Si l'auteur ne parle pas de **beau esthétique**, il démontre ses hypothèses à l'aide d'œuvres d'art (masques, tableaux, statuettes ... en pages 91-94), et ne manque pas d'évoquer le **beau éthique** à travers la « *balance de la justice* » (p.87) et la « *balance morale et légale* » (p.90). Les développements précédents rappellent la définition de la beauté proposée par V. Ionesov selon laquelle « *in the broadest sense, beauty is a category indicating complete harmony in an object, based on an ideal correspondance of form and concept. In beauty, man brings the world into harmony (...). That is why beauty always brings people good, health, peace, joy and self-fulfillment* » (ibid. 13).

En éthologie, Konrad Lorenz entreprend de faire la distinction entre esthétique et éthique. « *La signification précise du grec **aisthanomai** est « je ressens », et la signification originelle du mot esthétique est « ce qui fait qu'on ressent quelque chose » ; par la suite, à travers un processus qui a restreint son sens, le mot a reçu la signification d'impression de valeur positive* » (1970:127). Puis de noter que « **la séparation conceptuelle des deux mots « esthétique » et « éthique » est parfaitement superficielle** » (ibid.). Cette citation appelle deux remarques :

- d'une part, l'esthétique, étymologiquement, n'est pas étrangère au sentiment, à l'émotion ;
- d'autre part, cela pourrait être vrai, également pour l'éthique, si l'on se réfère entre autres à la thèse de Hegel présentée plus haut concernant la fonction moralisatrice de l'art.

K. Lorenz apporte cependant ci-après un critère distinctif supplémentaire, permettant de faire la part entre ce qui est « **esthétique** » et ce qui est « **éthique** » :

- «les schémas rationnels esthétiques (...) sont «taillés» sur des caractéristiques de **proportions** déterminées **intéressant le corps humain (et animal)** » (ibid. :128) ;
- «dans le cas des schémas éthiques, on peut mettre en évidence... des signes intéressant le comportement (...), des mouvements d'expressions humains (et animaux), des réactions de déplacement » (ibid. :128,130).

A ce propos, l'auteur apporte cependant une précision capitale : « *la conduite objective d'un être humain a beau correspondre de près à l'idéal des exigences de la société à l'égard de l'individu, nous n'éprouvons pas cette conduite comme «bonne» si ses motifs n'ont pas leur origine dans les couches affectives profondes du comportement inné dépendant de l'hérédité* » (ibid. :132), avant de rappeler cette citation significative et évocatrice de Goethe: « *Mais vous ne parviendrez jamais **au cœur à cœur** si cela ne vous vient pas du **cœur*** », et de préciser : « *Quand nous portons un jugement sur la valeur morale d'un homme considéré comme un tout, nous ferons sans doute bien de porter le plus d'estime à celui dont le comportement social vient le plus largement du « **cœur** »* » (ibid. : 132). Le **beau éthique** a donc, bel et bien, des bases somatiques (le « **cœur** », les «**émotions**») tout comme le **beau esthétique**.

Finalement, K. Lorenz rappelle les critères formels de la beauté, déjà **développés** par Mark Johnson et V. Ionesov, à savoir : **l'harmonie, l'équilibre, et** formule une condamnation sans appel contre « *l'anthropomorphisme aveugle de notre réaction < devant les animaux > ; car, en soi, l'hippopotame (au premier abord hideux) est un*

*tout formant système qui est aussi **harmonieux** et aussi précisément **équilibré** que la gazelle* » (ibid. ; 142), par conséquent aussi **beau** que celle-ci.

Pour terminer, en anthropologie de l'art, la «**théorie des styles culturels**» prônée par Cl. Lévi-Strauss est celle qui a longtemps dominé au sein de la discipline. Elle montre l'adéquation entre les formes artistiques d'une société et sa structure sociale (R. Meyran, 2009:79; 81). Mais, plusieurs critiques, résumées ci-après, ont été adressées à cette théorie au cours des deux dernières décennies :

- une œuvre d'art ne peut pas être décomposée en un simple ensemble de symboles puisés dans un vocabulaire et articulés selon une grammaire. Si des codes culturels et des symboles président à la création de toute œuvre d'art, ils sont d'un autre ordre que les signes linguistiques ;
- les objets sont trop écartés de leur contexte chez Cl. Lévi-Strauss; il ne prend jamais en compte le point de vue des acteurs, en particulier des artistes eux-mêmes ;
- enfin, le système de Cl. Lévi-Strauss est trop statique : une fois les emprunts culturels explicités, le modèle fabriqué articulant symboles, mythes et organisation sociale, reste figé.

Cela suppose que toute « *tradition* » reste bloquée hors de l'histoire (R. Meyran, 2009; 78-83). Qu'il y ait un rapport entre les caractéristiques des productions artistiques d'une population, son organisation sociale et ses mythes, c'est une idée qu'on admet facilement. Mais, depuis une dizaine d'années, suite à l'ouvrage d'Alfred Gell intitulé **Art and Agency : An Anthropological Theory** (1998), l'anthropologie de l'art a effectué un grand virage (Anne-Christine Taylor, 2009 :83). Voici pourquoi :

- au lieu de penser l'art en termes de beauté qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses **intentions**(agencies), ou, selon Hegel, déjà cité ses « finalités ». Tout objet d'art cristallise un certain nombre **d'intentionnalités**, que celles-ci soient imaginaires ou réelles. Grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau ;

- on préfère penser l'art comme une forme d'action sur autrui et affirmer que les différents acteurs impliqués dans ce processus (créateurs, usagers) sont mus par des intentionnalités conscientes ;
- ces nouvelles théories de l'art sont plus exigeantes du point de vue psychologique et pragmatique : elles nécessitent de saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs.

Il est important de faire un lien entre le beau, l'intentionnalité et les cultes royaux, comme l'a tenté Suzanne Raharijaona, au début des années 1980, alors enseignante et chercheuse à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Antananarivo, dans un dossier consistant intitulé : « *Ny Fandroana : heviny sy tantarany* » « Le Bain royal : significations et historique » (*Hiratra* n°2, 1980 ; *Hiratra* n°3, 1981). Affirmant mener une étude totalement interne, elle s'inscrit dans la pure tradition anthropologique, de laquelle elle se réclame. Son étude nous intéresse à plus d'un titre.

Tout d'abord, elle intègre les cultes royaux sakalava –*fanompoa* et *fitampoha*– dans l'ensemble des cultes liés au Bain royal à Madagascar, dans le Sud-Est, le Centre et l'Ouest pour offrir un éclairage global. Ensuite, elle utilise une approche scientifique très moderne pour l'époque, du moins en sciences humaines et sociales, dans la présentation de son dossier. En effet, après l'exposé classique de la problématique et des différentes hypothèses des prédécesseurs, elle en vient à l'exposé de la méthodologie de travail : d'une part, les **matériels** (textes traditionnels choisis, témoignages actuels), et, d'autre part, les **méthodes** de l'anthropologie religieuse et de l'anthropologie politique pour leur analyse et leur interprétation, avant de faire connaître les **résultats** obtenus²⁴.

Parmi ces derniers, nous aimerions relever le corps de définitions de la fête du Bain royal qu'elle propose, c'est-à-dire une Célébration du Renouveau, un culte exprimant les différentes exigences de la Religion, un instrument normatif de la Socialisation Communautaire, et une légitimation du Souverain régnant. S. Raharijaona stipule à partir de là que la Fête de Bain ainsi que les Cultes y afférents relèvent d'un fond religieux ancien pré-étatique. Elle précise que « *ce n'est que bien plus tard –après le développement du peuplement et la succession des générations d'habitants– que le Culte des ancêtres est apparu et n'a été incorporé dans la Fête du Bain que sur l'initiative des Souverains qui y ont trouvé le moyen d'asseoir, sans discussion possible, leur légitimité mise en place par les fondateurs du royaume* » (op.cit. 1981 : 244-245).

L'auteure souligne ainsi l'instrumentalisation de la religion et de la Société par la politique. A partir d'autres données –les *antsa*- et grâce à d'autres approches, notre thèse rejoint largement cette position.

b) Evaluation

Les auteurs qualifiés ici de prédécesseurs ont apporté chacun des éléments précieux pour le présent projet. Hegel fournit, par exemple, des instruments de base pour définir et appréhender le beau. Nous lui devons les notions, tels que **beau esthétique**, et, par extrapolation, **beau éthique**. Il lui revient également d'attirer notre attention sur les liens entre **le beau** et la **religion** ainsi que sur les connexions entre l'approche qu'il propose et le «*cercle herméneutique*» (M. Eliade), voire l'«*analyse sur un large front*» (K. Lorenz). Sa conception des finalités de l'art est on ne peut plus **importante** : la finalité **spirituelle**, la finalité **émotive**, et la finalité **moralisatrice**. V. Ionesov le rejoint, à ce propos, en mettant en exergue la fonction **salvatrice** de la **beauté**, et M. Eliade la fonction **sacrée** de l'art.

M. Johnson, pour sa part, donne les critères formels du beau (esthétique et éthique) à travers le concept de **balance**, dont les variantes sont ceux de **symétrie**, **égalité**, **harmonie**. A ces critères, V. Ionesov ajoute ceux de résistance au temps, **d'éternité**, et K. Lorenz ceux de **proportion** et **d'équilibre**.

Ce dernier auteur, se rapprochant en cela de la vision de Hegel qui ne sépare pas totalement le beau esthétique et le beau éthique, insiste pourtant sur les liens privilégiés entre ces deux catégories et le cœur, c'est-à-dire les sentiments, les émotions, les passions. A ce propos, Hegel consacre également des pages sublimes, intenses sur les passions éveillées par l'art en notre âme (ibid. I : 54-58).

Au niveau de l'anthropologie de l'art, si les apports à ce projet ne sont pas évidents, il ne s'agit que d'une apparence. Les raisons en seront exposées ci-dessous lorsqu'il sera question de cette discipline.

En revanche, un certain nombre de nouveaux concepts renvoient à de nouvelles théories qui sont en train de marquer l'époque actuelle. C'est le cas des exemples choisis ci-après: «*l'art comme une forme d'action sur autrui*»; «*les différents acteurs impliqués*

dans le processus sont mus par des intentionnalités conscientes » ; «les artefacts (...) deviennent, dans un cadre mondialisé, des supports d'identité»; «saisir avec vraisemblance les états mentaux et les interactions des acteurs »(A. Gell, 1996 ; J.P. Changeux, 2010).

c) Hypothèses personnelles

Dans un premier temps, à titre de rappel, le nœud de problèmes intéressant ce projet pourrait se résumer ainsi :

- la pauvreté chronique dont souffre la population malgache, en général, et celle du Marambitsy, en particulier, est une source de **LAIDEUR** avérée;
- les principales manifestations de cette LAIDEUR sont, en ce qui concerne le projet, l'ignorance et la méconnaissance des ressources culturelles, donc du **BEAU**, parmi lesquelles figurent les *antsa* et arts accessoires en tant que paquet de formes artistiques ;
- d'où les menaces de perte définitive qui pèsent sur ces ressources. En effet, d'après R. Meyran déjà cité : *«Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine. La seule perte irremplaçable serait celle des œuvres d'art que ces siècles auraient vues naître. Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres »* (ibid. 2009 :78).

Ainsi, dans un deuxième temps, suite et face aux hypothèses des prédécesseurs présentées et évaluées dans les pages précédentes, notre hypothèse personnelle est la suivante :

- la collecte et l'analyse scientifique des *antsa* et formes artistiques accessoires dans le cadre des théories esthétiques et/ celles de l'**anthropologie de l'art** permettent de les faire mieux connaître, de les faire davantage aimer, puis de les (re)valoriser et, finalement, de les préserver et de les conserver ;

- dans un deuxième temps, de telles actions contribuent, au moins, à réduire la sphère d'influence de **la LAIDEUR**, non seulement au niveau loco-régional, mais aussi bien au-delà; l'on peut espérer, à la suite de **V. Ionesov**, participer aux nombreuses actions menées ici ou ailleurs « *pour la survie de la culture* - donc du **BEAU**- et *pour le sauvetage du monde par le retour à la beauté* » (ibid. 2003-2004 :13-14).
- d'où, au final, le **politique** (*ampanjaka...*) est le ressort qui anime et relie l'**art** (*antsa*), le **Religieux** (*fanompoa, fitampoha, tromba, barisa*), le **social** (Sakalava en tant que groupe). En effet, cet ensemble cohérent est à inscrire, d'abord, dans le projet d'unification politique de Madagascar mené par les rois Sakalava aux XVII^e – XVIII^e siècles, ensuite, dans le cadre des rivalités sakalava et merina à partir du XIX^e siècle, sans oublier les luttes opposant Malgaches et Européens.

Dans le présent travail, il n'est pas question de contester totalement la qualité de l'information rapportée par les prédécesseurs. D'une manière générale, il y a une grande part de vérité dans leur dire. Leur approche est pourtant critiquable pour leur vision partielle et statique.

Nous optons, en revanche, pour une perspective résolument pluridisciplinaire du matériel littéraire oral qu'est l'*antsa*. Par ailleurs, de notre point de vue, le *fanompoa* est à intégrer dans un complexe rituel composé par le *fitampoha*, les *antsa*, le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*. L'*antsa*, à son tour, n'est pas dissociable des autres composantes artistiques tels que la danse, le costume, les instruments de musique, la scénographie, les dessins faciaux.

En ce qui concerne le religieux, il n'est pas à isoler du social et du politique. Cette triptyque obéit, en réalité, à une dynamique plaçant, en dernier ressort, le politique que servent chacun à sa manière, le religieux et le social. Bref, ce travail inscrit ses éléments dans le **dynamique** et le **global**, l'un et l'autre commandés par l'**intentionnalité**.

5.1.1. Objectifs

Le projet s'assigne un triple objectif :

- contribuer à (re)faire connaître et à (re)faire) apprécier/ aimer la **beauté** qui est, toujours d'après Ionesov, « *la plus importante condition pour la résurgence d'une «bonne réalité» et, finalement, pour le salut du monde* » ;
- dans la foulée, faire connaître et faire aimer les *antsadu* Marambitsy ;
- enfin, les conserver et les préserver,

5.2.4. Objet

Il s'agit de mettre en exergue par l'analyse l'*aspect esthétique* et l'*aspect éthique* des **antsa**, avant d'en montrer l'*aspect culturel* qui n'est autre que le contexte loco-régional et national. Cela suppose la déconstruction du dispositif qui compose un *antsa* : *le matériau stylistique, rhétorique et symbolique*, les *éléments musicologiques*, le *design de la danse*, le *decorum* qui accompagne sa réalisation devant le public. Au niveau de ce public, il importe d'identifier les impacts de l'*antsa* : *sentiments, émotions, passions* soulevés et, à terme, éventuellement, une certaine *moralisation*, comme le préconise Hegel pour **le beau esthétique**.

Outre la disponibilité d'un corpus d'**antsa** contextualisé et couché en version papier après transcription de la version sonore, la thèse œuvrera pour la mise en place, dans la mesure du possible, d'un début de vidéothèque. Ainsi, la vulgarisation des **antsa** et, au fond, leur valorisation seront effectives grâce à un partenariat régional et national ciblé.

5.3. ENJEUX

Les enjeux de ce projet sont surtout scientifiques : la rencontre entre les *antsa* sakalava du Marambitsy accompagnés des arts accessoires, et les grandes théories en matière d'esthétique jettera une lumière nouvelle sur cet élément du patrimoine malgache, dont la relation avec la religion et le sacré est évidente.

Mais, outre ce qui a été dit dans l'énoncé de l'hypothèse ci-dessus, les enjeux politiques généraux n'en sont pas moindres. En effet, s'attaquer à la **LAIDEUR** en promouvant le **BEAU** revient, quelque part, à s'attaquer à la pauvreté ambiante et, du coup, à préserver et à conserver le patrimoine culturel du pays. Ces considérations d'ordre général introduisent directement à la première partie de ce travail concernant les Matériels et Méthodes.

NOTES

¹ P. Lassave, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », *Sciences humaines*, n°134, janvier 2003, pp22-25

² Mythologiques t.1. *Le cru et le cuit* ; t.2. *L'origine des manières de table* ; t.3. *Du miel au cendres* ; t.4. *L'homme nu*, Paris : Plon, 1964-1971.

³ M.Tadié, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, Janvier 2003, pp30-34.

⁴ Les Arabes étaient présents dans la zone depuis le Xe siècle et les Portugais à partir du XVe siècle.

⁵ *Antsoheribory* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *bory* « rond ») et *Antsoherindava* (*an-* « préfixe locatif » + *sohery* « île » + *lava* « long ») sont les deux principales îles de la baie de Boeny. Lors de notre visite sur la première, nous avons pu voir des pierres tombales portant des inscriptions en caractères arabes indiquant les dates de la mort des personnes y ensevelies : 1425, 1493. Les Musulmans y étaient donc établis bien avant le XVIe siècle.

⁶ Avec les Sakalava, composés de plusieurs groupes autochtones, et les Makoa et d'autres peuples venant d'Afrique, les Antalaotsy, spécialisés d'abord dans le négoce et ensuite dans la pêche, forment l'une des composantes principales du peuplement de notre zone d'étude. Après leurs déboires dans la baie de Boeny à la suite des attaques portugaises aux XVI-XVIIe siècles, ils se sont dispersés sur la côte Nord-Ouest pour fonder d'autres établissements, dont celui de Moudzoungaï, Mojanga en 1750.

⁷ Pour la rédaction de ce profil ethnographique, nous avons utilisé des données issues de nos propres observations et enquêtes sur le terrain combinées avec celles figurant dans la thèse de Monsieur Todisoa Manampy Andriamparany intitulée : *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS, 2009.

⁸ **Sources** : District de Mitsinjo, d'après les enquêtes de T.M.Andriamparany (p.165).

⁹ Une analyse plus fine du système de filiation et d'alliance sera entreprise lors du traitement des antsa dans la troisième partie, et, à cette occasion, des conditions féminines.

¹⁰ Voir les éléments de bibliographie y afférents ci-après

¹¹ Le regretté Léo Ramangalahy, spécialiste en linguistique historique du malagasy, a raconté une fois lors d'une conférence en 2008, que les Sri Lankais, dont la langue est le *bengali*, disposent d'archives anciennes sur Madagascar à la suite sans doute de leur voyage avec les Indiens ou les Arabes. Un de ses amis, chercheur Sri Lankais, lui aurait dit un jour qu'en *bengali* Madagascar s'analyse en : *Madia* « milieu » + *gass* « forêt » + *kara* « pierre », c'est -à-dire, l'île dont le centre est couvert de forêt et est montagneux. C'est sans doute le spectacle observé par les marins à partir de la haute mer.

¹² Il faut noter que ces Arabes musulmans Chi'ites (?) venaient surtout de Shiraz (Perse), Mascate (Oman), Hadramaout, donc des régions proches de l'Inde ; et que, avant de rejoindre Madagascar, ils ont séjourné sur plusieurs générations sur la côte kenyane. D'autres Arabes musulmans Sunnites sont également partis d'Arabie et ont rejoint le Sud-Est de Madagascar.

¹³ Pour la rédaction de ce chapitre, nous avons abondamment utilisé l'article de Vincent Belrose-Huyghes intitulé : « **La Baie de Boina entre 1580 et 1640. Une critique des sources anciennes et récentes** », *Omalysy Anio*, n°17-20, 1983-1984, 165-194.

¹⁴ Deuxième nom donné à la Grande Ile après celui des Sri Lankais évoqué en note 10.

¹⁵ Ultérieurement, d'autres Pères, membres de la Compagnie de Jésus ou Jésuites sont venus pour une reconnaissance de tout l'Ouest malgache. Le plus connu d'entre eux était le Père Luis Mariano.

¹⁶ Il s'agit du Père Joao de S. Thomas dont l'assassinat par empoisonnement a été interprété par les Portugais comme une «révolte» et a entraîné en 1588 la mise à sac d'Antsoheribory, puis en 1589 le relèvement de D. Jorge de Menezes de ses fonctions de Vice-Roi de Mozambique.

¹⁷ Les rois de la région se disputaient d'avoir les Antalaotsy les plus expérimentés.

¹⁸ Le groupe qui est allé s'installer dans la baie de Bombetoka est à l'origine de la création en 1750 du comptoir de Moudzoungai, Mojangà en malgache.

¹⁹ L'abandon d'Antsoheribory par les Antalaotsy a eu ainsi des impacts sur le développement du commerce intérieur régional.

²⁰ Si l'ouvrage de F. Raison-Jourde intitulé : « *Les Souverains de Madagascar* » (1983) offre une synthèse générale sur la question de la royauté à Madagascar, la revue historique *Omalysy Anio* de 1983-1984 approfondit la situation au niveau du Nord-Ouest.

²¹ Cette définition converge avec celle de la hiérarchie islamique de Mahajanga interviewée en Mars 2010. L'administration malgache des années 1960 interprète, elle, le *tromba* comme une « *hystérie collective* » (R. Rason, 1968 : 214).

²² La région Boina citée ici est celle qui a eu des contacts anciens et intenses avec le monde swahili d'Afrique de l'Est.

²³ Luis Mariano parcourut tout l'Ouest malgache entre 1610 et 1620 et a réalisé la première description du *tromba sakalava* dans une lettre du 20 Août 1617.

²⁴ Sans le nommer, il s'agit du plan IMRED, actuellement de plus en plus utilisé dans les travaux universitaires et scientifiques, en général.

Partie I

MATERIELS ET METHODES

Chapitre I : REMARQUES PRELIMINAIRES

L'exposé des matériels et méthodes a pour raison d'être d'aider à se faire une idée juste du travail scientifique. Il répond aux questions *QUOI ?* et *COMMENT ?* Plus précisément, il donne des informations concernant le fondement sur lequel repose le travail et à propos des procédures utilisées tant pour la collecte que pour le traitement des données constituant ce fondement.

La qualité des données est le premier enjeu auquel le chercheur doit faire face. Au sein de l'anthropologie, il en a toujours été ainsi. Dans l'introduction de son ouvrage, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Malinowski en parle avec insistance, et, à sa suite, l'anthropologie sociale britannique l'a toujours mis au premier plan de ses préoccupations. Quant à Boas, il en a fait la pierre angulaire de son programme de recherche. Ainsi, aujourd'hui comme hier, l'anthropologue doit porter une attention suffisante sur les conditions nécessaires pour disposer de données d'une bonne qualité, entre autres, en ne perdant pas de vue ce que H. Russel Bernard et *alii* appellent « **the issues of validity, reliability and accuracy of our basic raw materials** » (1986 : 382)¹.

Chapitre II : MATERIELS

Quelles sont les données que nous utilisons pour bâtir ce travail ? De quelle nature sont-elles ? – Il s'agit, d'abord, de **matériau littéraire oral**, du genre chanté dénommé **antsa**, accompagnant la réalisation du **fanompoa**, « culte d'allégeance aux ancêtres royaux » sakalava ou encore de son corollaire le **fitampoha** « bain des reliques ». Comme annoncé plus haut, les **antsa** ici en question ont été réalisés et collectés à Bezavo ou Tongay lors du **fanompoa**, entre le 15 Août et le 4 Septembre 2009, et dont le summum était les 2-3-4 Septembre. Une soixantaine d'**antsa** a été enregistrée, mais seuls 50 ont été retenus. Des données l'accompagnant ont été également recueillies à propos du **tromba**, « culte de possession royale », à propos du **tsimandrimandry** « nuit blanche », veillée précédant le 3 Septembre, jour du « **fanompoa** », sans oublier la consommation rituelle continue de **barisa** « rhum local ». Pour les besoins de la comparaison, des

données sur le culte du *fitampoha* « bain des reliques royales » -qui complète le *fanompoa*-, se sont ajoutées à celles sur le *fanompoa*. Il s'agit, en effet, d'un culte qui, parfois, se réalise en même temps que ce dernier, et, parfois un ou deux ans après lui. Bref, autour des *antsa* se greffent des matériels relatifs au déroulement du *fanompoa*, telles que des photos, et à son agencement avec la constellation de cultes formée par le *tromba*, le *tsimandrimandry* et la consommation de *barisa*.

Mais, avant le *fanompoa* de 2009 et durant les années suivantes (2011, 2012), nous avons entrepris la collecte :

- de **données documentaires** sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est, le Nord-Ouest de Madagascar, dont l'essentiel figure dans l'introduction de ce travail ;
- de **traditions locales** à Katsepy, à Mitsinjo, à Antrema, à Boeny-Aranta – Antsoheribory – Kingany, localités historiques du Marambitsy, ainsi qu'à Mahajanga ;
- de **perceptions** et de **connaissances vécues** auprès et au milieu de la population du Marambitsy illustrées par des photos et renforcées par des données d'observation plus systématiques.

Les données documentaires se distribuent de la manière suivante :

- Des données sur l'histoire de l'Océan Indien et des données sur le commerce entre l'Orient et l'Occident, impliquant des pays du pourtour de cet Océan, notamment les pays d'Asie du Sud-Est, l'Inde, la Mésopotamie, l'Arabie, l'Afrique de l'Est, et, bien sûr, les îles de l'Océan Indien, dont Madagascar ; d'où la place importante des informations sur la « *Route des épices* », la « *Route de la soie* », et, depuis un siècle, la « *Route du pétrole* » ;
- Des données concernant plus spécifiquement l'Afrique orientale et australe. Concernant l'Afrique orientale, il s'agit de données sur l'archéologie et l'histoire de la côte mozambicaine, tanzanienne, kényane et somalienne, notamment de l'île de Mozambique, de Lamu, de Kilwa, et de Mombassa. Cela nous a conduits à nous intéresser plus particulièrement à l'expansion de l'Islam à partir du VII^e siècle, puis de l'expansion de l'empire portugaise et, avec lui, du christianisme, à partir du XV^e siècle, dans la mesure où elles ont touché directement le Nord-

Ouest de Madagascar, donc le Marambitsy, à travers sa partie littorale, où se trouvent entre autres la baie de Boeny, l'île d'Antsoheribory et les comptoirs, tels l'île de Makamby et Kingany, sis sur l'estuaire de la rivière Mahavavy. A ce propos, il convient de citer l'apport important des archéologues et historiens français et malgaches, puis des anthropologues anglo-saxons et français qui ont contribué de manière décisive à la connaissance des sociétés sakalava du Nord au Sud de la partie Ouest de Madagascar. Dans ce cadre, les données fournies par les missionnaires portugais à propos de l'Afrique orientale et australe sont capitales, sans omettre celles apportées par les chercheurs anglo-saxons ayant enquêté au Zimbabwe. En effet, ces données permettent d'établir des connexions anciennes entre l'Afrique et Madagascar.

En ce qui concerne les données d'enquête et d'interview, elles portent surtout sur les traditions en matière de peuplement du Marambitsy, sur les traditions en matière d'organisation sociale, de religions, d'arts et littérature, et surtout d'activités économiques et de leurs relations avec l'écologie côtière et continentale du Marambitsy. Enfin, en raison des séjours fréquents que nous avons effectués dans la zone entre 2008 et 2012, les données documentaires et d'interviews ont été étayées par des données d'observation et par des contacts directs avec les réalités locales, c'est-à-dire par des percepts, indispensables pour arriver à des concepts justes.

Quoi qu'il en soit, les *antsa* restent le matériel fondamental. Les diverses données énoncées ci-dessus figureront en appui des résultats ou en insertion dans la deuxième partie de ce travail, consacrée prioritairement à l'analyse des *antsa*

- ***Comment caractériser le corpus formé par les antsa?***

En tant que genre littéraire traditionnel chanté, l'*antsa* est accompagné de claquements des mains et de danses. A ce propos, il existe deux catégories d'*antsa* : le *kolondoy* en liaison directe avec le sacré, dont la personne de l'*ampanjaka* ou des esprits royaux, et le *lamalama* ou *antsa jjiy*, qui, plus directement, concerne la vie quotidienne ainsi que les animaux et les plantes. En tant que genre littéraire chanté, il est proche de l'*isa betsileo* étudié par Lucien Xavier Michel Andrianarahinjaka (1986)² et du *zafindraony* –

également *betsileo* – étudié par François Noiret (1995)³. Sa structure est souvent **dialogique** (nous le montrerons ultérieurement dans la deuxième partie), c'est-à-dire que deux artistes ou deux groupes d'artistes se défient pour produire le(s) meilleur(s) *antsa* quant à la forme et au contenu et surtout à la réalisation artistique. Tout comme l'*isa* et le *zafindraony*, l'*antsa* est un discours « circonstanciel » (P. Zumthor, 1983), lié à une circonstance précise, ici la cérémonie du *fanompoa*. Sa réalisation émaille le déroulement de la cérémonie en tant que divertissement, source de plaisir pour le public à cause de son caractère ludique plus ou moins prononcé.

En ce qui concerne les thèmes que contient le corpus d'*antsa*, il est possible de les regrouper globalement autour de trois socles :

- le **socle religieux** : parallèlement aux éléments relatifs au **fanompoa**, le **beau** (esthétique, éthique, culturel) renvoie à la religion ;
- le **socle social** : se manifestant à travers les participants à la cérémonie et à travers le contenu des *ansa*, mais également visible à travers la consommation de *barisa* et le *tsimandrimandry* qui favorisent l'un et l'autre les relations entre les sexes ; orientées vers l'eros ;
- le **socle politique** : identifiable au niveau local, régional, national, voire international, à travers les objets, les comportements des acteurs et parfois évoqué directement dans le contenu des *antsa*.

Dans tous les cas, les **antsa** véhiculent en tant que discours des **intentions** manifestes et cachées que leur analyse devra dégager. En effet, selon Ruth Amossy, « *toute parole cherche, délibérément ou non, à avoir un poids et une influence sur l'allocutaire (...). Sans doute y a-t-il des genres dont l'intention de persuader est évidente* » (2006 : 255)⁴. L'*antsa* est un genre qui ne déroge pas à cette règle. Il reste à savoir ce dont l'*antsa* persuade le public.

Chapitre III : METHODES

En vue d'atteindre une qualité suffisante des données, le recours à une approche adéquate et à une méthodologie rigoureuse de collecte s'impose. Mais, pour arriver également à l'**universalité** des résultats, l'utilisation d'outils éprouvés est requise. Le présent chapitre a ainsi pour objet l'exposé, d'une part, de l'approche et de la méthodologie de collecte, et, d'autre part, des outils d'analyse et d'interprétation.

Section 1 : Approche et méthodologie de collecte des données

1.1.L'approche

A tout moment, du début jusqu'à la fin de la phase de collecte des données, nous avons dû adopter une démarche intellectuelle constante, une attitude permanente, « *faite de souplesse et de prudence, caractérisée par un état de vigilance, de grand respect...* » (M. Grawitz, 2001 : 353) soit pour l'évènement comme le **fanompoa**, soit pour l'objet (le **doany** « lieu de prière » et ce qui s'y trouve), soit surtout pour la personne humaine des deux sexes, de tout âge, de toute condition. Une telle attitude d'esprit s'imposait durant la cérémonie du **fanompoa** et surtout lors de nos fréquents séjours sur le terrain dans les différentes localités du Marambitsy. Normalement, elle débouche sur la sympathie (**sun-pathein**, « ressentir avec ») et développe la faculté d'empathie (**in-pathein**, « ressentir du dedans »). Elle a été payante, dans la mesure où lorsque nous avons demandé à l'**ampanjaka**, princesse du Marambitsy, Amina Saïd, l'autorisation de mener notre étude durant le **fanompoa**, elle a accepté sans soulever aucun problème en ajoutant : « *Vous habiterez chez moi, vous serez à mes côtés comme l'une de mes enfants et petits-enfants !* ». Par ailleurs, au niveau des villages où nous avons mené nos enquêtes et nos observations, après la méfiance normale à l'endroit d'une inconnue, toutes les portes et tous les cœurs se sont ouverts devant nous.

1.2. La méthodologie de collecte des données

La méthodologie comprend la méthode et les techniques. Selon A. Kaplan (1964), « *le propre de la méthode est d'aider à comprendre au sens le plus large non les résultats de la recherche scientifique, mais le processus de recherche lui-même* » (cité in M. Grawitz, *ibid.* : 15). La méthode est le terme utilisé pour caractériser des procédés ; elle est une *attitude concrète vis-à-vis de l'objet*, des façons concrètes d'envisager ou d'organiser la recherche, alors que l'approche est une *attitude vis-à-vis de la personne*.

En revanche, les techniques sont des « *procédés opératoires rigoureux, bien définis, transmissibles, susceptibles d'être appliqués à nouveau dans les mêmes conditions, adaptés au genre de problèmes et de phénomènes en cause* » (M. Grawitz, *ibid.* : 353). En d'autres termes, la technique est, comme la méthode à laquelle elle est rattachée, une réponse à la question *Comment ?*. « *C'est un moyen d'atteindre un but, mais qui se situe au niveau des faits ou des étapes pratiques* » (*ibid.*). Elle garantit la **reproductibilité** de la recherche.

Dans la présente étude, nous avons utilisé les techniques suivantes selon l'ordre d'importance que nous leur avons attribué :

- l'observation et la consigne photographique ;
- la recherche documentaire ;
- l'interview

1.2.1. *L'observation et la consigne photographique*

L'anthropologie est, quelque part, une **science biologique**, vu qu'elle étudie l'homme, un être vivant au même titre que l'animal. Par conséquent, les techniques d'observation utilisées en éthologie animale peuvent lui être une source d'inspiration. A preuve, il existe une éthologie humaine, vouée à l'observation du comportement humain.

Ainsi, l'objectif est d'arriver à une proximité suffisante de l'individu et du groupe étudié pour voir clairement, avec précision et comprendre leur comportement. La démarche suivante a donc été adoptée :

- ménager une période d'**habituatio**n **ré**ciproque allant d'une à deux semaines. L'habituatio
- commence à être une réalité lorsque les individus se déplacent, se nourrissent, travaillent, se reposent... sans réagir négativement à notre présence, au point que quelquefois nous devenions presque une non-personne, donc à même de voir à partir du point de vue de l'observé ;
- reconnaître et identifier les individus au sein de leurs classes en commençant par les adultes, d'abord masculins, ensuite féminins. Pour cela, il nous a fallu utiliser des « **marqueurs** », ou caractéristiques propres permettant de les distinguer parmi d'autres individus (taille, etc...) ;
- passer à la **phase d'immersion** et procéder à la collecte des données au moyen des activités suivantes :
 - étude de l'emploi du temps des habitants du village auquel il fallait adapter notre programme journalier ;
 - recensement de la population en l'absence de données statistiques chez le chef du village ;
 - établissement d'un échantillon d'individus représentatifs en utilisant, comme le recommande la norme statistique, le choix aléatoire et le choix raisonné, la taille de l'échantillon ayant été fixé à hauteur de 30% de la base de sondage;
 - observation du comportement des individus membres de l'échantillon issu du choix aléatoire, en s'intéressant au comportement lié directement ou non à l'un ou l'autre des thèmes de l'étude, étant étendu qu'un comportement s'insère toujours dans le cadre d'un processus d'interaction ;
 - utilisation comme support d'un plan d'observation proche du modèle ci-après utilisé par une éthologue:

Encadré n°1 : Plan d'observation simplifié des comportements enregistrés de façon continue durant l'étude d'un échantillon de babouins adultes femelles.

A- PREALABLES

Disposer d'une carte pour situer le lieu où va se dérouler l'observation.

Etablir un plan-croquis du lieu de l'observation avec indication des principaux repères physiques.

Disposer d'un appareil théorique : ici, les interactions sociales au niveau d'un échantillon obtenu par choix raisonné (ou de façon aléatoire).

Noter l'heure du début et de la fin de l'observation ainsi que la durée de chaque activité observée.

Etablir une liste exhaustive des activités habituelles des individus appartenant au groupe.

B- DEROULEMENT DE L'OBSERVATION : TYPES DE COMPORTEMENT.

I- Va-et-vient à l'intérieur d'une distance de 5m. Activités de l'individu qui approche et de l'individu approché.

II- Va-et-vient au-delà de distances supérieures à 5m : Catégories de distance et activités réalisées individuellement, ensemble, en interaction.

III- Interactions pendant ou après une approche à l'intérieur d'une distance inférieure à 5m :

- 1- Eviter
- 2- Pousser
- 3- Donner des réponses visuelles :
 - Regarder longuement
 - Regarder rapidement
 - Regarder avec énervement.
- 4- Donner des réponses vocales et par des expressions faciales.
- 5- S'ouvrir à l'autre et répondre à ses gestes d'ouverture.
- 6- Rester à proximité.
- 7- Manifester des gestes de soumission / de domination.
- 8- Manifester des gestes de reconnaissance.

IV- MANIFESTATION DE COMPORTEMENTS AGRESSIFS ET DE SOUMISSION

- 1- Comportements agressifs / amicaux
- 2- Comportements de soumission / autoritaires

V- CONTEXTE

Si possible, noter le contexte de toutes les interactions. Le contexte inclut les détails concernant les activités du/ de la partenaire avant et pendant la situation observée ou les interactions qui semblent pertinentes (par exemple, des interactions avec les autres individus mâles et femelles, membres du groupe, l'existence dans les environs de sites ou d'objets importants pour l'existence de l'individu et de son protagoniste).

Source: Barbara B. Smuts, 1985, *Sex and Friendship in Baboons*. New York: Aldine Publishing Company, pp. 265-268

Au terme de chaque journée d'observation, une liste des types d'évidences est dressée à des fins de comparaison, de classement, et d'inférence d'idées générales. Ces idées générales sont au besoin, intégrées dans les résultats de l'analyse des *antsa*. Il faut enfin mentionner que, lors des séances d'observation, nous avons, dans la mesure du possible, utilisé la consigne photographique.

1.2.2. La recherche documentaire

Le Marambitsy est une zone en contact depuis des siècles avec l'Afrique de l'Est et plusieurs pays du Bassin de l'Océan Indien. Les données d'archives et historiques sont donc utiles pour mieux le connaître. C'est la raison pour laquelle, aussi bien à Mahajanga qu'à Antananarivo, nous avons opéré des recherches documentaires sur l'Océan Indien, l'Afrique de l'Est et leurs relations avec Madagascar, notamment le Nord-Ouest. Les documents concernant l'histoire, la culture, et les activités commerciales du VII^e siècle au XVIII^e siècle étaient ceux qui nous intéressaient le plus.

Qu'il nous soit permis ici de citer quelques documents fondamentaux :

a) Sur l'Océan Indien :

Voir à ce propos : Océan Indien et Méditerranée (1964) ; Comité International de Sciences historiques & Commission internationale d'Histoire maritime (1974) ; AUBER, Jacques (1955) ; TOUSSAINT, Auguste (1961) ; FANJIRA, Eric (1976) ; VERIN, Pierre (1967)...

b) Sur la côte swahilie du IX^e aux XVIII^e siècles :

Voici quelques auteurs marquants : ABDUL HAMID EL-ZEIN (1974) ; CHITTICK, Neville (1974) ; ALPERS, E.A (1976)...

c) Sur le Nord – Ouest de Madagascar :

Les noms suivants sont à retenir : BELROSE – HUYGHES, Vincent (1983-1984) ; KENT, Raymond R. (1983-1984) ; VERIN, Pierre (1967)...

Pour consigner les données, nous avons élaboré des notes de lecture et surtout des fiches de lecture à partir des documents consultés. Leurs références figurent dans la bibliographie.

1.2.3. L'interview

Placée en dernière instance, l'interview tient cependant un rôle important dans la stratégie de collecte des données. Par recoupementt, elle infirme ou confirme ou encore complète les informations obtenues par l'observation et la recherche documentaire. Lors de notre étude, nous avons utilisé surtout l'interview non structurée proche de la « **conversation à bâtons rompus** » et l'interview semi-structurée utilisant un guide d'entretien où figure une liste d'items transformables en une ou plusieurs questions induites par les réponses de l'interviewé(e). Les interviews sont enregistrées, mais le contenu résumé des réponses consigné par écrit.

En ce qui concerne l'échantillonnage, nous avons eu recours à la technique du *choix aléatoire* pour les entretiens approfondis avec les leaders sociaux, et à celle du *choix raisonné* pour les entretiens semi-structurés avec d'autres représentants de la population, en prenant soin d'avoir un effectif acceptable sur le plan statistique. Ainsi, sans ignorer la recherche quantitative, la présente étude accorde une place prépondérante à la recherche qualitative, valorisée en anthropologie, et, en général, en sciences humaines et sociales⁵.

1.3.Outils d'analyse et d'interprétation

Le sous-chapitre sur les matériels s'est terminé par l'évocation de l'**intention** que véhicule obligatoirement tout discours, donc l'**antsa** dans le présent travail. L'**intention** peut ainsi être considérée comme un objet d'étude qui appelle une théorie, un point de vue pour son analyse et son interprétation, en l'occurrence la **théorie de l'intentionnalité**, bien connue non seulement en sciences humaines et sociales, mais aussi en sciences biologiques. Cette théorie fera l'objet d'une présentation diachronique dans les pages qui suivent.*Elle sera au cœur de l'analyse et de l'interprétation des données.*

1.3.1. Aux sources de la theorie de l'intentionnalite : la philosophie et phenomenologie

Le premier auteur à qui est attribuée la préoccupation pour l'**intention** est le philosophe allemand Franz Brentano (1838-1917), dont l'œuvre a exercé une influence considérable sur l'évolution de la psychologie. Son ouvrage intitulé : « *La psychologie du point de vue empirique* » (1874) définit les conditions d'une psychologie axée sur la notion d'**axe intentionnel** et faisant une large place à l'observation et à l'expérimentation. L'œuvre de Brentano a été décisive dans l'instauration entre autres de la phénoménologie, - une doctrine philosophique conçue en Allemagne par un de ses disciples, Edmund Husserl (1859-1938) et visible dans les ouvrages suivants : « *Idées pour une phénoménologie pure* » (1913) et « *Méditations cartésiennes* » (1932).

Edmund Husserl reproche cependant à Brentano son *psychologisme* et lui oppose la perspective de la phénoménologie transcendantale. Le point de départ de sa réflexion sur la nature de la scientificité : « Comment peut-il y avoir « un vrai » appréhendé par une subjectivité ? » l'amène à **retrouver dans l'intention** l'évidence de la subjectivité. Alors, comment se situe l'individu par rapport à cet objet vécu ? – Il sera la **conscience intentionnelle**, « **le rayon qui éclaire la chose** » (G. Picon, 1957 : 52), car « *toute conscience est conscience de quelque chose. (...). Les objets sont en quelque sorte intentionnés par la conscience* » (ibid.). Ainsi, tout l'effort de Husserl consistera à « *concilier l'« intentionnalité des phénomènes mentaux » et l'universalité de certains concepts (comme les nombres, les formes ; les couleurs...).* Et c'est de cette tentative de conciliation que naît la phénoménologie » (J. F. Dortier, 2000 ; 25).

1.3.2. Extensions de la theorie de l'intentionnalite

Un certain nombre de sciences vont aller plus loin en plaçant l'**intention** au niveau non seulement de l'individu, mais aussi de deux individus en relation, dont l'un peut être inanimé. C'est le cas des **sciences de la communication** (herméneutique, médiologie,...), de l'**anthropologie** à travers l'**anthropologie de l'art** et l'**anthropologie des religions**, des **sciences (neuro-)biologiques**, et des **sciences du langage**.

1.3.2.1. Sciences de la communication

Le philosophe allemand Hans George Gadamer dans « *Truth and Method* » (2000 [1975]) avance le concept de « sens antérieurs » (ou « pré compréhensions » ou « préjugés ») et celui de « horizon de compréhension » applicables aux études de communication interpersonnelle et interculturelle. « *La précompréhension est, écrit-il, la connaissance tacite de soi, des autres et des choses qui existent avant de lancer le processus de communication. Elle se trouve au niveau de l'individu. Tandis que le concept d'horizon de compréhension se situe au niveau des interprétations qui sont liées aux expériences de l'acteur* » (H. G. Gadamer, 2000 : 268) et l'auteur de continuer : « *Considéré d'un point de vue particulier, l'horizon est le champ de vision, alors que, au niveau individuel, l'horizon de compréhension est un état constant de flux tout au long de la vie. Par conséquent, le passé peut être constamment interprété à partir de nouveaux points de vue* » (ibid. : 302). **Là gît de la notion d'intention.**

Cette avancée opérée par H. G. Gadamer va avoir des répercussions importantes sur les sciences de la communication. L'anthropologue norvégien, spécialiste en communication interculturelle, Øyvind Dahl, estime que « *le concept de Gadamer ouvre la voie à une compréhension très dynamique de la communication* » (2005 : 30). En effet, pour ce dernier, « *lorsque l'individu s'insère dans un contexte nouveau ou rencontre d'autres personnes dans un cadre de communication, son horizon devient nouveau, étrange ou étranger. Dans une communication, les interlocuteurs peuvent négocier le langage, le sens et les cadres de référence reconnus* » (ibid. 306). Dans la perspective des sciences de la communication se situent l'herméneutique, la médiologie, toujours grâce à la notion d'**intention**.

a) L'herméneutique : du face-à-face au cercle

En herméneutique, on s'efforce d'interpréter les intentions, afin de parvenir à la vérité sur le tout). H. G. Gadamer précise à ce propos que « *le retour répété du tout aux parties et vice-versa est essentiel* » (ibid. : 190). Il rejoint par là le « **cercle**

herméneutique »découvert par Mircea Eliade, qui est bien connu et est lié aux processus de compréhension et d'interprétation.

Il faut cependant noter que, en herméneutique traditionnelle, le cercle est situé en dehors de celui qui interprète, étant donné qu'il est une relation entre tout et partie de l'objet interprété. Or, d'après les travaux de la chercheuse danoise Marita Svane (2004), il est désormais admis que, sous l'influence du philosophe Martin Heidegger, un changement radical est intervenu en herméneutique. Le lien entre la partie et le tout, donc la structure entière du cercle, se trouve déplacé vers l'intérieur de celui qui interprète. Le cercle est alors vu comme une relation entre l'interprète et l'objet. Il est dépendant de l'individu, étant donné que la compréhension de l'interprète fait partie du cercle. On peut dès lors appeler le cercle, comme l'a fait Heidegger, **cercle de compréhension**. Par conséquent, il est possible d'en déduire que, tout comme le cercle herméneutique, le cercle de compréhension renferme et exprime des **intentionnalités communes** à l'interprète et à l'objet.

Toutes ces prémisses conduisent M. Svane à développer un modèle d'interprétation de la communication entre individus qui utilise une **approche dialectique** à même de rendre compte des trois phases du cercle de compréhension qu'elle a identifiées :

- b) la **thèse** est le tout ou le cadre de référence avant la communication, c'est-à-dire les présuppositions ou encore la **précompréhension** ;
- c) le tout est ensuite soumis à l'épreuve des **antithèses**, qui sont constituées par des parties exposées durant la communication et représentent une (autre) compréhension, donc une production de sens pendant la communication ;
- d) cela mène à la **synthèse**, qui est un nouveau type de tout, une nouvelle forme de cadre de référence à l'issue de la communication. Cette nouvelle interprétation crée les nouvelles conditions pour continuer la communication, et ainsi de suite indéfiniment.

Øyvind Dahl, déjà cité, en conclue que, « *d'après le modèle de M. Svane, les interlocuteurs sont analysés selon une perspective phénoménologique axée sur l'individu. Le modèle produit une nouvelle compréhension de la culture et de l'identité* »

en tant que produit d'une interaction humaine et dynamique » (ibid. : 31). D'une manière ou d'une autre, cela renvoie à la **théorie de l'intentionnalité**, dont les racines se retrouvent aussi bien chez Franz Brentano (1874) que chez Edmund Husserl (1913, 1932), les deux philosophes fondateurs de la phénoménologie.

b) La médiologie : pour une valorisation du statut du Récepteur

• Définition

Le terme « médiologie » a été forgé dans les années 1990 par Régis Debray, philosophe- anthropologue- écrivain français. Au sens étymologique, « médiologie » (du latin **medium**, au pluriel **media**, « **moyen(s)** ») peut vouloir dire :

- d'une part, « *science des médias* », « moyens de transmission, chemins des messages, et, d'une manière générale, des objets, des personnes œuvrant pour la transmission, à rapprocher des mots malgaches *lalana*, « chemin », *lakana*, « pirogue », instrument du départ ;
- d'autre part, « *science des relais* », englobant aussi bien le messager (l'ange) que l'ambassadeur, l'avocat, le porte-parole, et, finalement, le négociateur/médiateur, ou en malgache : *iraka*, *mpanalalana*, *mpanahala*, *mpanelanelana*, tous liés d'une manière ou d'une autre à la question de transmission des messages.

En un mot, il s'agit d'une science de la transmission.

Mais, avant d'être médiologue, R.Debray a été d'abord un « *théoricien des armes* » à la suite de son expérience du maquis bolivien dans les années 1970 avec Che Guevara. Ainsi, il écrit :

- *Critique des armes*, Paris, Seuil, 1974 : un ouvrage où il procède à une autocritique de cette expérience (D.Bougnoux, 1993 : 605) ;
- *Tous azimuts*, Paris, Odile Jacob, 1980 : une réflexion stratégique sur la défense nationale française.

L'auteur s'est ainsi intéressé d'abord à la « **polémologie** », science de la guerre ou, plus généralement, du conflit. A partir de 1991, il change de centre d'intérêt en axant ses réflexions sur la « *médiologie* », définie comme « *science de la transmission* », avec les publications suivantes :

- *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991.
- *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- « Pourquoi des médiologues ? », *Cahier de médiologie*, n°6.
- *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, 2000.

De cette façon, il s'oriente vers l'*irénologie*, science de la paix de la négociation / médiation qui l'éloigne de la *polémologie*.

La pensée et l'œuvre de R. Debray n'ont pas manqué d'intéresser le public et surtout les chercheurs qui se sont mis à les analyser, et à les commenter. Nous aimerions citer ici :

- Daniel Bounoux, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*, Paris, Larousse, 1993, pp.623-734.
- France Renucci & Olivier Belin, « Le projet médiologique », *Manuel INFOCOM. Information-Communication- Médiologie*. Paris, Vuibert, 2010, pp. 77-108.
- François-Bernard Huyghe, « Médiologie », *Comprendre le pouvoir stratégique des medias*, Paris, Eyrolles, 2005, pp.122-123.

La pensée de R. Debray est cependant si riche que chaque commentateur en tire pour les mettre en exergue des points qu'il considère comme importants en fonction –comme cela va de soi- de ses centres d'intérêt. Par conséquent, dans le présent chapitre, nous allons faire la même chose en relevant les points que les trois auteurs mentionnent et qui se rapprochent des thèmes de notre travail.

- **Notion centrale : la transmission**

En premier lieu, ils sont, par exemple, unanimes pour voir dans la **transmission** –non, le **transfert**- la notion centrale de la médiologie. Le transfert- et nous ajoutons : *topique*- n'est, en effet, que la première étape de la transmission du message/ de l'idée... entre l'Emetteur et le Récepteur. La transmission n'est consommée que lorsque se réalise la deuxième étape, la **réception** effective, puis la troisième étape, l'**appropriation** ou l'**internalisation** de ce message, de cette idée... par le Récepteur. C'est ainsi que :

- Daniel Bounieux consacre deux longs chapitres sur la médiologie, dont l'un sur la *logique des transmissions* ;
- France Renucci & Olivier Belin développent un chapitre important sur le projet médiologique, où ils parlent spécifiquement *des modes de transmission* à travers les médiasphères ;
- François-Bernard Huyghe évoque plus ou moins directement la transmission dans un paragraphe quand il parle de la « *recherche des conditions du faire-croire* », de la « *question de la croyance* », une occasion pour réfléchir sur « *les outils et l'efficacité de la propaganda fide* » (ibid.123).

Ainsi, se présentant comme une suite critique des sciences de l'information et de la communication (SIC) traditionnelles, le projet médiologique, « *s'attache à (re)découvrir le rôle concret de tous les moyens (au sens étymologique en latin medium, media) mis en œuvre par une culture pour transmettre des idées (...). Il s'agit donc de s'intéresser à la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés (...). Quels sont les moyens de communication privilégiés à tel ou tel moment de l'histoire ? Comment s'en sert-on ? Qui s'en sert ? De quelle façon ? Dans quel but ? Sous quelles conditions ? Telles sont quelques-unes des questions qui orientent la démarche médiologique* » (F. Renucci et O. Bellin, 2010 : 77).

- **Démarche**

Cet extrait du « projet médiologique » en définit l'objet (« la matérialité des processus de transmission des contenus à l'intérieur des sociétés ») et expose la démarche qu'il préconise. Il répond au cadre logique suivant –après réorganisation- :

- Quels sont les moyens de communication privilégiés... ?
- Qui s'en sert ?
- Dans quel but ?
- Comment s'en sert-on ?
- De quelle façon ?
- Sous quelles conditions ?

La seule question qui reçoit une réponse est ici la troisième : « **dans quel but ? - transmettre des idées** ». Autrement dit, l'intention fondamentale de la médiologie est de « **faire en sorte que le message soit approprié** » par le Récepteur.

Au niveau des conditions, c'est Daniel Bounoux, l'autre commentateur des ouvrages de R. Debray, qui en rappelle une. « *Qu'est-ce qui fait qu'un message circule ?* écrit-il. *S'il n'est pas de vérité isolée, le paradoxe de la diffusion est le suivant : pour intéresser quelqu'un à un énoncé et faire qu'il le reprenne, il faut que l'autre y trouve son compte, donc qu'il le cosigne ou le coproduise en se l'appropriant d'une manière quelconque* » (1993 : 539).

Cela veut dire que l'Emetteur doit se défaire de son *prétendu statut de tout-puissant* et admettre que le Récepteur est au moins son égal en devenant **cosignataire** et **coproducteur du message**. Par conséquent, la transmission idéale se réalise d'abord à travers une **relation fusionnelle entre l'Emetteur et le Récepteur**.

Cependant l'opération ne se déroule pas facilement. En effet, « *les masses s'évangélisent ou se marxifient, mais à quel prix ! Le détournement, la simplification et l'entropie de l'information sont la condition de sa diffusion* » (ibid. : 539). Et l'auteur de souligner qu'il s'agit là d'une « **loi médiologique** ». Mais, par ailleurs, il énumère d'autres *conditions indispensables* pour la transmission et qui, parfois, se transforment en *moyens de communication* :

- ✚ L' « **écologie** », l'environnement, ou encore le contexte des idées, messages, idéologies, théories, en l'occurrence le **médium** qui leur donne vie et les maintient en vie. « *En bref, il n'y a pas de message qui nous parvient hors media, et les medias ne se contentent pas d'acheminer, ils sont bourrés d'instructions et de hiérarchies (jugement de valeur) incorporée* » (ibid. : 532). Par là, la médiologie se situe dans le sillage de Marshall Mc Luhan (*Pour*

comprendre les médias (1968[1964]). Car, pour qu'une information passe, « le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et des destinataires partageant quelque chose du même code. Cette notion du medium, qui ouvre une réalité extrêmement vaste, permet d'affirmer que :

- *Le medium **coproduit** le message ;*
- *La notion d'information se limite aux milieux où elle se diffuse » (ibid.).*

✚ Les « **conditions matérielles, contraintes infrastructurelles** » de la transmission. Pourquoi ? – « *Tout discours est un parcours à travers la guerre des messages, un frayage entre forces contraires, la traversée du bruit (qui désigne aussi la parole des autres). Science notamment* » (ibid. : 535). Par conséquent, « **point de sciences sans laboratoires, bibliothèques, congrès, structure universitaire, etc.** » (ibid.).

✚ Les « **conditions sociales** » de la transmission. Car « *point de vérité dont l'énoncé ne soit, en amont, gagé par une **tradition de recherches critiques** et, en aval, **cité, traduit et propagé par des alliés**. Un discours que personne ne reprend n'est pas une vérité* » (ibid.). En effet, « *dans la connaissance scientifique, pas plus qu'en politique ou en religion, **on ne peut pas avoir longtemps raison seul**. Car cette raison, Descartes lui-même le rappelle, suppose le partage. Comme le rire* » (ibid. : 535).

✚ Le « **système de guidages techniques** » grâce auquel circule un message. Daniel Bounoux retient deux conditions techniques fondamentales :

- Primo, le message doit avoir une forme « logique » ;
- Secundo, le message doit être partagé par les principaux protagonistes de la communication.

c) Le message logique

L'auteur commence par affirmer que « **la logique est le noyau de la communication** » et développe ainsi cet aspect : « *si vous voulez faire partager ou communiquer une information, quelle qu'elle soit, donnez-lui une forme rationnelle* » (ibid. : 377). Pourquoi ? – « *La logique est la forme nécessaire et la condition de la communication universelle d'un message* » (ibid.), et de poursuivre : « *A quoi reconnaît-on qu'un*

message est logique ?- A son détachement par rapport aux conditions (psychologiques, sociales, affectives ou sensorielles) de son énonciation » (ibid.).

Puis, revenant sur le cas du message scientifique, il précise : « *La valeur de vérité d'une proposition scientifique est **context free**, elle ne doit rien aux relations d'autorité, de face, de place ni aux circonstances de son émission* » (ibid.). Cela pourrait-être une autre **loi médiologique**.

d) Message partagé

Dans la suite de la tradition des sciences INFOCOM, D. Bounoux affirme que la transmission d'un message implique **à la fois** le Destinataire (Emetteur), le medium, l'environnement, et, bien sûr, le Destinataire (Récepteur). En effet, comme déjà évoqué plus haut, « *pour qu'une information passe, le message doit trouver à la fois son véhicule ou son canal, son environnement, et...des destinataires partageant quelque chose du même code* » (ibid. : 539). **Le partage, la symbiose entre éléments du système de communication représentent ainsi une condition sine qua non** de la réussite de la transmission.

L'auteur a déjà énoncé en d'autres mots ce principe dans une citation rapportée ci-dessus. Mais, d'une manière générale, *qu'il s'agisse de communication animale ou de communication humaine*, les conditions techniques de la transmission du signal (information, message,...), dont le premier rôle est d'établir le contact entre deux individus, se résument ainsi :

- Il doit « *être repérable, perceptible (audible s'il s'agit d'un signal sonore)* » ;
- Il doit « *être sélectif, c'est-à dire n'avoir de valeur inductrice que pour le récepteur adéquat* » ;
- Il doit, enfin, « *correspondre à un état de motivation convenable de la part du récepteur* » (Y. Leroy, « Les signaux de communication », *Science et vie*, h.s. n° 125, p 28).

e) Substrat conceptuel : conflit-médiation

En tant que notion liée à celle de partage, de symbiose, proche de l'irénologie, la « **transmission** » occupe une place de choix dans la médiologie. Cela ne saurait souffrir d'aucune contestation. Le tandem *conflit- médiation* peut cependant s'aligner avec elle en tant que **substrat conceptuel** aussi important qu'elle. L'on peut mobiliser pour asseoir cette assertion deux arguments de taille : d'une part, l'étymologie du mot « médiologie » (du latin *medium*, *media*, signifiant « moyens », mais aussi « milieu », « entre-deux »...) dont le contenu se retrouve en malgache, et, d'autre part, la biographie (ancien guerillero) et la bibliographie de R. Debray avant 1990 (notamment *Tous azimuts* (1980), nonobstant son autocritique. L'auteur n'est donc pas étranger aux conflits et à leur traitement, même de façon inconsciente, et même si après 1990, il a semblé tourner cette page de sa vie. Quoi qu'il en soit, le terme *médiologie* rappelle constamment l'existence du substrat véhiculé par le tandem conflit-médiation. La médiation n'existe qu'en tant que catégorie spécifique du traitement des conflits.

A ce propos, F. B. Huyghe, l'un des auteurs s'étant référés à la médiologie et cités ici, apporte des éclairages pertinents. Pour lui, « *le conflit est une catégorie générale de rapports humains... dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- est un cas particulier* » (ibid. 2005 : 182-183, 198-199).

Patrice Stern et Jean Mouton, dans leur ouvrage intitulé « *La boîte à outils de la négociation* » (2010), abondent dans son sens en affirmant que « *la relation à l'autre est construite avec son lot d'accords, de désaccords, de conflits... Les conflits sont présents toujours et partout* » (2010 : 4). De ce point de vue, la médiologie présuppose le développement d'une science des conflits (typologie, dynamique, niveau d'intensité...) dont le corollaire serait une science du traitement des conflits. F.B. Huyghe nous en donne les composantes. Pour lui, la résolution ou le traitement des conflits « *fait l'objet de recherches qui vont de la **pédagogie** jusqu'aux **négociations internationales**. Et ceci sous de multiples formes : **médiation**, **arbitrage**, **négociations**, **appel à un système normatif de règles** pour en brider l'intensité (ce qui veut dire l'**Etat de droit**)* » (ibid, 2005 :183). Dans cette optique, l'irénologie, « science de la paix », ne serait qu'une catégorie spécifique du traitement des conflits, dont le conflit armé ou la guerre – objet de la polémologie- qui est une forme exacerbée de conflit.

En conclusion, la médiologie fait partie intégrante des méthodes choisies pour ce travail, car :

- primo, elle repose, comme celles présentées ci-dessus, sur l'**intentionnalité** ;
- secundo, elle donne une place de choix à la transmission du message, et pour cause, visant son appropriation par le récepteur ;
- tertio, par extension, elle offre des outils aussi bien pour l'étude des conflits (rapportée dans les documents et observées sur terrain) que pour leur traitement : conflits religieux, conflits sociaux, conflits politiques.

1.3.2.2. L'anthropologie

a) L'anthropologie de l'art

L'anthropologie s'intéresse depuis longtemps à l'Art en tant que système de signes créés par l'esprit humain et qui, à ce titre, devient le reflet d'une société. C'est du moins la thèse développée dès 1945 par Claude Lévi-Strauss, le père de l'anthropologie structurale (R. Meyran, 2010 : 78). Pourtant, malgré sa fécondité théorique, il s'agit d'une vision statique, réductrice, selon laquelle l'art n'est qu'un « *simple système de signes privé de son contexte* » (ibid. : 83). Face à ces limitations, l'anthropologue anglais Alfred Gell propose dans les années 1990 une nouvelle approche dans son ouvrage « *Art and Agency : An Anthropological Theory* » (1998). D'après R. Meyran, son idée est la suivante : « *au lieu de penser l'art en termes de beauté, qui échappe à toute définition scientifique, nous devrions nous intéresser à ses intentionnalités (agencies). Tout objet d'art cristallise un certain nombre d'intentionnalités, que celles-ci soient imaginaires ou réelles* » (ibid. : 83). Et de poursuivre : « *grâce à une telle notion, l'art devient un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (ibidem). Du coup, l'objet d'art est à analyser dans ses rapports avec son créateur-proprétaire et dans les rapports de celui-ci avec son entourage. Avec la théorie de l'intentionnalité, il est également possible de prendre en compte la circulation des objets. Qui plus est, - remarque très importante !-, « *nous pouvons aussi **attribuer aux objets artistiques une intentionnalité propre**. Par exemple, un fétiche est doté d'une intentionnalité quasi-humaine. Dans telle culture, on pense que la figurine peut agir sur les hommes : mue par une volonté propre, elle protégerait ou ferait du mal. On comprend ainsi mieux l'efficacité des croyances magiques, dès lors que **les humains prêtent des « intentions** »* »

à des objets » (ibid. : 83). La dernière partie de cette dernière phrase de R. Meyran rejoint, ainsi qu'on le verra ci-dessous, les propos de Philippe Descola concernant les Amérindiens animistes d'Amérique centrale. Bref, pour l'anthropologie, **l'intentionnalité** concerne les humains, les animaux, et les objets animés ou inanimés⁶.

Détaché du domaine de l'esthétique traditionnelle, l'art est désormais appréhendé dans le domaine des sciences du cerveau et de l'esprit. Il devient un « phénomène » à envisager dans les rapports qu'il entretient avec son créateur-proprétaire, lequel entretient aussi des rapports avec son entourage proche ou lointain. D'où les multiples intentions qui l'imprègnent et le traversent. Pour toutes ces raisons, l'objet ou le phénomène artistique accepte naturellement le traitement par les sciences du cerveau et de l'esprit avec lesquelles la *théorie de l'intentionnalité* se rattache.

L'on peut donc relier la **théorie des intentionnalités** en anthropologie de l'art prônée par Alfred Gell à l'anthropologie cognitive qu'un certain nombre d'anthropologues (Maurice Bloch, Philippe Descola, Carlo Severi...) ont déjà développée à la suite de Cl. Lévi-Strauss. En 1962, en effet, ce dernier a publié : « *La pensée sauvage* », mais, sans s'intéresser aux recherches des cognitivistes, « *il a toujours soutenu que l'objet de l'anthropologie était l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, ibid. : 77).

En conduisant vers l'anthropologie cognitive, l'anthropologie de l'art constitue une passerelle entre sciences humaines et sociales et sciences biologiques s'intéressant à **l'intentionnalité** : l'éthologie, la neurobiologie, les neurosciences en général. Dans ce cadre, il convient de dégager l'approche proposée par l'anthropologie de l'art pour l'étude des objets (matériels et immatériels) d'art, parmi lesquels figurent **l'antsa** – principal matériel de cette étude – et les autres formes artistiques qui l'accompagnent (mélodies, danses, rythme, costumes, dessins faciaux, présentation scénique...) :

Encadré n°2 : Approche de l'anthropologie de l'art :

Etape 1 : partir des objets : les identifier, identifier leurs fonctions (sociales, politiques,...), leurs significations, leurs caractéristiques techniques, leurs dimensions religieuses.

Etape 2 : étudier la circulation des objets du lieu de création et/ou de collecte au musée où ils sont exposés et préservés, dégager la/les valeurs que le public leur attribue sans oublier les sentiments et émotions provoqués, l'art étant « **un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau** ».

Etape 3 : dégager et mettre en exergue l'**intentionnalité propre de chaque objet** (matériel ou immatériel).

Etape 4 : positionner l'œuvre d'art au sein d'un système comparatif (local, national, régional / continental, international), afin d'éclairer les intentionnalités qu'elle contient.

Source : Exposé de la théorie de l'intentionnalité
par R. Meyran (2010 : 83).

b) L'anthropologie des religions

La dernière partie de la citation de R.Meyran ci-dessus, qui rend compte des travaux d'A.Gell sur l'anthropologie de l'art parle également de la position actuelle de l'anthropologie des religions, telle que la conçoit Ph. Descola (2005). A travers cet auteur et son ouvrage, l'anthropologie abandonne aussi la vision traditionnelle selon laquelle la religion est l'expression de « *relations collectives systématisées avec des puissances surhumaines* », et, pour cela, « *réfère à une notion du sacré* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 :831). Désormais, « *elle retrouve, selon Lionel Obadia (2012), ses grandes ambitions comparatistes, à la recherche des propriétés générales de l'esprit humains et de ses manifestations sociales et historiques.* » (ibid :99).

En effet, dans le cadre du programme d'une anthropologie de la nature, Philippe Descola « *ressuscite quelques **concepts épuisés**(animisme) **ou disqualifiés**, (totémisme) pour les définir comme des « **ontologies** » **plutôt que comme des « religions » ou des « cultes »** » (L.Obadia, ibid :99). Il leur enlève, en quelque sorte, « *leur singularité religieuse, pour les ériger dans une perspective proche d'un Lévi-Strauss, au rang de système de connaissances* » (L.Obadia, ibid).*

Ainsi, cette emphase sur la connaissance et sur ses mécanismes consacre « *un ultime chapitre de l'histoire récente de l'anthropologie des religions à partir des avancées des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L.Obadia, ibid). De ce point de vue, les observations de Philippe Descola sur les animistes amérindiens d'Amérique centrale sont éloquentes. Pour ces derniers, et, d'une manière générale, pour les animistes du monde entier, « *les animaux, et certains êtres inanimés, possèdent un « esprit », des **intentions**, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* ». (2005 :42). Bref, l'intentionnalité concerne ici les humains, les animaux, les êtres inanimés – dont les plantes-, les objets.

Par conséquent, à partir de l'anthropologie de l'art et de l'anthropologie des religions, l'on peut noter que, au cours des deux dernières décennies, l'anthropologie a connu un double bouleversement :

- d'une part, elle a rompu ses liens avec des objets que, traditionnellement, elle étudiait de concert avec d'autres disciplines : l'esthétique, la religion associées au sacré ;
- d'autre part, elle s'est tournée vers un courant de pensée plus proche de son objet d'étude –l'homme- et peu perméable aux conceptions philosophiques abstraites, en l'occurrence le cognitivisme, dont l'un des instruments est la théorie de l'intentionnalité.

1.3.2.3. Sciences biologiques

a) L'éthologie, la neurobiologie

L'intentionnalité déborde visiblement le cadre de l'individu et de la communication interindividuelle chez l'espèce humaine. Elle se retrouve dans le règne animal, dans le règne végétal, voire au-delà, dans les objets inanimés (parfums, œuvres d'art, et même paysages). C'est ainsi que :

- d'après l'éthologue Konrad Lorenz, *« qui connaît l'échelle d'intensité d'une séquence de mouvements peut déjà reconnaître, à partir des manifestations du plus faible degré émotif, quelle sorte d'émotion active spécifique commence à affluer dans l'organisme, et peut ainsi, partant de là, conclure avec certitude des **intentions** de l'animal. C'est pourquoi Heinroth a appelé ces mouvements « **mouvements d'intention** » (1970 [1950] : 110) ;*
- pour le neurochirurgien Marc Tadié, *« suivant la charge affective qu'un fait, une personne, un objectif, une œuvre d'art, un paysage ou un parfum... aura pour nous, il s'engrammera de façon plus ou moins importante dans notre mémoire », vu que, « tout contact avec le monde extérieur entraîne une relation affective d'intérêt, de désir, de possession, d'amour ou d'indifférence » (2003 : 30).*

Malgré leur origine disciplinaire différente, ces deux extraits de citations présentent de nombreuses ressemblances, ils supposent comme cadre global :

- la relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » (K. Lorenz, ibid. : 98-99), tous les deux animés ou dont l'un est animé et l'autre inanimé ;
- un contact sensoriel (visuel, auditif, olfactif...) entre acteur et réacteur, suivi de l'instauration d'une relation orientée entre les deux (« **processus d'ostension (exposition au public) dans un cadre intentionnel commun** », J. P. Changeux, 2010 : 245) ;
- une séquence (ou ensemble) de mouvements véhiculant « **une charge affective** » ou « **de degré émotif** » variable ; autrement dit, un message se déclenche selon la logique suivante,

entièrement soumise à la dynamique du feed-back soit stabilisateur soit amplificateur soit correcteur :

- impact des mouvements (très fort, fort, moyen, faible, nul) ;
 - sensation causée : douleur, plaisir... ;
 - sentiments, affects subséquents : colère, joie, peur...
 - émotions provoquées : manifestations physiologiques (sueur, miction, larmes...) et physiques (syncope, fuite, affrontement...) aboutissant parfois aux passions, qui sont des émotions exacerbées...
- une manifestation de l'**intention** de chacun, acteur et réacteur, bien exprimée dans les termes utilisés par M. Tadié : intérêt, désir, possession, amour, indifférence...

Ainsi, le triptyque suivant est à noter au niveau du message verbal ou non verbal, humain ou non humain : **intensité** (du mouvement), **émotion** produite, et **intention** aussi bien de l'acteur que du réacteur. L'**intensité** cause l'**émotion**, et l'**émotion** permet de lire l'**intention**.

Encadré n°3 : cadre (éthologique-neurobiologique) général de la communication interindividuelle chez l'être vivant.

La séquence décrite est valable aussi bien pour l'homme que pour l'animal, au niveau intraspécifique et au niveau interspécifique. Elle se décline ainsi :

- 1- existence d'une relation entre « **acteur** » et « **réacteur** » ;
- 2- établissement de contact sensoriel au moyen des organes des sens (vue, audition, gustation, olfaction, toucher) suivi de l'instauration d'une relation orientée entre l'un et l'autre ;
- 3- développement d'un ensemble séquentiel de mouvements véhiculant une « **charge affective** » de degré émotif variable ;
- 4- manifestation de l'intention de chacun – acteur et réacteur-.

b) La Neuroscience du vrai, du beau, du bien

Dans la mesure où notre travail a beaucoup à voir avec le *vrai*, le *beau*, le *bien*, l'ouvrage de Jean Pierre Changeux, neurologue – biologiste, Professeur au Collège de France, ne pouvait que nous intéresser, ne serait-ce que par l'énoncé attractif de son titre : « *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale* », Paris, Odile Jacob, 2010.

Nous allons en faire une lecture sélective en fonction des objectifs et des thèmes importants traités dans cette thèse. Jean Pierre Changeux met les sciences humaines et sociales comme la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la linguistique... en relation avec la science des neurones ou science du cerveau. Son « **intention** » est de **dégager les bases neuronales de la culture et de la société humaine**. Deux points nous intéressent particulièrement : le premier, la définition « neuronale » qu'il donne des concepts de **vrai**, de **beau**, de **bien**, et le second, sa conception de l'intentionnalité.

c) Le vrai, le beau, le bien : une nouvelle définition ?

Dans la conclusion de son ouvrage (pp. 513-15), J. P. Changeux rappelle les trois questions fondamentales de Platon sur les concepts de vrai (le culturel), de beau (l'esthétique), de bien (l'éthique), et en donne des définitions (p. 514). C'est ainsi que, pour lui :

- le **Vrai** se rapporte à la « *recherche incessante de vérités objectives, rationnelles, universelles et cumulatives* » (p. 511 ; p. 514 ; pp. 34-35 « Le monde en toute objectivité ») ;
- le **Beau**, quant à lui, est une « *forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforceraient le lien social* » (p. 514). Mais une définition plus complète du beau se retrouve de la page 106 à la page 113 ainsi que celle de la **neuroesthétique** (pp. 103-187, puis pp. 509-510) ;
- le **Bien**, enfin, est la « *poursuite d'une vie heureuse de chacun avec les autres dans la société* » (p. 514). Il faut aussi se reporter au chapitre « Normativité éthique » (pp. 92-102) ou encore à « neuroéthique » (pp. 510-512).

d) De la « *théorie de l'intentionnalité* »

L'ouvrage parle des « *intentions* », mais en les citant parmi les « *états mentaux* » dans le cadre de la « *théorie de l'esprit* » (pp. 44-54 ; p. 94). A ce propos, l'auteur écrit : « *Le cerveau de l'homme possède une prédisposition quasiment unique dans le monde animal : il peut reconnaître chez autrui intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions... Cette capacité d'attribuer des « états mentaux », de se mettre à la place d'autrui⁷, permet de reconnaître d'éventuelles différences / identités avec ses propres états mentaux et de planifier des actions vis-à-vis d'autrui d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées* » (ibid. : 94).

Puis l'auteur ne manque pas de parler plus profondément de l' « *interaction sociale* » et surtout des « *théories de la communication* » (pp. 243-251). Dans ce cadre, il retient deux modèles, fondamentalement analogues aux modèles antérieurs :

- le « **modèle du code** », selon lequel « *communiquer, c'est coder et décoder* » (Shannon et Weaver, 1948) et auquel l'on a adressé les critiques suivantes : il rend compte de la communication des pensées, mais ne s'intéresse pas à leur compréhension ;
- d'où, le « **modèle inférenciel** », mis en valeur par Grice (1957) et par Sperber et Wilson (1986). Ce modèle se fonde sur l'idée précisée par Grice en ces termes : « *La communication inférentielle se fonde sur l'intention du sujet qui veut que l'énoncé produise un certain effet sur un auditoire au moyen de la reconnaissance de cette intention ... L'auditeur infère l'intention du communicateur en l'absence de code* » (ibidem : 244).

Pour leur part, Dan Sperber et Deidre Wilson situent la communication « dans un cadre intentionnel commun ». En effet, la pertinence mesure l'effet multiplicatif créé par la combinaison de l'information nouvelle avec l'information ancienne⁸. Plus l'effet multiplicatif est grand, plus la pertinence est élevée. Un processus d'ostension attire l'attention des locuteurs afin qu'ils se mettent en ligne pour communiquer de manière réciproque, « **ce qui marche avec le maximum d'efficacité dans un cadre intentionnel commun** » (ibid. : 245).

Enfin, Giacomo Rizzolatti et son équipe ont découvert les « *neurones-miroirs* » qui provoquent une « *congruence entre l'action observée et l'action exécutée* » (ibid.). Il y a ainsi, d'après eux, « **une relation entre neurones-miroirs et communication langagière** », ce qui serait en accord avec la théorie de Lieberman selon laquelle « *la perception de la parole fait intervenir la perception visuelle du mouvement des lèvres et du visage* » (ibid. 246-247). Il y a donc « **réciprocité** » dans la reconnaissance des gestes d'autrui, « **résonance** » entre partenaires qui s'engagent désormais dans un dialogue mutuel, avec capacité d'imitation, et donc « **communication des intentions** » (ibid. : 247).

En résumé, **la théorie des intentionnalités**, implicite en sciences humaines et sociales, devient explicite dans les disciplines qui adhèrent au courant cognitiviste (anthropologie de l'art, anthropologie des religions, éthologie, neurobiologie, et, bien sûr, neurologie). Jusqu'ici, elle apparaît comme la méthode appropriée pour l'analyse et l'interprétation de notre matériel. Une telle conclusion nous amène à revenir à la source de la théorie de l'intentionnalité : l'analyse phénoménologique, qui pourra également servir de transition vers la dernière étape de notre itinéraire méthodologique, c'est-à-dire les **sciences du langage**, et plus précisément l'**analyse du discours**.

Encadré n°4 : Analyse phénoménologique

L'analyse phénoménologique est la méthode générale de la phénoménologie de Husserl. Elle s'attache « *à décrire la structure de base des phénomènes eux-mêmes, plutôt que leur expression dans un jugement* » (G. Thinès & A. Lempereur, 1975 : 726). D'après ces deux auteurs, coordonnateurs du *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, « *Husserl la confond souvent à l'analyse intentionnelle* », mais c'est pour pouvoir la relier « *aux dimensions noético-noématiques de cette structure, et donc à l'acte de conscience en tant que tel* » (ibid.).

La **noèse**, d'où provient l'adjectif **noétique**, désigne « *toute forme de conscience intentionnelle dont l'action constituante détermine à la fois l'identité du contenu et la pluralité des perspectives qui réalisent concrètement sa signification* » (ibid, 1975 : 650). Quant à noème, d'où vient l'adjectif noématique, il s'agit chez Husserl, « *du corrélat objectif et référentiel de la noèse qui inclut, outre les données (=données sensuelles informées), les différents modes d'apparaître et les opérations effective et volontaire qui entourent l'objet* » (ibid : 649). Cette définition permet d'aller plus loin dans l'appréhension du noème. En effet, d'après les auteurs, « *l'essence du noème est de receler en soi un sens par sa référence au flux subjectif du vécu : elle concrétise ainsi le principe-même de l'intentionnalité, et suppose la corrélation initiale de la réalité et de la conscience dans le dépassement de leur opposition* » (ibid. : 649-650).

Finalement, remarque importante, « ***l'analyse phénoménologique doit être distinguée de l'analyse logique, préoccupée par la combinaison syntaxique et grammaticale des énoncés*** » (ibid.726).

1.3.2.4. Sciences du langage

a) Justifications

Dans la mesure où notre principal matériel est l'**antsa sakalava**, un genre littéraire oral traditionnel, le recours aux sciences du langage (analyse du discours, argumentation, rhétorique et stylistique) semble s'imposer de lui-même. Mais ce recours se justifie sur un autre plan, celui de la nature de l'objet d'étude. En effet, selon Ruth Amossy, Professeur à l'Université de Tel-Aviv, spécialiste en analyse du discours, « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245), en d'autres termes, tout genre de discours a « **l'intention** (évidente ou non) **de persuader** » (ibid.). Cela revient à dire que nous sommes dans l'obligation de considérer les **intentions** que contient chaque texte/*antsa* de notre corpus, donc de nous référer à la **théorie de l'intentionnalité** car, comme partie intégrante des phénomènes mentaux, l'*antsa* véhicule une intentionnalité. Par ailleurs, d'après Dominique Maingueneau, un autre spécialiste de l'analyse du discours, « *l'analyse du discours possède le privilège de se situer au point de contact entre la réflexion linguistique et les autres sciences humaines* » (1976 : 3), dont, pour le cas présent, l'anthropologie. La question reste de savoir (dans les pages qui suivent) comment l'analyse du discours procède pour dégager les voies et moyens utilisés par le « **locuteur** » et l'« **allocutaire** » en vue de traduire l'**intention** de persuader en persuasion.

En clair, le cadre logique suivant peut être dégagé pour les besoins de cette étude :

Encadré n°5 : Cadre logique des sciences du langage

- *Au niveau global* : sciences du langage
- *Au niveau spécifique* : analyse du discours, à l'intérieur de laquelle on retrouve :
 - **l'argumentation** qui véhicule
 - **l'intention de persuader** dont les voies et moyenssont :
 - **la rhétorique**
 - **la stylistique**

Pour être plus explicite, notre intérêt se focalisera sur l'**argumentation** en vue de débusquer l'intention **de persuader** grâce à et au moyen de la **rhétorique** et de la **stylistique** de l'*antsa*.

Bref, nous nous situons toujours dans la perspective de la **théorie de l'intentionnalité** qui, en l'occurrence, constitue le fil conducteur de notre thèse. Dès lors, il convient de revenir sur l'une des idées-force d'E. Husserl dans son ouvrage fondateur sur la « **phénoménologie transcendantale** » (1936) selon laquelle « *l'intention traduit l'évidence de la subjectivité* » (J.F.Dortier, 2000 :ibid).

b) Démarche

L'efficacité se trouve obligatoirement au cœur des préoccupations pour celui / celle qui utilise la parole. Selon Ruth Amossy, « *le discours cherche toujours à avoir un impact sur son public (...)* » de deux manières :

- soit pour le « *faire adhérer à une thèse : il a alors une **visée argumentative*** » ;
- soit « *plus modestement, chercher à infléchir des façons de voir et de sentir : il possède dans ce cas une **dimension argumentative*** » (ibid.1).

S'inscrivant dans la même perspective, et allant peut-être plus loin, D. Bougnoux déjà cité, un commentateur de la pensée de R. Debray qui est à l'origine de la médiologie, souligne que **la persuasion est fonction de l'intérêt que l'énoncé ou le message suscite chez le récepteur allocutaire et, au-delà, de l'intérêt qu'il lui apporte concrètement, matériellement**. Ce sont les deux conditions qui provoquent son adhésion et l'amènent à en devenir le **cosignataire** ou le **coproducteur**, c'est-à-dire à se l'approprier.

Ainsi, pour arriver à la persuasion (totale ou faible) de l'allocutaire ou du public (collectif ou individuel), le locuteur doit pouvoir répondre à deux questions, toujours selon Ruth Amossy :

- primo, « *comment la parole se dote-t-elle du pouvoir d'influencer son auditoire ?*

- secundo, « *par quels moyens verbaux, par quelles stratégies programmées ou spontanées s'assure-t-elle de sa force ?* » (ibid.1).

Ces deux questions pourraient, concrètement, se résumer en une seule : Que faire ?-
Les réponses se déclinent en trois étapes :

- En premier lieu il faut identifier les facteurs qui construisent le discours et dont l'analyse doit tenir compte, à savoir :
 - le statut de l'orateur,
 - la scène d'énonciation,
 - les circonstances socio- historiques dans lesquelles il prend la parole : distribution préalable des rôles, scénario, scénographie... que l'interaction accepte ou tente de déjouer ;
 - les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation. Il s'agit d'un refus de poser à la source du discours « *un sujet énonciateur individuel qui serait maître chez lui* » (D. Maingueneau).
- En second lieu, il faut mettre en place le dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative, c'est-à-dire l'**image de l'auditoire** face à l'**éthosoratoire** ou présentation de soi de l'orateur ;
- En troisième lieu, il faut poser les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :
 - d'une part, les évidences partagées, ou *doxa* ou *topiques* en termes techniques, se rapportant, dans le cadre de ce travail, au **socle religieux**, au **socle social** et au **socle politique** ;
 - d'autre part, les moyens verbaux par l'association du **logos** et du **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique**, et par les figures de style, c'est-à-dire la **stylistique**.

Les trois étapes pourraient maintenant être disséquées comme suit :

- **Etape 1:identification des *facteurs qui construisent le discours* :**

- le ***statut de l'orateur*** ou, dans le cas présent le ***statut des orateurs*** : qui sont ils ? Quelle place occupent-ils dans la société ? Quel rôle jouent-ils ?...
- la ***scène d'énonciation*** : Où se trouve-t-elle ? Comment est-elle ? Quel aspect a-t-elle ?
- les ***circonstances socio-historiques de la parole*** : de quelle nature sont- elles ?Où et quand se déroulent-elles ?Comment se fait la distribution des rôles ? Quel est le scénario ? Comment se présente la scénographie ?
- les ***opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation*** : Quelles sont-elles au plan religieux, au plan social, au plan politique ?

- **Etape 2 : *Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative* :**

- ***Image de l'auditoire*** : Quelles sont les composantes de l'auditoire ? Combien d'individus composent approximativement cet auditoire ? S'agit-il d'individus déjà convaincus ou à convaincre ? L'auditoire est-il ou non perméable aux sentiments / émotions (pathos) ? Lesquels ? Son/leur image est-elle positive ou négative ?
- ***ethos oratoire/ présentation de soi de l'orateur/des orateurs***:Comment l'orateur/ les orateurs se donne-t-il/ donnent-ils en image ? Est-il / sont-il(s) crédible(s) ?

En application de l'analyse séquentielle dégagée dans l'encadré n°3 ci-dessus, l'analyse de l'auditoire se fera de la manière suivante :

- description de la relation « acteur » (individus ou groupes) exécutant l'*antsa* et « réacteur » (public) ;

- détermination et description du/ des type de contact sensoriel engagé et en conséquence, de l'orientation de la relation entre les deux qui s'ensuit ;
- description de la séquence des mouvements véhiculant une « *charge affective* » de degré émotif variable à la fois du côté de l' « *acteur* » et du côté du « *réacteur* », puis détermination des affects primaires mis en jeu ainsi que de leurs manifestations selon Eckman et al. (1971):
 - la joie
 - la colère
 - la rage
 - la surprise
 - la peine
 - le dégoût
 - l'intérêt
- Identification de l'**intention** de chacun.
- **Etape 3: les fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire :**
 - les évidences partagées décelables dans les *antsa* ou dans les documents disponibles, ou lors des observations ou lors des interviews, c'est-à-dire les doxa ou topiques :
 - **en termes religieux :** Quelle est la religion /Quelles sont les religions dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ?
 - **en termes sociaux :** Quelles sont les composantes de la société dont parlent les *antsa* ? Comment en parlent-ils ? Quels sont les thèmes sociaux récurrents dans les *antsa* ? Quels sont les problèmes sociaux fondamentaux ? Quels sont les idéaux sociaux qu'affectionnent les artistes réalisant les *antsa* ? Quels sont les problèmes et les idéaux sociaux dont les *antsane*

parlent pas mais qu'ont révélés l'observation et les interviews ?

- **en termes politiques** : Quels sont les thèmes et /ou les problèmes politiques soulevés par les *antsa* ? A quels niveaux (local, régional, national, international) le posent-ils ? Quel est le degré d'importance accordé à ces thèmes / problèmes ? Existe-il des thèmes ou des problèmes politiques dont les *antsa* ne parlent pas mais qui sont révélés par la recherche documentaire, l'observation, les interviews ? A ce propos, les *antsa* placent-ils ou non le politique comme **intention** finale du religieux et du social ?

Les réponses à ces différentes questions se rattachent aux trois socles que nous avons posés à titre d'hypothèse au début de ce travail : le **socle religieux**, le **socle social**, le **socle politique**. Lesdites réponses figureront donc parmi les résultats qui seront présentés ci-dessous en deuxième partie. Elles formeront, en fait, le véritable noyau de notre thèse.

Maintenant, il est temps d'aborder le deuxième aspect des fondements de l'interaction argumentative, c'est-à-dire les moyens verbaux offerts par la **rhétorique** et la stylistique. L'on aura compris que, dans le présent travail, les différentes questions relatives à l'auditoire (**pathos**) ainsi qu'à l'orateur (**ethos**) et celles relatives au contenu et au discours (**logos**) sont traitées à travers la rhétorique au sens strict. En revanche, l'aspect stylistique recevra un traitement spécial avec l'étude des figures de style.

➤ **Les moyens verbaux offerts par la rhétorique**

L'art oratoire, ou en grec **rétorikè**, remonte à Aristote, c'est-à-dire à l'antiquité grecque. D'après J.F. Dortier écrivant dans la Revue *Sciences Humaines* (n° 209, Novembre 2009) un dossier sur la rhétorique et intitulé : « L'art de convaincre d'Aristote à Obama », « *la rhétorique a pris corps en Grèce au Ve siècle avant J.C. et s'est développée à Rome où elle était destinée à former des orateurs politiques*

et des magistrats. Elle s'est scindée en deux orientations : l'**argumentation** qui vise essentiellement à convaincre, et la **stylistique** qui vise à séduire et s'occupe plutôt des figures de style » (2009 :42-43).

➤ **La rhétorique ou l'art de la persuasion**

Toujours d'après J.F. Dortier, « avec l'**éthos**, l'orateur, le **pathos**, l'auditoire, et le **logos**, le discours, on a les trois dimensions de la rhétorique, c'est –à-dire celui qui parle, celui auquel on s'adresse, et le medium qui les relie » (ibid 42).

Mais les rhétoriciens renommés de l'Antiquité avaient chacun leur opinion à propos de ce triptyque. Pour Aristote, le **logos**, premier élément de l'art de convaincre, porte sur la **force de raisonnement** qui est censé susciter l'adhésion d'autrui. Pour Platon, la rhétorique est une tromperie, car l'**auditoire n'écoute jamais que ce que ses passions lui dicte**. Un bon orateur n'est finalement qu'un bon manipulateur. En grec, le terme que l'on utilise pour caractériser l'auditoire est le mot « **pathos** » : l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément, justifiées. Depuis Platon, on a gardé l'équation **pathos= auditoire**. Pour les penseurs romains, comme Cicéron ou Quintilien, ce n'est ni le **logos** (discours) ni l'interlocuteur (**pathos**) mais le caractère exemplaire, fiable et juste de l'orateur qui compte. L'orateur est identifié à l'**ethos**, (J.F. Dortier, ibid :43).

➤ **La stylistique ou l'étude des figures de style en vue de la persuasion**

En mai 2010, dans son numéro 215, la même revue *Sciences Humaines* a publié un autre dossier intitulé : « l'analogie, moteur de la pensée » ou encore « pince à tout faire de la pensée et du savoir » (pp 48-49). Ce dossier est dédié principalement à la stylistique. Le coordonnateur de ce second dossier, Nicolas Journet, étend les propos vers la pensée analogique dans le cadre de laquelle il place « modèles, images et

métaphores » en se référant aux sciences cognitives qui en étudient les mécanismes (ibid.37).

En évoquant cela nous voulons en venir à la **métaphore**, connue pour être une figure de style et définie par l'auteur comme « *un cas particulier d'analogie qui se manifeste dans le discours* »(ibid. :38), par exemple : « *Il a pris son petit voisin sous ses ailes* », est « *une analogie qui apparie le geste protecteur d'un homme à celui d'un oiseau* » (ibid. :38). Ainsi par la grande porte de la pensée analogique et des sciences cognitives à elles reliée, nous en venons à la *stylistique en tant qu'étude des figures de style*. Or, une chose devrait être soulignée : les auteurs des deux dossiers de la revue *SciencesHumaines* affirment d'une seule voix la place de choix occupée par la **métaphore**, et – à un moindre degré-, **la métonymie**.

J.F. Dortier, le coordonnateur du dossier de 2009 sur la rhétorique, définit la métaphore comme « *une figure de style qui consiste à remplacer une chose par une autre qui lui ressemble* » ce type est une armoire à glace », « il boit ses paroles », « tu es son soleil »... *La métaphore est considérée dans la psychologie cognitive actuelle comme un mécanisme mental fondamental et très courant qui intervient dans la pensée scientifique et dans la vie quotidienne. La métaphore permet d'établir des analogies pertinentes entre phénomènes distants. Lorsque l'on désigne le réseau Internet comme une toile d'araignée* », - Ce qui est la signification du mot web-, il s'agit d'une analogie parlante(2009 :43).

Quant à N.Journet, le coordonnateur du dossier de 2010 sur la stylistique, il admet avec les historiens et philosophes des sciences que « *raisonner par **analogie** ou **métaphore** n'est pas seulement un exercice poétique, mais un ingrédient indispensable à l'activité de savoir (...)* Construire une analogie consiste fondamentalement à rapprocher deux domaines considérés auparavant comme séparés (...). Cette manière de voir le réel autrement présente une haute valeur heuristique » (2010 :38).

Puis l'auteur rappelle le rôle central de la métaphore. D'après G. Lakoff et M.Johnson qu'il cite : « *la métaphore est partout présente dans la vie quotidienne de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. La plus grande partie de notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique* » (1985 : 38). Quant à la métonymie, elle consiste, d'après J.F Dortier, « *à remplacer un mot par un autre qui lui est associé,*

par exemple le contenant et le contenu dans « je bois un verre » La métonymie est, avec la métaphore, une figure de style courante (...). Du point de vue psychologique, la métonymie peut être vue comme une procédure habituelle d'association d'idées » (2009 :43).

En résumé, par le truchement de la pensée analogique, la métaphore et la métonymie, deux figures de style de premier plan, jouent un rôle important en rhétorique et en stylistique. Au bout du compte, ces deux orientations de l'analyse du discours sont liées entre elles pour augmenter leur pouvoir de séduction et de persuasion.

Au niveau des matériels de notre étude, les *antsa*, il serait intéressant de pouvoir infirmer ou confirmer ces conclusions provisoires, en identifiant d'autres figures de style pouvant concurrencer la métaphore et la métonymie. Une autre raison nous pousse à retenir ces deux figures, à savoir : *leur positionnement clair au sein des sciences cognitives qui sont, à chaque fois, évoquées dans les études actuelles*⁹. Ce rapprochement nous ramène à l'anthropologie de l'art et à l'anthropologie des religions dont les orientations cognitivistes sont affirmées. Une analyse rhétorique et stylistique cognitiviste des *antsa* pourrait-elle alors être tentée ? Sans doute. Une dernière raison justifie encore cette mise en avant de la métaphore et de la métonymie en tant que figures de style, en l'occurrence l'ouverture qu'elle permet vers d'autres disciplines, soit des sciences humaines et sociales (psychologie) soit des sciences biologiques, et que nous préconisons depuis le début de notre travail.

Pour conclure cette première partie, il importe de mettre en exergue dans le dernier encadré ci-après la démarche utilisée pour analyser les matériels *antsa* et autres et en extraire les résultats qui seront présentés dans la deuxième partie :

Encadré n°6 – Les étapes de l'analyse du texte/*antsa*

1. L'intentionnalité sert de fil conducteur d'un bout à l'autre de l'analyse ;
2. Son application se fait en premier lieu au niveau des matériels *antsa*, traités en tant que phénomène, c'est-à-dire de manière « superficielle » à travers les moyens verbaux :

✚ l'association du **logos** et le **pathos**, c'est-à-dire la **rhétorique** ;

✚ les figures de style, c'est à dire la **Stylistique**.

3. Dans la foulée, viennent ensuite les trois étapes de l'analyse qui conduisent au contenu des *antsa* :

- **Etape 1 : Identification des facteurs qui construisent le discours :**

- ✓ Statut de l'orateur
- ✓ La scène d'énonciation
- ✓ Les circonstances socio-historiques dans laquelle il prend la parole : distribution des rôles, scénario, scénographie...
- ✓ Les opinions ou les croyances qui circulent à l'époque de l'énonciation

- **Etape 2: Mise en place du dispositif d'énonciation ou de l'interaction argumentative :**

- ✓ L'image de l'auditoire
- ✓ La présentation de soi de l'orateur ou *ethos* oratoire.

- **Etape 3 : Fondements de l'interaction argumentative :**

- ✓ Les évidences partagées – doxa, topiques se rapportant au socle religieux, au socle social et au socle politique, c'est-à-dire aux fondements anthropologiques généraux.

NOTES

¹H. Russel Bernard et al., « The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology », **Current Anthropology**, vol. 27, n°4, Aug. – October, 1986, 382-396.

²L'antsa est proche, par sa composition, de l'isa betsileo étudié par L. X. Michel Andrianarahinjaka (1986).

³L'antsa rappelle également, par sa forme et son contenu, le *zafindraony* étudié par F. Noiret (1995).

⁴Ruth Amossy (2006).

⁵Voir Dominique Desjeux (2004, 2009).

⁶L'universalité des « intentions » semble désormais s'ériger, grâce au cognitivisme et à la neurobiologie, en postulat scientifique. En effet, après les sciences humaines et sociales, puis la biologie animale à travers l'éthologie, la biologie végétale est sur le point de prouver que **les plantes sont dotées d'intelligence...** donc d'intentions. C'est du moins l'une des affirmations d'un dossier écrit par Yves Sciana dans le numéro 1146 de la revue *Science et vie* de Mars 2013 (pp.50-67). L'argumentaire est le suivant : il existe « *six raisons de chercher le « cerveau » des plantes dans leurs racines* » (pp.64-65). Donc, quand il y a un « cerveau », il y a une « intelligence ». A ce propos, trois chercheurs en Neurobiologie végétale se prononcent : (1) Susan Dudkey, botaniste à l'université Mc Master (Canada) : « *Au mieux, disons que les plantes sont intelligentes comme les ordinateurs le sont* » ; (2) Ian Baldwin, chercheur à l'Institut Max Planck d'Ecologie chimique (Allemagne) : « *Intelligence a ici le sens d'une capacité à s'adapter à son environnement* » ; (3) Stefano Mancuso, cofondateur de la Société pour une Neurobiologie végétale : « *On ne peut qualifier que d'intelligents des comportements aussi sophistiqués* » (pp.66-67).

⁷La capacité d'attribuer des « états mentaux » ou « *theory of mind* » et celle de « *se mettre à la place d'autrui* » sont à rapprocher de la « **sympathie** » (pp. 94-95 ; p. 138 et suivantes) et de l'« **empathie** » (pp. 134-138). La « **theory of mind** » est encore développée par l'auteur en pages 247-251. Elle permet d'approfondir la notion de fanahy, si importante dans les relations de l'homme avec lui-même et avec son environnement, notamment le souci pour les conséquences de ses actes. Voir à ce propos l'article co-signé par L.P. Randriamarolaza et moi-même, « Le fanahy, cet « âme » oublié de la politique sociale à Madagascar ».

⁸Le « **cadre intentionnel commun** » rappelle la « **fusion d'horizon** » (H. G. Gadamer), le « **cercle de compréhension** » (M. Heidegger) et la « **synthèse** » (M. Svane), qui est un « **nouveau type de tout** », une « **nouvelle forme de cadre de référence** ».

⁹C'est ainsi, par exemple, que Maurice Bloch, l'un des plus éminentss anthropologues de l'époque actuelle, n'hésite plus dans un ouvrage de 2012 à faire du « *défi cognitive* » l'un des défis majeur de l'anthropologie.



Photo n°1 : L'entrée au village de Bezavo doany



Photo n°2 : Le zomba de Ndramandisoarivo et l'arbre *andriamanamora*. C'est au devant de ce *zomba* que le *tsimandrimandry* se déroule.



Photo n°3 :

D'autres zomba à
Bezavo

Photo n°4 :
Les *jongoa*→
s'occupant
du désherbage
des
environs du
valamena



Baholy Malala



Photo n°5 :
← Des jeunes
jongoa s'occupant
du sacrifice
devant le portail
principal
du *valamena*

Baholy Malala

Photo n°6 :
Les officiants à
Bezavo : →
Bemanangy,
Mbilahy, Jongoa



Baholy Malala



Photo n°7 :
 ← les participants font
 une séance d'antsa (soirée)
 devant leur case à Bezavo

Photo n°8 :
 Une séance d'antsa qui se déroule
 dans la journée au pied d'un arbre
 →



Photo n°9 :
 Les participants de Bezavo
 portant des uniformes
 pour célébrer le culte à Bezavo
 ←



Photo n°10 : Tromba et mpiantsa en spectacle



Photo n°11 :

Une possédée en transe sous
l'action de l'esprit d'un
ancêtre masculin



Photo n°12:L'ampanjaka Amina Saïd



Photo n°13 : Le *Ranitsy* « le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka* »



Photo n°14 : Une des *bemanangy*



Photo n°15 : Les membres de la famille de l'*ampanjaka* avec les officiants de Bezavo



Photo n° 16 : Les représentants de l'administration publique entourant les membres de la famille de l'*ampanjaka*



Photo n°17 : Coupe du ruban lors de l'inauguration du valamena par les autorités traditionnelles et les autorités modernes



Photo n°18 : Représentants des opérateurs économiques, de l'administration publique en tenue traditionnelle sakalava faisant le tour du valamena accompagnés des représentants des participants locaux.



Photo n°19 :

Représentants des autorités traditionnelles
prenant la parole



Photo n°20 :

Le Chef de la région Boeny et du district de Mitsinjo
prenant la parole



Photo n°21 :Des exemples de costumes pendant le fanompoa



Photo n°22 :

Une partie du public durant
les discours

Lors du Fitampoha, Mitsinjo Septembre 2012



Photo n°23 :
Rue menant vers
la résidence royale



Photo n°24 :
Quand le moderne et le
traditionnel se côtoient



Photo n°25 :
Troupe de mpiantsa
en action



Photo n°26 : Des femmes jongoa devant le doany



Photo n° 27 : Séance de moraingy devant le doany



Photo n°28 : Les reliques transportées à dos vers le fleuve Mahavavy



Photo n°29 : Immersion des reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.



Photo n° 30 :

Vue sur le doany de Bezavo côté ouest. Un morceau de l'ancien valamena, construit par les Merina, transparait.



Photo n°31 :

Vue sur le doany de Bezavo, côté nord-ouest. Doany Bemihisatra



Photo n°32:

Boeny doany, le doany Bemazava



Photo n°33 : Boeny doany, vue sur le village



Photo n°34 : Boeny Aranta, le lac abritant le tombeau du moasy Tsifolakasy



Photo n°35 : Boeny Aranta, la mosquée



Photo n°36 : Boeny Aranta, le front de mer



Photo n°37 : Boeny Aranta, un signe de la créolisation ?



Photo n°38 : Antsoheribory, pierre tombale avec inscription en arabe, 1423



Photo n°39 : Antsoheribory, ruine du palais



Photo n°40 : Antsoheribory, les ruines de l'île

Partie II

RESULTATS

Chapitre I : NOTE INTRODUCTIVE : EN GUISE DE TRANSITION

Arrivée à mi-parcours de notre travail – après l’Introduction et les Matériels et Méthodes, et avant les Résultats et les Discussions-, nous estimons qu’il est opportun d’en rappeler les concepts fondamentaux. Dans l’Introduction, le concept de **beau** et son contraire, le **laid**, ont occupé une place non négligeable. Dans la première partie, se sont ajoutés au **beau** et à ses différentes déclinaisons les concepts d’**intention** et **intentionnalité** qui, du coup, se sont hissés au premier plan. Il s’agit là d’une manière de dire que les Résultats ci-après toucheront directement ou indirectement ces concepts, devenant ainsi les fils conducteurs utiles pour la lecture et pour la compréhension. En effet, le double objet d’étude que sont les **cultes royaux** et les **antsa** sera abordé à la lumière desdits concepts. A titre de rappel, de quoi s’agit-il ?

Les cultes royaux du Nord-Ouest de Madagascar, - dont le noyau est le **fanompoa** « rite d’allégeance à la royauté » doublé du **fitampoha** « bain des reliques » - sont un complexe de rite. Le **tsimandrimandry** « veillée, nuit blanche » précède, en effet, le jour du **fanompoa** et/ou du **fitampoha**, qui sont obligatoirement accompagnés du **tromba** « culte de possession royale », du **barisa** « alcool local (à consommer en continu) », et surtout des **antsa** « chants traditionnels (également réalisés de manière ininterrompue) ». En tant que complexe, ces cultes constituent un système dont les composantes sont inséparables. Quoi qu’il en soit, nos observations nous ont conduits à croire que, comme nous l’avons déjà dit en Introduction, sans le **barisa**, et surtout sans les **antsa**, les cultes perdent leur « âme ». Par conséquent, les **antsa**, placés au cœur de ce travail, sont, de fait, liés avec des cultes religieux, donc liés à la Religion.

A un autre niveau, l’**antsa** représente un autre complexe, en tant que tel, - celui-là artistique-, dont les éléments sont : le discours, la performance vocale, la mélodie, les rythme, les claquements des mains, la danse, les costumes des artistes, les dessins faciaux féminins, les instruments de musique. Par là, il témoigne de sa richesse esthétique. Raison pour laquelle il rehausse davantage la dimension religieuse des cultes.

Cette deuxième partie constituera les résultats issus de l'application des méthodes sur les matériels. Elle comportera trois chapitres :

- les résultats discursifs, rhétoriques et stylistiques, à partir desquels seront dégagées, d'une part, les intentions des cultes royaux, et d'autre part, **les intentions des antsa** ;
- les résultats ethnographiques complémentaires actualisés sur le déroulement des cultes, le cadre Social d'exécution des **antsa**, la conception du **beau** qu'ils véhiculent ;
- les résultats anthropologiques généraux s'adossant au **socle social**, au **socle religieux**, et au **socle politique**.

Chapitre II : RESULTATS DISCURSIFS DE L'ANALYSE DES ANTSA OU L'ANTSA COMME ART ET FAIT RELIGIEUX

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales sont chacun un « *fait social total* » (Marcel Mauss) au sein de l'ensemble Fandroana « Bain » étudié par S. Raharijaona (1980-1981). Mais, on peut également considérer un élément de ces cultes dont les *antsa* « chants traditionnels », comme un autre « *fait social total* » dans lequel gisent les dimensions humaines et sociales sakalava. **Les chants sont inséparables des cultes des ancêtres Sakalava, car, en leur absence, les visées de ces cultes ne pourraient jamais être accomplies.** En clair : l'analyse des antsa offre une opportunité pour déusquer non seulement leur intentionnalité multiple mais aussi celle des cultes eux-mêmes.

Section 1 : LA PLACE CENTRALE DES CHANTS TRADITIONNELS

DANS LES CULTES ROYAUX

Pour la bonne marche de ces cérémonies religieuses, les acteurs principaux doivent s'y impliquer entièrement. Toutefois, sans oublier les simples participants qui mettent également en valeur l'existence de ces cultes et qui les renforcent, les *antsa* se situent

parmi leurs éléments moteurs. C'est la raison pour laquelle, ils se retrouvent dans chaque séquence de leur déroulement, c'est-à-dire précisément tout au long du culte. Leur importance s'articule sur un double objectif dont l'un envers les monarques défunts et actuels, et l'autre envers les vivants qui exécutent les services en leur honneur.

Les *antsa* sont une création artistique reflétant ladite société. Ils sont un canal de communication entre les ancêtres défunts et les vivants adeptes de cette religion, d'une part, et, entre les vivants eux-mêmes, d'autre part. Dès lors, en termes d'intentionnalité, les idées y véhiculées englobent les intentions de ces deux entités, que nous verrons ultérieurement d'une manière plus approfondie.

1.1. Les *kolondoy* : des chants sacrés et politiques

Rappelons que ce genre de chant, étant dédié spécialement aux rois et reines, ancêtres ou vivants, est sensé avoir une sacralité particulière. Il s'agit, si l'on veut, de chants vantant leurs mérites pour exalter et honorer le royaume et les monarques (défunts ou vivants) et pour leur faire plaisir. D'une autre manière, les *kolondoy* véhiculent beaucoup plus la satisfaction des intentions (cachées) de ce groupe. Dès lors, les différentes entreprises citées dans le déroulement du culte nécessitent, à priori, des *kolondoy*, et explicitent leur essentialité dans les cultes. A ce propos, l'évocation du *tromba* est un exemple plus concret. Voici quelques spécimens de *kolondoy* correspondant à certains services pendant les cultes et qui mettent en exergue le rôle et la place des chants *kolondoy*.

- a) Des *kolondoy* réalisés par les thuriféraires du système. Ce sont des chants pour les exalter et pour montrer la volonté de les « servir ».

Exemple 1:

Manandevon anakombe
Ndreon'reo Mitsinjo
Doany ndramanaranarivo
Manandevon Boana kombe

Les descendants de vos fils vous rendent hommage
Voici ceux de Mitsinjo
Du doany de Ndramanaranarivo
Les descendant de vos fils vous rendent hommage

Exemple 2:

<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo</i>	Ecoutez leurs doléances
<i>Tompontsika anteonareo e</i>	O! Nos maîtres, écoutez leurs doléances
<i>Ndreo anteonareo e</i>	Donnez leur le bien être
(...)	(...)

- b) Comme évoqué dans la description du déroulement, la séquence *mangataka varavarana* «demande de permission pour ouvrir les portes du *doany* » est une entreprise primordiale. Voici donc des *kolondoy* y afférents :

Exemple 1 :

<i>Savao lala e !</i>	Faites-nous un chemin
(...)	

Exemple 2 :

<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être
<i>E e e e e, o o o o o</i>	E e e e e, o o o o o
<i>Omeo maiva 'zahay e</i>	O! donnez-nous le bien être

- c) Quand une famille ou un clan amène son*folàny* « offrande » au *doany*, lors de la séquence *manesy fanompoa*.

Exemple 1 :

<i>Manesy tsara e (2)</i>	Nous vous apportons les meilleurs (2)
<i>'zahay boana manesy tsara e</i>	O! maître, nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
<i>Manesy tsy matoy</i>	Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons nos offrandes
<i>Matoy mora zaza</i>	Les vieux sont dociles comme les enfants
<i>Manesy tsara</i>	Nous vous apportons les meilleurs
(...)	(...)

Exemple 2:

Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy
Emboka avaratra e
Andesinay mangataka azy

Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide
Oh ! Encenser le Nord
Nous implorons leur aide

- d) Pendant la séquence *mikipa doany* “desherber le *doany*” où l’alcool est consommé sans modération.

Exemple 1:

Mamo ny asany e
Mamo ny asany e dadilahy Bota
Mamo ny asany e e e e
Mamo ny asany e dadilahy Bota

Las de son travail
Ereinté de son travail, Dadilahy Bota
Las de son travail e e e e
Las de son travail Dadilahy Bota

Exemple 2:

Mahay milaolao vorontsara
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara e
E e e e, e e e e, e e e
Mahay milaolao vorontsara
Vorontsara e!
Mahay milaolao
(...)

Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
E, Vorontsara danse bien
E e e e, e e e e, e e e
Vorontsara danse bien
E! Vorontsara
Tu dances bien
(...)

- e) Lors de l’immolation d’un zébu pour le sacrifice

Exemple 1 :

Ombilahy sarotra e
Mitrena anao Boanako lay e
Mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka atrena anao
Ombilahy sarotra

o ! Zébu difficile à trouver
Tu t’exhibes mon maître
Tu t’exhibes
Tu ne t’exhibes pas mais tu as de quoi exhiber
o ! Zébu difficile à trouver

Exemple 2 :

Manesy tsara e (2)
'zahay boana manesy tsara e
Manesy tsara
Manesy tsy matoy
Manesy tsara
Matoy mora zaza
Manesy tsara
(...)

Nous vous apportons les meilleurs
O! maître, nous vous apportons les meilleurs
Nous vous apportons les meilleurs
Nous vous offrons ce qui n'est pas vieux
Nous vous apportons nos offrandes
Les vieux sont dociles comme les enfants
Nous vous apportons les meilleurs
(...)

1.2.Aspects politiques des *kolondoy*

L'analyse sommaire des *kolondoy* cités ci-dessus ainsi que les autres non cités, révèle que leur intention fondamentale est politique, en ce sens qu'ils reconnaissent, célèbrent, et rehaussent la personne de l'*ampanjaka* :

- qui a à son service une « classe » (caste) spéciale de femmes et d'hommes ;
- vers laquelle tous les regards doivent se porter ;
- vers laquelle le chemin doit être fait pour que le peuple puisse lui apporter ses offrandes ;
- dont le siège, dressé au Nord, doit être encensé.

Par conséquent :

- pour elle, oncle Bota s'adonne à l'ivresse rituelle ;
- à cause d'elle, le peuple danse avec le « Bel oiseau » ;
- pour elle, le zébu du sacrifice mugit pour la louer et ne mugit pas pour écouter ce qu'elle dit.

1.3.Les *antsa lamalama* (ou *antsa jijy* ou *antsa somasoma*) : des expressions de la catharsis

La place des *antsa lamalama* est davantage du côté des acteurs secondaires, la **foule**, puisqu'il s'agit bien de « foule », dans le sens où Serge Moscovici l'entend (L'âge des foules, 1981) quand il écrit : « chaque fois que des individus se rassemblent, on voit bientôt poindre et sourdre une foule. Ils se brassent, se mélangent, se métamorphosent. Ils acquièrent une nature commune qui étouffe la leur, ils se voient imposer une volonté

collective qui fait taire leur vouloir particulier » (ibid. : 28). Lors de la célébration du fanompoa ou du fitampoha, il y a 2000, 3000 individus, voire plus. Outre ces cultes qui les ont attirés à Bezavo ou à Mitsinjo, comment, plus profondément, expliquer ce qui attache les uns aux autres les individus qui font partie de cette foule ainsi que les manifestations psychiques qu'ils y subissent ?- S. Moscovici que nous citons ici propose, à la suite de Freud, « la notion de libido. Plus concrète, elle est aussi mieux connue, ayant pour noyau l'amour sexuel. Elle recouvre et synthétise toutes les variétés que sont « l'amour de soi, l'amour pour ses enfants, l'amour pour ses proches, pour ses idées, et ainsi de suite (...). Elle exprime la nature des liens qui unissent les individus au sein d'une foule, et le ciment des rapports sociaux » (ibid. 323). Freud reconnaît ainsi, « à la base de toute association, l'amour, sexuel ou non, la sympathie d'une personne pour une autre. C'est donc sous l'impulsion de l'amour (philia, agapè, eros)¹ que les liens se nouent entre individus. Dans chaque relation, en apparence neutre, abstraite et aussi impersonnelle que celle qui lie un soldat et un officier, un croyant et un prêtre, un étudiant et un professeur, un travailleur et un autre travailleur se nichent des émotions fortes, dites à juste titre troubles, et qui agissent à notre insu. Là où nous en avons le moins conscience, là précisément elles sont les plus puissantes. La libido forme la substance de l'âme des foules. Elle est la force qui les maintient unies et assure leur cohésion, puisqu'il faut bien qu'une telle force existe » (ibid. : 324).

Ainsi, en tant qu'attributs de la foule des participants aux cultes, les **antsa lamalama** ne sont pas étrangers à la libido. Les manifestations collectives d'émotions fortes durant les spectacles sont là pour le prouver. A leur tour, ces émotions sont à analyser dans le cadre de la pensée d'Epicure, ce « grand philosophe du bonheur » (J.F.Kahn, 2012). « En fait, précise J.F. Kahn, ce ne sont pas les jouissances qui intéressent Epicure. Il privilégie ce que les Anciens nommaient « le plaisir en repos » par opposition au « plaisir en mouvement ». Le plaisir (manger, boire, faire l'amour) peut en effet se considérer de deux points de vue. Le mouvement est du côté de la jouissance instantanée, de la décharge de la tension créée par le besoin. Le repos est dans l'après-coup, le contentement qui vient ensuite, l'absence de tension. Ce qui intéresse Epicure, ce n'est pas le plaisir de manger, mais le bien-être d'avoir mangé, d'être rassasié, de ne plus éprouver la faim. A l'orgasme il préfère la douceur d'après » (ibid. : 48).

Nos observations sur le terrain ont montré que le « plaisir en repos », donc le bien-être d'avoir participé aux cultes, est si important pour les Sakalava que la plupart de ceux

avec qui nous avons discuté programmaient déjà une participation aux prochains cultes. De ce point de vue, ils sont des **néo-épicuriens** au sens strict du terme. Mais ils ne minimisent pas pour autant le « *plaisir en mouvement* », duquel ils essaient de jouir sans trop d'excès, comme c'est le cas pour Dadilahy Bota, qui prend du *barisa* « alcool local » avec modération. Ainsi, le mot *baribary* est le terme usuel pour dire un état d'ivresse non totale. Des néo-épicuriens pragmatiques ? – Sans doute.

C'est de cette manière qu'il est permis de parler de « *catharsis* » à propos des *antsalamalama*. Cependant, en termes de « *catharsis* », l'exécution d'un antsa tourne, d'une part, au profit de l'artiste ou des *mpiantsa* « chanteurs d'antsa », et, d'autre part, à celui des auditeurs ou du public. Certes, les deux entités ont chacune des intentions propres, mais elles se rejoignent au niveau d'une intention commune, contenue dans l'art, qui est la libération de l'esprit, ou, pour emprunter une expression de Hegel, l'« *éveil de l'âme* » (*Introduction à l'esthétique*, 1964 [1835] : 54-58). Pour Hegel, en effet, « *le but de l'art est, non seulement l'évocation des passions, une **catharsis**, mais aussi la purification, c'est-à-dire la moralisation* » (ibid. : 62).

De par son caractère –un complexe d'arts, un art complet- l'antsa répond de façon éminente à cette citation du philosophe. Son contenu comprend donc tout le contenu de l'âme et de l'esprit. D'où, son but consiste « *à révéler à l'âme tout ce qu'elle a d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai* » (ibid. : 54). Par conséquent, ce qui importe, c'est que « *le contenu que nous avons devant nous éveille en nous des sentiments, des penchants, des passions ; mais, que ce contenu nous soit donné à travers la représentation* » (ibid. : 55). Dans le cas des *antsa*, la représentation consiste au spectacle en continu au cours duquel tous les organes des sens sont sollicités.

Or, toujours selon Hegel, « *nous pouvons, par la représentation, être aussi fortement saisis, secoués, remués que par la perception. Toutes les passions : amour, joie, colère, haine, pitié, angoisse, peur, respect et admiration, sentiment de l'honneur, amour de la gloire etc...peuvent envahir notre âme sous l'action des représentations que nous recevons de l'art* » (ibid. : 55). En résumé, l'auteur réaffirme que l'art possède « *le pouvoir formel d'éveiller nos sentiments à propos de n'importe quel sujet, de n'importe quel contenu : **c'est la sophistication de l'art*** » (ibid. : 57).

Mais, poursuit-il, « *le but véritable, le but substantiel de l'art, ne peut consister, on le conçoit, à éveiller toutes les passions possibles (...)* » (ibid. : 58). L'art aurait notamment pour but l'**adoucissement de la barbarie** en général. (...) Mais, au-dessus de ce but, se situe celui de la **moralisation** qu'on avait longtemps considéré comme le plus élevé.

Comment, par quels moyens l'art est-il capable d'exercer cette action adoucissante sur la primitive grossièreté ? se demande Hegel. Il donne lui-même deux réponses en une :

- 1- la primitive grossièreté « *peut être adoucie par l'art, dans la mesure où celui-ci représente à l'homme les passions elles-mêmes, les instincts et, en général, l'homme tel qu'il est* » (ibid. : 59). L'objectivation des sentiments a justement pour effet, selon lui, « *de leur enlever leur intensité et de nous les rendre extérieurs, plus ou moins étrangers* » (ibid. : 60) ;
- 2- il en est des passions comme de la douleur. **Les premiers moyens que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable sont les larmes** ; pleurer c'est déjà être consolé. Le soulagement s'accroît ensuite au cours de conversations avec des amis, et le besoin d'être soulagé et consolé peut nous pousser jusqu'à composer des poésies. C'est ainsi, continue-t-il, que « *dès qu'un homme qui se trouve plongé dans la douleur et absorbé par elle est à même d'extérioriser cette douleur, il s'en est soulagé, et ce qui soulage encore davantage, c'est son expression en paroles, en chants, en sons et en figures* » (ibid. : 60). Et de conclure : « *en s'épanchant dans des poésies et des chants, l'âme se dégage du sentiment concentré ; le contenu, douleur ou joie, qui était auparavant ramassé sur lui-même, subit une détente ; grâce à sa représentation, sa concentration est rompue et l'âme a retrouvé sa liberté à son égard* » (ibid. : 61).

D'une manière générale, l'action formelle que l'*antsa* exerce sur les sentiments et les passions est proche de celle que l'art peut exercer sur ces derniers. Cette action passe par la représentation, l'objectivation.

Ainsi, si l'on parle des *antsa* comme oeuvre d'art, et, étant entendu qu'à première vue ces matériels se rattachent au domaine de la littérature, il est indiqué de passer à leur

analyse littéraire afin de pouvoir exhiber les différentes idées du beau, particulièrement pour les Sakalava.

Section 2 : L'ANTSA : UNE ŒUVRE D'ART

La production d'un art doit, en général, soumettre à des préceptes pour qu'il puisse être qualifié d'art précédant de l'esthétique ou du beau. En effet, l'artiste se réfère toujours à ces préceptes, bien sûr, pour mériter la dénomination d'artiste. Le poète, par exemple, crée une poésie conformément aux règles des rimes et du rythme ; le peintre construit un tableau tout en respectant la valeur de chaque axe et point de repère. Le respect, souvent rigoureux, de ces préceptes n'est autre que dans l'intention d'être qualifié d'un «excellente plume » ou d'un «savant pinceau ».

Mais Hegel a critiqué cette manière de voir car, selon lui, *« ce n'est pas en se conformant à des règles qu'on peut produire des œuvres d'art. Seul le travail mécanique, extérieur, se laisse subordonner à des règles. Le travail obéissant à des règles ne peut aboutir qu'à des résultats formels, à des produits caractérisés uniquement par la régularité »* (Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 73). Cela signifie que l'artiste est libre de sa manière de produire un tel art, libre de sa manière d'extérioriser sa pensée. Ce propos est souvent valable dans la plupart des genres oraux malgaches, particulièrement les *antsa* dont il est question ici. Ainsi, d'après les interviews, justifiées en cela par les analyses des *antsa*, ce genre oral ne se soumet pas, sans vouloir dire n'échappe pas, à des préceptes précis et rigoureux. Les orateurs y sont exemptés *« pour déclarer que l'œuvre d'art est le produit d'un esprit spécialement doué (...), une création du génie, du talent »* (ibid. : 75). Qui plus est, sa création, qui dans la plupart des temps, ne laisse pas les orateurs se conformer à des règles - s'il y en a -, ou à suivre une certaine forme de régularité. Dès lors, ces nombreux chants, collectés dans leur contexte naturel, et, classés parmi les genres poétiques, ne présentent pas un seul et unique modèle quant à leur structure externe. Celle-ci est souvent dictée par le point par rapport auquel l'orateur se sent bien à l'aise dans l'extériorisation de son état intérieur. Autrement dit, la structure d'un *antsa* varie de l'inspiration d'un orateur à celle d'un autre. Plus loin, ce sont les différents mots, les différentes idées, renfermant des intentions qui préoccupent les orateurs. Ce qui les entraîne à s'écarter des divers préceptes, pour être libres de passer ces intentions. Par conséquent, il mérite d'être

souligné que tous les styles adoptés par les orateurs sont en vue de persuader les auditoires. Nous allons donc voir maintenant quelques exemples qui mettent en exergue cette différenciation de structure externe des *antsa sakalava*.

2.1. La forme externe selon un point de vue structural

Plusieurs sont les manières par lesquelles un orateur construit l'introduction d'un *antsa*. Il y a ceux qui le commencent par une des idées qu'ils veulent faire passer soit en répétant l'intitulé du chant soit en les énonçant par des phrases de différents styles. Certains utilisent une ou des phrases soi-disant standard. D'autres encore font une sorte de prologue. Ci-après nous donnons des exemples qui permettent d'élucider cette variété de construction.

- a) Nombreux sont les orateurs qui se sont habitués à entamer, sans tarder, un *antsa* par la répétition de l'intitulé du chant ou par l'évocation d'un de ses messages.
 - « *Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). Ce titre évoque déjà l'intention manifeste de l'orateur de décrire le portrait d'un personnage appelé Zaman'i Fondy et de le faire rappeler aux auditeurs. Il en est de même pour le chant « *tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b) qui traite du même sujet
 - « *Vonona e ! vonona e !* » (*antsa* 15), « *Sambatra nareo Bezavo* » (*antsa* 16). Ces deux chants réalisés en chœur, c'est-à-dire par tout le public participant, expriment **l'intention des participants à exalter le royaume sakalava** ;
 - « *Tsy mahafaty tena* » (*antsa* 8). L'orateur s'énonce d'une manière indirecte pour révéler un conflit entre deux ou plusieurs personnes. Donc, il s'adresse à un ou des auditeurs particuliers, avant de s'adresser à tout le public.
- b) Certains orateurs débutent leur discours par l'emploi d'une ou d'une série de locutions standard et populaires aussi bien au niveau des artistes qu'au niveau de la société du Marambitsy elle-même.
 - « *Ramama* » (*antsa* 9) où l'orateur utilise deux locutions inséparables : « *raha mba misy ny am-pôso, nomeko anao* » / « *raha fa tsisy dia akory atao* ». Leurs valeurs consistent à accorder une harmonie vocalique entre ces locutions et tel message qui va les suivre. On les entend également dans

certaines *antsa* au milieu du discours pour la même valeur ou seulement pour la recherche d'inspiration.

- « *Ramama* » (*antsa* 14). Les locutions « *manakory fanaovako azy* », « *o ! homba hariva sy maraindray* », « *ambarambarako nanankay* » sont des locutions qui servent, en général, à introduire une réplique à un tel ou une telle autre qui l'a précédé.
- « *Manaova ny marina* » (*antsa* 18). L'orateur emploie deux locutions standard et populaires pour pouvoir énoncer le message dans la troisième et la quatrième phrase : « *isika tsy miady fa milalao* » / « *tsy miady fa milalao zaho baba e* ». Cette dernière phrase peut quelquefois dans d'autres *antsa*, receler un message métaphorique.

Ce modèle d'introduction ne renferme ni le message ni l'intention de l'orateur. Ces locutions d'introduction consistent plutôt ici à attirer l'attention des auditeurs, c'est-à-dire à mettre au point la relation entre l'artiste et le public avant de continuer. En termes techniques, il s'agit d'un *teasing*.

c) Enfin, l'emploi d'une sorte de **prologue** forme l'introduction de l'*antsa*. Ils sont très divers :

- « *oi, oi, oi , ...* » (*Ramama*, *antsa* 17)
- « *e, e, e ! Lereo e* » (*Aza mirehareha fa latsaka*)
- « *e,e e! mamako zay* » (*Tsara zanaka rafoza*, *antsa* 24)
- « *o, mama e! Anjara e!* » (*Zanaka adala mahamenamenatry*, *antsa* 28)

Ces sortes de **prologues** sont réalisées en chœur pour faire participer le public dans le but de les inviter à prêter ses oreilles à un tel discours et aussi de garder leur attention.

2.2. Généralités sur la structure musicologique des *antsa*

Le matériel *antsa* est avant tout un art musical. Ainsi, force est de constater que tout genre musical, entre autres les *antsa*, mérite une étude musicologique. Mais, cette section et même le travail tout entier s'orientent plutôt vers l'anthropologie que vers la musicologie. Quoi qu'il en soit, un coup d'œil sur la structure musicologique

permettrade mieux comprendre ce matériel aussi bien en tant que genre chanté et genre littéraire. Ainsi, dans cette sous section une brève description formelle de ce genre musical suivra la description des instruments de musique utilisés ainsi que des danses traditionnelles pratiquées.

2.2.1. Les instruments de musique

Nommbreuses sont les sortes d'instruments de musique pouvant être utilisés par les *mpiantsa* lors de la réalisation des *antsa*. Car, il faut noter au préalable que certains d'entre eux ne peuvent être joués qu'à un moment spécifique.

- **Le *kabôsy*** ou la mandoline locale. Il est surtout joué par les jeunes gens ;
- **L'accordéon.** C'est un instrument très utilisé par les Sakalava. L'utilisation de l'accordéon semble être devenue leur spécificité. Quand on leur demande le genre d'*antsa* qu'ils préfèrent, leur réponse immédiate est les « *antsa sakalava* » ou bien les *antsa korodao*. Donc, un *antsa* beau et idéal est, chez les Sakalava, un *antsa* qui se chante avec l'accordéon. Il est souvent joué par les moins jeunes (souvent par des hommes mariés).
- **Le *korintsana*** « grelot locale », toujours accompagné par d'autres instruments tels que le *kabôsy* et l'accordéon et d'autres, cet instrument est joué avec les mains par les garçons et quelques fois par les femmes. Le *makasa* (terme makoa-africain) constitue une variété de *korintsana* attachée au pied des danseurs.
- Le ***dôry*** et le ***hazolahy***. Ce sont des tambours sacrés. En effet, leur utilisation n'est permise que lors d'une séquence particulière du culte. A Bezavo, le *dôry* est placé dans le *zomba* de Ndrantaniarivo (fille de Ndramandisoarivo). Lors de notre séjour sur le terrain en 2009, il a été joué seulement pendant l'inauguration du *zomba* réhabilité de ladite ancêtre royale avant d'y pénétrer. Quant au *hazolahy*, il est accroché sur un poteau en bois au coin Nord-Est du *fanitsiana* au *doany* de Mitsinjo. Au moment du *fitampoha* 2012, un homme particulier –de caste esclave (jongoa)- l'a joué le jour où le bain des reliques –le cœur du *fitampoha*- allait être exécuté.
- **Les battements des mains** ou *rombo* sont inséparables des *antsa*, quel que soit son genre. Ils marquent la tradition musicale des *antsa*. Leur importance est

visible quand on chante le genre *kolondoy*. Par conséquent, les participants sont incités à renforcer les battements des mains durant une séance de culte de possession. Aussi peut-il, son effet polyrythmique peut-il provoquer involontairement l'arrivée des esprits chez des participants. Tout cela rappelle ce que Platon dit à propos de l'interdépendance entre la forme, la conception de la musique, et la conception de la société.

2.2.2. La danse

Généralement, les *antsa* chantés avec l'accordéon accompagné du grelot (*korintsana*) attirent et poussent les participants à danser. Trois styles de danses sont plus marqués pendant le *fanompoa* et/ou le *fitampoha*.

- Primo, le *makasa*, une danse traditionnelle pratiquée surtout par les Sakalava du Marambitsy. Souvent dansé par les femmes, en attachant le *makasa* aux pieds pour donner des bruits de castagnettes au cours des pas rythmiques, le *makasa* est une danse fascinante faisant penser à des rythmes africains.
- Secundo, le *rebika*, qui se fait juste après la réalisation des services dans le *valamena* ou le *zomba*, avant la clôture des portes du *doany*. Des hommes et des femmes le pratiquent. On touche fortement la terre à travers des pas rythmiques par les plantes des pieds. Les gens le font aussi pendant d'autres séances des *antsa* et où l'on observe des femmes qui, tout en restant assises, frappent fortement leurs poitrines.
- Tertio, la danse ordinaire². C'est la danse d'un homme et d'une femme mimant les gestes d'accouplement. Cela incite le public à éclater de rire. Elle est donc très valorisée pendant les cultes et attire beaucoup de gens. La question de la libido ne reste donc seulement pas dans les paroles mais s'extériorise également à travers les gestes, c'est-à-dire par les danses. Au coup d'œil, l'on pense que c'est de la laideur. Mais, Hegel le démontre comme du **beau** en parlant de la fonction « **catharsis** » de l'art³, aussi, J.P. Changeux le confirme en disant que « la représentation du «laid» peut être belle, le théâtre le prouve. Le spectateur se libère alors de ses émotions et de ses passions par procuration : c'est la catharsis. L'art est non seulement agréable, mais utile pour l'individu » (J.P. Changeux, 2010 : 107).

En revenant sur la question de **l'intentionnalité**, les instruments de musique et les danses contribuent à concrétiser les intentions cachées, en l'occurrence, celles des participants, en particulier leur besoin de s'extérioriser, de se libérer, de se défouler. Enfin, il est aussi intéressant de voir comment se construisent les *antsa* collectés en termes musicologiques.

2.2.3. Description de la forme musicologique extérieure

Cette brève description de la forme extérieure musicologique classée, en général, en trois, explicite davantage la structure littéraire des *antsa* en tant que genre littéraire.

a) Forme strophique

Ce sont les chants qui ont les mêmes mélodies mais qui se différencient par les paroles ou les contenus. Dans nos matériels, nous avons sept chansons de forme strophique, intitulées « *Ramama* ». Ces chansons, bien qu'elles parlent d'un même thème et se chantent d'une même mélodie, leur contenu n'est pas le même, car leurs créations dépendent beaucoup plus du contexte naturel de réalisation qui dicte par la suite l'inspiration de l'orateur. Il en va de même pour les trois (3) chansons intitulées « *Tsara zanaka rafoza* ». Les exemples suivants élucident ces propos.

Exemple 1 :

Les *antsa* « *Ramama* » (*antsa*13) et « *Ramama* » (*antsa*17) se chantent selon une même mélodie et parlent tous les deux des causes qui définissent le mariage. Toutefois, les orateurs à travers leurs inspirations, ont des points de vue différents, car, ils ont des intentions différentes. C'est ainsi que, le « *Ramama* » de l'*antsa* 13 met l'accent sur la non soumission de la femme à son mari comme cause du divorce ; tandis que le « *Ramama* » de l'*antsa* 17 le met sur la différence de groupe d'appartenance l'origine du divorce.

Exemple 2 :

Le « *Ramama* » de l'*antsa* 21 se chante selon la même mélodie que les autres ci-dessus, mais il parle du point de vue de l'orateur sur le mariage comme quelque chose d'horrible.

Exemple 3 :

Il en est de même pour les chants « *Tsara zanaka rafoza* » (*antsa* 19, 23, 24) : dans le premier, l'orateur traite de la nostalgie de sa famille et de son village ; le second se focalise sur le mariage défectueux, et enfin, le dernier parle de manière plus optimiste du mariage.

b) Forme responsoriale simple

Avec cette forme, deux personnes chantent en dialogue supposé en forme de **question-réponse**.

Exemple 1:

«*Zaman'i Fondy malemy lava* » (*antsa* 1a). L'orateur, à travers ce personnage, *Zaman'i Fondy*, transmet un message de demande de reconstruction du mariage, adressé à une de ses auditeurs. Puis, une femme oratrice fait une réplique par le chant « *Soma tsaiky tsotsany* » (*antsa* 1b).

La forme responsoriale peut être également présentée par la continuité et extension des idées véhiculées.

Exemple 2 :

« *Ramama* » (*antsa* 14) : la première oratrice, parle beaucoup de sujets imprévus mais ce qu'elle veut faire, c'est finalement de parler du sujet du mariage. Par la suite, le second orateur développe, et éventuellement, procède à l'extension du même sujet toujours au fur et à mesure de l'onde de choc de son état intérieur, de l'onde de choc du contexte naturel et surtout de son **intention**.

c) **Forme responsoriale avec tuilage**

Les paroles du discours sont encadrées les uns dans les autres, c'est-à dire, les paroles d'un soliste sont intercalées par celles du chœur (le public participant). Cette forme est très valorisée dans les *kolondoy*. Dans cette catégorie d'*antsa*, une femme émet un énoncé auquel les autres répliquent par le même ou par d'autres énoncés.

Exemple 1:

Ndreo anteonareo e (soliste)

Ndreo anteonareo e (chœur)

Tompontsika anteonareo (soliste)

Ndreo anteonareo e (choeur)

Exemple 2:

Manesy tsara e (solo)

Manesy tsara e (chœur)

Zahay Boana manesy tsara e (solo)

Manesy tsara (chœur)

Manesy tsy matoy (solo)

Manesy tsara (chœur)

Matoy mora zaza (solo)

Manesy tsara (chœur)

(...)

Pour clore cette section, il est à noter que la voix monodique caractérise les *antsalamalama* alors que les *kolondoy* sont toujours chantés en chœur. Qui plus est, les *kolondoy* sont plus marqués par le style ancien de l'**a capella**, d'où l'importance des battements des mains polyrythmiques.

2.3. Les thèmes véhiculés

Notre objectif dans cette section est de montrer les différents thèmes qui obsèdent les orateurs pour **pouvoir dégager ultérieurement leurs intentions**. Il faut souligner, en outre que, d'une manière générale, sans oublier les thèmes de la religion et les thèmes apparentés, les thèmes obsessionnels des orateurs s'articulent autour de la relation homme et femme au sein de la société, notamment, dans le mariage.

2.3.1. Les divers points de vue sur le mariage

Des orateurs déclament le mariage d'une manière pessimiste, comme quelque chose d'horrible (antsa 21), une « **société de dispute** » (antsa 37). Certains en ont une vision plus optimiste en clamant que le mariage peut être une « **société saine** » quand les deux personnes se soumettent aux conditions établies préalablement d'un commun accord.

2.3.2. Thème du mariage défait

Un bon nombre de chants véhiculent ce thème. Les orateurs traitent, en effet, les différentes causes qui provoquent la séparation du couple, à savoir :

- la différence de groupes d'appartenance, plus précisément, la différence de castes (antsa9) ou de groupe ethnique (antsa 17, 27) ;
- la non soumission de la femme à son mari (antsa 13, 23) ainsi que sa mauvaise conduite (antsa 38) ;
- la différence de considération du mariage, un problème de système de valeurs (antsa 34) ;
- l'intervention des membres de la famille dans la vie du couple (antsa 8, 14).

2.3.3. La nostalgie

La nostalgie résulte souvent de la destruction du mariage. Dès lors, elle sert souvent de dernier secours face à la situation ressentie comme terrible. Cependant, certains orateurs expriment clairement leur état intérieur dont la nostalgie de leur village ou de leur famille, particulièrement de leur mère (antsa 1a, 8, 11, 14, 17, 19).

2.3.4. Les relations homme/femme blasphématoires

Ce thème définit les types de relations entre le deux sexes fortement condamnées par la société. C'est, par exemple, l'inceste (antsa 20), ou bien le fait qu'une femme s'est mariée avec un européen (antsa 31).

2.3.5. La religion en tant que telle

Les orateurs citent les cultes, les ancêtres royaux, et les acteurs principaux et/ou secondaires (antsa 15, 16, 26, 42). Aussi tous les *kolondoy* parlent-ils sur tous les tons de ce thème.

2.3.6. Le contexte général des antsa

Les orateurs décrivent comment on peut concevoir et participer à un discours dont *l'antsa* : qui peut y participer ? comment se comporte-t-on lors d'une séance *d'antsa* ? comment fait-on pour animer une telle séance ? (antsa 18, 19).

2.4. Les figures du discours comme moyens verbaux

Après avoir identifié les facteurs qui construisent le discours, et parlé du dispositif d'énonciation (interaction argumentative), il nous reste encore à analyser les moyens verbaux montrant l'interaction entre orateurs et auditoires. Notre objectif dans ce chapitre est, en effet, de montrer à travers les *antsa*, quels sont les moyens verbaux utilisés par les orateurs pour parvenir à persuader leurs auditoires à s'intégrer dans leurs intentions. En clair, ce chapitre exhibera les figures de discours très courantes qu'utilisent les orateurs. « *Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux, par lesquels le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune* » (Fontanier, 1977 : 64). Son importance est donc de « *pouvoir saisir en tout le vrai rapport de l'expression avec l'idée ou avec la pensée* » (ibid. : 67).

Lorsqu'on parle de figures du discours, l'on entend souvent par là manière implicite dans le choix ou l'ordre des mots dans le discours. Or, le discours n'en admet pas forcément. Il peut être exprimé d'une manière explicite. Ainsi, à la fin de cette section, nous allons voir des discours directs des *mpiantsa*, derrière lesquels sont cachées leurs intentions obsessionnelles.

Maintenant, après la présentation des figures du discours dont on parle ici va suivre le classement établi par Pierre Fontanier, l'un des spécialistes reconnus en la matière, et dans lequel il subdivise les figures en deux grandes catégories, à savoir : les **tropes** et les **non-tropes** et dans chaque catégorie se situent plusieurs classes de figures dont on verra les détails ci-après⁴.

2.4.1. Les tropes

Toujours, à titre de rappel, « *les tropes sont sous certains sens plus ou moins différents du sens primitif, qu'offrent, dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées* » (Fontanier³⁹). Les figures d'expression de la pensée dans les matériels *ansa* sont nombreuses. Mais, d'après les analyses que nous avons menées, l'on peut déduire trois types qui nous semblent très familiers aux *mpiantsa sakalava* du Marambitsy, à savoir : les **tropes par correspondance** ou la **métonymie**, les **tropes par ressemblance** ou les **métaphores**, et les **tropes figures d'expression par fiction** tels que l'**allégorie** et l'**allégorisme**. Pour certains rhétoriciens qui ne s'éloignent pas de Fontanier, ces figures sont groupées sous le nom de **figures par analogie** et nous utilisons également, pour certains *scas*, cette expression dans le présent travail.

2.4.1.1. Les tropes par correspondance ou métonymies

Les **tropes par correspondance** ou **métonymies** se trouvent parmi les tropes proprement dits ou tropes en un seul mot. Ils consistent en « *la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet qui fait comme lui un tout absolument à part, mais qui lui doit ou à qui il doit lui-même plus ou moins, ou pour son existence, ou pour sa manière d'être* » (ibid. 79). Le dictionnaire d'analyse du discours en parle d'une autre manière comme « *le processus tropique de la métonymie* » selon lequel la métonymie « *consiste en un transfert discursif de ces polarités fonctionnelles les unes sur les autres* » (Fontanier : 380). Les orateurs *sakalava* du Marambitsy n'utilisent pas souvent cette figure de discours. Néanmoins, il faudrait tenir compte de leur existence moins nombreuse dans le corpus du fait qu'ils **expriment des points saillants en termes d'intentionnalité**. Ainsi, seulement deux variantes de métonymie s'observent dans les *antsa* dont la **métonymie de la cause** et celle **du contenant**.

a) Les métonymies de la cause.

Il existe une **métonymie de la cause** dans le mot *ndranahary*. Ce mot, dans le contexte du culte royal, contient plusieurs signifiés. Mais quelque soit le signifié, il concerne toujours l'exaltation des ancêtres royaux. Ainsi :

- tantôt, il désigne le *doany*, anormalement relégué au Sud par les *Vazaha* « Européens », qui s'approprient le Nord :

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Jerevo, vazaha avaratra Ndranahary Atsimo

Regarder les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

[antsa 1a, lignes 96 -97]

Mahagaga anie doany Mitsinjo

Etonnant est le doany de Mitsinjo

Positro avaratra, Ndranahary atimo

La ville est construite au Nord et nos ancêtres divins se trouve au Sud

[antsa 9 Ramama : lignes : 87-88]

Dans ces extraits, les orateurs veulent mettre en exergue l'irrégularité **imposée** du plan de la ville de Mitsinjo, pas du tout conforme aux normes des valeurs sociales et politiques malgaches, en général, et sakalava, en particulier. *Ndranahary*, désignant un lieu sacré, évoque une idée de supériorité, donc il doit se placer dans la partie Nord de la ville, mais non pas dans la partie Sud. Quant au *doany*, il est présenté sous un autre nom, *fangatahan-tsara* « lieu où l'on demande le Bien », comme nous le voyons dans le vers « *mahafinaritra tany fangatahan-tsara* » (antsa 19, ligne 19). Pourquoi ? - Parce que le *doany* est un lieu spécifique où il est agréable d'aller le lieu où l'on demande le Bien, où l'on trouve une multitude de bénédictions.

- tantôt, le terme *ndranahary* désigne les ancêtres royaux :

« *zaho ankananiky manompo ndranahary*

Aujourd'hui, je rends hommage aux ancêtres divins

ela diako niavy nanompo doany

Aussi longtemps avant, je rendais hommage aux ancêtres divins

nanao korodao ndraiky makasa »

Je jouais de l'accordéon et faisais du makasa (antsa 18 :47-49)

Pour certains Sakalava, ces ancêtres royaux sont appelés *ndranahary*, par le fait que les prières adressées à eux sont exhaussées, et qu'on reçoit la bénédiction de leur part. Autrement dit, ces ancêtres remplissent le rôle de Dieu. Dans ce sens, le *fanompoa* et le *fitampoha* s'intègre dans la religion totémisme⁵. Par conséquent, ce qui nous intéresse ici, c'est l'emploi du mot *ndranahary*, qui implique la volonté des individus et celle de la communauté à servir malgré tout ces ancêtres.

- enfin, le mot *ndranahary* indique le *tromba* « l'esprit des ancêtres royaux qui survientchez un humain, ou la « personne possédée»comme on le voit ci après:

« *zaho lay, tsy mamo fa baribary
nanakay ty lereo **barisa-ndranahary***”
(antsa 9: 29-30).

moi, bonnes gens, je ne suis qu'à moitié ivre
le mien, mes amis, est du rhum divins

C'est une métonymie de la cause pour dire que l'alcool locale que prend une personne possédée –ici, l'artiste- ne rend pas ivre, car c'est l'esprit qui survient en lui qui le boit. Tout cela est dans l'intention de mettre en valeur la sacralité du culte.

b) Métonymie du contenant

Les différents noms des hameaux et des communes sont employés pour dénommer les gens venant de ces lieux, arrivés à Bezavo pour le *fanompoa* :

« *nareo Tanimalandy
nareo Tsanjarafa
nareo katsepy
nareo Antanamanàka
any Marovoay, mandroso aminay*
(antsa 26 : 9-13).

vous les Tanimalandy
vous les Tsanjarafa
vous les Katsepy
vous les Antanamanàka
les Marovoay, venez chez nous

Dans ce morceau d'*antsa*, la valeur de la métonymie consiste à peindre l'état intérieur des gens domiciliés à Bezavo, qui se montrent accueillants, témoignantd'une forte empathie envers les participants étrangers, sans discrimination.

De même, le chant « *Ramama* » (antsa 9) raconte la ruine du mariage d'un couple : l'homme (de caste esclave) a quitté sa femme pour épouser une autre de caste noble, plus précisément, une princesse. La famille de son ex-femme et la société reprochent sa mauvaise conduite à cet homme répondant au nom de Zokilahin'i Tafa. Toutefois, après avoir fait des reproches à ce Zokilahin'i Tafa, la femme fait appel à une réconciliation. D'où l'emploi de la métonymie du fleuve **Mahavavy** pour désigner les gens qui habitent les hameaux où passe ce fleuve. Ainsi :

« *maiva aminazy nareo Mahavavy*
Roso anao Baba, mbola ho avy »
 (antsa 9: 93-94)

vous les Mahavavy, mes bonjours à eux
 Mon amour, tu es parti, mais tu reviendras

Par un tel discours, la femme, d'une part, profite du *fanompoa* pour transmettre un message de salutation et de bon souhait à son mari à travers les gens de Mahavavy. D'autre part, elle (l'oratrice) veut montrer que le *fanompoa* lui offre une bonne opportunité pour exprimer son espoir et sa patience dans l'attente du retour de son mari.

2.4.1.2. Les tropes par ressemblances ou métaphores

Suite aux constats faits par plusieurs prédécesseurs, force est d'admettre que la métaphore est la figure du discours la plus importante. Elle consiste « à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie » (Fontanier : 99). Quand bien même cette importance de la métaphore dans le discours, visant la persuasion est reconnue, ce propos reste seulement un vœu pieux à moins de se baser sur ce que Fontanier écrit à propos des tropes. Pour lui, les tropes proprement dits, entre autres, les tropes par ressemblance ou les métaphores se construisent en un seul mot. Par conséquent, nous constatons qu'à travers les analyses des *antsa*, les orateurs utilisent moins cette figure très connue. Mais, si jamais, l'on admettait d'autres caractères spécifiques de la métaphore, à l'instar de ce que dit Loffer-Laurian « la métaphore (...) est un « catalyseur » de compréhension. Elle « parle » à l'imagination, elle visualise, incarne, spécifie ce qui, selon le jugement du rédacteur, ne peut être « saisi » intellectuellement autrement » (*Dictionnaire de l'analyse de*

discours : 78), alors on peut accorder du crédit à ce constat sur la métaphore. Étant donné que cette affirmation nous dispense de recourir à d'autres sortes de tropes, tels que les tropes improprement dits ou en plusieurs mots, nous observons un bon nombre de cette figure de discours, dont la métaphore de différentes formes à travers les *antsa*. Ces matériels contiennent, en effet, tant d'images et tant de figures qui émaillent toute une ou des proposition(s), et qui méritent d'être appréhendées dans l'optique du « **beau esthétique** ».

Ce faisant, pour mettre en exergue la valeur justifiable et justifiée des métaphores dans les discours, les études des tropes figures d'expression, particulièrement ceux qui portent le nom d'**allégorie** et d'**allégorisme**, nous semblent pertinentes du fait de l'existence d'un rapprochement entre ces trois figures :

- la **métaphore**, trope proprement dit, c'est ce dont nous avons parlé ci-dessus ;
- l'**allégorie**, car son point de rapprochement avec la métaphore « *c'est qu'elle (l'allégorie) demande à peu près les mêmes qualités que celle-ci (la métaphore), et pour première qualité, d'être transparente* » (Fontanier : 114) ;
- l'**allégorisme**, car elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (ibid. 116).

En d'autres mots, les fondements d'une idée métaphorique dont la présence d'un ou des comparé(s) et d'un ou des comparant(s), sont plus ou moins rencontrés dans chacun de ces figures. Sur ce, nous pouvons affirmer que les *antsa* admettent le constat général mettant en exergue l'importance de la métaphore dans le discours. Des exemples d'allégorie et l'allégorisme, tropes improprement dits, seront traités dans les sections ultérieures ; mais nous illustrons tout de suite les métaphores, tropes proprement dits. Enfin, un bref commentaire portant sur l'usage des métaphores dans les *antsa* terminera cette section.

- **Les métaphores, tropes proprement dits**

Dans le premier chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'orateur, dans **l'intention defaire revenir à la mémoire de l'auditoire le célèbre Zaman'i Fondy** –qui à présent est un **tromba-et aussi de rappeler sa présence en tant que tromba** au *fanompoa*, décrivait le portrait physique de ce personnage, *constamment mort, de grande taille mais mou*.

Etant donné que la métaphore est une comparaison abrégée, l'orateur compare, les cheveux blanc de *Zaman'i Fondy* à des arêtes de poisson de couleur blanchâtre, droits et lisses :

« *maramara malandy taolam-pilao* »
(ligne 4).

cheveux blancs, arêtes de poisson

Ce type de cheveux renvoie souvent au portrait du groupe ethnique merina. Pourtant ce personnage n'en fait pas partie. C'est la raison pour laquelle le deuxième orateur, une femme) qui donne la réplique, le confirme par ironie, en disant « *malama volo tsy borozano* » « aux cheveux lisses sans être borozano-merina » (antsa 1b, ligne 21). La métaphore observée pour décrire le physique du *Zaman'i Fondy* est ainsi construite par une espèce de métaphore appelée **métaphore d'une chose inanimée à une chose inanimée**.

Toujours dans ce même chant, il existe une autre espèce ou **métaphore physique d'une chose inanimée à une chose animée** ou, pour d'autres rhétoriciens, la **confrontation par assimilation du comparé au comparant**.

« *Komboko anao, mafana vay* »
(antsa 1a, ligne 9).

C'est ainsi vous êtes des braises ardentes

Cette métaphore a toujours pour nature une description physique de *Zaman'i Fondy* qui, apparemment, a un caractère doux ou mou « *malemy lava* ». L'orateur s'exprime d'une manière étonnante car, par le fait, il arrive à transposer le caractère du feu de liane chaude à *Zaman'i Fondy*. Donc, ce que l'orateur veut faire entendre par « *mafana vay* », c'est d'explicitier cette contradiction d'une manière plus précise, plus exacte, plus

sensible le caractère dudit personnage dont l'énergie qu'il possède, notamment sa force physique et sa brutalité. Nous aimerions emprunter ici l'affirmation de Bachelard selon laquelle « *la métaphore vient donner un corps concret à une impression difficile à exprimer* » (Dictionnaire de l'analyse de discours : 377).

Ces propositions métaphoriques ainsi que celles décrivant le portrait physique (moral et social) de Zaman'i Fondy expliquent la célébrité de ce personnage. Ce chant reste jusqu'à présent une fameuse chanson dans l'ensemble sakalava du Nord-Ouest, plus particulièrement dans le Marambitsy, en l'occurrence lors des cultes royaux.

Pour terminer, deux autres exemples de métaphores de la même espèce que cette dernière, sont ceux que fournissent les chants « *Ramama* » (antsa 9) et « *Aza mirehareha fa latsaka* » (antsa 20). Ces chants s'articulent sur un même sujet c'est-à-dire, une femme en détresse et bouleversée à cause de son bien-aimé. En revanche, par des arguments métaphoriques, elle se montre fière de sa situation socio-économique aisée qui lui permet de faire face à sa situation émotionnelle catastrophique.

« *zaho matsabory, mitaotao*
Matsabory maloto, misy filao
(antsa 9 ligne 55-56).

Je suis un lac qui attire
Un lac à l'eau sale, mais regorgeant de poissons

“*Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo zaho baba e*”
Mon ami, je suis le fleuve Betsiboka intarissable, voie des bateaux
(antsa 20 ligne 4)

Les personnages (qui peuvent être des orateurs femmes) se comparent elles-mêmes à un lac, au fleuve Betsiboka. Donc, les métaphores suggèrent l'idée de valeur au niveau social. Qui plus est, ce sont un lac et un fleuve qui contribuent à la formation de l'identité des Sakalava par le travail de pêche et les échanges commerciaux à travers le transport fluvial. En effet, si les orateurs –femmes-choisissent ces images, c'est parce qu'elles veulent évoquer leur importance (standing) au niveau social, quoique leurs bien-aimés aient provoqué chez elles une blessure intérieure. Fontanier lui-même réduisait ces deux espèces de métaphores en une seule qu'il appelle la **métaphore physique**, c'est-à-dire, « *celle où deux objets physiques, animés ou inanimés, sont*

comparés entre eux » (ibid.103). Ce sont celles que nous avons vues dans les exemples cités ci-dessus.

Mais, à côté de cette **métaphore physique** se trouve la **métaphore morale**, c'est-à dire « *celle où quelque chose d'abstrait, de métaphysique, quelque chose de l'ordre moral se trouve comparée avec quelque chose de physique, et qui affecte les sens, soit un transport ait lieu du second au premier, ou du premier au second* » (ibid.103). L'exemple pertinent de cette espèce est celui que nous offre le chant « *Lasa nampita* » (antsa 34). Le contexte montre également un mariage défait. Toutefois, c'est le cas inverse de ce qui a été vu précédemment, car c'est un cas où la femme quitte son époux pour se marier avec son amant. L'époux éprouve, pour cela, de la douleur du fait qu'il aime son épouse et fait de son mieux pour se reconcilier avec elle. Pour pouvoir partager avec les auditoires ce sentiment de douleur, il utilise une **métaphore morale** dans son discours telle que :

« *Marary maty, toloka amin'ny famaky* »
(ligne 4).

Dououreux est le coup de la hache

Le mot « *toloka* » « coup » rattaché avec « *amin'ny famaky* » « de la hache » employé métaphoriquement suggère l'idée de sensation et d'émotion intenses. Cet outil se trouve comparé avec un état intérieur (abstrait) afin d'accélérer la compréhension de l'impact immense de la rupture du mariage qu'éprouve l'époux.

Mais, avant de l'exprimer, il partage les raisons précises de sa douleur. La première qu'il reproche à la femme, c'est que cette dernière lui paraît être imprudente dans la hiérarchisation des valeurs pour construire le **beau** dans le mariage. La seconde, c'est la destruction par la manière violente de leur mariage. Sur ce, l'orateur utilise une autre métaphore morale à travers les expressions « *sikilony Kamisy Rabefandrava* » « le cyclone Kamisy grand Destructeur » pour qualifier la violence par laquelle l'adversaire a perturbé, et, à terme, a défait ce mariage. Le discours *antsa* présente des métaphores, mais il est encore plus riche avec les autres formes de métaphores outre les tropes, à savoir celles qui sont prolongées et continues, débouchant sur les figures d'expression.

2.4.1.3. Les tropes, figure d'expression : l'allégorie et l'allégorisme

Les tropes, figures d'expression, ne sont pas des tropes proprement dits, du fait que premièrement ils sont constitués par plusieurs mots, et deuxièmement, « *ils n'offrent pas comme les tropes en un seul mot, une simple idée, mais une pensée, et ils la présentent avec plus ou moins de déguisement ou de détour. Ils consistent par conséquent, dans toute une proposition (...)* » (Fontanier : 109). Fontanier décrit dans son ouvrage plusieurs figures de ce type ; mais, nous n'en présenteront que deux, dont l'**allégorie** et l'**allégorisme** auxquels les orateurs sont habitués.

a) L'allégorie

C'est une véritable **allégorie**, par exemple, que nous avons dans le chant « *Soma tsaiiky tsontsany* » (antsa 1b), une réplique au chant « *Zaman'i Fondy, malemy lava* » (antsa 1a).

« *E !e !e !tsiriry zanaborondrano,
voalohany mihepoka , mianatry milomano* »
(antsa 1b, lignes 35-36)

E !E ! E ! Tsiriry jeune oiseau du lac
Première plongée, c'est apprendre à nager.

Etant donné que ce qui caractérise l'allégorie, c'est qu'elle présente dans une proposition un double sens : un sens littéral et un sens spirituel, ces membres de discours veulent faire entendre littéralement l'échec du tout petit oiseau lors d'une première submersion dans l'eau ; mais il continue à se submerger jusqu'à ce qu'il devienne capable de nager. Vraisemblablement, dans un sens spirituel, l'oratrice veut faire entendre qu'elle a toujours le courage de reprendre sa vie, malgré son mariage défait (avec l'orateur). Donc, l'emploi de l'allégorie rend plus poignante la pensée de la femme (oratrice), et surtout sa force morale pour faire face à cet échec de la vie conjugale. Cette pensée de la femme est confirmée par un certain allégorisme dans les lignes précédentes. L'oratrice utilise l'allégorie pour présenter ses arguments refusant son ex-époux (orateur) dans l'intention de la reprendre. Ainsi :

« *Jerevo ne lekely,*
kilandy tsy manan-tsibokiany »
(antsa 1b, lignes 3,4)

Et toi, regarde
Pic boeuf n'a pas de gésier

Dans ces versets du même chant, l'allégorie consiste à faire entendre, d'une manière plus sensible, que la femme ignore ce qui se passe à l'intérieur de l'ex-époux ; elle montre l'absence de confiance en ce dernier. Par la suite, elle se décide à se résigner et à se conforter elle-même.

Un thème tout différent du précédent est visible dans le chant « *Ramama* » (antsa 9) où nous avons encore un exemple d'allégorie :

« *Joby analoky, omby kalafia*
Roso ankahery, manaraka ankavia »
(lignes 7-8)

Noir dans l'ombre le zébu de type kalafia
Avance à droite, ensuite à gauche

Littéralement, l'adjectif *joby analoky* « noir dans l'ombre » qualifie le genre de zébu appelé *kalafia*. Un zébu qui n'est pas certainement de couleur noire mais sous l'effet l'ombre, il semble être de couleur noire. Quant au sens spirituel, à travers l'allégorie, il désigne une certaine ambiguïté, un doute pouvant remplir l'intérieur des participants aux cultes. Ces derniers se demandent comment on se comporte au *doany*. En conséquence, l'orateur y apporte, sans tarder, une réponse par des instructions, entre autres, le fait de mettre le pied droit en premier lorsqu'on franchit un domaine royal et tout endroit lié aux cultes. C'est un des gestes fondamentaux pour les Sakalava durant un tel culte (royal ou de possession). C'est la raison pour laquelle, à l'entrée du *zomba*, un *manantany* se met volontairement debout sur un côté de la porte du *zomba*, seulement pour voir la manière dont une personne franchit cette porte.

Un dernier exemple qui semble être une allégorie en excès se retrouve dans le chant « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa23) qui parle d'un mariage défait conduisant à une dissension entre mère et fille. La fille interpelle sa mère pour corriger la manière qu'elle utilise pour réprimander son enfant :

« *E ! Niniko ty man zao babako e!*
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiiky mandrambesa kobay »

E! quant à ma mère
Elle se chamaille avec moi et garde rancune
En avoir après son enfant, prenez un bâton

(lignes 8-10)

pour le frapper

Ici, l'oratrice veut faire entendre que les parents, particulièrement la mère, ont le droit de réprimander et de corriger ses enfants tant qu'ils commettent des erreurs. Par contre, selon elle, ils ne devraient jamais, en aucun cas, garder rancune contre ses enfants. C'est pour cela que l'allégorie apparaît dans la suite de son discours : « *ty moa rano mba niavy Mahavavy* » (Ligne 35). Au sens spirituel, la fille s'adresse particulièrement à sa mère pour lui rappeler le lien socioreligieux existant entre elles comme s'il s'agissait d'un lien naturel.

b) L'allégorisme

L'**allégorisme** est le trope figure d'expression le plus rencontré dans les *antsa*, en tout cas beaucoup plus que l'allégorie. Elle consiste « *dans une métaphore prolongée et continue, qui, lors même qu'elle s'étend à toute la proposition, ne donne lieu qu'à un seul et unique sens, comme n'y ayant qu'un seul et unique objet d'offert à l'esprit* » (Fontanier, p116). Il nous semble que cette espèce de figure de discours soit parmi celles qui caractérisent le discours des Sakalava, entre autres les *antsa*. Voici quelques exemples de ce type :

L'oratrice dans « *Soma tsaiky tsontsany* » (*antsa* 1b), après avoir utilisé l'allégorie dans quelques membres de son discours –pour l'expression de la force morale devant le mariage gâché–, elle en fait preuve, par la suite, pour s'en vanter. Pour ce faire, et, pour persuader les auditeurs (y compris l'autre orateur ou l'ex-époux), elle se met en valeur par le biais d'une succession d'allégorismes qui donne ce « *seul et unique sens* » et ce « *seul et unique objet d'offert à l'esprit* »

« *Jerevo ne lekely, omby bidara mavo*
Hanitsinitsy manaranara
Tovovavin'I Ambonara

Regarde, eh toi, bœuf à robe jaune au front taché de blanc
Sois frais glacé
Jeune fille d'Ambonara

Omby bidara mena, latsaka am-panenena
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
Diska volamena, ravaka ampela
(lignes 37-43).

bœuf à robe rouge au front taché de blanc
Même si je t'aime je ne me suiciderai pas pour toi
Pendentif en or, parure d'une femme

Les « *omby bidara mavo* »(bœuf à robe jaune tachée de blanc), « *omby bidara mena* » (bœuf à robe rouge tachée de blanc) sont des zébus de qualité supérieure quant à la grandeur et surtout à la couleur. Donc, ces images expriment son intention de valoriser son apparence physique. Il en va de même pour le « *diska volamena* »(pendatif en or), « *ravaka ampela* » (le collier en or d'une femme). Ces objets sont résistants, précieux, et ont également une valeur décorative. Il est à noter que les cérémonies *fanompoa* et *fitampoha* constituent des moments opportuns aux femmes sakalava et non sakalava adeptes de ces cultes, à exhiber leurs richesses en matière d'objets en or. Cela se fait, dans l'intention d'honorer ces cultes qui sont en même temps des cérémonies royales et des fêtes religieuses, mais aussi dans l'intention de se montrer témoins des avantages obtenus de ces pratiques. Par ailleurs, le fait de porter ces bijoux vise non seulement d'élégance par la brillance, mais aussi la mise en valeur personnelle, comme dans le cas rapporté dans ce chant.

En effet, ce que l'oratrice offre à l'esprit, c'est cette valeur au sein de la société, étant donné que l'or est une marque de la richesse, un indice de la puissance économique d'une personne, d'une famille, ou d'une société. Toutes ces valeurs (physiques et socioéconomiques) définissent la raison pour laquelle elle a la force morale à affronter le problème du mariage et s'en vante. Contrairement à ces objets de valeur, la caractéristique des lierres sert à peindre le comportement et la pensée de l'ex-époux (le premier orateur), suppliant devant elle et attendant une réconciliation qui, à terme, reste impossible.

On peut en dire autant de cette tournure à-peu-près semblable dans le chant « *Tsy mahafaty tena* » (antsa 8) à travers lequel une femme exprime les limites de la tolérance dans la vie conjugale. Bien qu'elle reste amoureuse de son mari, elle devait le quitter à cause de diverses dissensions avec la famille de son mari.

Tout d'abord, elle réagit au comportement de cette famille envers elle. L'expression par allégorisme rend plus frappant son discours de réaction :

« *Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako* »

Toi, une maison en torchis non éclairée, je n'y entrerai jamais

(ligne 1)

C'est une métaphore prolongée et continue qui déploie la ressemblance entre cette famille et le « *trano fôtaka maizin-jiro* » « maison en torchis non éclairée », une expression traditionnelle sakalava. Dans la culture traditionnelle sakalava, l'être humain ne s'abrite que dans des cases construites en matières végétales. Les cases *ensatrana* y restent jusqu'à présent très courantes. Celles qui sont construites en béton et autres sont uniquement destinées aux défunts, donc des tombeaux⁶. En effet, confirmé par d'autres membres du discours aussi **allégorismique** dans « *kapila loaka vody tsy hihinanako* » « je ne mangerai pas dans une assiette dont le fond est troué » (ligne 4), ce que la femme veut faire entendre par les auditoires, c'est la description de cette famille comme bonne à rien, recouverte d'impureté morale.

Ensuite, la femme, pour montrer le mauvais caractère de la famille de son mari, représente les discours de cette dernière par lesquels elle est réprimandée durement, de la même façon que le fait de battre le riz :

« *Fa ratsy volanin'ny fokom-bady*

Les dire des membres de la famille de mon mari ne sont jamais bons

Andro vao mifoha ireo manaboko vary »

Dès le petit jour, ils battent le riz

(ligne 31, 32)

Enfin, toujours avec l'allégorisme, l'oratrice (la femme), figurant son esprit par un « *angononoky* » et par les genoux, peint ainsi sa tolérance et sa persévérance qui aboutit à son terme :

« *Angononoky, biby mahay mandeha*

Nakay man lay tsy alaiko mare

Lohaliky fanaperan'ny fe »

(lignes 35-37).

Tortue de mer, un animal qui marche bien

Pour moi je ne les traite pas si durement

Le genou est la limite de la cuisse

Avant de terminer le sujet de l'allégorisme, un exemple plus frappant car plus sensible, est celui que nous fournit le chant « *Ramama* » (antsa 38). L'orateur cite une femme enceinte suite à un concubinage. Ce fait rentre dans ce que la société considère comme une transgression des normes et valeurs sociales, ou tout simplement comme **laid** entraînant une dévalorisation de ladite femme classée comme dévergondée. L'orateur a,

en effet, l'intention de faire une recommandation à tous ses auditoires. Ce faisant, il utilise une métaphore prolongée et continue ou tout simplement un allégorisme à travers l'image du comportement d'une dinde lui permettent de les persuader :

« mahagaga ne fomban'ny kolokoloko
Ka kolokoloko tsy menatr'olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin'olo »
(lignes 39-42).

Le comportement de la dinde est stupéfiant
Oui, la dinde n'éprouve aucune honte
Ses ailes, elle les étale comme un drap
Son cul elle l'expose fièrement à tout le monde

2.4.1.4. Que peut-on dire de la métaphore dans les antsa ?

Nous admettons jusqu'ici que la métaphore, quel que soit sa nature : trope proprement dit ou trope improprement dit présenté en métaphore prolongée et continue à travers l'allégorie et l'allégorisme, tient son essence dans le discours (*antsa*). Les métaphores utilisées dans les *antsa* permettent, en effet, dans tous les cas, « d'établir des analogies parlantes entre phénomènes distants » (« La rhétorique antique », *Sciences Humaines*, n°209, Novembre 2009, p.43). **En clair, l'emploi des « images parlantes » rend les discours, c'est-à-dire les *antsa*, plus convaincants.** En ce sens, « l'orateur joue sur les passions de l'auditoire pour lui faire croire et accepter des réponses qui, si l'on suit Platon, ne sont pas forcément justifiées » (ibid. :42).

Qui plus est, ces métaphores dans les *antsa* remplissent les conditions nécessaires offertes par Fontanier pour les apprécier : « Il faut qu'elle soit vraie et juste, lumineuse, noble, naturelle et enfin cohérente :

- elle sera vraie et juste, si la ressemblance qui en est le fondement est juste, réelle et non équivoque ou supposée ;
- elle sera lumineuse, si, tirée d'objets connus, et aisés à saisir (...) ;
- elle sera noble, si elle n'est point tirée d'objets bas (...) ;
- elle sera naturelle, si elle ne porte point sur une ressemblance trop éloignée (...) ;
- enfin, elle sera cohérente, si elle est parfaitement d'accord avec elle-même, si les termes en sont bien assortis, bien liés entre eux, (...) » (ibid. : 103-104).

Ces conditions, selon notre point de vue, ne permettent pas seulement de savoir apprécier la qualité de la métaphore utilisée par l'orateur, mais, elles laissent également les auditoires apprécier en même temps l'orateur et le chant (*Revue Management*, n°165, juin 2009, p.41-42). D'où les fonctions discursives de la métaphore qu'admettent toujours les chants traditionnels sakalava. En effet, les métaphores dans les *antsa* tiennent compte des fonctions discursives constituées, en général, par trois fonctions principales, à savoir, une **fonction esthétique**, une **fonction cognitive**, une **fonction persuasive** (P. Charaudeau & D. Maingueneau, 2002).

a) Une fonction esthétique

Les termes assortis employés métaphoriquement par les orateurs, plus précisément, dans les *antsa*, les images parlantes, octroient tant d'ornement aux discours. Ce qui caractérise la valeur et la force d'un discours, en l'occurrence les énoncés littéraires, entre autres les *antsa*, peut se trouver, dans la qualité de sa forme implicite, c'est-à-dire, le **beauesthétique** qu'offrent les orateurs. Aussi les conditions d'appréciation de la métaphore citées ci-dessus renchérissent-elles à propos de cette **fonctionesthétique**. C'est ainsi que « *l'esthétisme de la métaphore émane de son « relief », de sa « force imageante », et de ses effets de concrétisation* » (ibid. 377).

b) Une fonction cognitive

La métaphore joue un rôle capital dans le processus de l'esprit d'un orateur lors de la création d'un chant. L'orateur est libre de choisir tels ou tels termes pour fournir une comparaison abrégée de telle façon qu'il crée le chant (à l'improvisiste ou non). Néanmoins, une fois que l'orateur fait ce choix de la métaphore, selon l'analyse psychologique d'un style personnel, il dévoile à ses auditoires ce qu'il ressent, ce qu'il préfère, et ce que l'imprègnent, à plus forte raison on ne l'a pas forcé à choisir une telle métaphore.

Ainsi est justifiée l'affirmation de H. Morier (1981) « *la métaphore est la signature de vie spirituelle, la griffe de l'individu. Elle est donc toujours une image à double*

référence : référence à l'objet comparé, référence à l'âme dont elle émane » (ibid. 741). En d'autres termes, il existe un lien étroit et une cohérence entre l'attitude caractérialle de l'orateur et l'objet comparé à travers le choix de la métaphore qu'il emploie dans un chant. Toujours est-il que, le même auteur, avant d'aboutir à cette conclusion, argumente à ce propos que *«le simple goût de la métaphore est l'indice d'un être chez qui les fonctions intellectuelles et scientifiques ne sont pas exclusives. La proportion des métaphores correspond au degré de sensibilité et d'affectivité créatrice. Sans imagination, sans intuition sensible, nulle métaphore » (ibid. 739).* Pour terminer, il est à noter que *« cette fonction cognitive de la métaphore a été mise en évidence par Aristote »,* cité par Charaudeau et Maingueneau (2002 :377).

c) Une fonction persuasive

Sans doute, la fonction esthétique et la fonction cognitive évoquées précédemment contribuent à l'achèvement de la troisième fonction, celle persuasive de la métaphore. **Si l'orateur cherche à voir comment orner et vivifier son antsa, s'il y dévoile son âme, tout cela vise, à terme, à travers les métaphores, à persuader les auditoires de ce qu'il énonce.** Il attireces auditoires à se mettre d'accord avec lui. Cela permet d'admettre ce propos de différents auteurs rapportés par Charaudeau et Maingueneau : *« elle (la métaphore) « endort la vigilance de l'esprit » (Reboul 1989 :20), en transférant analogiquement une valeur décisive attachée au terme métaphorique sur la proposition à faire accepter. Comme le remarque A. Bossinot (1992 : 87-89), plus la métaphore s'appuie sur un accord préalable et plus elle parait aller de soi, plus ses effets manipulateurs sont importants » (Charaudeau & Maingueneau, 2002 : 378).*

En guise de conclusion, l'analogie dans les antsa, à savoir la métonymie, la métaphore, l'allégorie et l'allégorisme contribuent à l'extériorisation aussi bien des intentions de l'orateur que de celles des auditoires. Leur point commun se trouve en ce qu'elles servent, d'une part, à orner le discours, et d'autre part, à persuader les auditoires. En ce qui concerne cette dernière, ces figures mettent davantage l'accent sur l'expression de la pensée. C'est la raison pour laquelle leur emploi s'articule, dans la plupart des cas, sur des faits sociaux. Qui plus est, les figures par analogie relevées dans les antsa concourent davantage à la compréhension de ce que nous appelons **beau éthique et beau culturel.**

2.4.2. Les figures non-tropes

Les figures non-tropes recouvrent un vaste ensemble de figures. Mais, comme évoqué plus haut, nous ne traitons dans ce travail que deux classes dont les **figures d'élocution** et les **figures de style**.

2.4.2.1. Les figures d'élocution

Les figures d'élocution procèdent du « *choix et assortiment des mots au niveau de l'expression de l'idée* » (Fontanier : 15). Ainsi, dans les *antsa*, nous avons identifié deux types de cette figure : la **figure d'élocution par consonance** qui traite particulièrement l'**assonance** et la **figure d'élocution par déduction** qui aborde la **répétition**.

a) La figure d'élocution par consonance : l'assonance

« *L'assonance, c'est la même terminaison ou la même chute de différents membres d'une phrase ou d'une période* » (Fontanier : 349-350). On peut dire que cette figure définit une des caractéristiques spécifiques des *antsa* car :

- d'une part, l'orateur, avant de revêtir la forme purement spirituelle de la pensée, se préoccupe d'atteindre la « *même terminaison* » ou la « *même chute* » à travers les vers de son discours. Il cherche ce que les Sakalava appellent « *teny mifanandrify* ». C'est la raison pour laquelle, une discontinuité des idées tout au long d'un *antsa* a souvent lieu. Est justifiée, ainsi, l'affirmation de Hegel selon laquelle « *la beauté est l'idée dans sa réalisation sensible et réelle et que l'œuvre d'art rend directement perceptible à l'œil et à l'oreille ce qui vient de l'esprit et de ses conceptions* » (Hegel, *idée du beau*, vol 2 : 321-322) ;
- d'autre part, le fait d'écouter et le fait d'entendre de l'orateur cette faculté de produire ou de créer des mots, tout en les combinant pour avoir une sorte d'harmonie vocalique est, pour sûr, la préoccupation des auditoires et leur permet d'apprécier un *antsa* et de qualifier un

mpiantsa comme un bon artiste. Rappelons que cette création ou production de mots se fait souvent suivant le contexte naturel de la réalisation d'un *antsa*, c'est-à-dire relève de l'improvisation.

De ce fait, l'assonance revient en plus grand nombre dans l'ensemble du corpus, ou si l'on veut, elle se rencontre au moins une fois dans chaque *antsa*. L'intention finale de l'orateur par son utilisation consiste dès lors à capter et garder l'attention des auditoires. D'après les analyses du matériel *antsa*, nous avons les deux formes d'assonance à savoir, l'**homoioiteuton** ou la même terminaison, qui revient à-peu-près à la rime, et, l'**homoioploton** ou la même chute.

- **Exemples de l'homoioiteuton**

Exemple1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

L'**homoioiteuton** se présente par –ay. Cette terminaison se reproduit plusieurs fois dans ce chant suivi d'une traduction littérale comme tous les extraits qui vont suivre :

« *E ! malemy lava (2) valaiko velono*

Oh ! tu as une apparence constamment molle, mon vif beau-frère

Komboko anao mafanavay

Alors que tu es intraitable

(...)

Maniny moly zaho mahatsiaro aminay

J'ai une forte envie de rentrer en pensant à notre village

Ankoany doany ankilambay

Semblable au doany d'Ankilambay

(Lignes 8- 14)

“*kasay tsaiiky hanaovako nanakay*

Zaman'I Fondy e! tovolahy Tongay

Manontany fa tsy mahay

Elaela nenarako nanakay

Mama nde hody zaho amaray »

(Lignes 53-57)

Attendez voir comment je vais chanter moi

Zaman'i Fondy est un jeune homme de Tongay

Je me pose la question car je l'ignore

J'ai mis du temps pour apprendre mon chant

Maman, je vais rentrer demain

“*Te-holy zaho, maniny aminay*
Ndeha holy zaho amaray
Niniko zay maniny nakay”
 (lignes 82-84).

J’ai envie de rentrer, mon village me manque
 Je vais rentrer demain
 Ma mere éprouve de la nostalgie pour moi

Dans ces lignes, outre le fait que l’assonance rend le discours plus perceptible à l’oreille, elle contribue à extérioriser l’intention de l’orateur dont **l’envie de rentrer causée par la nostalgie de sa famille et de son village.**

Exemple2 : *Ramama* (antsa 9) également traduit de manière littérale et où l’homoioteleuton se présente par **–ara**

« <i>Tsy tavy Madagasikara</i>	Madagascar n’est pas un brûlis
<i>Dômo ny bira, lany ny anjara</i>	Le partage est fini, il ne reste plus rien à partager
<i>Olombelo samy manana anjara</i>	Chaque home a sapart à lui
<i>Misy ny aloha misy ny afara</i>	Certains sont devant, d’autres devant
<i>Mahafinaritra tany fangatahan-tsara</i>	Qu’il est agréable d’être au doany
<i>Tany madoso tsy azoko amahara</i>	Sur un terrain boueux, il m’est impossible de m’agripper
<i>Sobilatsy aloha, jerevo ny afara</i> ”	Quand je tombe maintenant, je fais attention la prochaine fois

(Lignes 15-21)

L’assonance dans ces lignes sert à rendre sensible un parallélisme d’idées, à caractériser les différents membres du discours, dont la caractéristique du *bira* « partage » et celle du *anjara* « destin » ou le *lahatra* «... ». Aussi est-elle renforcée par l’**allitération**⁷ ou l’**harmonie imitative** par des **A** multipliés pour servir la pensée et l’intention de l’orateur, dont **une recommandation pour le comportement au sein de la société.** Par conséquent, la combinaison de l’assonance et de l’allitération donne au discours plus « *de trait et de saillie* » (Fontanier : 346).

Mais quelquefois, l’assonance peut ne servir qu’à montrer la capacité ou le talent de l’orateur à produire et à combiner des mots harmonieusement. Donc, il ne s’agit que de **capter l’attention des auditoires dans l’intention d’être qualifié de vrai artiste**, à l’exemple du chanteur det « *Tsara zanaka rafoza* » (antsa 23).

Exemple 3 : *Tsara zanaka rafoza* (antsa 23), l’homoioteleuton se présente par **–ia**.

« *Manakory fanaovako azy*

Vaky talata vaky alarobia

Omaly tsy mira nankia

Fanakalo tombok'olo mandia

Roso ankahery manaraka ankavia

Tsakotsako mibaby tsy mandia »

(Lignes 19-25)

Comment vais-je procéder ?

Le mardi est venu suivi du mercredi

Hier ne ressemble pas à aujourd'hui

Les pied de celui qui marchent viennent l'un après l'autre

Quand le pied droit avance le pied gauche suit

Un pied de maïs porte un bébé sans avancer

- **Exemples de *homoioploton***

Exemple 1 : *Ramama* (antsa 21)

« *Mahatsiaro maniny azy valy e!*

E! e! Tsy ... ndeha hanambady

Sitrany tovo aho mahazo ariary

Andro fôsa, zaho mijotso an-tanimbary

Mividy omby atao soavaly e! baba e

Raha ohatra leroa mamokatra vary

E !e !mamako e !

Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary

Atahorako hitsakitsa-bady! Mamako e!

Sitrany zaho fa tovo tsy manambady”

(ligne 17-27).

oh! Belle soeur, qu'il me manque !

Mais ... je ne vais plus l'épouser

Je préfère rester célibataire et gagner un ariary

En saison cultural, je vais travailler dans les rizières

Je vais acheter des zébus pour m'en servir comme monture

Si, mes amis vous êtes producteur de riz

oh ! chère maman

Savez-vous quelle est pour moi l'aspect négatif du mariage

C'est parce que je ne supporte pas les souffrances

Je redoute, chère maman, l'adultère

Vaut mieux que je reste célibataire sans époux

L'orateur –une femme- utilise un *homoioploton* par l'alternance irrégulière de –*aly*, –*ady*, –*ary* pour maintenir sur l'attention des auditoires afin de partager ses sentiments de crainte du mariage.

Exemple 2: *Hainay zany* (antsa 22)

« *Ady miboaka an-trano tsy andesina an-tany*

Tsaramandroso Ambondromamy

Sakalava tsy miala lambahoany

Eka, anaovako azy

Une dispute entre époux ne doit pas être portée dehors

Après Tsaramandroso on est à Ambondromamy

Le Sakalava porte toujours un lambahoany

Oui, je vais parler

Tia manamboa Antan^{aly}
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala terg^{aly}
(ligne 17-27).

Les gens d'Antan^{aly} aiment injurier
Mais ce n'est pas ce que je veux dire
Le Merina porte toujours un pantalon

Ces quelques lignes ne sont que des exemples d'**homoioploton** dans ce chant. L'orateur (Marinasy) est très ingénieux pour créer l'**assonance** tout en combinant l'emploi de l'**homoioiteuton** et l'**homoioploton**. Ainsi, l'orateur, dans ce chant tout entier, vise à **exhiber la faculté de production intérieure et de cette ingéniosité technique extérieure**. Par conséquent, sa particularité et la beauté de ses chants se trouvent dans la preuve que « *c'est le monde sensible qui lui fournit les matériaux à l'aide desquels il pourra réaliser son œuvre* » (Hegel, L'idée du beau, vol 2 : 322).

Qui plus est, **parallèlement à cette intention particulière et personnelle de l'orateur, ce dernier a également l'intention de mettre en exergue que son chant en tant que « beau » est créé pour le plaisir des autres pendant les cultes**. C'est la raison pour laquelle il devient célèbre et est souvent présent à des cultes royaux. Ci-après, un tableau montrant également quelques autres exemples d'assonances rencontrées dans les matériels *santsa*.

Tableau 1 : Exemples d'assonances rencontrées dans les matériels antsa

Antsa n°	Lignes	Formes d'assonances
9	15 – 21	-ara
	55 – 61	-ao
	79 – 84	-ao
	63 – 66	-a
14	6 – 10	-ay
7	48 – 61	-ato
	62 – 73	-eo
18	1 – 2	-ao
	27 – 43	-any/-ady
20	11 – 12	-ara
22	Cet antsa tout entier	-ay
		-any/-aly
		-ara
27	18 – 21	-asy/-any
37	Le antsa tout entier	-any
		-ary

b) La figure d'élocution par déduction : la répétition

« La répétition consiste à employer plusieurs fois les mêmes termes ou le même tour, soit pour le simple ornement du discours, soit pour une expression plus forte et plus énergique de la passion » (Fontanier : 329). **Tout comme l'assonance, la répétition constitue la particularité des antsa, quant à leur présentation extérieure.** Dans les matériaux antsa, l'on remarque l'emploi répété de la **réduplication** ou **épanode**. La réduplication, comme son nom l'indique, consiste à employer plusieurs fois

le/lesmême(s) terme(s) sans tenir compte de la nature ou de l'ordre de ce terme dans le discours. Sa valeur dans les *antsa* réside, en effet, dans son emploi « *pour une expression plus forte et plus énergique de la passion* » (ibid.).

Outre la **réduplication**, les orateurs utilisent également les autres formes de **répétition** à savoir l'**anaphore** qui consiste à employer un même terme au début de chaque membre du discours, et l'**épiphore**, c'est-à-dire « *plusieurs membres du discours se terminent de la même manière* » (ibid : 330). Ces deux formes de **répétition** ont la même valeur que la **réduplication**.

➤ Exemples de **réduplication**

Dans le chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* », l'on observe la répétition presque sans borne et sans mesure de ces quatre termes : *valaiko velono/valaiko* « beau-frère vivant » -20 fois - ; *holy/moly* (rentrer) – six fois- ; *maniny* (avoir la nostalgie) –six fois- *niny/nyeny* (mère) –six fois. Ces termes, pour l'orateur, servent en premier lieu à orner son discours. Mais ils lui servent également à exprimer ardemment son état intérieur et ses intentions :

- tout d'abord, étant donné **la** célébrité de cette chanson dans le monde sakalava du Boeny, en l'occurrence le Marambitsy, **l'orateur**, par la réduplication des termes *valaiko velono* « beau-frère vivant »/ *valilahy* « beau-frère », veut, **d'un côté, mettre en exergue son lien par alliance avec la personne Zaman'i Fondy qui est à présent devenu un trombamajeur**, et, de l'autre, **il veut rappeler à la mémoire des auditoires cette même personne en décrivant son portrait et son caractère.**
- ensuite, la réduplication du terme *holy/moly* (rentrer), exprime non seulement le désir ardent de rentrer, soit chez sa famille ou à son village ; mais aussi, par extrapolation, à travers l'analyse profonde de son discours, elle consiste à exprimer ses sentiments et son intention de se rendre à son ex-épouse.
- enfin, quant à l'emploi multiple des termes *maniny* (avoir la nostalgie), et *niny/nyeny* (mère), l'orateur extériorise son état intérieur lors du *fanompoa*, dont le fait d'avoir la nostalgie de sa mère qui n'était pas présente à ce culte.

Il nous semble que ce chant soit un exemple typique et pertinent pour l'expression du **beau**. Deux choses sont ainsi à souligner sur la manière par laquelle cet orateur exprime le beau dans ce chant à travers l'emploi de la **figure d'élocution** par répétition :

- primo, l'orateur, après avoir cité un à un ces quatre termes, arrive à les utiliser successivement (vers la fin de son discours) afin de véhiculer un ensemble de messages ou d'intentions qui lui semble exprimer le **beau** :

« <i>Te holy zaho maniny aminay</i>	Je veux rentrer car j'ai la nostalgie de chez nous
<i>Ndeha holy zaho amaray</i>	Je rentrerai demain
<i>Niniko zay maniny anakay</i>	Ma mère, elle aspire à mon retour
<i>E!e! valilahy! Valilahiko velono »</i>	Oui ! Beau-frère, sois en vie ! Beau-frère.

(lignes 82-85).

Plus précisément, la logique de la pensée de l'orateur sur laquelle il veut mettre l'accent se résume comme suit :

- d'un côté, il partage avec ses auditoires aussi bien l'affinité entre lui et sa mère qui lui manque, bien qu'il trouve une ambiance chaleureuse au *fanompoa*, que n'estompe pas son attachement à son village. Tout cela provoque en lui un sentiment de nostalgie, d'où le profond désir d'y retourner ;
 - d'un autre côté, par l'analyse du chant, « *Soma tsaiiky tsontsany* » (antsa 1b) –réplique au chant « *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* »-, les vers cités ci-dessus décrivent le sentiment de nostalgie pour son ex-épouse qui lui manque également. De ce fait, en relatant leur rencontre au *fanompoa*, ces membres du discours recèlent **son intention de profiter de ce moment pour la reprendre**, alors que cette dernière refuse la pétition.
- Secundo, cet orateur démontre, par l'emploi de la **figure d'élocution par répétition**, que l'expression du **beau** devrait être nouée avec un fait social où l'œuvre d'art a été produite et qu'il représente. Dans la société sakalava Marambitsy, le nombre pair est une des formes expresses du « **beau, du bien, du**

vrai » (J.P. Changeux, 2010), à l'exemple du nombre de zébu à sacrifier lors d'un culte royal, que nous avons déjà évoqué plus haut. Ainsi, par l'échantillon de chants utilisant cette figure de discours, l'on pose la question de savoir si cette répétition en nombre pair –six ou vingt fois- des termes recelant le message et les intentions a été prise délibérément par l'orateur ou choisie par hasard à cause de l'improvisation ? De fil en aiguille' « **idée du beau** » chez les Sakalava est-elle déjà un fait découlant de la pensée des orateurs et qu'ils reproduisent dans les *antsa* ? L'on remarque également que le nombre pair est respecté quand un orateur utilise la répétition. Mais ce qui nous intéresse, c'est que **chaque orateur vise le plaisir des auditoires soit par le choix des mots, soit par les idées, les messages, qu'il veut transmettre.**

Enfin, l'on note que les chants qui emploient en **réduplication** les termes *mama, niny, valy, moly* et ses variables *manakory fanaovako azy, tsy zany fa lereto* sont également nombreux.

➤ Exemples d'**anaphore**

Le chant « *Lasa nampita* » (*antsa* 34) va nous servir d'exemple pour l'emploi de l'anaphore. Ce chant cite un homme (qui peut être l'orateur lui-même) qui aime son épouse. Mais cette dernière a regretté de s'être mariée avec lui, est devenue infidèle à son mari, et finalement, a décidé de le quitter. Dès lors, le mari se trouve affligé et se plaint de cette situation. Ainsi, à partir de la ligne 20, le terme *marary* (douloureux, souffrir) apparaît huit fois dont la répétition six fois en **anaphore** exprime le cœur à l'agonie du mari :

« <i>marary zama nilaozanao</i>	Douloureux est mon oncle, son départ
<i>Marary zama ningam-bady</i>	Douloureux est le fait d'être abandonné par sa femme
...	...
<i>Marary maty toloka amin'ny famaky</i>	Douloureux est le coup de la hache
...	...
<i>Marary mafy manonofy akona</i>	Quelle douleur ! Je rêve d'une personne
...	...
<i>Marary ny aiko zany e!</i>	Mon âme souffre
...	...
<i>Zaho marary ningam-bady e! mama"</i>	Je souffre, O, mère ! car ma femme m'a quitté,

Qui plus est, renforcée par une proposition métaphorique « *marary mafy toloka amin'ny famaky* » «Douloureux est le coup de la hache », l'anaphore consiste à dire d'une manière plus

énergique la forte intensité de l'impact provoqué par la rupture du mariage, chez l'homme, si bien qu'il lui semble que la réconciliation serait impossible, même pendant le *fanompoa*.

➤ Exemple d'**épiphore**

La figure épiphorique des termes donne au discours aussi bien plus de forme que plus d'énergie à l'instar de ce que nous avons dans le chant « *Mandroso aminay* » (antsa 26). Les orateurs –les gens de Bezavo- sont conscients de la situation des participants au culte qui viennent de loin. Par conséquent, ils se montrent désireux de se mettre en empathie avec ces derniers. Ainsi, l'**épiphore**, qui fait revenir huit fois les termes *mandroso aminay* consiste **à insister sur l'intention de mettre en place le fihavanana pendant le culte royal fanompoa**. De plus, **la combinaison de l'épiphore avec la synecdoque et la métonymie renforce cette expression de l'intention fihavanana :**

- Synecdoque de la partie pour le tout :
 - « *indray andro* » (ligne 4) pour dire tout le séjour à Bezavo qui ne dure que quelques jours seulement.
 - « *tsaiky 'reto, mandalova aminay, mandroso aminay* » (ligne 5) pour dire l'ensemble des participants.
- Métonymie du contenant pour dire les participants venant de différents lieux évoqués :

« *nareo Tanimalandy*

Nareo Tsanjarafa

Nareo katsepy

Nareo Antanamanàka

Nareo vahiny, mandroso aminay

Ary, Marovoay, mandroso aminay » (lignes 10-16).

2.4.2.2. Les figures de style par tour de phrase

- **Le dialogisme**

Ce qui différencie les figures de style des figures d'élocution, c'est que les figures de style procèdent du « *choix et assortiment des mots, mais pour l'expression d'une pensée, c'est-à-dire d'un jugement mettant en relation au moins deux idées par tour de phrase* » (Fontanier : 15-16). Nous avons remarqué l'existence de plusieurs variétés de figures de style par tour de phrase. Nous en verrons seulement une, le **dialogisme**, qui marque également la spécificité des *antsa sakalava*. Selon la définition donnée par Fontanier, « *le dialogisme consiste à rapporter directement, et tels qu'ils sont sensés sortis de la bouche, des discours que l'on prête à ses personnages, ou que l'on se prête à soi-même dans telle ou telle circonstance* » (ibid. : 375). Les exemples se présentent en foule et on dirait que tous les chants de la catégorie *lamalama* – les *jijy* – appartiennent au style **dialogisme**. Cette figure est ainsi une autre particularité des chants traditionnels sakalava dans l'expression du **beau**.

L'emploi naturel de cette figure contribue à la réduction de l'écart entre l'artiste – et l'œuvre d'art- et le public, c'est-à-dire, entre le *mpiantsa* (et le *antsa*) et les auditoires. Cela s'inscrit dans l'affirmation de Hegel selon laquelle « *l'œuvre d'art entretient un dialogue avec celui qui se trouve devant elle* » (Hegel, *L'idée du beau*, vol 2 : 289), car, « *l'artiste lui-même appartient à une certaine époque, il vit au milieu de ses mœurs, habitudes, il partage sa manière de penser et ses représentations* » (Hegel : 289-290).

D'une manière générale, tous les *antsa* font parler plusieurs personnages, ou plus précisément, ils font parler les artistes et leurs auditoires. Toutefois, **les discours des auditoires semblent être sous-entendus.** De ce fait, tout en considérant les artistes (les *mpiantsa*) et le public (les auditoires) comme des personnages, Fontanier présente plusieurs aspects de ce dialogue, qu'on rencontre dans le matériel *antsa*, à savoir : **le faire parler un seul personnage, l'orateur feint d'être interrogé, le faire parler plusieurs personnages.** Cependant, quelle que soit la nature de dialogue entretenu, le **beau** dans les *antsa* réside dans ce que Hegel appelle « **fonction moralisatrice de l'art** », car, « *l'œuvre d'art – entre autres, les *antsa* – doit avoir un contenu moral... En*

tant qu'expression de ce contenu, l'art a servi à instruire les peuples. Par son contenu, l'œuvre d'art doit être individuelle et concrète, une image qui s'adresse aux sens »(Hegel, *Introduction à l'esthétique* : 62-63). Ainsi, l'une des préoccupations des orateurs consiste à faire cette moralisation à travers cette figure du dialogisme. Voici quelques illustrations de la figure dialogisme.

a) Le faire parler un seul personnage

Ce genre de dialogue constitue la majorité des chants collectés. L'orateur s'adresse tantôt à un auditoire particulier, -mais qui peut représenter en même temps le public en général-, comme *valy*, *zama*, *mama*, *baba* ; tantôt directement aux auditoires tout entiers.

Exemple 1 : Ramama (antsa 9)

L'orateur fait parler une femme de caste noble, mariée avec un homme de caste différente. Mais ce derniers'est mal comporté, alors la femme s'adresse à son mari en procédant à son égard une sorte de moralisation :

« maiva anao Zokilahin'iTafa

Sois en bonne santé, ô toi, Zokilahin'i Tafa

Anareo ndevon'i ampanjaka

Vous êtes les esclaves de l'ampanjaka

Fitoliandolo atao tsiandrara

C'est comme un lieu de malheur utilisé comme lieu de jouissance

Takona atao kitrely fanjava

Et un brancart pris pour un lit en argent

Ambonimbony ne razana ampanjaka

La caste ampanjaka est supérieure

Sobilatsy aloha, lavo mitsirara

Si vous glissez d'abord, vous tombez ensuite

Tsy kiniako lavo fa tany malama

Je n'ai pas fait exprès pour tomber, c'est le terrain qui est glissant

E! mpijijy ny aiko fa vadiko adala

Oui, je suis une chanteuse mais c'est mon mari qui est fou

Silasila ny aiko fa tsy adala baba e"

Je suis mal à l'aise, mais je ne suis pas folle

(lignes 70-78).

Exemple 2: *Ramama* (antsa13)

Un homme entretient un dialogue avec ses auditoires. Il partage ses constatations sur le comportement des femmes envers leurs maris, cause de différents problèmes. Il présente ensuite ses suggestions :

« *raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo*

Si les mères écoutent leurs maris

Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava

Si elles les écoutent, elles reçoivent de l'argent

Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava

Si elles ne les écoutent pas ils ne leur donnent pas d'argent

Raha malay miteraka anao mandehana lopitaly

Si vous ne voulez pas avoir d'enfant allez à l'hôpital

Raha malaina mitarimy zana-bady kaza manambady”

Si vous ne voulez pas prendre en charge les beau-fils ne vous mariez pas.

(lignes 3-8).

Exemple 3: *Zanaka adala mahamenamenatry* (antsa 28)

Toujours est-il que l'orateur fait parler un homme qui partage son point de vue sur les comportements **laids** des femmes au sein de la société :

« *Zanaka adala mahamenamenatry*

Fa tsy manambady fa terateraka

Manana ampondo manana elatra

Tsy ariary zato navidy menaka”

(ligne 3-6).

Enfant dévoyée est une honte

Sans être mariée elle fait toujours des enfants

Elle a des cornes, elle a des ailes

Mais n'a même pas un sou pour s'acheter de l'huile

Et comme il s'adresse directement à sa femme qui s'est mal comportée, il s'exclame ainsi envers elle :

« *Taiza anao nomaly*

Zanatsika tato nanavy

Maraindray vao navy boakany

Meloko mihitsy hoy izy ny ampisafy”

(ligne 33-36).

Où étais-tu hier

Notre enfant avait la fièvre

Tu n'es rentrée qu'au petit jour

La nourrice est, dit-il, irritée

b) L'orateur feint d'être interrogé

Le dialogue se tient toujours entre un orateur et ses auditoires. Mais, l'orateur feint d'être interrogé par ces derniers et répond aux questions qu'il suppose qu'on lui a posées.

Exemple 1 : *Ramama* (antsa14)

Rappelons que c'est le chant de deux orateurs homme et femme. Ils parlent de sujets divers, entre autres de la sexualité et du mariage. Il semblerait que le public les interroge sur le lien entre les deux orateurs et paraît adresser des reproches à l'orateur homme. De ce fait, ce dernier feint de répondre à cette question et réagit contre ce jugement :

« *jerevo hanaovako azy*
Zaho zandry anaka lehilahy
Omba hariva sy maraindray
Ambarako zay mba mahay
Zahay zanak'olo mpianadahy
Izy zanaky ny vavy
Zaho zanaky ny lahy
Ambarako zay mba tsy mahay”
(ligne 68-75).

Vois, comment je procède
Je suis le cadet descendant de lignée masculine
Toujours présent soir et matin
Je dis à ceux qui le savent
Nous sommes cousins germains
Elle est descendante de lignée féminine
Moi, le fils de lignée masculine
Je le dis pour ceux qui ne le savent pas

Exemple 2: *Tsara zanaka rafoza* (antsa 19)

Le public semble interroger un orateur qui se tait alors qu'il est un artiste talentueux. Celui-ci répond en expliquant la raison, et finalement, se décide à entrer dans le jeu.

« *Manginginy ambarako olo tsy teo*
Mijanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
...
Zaho lereo mihira tsy amin-gama Moi,
Zaho ato manano vakodraza
Zaho niavy nanompo raza”
(lignes 6-8, 28-31).

Vous êtes silencieux comme si vous n'y étiez pas
J'écoute ce que vous jouez
Donnez-moi un coup pour m'humecter le gosier
...
O ! mes amis je chante sans accordéon
Moi je joue des chants traditionnels
Je suis venu pour rendre hommage aux ancêtres

Exemple 3: *Tsara zanaka rafoza* (antsa24)

Une oratrice suppose que les auditoires, et un homme en particulier supposé avoir l'intention de la draguer, lui posent une question concernant son identité. Comme réponse, elle se présente elle-même faisant connaître son clan, son village, sa région d'origine, son portrait physique etc.

« *ndre zaho re Tafaratsy Varamanga*

Zaho tovoavavy Sambiramba

Kajemby ampilako an'i Baba

Zaho io re faritany Soalala

...

Zandrin'i Patrice

Komboko zaho re zanak'i Edwige

...

Zaho ao malandy malama loha"

(lignes 10-35).

Même si je suis une Tafaratsy Varamanga

Je suis une fille de Sambiramba

Kajemby du côté de mon père

Je viens de la région de Soalala

...

Petite sœur de Patrice

Il en est ainsi, je suis aussi fille de Edwige

...

Moi, j'ai le teint clair, les cheveux lisses

c) Le faire parler plusieurs personnages

Cet aspect se rencontre moins. En général, ce sont les *antsa* ayant une forme musicale responsoriale qui font intervenir au moins deux personnages dans le discours.

Exemple 1 : *Zaman'i Fondy e ! malemy lava* (antsa 1a)

Ce chant fait parler deux orateurs, un dialogue, disions-nous, entre un homme et une femme. L'homme transmet un message de reconstruction du mariage et la femme refuse.

L'homme dit :

« *Falifaly foko mahita anao valilahiko*

...

Vata tenako zaho fa mahatsiaro mody

Kiaka zova tsika vao tafody

Je suis heureux de vous voir beau-frère

...

Moi, mon corps a la nostalgie de chez moi

Nous ne serons chez nous qu'au petit jour

*Niniko izay fa maniny anakay
Sendra diako fa elaela zay
Holy zaho amin'ny tanàna misy anay*
(lignes 66, 76-80).

Déjà ma mère pense à moi
Comme je suis parti trop longtemps
Je rentre là où est notre village

La femme répond:

« *Ela loatra teninao
Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
...
Tsy malaina anao zaho valilahiko
...
Raha mba tiako anao tsy amonoako tena
...
Menimeniko ndraiky fa tsy aminao* »
(lignes 10-11, 28, 42, 54)

Vous parlez trop
Vois parmi ceux que j'aime ceux qui m'aiment
...
Vous ne m'êtes pas indifférent beau-frère
...
Même si je vous aime je ne me suiciderai pas pour vous
...
Mes pensées ne sont plus à vous

Exemple 2: *Ramama* (antsa14)

Nombreux étaient les gens qui se demandaient entre eux en nous voyant- une « étrangère » et chercheure- participer au culte *fanompoa* à Bezavo, en l'occurrence à des séances de *antsa*. Alors, le dialogue se fait entre l'oratrice et le public :

« *Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
...
Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbo tafita amin'ny taratasy* »
(ligne 13-15; 20-22).

Merci à vous créature de Dieu
Dès votre jeune âge vous avez appris à lire et à écrire
Vous êtes tante au teint clair
...
Elle a dépensé même son argent
Tout le monde me demande
Elle prie pour réussir ses études

En bref, nous avons traité particulièrement deux figures non-tropes, très courantes dans les chants traditionnels sakalava, à savoir : les figures d'élocution telles que l'assonance et la répétition, puis la figure de style tel que le dialogisme. Elles consistent également en l'ornement des *antsa*, mais souvent par l'usage des mots en tant que tels, c'est-à-dire par les formes matérielles des mots. **La première visée de l'orateur en utilisant ces figures consiste à capter l'attention des auditoires.** Cela est fait **dans l'intention d'être apprécié et qualifié d'être un bon artiste.** Par conséquent, **leur valeur dans les antsa réside dans leur contribution à faire plaisir aux participants aux cultes et**

surtout dans **leur pouvoir de réduire l'écart entre l'artiste et le public**. Enfin, les figures non- tropes rencontrées dans le présent travail explicite beaucoup mieux le « **beau esthétique** ».

Chapitre II : RESULTATS ETHNOGRAPHIQUES ACTUALISES CONCERNANT LES CULTES ROYAUX

Section 1 : FANOMPOA ET FITAMPOHA, DES FORMES RELIGIEUSES

Qu'est-ce que *Fanompoa* « rite d'allégeance »? Et qu'est-ce que le *Fitampoha* « bain royal »? Ce travail ne vise plus à traiter ces sujets comme objet d'étude mille détails, car nombreux sont nos prédécesseurs historiens et anthropologues, Malgaches et étrangers à savoir M. Lambek, C. Jaonesy, S. Ramamonjisoa, et d'autres encore, qui ont travaillé sur ces questions dans le Nord-Ouest. Sans doute, leurs travaux rapportent-ils des informations suffisamment détaillées sur la description du déroulement desdits cultes. Donc, dans ce chapitre s'agit seulement d'une sorte de synthèse des descriptions qu'ils ont données, en vue d'y apporter, par une brève comparaison avec ce que nous avons-nous-mêmes observé lors de nos travaux de terrain, des informations complémentaires et surtout de mettre en exergue la place des *antsa*, chants traditionnels sakalava dans ces rituels, en tant que principal matériel de notre investigation. Donc, nous proposons un autre angle d'interprétation scientifique des cultes royaux.

D'emblée, à la suite de Labarre, Marcel Mauss et ses continuateurs, rapportés par Obadia, définissant la religion comme « *un ensemble de conduites exprimant les croyances d'un groupe d'hommes donné* », « *un ensemble de croyances et de rites, de discours et d'actes* » (L. Obadia, 2012 : 23-24), nous pouvons intégrer le culte d'allégeance et le bain royal parmi les religions. Ce sont des religions traditionnelles du groupe Sakalava. Ainsi, par « *conduites* » et « *croyances* », nous partageons, particulièrement avec Lambek les définitions et les points de vue qu'il a donnés à ces cultes, selon lesquelles ces cultes servent, à priori, à rendre hommage aux ancêtres royaux sakalava: « *service is an act at once of honoring, deferring to, caring for the recipients, and it can be compared to the Christian use of "liturgy" or Church "service" in that it is underground as sacred ritual* » (Lambek, 2002 : 167). La princesse

Amina Saïd confirme cette affirmation lors de l'entretien que nous avons eu avec elle en disant que le *doany* est comme l'église des chrétiens⁸, l'endroit où se déroulent les prières. Ces cultes sont, en effet, compris comme un « *pèlerinage* » auquel les Sakalava et les non Sakalava adeptes de ces religions participent pour présenter leurs prières et leurs vœux. En outre, toujours d'après M. Lambek, « *the Fanompoabe is simultaneously service and celebration; a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty (...). People express (by the Fanompoa be) their connection to living and ancestral royalty* » (ibid). Ainsi, des chants traditionnels *santsa*, réalisés au moment des cultes *fanompoa* ou *fitampoha*, ont l'intention évidente de mettre en exergue cette connexion.

Ces affirmations de Lambek disent que ces cultes renferment l'idée de la continuité du royaume Sakalava. Sur ce point, ils servent non seulement à témoigner du respect pour les ancêtres royaux mais aussi en même temps à gratifier d'honneur les princes régnants actuels. Toujours est-il que ces chants en parlent de cette manière.

Toutefois, en comparant les données que nous avons collectées et les affirmations de Lambek (2002) et de Jaonesy (2009), quelques points de divergence, sur la question du sens des termes *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain des reliques royales » sont à mentionner. Les divergences s'expliquent, premièrement, par la différence entre les lieux de collecte des données, puis par les manières par lesquelles ont été exécutés, les cultes, même si le groupe étudié était le même. En effet, ces chercheurs ont observé le chevauchement des deux cultes en une période déterminée au *doany* de Miarinarivo. Ainsi:

- d'une part, selon Lambek « *the epitome of service and the climax of every year is the Great service (Fanompoa be) at which the ancestral relics are bathed (mampitampoko)* » (ibid 2002 : 167);

- d'autre part, Jaonesy confirme: « *raha tsorina ny famaritana ny fanompoa, dia fampandroana ireo singa nalaina tamin'ny vatan'ny mpanjaka razana tamin'ny fanompoana mafana* » « en somme, par définition, le fanompoa consiste à réaliser le bain des éléments prélevés sur les dépouilles du souverain lors des services organisés en son honneur tout de suite après sa mort » (Jaonesy :33).

Ceci dit, dans ce *doany*, le *fitampoha* « bain des reliques royales » est une des séquences faisant partie du noyau du *fanompoa be* « rite d'allégeance ». A contrario, dans la zone du Marambitsy, quelques nuances différencient le rite d'allégeance et le bain des reliques royales :

- A Bezavo, selon les explications données par certains notables locaux, on exécute seulement le *fanompoa*, qu'ils appellent le *fanompoavalibolamena*, tous les deux ans ou tous les quatre ans ;
- A Mitsinjo, il y a seulement le *fitampoha* « bain royal », tous les ans.

D'autres traits, apparemment superficiels, qui se résument dans le tableau suivant distinguent donc les cultes royaux de ces trois localités

Tableau n°2 : Tableau comparatif des cultes royaux dans les trois doany

Le rite d'allégeance et le bain des reliques royales au doany de Miarinarivo	Le bain des reliques royales au doany de Mitsinjo	Le rite d'allégeance au doany de Bezavo
• S'effectuent discrètement dans le doany à l'aide du miel (Toamainty) et autres matériels • Vers midi	• Est réalisé en public dans le fleuve de Mahavavy (voir photos) • Presque toute la journée, tout en suivant le mouvement du soleil	• Est réalisé discrètement dans le doany • Vers quatre heures du matin avant le lever du soleil

Quoi qu'il en soit, le substantif *Fanompoa* « service » et le verbe *manompo* « servir » sont toujours utilisés aussi bien pour le rite d'allégeance que pour le bain des reliques

royales. Ces termes désignent en premier lieu le consentement à être adhérent à ces religions. Cela implique ensuite l'exécution de toutes activités physiques et/ou intellectuelles ; enfin, à la participation matérielle à travers les offrandes du public. Les propos de l'ampanjaka Amina Saïd parlent de l'activité intellectuelle que nous menions à propos de ces cultes nous ont surpris : « *Toi qui observe et étudie le fanompoa tu es déjà partie prenante du fanompoa* ». Autrement dit, le travail scientifique que nous réalisons constitue et signifie déjà une forme de participation au *fanompoa*. Mais qu'est-ce qui différencie exactement le *Fanompoa* et le *Fitampohasi* ces deux rites se résument aux « services » envers les reliques des ancêtres royaux Sakalava ?

Premièrement, le *Fitampoha* « bain des reliques royales » consiste, comme son nom l'indique, à « baigner » les reliques. C'est-à-dire à immerger le boîtier où elles sont gardées dans le *Toa-mainty* pour le *Fitampoha* de **Ndriamisara Efa-dahy** au doany de Miarinarivo, ou dans le fleuve Mahavavy pour les reliques de Ndramanaranarivo au doany de Mitsinjo.

Deuxièmement, il n'en va pas de la même manière pour le *Fanompoa vali-bolamena* au doany de Bezavo en tant qu'endroit où se sont ensevelis Ndramandisoarivo, sa femme Ndramandikavavy, et leurs enfants. Le *Fanompoa* dans ce doany consiste, en effet, à réaliser « services » envers les ossements de ces ancêtres, c'est-à-dire leur onction avec de la graisse ; puis à changer le tissu *soubahy* dont on les a couverts lors du dernier *fanompoa*⁹. C'est pour cela que, d'après nous, les Sakalava appellent aussi le *Fanompoabe* au doany de Bezavo *Fanompoa Vali-bolamena*.

Rappelons que l'idée de base, commune aux deux cultes, réside dans le respect et la gratification d'honneur pour les ancêtres royaux aussi que pour les princes régnants contemporains. Mais la manière de réaliser chaque rite est assez différente. D'où, quelquefois des dissemblances au niveau de leur déroulement apparaissent.

Section 2 : DEROULEMENT DU FANOMPOA ET DU FITAMPOHA

Ces cultes en tant que cérémonies et fêtes religieuses requièrent pour leur réussite une organisation sérieuse. Dès lors, l'ampanjaka et son entourage consultent leur *moasy* dès le début de l'année, discutent et planifient la réalisation des différentes activités. En

comparant la description du déroulement des cultes royaux donnée par les prédécesseurs et nos données d'observation et d'enquête, les cultes dans les trois localités adoptent, en général, les mêmes séquences dans leur déroulement, et ce, de la phase préparatoire à la phase de clôture. Mais, quelques descriptions complémentaires provenant de nos propres recherches seront aussi présentées.

2.1. Phase de préparation

Comme évoqué plus haut, la planification des activités se fait dès le début de l'année. Caractérisée par plusieurs séquences qui assurent la réussite de la cérémonie, la phase de préparation est donc la phase la plus longue. Elle débute le jour où a eu lieu la réunion des « officiers ». Puis une lettre annonçant le *fanompoa* ou *fitampoha* est envoyée à chaque *manantany* et aux *fokonolona*. Suivent :

- la recherche des zébus à sacrifier pendant la fête ou les *ombisoavolo* « zébu à la belle robe ».
- *mikipa* « le désherbage des environs du *doany* » : l'intérieur et l'extérieur du *valamena* « clôture du *doany* ».
- la préparation du *utoamainty* « miel »¹⁰ ;
- la collecte des participations des *Fokonolona*.

2.2. Phase de réalisation

Cette phase dure deux semaines. Aussi est-elle constituée par quelques séquences, Mais les séquences ne sont pas strictement séparées les unes après les autres. Autrement dit, cette phase consiste en un chevauchement de plusieurs séquences. Donc, c'est une séquence toute entière où plusieurs actions se déroulent en même temps et à un même ou à différents endroits. Voici brièvement ce qu'on peut observer pendant ces quelques jours :

- *Vohaina ny varavarana* « les portails et les portes du *doany* sont ouverts ».
- *Mikipa doany* « désherber le *doany* », deuxième désherbage du *doany*.
- Diverses scènes se présentent l'une après l'autre, ou en parallèle, telles que la consultation des *tromba* (*manajotso tromba*) ; les chants et les danses accompagnées de consommation de l'alcool etc. Sans oublier l'enthousiasme

des fidèles. Des groupes de gens provenant de différents quartiers ou de différentes zones viennent avec leurs offrandes : zébus, bijoux en or ou en argent, kaolin, bougies, boissons alcooliques et hygiéniques, parfums, etc.

- Tous les jours non interdit se réalise le *tsimandrimandry* « veillée », dont le summum est la « nuit blanche » organisée la veille du grand jour.

2.3. Phase de clôture

La clôture se fait un jour faste pour le culte (lundi-mercredi- vendredi). Deux choses marquent la clôture de la cérémonie d'un culte royal : la fermeture des portails du *doany* et la danse rituelle *rebiky*. On note que, pour le *fanompoabe* au *doany* de Miarinarivo, selon le rapport des prédécesseurs, la veille du jour de clôture est animée par une soirée dansante « avec des danses contemporaines (*baly*) et des luttes traditionnelles *moraingy* » (Lambeck, 2002: 184). Tandis que pour le *fanompoa* à Bezavo *doany*, et pour le *fitampoha* au *doany* Mitsinjo, elle est marquée par le *tsimandrimandry* au cours duquel les participants réalisent des chants *antsa* et des danses traditionnelles appropriées.

En revanche, la danse rituelle *rebiky* doit être pratiquée pendant le jour de clôture. D'après M. Lambeck, elle annonce « la victoire »: « *The rebiky, was just a Sakalava dance, performed because people are happy (ravoravo), and to indicate the joyful closing of another cycle of the great service* » (ibid).

Section 3 : QUE DIRE DU RITE D'ALLEGANCE A BEZAVODOANY ET DU BAIN DES RELIQUES A MITSINJO ?

Sont décrites dans les paragraphes ci-dessus les différentes phases du déroulement des cultes royaux présentant les points jugés communs ou différents pour les trois *doany* étudiés. Pourtant, à titre d'information complémentaire et afin de mieux comprendre et d'élucider les cultes royaux dans le Marambitsy en tant que terrain de notre investigation, il nous paraît pertinent de faire un surplus de description pour chaque culte, le rite d'allégeance à Bezavo *doany* et le bain royal Mitsinjo *doany*.

3.1. Le rite d'allégeance à Bezavodoany

3.1.1. *Fanompoa valibolamena*

Avant de continuer cette description, parlons en quelques mots du système d'organisation spatiale du *doany*. Du Nord au Sud, construits à l'ouest du *doany* se trouvent les sept *zomba*, à savoir :

- le *zomba* de *Ndramandikavavy* ;
- le *zomba* de *Ndramandisoarivo* ;
- le *zomba* de *Ndraniavianiarvo* ;
- le *zomba* de *Ndramboeniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanaranarivo* (ou de *Marambitsy*);
- le *zomba* de *Ndrataniarivo* ;
- le *zomba* de *Ndramanonjoarivo*.

En outre, Bezavo n'est qu'un hameau où seulement les gardiens responsables du *doany* et des *zomba* avec leurs familles habitent. Ils sont tous des *saha lehibe* « possédés des esprits majeurs », s'occupant chacun leur propre *zomba* cité ci-dessus.

Rappelons que le *Fanompoa* à Bezavodoany auquel nous avons assisté s'était effectué en deux étapes, dont le ***Fanompoa valibolamena*** du 31 Août 2009, et le ***Fifaliana valamena*** du 04 Septembre 2009 –inauguration de l'enceinte *valamena* et des *zomba*. Toutes ces cérémonies exigent une préparation convenable. Les activités nécessaires caractérisant ce *fanompoa* étaient, en effet, la réhabilitation du *doany*, construction en béton du *valamena*, réparation des sept *zomba*, construction des cases *ensatrana* (plante) pour les participants venant de loin. Aucune personne venant de l'extérieur de Bezavo ne peut franchir l'endroit ni s'y installer qu'après l'arrivée de *l'ampanjaka* Amina Saïd qui était venue deux semaines avant le grand jour du *Fanompoa valibolamena*. Toute entreprise au sein du territoire du Bezavodoany était précédée d'une demande de permission (*mangataka varavarana*) auprès de *Ndramanaranarivo* à Mitsinjo *doany*.

Il est à noter que les différentes séquences de préparation rapportées par les prédécesseurs, excepté la préparation du « *toamainty* », sont présentes à Bezavodoany. Durant les premières semaines :

- Etaient déposées auprès du *Manantany* de Bezavo et du *Ranitsy* de Amina Saïd les offrandes collectées plusieurs mois avant ;
- Précédée d'un sacrifice de zébu, assistée par les *Mbilahy* et le *Ranitsy*, l'ouverture du portail de l'ouest du *doany* et d'une porte du *zomba* a été effectuée par le *Talen-jongoa* « chef des *jongoa* » de Bezavo ;
- A été aussi réalisée l'ouverture de la porte de chaque *zomba*, incluant son inauguration dans le respect du jour faste et des interdits de chacun. A ce propos, l'ouverture du *zomba* de Ndrataniarivo, fille de Ndramandisoarivo, était très singulière car tout était accompli à la manière musulmane, et c'était aussi la seule inauguration à laquelle la princesse régnante Amina Saïd a assisté ;
- Les acteurs principaux consultaient les esprits majeurs (*manajotso tromba*) ;
- Sont distribuées à ces acteurs de Bezavo les donations pour l'*ampanjaka*, à savoir les soubahia, les chemises, les tissus imprimés de carreaux. Ils vont les porter durant les grands jours du *fanompoa* ;

L'accès difficile à Bezavo induit les gens non seulement à se concentrer totalement aux cultes, mais aussi à en profiter de se libérer des tâches quotidiennes. D'où, grâce à l'animation des chanteurs et danseurs talentueux, sans oublier la profusion de l'alcool à tout moment, cette préparation se trouve déjà surchauffée jour et nuit.

La veille du grand jour, dans l'après-midi, c'était le commencement de la cérémonie où tant de monde se rassemble pour regarder les jeunes gens qui vont s'affronter au *moraingy* « lutte », alors que le grand *tsimandrimandry* continuait dans une ambiance survoltée devant l'esplanade du *zomba* de Ndramandisoarivo. Pendant cette soirée, les *jongoa* dirigés par leur chef, avec l'assistance du *ranitsy* et des *Mbilahy*, s'affairent pour le *fanompoa* : devant chaque portail du *valamena* ainsi que devant les portes du *zomba* ont été sacrifiés deux zébus (*tsimirango*) ; puis, afin d'obtenir la graisse nécessaire pour la cérémonie, ils les ont cuits dans une grande marmite.

Vers minuit, ils ont emmené d'autres matériels nécessaires –soubahia, parfums, bougies, et autres- et ont pénétré dans le *doany*. D'après les interviews, c'est à ce moment qu'ils agissent discrètement pour « les services » des ancêtres royaux en oignant de la graisse et de parfum leurs ossements ; puis en les couvrant (*mampitafy*) avec des soubahya. L'ensemble de ces entreprises caractérise le *fanompoa valibolamena*. Toujours d'après les interviews, étant donné que le *doany* de Bezavo est le tombeau de ces ancêtres royaux, le *fanompoa valibolamena* est l'apogée des *fanompoa* que les Sakalava n'ont aucune intention de laisser tomber. C'est la raison pour laquelle l'ensemble Bemihisatra de toutes les régions, les participants venant de l'extérieur, Sakalava et non Sakalava, s'y déplacent pour le célébrer et sont parvenus à financer son achèvement.

Mais, cette activité a pris beaucoup de temps, elle a perduré jusqu'à l'aube. Le *ranitsy* et le *mbilahy* Ben'ny varavara ont fait sans cesse des va-et-vient du *doany* au *zombadel'ampanjaka* Amina Saïd pour discuter avec elle et la consulter. D'où le *tsimandrimandry* joue un rôle important dans la réalisation du *fanompoa*, car il s'effectue, d'une part pour faire plaisir aux esprits des ancêtres, et, d'autre part, pour encourager ces acteurs principaux de la cérémonie. Aussi, l'ampanka Amina Saïd a-t-elle fait une veillée, attendant le rapport d'activité de ses officiers jusqu'à ce qu'ils prononcent les mots «*tômbo Ndranahary*», c'est-à-dire, les « services » des ancêtres royaux ont été parfaitement accomplie. Cela confirme ce que nous venons de dire plus haut en signalant que **les cultes ancestraux servent également à gratifier d'honneur les princes régnants actuels**. Ensuite, cette cérémonie de *fanompoa valibolamena* était succédée, deux jours après, par la cérémonie de *fifaliana valamena* «inauguration du nouveau *valamena* ».

3.1.2. Inauguration du *valamena*

Le *valamena* « clôture du *doany* » a été reconstruit tout en béton sur 160m de périmètre. Le coût des travaux est donc élevé. C'est pourquoi l'inauguration devenait également être à la même hauteur.

Etaient présents les représentants de l'Etat et des opérateurs économiques. Un représentant des Sakalava, a prononcé le premier discours, suivi de celui du prince Dezy (voir arbre généalogique), et finalement de celui l'adjoint du chef de la Région

Boeny. Après cette séance, **toutes ces personnalités et tous les hommes qui y étaient présents ont fait une marche en file indienne, sans sandales, la partie supérieure du corps déshabillée et portant du *kitamby* en bas, pour faire un tour duvalamena (160m).** Puis, après avoir repris leurs vêtements, ils ont visité l'exposition sur l'histoire des Sakalava installée sur le *fanitsiana*. Enfin, un repas était pris ensemble avec le prince Dezy. Amina Saïd, l'ampanjaka, de Bezavo a offert un zébu en guise de reconnaissance pour leur présence. Mais parallèlement à ce repas pour les hautes personnalités, les autres participants montraient leur joie par des *antsa* et des danses, la prise d'alcool, partout où ils voulaient le faire.

Pour terminer les fêtes, avant de fermer le *doany*, les gens y pénétraient en groupe, pour faire des prières et faire des vœux. Et, avant de quitter définitivement Bezavodoany, chaque participant devait passer chez le *Mbilahy* de leur *zomba* pour l'informer de son départ (*mirasa dia*), utilisant l'expression commune «*tonga ny omaly ninday vorona, nankia io avy angala vatsy*». Le *Mbilahy* le bénit et lui donne un petit morceau de kaolin, quelques feuilles de figuier et celles d'un arbre dit *andriamanamora*. La personne les conserve et peut les utiliser en cas de problème ou de maladie. La fermeture des portails clôture ce nouveau cycle de *fanompoa*.

3.2. *Fitampoha* au *doany* de Mitsinjo

Notre observation sur le *fitampoha* au *doany* de Mitsinjo s'est effectuée en septembre 2012. Le *fitampoha* de Ndramanaranarivo à *cedoanyne* dure qu'une semaine, incluant les jours interdits. Comme dans les deux cultes précédents, dirigés par leur *Manantany*, les gens déposent leurs offrandes trois ou quatre jours avant le culte. L'arrivée des participants de Majunga était impressionnante, étant donné qu'ils sont venus de loin. Les deux filles de l'ampanjaka Amina Saïd, Salima et Sama, font appel aux participants déjà en place pour aller au-devant des nouveaux arrivants en chantant des *antsa*. Se rencontrant à l'endroit prévu, les deux parties continuent à chanter en marchant vers le *doany*, puis vers l'ampanjaka pour la visite de courtoisie (*misafo ny ampanjaka*). Malgré l'absence de chambres d'hôtes à Mitsinjo, ils vivent la joie du *fitampoha* en s'installant sur la grande cour la résidence de l'ampanjaka. C'était pour nous une bonne opportunité pour observer les comportements des gens pendant qu'ils se préparaient

pour le culte. Comme entrée en matière, certaines femmes s'entraidaient pour cuisiner, d'autres pour se tresser les cheveux entre elles, d'autres encore pour prendre soin de leur visage en y mettant du masquemasonjoany.

Les comportements d'un groupe de femmes assez âgées étaient spectaculaires. Simultanément, elles font la cuisine, boivent de l'alcool et fument de la cigarette. Mais, tout cela se fait en chantant deskolondoy. Alors que les autres, en les écoutants, poussent des cris de joie, rien très fort. Le jour, ce sont les joueurs d'accordéon et de mandoline locale qui animent le séjour. Des chanteurs, hommes et femmes les accompagnent. Un joueur d'accordéon en état d'ivresse était taquiné par certaines jeunes femmes, en faisant des danses en des gestes d'accouplement avec celui-ci. Ce qui faisait rire tout le monde et surchauffait l'ambiance de la fête

3.2.1. La veille du fitampoha

L'ampanjaka Amina Saïd a offert un zébu aux participants au culte pour leur manifester sa reconnaissance. L'après-midi, accompagnée du prince Dezy, les manantany, le ranitsy, et suivie d'une procession des femmes qui chantent en chœur deskolondoy, elle est allée allait au doany pour voir le nombre total de zébus offerts pour le fitampoha. Parallèlement, certaines femmes de caste jongoa transportaient un rouleau de tissu blanc (safoday) vers le doany. Elles y restent pour s'occuper de certaines affaires de l'intérieur du zomba, à savoir la tresse des nattes, et ce toujours en chantant deskolondoy. A l'extérieur, des gens s'asseyaient au fanitsiana sur des nattes devant le doany, et s'amusaient avec les tromba.

3.2.2. Le jour du fitampoha

Chaque quartier, chaque hameau, chaque lignage, chaque clan, se présentaient en tenue uniforme selon leur choix. Aux premières heures de la matinée, le doany grouillait déjà de monde. Les participants se montraient prêts à « servir » l'ancêtre Ndramanaranarivo par son « bain » au fleuve Mahavavy. La scène était spectaculaire. Mais avant d'avancer dans la description, deux choses sont à souligner à propos de la divination lors du fitampoha :

- Premièrement, l'instruction des Moasy ordonne l'exécution du fitampoha. Pour cela, deux genres de divination peuvent être utilisés dont l'un est ce que les Sakalava appellent moasy ajojo « divination comorienne ». Ce genre

reposesur le mouvement du soleil. Chaque activité de la cérémonie se réalise à l'heure faste¹¹. L'autre, en revanche, est ce qu'ils appellent *moasy sakalava* « divination sakalava » selon laquelle toute la journée est faste.

- Deuxièmement, le *fitampoha* de l'année 2012 s'écarterait un peu de ceux des années précédentes quant au moment faste pour ce rite : chaque année, le *fitampoha* s'effectue le jour de pleine lune suivant l'instruction du *moasy* et en lundi, jour favorable pour Ndramanaranarivo. En 2012, la pleine lune ne coïncidait pas avec ce jour faste. Donc, pour se sortir de cet embarras, le lundi a été gardé bien que la lune se positionne déjà en gibbeuse.

3.2.3. Le déroulement du fitampoha

- Un homme de caste *jongoa* fait sortir un tambourin (*hazolahy*) et le jouait sans cesse pendant que les autres *jongoa* s'apprêtent à procéder à la sortie des reliques (*mitahy* de Ndramanaranarivo) vers le fleuve Mahavavy ;
- Les *ampanjaka* venaient pour la première fois pour surveiller le déroulement de cette préparation ;
- Quatre zébus ont été sacrifiés dont un à la sortie des reliques, deux au fleuve Mahavavy, et un lors de la rentrée des reliques au *zomba* ;
- Des concours *demoraingy* doit précéder la sortie des reliques selon la tradition (contrairement à ce que l'on observe pour le *fitampoha* de Miarinarivo) ;
- Puis, une longue procession avec des chants *kolondoy* suit les *ampanjaka* qui venaient pour une seconde fois, arborant leur costume *soubahya*, symbole de leur souveraineté. Leur présence signale que le port des reliques pour le fleuve est proche;
- Des sons de conques, des coups de fusil se succèdent l'un après l'autre jusqu'à ce que les reliques quittent le *zomba* ;
- Allant vers le fleuve et toujours devancé par des lutteurs, un homme *jongoa* âgé (voir photo) porte sur ses épaules une corne en argent et en or contenant les reliques de Ndramanaranarivo ; un *manantany* qui porte son sagaie ;
- Les gens se bousculent pour les poursuivre. Il est interdit aux femmes de passer devant les reliques (*Ndranahary*).

➤ L'arrivée au fleuve

Les reliques et la sagaie sont immergées huit fois dans le fleuve. C'est le « bain des reliques royales » proprement dit. Et à chaque fois que les reliques et la sagaie sont immergées dans l'eau, tous les assistants doivent également s'immerger ou être en position accroupie. Ce comportement représente l'acceptation de la suprématie de ces ancêtres royaux par les Sakalava, et exprime l'obéissance et la soumission à leur pouvoir pour, en échange, bénéficier de leur bénédiction. Ce qui justifie ce que Lambeck dit sur « *la connexion des vivants avec les ancêtres* » (ibid.).

Enfin, une fois les reliques et la sagaie remises à leur place dans le *doany*, les gens y pénètrent successivement en groupe pour demander la bénédiction (*mangataka ny hatsarà*) des ancêtres souverains. Et comme les autres cultes, le *fitampoha* à Mitsinjo se clôture par la fermeture des portails et des portes du *doany*.

Conclusion

En guise de conclusion, le terme *fanompoa* « service » est un terme générique qui désigne tout service rendu auprès des ancêtres royaux. Le *fanompoa* peut être effectué individuellement (consultation des *tromba* dans la vie quotidienne), ou en collectif (périodiquement). Dans ce dernier cas, quelle que soit la localité, le déroulement de sa réalisation n'est pas tellement différent à l'exception d'une seule séquence, en l'occurrence la manière de prendre soin des reliques. Toutefois, *fanompoa* « rite d'allégeance » et *fitampoha* « bain royal » déterminent, en tout état de cause, l'identité sakalava.

Chapitre III : RESULTATS ANTHROPOLOGIQUES GENERAUX

Ce troisième chapitre de la deuxième partie se propose d'atteindre la « **substantifique moëlle** » de cette thèse : d'une part, les **intentions** aussi bien des cultes royaux que des *antsa* ainsi que la notion de **beau**, et, d'autre part, le socle religieux, le socle social, et le socle politique sur lesquels repose tout l'édifice culturel sakalava du Nord-Ouest.

Section 1 : QUE DIRE DES INTENTIONS ? QUE DIRE DU BEAU ?

1.1. Les intentions

Elles se déclinent à deux niveaux : au niveau des cultes royaux, et au niveau des *antsa*. Les cultes royaux affichent trois intentions principales, annoncées directement ou non :

- Affirmer la continuité de la royauté sakalava interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896 ;
- Remettre à la place d'honneur les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels ;
- Rehausser l'identité sakalava.

Quand aux *antsa*, ils véhiculent des intentions identiques, conformes ou complémentaires à celles des cultes :

- Dans les *antsa kolondoy*, il s'agit de :
 - Exalter la personne de l'*ampanjaka*, dont les actes et les déplacements sont précédés par des *kolondoy* et se terminent par des *kolondoy* ;
 - Mettre en exergue la connexion entre le peuple et les *ampanjaka* actuels ;
- Dans les *antsalamalama*, il s'agit de :
 - Instaurer la symbiose entre les artistes et le public, en vue de renforcer l'union entre le peuple et les *ampanjaka* vivants ou non ;
 - S'extérioriser, s'épancher en émotions.

La réalisation de ces intentions nécessite de la part des artistes la maîtrise des techniques oratoires, voire publicitaires, par exemples, savoir :

- Capter l'attention du public ;
- Maintenir le public en haleine ;
- Faire plaisir au public en ornant le discours ;
- Réduire l'écart entre les artistes et le public en utilisant une scénographie circulaire où les premiers occupent le centre/milieu et le second le pourtour du cercle¹².

Ces techniques rappellent celles de l'hypnose ou encore de la séduction utilisées dans la propagande et la suggestion collective, dont parle S. Moscovici dans son ouvrage déjà cité ci-dessus (1981 : 187-190). Selon l'auteur, pour persuader une foule (telle que celle rassemblée pour le *fanompoa* et le *fitampoha*), « *la force est exclue, et la raison inefficace, il reste une troisième voie, la séduction* » (ibid : 188). Une foule séduite, sous l'hypnose, est facile à persuader, à convaincre. A faire quoi ?- A adhérer aux intentions du /des meneur(s), et à agir en conséquence.

Ici, le rôle de meneurs est assuré par les artistes *mpiantsa*, qui sont, en l'occurrence, des meneurs collectifs investis de prestige, et, du coup, séducteurs. S. Moscovici explique de la manière suivante le fonctionnement de cette séduction : « *le magnétiseur ou l'hypnotiseur, qui aménage le cadre où il reçoit ses patients, met en scène le rituel de la séance, dirige le contact physique, joue du regard et prononce les formules, de manière à favoriser l'attachement à sa personne, avec comme contrepartie l'abandon de la volonté et de la conscience (...). Comme l'hypnotiseur, le meneur a pour méthode d'aménager les apparences, de façon à substituer le vraisemblable au vrai. Séduire, c'est transporter la foule d'un univers de raison à un univers d'imagination où la toute-puissance des idées et des paroles éveille des souvenirs en cascade, inspire des sentiments forts* » (ibid. : 188-189).

Mutatis mutandis, les artistes sont, bel et bien, des meneurs collectifs, par conséquent, les techniques et les procédés qu'ils utilisent sont proches de ceux utilisés par les meneurs politiques dont parle S. Moscovici. En poussant plus loin le rapprochement, nous ne pouvons nous empêcher de penser à Pavlov. Pour Pavlov, en tant qu'être d'habitude « *l'homme est constitué d'habitudes qui seront d'autant plus solidement acquises qu'elles ne feront pas appel à une force de discernement ni de réflexion* » (C.

Bonnange, C. Thomas, 1987 : 66). En effet, en publicité tout comme en propagande, « *une réaction inconsciente est beaucoup plus sûre* » (ibid. : 68). Dans le cas qui nous occupe actuellement, les analyses de S. Moscovici et celles de C. Bonnange et C. Thomas sont pertinentes. Sous l'effet conjugué de l'action séductrice/hypnotique des artistes et de l'alcool pris à dose modérée mais de façon continue, le public est dans un « **état second** » qui le rend facile à manipuler et donc à convaincre. La question se pose est de savoir : de quoi les cultes royaux et les *antsa* veulent persuader le public. La réponse est maintenant claire et sans aucune équivoque : **à adhérer aux intentions qu'ils véhiculent, même en l'absence de force de discernement et de réflexion.**

1.2. Le beau

Le beau se conçoit et se réalise de trois manières :

- Le beau esthétique, ou, le beau, selon J.P. Changeux (2010 : 71)
- Le beau éthique, ou, le bien (ibid.)
- Le beau culturel, ou, le vrai (ibid.)

Pour J.P. Changeux, « *le beau est une forme de synthèses singulières et harmonieuses entre émotion et raison qui renforcerait le lien social* » (ibid. : 514). Hegel a déjà formulé d'une autre manière cette définition du beau, dont les liens avec l'Art sont profonds et indiscutables. « *D'une manière générale, dit-il, le but de l'Art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agit l'esprit humain* » (ibid. : 54).

A travers des mots et des expressions utilisés quotidiennement au sein de la société, les *antsa* contiennent, à leur niveau, des notions exprimant les trois réalisations du beau évoquées ci-dessus.

1.2.1. Le « Beau esthétique » ou le beau

Nous avons pu dégager des *antsa* les termes et expressions qualifiant soit une personne, soit une chose, soit un animal.

Tableau n°3 : le «beau esthétique » qualifiant une personne

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Tsaiky tsontsany (1b) ▪ Somondrara : « malemy tsy amin’ny taolana somondrara » (9/43) « fa somondrara tsy tanan’olo adala » (9/44) « mahafinaritra mitàna somondrara » (9/45) ▪ Joby : « fa izy jobikely vainy danoro » (8/17) « jobikely mangalihaly »	➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée environ de 11ans ; ➤ la qualité de ses seins ; ➤ la beauté et la valeur d’une jeune fille âgée de 16ans environ ; ➤ la sensation agréable en tenant ses seins, remettant en cause la sexualité dans la vie conjugale ; ➤ le noir est la couleur du beau et la couleur préférée pour qualifier particulièrement une personne attrayante. Autrement dit, la personne à teint noir est d’autant plus acceptée « belle » que celle à teint blanc.

A travers le regard et le toucher, le beau esthétique est ici associé à des sensations agréables très charnelles.

Tableau n°4 : Le beau esthétique qualifiant une chose

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Mahafinaritra « mahafinaritra ne doany Mitsinjo » (1/98) « mahafinaritra tany fangatahan-tsara » (9/19) ▪ Manitsinitsy, manaranara (1b/39) ▪ Mahafalifaly « korananao leroa mahafalifaly »	➤ Une sensation agréable due à : - la rencontre avec les lieux de cultes réhabilités - l'ambiance rencontrée sur ces lieux pendant les cultes ➤ Une température ambiante fraîche, source d'une sensation agréable. C'est une expression courante pour souhaiter le bonheur à une personne. ➤ Un sentiment de joie due aux discussions, aux échanges, et surtout aux différentes plaisanteries pendant les cultes

Ici encore une fois, **le beau esthétique** renvoie à des sensations physiques agréables.

Tableau n°5 : Le beau esthétique qualifiant un animal

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Omby bidara mavo</i> (1b/38) <i>Omby bidara mena</i> (1b/41) ▪ <i>Lebidara somarasara</i>	➤ Ce sont des zébus appréciés pour leur taille impressionnante et surtout leur couleur agréable. ➤ Le zébu de qualité supérieure

En résumé, pour les Sakalava, le **beau esthétique** est quelque chose de très concret.

1.2.2. Le « beau éthique » ou le bien

Les mots ou groupe des mots indiquant le beau éthique sont ceux qui traduisent un comportement et/ou un caractère, un choix rationnel et émotionnel. En effet, il se peut que des mots ou groupes de mots rappelant le beau esthétique expriment en même temps le beau éthique et/ou le beau culturel, et vice-versa.

Tableau n°6 : Comportement et/ou caractère

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les termes : <i>mahitsy/ tsara</i> « <i>manana ny mahitsy, manana ny tsara</i> » (18/40)	➤ Pour dire la valeur des personnes sages, de bonne conduite, celles qui marchent sans s'égarer par rapport aux normes de comportements établis par la société
▪ Les termes : <i>manitsinitsy manaranara</i> « <i>manitsinitsy manaranara Tovovavin'Ambonara</i> » (1b/39)	➤ Pour indiquer un comportement ou un caractère digne, ou au moins tolérable

Le beau éthique se rapporte à du concret, rencontré dans la vie de tous les jours.

Tableau n°7 : Choix rationnel et émotionnel

Mots ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ <i>Tsy manambady</i> (pour certaines personnes) Ou ▪ <i>Manambady</i> (pour d'autres)	➤ Le choix est dicté par leur propre point de vue sur le mariage qui, à terme, induit la personne à définir elle-même ce qui est bon et beau à ce sujet.
▪ <i>Moly, mody, holy</i> (plusieurs chants : 1a, 1b, 8, 11, 14)	➤ Une émotion renfermant une valeur morale dont la maîtrise de soi vis-à-vis d'une liberté attribuée ; ➤ Une émotion dictée par un comportement de tempérance ; ➤ Un sentiment de nostalgie mettant en valeur la résidence et/ou le pays d'origine et surtout les parents

Il est prouvé ici que le beau (éthique) est le produit de l'émotion et de la raison qui contribuent à renforcer le lien social entre homme et femme et entre membres de la même parentèle.

1.2.3. Le beau culturel ou le vrai

Le beau culturel est défini par les mots ou groupes de mots ou expressions évoquant une ou des idées de valeur. Il peut être traduit ou signifié par des avoirs, par les expressions sur la relation sociale, et, par la religion elle-même.

Tableau n° 8 : Certains avoirs d'une personne, d'une famille, ou d'une société

Expressions ou groupes de mots	Significations et/ou valeurs
▪ Les devins et guérisseurs en grand nombre : « <i>arivo moasy, zato mpanajary</i> » (9/109) ▪ Les progénitures « <i>arivo tovo, zato manambaly</i> » (9/108) ▪ Les potentialités économiques « <i>50 sarety, zato soavaly</i> » (9/107)	➤ Avoir des guides, des protecteurs, davantage de soutien pour faire face aux forces du mal. ➤ La continuité de la vie, la fécondité. L'expression signifie une bénédiction. ➤ Pour dire le fait d'être apte à une démonstration de force, en particulier en matière économique.

Il s'agit de vérités palpables, vérifiables, quantifiables.

Tableau n°9 : Les relations sociales

Mots ou expressions	Significations et/ou valeurs
▪ L'expression : « <i>misaotra anao tefindranahary Sady tsy harofy, tsy hararirary</i> » (1/24-25) ▪ Les expressions: «<i>veloma samy tsara e,</i>» (1/99; 1b/25, 55; 23/53 «<i>maiva amin'i Niny, samy tsara amin'I Dady</i> <i>Maiva amin'ny Zoky, samy tsara amin'ny Zandry</i>» (8/ 22, 23) ▪ Les termes: <i>Moly, mody, holy</i> «<i>ndeha holy zaho baba aminay</i>» (14/84) «<i>ndeha holy Mama Ankarahara</i>» (14/91)	➤ Reconnaissance à Dieu Créateur, pour créé telle personne en bonne forme, en excellente santé ➤ Etablissement de la continuité d'une relation sociale paisible, dans la bonne santé. ➤ La forte affinité avec la famille, en l'occurrence, les parents et en particulier, la mère

La santé s'avère être la valeur indiscutable, sur laquelle repose les relations en société.

Tableau n°10 : La religion

Mots ou groupes des mots	Significations et/ou valeurs
▪ Bezavo « <i>Bezavo ne tsy azo anaovan-dratsy</i> » ▪ Lebidarasomarasara	➤ La sacralité de Bezavo en tant que localité du <i>doany</i> lui offre un caractère exceptionnelement beau. Donc, il requiert également le beau de la part de tout individu qui y vient, et ce, par sa bonne conduite. ➤ Appelé aussi « <i>ombisoavolo</i> » : noir taché de blanc sur le front et sur les quatre pattes, idéal aussi bien pour les services auprès des ancêtres royaux que pour rendre hommage aux ampanjaka actuels.

Le sacré n'est pas un paradigme abstrait, il s'incarne dans un *doany*, comme celui de Bezavo, et dans le zébu « à jolie robe » voué aux sacrifices en l'honneur des ancêtres royaux et des ampanjaka.

En conclusion, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique, et de beau culturel, les Sakalava ne sont pas portés vers l'abstrait, mais solidement ancrés dans le concret : le corps surtout, puis la terre et le zébu.

Un possible socle de la culture sakalava Nord-Ouest ?- Sans doute.

Section 2 : VERS L'IDENTIFICATION DES SOCLES, SOUBASSEMENT DE LA CULTURE SAKALAVA DU NORD-OUEST.

Dans le cadre de ce travail, il s'agit d'un triple socle, évoqué dès son intitulé : le socle religieux, le socle social, et le socle politique, qui renvoient à un « socle cognitif »

commun à l'humanité, sur lequel se bâtiraient des « *structures secondaires* », propres à chaque culture, « *sous l'influence du milieu social et de l'environnement* » (J.J.P. et C.J., 2006 : 61). Nous entendons ainsi par socle le soubassement ou encore la structure profonde, primaire, stipulé(e) « *parce qu'il y a une unité de l'espèce humaine sur le plan psychologique* » (ibid. : 61). Sur ce socle s'élèvent des « structures secondaires » observables de l'extérieur, appartenant à chaque groupe humain.

Deux décennies auparavant et à partir du point de vue de l'ethno-psychiatrie, G. Devereux, en appelant à une **Théorie générale de la Culture**, a déjà affirmé « *l'uniformité de la culture (par-delà les structures ou les modes d'organisation des items entre eux, variables d'une ethnie à l'autre)* ». Pour lui, « *cette uniformité de la culture va de pair avec l'uniformité de la nature humaine* » (ibid).

Cela veut dire que les disciplines des sciences humaines et sociales, comme la linguistique, la psychologie, la psychiatrie, l'ethnologie, et l'anthropologie... obéissent au même modèle d'analyse à deux niveaux : **au niveau profond, le socle cognitif commun, et au niveau superficiel, des structures secondaires spécifiques, bâties sur ce dernier**. Il va donc de soi que nous utiliserons ici ce modèle d'analyse. Pour cela, nous décrivons d'abord les structures secondaires, avant de dégager le socle cognitif sous ses trois réalisations, le socle religieux, le socle social, le socle politique.

2.1. Sur le plan religieux : de la diversité religieuse au polythéisme

Le Marambitsy et, plus spécialement sa capitale, Mitsinjo, se distinguent par une diversité religieuse foisonnante. L'on peut dire que toutes les formes religieuses s'y retrouvent. Au titre des religions « premières » - des « ontologies » (Ph. Descola, 2005) ou des « systèmes de connaissances » (C. Lévi-Strauss, 1962) – l'animisme, le totémisme (se réalisant à travers le culte des ancêtres), l'analogisme (s'appliquent au niveau de la géomancie) sont fortement présents. Mais les religions « modernes » ne sont pas en reste. En effet, l'Islam s'est implanté dans la zone dès le Xe siècle avec l'arrivée des négociants arabes, puis Swahili à partir du XIIe siècle. Mais, contrairement à ce que l'on a pu observer ailleurs, c'était un Islam pacifique, utilisant les manières douces comme le traité de commerce, le mariage avec les femmes autochtones,

n'excluant pas l'appui en armes pour les chefs locaux. Par conséquent, le capital sympathie des sakalava envers l'Islam est important tant au cours des siècles passés qu'actuellement.

Quant au Christianisme et ses différentes confessions, il a été présent dans la zone à partir du XVe siècle avec les missionnaires et les traitants portugais, supplantés par les missionnaires et les traitants français à partir du XVIIe siècle, puis les Anglais au XIXe siècle. Plus violents et plus difficiles à vivre, les agents du Christianisme et le Christianisme lui-même inspiraient de la méfiance chez les Sakalava.

S'intègre dans cet ensemble religieux le tromba, « *culte de possession royale* » (R.R. Kent, 1983-1984) désignant aussi bien le culte que les possédés eux-mêmes. Au-delà des cultes royaux fanompoa et fitampoha, le tromba et les tromba constituent la principale force d'attraction des participants. En effet :

- Parmi les lieux où s'effectuent les antsa, seuls ceux qui sont animés par un ou des tromba intéressent le public ;
- Les tromba drainent la foule des participants par leurs costumes originaux, par leur frénésie pour la danse ;
- Là où les tromba sont présents, la consommation de barisa est importante, car cette boisson représente pour eux une sorte de carburant, une source d'énergie ;
- Par conséquent, les tromba sont, aux côtés des artistes, les principaux animateurs de la fête, les faiseurs d'ambiance indispensables, les créateurs d'émotions fortes chez le public ;
- D'après nos estimations vérifiées par des entretiens, plus de la moitié des participants sont des tromba soit « en action » soit « en repos » qui ne viennent sur place que pour cette raison, étant entendu que le rite d'allégeance et le bain des reliques servent pour renforcer leur pouvoir.

Pour toutes ces raisons :

- Une personne possédée jouit d'une considération particulière, surtout si elle est en état de possession : elle obtient tout ce qu'elle demande, par exemple barisa, cigarette, argent... ;

- De simples participants désirent devenir tromba eux-mêmes. C'était le cas pour une jeune fille nommée Njarimeva, présente à Bezavo lors du fanompoa en septembre 2009. Mue par le désir profond de devenir tromba, elle imitait tous les jours les manières et comportements des tromba : leurs danses, leur respiration haletante, leur regard hagard et absent... Finalement, elle est devenue une tromba de Ndrasinintoniarivo. Il est cependant à noter que certains participants devenus tromba à l'occasion du fanompoa ou du fitampoha n'avaient pas l'intention de le devenir, à l'exemple d'un chrétien qui, devenu tromba sans l'avoir voulu, a décidé de se convertir en adepte de la religion traditionnelle sakalava.

Bref, le *tromba* est un culte dans les cultes, voire une religion parmi les religions. Cela nous amène finalement à parler d'un détail très important, c'est-à-dire l'utilisation dans les antsa du terme ndranahary en sakalava, ou *zanahary* dans les autres parlers. Il signifie **Dieu créateur**, dont l'existence est supposée ou évoquée dans les trois religions « premières » malgaches. Or, les artistes *mpiantsa* parlent de ndranahary dans quatre sens différents :

- Dieu créateur, dans le mot tefindranahary « créé par dieu » ;
- Ancêtres royaux ;
- Tromba « possédés » ;
- Doany.

avec, comme sens commun, source de tous les biens, source de bénédiction.

En conclusion, ces données permettent d'affirmer que, situés très loin du monothéisme, les Sakalava adhèrent profondément au polythéisme. C'est là le noyau du socle religieux.

2.2. Sur le plan social : une forte tension entre principe masculin et principe féminin

Les structures secondaires sont ici observables durant les cultes royaux, dont il était question ci-dessus.

2.2.1 Le culte royal : une opportunité et une menace pour le mariage et pour la société

Toutes les données disponibles convergent pour dire que le culte royal –fanompoa ou fitampoha- est une opportunité pour le mariage à construire. En effet :

- Certains principes sociaux quotidiens se dénouent durant le culte, entre autres les divers interdits pesant sur la relation homme-femme ;
- Plusieurs activités autorisent, voire encouragent les participants à se mêler, permettant ainsi aux célibataires de trouver des partenaires ;
- La proxémie pendant la réalisation d'un antsa permet aux participants de se rapprocher davantage et de se toucher ;
- Les thèmes sexuels ne sont pas bannis des antsa, raison pour laquelle les danses mimant l'accouplement ne sont pas interdites ;
- Par conséquent, homme-femme peuvent procéder à des attouchements, se partager (et faire ?) l'amour.

Le culte royal constitue ainsi à la construction d'une nouvelle vie, d'une nouvelle société. Mais il peut être une menace pour le mariage, car :

- La liberté sexuelle qu'il offre est une occasion favorable à la séparation d'un couple ;
- Le tsimandrimandry, en particulier, est, officiellement, une nuit de liberté d'accouplement ;
- Par conséquent, les mpiantsa rappellent régulièrement dans leurs chants la nécessité d'une prudence et d'une grande maturité dans la relation homme-femme.

2.2.2. Le culte royal : un espace offert pour la reconstruction du couple et pour le renouveau de la société.

Certains couples en difficulté essaient de se réconcilier avant d'aller au fanompoa ou au fitampoha, alors que les couples défaits profitent des séquences d'activités organisées lors du culte. Sans doute, les deux individus ont-ils en leur for intérieur la même intention, c'est-à-dire obtenir la bénédiction des ancêtres royaux, et, pour cela, se sentent dans l'obligation de se réconcilier. Le culte royal est ainsi un espace permettant la reconstruction de la vie des couples en difficulté ou dont la séparation a été consommée.

Mais, plus généralement, la société profite de l'organisation du culte royal. Le fihavanana ou le filongoa « relation positive » est, en effet, pour lui une valeur centrale. Il constitue la première condition pour recevoir la bénédiction des ancêtres royaux. Par conséquent, il faut éviter les représailles, et les disputes avant, pendant et après le culte, afin d faire disparaître tout signe de dissension. C'est l'éthique des cultes royaux sakalava. Toutefois, les structures secondaires sont visibles également et surtout en dehors des cultes royaux, notamment dans l'organisation générale de la société et dans le système de parenté – filiation et alliance.

2.2.3. Au niveau de l'organisation générale de la société : des normes pour renforcer les liens sociaux

Ces normes sont expliquées par ce que l'anthropologie désigne par « *système des attitudes* », c'est-à-dire « *l'ensemble des conduites, socialement prescrites, qui caractérisent les rapports entre différentes classes de consanguins et d'alliés* » (Marc Augé et al, 1975 : 43). Mais, par extrapolation, le « système des attitudes » peut être appliqué au niveau des rapports entre certains groupes (clans ou lignages mais aussi, en Afrique orientale, classes d'âges).

Deux aspects (au moins) de ce système sont bien remarqués dans la société sakalava du Marambitsy. Ils sont tous les deux caractérisés par le « respect » :

- a) Le respect de la hiérarchie sociale adoptée par la société, habituellement, présentée, d'abord, par ordre décroissant des classes d'âge (raiamandreny, zoky, zandry) [cf : antsa 11,14) ; puis par le sexe (homme puis femme) [cf : antsa 13, 14, 15). Là chaque catégorie « *a des obligations à l'égard de l'autre catégorie qui, elle, a en revanche des droits à faire valoir, etc.* » (ibid. : 43).
- b) Le respect, en particulier, du rapport entre consanguins de génération différente, c'est-à-dire, entre parent et enfant. Les obligations de l'un à l'égard de l'autre doivent être toujours mises en place. D'habitude, le respect envers les parents est prioritaire (cf : antsa 14). Exemple : les parents ont droit à recevoir de leurs enfants (mariés ou non) des informations les concernant, en l'occurrence, lorsque ceux-ci se trouvent loin d'eux (cf : antsa 8, 11). En revanche, les parents ont le devoir de les écouter et les comprendre. Cette place primordiale des parents explicite l'intention émotionnelle des orateurs (enfants) quand ils font face à des problèmes. Par exemple, le thème de la nostalgie démontre que les parents servent comme dernier secours après un mariage défait. D'où la répétition à maintes reprises du terme « *hody* » dans les chants, exprimant à la nostalgie et l'attachement du village d'origine. Une attention particulière doit être portée sur la répétition de la notion de **mère** (niny, neny, mama) signifiant :
- Un plus d'affinité entre l'enfant et la mère ;
 - La mère a davantage plus de droit sur son enfant que le père. En d'autres termes, l'enfant appartient à la mère lorsque :
 - il est né dans un concubinage ;
 - le père n'a pas encore reconnu l'enfant en assumant le rituel de passage de l'enfant, de la mère au père.

Toutefois, il peut exister un cas inverse quant aux obligations. Les parents ont des devoirs très importants à l'égard des enfants. Pour cela, le rapport entre deux générations (consanguines) ne se limite pas au **lien biologique** ; mais elle doit s'élargir sur les **liens socio-culturels** et religieux considérés comme un **lien naturel**. C'est là un ensemble de normes préférentielles de comportements préconisant la mise en valeur du **beau culturel**.

Un autre aspect de l'organisation générale de la société locale est l'organisation clanique qui montre clairement que le totémisme constitue une religion importante chez les Sakalava. Néanmoins, en termes de clan, la société sakalava paraît hétérogène. P. Mercier a mentionné que « *Dans certains cas, le clan se manifeste nettement comme l'une des unités principales d'organisation de la société, avec des fonctions très spécifiques à tous les niveaux de la vie sociale* » (M. Augé et al, 1975 : 26).

Etant donné que le clan porte un nom, on rencontre au Marambitsy différentes manières de choisir le totem qui le représente et permet de l'identifier. Il peut être associé à :

- Une espèce animale, comme les Maromena « beaucoup de rouges » et le Maromainty « beaucoup de noirs », en raison de la dominance de la couleur rouge ou de la couleur noire sur les rébus composant leurs troupes ;
- Un objet manufacturé, comme le clan Marosaravy qui produit des paniers ;
- A un épisode de l'histoire : le clan Antimamaliky (descendants de Ndramanaranarivo mais qui ne sont pas au pouvoir), le clan Morarivo, de caste esclave (jongoa) qui s'occupe spécialement du corps d'un individu de caste noble (ampanjaka) lors de son décès.

Il en va de même pour tous les clans cités pendant un entretien : Antafaratsy Varamanga, Milamaiva, Marokoro, Antavela, Marobaria, Monjaha, Maroadala, Menadraza...

2.2.4. Au niveau du système de parenté –filiation et alliance : des règles pour organiser les liens entre consanguins et affins

2.2.4.1. Normes en matière de filiation

La filiation matrilineaire ou utérine, c'est-à-dire, seules les femmes transmettent la parenté, domine. D'où l'apparition à maintes reprises du terme *zama* (le frère de la mère). Ce qui corrobore le « *système des attitudes* » cité plus haut, mettant ici l'accent sur les **relations à plaisanterie** ou **évitement**. Evoquée par la plupart des chants, et

confirmée par les données d'observation, l'affinité, révélée par le droit à la plaisanterie entre un individu et le frère de sa mère, met en valeur la **filiation matrilineaire**.

De plus, dans la vie courante, certaines appellations explicitent ce concept de matrilinearité. Ainsi, *niny* « mère », *dady* « grand-mère » qui ne manquent pas de tenir la première place lorsqu'on transmet une salutation, l'emploi des **interjections** « *eh ! mamako 'zay e* », « *e ! mama e !* ». La/les sœur(s) de la mère est/sont considérée comme la mère génitrice. Ainsi, pour les distinguer, une épithète est nécessaire. Par conséquent, *mamabe* pour la sœur aînée de la mère, et, *mamahely* pour la sœur cadette de la mère, alors que la mère biologique garde l'appellation *mama/niny*. Il est à noter qu'en cas de décès, une femme a droit à être enterrée dans le tombeau familial de ses parents.

Par ailleurs, la filiation cognatique ou filiation indifférenciée, c'est-à-dire « *la parenté est transmise aussi bien par le père que par la mère* » (M. Augé et al, 1975 : 19) existe. La filiation cognatique doit être prise en considération pour la recherche d'un partenaire (cf : antsa 24). « *Kajemby ampilako an'i Baba* ». Son clan (de l'orateur) est évoqué ici dans l'intention de citer une filiation agnatique. Cela renvoie un partenaire intentionné à la poursuite de l'analyse. Par la suite, apparaît l'évocation de la filiation utérine à travers « *zanak'i Edwige* ». Dans l'énumération de la parenté par filiation cognatique, l'emploi rare de certaines appellations et des interjections du côté paternel est aussi à évoquer :

- *Angovavy* « la sœur du père »
- *Bababe* « le frère aîné du père »
- *Babahely* « le frère cadet du père »
- *Baba* « le père biologique »

Ainsi, pendant un culte royal, le fait de dire sa filiation est essentiel :

- Pour se faire connaître, pour les mpiantsa « chanteurs » ;
- Pour aider un partenaire intentionné à décider ;
- Pour éviter la pratique de l'inceste qui pourrait souiller aussi bien la sacralité du culte que la société.

2.2.4.2. Normes en matière d'alliance

Des comportements tolérables et/ou prohibés sont évoqués dans les chants et permettent d'en tirer, de manière indirecte, les normes préférentielles. Ainsi, le thème du mariage défait se traduit par la construction d'un mariage selon ces genres de comportement, en l'occurrence, ce qui est prohibé. Il existe ainsi plusieurs critiques adressées à des unions non conformes aux règles admises :

- a) **Critique du mariage** pour non respect des obligations masculines et des obligations féminines. La norme impose la réciprocité des devoirs, les obligations de l'un à l'égard de l'autre.

Tableau n°11 : Les obligations masculines et les obligations féminines

Devoirs du conjoint	Devoirs de la conjointe
- Fournir les vivres pour la famille - Recherche des biens pour la famille - Remise de l'argent à sa femme - (...)	- Obéir à son mari et s'occuper de lui - Lui donner des progénitures - Rester à et s'occuper de son foyer, de ses enfants - Accepter la polygamie du mari - Accepter d'élever l'/les enfant(s) d'une autre femme N.B : Le fait de sortir avec ses amies est considéré comme comportement lascif, folâtre

- b) **Critique du mariage** n'ayant pas respecté la différence de castes d'appartenance, par exemple, l'un est de caste *ampanjaka* et l'autre de caste non *ampanjaka*, parce que :

- d'une part, ceci fait partie de l'inceste (Godelier 2010 : 437-529), donc totalement intolérable (prohibé), que les Sakalava l'appelle *mirorona* ;

- d'autre part, c'est un comportement tolérable à condition que l'un des acteurs soit une personne de lignée au pouvoir « *masi-mandidy* ».

Quoi qu'il en soit, l'intention fondamentale est d'inciter les gens à respecter leur caste d'appartenance au sujet du mariage.

c) Critique du mariage n'ayant pas respecté la différence de groupes ethniques d'appartenance. Voici deux exemples évoqués dans les *antsa* :

- Mariage d'un homme Betsileo avec une femme Sakalava, présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers l'homme Betsileo ;
- Mariage d'un homme Merina avec une femme Sakalava présentant une forte intensité de l'impact de la rupture envers la femme Sakalava.

L'intention est prouver l'incompatibilité du mariage d'un Sakalava avec une personne appartenant à un autre groupe ethnique. Donc, de manière indirecte, l'intention est d'inciter/ d'encourager le mariage selon la norme préférentielle, c'est-à-dire le mariage entre Sakalava.

d) Critique du mariage avec les européens (cf : *antsa* 31)

Ce mariage prohibé est comparé avec la sueur qui est source de saleté, pour exprimer l'impureté de ce mariage, la **laideur**. Il peut être traduit comme:

- transgression de tout principe social habituel ;
- transgression des diverses règles sociales et/ou des diverses coutumes ;
- une honte ;
- conflit culturel entre traditionalistes et modernistes.

e) Concernant le nombre de conjoints

La norme préférentielle est la **monogamie**. A cause de plusieurs raisons, la polygamie est tolérée. La condition de la polygamie se manifeste surtout sur les droits des enfants de la première épouse, acceptés et assumés par l'/les autre(s) épouse(s). A différents niveaux du groupe sakalava, l'endogamie « choix de l'épouse à l'intérieur du groupe » est un modèle préférentiel, contrairement à l'exogamie.

f) Concernant la résidence ou domicile conjugal

- *La résidence patrilocale* : le couple s'établit avec ou auprès des parents du mari (cf. antsa 8). C'est une forme très rencontrée dans la société sakalava du Marambitsy en particulier, et, dans la société malgache en général.
- *La résidence matrilocale* : c'est le cas inverse de la résidence patrilocale et est un cas rare (cf. antsa: 14).
- *La résidence virilocale et résidence uxoricale*: ces deux modalités sont pratiquées souvent par les couples appartenant à différents groupes ethniques [comme (Betsileo, Sakalava) /(Merina, Sakalava)]. D'une manière générale, ce sont leurs activités économiques qui les mettent en contact.

g) Concernant le divorce

Le divorce c'est la « dissolution des liens matrimoniaux » (M. Augé et al, 1975 : 34). Il se fait sous un contrat social :

- les conjoints discutent entre eux et s'accordent ;
- les familles des deux côtés le reconnaissent ;
- les conjoints se bénissent (*joro*) publiquement.

Dans la société sakalava traditionnelle, le divorce devient une sorte d'obligation suivant un contrat social. La société a instauré le principe de *tsy misara-maty* « ne pas se séparer pour cause de décès ». Autrement dit, un mariage ne doit pas perdurer jusqu'à la mort de l'un des conjoints. Donc, d'un moment à l'autre, un couple doit se séparer, mais ne recevra pas le reproche de la société. Il mérite d'être souligné qu'après le divorce, la femme a le droit de retourner dans sa famille.

L'intention est de soulever le comportement anormal en vue d'encourager les gens à suivre les principes établis par la société.

h) Concernant l'inceste

Les critiques ci-dessus apportées au mariage rentrent selon Godelier dans l'inceste ou le mauvais usage du sexe. « *Mariage entre personnes n'appartenant pas à la même ethnie, à la même religion, à la caste ou à la même classe* » (Godelier, 2010 : 436). Mais, un autre mauvais usage du sexe, très connu, est également à mentionner : le mariage entre consanguins.

L'intention consiste à encourager les gens à avoir la maîtrise de soi, surtout lorsqu'on est en contact avec d'autres personnes ou d'autres groupes, dans le but de mettre en place la stabilité de la société, ainsi que son développement.

Conclusion partielle

Les normes de comportement aussi bien au sein d'une relation sociale qu'au sein du mariage et du système de parenté sont évoquées pendant les cultes royaux, afin de rappeler à tous les participants au culte les différents dispositifs et principes ayant été établis par la société. Ces dispositifs et principes concernent principalement la régulation de la relation homme-femme. Leur rappel signifie que cette relation conduit au cœur du socle social, le principe masculin et le principe féminin reconnus, harmonisés et apaisés.

2.3. Sur le plan politique, le grand écart : s'attacher aux traditions et se projeter dans la modernité

En tant qu'entité sociale et politique, le royaume sakalava du Marambitsy –toujours en place – admet une analyse structurale à quatre éléments : l'infrastructure, la structure, la superstructure, et les relations avec l'entourage immédiat et éloigné. Cela suppose en même temps l'adoption d'une vision dynamique conforme aux caractéristiques de l'objet analysé.

2.3.1. L'infrastructure

Les infrastructures du royaume se résument, d'abord, à deux (2) hauts-lieux : Bezavo, ancienne capitale, berceau de l'Etat sakalava, totalement excentré, et, Mitsinjo, nouvelle capitale, pour cause d'extension à la suite de la colonisation française qui a choisi cette localité pour installer son centre administratif. Mais, malgré tout, Bezavo ou Tongay reste la capitale culturelle/ historique du royaume. S'ajoutent à ces deux hauts-lieux à titre d'infrastructures, deux (2) *doany* « lieux de prières, sept (7) *zomba* « maisons rituelles », deux *fanintsiana* « hangar de réception », qui constituent, en fait, les lieux sacrés, les lieux de prières-officiels du royaume.

Mais les enjeux les plus importants, ayant donné lieu à des controverses, se situent au niveau de la résidence de *l'ampanjaka* à Mitsinjo. Là, en effet, s'affrontent deux mondes : d'une part, l'administration coloniale – néocoloniale et l'administration royale et, d'autre part, la tradition et la modernité.

- Le premier affrontement a été occasionné par l'emplacement des bâtiments dans l'espace habité. Selon la géomancie traditionnelle, *l'ampanjaka* s'installe dans la partie Nord (siège de l'Honneur et du Pouvoir). Or, l'administration coloniale a décidé de frapper fort en occupant cette partie Nord, reléguant ainsi dans la partie Sud (siège de la Servitude) la résidence royale.
- Le second affrontement se situe au niveau de l'architecture et du matériau utilisé pour la construction des maisons d'habitation à Mitsinjo. Dans la tradition Sakalava, la maison pour les vivants est construite uniquement en matériau végétal et sans étage. A cela, il existe des raisons climatiques et écologiques compréhensibles, mais également des raisons rituelles, c'est-à-dire pour éviter de résider plus haut que les reliques des ancêtres royaux reposant dans le *doany* sans étage. Or, un habitant a décidé de construire sa maison en béton et à étage, alors que, en plus, son terrain est situé juste à côté de la parcelle où se trouve la résidence de *l'ampanjaka*, une maison basse. Ce geste a été interprété comme une provocation.

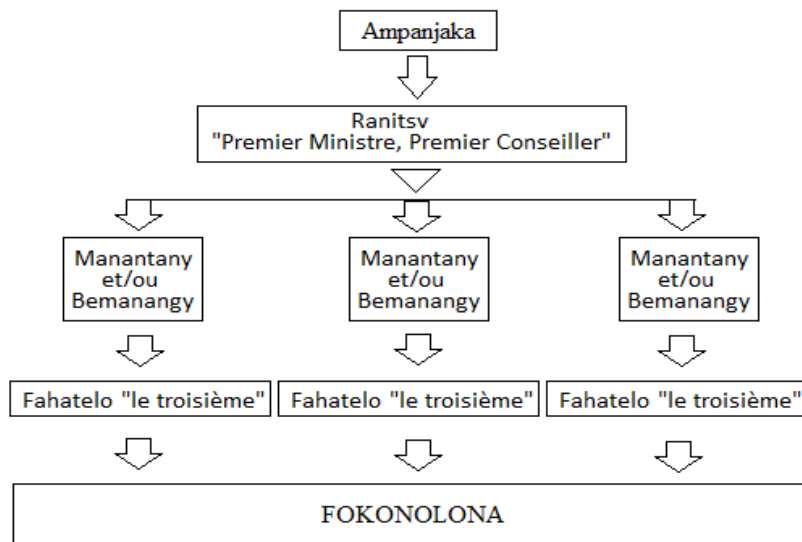
L'ampanjaka, avec l'appui de la communauté Sakalava, a demandé à ce qu'il soit banni de la société du Marambitsy. Toutefois, après négociation, un compromis dicté par la tolérance a prévalu, car, en plus, le petit-fils de *l'ampanjaka* s'est amouraché de la fille

du fautif et l'a pris en mariage. Du coup, le conflit s'est déplacé sur le terrain du *doany* dans le cadre de la concurrence entre dynastie Bemihisatra, gérant Bezavo et Mitsinjo, c'est-à-dire la partie continentale du Marambitsy, et dynastie Bemazava, gérant la partie littorale, dont Boeny-Doany et Katsepy. Sans doute, à partir de là, le *doany* de Bezavo et celui de Mitsinjo ont été construits totalement en dur. On peut lire derrière ce choix une intention « politique », en l'occurrence : montrer la force matérielle du royaume, d'abord, vis-à-vis de la dynastie Bemazava et, ensuite, vis-à-vis de la modernité.

2.3.2. La structure

En ce qui concerne la structure, celle laissée par la tradition est presque totalement intacte. Elle comporte deux volets : d'un côté, une structure de castes / classes, et, de l'autre, une structure administrative.

- a) La *structure de castes*, se transformant progressivement en structure de classes sociales, est identique à celle que l'on a trouvée et que l'on retrouve encore dans les principaux royaumes de Madagascar : Betsimisaraka et Antemoro, dans l'Est, Betsileo et Merina sur les Hautes Terres, Bara dans le centre Sud...c'est-à-dire :
 - *ampanjaka* « princes, rois » ;
 - *vohitsy* « roturiers » ;
 - *jongoa* « esclaves ».
- b) Quant à la *structure administrative traditionnelle*, toujours vivante, elle se présente comme suit :



Légende :

Ampanjaka : Celui ou celle qui est au pouvoir. Actuellement, c'est femme, Amina Saïd, qui occupe cette fonction. Elle réunit ses officiants (Ranitsy, manantany, fahatelo) pour s'entretenir au sujet des affaires du royaume, dont la préparation des cultes royaux.

Ranitsy : Le Premier Ministre, Premier Conseiller de l'*ampanjaka*. Il doit être la où l'*ampanjaka* se trouve. Il est son porte-parôle et joue un rôle de supervision lors d'un culte royal.

Manantany et/ou bemanangy : C'est le représentant de l'*ampanjaka* dans les quartiers, les villages, voire même dans chaque clan. Il est l'intermédiaire entre l'*ampanjaka* et le peuple. Un *manantany* peut tenir trois à quatre villages ou hameaux, selon la distance entre les localités. Le *bemanangy* est la femme du *manantany*. En l'absence de ce dernier, elle le remplace, par exemple, lors de la collecte des offrandes pour un culte royal.

Fahatelo : Le *fahatelo* est l'intermédiaire entre un *manantany* et le peuple. Il est le chef traditionnel dans les hameaux. Le *fahatelo* existe dans les localités où un *manantany* dirige trois à quatre hameaux. Donc il est le suppléant du *manantany*.

Vahoaka ou fokonolona : C'est la base de la royauté. Il reçoit l'ordre de l'*ampanjaka* et l'exécute autant que possible. Toutefois, le peuple, par l'intermédiaire du *manantany* et/ou du *fahatelo*, peut transmettre également ses prétentions et ses intentions auprès de l'*ampanjaka*. Le *fokonolona* est le niveau où l'administration traditionnelle et l'administration moderne sont en peuvent coopérer.

c) Ces deux structures appellent les commentaires suivants :

- *concernant la structure de castes/ de classes*

Quoi qu'on en pense et quoi qu'on dise à son propos le système des castes a été introduite et installé à Madagascar au XVI^e siècle lors de la mise en place de la monarchie à la tête de laquelle se trouvait la dynastie des **Andriamanjaka** « princes autocratiques » qui a supplanté celle des **Andriambahoaka** « princes démocratiques » (F. Raison-Jourde, 1983 ; M. Bloch, 1989). Avec le développement de la traite dans l'Océan Indien, la dynastie des **Andriamanjaka** a collaboré avec les traitants européens. Elle s'est donc enrichie progressivement et, à partir du XIX^e siècle, s'est transformée en classes sociales (bourgeoisie compradore, *rent seeker*) du capitalisme, d'abord, commercial, puis financier et industriel (Gwyn Campbell, 1994 ; Nicos Poulantzas, 1976).

Une remarque s'impose à propos de la caste *jongoa* « esclave ». Elle se repartit en deux groupes :

- les *Jongoa* (tout court) se chargent des affaires quotidiennes des *ampanjaka*, ainsi que celles concernant les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha* (voir photo). Ce sont eux qui s'occupent de toutes les activités du *doany*, surtout celles concernant les reliques royales. Sur ces questions, toutes les décisions leur appartiennent ;
- les *Morarivo* : leur rôle respectif est de s'occuper du corps d'un *ampanjaka* ou d'un individu de sa caste lors de son décès. Mais, lors d'un culte royal, le fait de porter le *folàny* « l'offrande » de chaque hameau, de chaque clan, de chaque lignage,..., vers le lieu du culte, appartient à deux femmes ou jeunes filles de caste *Morarivo*.

- *Concernant la structure administrative traditionnelle*

Toujours en place et surtout fonctionnelle, cette structure coexiste et collabore avec la structure administrative moderne de l'Etat-Nation mise en place par la colonisation et léguée par elle à l'administration malgache à partir de 1960. Mais sa fonction principale réside dans l'organisation et la réalisation des cultes royaux, c'est-à-dire la conservation de la tradition sakalava, et, plus profondément, de l'identité sakalava.

Il convient néanmoins de faire remarquer que la personne de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, exerce encore une autorité certaine sur la population du District de Mitsinjo, notamment Sakalava (70%). En effet, à titre d'exemples :

- lors d'une grève de la Sucrierie de Namakia –situé à 15km de la ville de Mitsinjo-, et dont la majorité est Sakalava, les gérants chinois ont dû faire appel à l'*ampanjaka* pour régler le litige ;
- durant le *fanompoa* à Bezavo en 2009, les chefs de l'administration moderne et certains opérateurs économiques se sont soumis aux rituels requis lors de l'inauguration du *valamena* (voir photos) ;
- durant le *fitampoha* à Mitsinjo en 2012, les responsables administratives locaux ont participé activement à toutes les étapes du culte du *doany* à la rivière Mahavavy ;
- face à l'insécurité grandissante dans la région, le Commandant de la Gendarmerie Nationale de Mahajanga a accepté d'affecter 2 à 4 gendarmes pour assurer la sécurité de l'*ampanjaka* lors de ses déplacements.

2.3.3. La superstructure

En ce qui concerne la superstructure, les éléments centraux en sont les cultes royaux (*fanompoa*, *fitampoha*) et les cultes qui les accompagnent obligatoirement (le *tromba*, le *tsimandrimandry*, la consommation de *barisa*, et surtout les *antsa*). A ce propos, il faut signaler, en outre, l'éthique du *fihavanana- filongoa* à mettre en œuvre avant, pendant, et après les cultes royaux.

2.3.4. Les relations avec l'entourage immédiat et éloigné

Que dire ensuite de la relation de cette entité sociale et politique du Marambitsy avec son entourage ? –Nous allons répondre à cette question en nous référant encore une fois aux *antsa*, et en identifiant deux catégories de relation :

- la relation intra-Sakalava ;
- la relation extra-Sakalava.

Sur le plan de la relation intra-Sakalava, il faut noter à la suite des *antsa* la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Les artistes lancent un appel à l'union en s'adressant aux habitants de Katsepy, en territoire Bemazava. Ils disent entre autres :

« *Mandroso aminay nareo Katsepy* » « venez chez nous, vous les gens de Katsepy », c'est-à-dire :

« Venez chez nous Bemihisatra vous les Bemazava,

Unissons-nous pour réaliser le *fanompoa* »

L'intention de l'appel est claire : donner davantage de force au royaume Sakalava au moyen, par exemple, de l'association « GRAND SAKALAVA », rassemblant tous les Sakalava du Nord au Sud de Madagascar et ceux de la diaspora.

Sur le plan de la relation extra-Sakalava, nous retrouvons deux genres de relation : d'abord, la relation Malagasy- Malagasy, se manifestant surtout à travers la relation Sakalava-Merina, ensuite, la relation Malagasy- Européens. La relation Sakalava-Merina est spécialement évoquée, parce que ces deux groupes ont eu à deux époques différentes un projet d'unification politique de Madagascar : les Sakalava aux XVIIe-XVIIIe siècles, et, les Merina au XIXe siècle. Pour cette raison, il y eut entre eux des guerres presque continues durant tout le XIXe siècle.

L'historien anglais Guyn Campbell a relevé dans les documents d'archives de l'époque qu'entre 1815 et 1895, les sites occupés par les Merina ou les camps militaires merina ont essayé 97 attaques plus ou moins violentes à travers Madagascar et que 73 de ces attaques ont été le fait des Sakalava, dont 43 (44%) du Marambitsy/ Boeny (Guyn Campbell, 1994 : 366-369). Avec 75% des attaques, les Sakalava apparaissent, bel et bien, comme les ennemis les plus déterminés des Merina, même si, par ailleurs, des relations commerciales florissantes existaient entre eux.

Quant à la relation Sakalava-Européens, les *antsa* en parlent de façon négative. Les Sakalava ont une méfiance profonde envers les Européens. Ils n'apprécient pas la couleur blanche de leur peau, bizarrement assimilée à la saleté.

Par conséquent, si les artistes ne s'adressent même pas aux Européens, en revanche, ils ne manquent pas de lancer un appel à l'union aux Merina pour réaliser ensemble les cultes royaux sakalava. L'intention est également claire : bâtir l'union nationale pour

faire face à l'Etat importé, allié objectif des Européens. Comme quoi, mine de rien, la politique n'est pas du tout étrangère aux *antsa* et aux *mpiantsa*.

Cela nous conduit directement au **socle politique**, qui fait partie des résultats anthropologiques généraux de ce travail. Ce socle est formé par le concept d'**identité** (sakalava/malagasy) auquel s'ajoute celui de *fihavanana-filongoa*, valeur centrale des cultes royaux, cristallisée dans les appels à l'union lancés par les *mpiantsa*.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'analyse discursive des *antsa* a permis de dégager dans un premier temps les intentions des cultes royaux et, dans un deuxième temps, celles de ces textes oraux. Outre l'affirmation de l'identité sakalava, les intentions convergent vers la royauté et les ancêtres royaux : la royauté, il faut assurer sa continuité, et les ancêtres royaux, il faut les remettre à leur place d'antan. Les *antsakolondoy* centrés sur la personne de *l'ampanjaka* et émaillant le déroulement des cultes, sont là pour le prouver.

Dans la foulée, un retour sur le cadre social d'exécution des *antsa* a également renouvelé la vision des cultes royaux en tant que cadre de développement de la conception du beau qu'ils véhiculent. Qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique ou de beau culturel, l'aspect concret prédomine sur l'aspect abstrait, ce qui révèle un aspect important de la mentalité sakalava.

Cette dernière remarque peut servir de transition vers l'identification à partir de « *structures secondaires* », des *socles*-religieux, social, politique – servant de soubassement de la culture du Nord-Ouest. Sur le plan religieux, le polythéisme l'emporte de loin sur le monothéisme comme l'indique la diversité religieuse élevée observable non seulement à Mitsinjo, la capitale, mais aussi, au niveau de tout le Marambitsy. Sur le plan social, soit lors des cultes royaux, soit dans la vie quotidienne, notamment l'organisation générale de la société et le système de parenté – filiation et alliance –, le principe masculin et le principe féminin sont en concurrence constante. Nos *antsa* laissent entrevoir que le principe féminin l'emporte grâce à la personne de la mère, même si le père, donc, l'homme domine dans certains secteurs de la vie. Sur le plan politique, enfin, malgré une tendance forte à se projeter dans la modernité, la

société est profondément attachée à ses traditions. Que l'on observe l'infrastructure, la structure ou la superstructure de cette société, les traditions ancestrales restent vivaces. Ses relations avec les groupes proches ou lointains en sont marquées. Mais, au lieu du conflit, les *antsa* prêchent l'union, le *fihavanana*, avec tous les groupes malgaches. En revanche, le groupe des Européens, dont l'image reste négative, fait l'objet d'un profond mépris et d'une forte méfiance. Simple xénophobie ou sentiment nationaliste ? – Le contexte social général ambiant fait penser au nationalisme, c'est-à dire à un choix politique sans équivoque.

NOTES

¹ Dans la tradition juive, puis chrétienne, on a pris l'habitude de classer l'amour en ces trois variantes.

² C'est le terme que nous utilisons pour désigner une sorte de danse sans nom. Les participants eux-mêmes n'ont pas le mot approprié pour la désigner.

³ L'art est une libération de l'état intérieur.

⁴ Bien que l'ouvrage de Pierre Fontanier sur les « *figures du discours* » fût écrit au XVII^e siècle, R. Amossy le cite parmi les ouvrages de la *rhétorique classique* et les **traités des Tropes** à consulter (2006 :202).

⁵ Le discours d'un ampanjaka et celui d'un notable, lors de l'inauguration du valamena, fanompoa valibolamena en septembre 2009, mettent au clair ce propos, en disant que leurs prières ne s'adressent pas à ces ancêtres royaux, mais que ceux-ci sont leurs intermédiaires auprès de Dieu, le Créateur.

⁶ Actuellement, la construction en béton, y compris celles relatives au domaine royal, est tolérée à Mitsinjo pour des raisons de sécurité, d'économie et de protection de l'environnement.

⁷ « *L'Alliteration est une sorte d'onomatopée en plusieurs mots, produite par le jeu de certaines lettres ou de certaines syllabes* » (Fontanier, 1977 : 345).

⁸ Les termes utilisés par l'ampanjaka étaient *olo mivavaka* pour désigner les chrétiens et les musulmans. M. Lambek partait sur ces termes pour développer le concept « pluralisme en action » dans sa communication « Mondes immanents et religions transcendantes : Réflexions sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » - Bamako, Mali 27 février – 5 mars 2012.

⁹ Ce rite se rapproche par cet aspect du *famadihana* ou exhumation rencontrée sur les Hautes terres.

¹⁰ Une composition à base de miel, de la plante *katrafay* et de kaolin, nécessaire pour l'occupation des reliques dans le zomba. La préparation de ce matériel doit être précédée d'un sacrifice.

¹¹ En termes de diversité et interaction religieuses, il est intéressant de noter que le mari de l'ampanjaka Amina, musulman de statut *fondy* (mot bantou qui signifie talentueux et enseignant), est un devin et participe à la divination (comorienne) pour l'exécution du culte royal.

¹² Mieux que le « face to face », ce choix proxémique est reconnu comme propice au dialogue et à l'échange. Cela explique le recours fréquent à la « table ronde » censée efficace pour chercher des solutions et résoudre des problèmes.

PARTIE III
DISCUSSIONS

CHAPITRE I : REMARQUES INTRODUCTIVES

Après ce périple assez long qui nous a conduits de l'Introduction à l'exposé des résultats, un certain nombre de points, dont les uns concernent la méthodologie et les autres le contenu, méritent de faire l'objet de discussion. En matière de méthodologie, nous en retiendrons trois :

- Une question jusqu'ici sans réponse : **de quoi les *antsa* en tant que discours persuadent le public ?**
- Une affirmation à vérifier : la métaphore et la métonymie, deux figures de premier plan ;
- Deux positionnements scientifiques à approfondir :
 - Ne plus penser l'art en termes de beauté, mais d'intentionnalité ;
 - Ne plus considérer la religion en termes de sacralité, mais d'ontologie, de système de connaissances.

Autrement dit, se dirige-t-on vers la laïcisation de l'Anthropologie ?

En matière de contenu, deux points méritent d'être considérés :

- Le *fanompoa* et le *fitampoha* : des interprétations contrastées et/ou complémentaire ;
- Les relations entre Religion, Etat et politique : vivre côte-à-côte ou vivre ensemble ?

CHAPITRE II : DISCUSSIONS EN MATIERE DE METHODOLOGIE

Section 1 : De quoi les antsa en tant que discours persuadent le public ?

Dans son ouvrage intitulé : « *L'argumentation dans le discours* », R. Amossy affirme que « *l'argumentation fait partie intégrante du discours* » (2006 : 245). En d'autres termes, tout genre de discours a « *l'intention (évidente ou non) de persuader* » (ibid.) en tant que discours, l'*antsa* a donc aussi l'intention de persuader. La question se pose de savoir : de quoi l'*antsa* persuade le public. La réponse est claire, que l'on parle d'*antsa kolondoy* ou d'*antsalamalama* : attirer ou pousser le public à adhérer tant aux intentions des cultes royaux qu'à leurs propres intentions, c'est-à-dire, d'une part, croire en la continuité de la royauté sakalava, brusquement interrompue, comme on le sait, par la colonisation française en 1896, et, d'autre part, exalter la personne de l'*ampanjaka* tout en renforçant les liens avec les ancêtres royaux et les *ampanjaka* actuels.

Le discours *antsa* respecte ainsi la règle universelle des discours humains : viser la persuasion, les analyses de la partie précédente ont montré que les *mpiantsa* disposent des ressources techniques suffisantes pour y arriver tant sur le plan rhétorique et stylistique que sur celui de la propagande et de la publicité.

Section 2 : Métaphores et métonymie, deux figures de premier plan

L'analyse discursive dont les résultats ont été exposés dans la partie précédente a également montré que, parmi les nombreuses figures de style dont dispose la langue malgache, en général, et le parler sakalava, en particulier, la métaphore et la métonymie sont les plus utilisées. Un tel résultat est conforme au constat effectué par les études stylistiques internationales. Qui plus est, les sciences cognitives reconnaissent aujourd'hui que ces deux figures, qui relèvent de la pensée analogique ont une portée générale extraordinaire. En tout cas, la revue *Sciences humaines* (n° 215, Mai 2010) affirme qu'« *il ne s'agit pas que d'ornements du discours* » mais de « *modèles*,

d'images dotés des pouvoirs étendus des mécanismes de la pensée analogique » (N.Journet, 2010 : 37-39). Le dossier qui traite du sujet en parle comme d'un « *moteur de la pensée* » (ibid. : 36). La vie quotidienne, la politique, tout comme la physique atomique... « *ne cessent de s'appuyer sur des analogies parlantes* », parmi lesquelles la métaphore/ la métonymie occupent une place de choix (ibid. 2010 : 40-43, 44-47). Une fois de plus, nos *mpiantsa* ne dérogent pas à la règle ...universelle.

Section 3 : Se dirige-t-on vers la laïcisation de l'anthropologie ?

Une telle question mérite d'être posée au vu des travaux de deux anthropologues, parus au cours des deux dernières décennies :

- Alfred Gell, *Art and Agency :An Anthropological theory* (1998)
- Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005).

Pour A. Gell, la formule suivante résume le noyau de son ouvrage : **ne plus penser l'art en termes de beauté mais en termes d'intentionnalité**, car l'art est « *un phénomène ancré dans l'esprit et le cerveau* » (R. Meyran, 2010 : 83). Chaque objet (matériel ou immatériel) relevant de l'art renferme ainsi une intentionnalité propre.

Pour Ph. Descola, la formule suivante résume également le noyau de son ouvrage : **ne plus penser la religion en termes de sacralité, mais en termes d'ontologie, de système de connaissances**. C'est la raison pour laquelle, il n'est plus question d'anthropologie religieuse, mais d'anthropologie des religions fondée sur « *les avancées récentes des sciences de l'esprit, en particulier les sciences cognitives* » (L. Obadia, 2010 : 100). En effet, d'après Ph. Descola, « *les animaux, et certains être inanimés possèdent un « esprit », des « intentions », des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme, qui ne diffèrent pas fondamentalement de celle des humains* » (2005 :42). La référence aux sciences de l'esprit et l'intentionnalité est aussi évidente et rapproche son auteur d'Gell. Mais, tous les deux s'inscrivent en droite ligne dans la perspective de Cl. Lévi-Strauss, qui a toujours soutenu que « *l'objet de l'anthropologie est l'étude de l'esprit humain* » (R. Meyran, 2010).

S'agit-il d'une tendance vers la laïcisation de l'anthropologie ?- on peut le penser. Mais il serait plus juste de parler d'un **recentrage** de la discipline qui, au lieu de s'adosser à la philosophie ou à la théologie, se rapproche plutôt de la biologie, et des sciences du vivant, en général, car, après tout, l'homme « *anthropos* » est un être vivant.

Ceci dit, notre choix pour la théorie de l'intentionnalité nous place dans un courant de pensée majeur de notre temps, le cognitivisme, tout en nous situant dans une tendance moutante de l'anthropologie. En tout cas, on peut le percevoir ainsi, si l'on se réfère à l'ouvrage récent de M. Bloch intitulé « *Anthropologie and the Cognitive Challenge* » (2012) et dont le premier chapitre argumente : « *Why anthropologists cannot avoid cognitive issues and what they gain from these* » (2012 : 1-13).

Néanmoins, il convient d'évoquer ici les positions de deux disciplines, la philosophie du langage (Mark Johnson, 1987 et Konrad Lorenz, 1970). Elles n'invoquent pas de liens avec la sacralité, ne parlent pas d'intentionnalité, mais se réfèrent au corps, aux émotions.

Dans son ouvrage cité en Introduction de la présente thèse, M. Johnson consacre, comme nous l'écrivons déjà, 25 pages à une activité humaine qu'il appelle « *the bodily experience of balance* ». Sans se référer explicitement au *beau*, à la *beauté*, à l'*esthétique*, il en dégage un critère formel, à savoir la *balance*, dont les variantes sont l'*équilibre*, la *symétrie*, l'*harmonie*, en précisant qu'il s'agit d'une activité que « *nous apprenons avec notre corps (...) et expérimentons à partir de l'équilibre corporel ou de la perte d'équilibre* » (ibid : 74-75).

Se référant à l'étymologie des termes *esthétique* et *éthique* (du grec *aisthanomai* « je ressens »), K. Lorenz insiste, lui aussi, sur leur rapport avec le corps (sentiments, émotions), avant de préciser l'existence de « *schéma rationnels esthétiques (...) taillés sur des caractéristiques de proportions déterminées intéressant le corps humain ainsi que des « schémas éthiques » intéressant le comportement* » (1970 : 128-130).

Les deux disciplines citées ici sont donc davantage des alliées de l'anthropologie que des adversaires au niveau de la conception du beau.

CHAPITRE III : DISCUSSIONS EN MATIERE DE CONTENU

Section 1 : Du mariage et du divorce, quel est le problème, et quelle est la solution ?

Nous avons noté ci-dessus, au niveau des résultats, que la relation homme-femme représente l'un des thèmes majeurs des *antsa*, et plus particulièrement le mariage et le divorce. A ce propos, dans la société sakalava, le mariage idéal est celui qui se défait avant la mort de l'un des conjoints –*tsy misara-maty*. Cela équivaut à celui de la société traditionnelle merina pour laquelle le mariage n'est pas un lien définitif, mais un lien provisoire –*ny fanambadiana tsy nafehy fa nahandrotra*.

Lors d'une conférence donnée (en 2011) à l'Académie malgache, L.P. Randriamarolaza explique une telle affirmation dans le cadre de la conception du statut accordé à la femme dans le mariage. Selon l'auteur que nous nous permettons de citer **in extenso**, « une analyse approfondie du matériel ethnographique concernant le mariage révèle qu'il en existe deux conceptions, sans doute continues dans le temps à Madagascar :

- d'une part, sur les côtes et les régions périphériques des Hautes Terres, la femme est prêtée, au groupe du jeune homme pour qu'elle puisse lui donner une descendance, d'où, avant la naissance du premier enfant, elle revient auprès de ses parents pour être redemandée auprès d'eux après la naissance de l'enfant ; en outre, en cas de problèmes, ces derniers ont le droit de reprendre leur fille et son/ses enfant(s) ;
- d'autre part, sur une grande partie de Hautes terres Centrales, dont le pays Betsileo du Sud, la femme est définitivement **donnée** au groupe du jeune homme pour le même motif ; d'où, ses parents souhaitent qu'elle soit *very karandoha*, « ensevelie dans le tombeau ancestral de son époux, afin que ses restes mortels se perdent à jamais parmi ceux des membres de la famille de ce dernier ». En contrepartie, elle requiert le droit d'usage des terrains, et, lorsqu'elle devient âgée, le statut d'*andragnobe*, « maîtresse de grande maison ancestrale au sens propre et au sens figuré, lui est accordé » (**in Le pouvoir des femmes, un pouvoir au**

quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'anthropologie des relations homme-femme).

Cela veut dire que, dans l'un et l'autre cas, le statut de la femme est valorisé. Par conséquent, nous rejoignons par là l'une des affirmations des *antsa* qui place la femme –à travers la mère– au premier plan. En revanche, comme le note également L.P. Randriamarolaza dans une communication présentée (en Décembre 2000) à l'Université de la Réunion lors du colloque « *L'Hospitalité dans les contes* », il ressort une image dévalorisée de l'homme véhiculée par les contes malgaches d'inspiration féminine. L'homme y est perçu par la femme comme *débile*, *dément* ou simplement *déviant*, ainsi que le montre clairement le titre de la communication.

Section 2 : Cultes royaux « *fanompoa*, *fitampoha* » : des interprétations contrastées, complémentaires ?

Plusieurs auteurs malgaches et étrangers ont écrit sur le *fanompoa* et le *fitampoha* et en ont donné des définitions et des interprétations. Mais il revient à Suzanne Raharijaona (1980-1981) déjà citée d'en avoir offert une première synthèse que nous allons présentée brièvement ici. Selon elle, le *fanompoa* et le *fitampoha* font partie d'une constellation de cultes panmalgache qu'elle dénomme *fandroana* « Bain » effectué en mer, dans une rivière, à une source, ou à l'aide d'un récipient rempli d'eau. Parmi les auteurs malgaches elle cite Caleb Razafinimino (1924), Henri Randzavola (1960), Jean Baptiste Rajaonarison (1979). C'est ainsi qu'il s'agit :

- pour Caleb Razafinimino de « *célébration du nouvel an* » ;
- pour Henri Randzavola d'une « *Fête nationale, fête officielle* » ;
- pour Jean Baptiste Rajaonarison d'un « *culte adressé aux ancêtres royaux* ».

Quant à elle, elle l'interprète comme une « *Fête annuelle du renouveau* », dans l'optique du mythe de l'« *éternel retour* » avancé en son temps par Mircea Eliade. C'est donc une fête religieuse, sociale, politique qui coïncide avec le renouveau de la nature et qu'on peut définir comme une « *rencontre avec les ancêtres royaux* », une « *formulation à leur adresse de demandes* », une « *expression de respect pour eux* », une « *occasion pour leur donner des cadeaux* » (1980 :189).

Parmi les auteurs étrangers, elle cite, bien sûr, le Pasteur français Louis Molet (1956) avec son ouvrage intitulé : « *Le Bain royal à Madagascar* » qui a eu un certain écho. Mais, c'est après la mort de notre auteure que l'anthropologue anglo-britannique Michaël Lambek a publié en 2002 son ouvrage intitulé : « *The Weight of the Past* » dont le thème principal est le *fanompoabe* à Mahajanga et, à un degré moindre, le *fitampoha*. Pour lui « *the fanompoa be is simultaneously service and celebration: a recharging of the power of the relics and a public occasion for asserting and observing loyalty – the coming together of all the complementary parts to make a whole. It works in the way Durkheim describe ritual more generally (1915), generating an effervescence in which members of society recognize themselves through their acts and obligations and society as a whole affirms its power and sanctity to itself. The Great service is "religious", "political", and "social" in intent, function and meaning- a "total social fact" in Mauss sense* » (ibid, 2002: 167).

Comme on peut s'en rendre compte, les interprétations sont contrastées, mais certainement complémentaires, en fonction de la discipline à laquelle se rattache chaque auteur, et surtout des données utilisées, des méthodes d'analyse et d'interprétation mobilisés. Nous aimerions rappeler que, dans notre cas, nous nous situons dans la discipline anthropologique comme S. Raharijaona et M. Lambek, recourons à une approche pluridisciplinaire à travers la théorie de l'intentionnalité, et –nouveau– utilisons des *antsa* collés en contexte comme données de base.

Finalement, le *fanompoa* à Bezavo et le *fitampoha* à Mitsinjo sont des variantes « symboliques » du *fandroana* « bain » dont parle S. Raharijaona, car le premier est un nettoyage (un bain ?) des reliques avec un liquide spécial, l'huile, et le second une immersion de la boîte contenant les reliques dans les eaux du fleuve Mahavavy.

Section 3 : Religion, Etat et Politique : vivre côte-a-côte et / ou vivre ensemble?

Les relations entre la Religion, l'Etat et la Politique figurent parmi les thèmes centraux de cette thèse. Nous avons déjà traité ce sujet dans l'un des articles qui figurent en annexes. C'était lors de l'atelier organisé en Juillet 2013 à Ouagadougou (Burkina Faso) par l'American Political Sciences Association (APSA). L'intitulé de notre

communication posait alors la question suivante : Religion et Etat à Madagascar : une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- Primo, avant la période coloniale, c'est –à-dire du XIII^e siècle des liens forts et étroits ont uni l'Etat et la Religion,
- Secundo, durant la période coloniale (1896 – 1960) et durant la période républicaine (à partir de 1960), ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle:**

- ***Période de la dynastie Andriambahoaka : « princes démocratiques »***

Un document écrit en Arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Raindandriamampandry en 1896, à la fois chef religieux, chef familial, chef politique, parle d'un ombiasy qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente surtout comme un chef politique et chef religieux. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie Andriambahoaka au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : Tantaran-dRatsitoinona, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique Ny Mpanolo-tsaina « Le Conseiller » de la London Missionary Society (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie Andriambahoaka et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales), cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique. Il était aussi ombiasy mais cumulait les fonctions de mpanandro 'devin par les astres », mpamintana « expert en connaissance des destins », mpisikidy « devin par les graines », mpanazary « homme – médecine »...

Un chercheur actuel S. Rabotovao (2013) citant T.S. Andriampenitra (2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ces modèles a existé : cinq hommes codirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion parmi lesquelles celle d'Andriamamilaza.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie Andriambahoaka installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat.

- ***Période de la dynastie Andriamanjaka « princes autocratiques »***

Dans l'ouvrage collectif intitulé : Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux cotés du souverain, l'ombiasy. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du hasina est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « *couronne de tout Madagascar* », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « State-Church » a été, à partir de cette conversion, « *modélé dans la structure centrale du gouvernement merina* » (Gwyn Campbell, 1994 :335)

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquahar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At*

the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports ». (1983-1984 :283)

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la London Missionary Society, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « éclaireurs ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- ***Période coloniale (1896 – 1960) :***

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- ***Période républicaine (de 1960 à nos jours)***

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- de 1960 à 2000 : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rituel ;

- de 2000 à 2013 : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat entre 2002 et 2009 est Vice-président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Mais, parallèlement à ce conflit majeur entre Etat et Religion, trois conflits « irréductibles » à connotation politique, religieuse, économique etrejaillissent sur l'Etat

s'observent dans le Marambitsy, nous voulons dire d'une part, le conflit entre Sakalava, descendants d'Andriamandisoarivo et de ses compagnons et le groupe Sandangoatsy, descendants des autochtones des environs du lac Kinkony, et, d'autre part, la « rivalité » Bemihisatra/ Bemazava. Ces conflits révélés par nos enquêtes, sont 'irréductibles », car ils sont pluriséculaires et restent sans solution jusqu'à maintenant.

- **Le conflit Sandangoatsy / Sakalava**

Evoqué dans l'introduction de cette thèse, ce conflit a pour origine la guerre de conquête et d'annexion menée au XVII^e siècle par Andriamandisoarivo venant alors du Menabe, au Sud-contre les populations autochtones des environs de Lac Kinkony, dont les Sandangoatsy. Face aux forces armées d'Andrimandisoarivo, la majorité des Sandangoatsy, se sentant en position de faiblesse, ont préféré se jeter et se noyer dans le lac plutôt que de devenir des esclaves d'Andriamandisoarivo. Ils ont donc proféré une malédiction sur ce dernier, ses compagnons et leurs descendants : s'ils se hasardent à traverser le Lac, ils périront de noyade. Depuis le XVII^e siècle, ce conflit n'a pu être résolu et se ravive même périodiquement. Son impact politique, religieux et économique est important, à en croire les agents de l'ONG ASITY en charge de la gestion du « *Complexe Mahavavy-Kinkony* », une aire protégée du District de Mitsinjo

- **La "rivalité" Bemazava / Bemihisatra**

Il s'agit d'une « rivalité » dont la population parle peu mais qui s'observe sur le terrain, s'agissant d'un conflit inscrit dans le territoire, notamment au niveau des doany. Le conflit, en effet, s'est instauré et s'est installé à l'intérieur de la caste des ampanjaka dans le Marambitsy, dans le Boeny, et même plus au Nord, dans le Sambirano, dont une faction s'est appelée Bemazava, et l'autre Bemihisatra. C'est ainsi que dans notre zone d'étude, les Bemazava occupent Katsepy – Antrema, Mahabo-Marovoay, et les Bemihisatra, Mitsinjo, Betsiboka, Ambato-boeny. Mais, en dépit de la division, ils se retrouvent sur le même espace au doany de Mahajanga.

Le conflit est donc une réalité. Toutefois, les sources d'informations à son sujet manquent, si bien que le flou presque total entoure son origine. Deux chercheurs malgaches tentent d'y remédier : S.A. Ramonjisoa (1998) et G. Rantoandro (1983-1984).

Pour S.A.Ramamonjisoa, « il semble sûr qu'à partir de l'abdication d'Andriamahatindriarivo, donc de la légitimité d'Andriamarofaly – son fils-, sont différenciés les deux lignages princier actuellement en présence dans le Boina : les Bemazava, issus d'Andriamahatindriarivo, avec Marovoay comme capitale où est installé le doany central, et les Bemihisatra, issus d'Andrianailitsiarivo, avec comme capitale Ambato-Boeny. Les deux familles, issues des deux frères, sont les protagonistes d'une opposition séculaire pour le contrôle du doany de Majunga (...). C'est, en réalité, du conflit entre un cadet (...=volafotsy "argent") et son aîné (...=volamena "or") détenteur des reliques qu'est née la querelle du doany de Majunga » (1998 :222). Bref, la détention des reliques des ancêtres oppose lignage cadet et lignage aîné expliquerait l'origine du conflit.

G. Rantoandro avance une autre explication. Selon lui, *"tant qu'une seule royauté, celle fondée par Andriamandisoarivo et continué par son fils Andrianamboniarivo, la communauté pouvait rester relativement unie, mais le problème commence à se poser avec le souverain suivant, Andriamahatindriarivo, lequel avait à coexister avec les batards de son père. Il se produit alors des phénomènes de rapt d'Antalaotsy par ces derniers, ayant pour but de s'approprier d'une partie du commerce. Pour mieux protéger ces marchands, Andriamahatindriarivo les transféra près de lui à Moudzoungai (Majunga) »* (1993 – 1984 :208)

Il existe encore une fois des dissensions familiales, mais cette fois-ci, l'enjeu n'est plus la maîtrise des reliques des ancêtres, mais plutôt la maîtrise du commerce avec les étrangers. De l'enjeu religieux le conflit glisse vers l'enjeu économique, déjà capitaliste. Quoi qu'il en soit, la « rivalité » perdure et sa solution n'est pas pour demain.

- Les Makoa, des marginaux inclassables ?

A première vue, il n'existe pas de conflit entre Sakalava et Makoa. Pourtant, le statut des Makoa au sein de la société cache un conflit profond : on les trouve dans les hautes sphères de l'Etat Sakalava en tant que *moasy* ; souvent contre leur gré, ils sont versés dans le groupe des *andevo* « esclaves » ; ni vus ni connus, ils se perdent parmi les *Vohitsy* « roturiers ».

Mais qui sont les Makoa ? D'où viennent-ils ?- Les **Makoa** (ou Masombika en Imerina) sont des groupes d'origine non malgache, souvent mozambicaine Amakhwa,

en général africaine. Ils sont venus de force à Madagascar lors de la traite d'esclaves opérée par les Européens au XVIII – IXe siècles et lors des raids effectués par les Sakalava eux-mêmes sur les côtes africaines au XIXe siècle entre 1820 et 1825 d'après des informations obtenues sur place. Ce sont donc des « *déracinés* » plus ou moins intégrés dans la société locale. Leur effectif avoisinerait les 3 ou 4.000.000 d'individus, si l'on se base sur les données statistiques de la décennie 1960 au cours de laquelle l'administration a recensé la population par commune avec indication des groupes ethniques d'appartenance. Plusieurs Monographies de Sous-Prefectures mentionnent ainsi dans plusieurs communes l'existence d'individus se désignant comme Makoa. Malgré tout, leur statut reste totalement ambigu. Au final, il s'agit d'un problème que la société locale ne s'est jamais posée avec sérieux ou qu'elle a mal posée.

Pour conclure, si le deuxième chapitre de cette troisième partie a parlé de thèmes rehaussant les *antsa* et les *mpiantsatout* en valorisant l'anthropologie, en revanche le troisième a agité d'une part, des problèmes généraux, éternels, concernant les relations entre Religion, Etat et Politique, et, d'autre part, des conflits spécifiques, irréductibles, dont les solutions restent introuvables.

L'on peut cependant se demander à juste titre s'ils'agit vraiment de conflits irréductibles, sans aucune solution. En fait, dans la perspective médiologique envisageable dans le cadre de cette thèse, cela est inconcevable. A tout conflit il existe une solution, à condition qu'on en identifie les origines exactes et qu'on procède de manière méthodique en prenant le temps qu'il faut.

Au vu de la durée séculaire des conflits ici en question, qu'ils soient larvés ou non, leur origine est, sans contexte, liée à des « **blessures** » profondes occasionnées par des « **chocs** » dont la nature et l'intensité sont à identifier et à mesurer avec précision. Ainsi, il faudra en premier lieu panser ces blessures avant de tenter un rapprochement entre les protagonistes, au cours duquel un début de négociation pourra commencer. C'est seulement lorsque les deux parties sont prêtes à discuter que les mesures idoines acceptées seront définies.

En cas de blocage, l'intervention d'une autorité (politique) supérieure peut être une solution. Dans ce cas, des mesures procédant de l'Etat de droit pourront être prises pour restaurer les relations et avancer vers une cohabitation ouverte sur l'échange.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude, il sied d'offrir une synthèse de son contenu, et de proposer des recommandations relatives aux problèmes qu'elle a dégagés.

1. Synthèse

L'antsa sakalava, en tant que discours oral chanté, procède du principal objet de cette thèse, c'est-à-dire les cultes royaux *fanompoa* et *fitampoha*. C'est art, un art complet, un complexe d'arts mobilisant et sollicitant tous les organes des sens et s'arrimant à un complexe de cultes agrégés à ces derniers. En tant que tel, le beau dans toutes ses dimensions, ne lui est pas étranger : le beau esthétique, le beau éthique et le beau culturel ou, respectivement pour le neurologue-biologiste J.P. Changeux (2010), le beau, le bien et le vrai.

Cette référence totale à la beauté n'est pas fortuite. En effet, elle suppose et elle signifie que la laideur, elle aussi multiforme, est au cœur de la problématique de notre travail. On peut la voir à travers les objets, les choses, les hommes, les situations. Son expression la plus complète est, pour nous, la pauvreté ambiante, chronique, première source de la perte des ressources naturelles et des valeurs culturelles. Mais, comme suggéré ci-dessus, l'antsa en lui-même est dénué de sens en dehors des cultes royaux qui lui servent de contexte et lui impriment sa signification. Les liens entre le beau, le politique et le religieux sont ainsi définitivement scellés. Par conséquent, si l'on veut sortir de la pauvreté et éliminer la laideur, il est indiqué de commencer par la connaissance, l'« *ostension* » (exposition à la vue du public) selon J.P. Changeux (ibidem.), et la conservation des valeurs culturelles.

Pour traiter le matériel collecté –antsa, données d'observation et d'interview, données documentaires –, nous avons utilisé la *théorie de l'intentionnalité* pour laquelle l'intention (manifeste ou non) commande et guide les actions non seulement des êtres humains mais aussi des êtres non humains, animés voire inanimés. Découverte par la philosophie et par la phénoménologie, cette théorie a été reprise et développée par d'autres disciplines comme les sciences de la communication, l'anthropologie de l'art, l'anthropologie des religions, la biologie, la neurobiologie, et surtout les sciences du langage.

Pour exploiter les *antsa* en tant que discours oral chanté, les sciences du langage – la stylistique et la rhétorique- ont été mobilisé, et pour l’analyse des cultes royaux l’anthropologie de l’art, l’anthropologie des religions et la neurobiologie ont été mises à contribution. Ce sont toutes des disciplines totalement acquises à la théorie de l’intentionnalité, donc au cognitivisme ou à l’étude de l’esprit humain.

Trois catégories de résultats se dégagent :

- résultats discursifs ;
- résultats ethnographiques actualisés ;
- résultats anthropologiques généraux.

Au titre des résultats discursifs, ceux relatifs aux moyens verbaux et aux tropes figurent à la première place. L’analyse des moyens verbaux a pu montrer la richesse exceptionnelle du discours *antsa* et donner une image positive des artistes *mpiantsa* qui sont de véritable « *techniciens du verbe* ». En matière de tropes, le recours fréquent et pertinent à la métaphore, à la métonymie, à l’allégorie et surtout l’allégorisme hisse définitivement le genre *antsa* au niveau des trésors de la littérature (orale et écrite) mondiale et les artistes *mpiantsa* à celui des « *experts en marketing social et politique* ».

Au titre des résultats ethnographiques actualisés, car issus, d’une part, du renouveau de la vision des cultes royaux ainsi que des *antsa* qui les accompagnent, et, d’autre part, de la théorie choisie, celle de l’intentionnalité, nous relevons respectivement ceux relatifs au classement des *antsa*, aux intentions commune des cultes royaux et des *antsa*, et à la conception du beau.

Nous proposons d’abord un classement des *antsa* en *kolondoy* et en *lamalama* ou *jijy*. Les *kolondoy* sont des *antsa* en l’honneur de la personne de l’*ampanjaka* et marquant le début et la fin de son déplacement à l’intérieur de l’espace où se déroulent les cultes. Quant au *lamalama* ou *jijy*, il s’agit des *antsa* qui parlent de sujets de la vie quotidienne, des objets, et des animaux et mettent en valeur directement ou non la personne de l’*ampanjaka*.

Ensuite, en ce qui concerne les intentions soit des cultes royaux, soit des *antsa*, une convergence profonde est constatée, en l'occurrence : **l'affirmation envers et contre tout de la continuité de la royauté sakalava.**

Enfin, à propos de la conception du beau véhiculée par les *antsa*, nous rencontrons un **beau concret** et non abstrait, perçu à partir de la vie quotidienne, des objets et des animaux, qu'il s'agisse de beau esthétique, de beau éthique et de beau culturel.

Au titre des résultats anthropologiques généraux, nous partons des «structures secondaires» sakalava identifiées dans les *antsa* pour dégager le « socle cognitif » ou soubassement de l'édifice culturel que les Sakalava partagent avec l'humanité. A ce titre, il y aurait au moins trois socles : le socle religieux, le socle social et le socle politique.

Ainsi, au niveau du socle religieux, la diversité religieuse qui caractérise le Marambitsy indique que, fondamentalement, le choix de la population y est pour le **polythéisme** et non pour le monothéisme.

Au niveau du socle social auquel sont liés l'organisation générale de la société et le système de parenté, **le principe féminin** l'emporte sur le principe masculin. La dominance du principe féminin est ici identifiable à travers la primauté accordée à la descendance par la/les femme(s) au sein des lignages, à la filiation matrilineaire et aux groupes de parenté matrilocale...alors que celle du principe masculin se lie à travers la reconnaissance relative du rôle de chef de ménage, de certaines prérogatives liées à la patrilinéarité ainsi qu'à la patrilocalité. Plusieurs *antsa* insistent toutefois sur le rôle très important de la mère et de l'oncle maternel *zama*. Des indices de l'existence d'une ancienne organisation matrilineaire ? – Sans doute.

Au niveau du socle politique, nous constatons que, suite à l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava :

- la structure sociale traditionnelle basée sur le système des castes est plus que jamais vivace ;
- la structure administrative traditionnelle de l'époque précoloniale fonctionne toujours ;
- dans la logique de ces deux structures, et au nom –sans aucun doute- du **nationalisme**, les *mpiantsa* lancent un appel à l'union des groupes ethniques

malgaches, même le groupe merina avec lequel le groupe sakalava était en guerre durant tout le XIX^e siècle, dans l'intention de s'opposer ensemble au groupe européen devenu un objet de mépris.

Finalement, face à ces constats mitigés sur le plan politique, social, et religieux, un autre encore plus gênant demeure. En effet, l'union profonde entre la religion (culte des ancêtres royaux) et l'Etat (la Royauté) qui a prévalu depuis des siècles est encore une réalité, mais des conflits et des rivalités pluriséculaires sont toujours là, irréductibles, en *stand by*. C'est le cas, d'une part, du conflit entre Sandagoatsy et Sakalava, ou entre descendants du peuplement autochtone des environs du lac Kinkony et descendants du groupe conquérant conduit par Andriamandisoarivo au XVII^e siècle, et, d'autre part de la rivalité entre lignage aîné Bemazava et lignage cadet Bemihisatra pour la maîtrise des reliques des ancêtres royaux (selon S.A. Ramamonjisoa, 1998) et /ou pour la maîtrise du commerce avec les étrangers (d'après G. Rantoandro, 1982-1983).

Ainsi, deux problèmes de taille restent posés : l'un lié à la problématique générale ayant enclenché cette thèse, celle de la pauvreté aux conséquences incalculables tant sur l'environnement que sur la population malgache tout entière, et l'autre, situé au niveau de la société du Marambitsy et mettant en conflit des sous-groupes en son sein. Le premier a donc une plus grande portée que le second. Néanmoins, dans les deux cas, les solutions auront un caractère complexe, dans la mesure où il s'agit de deux problèmes sinon insolubles au premier abord, du moins difficiles à résoudre sans un plan d'action réaliste et réalisable.

2. Recommandations

Il va de soi qu'une thèse comme celle-ci n'est pas le cadre approprié pour la rédaction d'un programme ou d'un projet et encore moins d'un plan d'action, si réaliste et réalisable soit-il. Il lui revient seulement de :

- définir des objectifs conformes à ses idées-force ;
- identifier les domaines d'action subséquents ;
- préciser les conditions de la réalisation de ces actions.

- Objectifs

Au bout du compte, les problèmes identifiés par notre thèse –la pauvreté, le conflit- se ramènent à la laideur. Par conséquent, les objectifs consistent :

- à les traduire en terme de beauté, donc de valeurs culturelles se déclinant en beau esthétique, beau éthique et beau culturel ;
- à bien connaître ces valeurs, parmi lesquelles figurent les *antsa* et les arts connexes ;
- à les faire connaître, à les exposer à la vue du public local, national, et pourquoi pas internationale ;
- à les conserver.

- Domaines

Deux domaines sont donc concernés en premier lieu :

- celui de la conservation des valeurs culturelles en liaison avec les ressources naturelles ;
- celui de la gestion des conflits impliquant les autorités traditionnelles surtout les *ampanjaka*.

- Conditions de réalisation

Deux conditions complémentaires et inséparables sont à retenir :

- retourner après reconnaissance aux valeurs culturelles nationales ;
- partir de bases matérielles et/ou sociales existantes.

A ce propos, dans le cas du Nord-Ouest, il est indiqué de poursuivre la mise en place du Musée Régional du Marambitsy dont les fondations existent déjà à Katsepy. Ce Musée Régional sera voué à l'*ostension* et à la conservation des ressources naturelles et des valeurs culturelles de Marambitsy et aura le statut d'un éco-musée. Mais la création d'autres musées régionaux et d'un musée national est à prévoir.

Par ailleurs, au niveau national, dans l'optique de **l'affirmation de la continuité de la royauté sakalava**, la responsabilisation de la Fédération des Communautés Royales Traditionnelles de Madagascar (FCRTM) serait un choix pertinent, étant donné qu'elle

est un atout déjà disponible. Il ne s'agira pas de restaurer la royauté, mais plutôt de reconnaître son existence sur le plan administratif et sur le plan politique après 64ans de mise en veilleuse officielle par la colonisation française. Il s'agira surtout de revaloriser cette autorité en l'érigeant comme **contre-poids** face à l'autorité administrative héritée de la France. Avec le *Fokonolona*, elle formera, à l'image du balancier de la pirogue sakalava, le second **contre-poids** dont a besoin Madagascar pour redresser sa marche vers la stabilité et le développement durable.

Pourquoi préconisons-nous un recours à la FCRTM ?- L'on peut donner trois réponses à cette question :

- tout d'abord, d'après les documents à sa disposition, elle s'est érigée, depuis son premier congrès de Nosy Be en 2012, en structure de mobilisation des descendants de familles royales et de chefferies traditionnelles de Madagascar à travers :
 - o 54 annexes et bureaux dans tout le pays ;
 - o 90 associations ;
 - o 17.000 membres.
- ensuite, elle dispose d'un Programme de travail commun, embrassant les divers secteurs, surtout sociaux et culturels, de la vie nationale ;
- enfin, elle possède des griefs puissants contre les autorités coloniales et leurs héritiers, parmi lesquels on peut retenir :
 - o en 1896, la « décapitation » des royaumes malgaches par l'envoi en exil des souverains les plus dynamiques, ou encore le harcèlement multiple, continu, organisé à leur rencontre ;
 - o en 1963 –entre autres- la profanation du tombeau des rois Mahafaly accompagnée du vol non élucidé des objets rituels précieux par des Européens ;
 - o la perte progressive de toutes les prérogatives des royaumes, finalement réduites au statut de simples associations.

Avec le recours à la FCRTM, il s'agit, en fait de procéder :

- à la refondation de la Nation malgache ;
- à la renaissance culturelle ;
- à la restauration –après adaptation- d'une institution nationale pluriséculaire mais mise à plat par la colonisation.

Ainsi, en tant que mouvement de mobilisation sociale, la FCRTM a des griefs puissants contre le colonialisme et ses héritiers dans la mesure où d'après la Théorie de la Mobilisation Sociale (*Social Mobilization Theory*, Wald, Silverman, Fridy, 2005 :121-143), ses membres se sentent attaquer dans leur culture et leur identité et se mobilisent à cause de cela. Il reste à trouver les moyens pour survivre. D'après ces auteurs, « *resources are absolutely necessary for a successful for social movement, religious are otherwise* » (ibid: 131). Par ailleurs, il faut surtout une opportunité politique. En effet, les spécialistes en science politique ont mis en exergue l'importance de l'Etat et des conditions politiques pour l'émergence et le succès d'un mouvement de mobilisation sociale. D'après eux, « *collective mobilization is most likely when (a) access to institutional participation has begun to open up, (b) political alignment are in disarray and new realignments have not yet being formed, (c) challengers can take advantage of major conflicts within the political elite, and (d) challengers are aided by influential allies within or outside of the system* (Steigenga & Colement 1995, p.467).

Un programme important, indispensable en ce moment où Madagascar est sur le point de franchir le seuil de la IV^e République !



BIBLIOGRAPHIE DE BASE

AMOSSY, Ruth

2006, *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona] ", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ANDRIAMPARANY, Tody, Manampy

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ANDRIANARAHINJAKA, Lucien Xavier

1986, *Le système littéraire betsileo*. Fianarantsoa: Ambozontany.

AUGÉ, Marc et al

1975, *Les domaines de la parenté. Filiation- Alliance- Résidence*. Paris : Aubin.

BARRY, Laurent

2008, *La parenté*. Paris : Gallimard

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BLOCH, Maurice

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press

BONNANGE, Claude & THOMAS, Chantal

1987, *Don Juan et Pavlov. Essai sur la communication publicitaire*. Paris : Seuil.

BOUGNOUX, Daniel

1993, « Ouvertures médiologiques : le paradigme », *Science de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17- 20, pp 279-309.

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:" le royaume" or "l'empire"? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHANGEUX, Jean Pierre

2010, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris : Odile Jacob

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique

2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil.

CHITTICK, Neville

1992 « l'Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha* [Autrefois] n°2, pp 39-64.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DEBRAY, Régis

1974, *Critique des armes*. Paris : Seuil.

1980, *Tous azimuts*. Paris : Odile Jacob.

1991, *L'Etat séducteur*. Paris : Gallimard.

1993, *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.

1997, *Transmettre*. Paris : Odile Jacob.

2000, *Introduction à la médiologie*. Paris : PUF.

-DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

DESJEUX, Dominique

2004, *Les Sciences sociales*. Paris : PUF.

2009, *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF.

DEVEREUX, Georges

1977, *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

DORTIER, Jean François

2009, « L'art de convaincre d'Aristote à Obama ». *Sciences Humaines*, n°209, pp.40-44.

EL-ZEIN, Abdul- Hamid

1974, *The Golden Meadows: a Structural Analysis of Religious Symbolism in an East-Africa Town (Lamu)*. Evanstown Illinois: Northern University Press.

FANJIRA, Eric

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

FARIDANONANA

1976, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

FEELY- HARNIK, Gillan

1983-1984, « The Significance of Kinship in Sakalava Monarchy », *Omaly sy Anio*, n°17-18 -19- 20, pp.135-144.

FONTANIER, Pierre

1977, *Les figures du discours*. Paris : Flammarion.

GADAMER, Hans-Georg

2000 [1975], *Truth and Method*, 2nd edition. New-York: Continuum.

GELL, Alfred

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010 a, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

2010 b, *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.

GRAWITZ, Madeleine

2001, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition. Paris : Dalloz.

HALLOY, Arnaud & NAUMESCU Vladimir

2012, « Learning Spirit Possession : An Introduction », *Ethnos : Journal of Anthropology*, 77 : 2, pp.155-176.

HAYDEN, Ilse

1987, *Symbol and Privilege. The Ritual context of British Royalty*. Tucson: The University of Arizona Press.

-HEGEL, George Wilhem Friedrich

1975, « L'enjeu Océan Indien : de l'étude de marché à la géopolitique » *Soritra-Perspective*, n°1, CEDID, pp 129-168.

-IONESOV, Vladimir

2003-2004 « The beauty as the Path of Survival of Culture », *Bulletin of the International Committee of Urgent Anthropological Research*, n° 42-43, pp 13-14.

JAONESY, Jean Christophe

2009, *Ny Hasina sy ny Satan'ny Fiarahamonina sakalava Boeny noho ny Fanompoabe Doany Miarinarivo Tsararano Ambony Mahajanga*.
Mémoire de Maîtrise ès Lettre. Fulté des Lettres et Sciences Humaines.
Université d'Antananarivo.

JJP et CJ

2006, « Langue mère : fantasme ou réalité ? », *Science et Vie*, n°1069, pp54-61.

JOHNSON, Mark

1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago/London: The University Chicago Press.

JOURNET, Nicolas

2010, « L'analogie, moteur de la pensée », revue *Sciences Humaines*, n°215

KAHN, Jean François

2013, « Epicure, le grand philosophe du bonheur. La personne à abattre qui n'a cessé de ressusciter », *Le Point*, n°2080, pp.42-47.

KENT, Raymond R.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omalý sy Anio* [Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark

1980, *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. Madagascar. New York: Palgrave Macmillan.

2012, "Monde immanent et religion transcendantes: Réflexion sur la relation abrahamique et leur « autrui » en Afrique ». Atelier « Compétition et coopération dans les religions africaines » Bamako-Mali.

LASSAVE, Pierre

2003, « Sciences sociales/ littérature : la fin des hostilités ? », Sciences Humaines, n°134, pp.22-25.

LEROY, Yveline

1978, Les signaux de communication », *Science et Vie, Le comportement animal*, hors série, n°125, pp.24-34.

LEVI-STRAUSS, Claude

1958, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon.

1962, *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

1975, *La voie des masques*. Paris : Plon.

1993, *Regarder, Ecouter, Lire*. Paris : Plon.

LORENZ, Konrad

1970 [1950] " Le tout et la partie dans la société animale et humaine ». Un débat méthodologique, in *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Seuil.

MARIANO, Adrian

1990 [1981], *L'hermeneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard.

MEYRAN, Roger

2009 a, *Le mythe de l'identité nationale*. Paris : Gallimard.

2009 b, « Claude Lévi-Strauss : un regard neuf sur l'Autre », *Les Génies de la Science*, n° 38, pp. 18-95.

2009 c, « L'Art, reflet d'une société », *Les Génies de la Science*, n°38, pp.78-83.

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

MORIER, Henri

1981, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

NOIRET, François

1995, *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les Zafindraony du Pays betsileo*, 2 volumes. Paris : L'harmattan.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

POULANTZAS, Nicos

1976, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Seuil.

RABESIHANAKA

1927-1928, « Tantaran'ny Sakalava. Ny Mpanolo-tsaina, n°5, pp. 205-210, n°7, pp.19-20.

RABOTOVAO, Samoelson

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAHARIJAONA, Suzanne

1980- 1981, « Ny Fandroana : heviny sy tantarany [Le bain royal: significations et historique] », *Hiratra*, n°2, pp.95-172, *Hiratra* n°3, pp.154-246.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAJAONARISON, Jean Baptiste

1979, *Une tradition orale malgache : Fitampoha ou Bain des reliques royales Sakalava*. Rapport de mission, Antananarivo, 14p dactylo.

RAKOTO, Alexis

1932, "Fomba amam-panaon'ny Sakalava", *Ny Mpandinika*, n° 457, n° 486.

RAKOTOARISOA, Jean Aimé

1981 « Madagascar : Colloque international d'Histoire malgache de Majunga », *Recherche, Pédagogie- Culture*, n°55, pp.102-106.

RAMAMONJISOA, Suzy Andrée

1998, « Pouvoir religieux et pouvoir politique à Madagascar. Points de repère pour l'histoire du doany central de Majunga : Andriamisara efa-dahy », in N.J. Guenier & Solo- Raharinjanahary (ed.) : *Raki-pandinihana*. Etudes offertes au Professeur Siméon Rajaona. Fianarantsoa : Imprimerie Saint-Paul, pp.217-219.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul

2001[2000], « Débile, dément ou simplement déviant ou comment la femme « accueille » l'homme dans les contes malgaches d'inspiration féminine », *Colloque « L'Hospitalité dans les contes »*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, pp. 137- 152.

2008, *Les techniques de l'observation en Ethologie : vers une réhabilitation du corps et de l'animalité de l'espèce humaine*. Antananarivo : LAP2T/DLLM/FLSH (document interne).

2011, « Le pouvoir des femmes, un pouvoir au quotidien, un pouvoir en profondeur. Eléments d'Anthropologie des relations homme-femme ». Antananarivo : Centre de Recherche et d'intervention Culturelle, Académie malgache.

RANDRIAMAROLAZA, Louis Paul & RAVONISON Baholy M.A.

2013, « *Le Fanahy, cette « âme » oubliée de la politique sociale à Madagascar* », in *Revue des Sciences Sociales*, Faculté de Droit, Economie, Gestion et Sociologie. Université d'Antananarivo/ OSSREA.

RANDRIANARY, Victor

n.d, Commentaire et traduction en français de *rango* enregistrés en pays Sakalava, collection inédite fondée par Françoise GRUND et dirigée par Pierre BOIS.

RANDZAVOLA, Henri & COUSINS, William Edward.

1960, *Fomba Malagasy* [Us et Coutumes malgaches], *Ny amin'ny fandroana* [Du bain royal]. Antananarivo, Imprimerie Imarivolanitra pp.123-137.

RANTOANDRO, Gabriel

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp.195-209.

RASON, René

1968 « Le tromba chez les Sakalava », *Civilisation malgache*, série *Sciences Humaines*, n°2. Paris : Cujas/Tananarive : FSHD, pp. 207-214.

RAVONISON ANDRIANASOLO, Baholy Malala

2013, « *Religion et Etat à Madagascar : Une relation tumultueuse, une relation indissoluble ?* ». Communication lors d'un atelier « *Religion and Politics in comparative perspective* ». American Political Sciences Association (APSA). Ouagadougou- Burkina Faso.

RAZAFIMINO, Caleb

1924, *La signification religieux du Fandroana*. Antananarivo- Imprimerie FFMA VIII.

RODA, Jean Claude

1974, *V. Océan Indien*, in Comité International de Sciences historiques et Commission internationale d'Histoire maritime, *Bibliographie de l'Histoire des Grandes routes maritimes (1932-1974)*,. Saint-Denis : Bibliothèque Universitaire, La Réunion,

RUSSEL, Bernard et al,

1986, "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology", *Current Anthropology*, vol 27, n°4.

SCIAMA, Yves

2013, « Six raisons de chercher le « cerveau » des plantes, leurs racines », *Science et vie*, n°1146.

SMUTS, Boardman Barbara

1982, *Sex and Friendship in Baboons*. Hawtorne New York: Aldine Publishing Company.

STEIGENGA, T.J & COLEMAN,K.M.

1995, « Protestant political Orientations and the Structure of Political Opportunity : Chile, 1972-1991 », *Polity* 27:465-482.

STERN, Patrice & MOUTON, Jean

2010, *La boîte à outils de la négociation*. Paris : Dunod.

TADIE, Mark

2003, « Souvenirs et passion d'écrivains », *Sciences Humaines*, n°134, pp.30-34.

TAYLOR, Anne-Christine

2009, « L'Anthropologie de l'Art : du structuralisme aux nouvelles approches », *Les Génies de la Science*, n°38, 82-83.

THINÈS, Georges & LEMPEREUR, Agnès

1975, *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*. Paris : Editions Universitaires.

VERIN, Pierre

1967 « Arabes et Islamisés dans l'Océan Indien et à Madagascar », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

WALD, Kenneth D, SILVERMAN, Adam L., FRIDY, Kevin S.

2005 "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8: 121-143.

ANNEXE 1 :
LES ARTICLES

University of Johannes Gutenberg Mainz- Germany

Programme “Point Sud” Bamako- Mali

Workshop: “*The critical study of religious diversity in Africa- empirical and theoretical perspectives*”

27 Février – 03 Mars 2013

Ouagadougou- BURKINA FASO

LA DIVERSITE RELIGIEUSE AU NORD-UEST DE MADAGASCAR :

UNE REALITE PLURIELLE ET MOUVANTE.

Par

Baholy Malala Ravonison Andrianasolo

L'un des traits qui permet de caractériser Madagascar, en général, c'est qu'il est une terre de la diversité. La biodiversité y est riche et variée avec un niveau d'endémisme élevé aussi bien pour certaines espèces faunistiques que pour plusieurs espèces floristiques. La population affiche également une diversité d'origine frappante, ayant permis au Pasteur protestant Ravelojaona de s'exclamer au début du XXe siècle: *«Cette île est un musée vivant. On peut dire que tous les peuples de la planète y ont envoyé des colons dont les descendants sont des Malgaches aux faciès japonais, chinois, indien, arabe, européen, africain...»* (1909: 222-223, notre traduction). Il n'est donc pas étonnant de trouver aussi sur place une grande diversité religieuse. Il en est de même pour sa partie Nord-Ouest. Le présent article analysera cette diversité religieuse dans le Marambitsy à travers l'espace réduit d'une petite ville, Mitsinjo. Ce faisant, l'étude du cas de Mitsinjo va nous servir d'exemple de cohabitation des groupes religieux.

Où se trouve exactement le Marambitsy ? Le Marambitsy est une sous-région du Boeny, région historique du Nord-Ouest de Madagascar. Il s'étend sur la rive gauche du fleuve Betsiboka. Sa capitale, Mitsinjo, est l'un des hauts-lieux du royaume du Boeny. Elle est située à 85km au Sud-Ouest de l'agglomération de Majunga. En tant qu'unité administrative, le district de Mitsinjo a une superficie de 4783 km² avec environ 83000 habitants (Andriamparany T.M, 2009).

Sur le plan « ethnique »¹, Mitsinjo est le deuxième district de l'ex-province de Majunga où le pourcentage de Sakalava, population autochtone, est le plus élevé avec 70%. C'est le signe d'une grande homogénéité culturelle, favorisée par un enclavement presque total pendant plusieurs mois de l'année. Le Marambitsy n'est pourtant pas un espace fermé sur lui-même, comme c'était le cas dans les siècles passés, car, y cohabitent plusieurs groupes ethniques comme les Merina, les Betsileo, les Antesaka et autres...venant des différentes régions de Madagascar. La pluralité «ethnique » a ainsi entraîné avec elle la pluralité et la diversité religieuse. Plus précisément, le Marambitsy est une région marquée par la cohabitation des religions traditionnelles², du Christianisme et de l'Islam. Il est dès lors intéressant d'analyser à partir de Mitsinjo les interrelations entre ces groupes religieux dans la sous-région. La série de questions qui nous préoccupe c'est de savoir comment se manifeste cette cohabitation, comment les gens à Mitsinjo vivent cette diversité et pourquoi. Contribuer aux discussions sur cette pluralité et cette diversité religieuse ainsi que sur les concepts appropriés pour leur étude est, en effet, l'objectif de ce travail.

Mitsinjo présente diverses religions et la gestion de cette diversité religieuse y est aussi diversifiée. On ne peut pas cependant dire d'emblée que les relations entre les diverses traditions religieuses y sont conflictuelles ou paisibles, car, cela dépend d'une manière générale, aussi bien des relations historiques entre elles que de leurs systèmes de valeurs et de leurs intentions particulières. En décrivant et en analysant des cas d'interaction entre différents groupes religieux, nous aimerions montrer les différentes sortes et formes correspondantes de gestion de ces relations. Cela peut être un antagonisme ou une coopération.

Cinq catégories de matériels collectés entre Août 2009 et Septembre 2012 vont servir pour notre argumentation et étayer ce corps d'hypothèses:

- des données documentaires, notamment sur l'histoire et sur les religions identifiées sur place ou dans des localités voisines sans exclure les données provenant d'autres régions ;
- des *antsa* « chants traditionnels » enregistrés lors de la cérémonie *fanompoa* « rite d'allégeance aux rois et reines passés et actuels » en 2009 à Bezavo, près de Mitsinjo ;
- des données d'observation dans la zone du littoral et dans la zone continentale du Marambitsy, surtout à Bezavo et à Mitsinjo où se trouvent les deux principaux *doany* [du kiswahili *dwa* « prière » + *-ni* suffixe locatif, « lieu de prière »] des Sakalava du Marambitsy, et où s'est réalisée le *fitampoha* « bain des reliques » en 2010 et en 2012 ;
- des données d'enquête auprès des notables et de la population des deux zones géographiques du Marambitsy ;
- des données photographiques.

Pour la collecte des données, la méthodologie inclut les techniques suivantes : la recherche documentaire, l'observation passive et participante, l'interview, et la consigne photographique. En revanche, pour l'analyse et pour l'interprétation des données, l'approche qui convient le mieux à l'objet, c'est-à-dire à la diversité religieuse, est l'approche empirique et contextuelle.

Par conséquent, il sera procédé, d'abord à un exposé du contexte ethnographique du Marambitsy qui sera synthétique et sélectif, car orienté vers la diversité religieuse. Suivra la présentation des résultats qui concerneront les points suivants :

- L'univers religieux de Mitsinjo;
- Les divers aspects et la gestion de la relation entre les religions.

Ces résultats feront ensuite – avant la conclusion - l'objet de discussions portant :

- d'une part, sur les raisons expliquant l'existence dans le Marambitsy et à Mitsinjo de différentes formes de gestion de la diversité ;
- d'autre part, sur les actions à faire et les mesures à prendre face au constat d'insuffisance d'un seul concept pour comprendre la situation plurielle.

Comme évoqué ci-dessus, le Marambitsy est une sous-région incluse dans l'ensemble Sakalava qui s'étend du Sud au Nord de la partie occidentale de Madagascar. Vers le Sud se trouve le Menabe, région d'origine de la dynastie Maroseranana³, dont se réclament tous les souverains Sakalava. L'ancêtre éponyme, Tsimanata ou, à sa mort, Andriamandisoarivo, a décidé de migrer, lui et ses guerriers, vers le Nord à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe siècle. Au bout de plusieurs mois de marche et de guerres contre les autochtones des zones qu'ils ont traversées, ils se sont établis à Bezavo ou Tongay. Cet endroit fut choisi pour installer la première capitale du nouveau royaume, remplacée par la suite par Mitsinjo.

Par ailleurs, des recherches archéologiques ont pu prouver que le Marambitsy a été fréquenté et occupé au niveau du littoral, bien avant le XVIIe siècle, par des étrangers. Selon les archéologues Pierre Vérin (1967) et Neville Chittick (1974), de l'année 800 à l'an 1000, des Shiraziens et des Arabes y sont venus, et à partir du XIIe siècle jusqu'au XVIe siècle des contacts suivis avec les Swahilis (Arabes métissés avec des Africains) se sont établis et développés à partir des villes-comptoirs tels que *Baly*, *Kingany*, et surtout la *baie de Boenygrâce* à l'île d'Antsoheribory. Si Pierre Vérin croit que les Musulmans (Arabes, Swahilis), venus dans la zone au XVIe siècle, ont occupé cette dernière seulement en 1506, des pierres tombales visibles sur place contestent ce dire, car elles portent les dates de 1324 et 1392 écrites en caractères arabes. C'est la preuve

que l'endroit a été habité bien avant le XVI^e siècle. Toujours Pierre Vérin explique que « *l'expansion islamique est due dans cette partie occidentale de l'Océan Indien à des raisons de négoce, mais aussi aux déchirements religieux qu'a connus l'Islam dès le début de son histoire* » (1994 [1964]). Il signale également que la période du XII^e au XVIII^e siècle a été celle où le commerce entre l'Afrique de l'Est et le Nord-Ouest de Madagascar (dont le Marambitsy) a été le plus florissant, comme le confirme également Vincent Belrose-Huyghes (1983-1984 : 177 – 189). Cet auteur précise à ce propos qu'« *il n'est pas possible d'étudier la côte Nord-Ouest de Madagascar sans s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté du Canal de Mozambique. Stander (1975), le premier, signale les liens de Mozambique avec les ports de la côte Nord-Ouest* » (ibid. : 175)

Dès lors, à partir de 1587, « *les Portugais tentèrent d'évincer les Musulmans en traitant directement avec les chefs et rois malgaches à l'aide de **rares** convertis ou plus souvent de Maures de Mozambique dévoués à leur cause qui servaient d'interprètes et réglaient toutes les transactions en Swahili, langue alors comprise sur toute la côte Ouest* » (V.Belrose-Huyghes, 1983-1984 : 182). Par là se vérifient les propos de F.Raison-Jourde qualifiant d'abord l'Islam, puis, à partir du XVII^e siècle, le Christianisme, de « *religions à vocation universelle, expansionnistes, faisant toutes deux l'apologie du commerce comme premier lien entre les hommes* » (1983 :13).

Les données rapportées ci-dessus indiquent que le Marambitsy comporte deux unités assez contrastées : d'une part, la zone continentale vouée à l'agriculture et à l'élevage bovin, et d'autre part, la zone côtière, où se sont déroulées les activités de négoce avec l'Afrique de l'Est, l'Arabie, l'Inde, et, même l'Asie du Sud-Est. L'Afrique australe n'est cependant pas en reste. En effet, Raymond K.Kent rapporte que, dès 1450, des groupes parlant bantu étaient présents sur la côte –Ouest, dans le Menabe. Il écrit: “*A part of Madagascar's western littoral was inhabited by speakers of at least two Bantu idioms at the time when the Maroseranana and their Sakalava warriors embarked upon their successful empire-building*” (1983-1984: 126). Il explique ainsi cette présence: “*Western Madagascar and the Sakalava are separated by a bit of water and some land from Zimbabwe and the Shona*” (ibid.). 400Km seulement de canal émaillé de petites îles les séparent.

Il fait cette observation pour justifier les recherches comparatives qu'il a initiées sur le *tromba* "culte royal de possession" sakalava et un culte *shona* observé par des chercheurs britanniques en Rhodésie (Zimbabwe), puis dans le Mashonaland par des missionnaires portugais. Il tire alors la conclusion suivante: «*There are adequate structural and historical reasons for a preliminary comparison of their respective royal possession cult*» (ibid.). En tout cas, le Père Luis Mariano, un missionnaire portugais connaissant le Mashonaland pour y avoir vécu quelques années et connaissant à fond le Menabe pour y être resté pendant une année entière, fournit une description concordante du culte dans une lettre du 20 Août 1617 (ibid.)

Ceci dit, l'origine africaine du *tromba*, un terme bantu adopté par le kiswahili, est plus que probable. D'ailleurs, Raymond K.Kent renchérit: «*In fact, the Maroseranana adopted and elaborated upon the pre-existing religious structures (...) the royal tromba <that> derives from a peculiar blend of the pre-existing and intrusive, a chemistry duplicated nowhere else within the Island*» (ibid: 126). Les structures religieuses préexistantes ne sont autres que les Religions traditionnelles malgaches, encore appelées Religions premières, dont le culte des ancêtres (animaux et humains) est une forme élaborée à partir de l'*animisme* et du *totémisme*. Or, c'est lors des cultes des ancêtres royaux (*fanompoa* et *fitampoha*) que les *tromba* «*spirit mediums*» (R.R. Kent, ibid.) se mobilisent le plus, pour supporter et affermir le pouvoir royal en le légitimant annuellement (au mois de Septembre), «*when the new moon appears*» (ibid.), comme en Afrique australe.

Ces développements rappellent ce que Lionel Obadia affirme dans un ouvrage récent: «*Ni la diversité des religions ni leur amalgame sous des formes composites ne sont nés avec la modernité (telle que théorisée par la sociologie)... Le pluralisme religieux était résolument du côté des sociétés « anciennes », et Denise Peaulme (1962) est tentée de faire du syncrétisme l'origine de tous les systèmes religieux* » (2012 [2007] : 95). Dans tous les cas, ce bref panorama ethnographique aura montré que le Marambitsy est, bel et bien, un terrain caractérisé depuis des dizaines de siècles par la diversité « raciale » et surtout par la diversité religieuse.

L'univers religieux de Mitsinjo

Phénoménologie des religions à Mitsinjo

Quelles sont les religions existantes à Mitsinjo et, au-delà, au Marambitsy ? Pour répondre à cette question, la manière la plus facile est de les identifier à travers les rituels et les objets qui les manifestent.

Au niveau des rituels, nous allons les regrouper en fonction des circonstances de leur réalisation. En d'autres termes:

- des rituels, comme le *fanompoa*, le *fitampoha* se déroulent tous les ans ou tous les deux ans, au mois d'Août-Septembre selon le calendrier lunaire, et sont réalisés à Bezavo ou à Mitsinjo, parallèlement à un culte indispensable, en l'occurrence le *tromba*, accompagné d'autres rituels obligatoires, telles que la consommation de *debarisa* « alcool local » et la réalisation ininterrompue d'antsa « chants traditionnels » sakalava. Après une préparation de quelques semaines, le *fanompoa* et le *fitampoha* sont exécutés au *doany* et dans la rivière Mahavavy en deux jours (dimanche et lundi), marqués par le *tsimandrimandry* « veillée », et par les rituels proprement dits ;
- des rituels sont réalisés également tous les vendredis à la mosquée et tous les samedis et dimanches aux temples ou dans les églises. Ces rituels durent au moins deux heures ou parfois cinq heures suivant un canevas plus ou moins fixe.

Au niveau des objets, les plus importants sont les lieux et les constructions sur ou dans lesquels les rituels sont réalisés et qui, pour cette raison, sont sacralisés. Il s'agit du *doany*, de la mosquée, du temple et de l'église. Ces infrastructures sont meublées et dotées en matériels et équipements nécessaires pour la réalisation des différents rituels.

Quelles sont ces religions ? – Leurs manifestations observées ci-dessus indiquent qu'il s'agit :

- d'abord, des religions traditionnelles ;
- ensuite, de l'Islam ;
- enfin, du Christianisme.

Comment les gens perçoivent-ils ces religions ? – Leurs perceptions s'expriment à travers leurs attitudes face à elles. D'où, il existe :

- des adeptes convaincus de chaque religion, souvent portés à l'intolérance, une véritable source de conflit ;
- des adeptes partagés entre deux religions pour des raisons pragmatiques comme l'intérêt matériel ou l'attachement affectif qui, visiblement, constituent la base matérielle du rapprochement entre religions. Dans ce dernier cas, des motivations stratégiques ou encore dogmatiques peuvent dans certains cas intervenir.

Ainsi, au niveau local, les acteurs des différentes religions se distribuent globalement en deux catégories : les membres du « clergé », responsables au sein de la hiérarchie, et les adeptes plus ou moins fidèles ou chaleureux :

- pour les Religions traditionnelles, il y a d'une part, l'*ombiasy*⁴, le *mpanandro* « devin », l'*ampanjaka* « prince(sse) régnant(e) », et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente ;
- pour l'Islam, il y a, d'une part, l'Imam, le *Fondy*⁵, et, d'autre part, l'ensemble de la population adhérente et sympathisante ;
- pour le Christianisme, il y a, d'une part, le prêtre catholique, les pasteurs protestants et adventiste, les évangélistes, et, de l'autre, les chrétiens fidèles.

Finalement, que dire de l'adhésion de la population à ces religions ?- L'adhésion à ces religions est très inégale, à en croire nos observations sur le terrain. En effet :

- le Christianisme, toutes confessions confondues, reconnaît que ses adeptes sont très majoritairement formés de migrants venant de régions extérieures au Marambitsy et au Boeny, car 10% seulement des fidèles sont Sakalava ;
- l'Islam, quoique jouissant d'un effectif faible au niveau de la mosquée locale, bénéficie au contraire d'un capital sympathie élevé auprès des Sakalava autochtones ;
- les Religions traditionnelles sont ainsi celles qui bénéficient de l'adhésion de la majorité de la population locale.

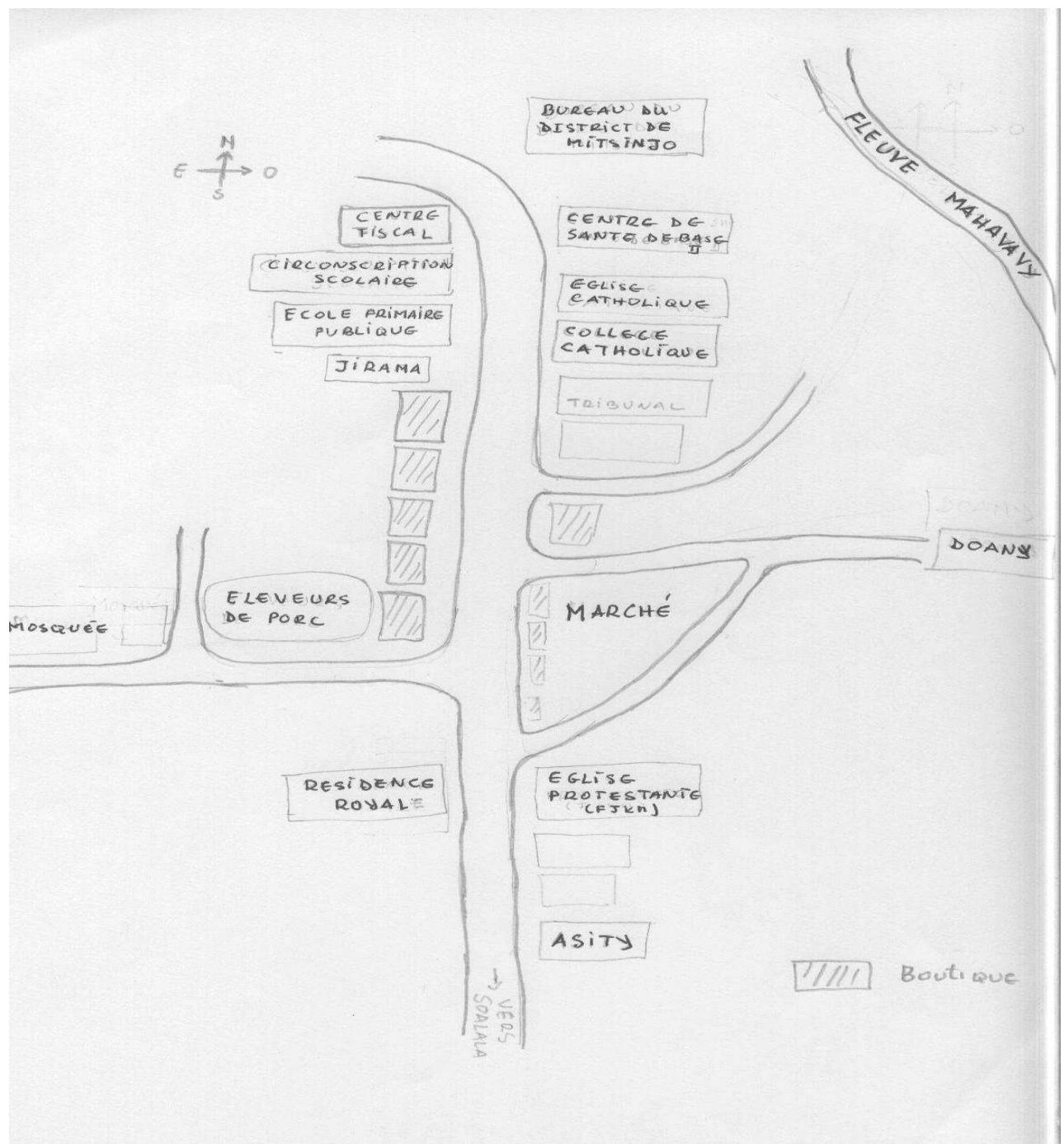
Il ressort des développements précédents quelques constats importants :

- primo, sur le plan humain (effectif, adhésion populaire, capital sympathie), les Religions traditionnelles sont bien placées dans l'univers religieux de Mitsinjo, et, sans doute, du Marambitsy ;

- secundo, sur le plan idéologique, l'Islam participe de cette bonne place tenue par les Religions traditionnelles pour des raisons historiques déjà évoquées ci-dessus et encore à développer ci-après ;
- tertio, la situation du Christianisme est plus problématique, car, désavantagé sur le plan de l'effectif des fidèles, il est la religion la mieux et la plus dotée en matière d'infrastructures, du fait de l'alliance objective qu'il a contractée avec l'Etat central au XIXe siècle, durant la colonisation française (1896-1960) et à l'époque de l'indépendance (à partir de 1960) ;
- enfin, historiquement, l'Islam s'était introduit dans la zone avant le Christianisme, alors que les Religions traditionnelles sont considérées comme des religions autochtones.

Emplacement de ces religions dans la ville

- Croquis sommaire montrant l'emplacement des édifices religieux



La ville de Mitsinjo s'est créée et développée pour deux raisons : une raison religieuse- politique, en tant que capitale du royaume du Marambitsy abritant un important *doany*, et une raison économique-politique, en tant que poste administratif colonial contrôlant entre autres la plantation de canne à sucre et la sucrerie de Namakia, l'une et l'autre situées à une dizaine de kilomètres plus au Nord. Ces deux raisons expliquent la venue de nombreux migrants dans la zone depuis l'époque coloniale.

La ville a donc été construite en longeant les bords Est et Ouest de cette route, et sur une longueur d'environ 3km pour une largeur d'environ 1km au maximum. Sa partie Nord, abritant les principaux bâtiments de l'administration (coloniale puis malgache), est plus élevée que sa partie Sud. Le marché et la plupart des infrastructures commerciales occupent le centre de l'espace urbain, en contrebas des infrastructures administratives. Quand aux bâtiments religieux, ils se sont éparpillés un peu partout à l'intérieur de cet espace urbain, à tel point que Mitsinjo, un véritable « *concentré de religions* », pourrait porter le nom de « *capitale religieuse du Marambitsy* ».

2- Aspects et gestion de la relation entre les religions à Mitsinjo

Ces religions cohabitent d'une manière conflictuelle

Le cas étudié ici concerne, en l'occurrence, le rapport entre le christianisme et les Religions traditionnelles qui font l'objet du conflit religieux principal visible dans le croquis ci-dessus. Deux exemples concrets nous permettent de mettre en exergue ce type de relation. Observé à l'aide du croquis, il s'agit, premièrement, d'un conflit au niveau de la vision du monde : cosmologie et cosmogonie, ses implications sur la topomancie et la géomancie définissant les lieux sacrés, donc les croyances divinatoires, et, deuxièmement, d'un conflit au niveau rituel et, troisièmement, au niveau de la mémoire du passé.

La disposition des édifices religieux ne s'est pas faite au hasard. Elle traduit une logique religieuse liée à l'**analogisme**, une religion première reposant sur l'art de la divination. Les peuples premiers (en Chine, en Amérique centrale, à Madagascar, et ailleurs) sont familiers à l'**analogisme** ou à l'une ou l'autre de ses formes, comme le **nagualisme** (en Amérique centrale) selon lequel chaque personne possède un double animal (Ph.Descola, 2005), ou encore le *fanandroana*(à Madagascar), une science et un art de

la divination reposant sur une topomancie rappelant celle créée par le Taoïsme en Chine plusieurs siècles avant notre ère. Il s'agit bien d'analogisme, c'est-à-dire d'une manière de penser les discontinuités et les correspondances (continuités) lisibles sur la face du monde, car la divination connue à Madagascar, s'inscrit comme en Chine, dans «*un système symbolique englobant, intégrant le microcosme et le macrocosme* » (M.Heyek, 2009 :70). En effet, «*les figures des éléments cosmologiques sont utilisées tant comme marques du temps (année, mois, jours, heures) que de l'espace (directions)* » (ibid.).

Philippe Descola (2005), qui a étudié le nagualismemésoaméricain, apporte cependant une nuance dans les termes utilisés par la recherche antérieure en Anthropologie des religions : animisme, totémisme, analogisme. Ils n'ont plus un sens péjoratif provoqué par l'abus de la vision religieuse importée par certains chercheurs. Ces termes ne sont plus définis comme des «**religions**» ou des «**cultes**» mais plutôt comme des «**ontologies**», c'est-à-dire une étude de l'être, un système de connaissances«*dans une perspective proche de celle d'un Lévi-Strauss* » (Lionel Obadia 2012 : 99). Dans l'esprit de l'auteur, un tel être n'est pas nécessairement dépendant ni «lié» (*religare*) avec une puissance quelconque, quoique en relation vitale avec la nature environnante.

En fait, Philippe Descola entreprend un rapprochement entre animisme et analogisme en tant qu'ontologies, car, pour lui :

- «*l'animisme est un « schème de pensée »ou un «complexe organisé de savoirs » qui conditionne une façon de vivre les relations entre l'homme et l'environnement. (...) Les animaux et certains êtres inanimés possèdent un « esprit », des intentions, des sentiments, un langage, une morale, une culture en somme qui ne diffère pas fondamentalement de celle de l'homme* » (2005 :42) ;
- l'analogisme est un autre «*schème de pensée... qui s'appuie sur la mise en avant de toutes les discontinuités pour postuler des analogies efficaces : les éléments du ciel et de la terre étaient susceptibles d'interagir parce que liés par des analogies fondées sur des contrastes entre le chaud et le froid, l'humide et le sec, le masculin et le féminin* » (ibid.), rappelant le **yīng** et le **yáng** dans le taoïsme.

L'idée qui anime les deux ontologies est la même ; c'est le niveau où ils sont appliqués qui est différent. Les principes instaurant notamment l'analogisme sont, pour cela, valables pour les systèmes astrologiques malgaches (Z.J.Andriamanantsiety,

J.Andriamisoadray, 1916 : 159-167 ; 225-232). Ils trouvent des applications aux quatre points cardinaux, aux quatre coins de la maison, voire aux phénomènes météorologiques, aux éléments de la faune et de la flore (Callet, 1913 :38-71 ; H.Berthier, 1913 :185-186). La question se pose de savoir comment de la Chine l'analogisme est parvenu à Madagascar. La réponse est évidente : l'**arab connection**. En effet, le vocabulaire utilisé en astrologie malgache est d'origine arabe. Il pourrait s'agir d'Arabes non musulmans venus dans la Grande Ile avant le VIIe siècle de notre ère et qui, après les avoir emprunté aux Chinois (taoïstes), les ont introduits à Madagascar en les adaptant à la culture locale. L'adaptation consiste à créer une topomancie spécifique qui permet au macrocosme (les quatre points cardinaux), d'englober et d'intégrer le microcosme (les quatre coins de la maison), et de leur associer des valeurs correspondantes :

- Le Nord = Pouvoir, Honneur
- L'Est = Sacré
- Le Sud = Servitude
- L'Ouest = Profane

Le *mpanandro*, spécialiste des destins liés aux astres, au temps, à l'espace, est le prêtre de l'analogisme, au niveau local. Il en est le gardien et en même temps le défenseur du système de valeurs à lui rattaché.

La colonisation française, en 1896, connaissait bien l'importance et le poids des croyances véhiculées par l'analogisme. Ils les ont donc utilisés pour armes de la conquête. Un *antsa*, « chant » recueilli pendant le *fanompoa* à Bezavo en Septembre 2009 en parle :

Nivola manantany :

Le chef du peuple a dit :

Tiako ty razako a Mitsinjo

J'aime mes ancêtres à Mitsinjo

Jerevo, jerevo Ndranahary Berimorimo

Mais regardez, regardez ces ancêtres divins prestigieux !

Vazaha Avaratra Ndranahary Atsimo

Les Européens occupent le Nord, et nos ancêtres divins sont relégués du Sud.

Il s'agit d'un cri de révolte contre la colonisation française qui, lors de la création du poste administratif de Mitsinjo, a attaqué dans son cœur la société sakalava : elle a rabaissé la Royauté en installant les bâtiments du pouvoir colonial dans sa partie septentrionale. Le Christianisme, à travers la L.M.S ou *London Missionary Society*, représenté par le Pasteur Sewel, a fait, dans les années 1880, la même chose en interposant le temple entre le *doany* (à l'Est) et la résidence du pouvoir royal (à l'Ouest). En 1896, le représentant de la M.P.F ou Mission Protestante Française, le Pasteur André Chazel, a confirmé le choix de son prédécesseur anglais. C'est donc en toute logique que, conformément à la décision de l'administration coloniale française d'occuper le Nord, la mission catholique française s'est installée, à son tour, au Nord-Est de la capitale sakalava du Marambitsy.

L'administration coloniale et l'église catholique ont occupé le Nord associé au Pouvoir et à l'Honneur, alors que la résidence royale a été reléguée au Sud associé à la Servitude. Par ailleurs, le temple protestant s'est positionné à l'Est, associé au Sacré, afin de repousser la résidence royale à l'Ouest, associé au Profane, introduisant ainsi une rupture « *sacrilège* » entre le *doany* à l'extrême Est et la résidence royale. Par conséquent, le Christianisme, à travers le choix de la LMS-MPF et celui de l'ECAR ou Eglise Catholique Apostolique Romaine, se positionne dans la lutte contre l'**analogisme** et contre les Religions traditionnelles, dont le lieu de culte est le *doany*, le cœur-même du culte des ancêtres royaux, auxquels s'identifient leurs descendants actuels et la grande majorité de la population autochtone. Chacune à sa manière, les deux confessions chrétiennes s'attaquent aux Religions traditionnelles dont la cérémonie du *fitampohadans* le fleuve Mahavavy qui coule à côté de Mitsinjo est ici la synthèse.

Outre la lutte contre l'analogisme cité ci-dessus, un deuxième exemple de ce conflit entre groupes religieux se manifeste également au niveau rituel à travers des cas de fondamentalisme chrétien. On observe des factions du Christianisme qui ne tolèrent pas du tout que les adeptes de ces Religions traditionnelles organisent encore et toujours des cultes qu'ils considèrent comme des actes de marketing religieux néfaste. De ce fait, elles ont souvent une tendance à la violence morale accompagnée de la violence verbale, mais sans aboutir jusqu'ici à la violence physique. Les exemples suivants illustrent cette tendance.

Avant 2009, lors de notre séjour sur le terrain, d'après la fille de l'*ampanjaka*, Sama, lorsque le précédent pasteur protestant et ses collaborateurs, installés juste en face de la résidence royale, voyaient que les préparatifs des cultes traditionnels étaient engagés, ils se mettaient à organiser de leur côté un événement concurrent. « *Dès qu'il y a un culte chez nous, dit-elle, ils organisent spontanément et parallèlement leur culte, dans l'intention évidente de nous provoquer* » (Entretien du 15 Août 2009)⁵.

De même, en septembre 2012, nous avons été nous-même, présente dans la résidence royale lorsque, venant de Majunga, des participants à la cérémonie du *fitampoha* en cours d'organisation, faisaient un compte-rendu à la princesse et à ses conseillers à propos des nouvelles de la métropole provinciale. Ils expliquaient (*mirasa volana*) que, dans les médias audio-visuels locaux, des leaders chrétiens parlaient des cérémonies traditionnelles (*fanompoa* à Majunga et *fitampoha* à Mitsinjo) et les qualifiaient de « *superstitions* », d' « *idolâtries* », de « *gaspillages* ». « *Ce sont des pratiques au profit de la seule caste royale* », clamaient encore ces prédicateurs chrétiens, qui voyaient dans les *tromba*, possédés par les esprits des ancêtres royaux, des « *démoniaques* ». Pourtant, d'après nos propres observations et ce que nous avons pu entendre à Mitsinjo, les Sakalava sont très fiers et très jaloux de ce culte, car bon nombre d'entre eux affirment que « *plus de la moitié des participants sont des **tromba*** ». Or, durant les deux journées de la cérémonie, l'effectif des participants avoisinait 2000 à 3000 individus. Des groupes d'hommes et de femmes avec lesquels nous avons discuté renchérisaient : « *C'est à cause du tromba que nous participons fortement au culte actuellement en cours, car, sans la présence des tromba « possédés », le culte n'a pas de sens* ». En effet, qu'il s'agisse du *fanompoa* ou du *fitampoha*, le *tromba* en tant que « *culte de possession royale* », et les *tromba* « *possédés par des esprits royaux* », jouent le rôle de médium entre le pouvoir royal et le peuple (M. Lambeck, 2002). Ils sont les facteurs incontournables pour la réalisation de la symbiose entre les deux.

Enfin, au niveau de la mémoire du passé enfouie dans le substrat de la société, il convient de parler des blessures occasionnées, d'une part, par le conflit Islam et Christianisme au XVIIe siècle dans la partie littorale du Marambitsy et, d'autre part, par le conflit christianisme et Religions traditionnelles au XIXe siècle avec l'instauration de l'Etat-Eglise (*State-Church*) par la monarchie merina (Gwyn Campbell, 1994). A l'époque des Portugais (XVIIe- XVIIIe siècle), c'étaient le catholicisme et l'Islam qui se sont affrontés, occasionnant des destructions et des massacres contre les musulmans

du littoral du Marambitsy. Au XIX^e siècle, c'était au tour du protestantisme et des Religions traditionnelles d'entrer en conflit occasionnant des pertes en vies et en biens chez les Sakalava (V. Belrose-Huyghes, 1983-1984). Ces deux conflits espacés de deux siècles ont laissé des plaies dans la mémoire collective (Gwyn Campbell, 1994). Cela explique l'édiction de *fady* « interdit » à l'encontre des confessions chrétiennes : « *fady ho an'ny Sakalava ny miditra am-piangonana kristianina* », c'est-à dire, il est interdit aux Sakalava, qu'ils soient musulmans ou adeptes des Religions traditionnelles de mettre les pieds dans une église ou un temple chrétien (Interview de la Pasteure protestante le 2 septembre 2012).

Ces conflits religieux sont présents de différentes manières dans la sous-région. Il est maintenant intéressant de voir comment les acteurs des différents groupes religieux gèrent lesdits conflits qui débouchent sur deux types de feed-back : soit un feed-back stabilisateur du conflit, soit un feed-back amplificateur du conflit (D. Bounoux, 1993). Lorsque les adeptes des religions traditionnelles réagissent verbalement mais pacifiquement comme mentionné ci-dessus, il s'agit d'un feed-back stabilisateur. Face à la violence des attaques venant du Christianisme, les adeptes des Religions traditionnelles ont toujours adopté jusqu'ici une attitude pacifiste⁶ : les commentaires et les discussions sur ces attaques restent seulement entre eux. Tout en faisant « la sourde oreille » aux chrétiens mal intentionnés, ils se réconfortent entre eux en reconnaissant les bienfaits que leurs propres cultes leur apportent. « *Si les gens s'y attachent, c'est qu'ils renferment quelque chose de positif, qui fait du bien* », se répètent-ils entre eux. Un tel pacifisme se retrouve encore chez l'*ampanjaka* face à des voisins éleveurs de porc (voir croquis). Le fait d'élever cet animal hyper-tabou pour la caste royale a été, dit-elle, toléré dans les environs immédiats de sa résidence « *noho ny fihavanana* », pour l'amour de la bonne entente (Interview du 3 Septembre).

Quelquefois cependant, face à la violence verbale des chrétiens, certains adeptes des Religions traditionnelles entendent réagir de la même manière en adoptant un feed-back amplificateur du conflit. Par exemple, lors d'un entretien que nous avons eu avec quelques jeunes à propos du Christianisme (interview du 4 septembre 2012), ils ont pris en dérision le nom d'une église évangéliste dénommée *Jesosy mamonjy* (Jésus sauve) en le changeant par *Jesosy manao koasa* (Jésus danse le koasa). Le *koasa* est une danse considérée comme amoral, indigne même par les chrétiens. Par conséquent, en associant le nom de Jésus –fondateur du Christianisme– avec cette danse honnie aussi

par la société locale, les jeunes de Mitsinjo ravalent son image et celle de son fondateur. La violence de cette riposte est à la mesure de celle des chrétiens qui, sans conteste, ont réussi à les blesser au plus profond de leur cœur.

La réaction de l'*ampanjaka* le jour-même du *fitampoha* en voyant un porc pénétrer dans l'enceinte de sa résidence se situe dans le même registre. En effet, en s'adressant, hors d'elle-même, au propriétaire de l'animal dont elle ignore la caste d'appartenance, elle le qualifie de *jongoa* « race d'esclave » (évènement observé le 4 septembre 2012).

Ces religions cohabitent d'une manière harmonieuse

Il s'agit ici d'analyser les acteurs, leurs intérêts et positions, les formes et symboles de leur coopération, et, dans tous les cas, le rapport des forces, en fait, plus ou moins égal, entre les Religions traditionnelles alliées à l'Islam, et le Christianisme.

Coopération entre Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération transparaît dans l'utilisation des symboles musulmans comme le croissant et l'étoile. Un détail important ne manque pas de frapper l'observateur qui vient visiter pour la première fois le *doany* de Mitsinjo où sont conservées les reliques des rois et reines Sakalava : l'apposition du croissant et de l'étoile, symboles islamiques par excellence, au fronton du portail principal de ce lieu sacré des Religions traditionnelles. Dans un autre contexte, le croissant et l'étoile apparaissent, cette fois-ci dessinés avec de la pâte de kaolin sur le front de chaque participant(e) à la cérémonie après qu'il/elle eût présenté les offrandes qu'il /elle a apportés auprès de l'*ampanjaka* ou des responsables attitrés.

Quelle est la signification de cet emprunt ? –Pour les Sakalava, sans considérer son sens pour les Musulmans, ce symbole sur le fronton du portail représente la bénédiction qu'ils attendent à l'occasion du culte. Le croissant, c'est la lune qui signifie à la fois (en parler sakalava) *fanjava*, la lune proprement dite et l'argent. C'est la raison pour laquelle la personne qui met quelquefois la pâte sur la main de chaque participant lui dit : « *ty ny vola* » (voici l'argent). Quant à l'étoile, elle signifie aussi bien la lumière que le beau, *ny hatsarà* en parler sakalava, c'est-à-dire le bien-être. Le Pouvoir est donc ici associé à la Lumière, à la Clarté, à la Richesse, à la Beauté, au Bien-être⁷.

D'autres marqueurs islamiques s'observent également, tels les costumes musulmans portés par des *tromba*. Certains individus, en effet, adhèrent à la fois à l'Islam et aux Religions traditionnelles. Ils justifient ce choix religieux (déjà) multiple en disant que, même s'ils sont musulmans, ils doivent attachement et respect absolus à leurs ancêtres. Des *tromba*, possédés par l'esprit des descendants royaux, mais à la fois musulmans, portent donc les costumes musulmans (robe blanche et longue et le bonnet islamique) quand ils sont en transe. C'est le cas, par exemple, de Zama Mbola, fils de l'*ampanjaka*, musulman et, actuellement *tromba*.

Par ailleurs, être *tromba* signifie être Sakalava. La personne possédée par l'esprit d'un Sakalava musulman doit se conformer, par conséquent, aux exigences vestimentaires de ce double statut. Cela veut dire que, outre la robe blanche, longue et le bonnet, marqueurs de l'Islam, la personne doit porter en même temps les marqueurs des Sakalava, c'est-à-dire, entre autres, une serviette ou un mouchoir et un bâton.

Il en va de même pour l'esprit de Ndrantaniarivo⁸, fille de Ndramandisoarivo⁸, le fondateur du royaume du Boeny –Marambitsy (fin XVII-début XVIIIe siècles). Elle est donc Sakalava, mais s'est mariée avec un Arabe musulman et s'est convertie à l'Islam. Lors de notre séjour sur le terrain en 2009 à Bezavo, il y eût l'inauguration de nouveaux *zomba* « maisons des ancêtres royaux », dont le *zomba* de Ndrantaniarivo. Une femme assez âgée, *tromba* de Ndrantaniarivo, portait lorsqu'elle était en transe un voile sur la tête, c'est-à-dire le marqueur des Musulmanes. Mais, en tant que femme sakalava, elle portait également le costume sakalava, dont le *lambahoany* noué juste sous les aisselles à la façon des femmes sakalava.

Enfin, le rituel musulman se rencontre dans certaines séquences du culte traditionnel. Toujours lors de l'inauguration du nouveau *zomba* de Ndrantaniarivo, une autre forme de coopération entre Religions traditionnelles et Islam a été observée à travers un culte islamique exécuté dans son ancien *zomba*. Un homme âgé environ de 40 ans, habillé en costume musulman, dirigeait le culte et lisait en arabe quelques versets du Coran. Puis il sortit pour immoler le zébu destiné, à la manière des Religions traditionnelles, au sacrifice en l'honneur des ancêtres royaux. Mais, avant de le faire, il prononça encore quelques versets du Coran pour clore les séquences musulmanes de la cérémonie. Commencèrent alors les séquences liées aux Religions traditionnelle avec la sortie du grand *dôry* « tambour réservé aux grandes cérémonies rituelles » que l'on plaçait et

jouait à côté de l'endroit où l'on immolait le zébu. Le *dôry* sert à amuser les ancêtres royaux. La coopération est alors visible, car la pratique musulmane s'adresse plutôt à Dieu créateur pour l'honorer, alors que la pratique traditionnelle s'adresse aux ancêtres ensevelis dans le *doany* de Bezavo en vue de reconnaître leur statut supérieur et aussi de les exalter. Concernant la question du sacrifice, la caste royale et certaines personnes qui s'identifient à la fois comme adeptes des Religions traditionnelles et de l'Islam, ne consomment jamais la viande de zébu sacrifié et immolé par un non-Musulman soit durant le *fanompoa* soit durant le *fitampoha*.

Coopération entre Christianisme, Religions traditionnelles et Islam

Cette coopération est visible au niveau des activités de développement économique et social et au niveau des festivités marquant la fin du Ramadan. Tout en s'inscrivant dans des domaines nouveaux, elle renouvelle des traditions millénaires.

L'enclavement dont est victime le Marambitsy, en général, et Mitsinjo, en particulier, a un impact négatif sur leur développement, malgré les potentialités importantes dont ils disposent en matière d'agriculture, d'élevage et de pêche continentale et maritime. L'enclavement constitue également un handicap sérieux pour leur développement social et culturel, car les infrastructures sanitaires et éducatives manquent ou sont en état de sous-développement.

Devant ces problèmes, les Religions traditionnelles et l'Islam ne peuvent intervenir ni faire appel à des partenaires en développement économique et social. Ce n'est pas le cas pour le Christianisme qui dispose d'un réseau mobilisable de bailleurs de fonds nationaux ou internationaux. Cela explique pourquoi l'église catholique et l'église luthérienne ont pu initier des projets de sécurité sociale en faveur des groupes les plus vulnérables, notamment en matière d'alimentation et nutrition, ou encore des projets de construction d'infrastructures sanitaires (dispensaires, centres de santé de base...), et des projets d'infrastructures éducatives (écoles primaires, collèges d'enseignement général...), voire des projets d'appui au développement agricole.

Quoi qu'il en soit, par principe et en tant que projets à caractère humanitaire, les activités des églises chrétiennes ne doivent pas faire de la discrimination liée à l'opinion religieuse ou politique. Pourtant, l'appartenance religieuse de leurs promoteurs ne

rassure pas entièrement les non-Chrétiens qui les soupçonnent de faire du marketing religieux sous couvert d'activités humanitaires. Il s'agit, en effet, dans le jargon des acteurs du développement, d' « *activités-portes d'entrée* ».

Enfin, à propos des festivités marquant la fin du Ramadan, une nouvelle pratique apparaît dans la sous-région. Dans certains villages comme Katsepy, une commune rurale située en face de la ville de Majunga et considérée comme le portail d'entrée du Marambitsy, les Religions traditionnelles et le Christianisme sont associés par l'Islam aux festivités du *maulida*. A cette occasion, les Musulmans invitent les adeptes des Religions traditionnelles et les Chrétiens à fêter avec eux la fin du Ramadan par un repas pris ensemble et agrémenté par des chants et des danses. Si une telle initiative a, au début, pris de court les Chrétiens, en revanche, elle n'a pas surpris les adeptes des Religions traditionnelles, dans la mesure où, depuis l'intrusion des Portugais dans la zone au XVI^e siècle, l'Islam s'est interposé entre le Christianisme et les Religions traditionnelles en tant que religion-tampon.

Ces exemples montrent que le choix des groupes et des religions pour gérer leur conflit se porte vers le feed-back stabilisateur du conflit, car il favorise le rapprochement, la compréhension mutuelle et la tolérance. Cela signifie aussi que chaque groupe et chaque religion sont disposés à sortir du strict domaine du sacré propre à chacun et à chacune. De ce fait, l'un et l'autre se retrouvent sur un même terrain d'entente qui facilite les emprunts, l'appropriation d'éléments nouveaux et, à terme, le syncrétisme.

Les discussions vont porter sur deux points liés entre eux et qui se dégagent de cet article:

- il existe dans le Marambitsy et à Mitsinjo différentes formes de gestion de la diversité (ethnique culturelle, religieuse...). Pourquoi ?
- un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation plurielle. Que faire ?

N.J. Adler (1980) a identifié trois formes ou modèles de gestion de la diversité, en l'occurrence : la domination culturelle, le compromis culturel, la synergie culturelle. Globalement, ces modèles de gestion s'appliquent à la diversité religieuse. Fred E.Jandt (1998), qui s'appuie sur l'ouvrage d'Adler, définit ainsi ces expressions :

- la domination culturelle :

« *The cultural dominance model neither recognizes nor values cultural diversity* » (1998: 447). D'après Fred E. Jandt, dans ce type d'organisation, « *cultures within cultures and subgroups may experience considerable resistance* » (ibid).

- le compromis culturel :

Dans ce modèle, « *it is the similarities among culturally diverse groups that form the core of organizational policies and practices (...). The cultural compromise model stresses areas of agreement* » (ibid).

- la synergie culturelle:

Ce modèle est basé « *on transcending the individual cultures of organizational members. The strength of this model is the resulting wider range of policies and practices and the lack of resistance or less conflict* » (ibid: 447-448).

Il convient cependant de noter qu'aux modèles de gestion correspondent des **formes ou catégories d'acculturation**, c'est-à-dire **d'adaptation culturelle** (F.E.Jandt, ibid), étant entendu que la situation où on les observe met en cause deux groupes ou deux individus. Il s'agit, en effet, d'une situation de communication fondée sur un rapport de forces entre les protagonistes. Par conséquent, l'on peut résumer de la manière suivante les correspondances entre, d'une part, modèles de gestion de la diversité, et, d'autre part, formes d'acculturation.

Il apparaît clairement que les deux dernières formes d'acculturation (intégration unilatérale et intégration réciproque), correspondant aux deux derniers modèles de gestion de la diversité, se réalisent grâce au choix volontaire du protagoniste concerné, en raison du fait que le rapport des forces entre lui et son vis-à-vis est plus ou moins égal. En revanche, les différentes formes d'acculturation correspondant à la domination culturelle sont, à l'exception de la résistance, dûment provoquée par le protagoniste qui jouit du rapport de force favorable, sans que le vouloir de l'autre ne soit impliqué. De cette manière, la résistance est la réaction à une action, donc elle est totalement réfléchie comme pourrait l'être l'intégration.

En revenant à la situation à Mitsinjo, nous pouvons dire que la relation entre le Christianisme et les Religions traditionnelles est globalement tributaire de la domination culturelle du premier sur les secondes qui, du coup, adoptent des formes d'acculturation allant de la *résistance* (passive et active) à la *marginalisation* en passant par toutes les autres formes *intermédiaires*⁹ soit opposées, soit extrêmes. La résistance des Religions traditionnelles s'expriment à travers l'effectif limité des Sakalava qui adhèrent au Christianisme. Elle est tout-à-fait manifeste dans l'explication que la Pasteure protestante locale en donne : « *Les Sakalava ont, parmi leurs interdits, celui de ne pas entrer dans une église ou un temple chrétien* » (Interview du 2 septembre 2012). Un tel interdit est étrange si on ne le place pas dans son contexte historique, qui est politique. En effet, l'église protestante de Mitsinjo a été ouverte par la *London Missionary Society* (LMS) dans les années 1880 avec l'appui de la monarchie merina du centre de Madagascar, dont la visée était de soumettre la monarchie sakalava. Pour les Sakalava, cette confession chrétienne cache donc mal sa visée politique. Par conséquent, l'adhésion à cette religion est tombée sous le coup d'un interdit. Le même interdit a touché aussi à un degré moindre la confession catholique, qui, avec l'appui de la colonisation française (1896-1960), s'est introduite à Mitsinjo vers le début du XXe siècle.

Le christianisme ne forme cependant pas un groupe compact à Mitsinjo. En effet, la confession luthérienne ne répond pas du premier modèle de gestion de la diversité citée ci-dessus. D'après le Pasteur luthérien, son église « *utilise le dialogue dans les relations avec les Religions traditionnelles et surtout avec l'Islam* » (interview du 2 septembre 2012). Le modèle adopté est ainsi le **compromis culturel** exprimé dans le principe qui s'énonce ainsi : *Do no harm*, dans la relation avec les non-chrétiens. La méthode paraît efficace, car si les autres confessions chrétiennes reconnaissent un taux de 10% de chrétiens Sakalava, chez la confession luthérienne, « *25% des chrétiens sont des anciens musulmans sakalava* » (Interview du 2 septembre 2012). Le pourcentage est, d'après lui, encore plus élevé dans les communes rurales des environs de Mitsinjo.

L'on peut évoquer un autre facteur pour expliquer ce succès : le luthérianisme recrute son clergé davantage auprès des groupes ethniques non merina, par exemple antesaka et antandroy. L'« ombre » de la monarchie merina du XIXe siècle plane donc encore dans les airs¹⁰.

Enfin, il est tout-à-fait remarquable que la relation entre les Religions traditionnelles et l'Islam, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, pourrait s'expliquer dans le cadre d'une *synergie culturelle*, comme c'est aussi le cas pour la célébration commune du *maulida*. Les deux exemples suivants apportent des arguments supplémentaires à ce sujet :

- le mari de l'*ampanjaka*, Amina Saïd, est un Sakalava, musulman, et en même temps devin. Qui plus est, il n'est pas un simple fidèle musulman, mais un *Fondy* (un terme kiswahili signifiant responsable de formation), ici responsable de l'école coranique, au sein de la mosquée de Mitsinjo. Toutefois, même s'il a décidé de ne pas pratiquer les cultes des ancêtres royaux, il se charge de la divination relative à leur réalisation ;
- le *fitampoha* de Septembre 2012 à Mitsinjo a coïncidé avec la période du Ramadan. Un entretien que nous avons eu le 3 Septembre avec des groupes dont les membres sont Musulmans a révélé qu'ils ont choisi de participer pleinement au *fitampoha* sans passer à la mosquée mais en décidant de remplir leurs obligations liées au Ramadan après le *fitampoha*.

La question se pose maintenant de savoir pourquoi les formes de gestion de la diversité sont aussi diversifiées à Mitsinjo ?- Trois facteurs entrent en jeu :

- primo, les *intentions* : pour le Christianisme, la « *Christification de l'univers* » (d'après un document interne des Prêtres du Diocèse de Majunga, 2000), et pour les Religions traditionnelles, la symbiose avec le monde naturel et avec le monde surnaturel des ancêtres. L'intention de l'Islam dans la sous-région semble être l'intégration dans la société locale pour la réussite du commerce ;
- secundo, les *systèmes de valeurs* :

Pour le Christianisme	Pour les Religions traditionnelles et l'Islam
1- Pouvoir	1- Bonne entente
2- Bonne entente	2- Pouvoir/ Commerce

- tertio, les *relations historiques*, car :
 - les Religions traditionnelles et l'Islam ont eu des relations pluriséculaires, ayant instauré entre elles une « *intimité profonde* »

- les Religions traditionnelles et le Christianisme ne sont entrés en relation qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Effectivement, un seul concept ne suffit pas pour comprendre la situation religieuse à Mitsinjo. Les développements du premier point ci-dessus l'ont assez montré. Le concept central est, sans aucun doute, la *cohabitation* des groupes religieux. Or, la cohabitation présuppose trois étapes : le contact entre Religions nouvelles et Religions autochtones, la compétition et la concurrence entre elles ; puis le conflit, dont l'un des aboutissements est la cohabitation : soit conflictuelle sans échange, soit harmonieuse avec échange. Est justifié alors l'orientation de Eva Spies préconisant une concentration sur les « différences » et la considération des différences dans nos interprétations, et mettant l'accent sur « les contenus » avec lesquels les acteurs définissent et vivent leurs différences (2012).

Tout un ensemble de concepts est donc nécessaire pour comprendre la situation plurielle de Mitsinjo. Ces concepts, nous l'avons vu ci-dessus, s'inscrivent dans le cadre de la communication interculturelle.

En guise de conclusion, l'application de l'approche empirique, historique et contextuelle a permis d'ouvrir différentes perspectives, entre autres celle de la sortie progressive de la religion hors de la sphère du sacré. En quelque sorte, comme l'a déjà souligné L. Obadia, la religion devient une « affaire d'hommes » (ibid : 100). C'est du moins ce que nous laissent entendre les faits et exemples cités dans cet article :

- les accommodements réalisés par les Musulmans face aux Religions traditionnelles et par les adeptes des Religions traditionnelles face à l'Islam;
- l'approche « réaliste » des responsables luthériens face aux Religions traditionnelles et à l'Islam, qui les incite au « dialogue » patient avec des **hommes** incrustés dans leurs traditions religieuses séculaires, donc à des concessions rituelles inévitables ;
- la célébration commune dans certaines parties du Marambitsy des festivités du *Maulida*, unissant aux frontières du cadre religieux Musulmans, Chrétiens, adeptes des Religions traditionnelles.

Ces exemples rappellent la tendance déjà notée par plusieurs auteurs indiquant la « *désacralisation* » ou la « *sécularisation* » de la religion (H.de Saint Simon, 1825;

Talal Asad, 2003, etc.). Mais, cette tendance n'aurait pas existé sans la vision de l'Eglise avancée par S. Moscovici (1981). Pour lui, l'Eglise a un côté sacré (le système de croyances qu'elles véhiculent), et un côté profane (l'organisation hiérarchique sur laquelle elle repose). Au risque de choquer, l'Eglise est donc une religion profane, et c'est à travers ce côté profane que s'engouffre et se développe le phénomène de la *désacralisation/ sécularisation*. Mais, cet aspect profane de la religion – *une affaire d'hommes*- pourra-il avoir raison sur l'aspect sacré ? Quelque part, le refus de la dichotomie totale entre sacré et profane exprimé par E. R Leach (1964 : 12-13) et prônant une « théorie du continuum » pourrait constituer une réponse à cette question fondamentale.

NOTES

- 1- *Ethnie* (adj. ethnique) réfère en anthropologie au groupe se définissant par son lien à une culture, à une identité et une nation dot elle fait partie avec une ou d'autres ethnies. Elle présente en son sein des « groupes ethniques », des « subcultures ».
- 2- *Religions traditionnelles* : regroupent des religions premières tels que l'animisme, le totémisme, l'analogisme (Ph. Descola, 2005).
- 3- *Maroseranana* : groupe noble fondateur des royaumes du Sud et de l'Ouest de Madagascar : Sakalava, mais aussi Bara, Mahafaly, Antesaka, voire Antakarana (G.Sautter, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, 1980).
- 4- *Ombiasy*, litt. personne dotée de nombreuses vertus intrinsèques, ou *hasina*, du fait de son savoir sur les êtres animés et les objets inanimés. F. Raison Jourde (1983) définit l'*ombiasy* comme un « expert en *hasina* ».
- 5- Après affectation du pasteur, sa remplaçante a choisi une attitude plus conciliante : elle a accepté d'arrêter la provocation à la demande du Chef de District de Mitsinjo et en présence de l'émissaire de l'*ampanjaka*.
- 6- Plusieurs observateurs du groupe Sakalava confirment ce pacifisme. Face à de nouveaux venus difficiles à vivre, les Sakalava préfèrent prendre leur distance au lieu d'engager un affrontement.
- 7- Ces divers concepts associés ici au Pouvoir renvoient à la notion de BEAU, à l'Esthétique en général.
- 8- Les noms Ndran(taniarivo) et Ndra(mandisoarivo) sont des variantes comprimées de *Ndria-* ou encore *Andria-* « prince/princesse ».
- 9- La forme opposée à la *résistance* est l'*assimilation*. L'*intégration* est une position médiane entre les deux. Quant à la *séparation* et à la *ségrégation*, elles signifient une résistance partielle à la nouvelle culture au profit de la culture originelle. Ce qui n'est pas le cas pour la *marginalisation* qui est une double perte : perte de la culture originelle sans contact avec la nouvelle culture (Fred.E. Jandt, 1998 : 315-316 ; 325-326 ; 380-382).
- 10- L'« ombre » en question se présente comme un couteau qui vient raviver des blessures ou des plaies anciennes.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ADLER, N.J

1980 "Cultural Synergy: The Management of Cross-Cultural Organization". In W.W. Berke & L.D. Goodstein (eds), *Trends & Issues in OD: Current Theory and Practice* (pp. 165-184). San Diego: University associate.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J et ANDRIAMISAODRAY, J.

1916 « Ny fomba fanaon'ny Ntaolo Hova trano [La manière dont les Anciens Hova construisaient leur maison] », *Ny Mpanolotsaina* [Le Conseiller], n°51, Juillet, pp. 159-167 ; n°52, octobre, pp. 225-232.

ANDRIAMPARANY, T. M

2009 « *Dynamique d'un espace et son environnement dans le cadre du développement rural. Cas de la Région Boeny (Marovoay, Ambatoboeny, Mahajanga II)*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Antananarivo : FDEGS.

ASAD, Talal

2003 *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University of California Press.

BELROSE-HUYGHES, Vincent

1983-1984 « La Baie de Boeny entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd'hui] n° 17-18-19-20, pp. 165-210.

BERTHIER, Hughes

1913, « Notes sur le destin des quatre éléments » *Bulletin de l'Académie Malgache*, Volume XI, pp 185-186.

BOUGNOUX, Daniel

1993 «Overtures médiologiques : Le paradigme », in *Sciences de l'Information et de la Communication. Textes essentiels*. Paris : Larousse, pp. 531-542.

CALLET, R.P.

1913 *Histoire des Andriana, histoires des Ancêtres*, traduit et annoté par M.Colançon. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, 1^{ère} partie.

CAMPBELL, Guyn

1992 «The History of Nineteenth Century Madagascar:” le royaume” or “l’empire”? », *Omaly sy Anio* [Hier et Aujourd’hui], n°33-36, pp. 331-379.

CHITTICK, Neville

1992 « l’Archéologie de la côte orientale africaine », *Taloha*[Autrefois] n°2, pp 39-63.

1974 *Kilwa: An Islamis Frading City of the East Africa*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et Culture*, Paris Gallimard.

FERRAND, Gabriel

1906 “Note sur l’astrologie arabico-malgache”, *Journal asiatique*, Sept – Oct, pp 229-273.

GLUSENAPP, Helmut de

1954 *Les cinq grandes religions du monde*, Paris : Payot

HAYEK, Mathias

2009 « Quand deviner est un art », *Le Point*, hors série, n°9, pp. 66- 70.

JANDT, Fred J.

1998 *Intercultural Communication: An Introduction*. Thousand Oaks: Sage Publications.

KENT, Raymond.K.

1983-1984 « Royal Possession Cults in Southern Africa and Western Madagascar. An Exploratory Historical Comparison of the Shona and the Sakalava », *Omaly sy Anio*[Hier et Aujourd'hui], n°17-18-19-20, pp 115-134.

LAMBEK, Michael

2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga*. New York: Palgrave Macmillan.

LEACH, Edmund L.

1964, *Political Systems of Highland Burma*. London: University of London: The Athlone Press.

MOSCOVICI, Serge

1981 *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

OBADIA, Lionel

2012, *L'anthropologie des religions*. Paris : La Découverte.

RAISON-JOURDE, Françoise

1983 *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RAVELOJAONA

1909 « *Ny Razan'ny Malagasy [Les ancêtres des Malgaches]* », *Ny Mpanolotsaina [Le Conseiller]*, n°24, octobre, pp. 222-223.

SAINT-SIMON, *Henri de*

1969 [1825] *Le nouveau christianisme*, Paris: Seuil.

SPIES, Eva

2012 « *Faire face à la diversité : incommensurabilité et autres modèles* », Communication présentée lors du workshop Compétition et Coopération dans les religions africaines. Bamako- Mali, 27 Février – 5 Mars.

VERIN, Pierre

1967 « *Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien* », *Revue de Madagascar*, n°34-35-36-37.

American Political Sciences Association
Africa workshop: “Religion and Politics in Comparative Perspective”
July 1 – 12, 2013
Hosted by the Institute for Governance and Development (IGD)
Ouagadougou- Burkina Faso

RELIGION ET ETAT A MADAGASCAR :
UNE RELATION TUMULTUEUSE, UNE RELATION INDISSOLUBLE ?

Par
Baholy Malala Andrianasolo RAVONISON

Coordonnées

Université d’Antananarivo – Madagascar
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
E-mail : lala_rohamah@yahoo.fr
Tél : (261) 33 21 011 00

RESUME

Les relations entre la Religion et l'Etat se caractérisent sur le long terme par une forte instabilité. La Religion étant posée comme un des fondements de la société humaine, son antériorité sur l'Etat va de soi. L'Etat n'a pas pu exister sans la Religion ; l'Etat a dû se rapprocher de la Religion et fusionner avec elle, comme c'était le cas avec le *State-Church* à Madagascar au XIXe siècle. Mais, peu à peu, cette "*union sacrée*" a connu des problèmes. Donc, l'Etat a de nouveau pris ses distances par rapport à la Religion, car, durant la colonisation française, l'idéologie officielle était la laïcité. Au retour de l'indépendance, le nouvel Etat « républicain » et malgache s'est à nouveau tourné vers la Religion en la prenant comme partenaire souvent privilégiée. Pourtant, si, au niveau du Marambitsy, la Religion semble rester, comme au cours des siècles passés, au service du Politique, en revanche, au niveau national, elle est redevenue, au début du troisième millénaire, un instrument de l'Etat. Jusqu'à quand ? –Nul ne saurait le dire. En tout cas, il s'agit d'une relation pleine de conflits mais résistant aux conflits.

Mots-clés : religion, Etat, pouvoir, instabilité, laïcité, union sacrée, partenaire, conflit, instrument.

Introduction

La présente recherche fait partie d'un chapitre d'une thèse de Doctorat actuellement en phase finale de rédaction⁽¹⁾. La thèse se rattache aussi bien à l'Anthropologie des religions et à l'Anthropologie de l'Art qu'à l'Anthropologie politique. La relation entre la Religion et l'Etat, si difficile à saisir, la concerne donc directement, étant entendu que le peuple malgache, ici concerné, est connu pour sa religiosité élevée. La relation entre la Religion et l'Etat se présente ainsi comme un thème central pour les sciences sociales et humaines à Madagascar, notamment pour l'Anthropologie. Cependant, en dépit d'écarts significatifs, la phénoménologie de cette relation ne s'éloigne pas des modèles observables ailleurs et dont les traits marquants sont l'instabilité et les mutations permanentes au cœur desquelles se retrouvent le conflit.

Après une rapide revue de la littérature axée sur l'évolution des relations entre Etat et Religion, nous allons procéder à un bref exposé de la méthodologie auquel fera suite celui de quelques résultats provisoires. Avant la conclusion, des points susceptibles de susciter des discussions seront évoqués.

Méthodologie

Les matériels utilisés pour cet article sont principalement des données documentaires sur le Marambitsy et sur d'autres régions de Madagascar. Elles concernent les relations Etat et Religion :

- entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle à l'époque des *Andriambahoaka* ;
« *princes démocratiques* » ;
- à partir du XVI^e siècle :
 - à l'époque des *Andriamanjaka* « *princes autocratiques* » ;⁽²⁾
 - à l'époque coloniale (1896- 1960) ;
 - à l'époque républicaine de l'indépendance (1960 à nos jours).

Des données d'enquête et d'observation collectées presque exclusivement dans le Marambitsy s'ajoutent à ces données documentaires. Elles ont également pour objet les relations Etat/Religion. Par conséquent, pour la collecte des données, la principale technique utilisée a été la recherche documentaire. Nous l'avons suppléé en cas de besoin par l'enquête et l'observation directe sur le terrain. En ce qui concerne l'analyse, les caractéristiques de l'objet-*relations Etat/Religion*-, c'est-à-dire l'instabilité et les mutations constantes, recommandent le recours au dynamisme inhérent au conflit entre deux entités.

Revue de la littérature

Les ouvrages sur les relations État/Religion peuvent être regroupés sous trois idées-forces :

- ceux qui constatent des liens forts et étroits ;
- ceux qui estiment que ces liens se sont distendus au cours de l'histoire ;
- ceux qui récusent carrément l'existence de ces liens.

- *Des liens forts et étroits :*

Les résultats de la recherche en Anthropologie sociale postulent l'antériorité de la Religion par rapport à l'Etat. Selon Maurice Godelier (2010), « *au fondement des sociétés humaines, il y a du sacré* ». Par conséquent, en tant qu'institution de la société, c'est l'Etat qui provient de la Religion et est venu vers la Religion et non le contraire. Des liens profonds et solides s'en sont suivis, comme le montrent des données issues de recherches faites partiellement ou totalement à Madagascar. Par violence interposée, le politique (l'Etat) et le religieux (la Religion) entretiennent des relations solides comme le feraient un homme et une femme mariés et définitivement liés par leur progéniture, la violence, une sorte de *go between* entre les deux (M. Bloch, 1997). Deux images fortes expriment les liens initiaux entre Etat et Religion : d'une part, la Religion est la Mère de l'Etat, d'autre part, l'un et l'autre forment un couple, par définition indissoluble, et donnent naissance à un enfant terrible, la violence.

- *Des liens distendus :*

Au fil du temps, les liens entre Religion et Etat se sont distendus, car, en fait, l'Etat s'est écarté de la Religion. D'après R. Aron, « *l'Etat a de plus en plus cessé d'être religieux, d'être consacré par une loi transcendante. Ceux qui détiennent le pouvoir ne sont plus les oints du Seigneur, ou les interprètes d'une Eglise, ils sont théoriquement les délégués ou les représentants du **common man**, du prolétariat ou du peuple* » (1964 :33). En d'autres termes, les liens apparemment solides entre Etat et Religion recélaient, en fait, un antagonisme profond qui, peu à peu, l'a érodé, puis banalisé.

- *Des liens transformés*

Puis ce qui devait arriver arriva : le divorce. Mais, dans le cas présent, il n'y a pas eu *rupture totale* de relation, mais *transformation-subsumption* des liens initiaux. L'Etat est resté tel qu'il était, mais c'est la Religion qui a profondément changé de nature. Elle est devenue « *religion profane* » (S. Moscovici, 1981), « *religion séculière* » (Talal Asad, 2003), à la suite du concept de « *religion moderne* » avancé par H. de Saint-Simon depuis 1825. Au bout du compte, c'est la *sacralité* inhérente à la Religion qui

dérange l'Etat : certains pays, comme la France, ont instauré à partir de 1903 la *laïcité* de l'Etat ou la séparation de la Religion (l'Eglise) et de l'Etat.

Comment s'expliquer cette transformation ?- Plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés, mais, toujours d'après l'Anthropologie sociale, les éléments les plus déterminants sont ceux liés à l'économie. Ainsi, les problèmes économiques et sociaux de la lointaine Europe auront eu des répercussions incalculables sur les autres continents, dont le continent africain, les îles de l'Océan Indien, et surtout Madagascar. Deux anthropologues, M. Godelier et E. Wolf, évoquent ces problèmes et leurs conséquences. D'après le premier, « *des crises graves ont ébranlé l'Europe au XIV^e siècle l'expansion du commerce et de production marchande, sur la base et dans le cadre même des rapports de production féodaux profondément altérés* » (M. Godelier, 1987 : 505). Pour le second, les conséquences à/pour Madagascar : s'énoncent ainsi : « *situé le long des explorations transocéaniques et de la traite des esclaves* » (E. Wolf, 1969 : 288), Madagascar n'a pas été à l'abri des ondes de choc des bouleversements européens à l'instar de plusieurs Etats « côtiers » africains. Le pays Sakalava du Marambitsy, situé dans le Nord-Ouest de Madagascar, a très tôt servi de point d'impact pour les arrivées des traitants, d'abord arabes, ensuite, à partir du XVI^e siècle, européens, d'où :

- dans un premier temps, existence de sociétés doubles dominées par des barons- brigands, ou « *brigands- chiefs* » un peu partout à Madagascar, parce que :
 - d'un côté, il y avait une association de plusieurs communautés villageoises « *fokonolona* » ;
 - de l'autre, un Etat dirigé par un *brigand-chief* qui, à la fois, organisait ces dernières et les dirigeait (M. Bloch, 1994 ; H. Rasamoelina, 1986). Au moyen d'une « **accumulation primaire** » utilisant la violence, les « *brigands-chiefs* » disposaient de plusieurs milliers de bœufs et d'esclaves voués à la traite.
- dans un deuxième temps, existence de **sociétés triples** à la suite de l'installation permanente des agents de la traite sur place :

- Portugais : au XVI^e siècle dans tout le Nord-Ouest, dont le Boeny-le Marambitsy, le Sud-Ouest, et le Sud-Est ;
- Français : au XVII^e siècle dans le Sud-Est (Fort-Dauphin) ;
- Anglais : au XVIII^e-XIX^e siècles dans l'Est et sur les Haut-Plateaux. (G.Campbell, 1992 ;1994).

Ainsi, il y avait un peu partout une société à trois niveaux :

- au sommet : l'Etat, le brigand-chef, membre de la dynastie *Andriamanjaka* et sa cour;
- au niveau intermédiaire : le ou les représentants des traitants aidés d'autochtones ;
- au niveau inférieur : les communautés villageoises qui fournissent les biens faisant l'objet de la traite.
-

Il est alors évident que la pénétration européenne coïncidait avec la montée en puissance de la dynastie *Andriamanjaka*, qui tirait profit de cette pénétration. Une « **union sacrée** » s'est instaurée entre traitantseuropéens et « **brigands-chiefs** » locaux, permettant à ces derniers (l'État) de s'enrichir et de disposer d'armes à feu, donc d'agrandir leurs territoires par la guerre.

Au final, le couple Religion-Etat, et surtout la Religion, semblaient apparemment disparaître au profit des intérêts économiques et commerciaux représentés par les traitants, au point de faire admettre l'idée selon laquelle les liens qui rapprochaient les deux entités étaient totalement dissouts. Mais c'était mal connaître la coriacité de la Religion.

Résultats (provisoires)

La confrontation des données collectées avec les étapes de l'évolution des relations Etat-Religion autorise deux constats :

- primo, avant la période coloniale, c'est-à-dire du XIII^e à la fin du XIX^e siècle, des liens forts et étroits ont, bel et bien uni l'État et la Religion,
- secundo, durant la période coloniale et durant la période républicaine, ces liens se sont distendus ou ont subi des transformations.

- **Du XIII^e siècle à la fin du XIX^e siècle :**

- *Période de la dynastie Andriambahoaka*

Un document écrit en arabico-malgache et découvert à Fort-Dauphin (Extrême Sud-Est) en 1765, puis transcrit en alphabet latin avant d'être rapporté par Rainandriamampandry en 1896, parle d'un **ombiasy** qui, devenu vieux, a dicté à son fils son testament. Dans son message, il se présente à la fois comme un **chef politique** et un **chef religieux**. Cet ombiasy faisait visiblement partie de la dynastie *Andriambahoaka* au pouvoir dans l'Anosy (Fort-Dauphin) depuis le XIII^e siècle. L'Etat et la Religion étaient alors unis par des liens forts et étroits à travers la même personne.

Un traditionniste du début de la colonisation, Z.J Andriamanantsiety, a écrit un article intitulé : *Tantaran-dRatsitoinona*, « Histoire de Ratsitoinona », et publié en 1908 par le périodique *Ny Mpanolo-tsaina* « Le Conseiller » de la *London Missionary Society* (LMS). Il y est rapporté que, vers le XV^e siècle, Andriamamilaza, également proche de la dynastie *Andriambahoaka* et ayant occupé le Nord-Est de l'Imerina (Hautes Terres Centrales) cumulait plusieurs fonctions religieuses avec la fonction politique⁽³⁾.

Un chercheur actuel S.Rabotovao (2013) citant T.S Andriampenitra (2007) a montré dans sa thèse que, dans l'Ankaratra (partie Sud de l'Imerina), une variante de ce modèle a existé : cinq hommes co-dirigeaient le royaume, mais l'ainé détenait le pouvoir politique et ses quatre frères cadets assuraient les fonctions rituelles liées à la Religion⁽⁴⁾.

Enfin, Faridanonana (1976), dans un article sur le « *Royaume des trente huit clans* » toujours à l'époque de la dynastie *Andriambahoaka* installé dans le Nord-Est de Madagascar, mentionne que RONA, un jeune homme de 15 ans doté de dons exceptionnels, cumulait la fonction de grand prêtre (Mpanazary) et de chef d'Etat⁽⁵⁾.

- *Période de la dynastie Andriamanjaka*

Dans l'ouvrage collectif intitulé : *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* (1983), F.Raison-Jourde ne manque pas de parler des

liens entre Religion et Etat. Elle écrit notamment « *qu'on trouve à l'Est, sur les Hautes Terres, comme à l'Ouest, un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre aux côtés du souverain, l'**ombiasy**. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du **hasina** est l'artisan d'une unification des croyances au bénéfice de la légitimité du chef temporel* » (1983). Il s'agit toujours de liens forts et profonds entre l'Etat et la Religion. Mais le summum est atteint, lorsque, en 1869, la couronne de l'Imerina, dont l'ambition était de devenir « **couronne de tout Madagascar** », s'est convertie au Christianisme. L'Etat-Eglise « *State-Church* » a été, à partir de cette conversion, « **modélé dans la structure centrale du gouvernement merina** » (Gwyn Campbell, 1994 :335)⁽⁶⁾.

La couronne merina en est venue là à cause de la vision et des actions d'un homme, Farquhar, premier gouverneur britannique de l'Ile Maurice. D'après un autre article de G.Campbell, cité ici in extenso, « *Farquhar next sought an indigenous malagasy power with which to negotiate. By 1815, his choice had fallen upon the Merina whose small but expanding plateau kingdom by virtue of its position in the centre of the island, could subdue surrounding peoples and enforce security of trade and agriculture. Farquhar considered agricultural development to be of particular importance, for it could provide the basis of a legitimate commerce to eventually replace the slave trade. Official missions to Imerina in 1816 and 1817 led to the signing of treaties where Radama I's pretensions to rule the entire island were recognized by the Mauritian Government. At the same time they promised to supply with military aid and monetary compensation for revenue lost through the ban of slave exports* ». (1983-1984:283).

Il faut signaler ici que, juste après la signature des traités en question, c'est-à-dire en 1818, les premiers missionnaires britanniques de la *London Missionary Society*, ont débarqué à Tamatave sur la Côte-Est. Conformément au modèle déjà utilisé dans le Nord-Ouest par les Portugais au XVI^e siècle, puis par les Français dans le Sud-Est au XVII^e siècle, les missionnaires étaient envoyés en « *éclaireurs* ». Leurs actions ont abouti à la création en 1869 du **state-church**, c'est-à-dire à l'institutionnalisation de la coopération Religion-Etat penchant en faveur de la Religion.

- **Du XX^e au XXI^e siècle (1903 – 2013)**

- *Période coloniale (1896-1960) :*

Suite à l'application de la laïcité de l'Etat, les liens Religion/Etat se sont distendus en devenant parfois conflictuels. L'Etat colonial tolérait la Religion, mais la harcelait et parfois s'opposait à certaines des actions sociales des Eglises chrétiennes.

- *Période républicaine (de 1960 à nos jours) :*

Tout en restant officiellement jaloux de la laïcité de l'Etat, les dirigeants adoptent une position ambiguë. En effet, on peut observer :

- *de 1960 à 2000* : les liens Religion-Etat se sont distendus sans virer au conflit, car si l'Etat reste laïc, les responsables étatiques ne cachent pas leur affiliation religieuse. Néanmoins, les chefs traditionnels ont perdu leur rôle politique, mais gardent encore leur rôle rituel ;
- *De 2000 à 2013* : un bouleversement survient, dans la mesure où le chef d'Etat (entre 2002 et 2009) est Vice Président d'une confession chrétienne, et où celui qui a pris le pouvoir à partir de 2009 n'hésite plus à organiser des cultes chrétiens dans l'enceinte-même du Palais d'Etat. La religion devient un instrument aux mains de l'Etat.

Discussions :

Au niveau global, deux remarques importantes s'imposent et méritent d'être discutées. En premier lieu, contrairement au cas exceptionnel de la France, la plupart des pays à tradition anglo-saxonne (par exemple les Royaumes-Unis, les États-Unis, les Pays scandinaves, l'ancien Empire germano-autrichien, etc...) n'ont pas aboli la Monarchie, dont la relation avec la Religion « officielle » est maintenue. En revanche, ils ont adopté des structures neutres issues de la modernité ou de la Révolution (Gouvernement, Parlement, Sénat...), dont la relation avec la / une Religion ne transparaît pas officiellement, sauf aux États-Unis où le Président nouvellement élu prête serment sur la Bible, et également en Italie où la Cité du Vatican, capitale de l'Eglise catholique, est, au sens propre, un Etat dans l'Etat.

En deuxième lieu, la sécularisation ou la laïcisation de l'Etat avance un peu partout dans le monde, non seulement dans les pays de civilisation chrétienne (par exemple : en Europe..), mais également dans les pays de civilisation musulmane (par exemple : dans le Maghreb où, après le « *printemps arabe* » ; les « *islamistes* » n'ont plus / n'ont pas bonne presse). Bref, les rapports entre la Religion et l'Etat sont en train de connaître de nouveaux et grands bouleversements. Le cas de Madagascar en ce début du XXI^e siècle semblerait aller à contre-courant en se rapprochant du modèle de l'Etat-Eglise.

Conclusion :

Avant le XVI^e siècle, les liens entre Eglise et Etat étaient marqués par le rapprochement de l'Etat vers la Religion au profit de cette dernière. En revanche, l'on note entre le XVI^e et le XIX^e siècle un lent rapprochement de la Religion vers l'Etat au profit de ce dernier. Néanmoins, malgré sa position de faiblesse, la Religion est devenue de plus en plus visible : les missionnaires assuraient un accompagnement physique des traitants avec la bénédiction des Etats de leurs pays d'origine :

- Aux XVI-XVII^e siècles, dans le Nord-Ouest de Madagascar, des missionnaires portugais embarquaient dans les bateaux des traitants, certes, pour aider ces derniers, mais surtout pour négocier avec les Musulmans installés sur place depuis des siècles et pour christianiser-**sans grand succès**-la population locale ;
- Aux XVII-XVIII^e siècles également, dans le Sud-Est, des missionnaires français venaient avec les traitants pour des raisons identiques à celles observées dans le Nord-Ouest ; mais ils ont également échoué pour cause de décès par la fièvre ;
- Au XIX^e siècle, au niveau de tout Madagascar, des missionnaires britanniques sont venues en éclaireur pour le compte des traitants et du gouvernement britannique. D'où, à la fin officielle de la traite (1869-1995), l'on assiste à une institutionnalisation de la coopération Religion-Etat avec le *State-Church* en vue de l'accumulation (déjà) capitaliste. (G. Campbell, 1994) ;
- Avec l'avènement du XX^e siècle, les relations entre la Religion et l'Etat se distendent à nouveau. L'Etat prend ses distances par rapport à la Religion au nom de la laïcité instaurée en France en 1903.
- A partir de 1960, année de l'indépendance, l'Etat a de nouveau assoupli sa position et pratiqué une coopération sélective avec la Religion en préférant le

Christianisme par rapport à l'Islam et aux Religions traditionnelles et en coopérant davantage avec la « *Fédération des Églises Chrétiennes malgaches* » formée par les confessions du christianisme historique qu'avec les nouvelles églises créées depuis les années post-indépendance.

Les données disponibles et mobilisées pour cette recherche accréditent finalement l'idée selon laquelle les rapports entre Religion et Etat sont parsemés de conflits, mais que cette relation semble inébranlable,...indissoluble. Les discussions et échanges qui auront lieu durant le séminaire vont certainement enrichir le présent projet tout en permettant une comparaison approfondie avec la situation aux États-Unis et en Europe.

NOTES

¹ L'intitulé de la thèse est le suivant : « *Cultes royaux et antsa « chants » sakalava du Marambitsy Nord-ouest de Madagascar. Quand le religieux et le social servent le politique* ».

² Les termes *Andriambahoaka* et *Andriamanjaka* désignent, en fait, des dynasties d'origine historique différente. Les *Andriambahoaka* ont mis en place un système politique ayant respecté les formations politiques autochtones appelées *Fokonolona* fondés sur la « *responsabilité solidaire et collective* » (P.Ottino, 1963). Les *Andriamanjaka*, au contraire ont initié un système politique autoritaire, cherchant à affaiblir les *Fokonolona*.

³ Andriamamilaza était chef du *foko* "clan" Zafimamy et, en tant que tel, chef politique. Mais, selon Andriamanantsiety, il était aussi, en tant que ***ombiasy***, chef religieux. Il cumule, en effet, les fonctions de *mpanandro* "devin par les astres", *mpamintana* "expert en connaissance des destins", *mpisikidy* "devin par les graines", *mpanazary* "homme-médecine", etc...

⁴ Il y avait existé un système politique dénommé ***dimy lahy manodidina ny kianja*** ou "cinq hommes autour de la place centrale" : l'aîné, maître du pouvoir politique, et les quatre cadets respectivement maîtres de la divination par les astres, de la divination par les graines, de la forêt (des plantes médicinales), du couteau du Sacrifice.

⁵ Rona s'est imposé en tant que chef d'Etat aux membres des trente huit clans du fait de son pouvoir religieux fondé sur son Savoir en matière non seulement de divination mais également de traitement des problèmes individuels et sociaux.

⁶ Il faut mentionner que la Reine a fait construire un temple à côté de son palais et qu'elle coordonnait à partir de ce palais le financement et l'envoi d'"évangélistes" à travers tout Madagascar. Les agents de l'administration royale (l'Etat) étaient aussi des agents de la mission évangélisatrice (Eglise).

⁷ C'est notamment le cas sur tout l'ensemble du pays Sakalava, dont le Marambitsy où l'*Ampanjaka* "princesse régnante", jouit d'une certaine notoriété politique.

BIBLIOGRAPHIE DE BASE

ANDRIAMANANTSITY, Z.J.

1908, "Tantaran-dRatsitoinona [Histoire de Ratsitoinona]", ny Mpanolontsaina [Le Conseiller], n°20, Octobre, pp 205 – 207.

ARON, Raymond ,

1964, *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris : Gallimand.

ASAD, Talal,

2003, « Secularism, Nation-State, Religion », in *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, pp 181-201

BELROSE-HUYGHES, Vincent,

1983-1984, « La baie de Boina entre 1580 et 1640 : une critique des sources anciennes et récentes », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp 165-193.

BLOCH, Maurice,

1997, *La violence du religieux*. Paris : Odile Jacob.

1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

CAMPBELL, Guyn,

1994, "The History of Nineteenth Century Madagascar: « Le Royaume » or « l'Empire? », *Omaly sy Anio* n°33-33, pp 331-379.

1983-1984, "Madagascar and the Slave Trade (1810-1895)", *Omaly sy Anio*, n° 17-20, pp 279-309.

CHITTICK, Neville,

1974, *Kilwa: an Islamic trading City in the East African Coast, vol.1*.

Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

ELIADE, Mircea,

1959, *Traité d'Histoire des religions*. Paris : Payot.

FARIDANONANA, "Ny Fanjakan'ny Valoambitelopolo" [Le royaume des trente huit clans], *Revue Tantara "Histoire"*, n°4-5, pp 138-165.

GELL, Alfred,

1998, *Art and Agency: An Antropological Theory*. Oxford-New York: Clarendo Press.

GODELIER, Maurice,

2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'Anthropologie* Paris : Flammarion.

1987, « Introduction. L'analyse des processus de transition », *Revue internationale de Sciences Sociales*, n°114, November, pp501-512.

KNEITZ, Peter,

2003, *Die « Kierche » der Sakalava und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar*. Stuttgart und Berlin: Wiku-Verlag.

MC CUTHEON, Russell T.

1999, "Introduction. The Study of Religion as a Cross-Disciplinary Exercise", in *The Insider/ Outsider Problem in the study of religion*. London and New York: Cassel.

OBADIA, Lionel,

2012, *L'Anthropologie des religions*. Paris: La Découverte.

RABOTOVAO, Samoelson,

2013, *Le Fokonolona, au cœur des jeux et enjeux politiques à Madagascar. Approche anthropologique*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Antananarivo, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

RAINANDRIAMAMPANDRY,

1896, "Hafatry ny ombiasy anankiray tamin'ny zanany" [Testament d'un ombiasy chef religieux et politique, à son fils], in *Tantara sy fomban-drazana* [Histoire et us et coutumes ancestraux]. Antananarivo : Imarivolantitra, pp 13-22.

RAISON-JOURDE, Françoise,

1983, *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Karthala.

RANTOANDRO, Gabriel,

1983-1984, « Une communauté mercantile du Nord-Ouest. Les Antalaotra », *Omaly sy Anio*, n°17-20, pp195-209.

STHÖR, Waldemar, ZOETMULDER, Peter,

1968, *Les religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin. Paris : Payot.

WOLF, Éric,

1969, *Les guerres paysannes du XXe siècle*. Paris : Maspero.

ANNEXE 2 :

LE CORPUS

LE CORPUS : LES ANTSA SAKALAVA MARAMBITSY

ANTSA 1

1a : ZAMAN'i FONDY MALEMY LAVA

Zaman'i Fondy malemy lava
Oly zaho maray
Raha misy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Va(li)lahiko velono
E ! Tovolahy Tongay
E ! Oly izy amaray
E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Kombokoanao mafanavay
E!koezy, boana lay
Fanjava tsofotro kintana tra-maray
Andin'ny mpilongo tsy mety arahy
Maniny moly zaho mahatsiaro aminay
Ankoany doany Ankilambay
Lamalama Zaman'I Fondy
Manontany fa tsy mahay

E ! Malemy lava (2) Valaiko velono
Tsika mangataka ny tsara
Manambaly anankay mamana rano may
Zaman'I Fondy Tovolahy Tongay
Tsy haiko ataoko anao e !
Raha misy ny am-poso nomeko anao
E !E ! Malemy lava
Misaotra anao tefin-dRanahary
Sady tsy arofy tsy ararirary
Lava tandrom-bosy lava-tera bary
Tsora-kazo tsora-by
Sady misaotra sady merci
Fomban'ny maty mampalahelo (2)
E ! Va(li)lahiko velono
Mba nihangako Tsimihety e
Zaho mazava mitady joro, va(li)lahiko
Hitandremako tsaiiky ty
Tandremako anaty zaka va(li)lahiko
Va(li)lahiko velono !
Tanora mbola zaza
Ratsy sora malaza anara va(li)lahiko e ! (2)
Va(li)lahiko velono
Zaman'i Fondy malemy lava

Matsabory tsy ritra Amboromalandy
 Antsika edy tsy miaraka mavandy
 Anabaviko tsy nanaiky (2)
 Tonga gendarme hanao enquête
 Zaman'I Fondy nanasa tsy niteny
 Tsy niteny an-tena marary tratra
 Io no mahafaty aho va(li)lahiko e
 Hitandremako tsaiiky ty
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E! Valaiko velono
 Fomban'ny maty mampalahelo e !
 E ! E! oe !oe ilay ohatra mananjay
 Jerevo ne likely
 Kasaytsaiky hanaovako nanankay
 Zaman'I Fondy e ! Tovolah Tongay
 Manontany fa tsy mahay
 Elaela nenarako nenankay
 Mama 'nde hody zaho amaray
 E !Va(li)lahiko velono
 Mefakefaka salovana lambahoany (2)
 Neny Moana eky malaza ankilatany
 Tovolahy Bezavo
 Dadilahibota fanevan'I Anaborano
 Va(li)lahiko e ! Malemy lava e!
 Va(li)lahiko velono
 Tsaiko ataoko anao
 Falifaly foko nahita anao va(li)lahiko
 Manakory fihinana rano may
 Zaman'I Fondy e! Tovolahy tongay va(li)lahiko
 Va(li)lahiko e !
 Io eky fanaovako nanankay
 4 era marikitry marandray e
 Niniko fa manina anakay va(li)lahy e!
 Diako edy fa elaela zay
 E ! E! atorarany mampalahelo
 Baba Zaman'I Fondy
 Vata-tenako zao fa mahatsiaro mody
 Kiaka zova tsika vao taf'hody"
 Niniko zay fa maniny anankay
 Sandra diako fa elaela zay e
 Holy zaho amin'ny tanàna misy anay
 Jerevo ne lekely teholy
 Teholy zaho magninyaminay
 'Ndeha holy zaho amaray
 Niniko zay magnin'anankay
 E ! E ! Va(li)lahy ! Va(li)lahy velono
 Niniko marojoro tsy haiko ataoko anao
 Va(li)lahy velono, Dadilahy Housseny (2)
 E ! E ! Raha ohatra manano zany
 Nareo lereto ambarako kabary

Nivola Manantany
 Antsika valy dao hamonjy Doany
 Nanankay moa an!tonga normaly
 Tsy indraiky fanaovako azy
 Nivola Manantany
 Tiako ty razako ao Mitsinjo
 Jerevo zany, jerevo Ndranahary Berimorimo
 Vazaha avaratra, Ndranahary atimo
 Niniko e !mahafinaritra Doany an-Mitsinjo
 E ! Veloma samy tsara e !

1b : SOMA TSAIKY TSONTSANY

Veloma tsaiiky tsontsany
 Manambaly mahita olana e!
 Jerevo ne likely
 Kilandy tsy manan-tsibokiany
 Manankory Zaman'I Fondy
 Ela nanaovanao
 Teny raiky foana tsy ambarako anao
 Ela loatra teninao
 Matokisa tsika samy manao
 Ela loatra teninao
 Jerevo amin'ny tiako mba tia zaho
 Teny raiky foana f(ih)everako anao
 Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay
 Manontania m(o)araha tsy mahay
 Ambonara tanàna misy anay
 Ankananiky zaho le milamalama
 Fanajana anankay Zokin'i Mada
 Ambarako anao mazava
 Zaman'i Fondy, tovolahy viràny
 Maty normaly, maty amintsika tsisy kabary
 Malama volo tsy borozano
 Matsoro horo ambaranao karàna
 Misaotra anao tefin-dRanahary
 E !E !E !
 Veloma samy tsara e!
 Olombelo samy manana anjara
 Raika aloha raika afarafara
 Tsy malaina anao zaho va(li)la(hi)ko
 E ! E ! Tsaiky tsontsany
 E ! Va(li)lahiko velona ! Va(li)lahiko
 Fomban'ny maty mampalahelo (2)
 Tsangatsanga ta Majunga va(li)lahiko e
 Taly madinika Rasta
 ino moà la modin'i Majunga va(li)lahy e
 E !E !Tsiriry zanaboron-drano
 Voalohany mikepoka mianatry milomano
 Tromba mirefarefa baingy mihinon-drano

Jerevo ne lekely, omby bidara mavo
Hannitsinintsy manaranara
Tovovavin'i Ambonara
Omby bidara mena, latsaka ampanenena
Raha mba tiako anao tsy hamonoako tena
Jerevo ne lekely diska volamena
Ravaka ampela motro amin'ny ravin-tsatra
Mizelazela
Mama e! tsaiiky tsontsanye !
Tsy malaina anao zaho e!
Romboye !
E !E !felika vaivay
Zaman'I Fondy e ! Tovolahy Tongay

Tsy aiko ataoko anao va(li)lahy e
Le mba nisy ny am-poso nomeko anao
Maramara malandy taolam-pilao
Menimeniko draika fa tsy aminao
Veloma samy tsara
Andro hafa fandray tana e
Para fankahitana

ANTSA 2

Antsan'ny Tromba

MAMO NY ASANY E ! DADILAHY BOTA

ANTSA 3 (kolondoy)

Antsa firazanam-be Fanjakana

TSY VALIANAY E !

Akory lanona zao e ! (2)
Ino koa lainao
Fanjakana no azonao
Tsy valiako fa Ampanjaka

ANTSA 4 (kolondoy)

HAINAY ZAO VALY E

E ! lereo hainay zao valy e !
Valiko e !
Fanafanan-jaza mena (2)
Fanimpia fandrambesa
E ! zavavy e !

ANTSA 5 (kolondoy)

Antsa Kolondoy bavata

MANOME BOANA KOMBE

ANTSA 6(kolondoy)

MAHAY MILALAO

Mahay milalao vorontsara

Mahay milalao voro-maiva

ANTSA 7 (kolondoy)

Antsa manesy fanompoana

MANESY TSARA E !

ANTSA 8

TSY MAHAFATY TENA

Anao trano fôtaka maizin-jiro tsy hidirako

Atao fahaizanao tsy ataorako

Vady mbola tiako marary

Kapila loka vody tsy hinanako

Diska volamena ro anjarako

Pilaka e ! anao salahoeins

Tô tsy homeko anao tsy amin'ny lerany hoeins

Ataontsika kakitika hoeins

Akory zaho leroa e !

Akory atao zaho tsy miala aminao

Fa anaty fô marary aminao

Gaga zahay tamin'zany fa zavatra mahagaga zany

E ! Mama e ! E Velo e !Mama e

Zaho nanavalany nanolioly

Tavandra zavatr'olo miandran'i Paoly

Vola zaka akory

Fa izy jobikely vainydanôro

Tsy izany ataon'ny kabary

Fanao sakalolo malakilaky

Opiopy man zavatra mafimafy

Zaho malaka rano Mahavavy

Maiva amin-Niny samy tsara amin'ny Dady

Maiva amin'ny Zoky samy tsara amin'ny zandry

Tsika eto fa maro mahita tany

Tsy zany hanaovan' azy

Tsy jiaby tsy miara mavandy

Zay vitan'I Zoky vitan'I Zandry

Nankay raiky fa zany anaovan'azy

Io tsy handehanako manambady

Fa zaho manambady tsy mitomany
Fa ratsy volanin'ny foko-bady
Andro vao mifoha reo manaboko vary
Nde holy aho fa marina nanazy
Folafolaka le sakay
Angononoko biby mahay m'ndeha
Nankay moalay tsy alaiko mare
Fa zahay mivaly masiaka antendrobe
Lohaliky fanaperan'ny fe
Malaina hitsangana maniraka olobe
Holy zaho nankia
E ! Mama e ! Alamino maiva
Aza malahelo aza mitomany

ANTSA 9

RAMAMA

Raha mba misy ny am-poso nomeko anao
Raha fa tsisy dia akory atao

O ! Mankasitraka mankatelina (2) anao
Jereo anaovana azy, vinanto anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahiny nanambady ampanjaka

E ! Akory valiko ty !

Joby analoky, omby kalafia
Roso ankahery, manaraka ankavia
O ! le marina teninao va(li)la(hi)ko e !
Marina tsisy vandy

Elaela nianarako navandy
Roapolo taona zaho nianatra navandy
Ankananika roso fa tsy nalaza
Malôvy tsy ambaranao manavy

Tsy tavy Madagasikara (2)
Domin'ny bira, lany ny anjara
Olombelo samy manana anjara
Misy ny aloha misy ny afara
Mahafinatra tany fangatahan-tsara
Tany madoso tsy azoko amaharana
Sobil tsy aloha, jerevo ny afara
Nakory anao Zokilahin'i Tafa
Zokilahin'i Tafa , ndevon'ampanjaka

E ! E ! Mamako a!
Tsiatsika matetika mifamaly
Korananao leroa mahafalifaly

Menimeny tsy tapaka mankarary
Jiriky tsy eto, Marambitsy tsy lany
Zaho lay tsy mamo fa baribary
Ny anankay ty lereo barisan-dranahary
O ! E ! E !
Nanakory fatahorana, tsy mavoza (2) Mamako e !
E ! E ! Mama, veloma
Raha otra mba mihina sigara
Ka maresaka anao ka mitabataba
Maresaka anao tsy maheno zaka
Ato Maman'I Tambara
Lavo nono naiko fa manara
Mahafinaritra mitana somondrara
Mihinana azy leroa mahaiza mizara

E ! E !
Refa tondro ny andro lany ny anjara
Malemy tsy amin'ny taolana somondrara
Fa somondrara tsy tanan'olo adala
Nameny anao raha mahay mikarakara
Raha otra an-tena tsy mikarakara
Jerevo anaovana azy
Tsy mahazo kidoro ndraiky felàna

O ! O !
Manana ny mahitsy , manana ny tsara
Manana adala voatondro manana anara
Vadin'ny adala tsy somongàna
Tsy haiko ataoko anao Mamako e !

E ! E !Tsy haiko ataoko Mama e !
Zaho Matsabory mitaotao
Matsabory maloto misy filao
Kay kotano leroa zaka tsy nanao
Valin'ny Zoky kahiko Ranao
Pile vonin'ny jambarao
Hinano raha tsy faly anao
Le mba fady amezo an'ny namanao

E! E! Mama, tsy aiko ataoko anao
Mahafinaritra jiro na Majanga
Matonaly koa ambaranao matsà
Jijy raraka,rombo tsisy atà
Pilotova vao misy an'i Sima
Maiva ny Bevava, ry havako e!
Ndevon'i ampanjaka

A ! A ! marahaba
Maiva anao Zokilahin'i Tafa
Anareo andevon'i ampanjaka
Fitolian-dolo atao tsiandrara
Takòna atao kitrely fanjava
Ambonibony ne razan'ampanjaka
Sobilatsy aloha lavomiatsirara
Tsy kiniako lavo fa tany malama
E ! Mpijijy ny aiko fa vadiko adala
Silasilany aiko fa tsy adala Baba e!

Silakazo, silaky manary
Masaotra anao tefindranahary
Nakory zaho mana(o) zao
Mahafinaritra zaka mana(o) zao
Anao tsy nipetraka fa nanao
Tananao nandrombo vavanao nanao

Maiva anao moa an babako Amedy
Haiko Amedy boaka Mitsinjo
Mahagaga ne Doany Mitsinjo
Positro avaratra, Ndranahary atimo
Zaho matonaly ambara matsà
Ra tinifitry sary amin'ny camera
Ato matonaly ambarako matsà
Raha tsy tarako anao dônko vazaha....

E ! Maiva aminazy anareo ranon'i Mahavavy
Roso anao baba mbola ho avy
Zaho tsarovy amin'ny andro afara (2)
Fokonolo miara mahalala
Mahalala hatrami-fanjakana
Ato zaho mamanan'i Tambara
Ato Tovony kely tena nenarany
Ela nitoerana baba manovana....

Nivolana antena manambara tena
Jerevo anaovana azy
Vava miteny kambara vanavana
Korodao lereo mana(na) anara gama

Misaotra anao tefindranahary
Tsy harofy ne vatanao tsy harary
Dimampolo sarety zato soavaly
Arivo tovo zato manambady
Arivo moasy zato manajary

ANTSÀ 10(kolondoy)

NDREO ANTEONAREO

ANTSÀ 11

ALLO ! MIARAKA AMINAY

Tsiriry zanaborondrano
Voalohany, mihepoka mianatry lomanò
Alo ! tsika (2)
Tsara manana telephone
Telephone portable e ! e !
Telephone mihenja amin'ny tarobia ao moa reniko
Alaina olo tsy lavitra fa mariny
Any Amboriky misy moasy kafiry
Matonaly tsy mandry manao sikily
Zaho leroa mba zanaka Niny
Ino mafy zaka tinareo
Telephone sa video (2)
Nalaina sary amin'ny video
Matonaly tsy miala amin'ny video Neniko e !
Zaho tsy miala amin'ny video mamako e !
Video anaty tranoko Mamako
Zay sary mihetsika hitako eo Mamako e
Nandalovan'i sipako aloha ao Mamako e
Nakory maiva babako magneto
Magneto lekely fangalana feo e
Vata-tena tsy hita fa tena reny feo
Olo mivolana tsy hitako Mamako e ! (2)
Lobolobon'ny feoko fô(ana) reko ao Mamako

Allo ! Allo ! Mmako e !Baba
Zaho nde hody fa lavi-tany Mamako e
Antena mba mandeha mahita tany
Maiva Niny ndraiky Dady
Irin'olo an-tena nahita tany
Anao botibotin' ny manga manta
Menimeny antsika tsy olo adala
O ! O ! Zama

ANTSÀ 12(kolondoy)

VOTSORY FA MALILO

Aie e ! e ! Malilo
Alamino alamino
Alamino fa tsika hisôma

ANTSÀ 13

RA MAMA (Jijy)

E ! E ! Valy e ! Alamino tsara
O ! O ! Valy e !
Raha manaraka tenim-bady e ! mamako reo
Raha manaraka tenim-bady mahazo fanjava
Fa raha tsy manaraka tenim-bady tsy omeny fanjava
Raha malay miteraka anao handana lôpitaly
Raha malaina mitahiry zana-bady kaza manambady
Tianao zaho tsara, alanao zaho miala
Raha mifanaraka ne tsika tsara
Tsy mifanaraka ne zaho miala
O ! Baba e ! Marina zaka zany
Alin'ny mpilongo sy hain'ny mpanambaly
Alamino tsara rango hifankahitana
Velono miarahaba lereo e!
E ! E ! Mama e!

Ravin-tsara mizelazela
Madiron-tsilamo andrefan'i Antseza
Zandrin'ny Be Tahera
Zaho moa foeky mirefarefa
Ndre zaho baba velono Njarinianeva

ANTSÀ 14

RA MAMA (Jijy)

Manakory fanaovako azy
O ! mba hariva sy marandray
Ambarambarako nanankay
Na zazavavy na zazalahy
Ndre matanjaka anao ka mamaly Ray (2)
Nahitako ny zova sy maimay
Nahitako masoandro sy zovay
Opiopy zavatra tavandray
Ningan'i Zoky tsy hita tavandray
Kaihina baba kaihina Dadilahy“Antsoina “
Veloma Mamany e !
Omba hariva sy matonaly
Hisaorana anao tefindranahary
Mbola kely fa nianatra taratasy
Anao mamabe malandy
Saiky navy aty Mama Hortence
Opy zavatra mafimafy
Zanahary manampy antsika
Karibo an-trano

Paka ny volany fa nalany
Navy lay fa manontany
Angataky mbô tafita amin'ny taratasy
Madagasikara jusqu'à la France
Zay mbo angatahiny amin-janahary
Kaza manano sangisangy
Sao dia ahiata kidoro mirasirasy
Nivadika loha amin'ny la plage
Ataovy tsaiiky fianarana taratasy
Sao de ambaniany amin'ny farany any
Zay fahasambaran-tena voa avy
E ! E ! Zandriko ty
Manakory fanaovana azy

.....

Jerevo hanaovako azy
Haiko antsika zao baka Ankarahara
Ankarahara ne volaniny hipetrahana
Zaho ratsy sora malaza anarana
Jerevo zaho va(li)lahy e !
Manano zao fanaovako nankay
Zao tsangatsanga ta Marogoaka

.....

Manana adala mananara zaho ! Mama (2)
Manana mahitsy mahazo ny tsara
Omba hariva sy matonaly
Ino vakin'ny lambahoany
Samy mandeha samy mitady
Tokantrano tsara paradisa an-tany
Raha ohatra anao manambady
Hajao tokantrano raha manambady
Na lehilahy na vehivavy
Mbola tsy fantatra ny hiafarany
Zany na matsàna na matonaly
Na andro asabotsy na andro alahady
Veloma Mamako e !
Ndrenao maniny kabary
Manakory fanaovako azy

....

Zaho ato tena manao tantara
Jerevo zaho va(li)lahy
Madoso tany atao malama
Jerevo zaho va(li)lahy
Tsika tsy miady fa milalao
Mivola moramora zaho zokinao
Marina teny zaka zao
Marina teninao bakao
Jerevo anaovako azy
Marina teny sanabavy
Zaho baribary fa tsy mamo
Bokeo zaho manaraka afara

Kananoro tompon'anarana
 Jerevo hanaovako azy
 Zaho zandry anaka lehilahy
 Omba hariva sy marandray
 Ambarako zay mba mahay
 Zahay zanak'olo mpianadahy
 Izy zandry vavy
 Zaho zanaky ny lahy
 Ambarako zay mba tsy mahay
 O ! O ! Mama
 Kananoro jobo revaky
 Raiamandreny tsara resaka
 Fananaran-dreo mipetrapetraka
 E ! E ! lay tsara korana zaho tsy mody
 Te holy baba zaho manina aminay
 Sandra diako fa elaela zay
 Zaho lereo mahatsiaro aminay
 Handeha holy zaho baba amaray
 Raha ohatra anao nanao zay
 Nareo lereto ambarako tantara
 Zaho 'ndeha holy Ankarahara
 Zaho baba tovolahy
 Manina anankay manafara
 'Ndeha holy marina tovolahy
 Nde holy Mama Ankarahara
 Ela ny dia 'ndeha holy
 Jerevo zaho valay
 Jerevo toetra atao amin'izay
 Tsika misôma tsy manao kankay

 Marina zao lereo 'ndeha holy zaho amaray
 Baba niniko niteraka anankay
 Sandra diako fa elaela zay
 Namonjy tsena taminankay
 Zaho tamin'io gaga lany fanahy
 Sandra diako fa elaela zay
 Maiva anao zanakozay! ry havako e !
 Anao Maman'i Mahagaga
 Jerevo tovolahy
 Anao ambarako honohono tsara
 Ranadahy Majunga
 Jerevo mety atao
 Jobijoby mahôgo likatao
 Zaho zokinao ato magnina anao
 Jerevo anaovako azy
 Magnina anao fa tsika tsy miady
 Magnina anao leroa zokilahy Tsilavy

 O ! hariva sy matonaly
 Hisaorako anareo tefindranahary

Nareo tsy nihainga tsy nanary
 Tsy hanavahana lehilahy sy ny vehivavy
 Saorako mora anao tefindranahary
 Indrindra indrindra anao Zokilahy Tsilavy
 O ! O ! Zandry e !
 Jerevo anaovako azy zandry vavy e !
 Draiky io niniko anao
 Adalan'olo ne mba tsy hainareo
 Volana fokonolo mivolana zaho
 Adalako ty tsy haiko ny atao
 Jerevo zaka zaho
 E ! lereto zandriko vavy

ANTSA 15

VONONA E ! VONONA E !

Vovona e ! Vovona e!
 Vonona tokoa izay hanompo an-Ndramandiso
 Matoa tonga aty (2) Mama
 Vonone ! Vovone (2)
 Vonone tokoa zahay hanompo an-Ndramandiso
 O ! O ! Sambatra e ! nareo Bezavo (2)
 Malemy tsy amin-taolana somondrara
 Somondrarako tsy tana olo adala
 Angatahiny amin'ny tany ampovoan-tany
 Ratsiraka baban'ny Fokontany
 Zafy Albert mananga-tanana
 E ! E !
 Nahavita zaka tsara
 Nahavitana zaka tsara
 Nankory , Nankory Bemanangy mikarakara
 Nikarakara zaka anaty Tanana
 Raha misaotra ani Dady Bery e !
 Dady Bery tsy ataoko ambany fanahy

ANTSA 16

SAMBATRA NAREO BEZAVO

Sambatra e ! nareo Bezavo
 Sambatra nahazo an-Ndrainikeny (2)
 Ndrainikeny mafanavay
 Zanaka Sakalava ! lay e !
 Sakalava mahavita azy
 Sakalavan'i Marambitsy
 Nahazo an-Ndrainikeny e !
 Karakara nahavita zaka

Ndranikeny lala(h)in'i Marambitsy
Izy io tovolahin'i Marambitsy
Izy io Zafin-Ndramamonjo
Razamben'I Moana
Dorian-Ndramandiso
Sambatra e ! nareo Bezavo
Nareo nahazo azy io !
Nanin' i Marangimbato

ANTSA 17

RAMAMA

Oi ! Oi !
Fôtaka am-bary asara
Ndre zaho ratsy sora malaza anarana
Tsy neniko niala anao
Ndesin'ny fitadiavana aho babako e !
Mihinana anao mahaiza mizara
Mitana tongozo manao mangataka
Ino moa hevitra tantanàna
Navy koa moa baban'ny kambana
Kambana reo fa tsy mifanaraka
Io kony lay taizan'ny Bevava
Zay ry havako e !
Zay manontany fa tsy mahalala
Very kapila manontany fihinana
Olo silasila tsy azoko tavy
Eka jerevo zaka moan
Kabary fa vita amin'ny tena
Ndao longo tsika ndeha hamonjy tsena
Lany vola zaho manana ny tsara
Babako tsy manana olo adala
Raha malaina mangara amany
K'aza manambady
Tsy zany ataon'ny kabary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Bekibo tsy mandranto anaran'ny vary
Nankay ty fa vita rango bakany
Zaho lereotsy mamono fa baribary
Mamon'ny toaka fary
Sady mandrombaka manajary
Dimy arivo taban'ny vary
Komansy voky vary
Loky malemy nataoko tam-bilany
Joby kely, mainty tsy ratsy
Malala !
Tsy manahiran-tsaina
Vady vao nalaina

Zaho dre nalainy tsy adalainy
 Maty zaho Radady e !
 Maty zaho maty aminao
 Pile vonin-jambarao
 Mankasiraka mankatelina anao
 Mipodiana anao chérie e !
 Tsarovana anao mba te-hita maso
 To tsy abelako an-kiboko ato
 Ndre dinin'ny tena famelomana azy
 Malemy volo tsaiky manavotavo
 Malala !
 Nono marangitra mbola ho lavo
 Tarehy tsara mbola halazo
 Maniry manao manavotavo
 Ratsy fanohana nono mbô ho lavo
 Tsianaloka lala-mandeha Bepako
 Zaho tô manambady solon'ny amato
 Ka zany tsy vady tsy zarizary ! Malala
 Menimeniko an-kiboko ato
 Mba roa mba ato
 Mokonazin'Ambato
 Rafoza malaim-binanto
 Fa sitrany maty tsindrin'ny vato
 Ndre mahery nify tsy mahadaika vato
 E ! E ! Malala !
 Ankananika lala tsy azonareo
 Nanarahako chauffeur ombeombeo
 Radio cassette fangalana feo
 Zaho nandalo anareo tsy teo
 Omeo barisa kely handemako feo
 Mihetsiketsika ane salakava reo
 Mihetsiketsika paka ny lamban-dreo
 Fa indrindra ry havako reo
 Fianarantsoa moa tanin'i Betsileo
 Ndeha hody zaho lereo
 Sady am-po tsy an-takinana.....
 Malemy fo tratrany tsara

ANTSÀ 18

MANAOVA NY MARINA

Amato mpisôma tavela mpilalao
 Matsabory maloto misy filao
 Isika tsy miady fa milalao
 Tsy miady fa milalao zaho baba e! (2)
 Matsabory maloto misy filao
 Hetraketraka ananarako anao
 Tsy zany fa lereto

Madirondolo miranga tsy maha jao
 Tsara zaka samy manao
 Lafa robaka mividy vaovao
 Manano henatran-drafilao
 Zaho valiko e !
 O ! Manahirana manambady kamo (2)
 Sahalany mitahiry faty an-trano
 Zaho manambady ea !
 Jariniano zao baba e!
 Sady mandisa mangala rano
 Raha ohatra tsika manao zany
 Fiadanana tsisy mira amin-zany
 Ranabavinankay mbo tsy nihinan-bary
 Vorovoro navoron-drano
 Hetahetako foana hinanako fary
 Bevoka tsy mandranto
 Kilalao lekely le very faty
 Rehefa bavata tsy nambelan'i Dady
 Mandalova amin'ny jira Maromandalo
 Solonifiny any jiron-dropilany
 Sokafo vava hinanan-kany
 Mahagaga zaka manao zany
 Zaho baba e!
 Teto anie baba zahay nankaly
 Fa nangataka an-dRanahary
 Sakalava nanjary borozano
 Sakalava tsy miala lambahoany
 Natsiny azy tsy niala tergaly
 Tsy kivy aho fa mba mitady zavavy e !
 O ! O ! valy e !
 Nakory zao kabary (2)
 Zaho navy rango nomaly
 Andro mandroso matonaly
 Zavatra ajotso tsy azonao angalany
 Tondraka rano tomalialy
 Tsy vena matonaly ataovy tsy avy any
 Tsy zany fa lereo
 Tsika zao diniry samy mafana
 Akory tsika jiaby samy marary
 Zaho ankananiky manompo Ndranahary
 Ela diako niaviako nanompo Doany
 Nanano ankorodao ndraiky makasa
 Kibo voky fa nihinam-bary
 Hisaorana bavata vatanao mba navy
 Nde tsika fankahita amin'ny andro afara
 Mankasitraka mankatelina anao !!!

ANTSA 19

TSARA ZANAKA RAFOZA

Atahorako mangala sary
Vatako maty sorako miharihary
Malôvy izy tsy ambaranao manavy! Zaho baba e !
Atahorako maty mangala feo
Vatako maty feoko reninareo e! lay e!
Manginginy ambarako olo tsy teo
Minjanjiny zay ataonareo
Mezo kelikely andemako feo
Fatratsy tseky lay zaka mananty
Aiko mananty zao tsy navy aty
Zao babako zokin'i Monjy
Zao lereo zandrin' Edvi ! Babako reto va
E ! E ! Raha mba manitra sigara good look
Raha mamo an-tena mahay matory
Fa raha ratsy ny toera mahaiza mody
Zaho lereo angovavin'I Pôly
Ela nianarako jeriko fa vory
Moja katakata hevitsy Kinkony
E ! Manakory valiko Rakoto
Anao baba tovolahy nantinana
Zaho menimeny tsy mana nama
Antinana fangatahan' ny tsara
Andrefa fangatahan'ny adala
Sakady ratsy sora tsy amaramara! Zaho baba
E ! E ! mamako zao va
Bôniny ny anak'iSaharandra
Soamerena zanaky Natandra
Ty lereo talenta fa tsy vinanga
Zaho lereo mihira tsy amin-gama
Zaho ato manano vakondraza
Zaho niavy nanompo raza
Tsy atoro zaho fa maro mahalala
Tsaiky ty lereo manam-panajana
Ato Velo tompon' anarana
Haiko marina olo manam-panajana
E ! E !Mama an ! Mamako reo
Bisikileta manan(a) anara bekàny
Holy re zahay fa matonaly
(ha)rivariva sy matonaly
Betonitony tsy hitirivan'ny abohaly
Halako ny lainga halako ny vandy
Bisikileta manan' anara Bekàny
Zaho baba zatovo tsy mihamy! Zaho valiko e!

ANTSÀ 20**AZA MIREHAREHA FA LATSAKA(Antsan'I Dadilahy Bota)**

E ! E ! lereo !
Zakamban'i Antseza folaky labaro
Ataovy moramora anjobin'olo maro
Betsiboka tsy ritry lalan'ny sambo!zaho baba e!
Maniry longo tavandra tena atambo
Mody tsy mahazo, nody magnomagno
Tsangatsanga ta Tanananabo !zaho valy
Ndre zaho mamaly zaribabo
E ! E ! mamako zao e !
Olombelo samy amy zaka nianarany ! zao baba e !
Ngita volo zaho mijaly maramara
Ndre maramara raty tarehiko mba tsara
Zaho man zandrin'i Maman'i Lanto ! zao babako e !
Ndre zaho le Maman'i Tefindraza
E ! Velo e ! zao baba
Ankananika aho fa mihira tsy amin-gama
Fa zaho ndreto Maman'I Fianara! Zao baba e !

ANTSÀ 21**RAMAMA (Jijy)**

Mbola ho avy aho raha tsy mambo
Rehefa tsy avy aho tsy hanano
E ! E ! Mamako vaha
Ndre zaho baba nisoron'olo naty
Ndre zaho baba nisoron'olo naty aho zao babako
Narary fatratsy saiky naty
Fito moasy zaho valom-panajary
Mba ino eky zavatra nanavotsy azy
Ndreto zaho re dadin'I Tsiazy
Ndreto zaho re anabavin'I Velokasy
Arivo tovo re zato manambaly
Bevoka tsy mandranto anaran'ny vary
Hetahetako fô(ana) hinanako fary
Dimampolo sarety zato soavaly
Minuit lereto sasakin'ny aliny
Maiva amin'ny berako zaho mba tsara
Mahatsiaro manina azy valy e !
E ! E ! tsy 'ndeha hanambady
Sitrany tovo aho mahazo ariary
Andro fôsa zaho mijotso antanimbary
Mividy omby atao savaly e ! baba e
Ra otra zaho leroa mamokatra vary
E ! E ! Mamako e !
Izay maharatsy ny manambady

Satria zaho tsy mahadiny maharary
Atahorako hitsakitsa-bady! mamako e !
Sitrany zaho fa tovo tsy manambady

ANTSÀ 22

HAINAY ZANY(Jijy)

Jerevo zaho lereto gagagaga lany fanahy
Nady niavy hariva roso maraindray
Vadiny roso baba, tranony may
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Tabatabandreo mandreraka mandray
Ny andro ty moa an maraindray
Zanaka reninay tsy hahindreo
Mihinanana anankay
Ananarako anao zandry Be lay
Anao tsy ampisafy fa lehilahy! havako o !
E ! ty nena
Ka manankory fanaovako ny ahy
Anao zanaka Marovoay
Jereo ny toerana tovolahy
Fangala tovo ne zanakanay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Ka teny miera vao niavy anao rangahy
Vary jeby miranga ,tranony may
Ambalagavo misaiky Ambalamboay
Jerevo tovolahy
Valim-bitiky esory misy mahamay
Salama tsy marary
Rango nomaly niala tantanàna
Veloma amin'ny baba ndraiky ry mama
Madoso tany atao malama
Raha mivolana anao mivolana tsara
Amin'izany ambonibony koràna
Tsy zany fa lereto
Olo gila manenty manapala
Tsy zany moa an
Ganagana mandatsana tsy mamana
Ady boaka an-trano tsy andesina an-tany
Tsaramandroso Ambondromamy
Sakalava tsy miala lambahoany
Eka ,anaovako azy
Tia manamboa Antanally
Tsy zany fa lereto
Borozano tsy miala tergaly
Adalamaty raha mitsinjaka baly

Nankay moan tsy nataoko an'izany
 Tsy zany fa lereto
 Mangataka paka ny Manantany
 Nivola moa an rango nakaly
 Velotombo baban'i Maly
 Betsiritry Doany Ambalatany
 Tsy zany fa lereto
 Talata koa moa an lereo zaho manano
 Valy raiky ty namako nanano
 Larobia moa an vao niakatra Doany
 Sakalava mibôaka amin'ny lambahoany
 Ndre reo mirefarefa amin'ny lambahoany

Ambilao zaho hisôma fa tandrinesa tsara! ry havako e! (2)
 Fa zahay navy eto tsy hihady fa hilalao! ry havako e!
 Oia e! e ! e ! Oia e Hainay zany

Zaho Marinasy zaman'i Ndretsara (2)
 Mangotsoka ny aiko mitroka sigara
 Zaho ngita volo tsisy maramara
 Volàna lereto mivolàna tsara
 Rehefa manana anao mahaiza mizara
 Manana adala voatondro mana(na) anara
 Zanak'adala tsy mahatonga an-tanàna
 Vadin'olo adala tsy azo somongàna
 Ny any Ambalavato tsy mandrava
 Ndramisara tavela am-pivalana
 Tsy ela tsika nahazo tanàna
 Madoso tany atao malama
 Tsy zany fa lereto
 Tsararano ambody fiakara
 Raha latsaka rano avy ny asara
 Tsy zany fa lereto
 Zaho Rasolo tompon'anara
 Fanajana anakay Jean Be Richard
 Ry havako e !

Le bidara somarasara
 Tonokotoko zinarazara
 Fangy tongotro fangy tana
 Ela velona Madagasikara
 Sarotra atao male antsa marandray
 Sakalolo malakilaky
 sakalolo antsika ahazo pilasy
 Sao de hanao amin'ny teny gasy
 Teny gasy moa an niakatra la France e ! lay
 Sitrany iny aminazy
 Zaho Mamasiny tsy anaovana azy
 Saboha tamin'ny lohany nariany faty
 Gaga a !

ANTSA 23

TSARA ZANAKA RAFOZA (Marovoay) (Jijy)

Sakay folaka ro natsabo
Eka ody famohizana ro tadiaviko
Mahafinaritra eky teraka vehivavy
Aiko bevoka varavaranay ry Amboanjo
Lambo nihandra maroanabo
Zaho valiko ambar'olo tsy ato
Maniry longo tavandra tena atambo
E ! Niniko ty moa an zao babako e !
Niady amin'ankay manao kankay
Miady amin'ny tsaiky mandrambesa kobay
Elaela lereto lehilahy
Haiko nankatia zaho tsy navy aty
Sokafo vavako raha mandika
Alamino tsara e !!
Zaho babako tsy ela malo
Haody ny ato! karibo an-trano
An-trano adalany sanabavy

.....

Harivariva tsy alain'n vavy
Manakory fanaovako azy
Vaky talata vaky larobia
Homaly tsy mira nankia
Fanakalo tombok'olo mandiha
Roso ankahery manaraka ankavia
Tsakotsako nibaby tsy mandiha
Akory atao mamako e!
Alamino tsara e !
Raha misaotra anao tefindranahary
Tsy harofirofy tsy hararirary
Mamorika anao maty tsy marary
Rehefa maty amin-tina tsisy kabary
Alamino tsara e !
Alamino amin'ny sôma tsika mba tsara
Velona samy tsara
Samitsara angovavy fankahitana
Tsy moa an rano mba niavy Mahavavy
Mba lasa mafimafy anao
E ! moa an niniko tia anao

Zaho tsy mamono fa mitantara
Tafaratsy Varamanga
Tovovavin'i Anabolaza
Bôniny anaky Sarandra
Soamerena anaky Natandra

ANTSA 24

TSARA ZANAKA RAFOZA (Jijy)

E ! Mamako zay
Zaho mama tsy navy nikarama
Zaka ty rombon'ny fitiavana
E ! Mamako zay va
Atahorako manambady kalanga
Raha tsy vamban'ny vola
Vamban'ny lamba
Raha tsy toroko zaho gaga
Nankay baba ambarambarako sandra
Ndre zaho re Tafaratsy Varamanga
Zaho tovovavy Sambiramba
Kajemby ampilako an'i baba
Zaho io re Faritany Soalala
Manongarivo any nihomboana
E! Mamako reo
E ! Ndao any Maiva
Dokotera moasy tsy misikily
Baka Antongomena ranga basikily
Zaho ato re reni.....
Zandrin'i Patrice
Komboko zaho re zanak'i Edwige
'Ty talenta fa tsy vinily
Reraka ato aho tsy azo homen-tsiny
Ndre zaho re lavitra fa mariny
E ! Abo mitsanga tsy ambaranao kininy ! babako
Foeky mipetraka ambaranao petiry
Mankatia anakay vinanton'i Niny
Tsy mankatia lereo tsy raty sikily
E ! E ! mamako zao
Zaho ao malandy malama loha
Komboko lereo zaho ato zokin'i Tsangaso
Zandrin-dRaso
Zaho baba nianak'i Vorisoa
Maiva Antanambao Marosakoa
Maramara mitiry anabon'ny loha
Diso mandady aho mifona Ramatoa
Diso nankia afara tsy ataoko koa
Raha mba diso manaraka mandavoha
Mivara-mena motro anaty fotroha
E ! le bonara folaka manga tsy namoha
Baba nisoroka, niny niloloha
Raraka basy antena nandramby saboha

ANTSA 25

TSARA TAZANINA VADY RENIN'ANAKA (Antsa Jijy)

Navy tafara tao anao re nivadika e !
Tsara korananao malalaka posoko (2)
Tsara tazanina vady renin'anaka (2)
Raha ohatra izy io mifanaraka
Alao samy mampiaraka
Vady nazahoana taranaka
Antena nampandrianany amin'ny lamaka
Raha ohatra antena tsy fanaraka e !
Aleo samy mibaraka

ANTSA 26

MANDROSO AMINAY (Antsa Jijy)

Nareo vahiny mandroso aminay
Vahiny raha mandalo mandroso aminay
Tsy mihinam-bary mba misotro rano,mandroso aminay
Mandalo indray andro fa aza
Tsaiky reto mandalova aminay , mandroso aminay
Raha mba tsy hihinam-bary , mihina rano may
Raha tsy kibo voky, mafana tsinay, mandroso aminay
Anareo moa raha mandalo
O ! nareo vahiny, nareo BEZAVO (2)
Nareo Tanimalandy
Nareo Tsanjarafa
Nareo Katsepy
Naro Antanamanàka
Nareo vahiny
O ! nareo vahiny, mandroso aminay
Any Marovoay, mandroso aminay

ANTSA27

MISARA-BADY E ! MARARY(Antsa Jijy)

Misara-bady marary (2)
Sarory adidy lekely amin'ny manambady....
Tsy valiana Rafoza manadary manafo
Izy rombotro an-tena mody mifaly
Tambitambezana mitomany
O ! Misara-bady e! marary
Anao mbola kely fa nianatra taratasy ! mama
Raha lehilahy tsy atao sangisangy
Hajao tsara lakilasy
Anao tsy kivy fa nianatry taratasy
Mbô hanambady chauffeur ropilany ! mama

Tsy mijaly misaka an'i France
Anao veloma amin'ny farany any
Anao mbô dinin'olo mbôhahavita dokany
Madama Olga tsy hay lalanombany
O ! Misara-bady marary
Marary zaho (2)
Marary niangan-dRamosse (2)
Roso amin'ny faritra Ansirabe (2)
Baban'i zanako Ramosse (2)
Olo mareny sarotra ke (2)
Sara-bady e marary

ANTSA 28

ZANAKA ADALA MAHAMENAMENATRY (Jijy)

O! Mama e ! Anjara e
Alo ! Alo ! Alo !
Zanaka adala mahamenametry (2)
Fa tsy manambady fa terateraka
Manana ampondo manan'elatra
Tsy ariary zato navidy menaka
E ! Oa rafozako e !
Anaro zanakao fa misy raha tsy mety
O ! nataony taminay any e !
O ! raha ananarako mpanambady e (2)
Anao ohatra manambady
Elao lavitra kamarady
Kamarady mamelona mahafaty (2)
Sasany mamarina amin-tady (2)
Tena marina izany valy
Zany hevitra ranabavy
Malôvy ambaranao manavy
Tsy malovy zaho fa fihinanako azy
Eka ! lereo
Vosotra ambaranao babangy
Fivolanana samy manana ny azy

Io lefa dadiben'ny Kida
Tiako vinanon'i Niny
Zaho bababe zaman'i Soadimby
Latsaka rano kiminiminy
Manambady anankay vinanton'i Niny

O ! Babae ! O Njary e !
Anao tadiaviko tsy mety hita
O ! raha mba hinananao raha tsy fady anao
Hitady an'ny longo sy namanao
Tongan'i Namanao e !

Trarany aminao
Taiza anao nomaly
Zanatsika tato nanavy
Narandray vao navy bôkany
Meloka misy ho izy ny ampisafy

ANTSA 29 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMBILAHY SAROTRA (Antsa)

Mitrena anao boanako e
Mitrena anao ndre mitrena
Tsy mitrena fa manan-jaka hitrena
Anao mitrena e !
Ombilahy sarotra e (3)

TOMAY MAGNINDEVO

ANTSA 30 (Kolondoibe firazanam-be ny fanjakana)

OMEIO MAIVA ZAHAY

E ! E !
Omeo maiva zahay
Omeo ny maiva zahay

ANTSA 31

TSY AMPY LEHILAHY MALAGASY(Antsa)

O! Raha nanino o! oe !
Tsy ampy lehilahy niniko e !
O ! lehilahy e !
Tsy ampy lehilahy malagasy
Nanafatra lehilahy boaka an-dafy
O ! Mantraiky ery, mantraiky aty
Tsy ampy lehilahy malagasy
O ! Diniry maloto o !
O ! Raha nanino

ANTSA 32

TAMBITAMBY E ! (Antsa razamben'ny Fanjakana)

ANTSA 33

MANANA BOENY (Kolondoy be)

ANTSA 34

LASA NAMPITA

Goma nilaozanao
Malahelo zaho milaza aminao(2)
E ! tsy fanomezano anao
Tsy alavitra zaho ro fa ankilanao
Maman'ny zanako tiako anao
O ! loso e !
Ino zaka atahoranao
Mamahelinao mbola eto ihany
Sady sominda no peta-korono
Manambady ratsy maniry nen'olo (2)
Ndra manonga amin'ny bongo mangorohoro
Voa mafy Ravaonoro
Sady niavy sominda no peta- korono! Zavavy
Akory ataony fa zao ny anjara
Akory ataoko fa zao ny anjara ! lekely
Toto manontolo Madagasikara
Sikilaony Kamisy ra be fandrava
Lasa nampita anao chérie
Tiana anao moa zaho
Tiana anao marary e !
Niny e !
Marary zama nilaozanao
Marary zama ningam-bady
Natsiny azy izy moa lavi-tany
Raha olo tiana anet sy mahalavi-tany! Mama
Mahagaga eky toera mananjany ! Baba a
Bababe moa salama tsy marary
Fivolanana samy manana ny azy
Ameza re fa anjarany ny azy
Misaotra anao sady merci
Toujours atsika ambony e ! baba
Bezavo ane tsy azo anovan-dratsy (2)
Tafaro atsika samy mavandy
Mararimaty toloka amin'ny famaky (2)
Filanako ataoko moramora
Marary mafy manonofy akona
Maniry longo tavandra ny antambo

Kôry misaotra ny tenanao
Atao teny miera de laninay (2)
Marary ny aiko zany e !
Zaho marary ningam-bady e ! Mama

ANTSA 35

KOLONDOHIBE NY FANJAKANA

O ! Boanako
Ty fikambanantsika e !
Anao Tongay Bezavo , Boana e !
Io tsy ambelanay an'ala
Boahan-Ndramandiso e ! Boanako !
Boanako zaho Ampanjaka
Fanevan' Andriana maro

ANTSA 36

OA RO LAY E !(Antsa)

E ! Valiko mandroso aminay
Dre tsy mihinan-kany, mahazo ranomay nareo
Nankay ambarabarako sandra
Korodao mana(na) anara gama
Kabosy mana(na) anara gitara
Maty tsy ho hanina
Velona kafiriana
Jariny Moana atondron'olo adala
Mandroso aminay anao Niny e !
Bemarivo re lalan' Ankandrany
Mifotofoto resaka tsy milamy
Raha mahay moa le mahazo mamaly
Raha tsy mahay mijanjy
Mandroso aminay e !

ANTSA 37

MANGINA ZAZA (Antsa jijy)

Be malandy (2)
E ! Zaza betomany hely e !
Matory zaza be tomany
Mangina anao zaza be tomany e !
Raha mba ratsy vidiako lambahoany
Raha mba mety vidiako lambahoany
Vangaiko ambony ambany
O ! zaza be tomany
O ! Mama e (2)
Manitsinitsy ambaranao manavy (2)

Hetahetako fô(ana) hinanako fary “foana”
Rombointsika fô(ana) mamparesaka azy
Ty fiainana manadary
Fa tsy aleo lereto mianatra taratasy

ANTSA 38

RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Manadary zaka ty manafo (2)
Malaina mangara amany aza manambady
Raha malaina hiteraka e! manao FISA
Raha mba diso tiam-bady (2)
Anao raha manaraka tenim-bady
Aza mampirafy valiko e !
Tsy neniko valiko ! andesin’ny tsy fananana !ry havako
Nielan’ny Bemalandy tsy mila jiro zaho
Mangala ny hafa
Mangala jobijoby kara petiry kara vakavaka (2)
Tsy ela zaho fa mahita ny hafa
Kiaka talata anao kiaka alarobia
Vanga batata tsy may atao baby
Vokavoka raiky mahafeno pania
Nomaly tsy mitovy amin’ankia
Alavitra zaho tsy afaka mandiha
Veloma anao zaman’i Ankania
Komboko Fokonolo nanao an’ity
Ndra Fokonolo manana Doany aty
Lavitra zaho fa navy aty
Manahery sarety sy manavia

Rabetsimisaraka miboaka ambanivolo
Tsy tenenako eto baba menatr’olo
Tsy zany fa lereto
Vary paika vary mololo
Manambady katraka miady amin’olo
Manambady ratsy maniry nen’olo
Tsy loza fa fomban’olo
Bevohokan’ny vadin’olo
Tsaiky tomany joro
Tsy zany fa lereto
Bevohoka tsy mahazo joro
Tsy mahazo ato vola ariary folo
Trory foana izy io lafa anjobon’olo
Jorona malaky fa menatr’olo
Analalava tany maventy olo
Mandrimandry tsy ambaranao matory;
Mahagaga re fomban’ny kolokoloko
Ka kolokoloko sy menamenatr’olo
Helatriny nataony tijoro
Foriny naderany amin’olo

ANTSA 39(Kolondohibe)

SAVAO LALANA OMBANAY

E ! E ! Zahay zanaka Marambitsy

Savao lalana

ANTSA 40

O RAMAMA (Marovoay) (Jijy)

Tsy nanana toerana misy anao

Raha fa tsy mety tonga de lazao

Fa zay fiainana vadinao

Ratsy ane zaka manao zao

.....

Ndrenaverinarivo zaman'i Bao ! ry havako e !

Tsy mihanjaka raha tsy amin'ny korodao! Baba e !

.....

Ndrenaverinarivo zaman'I Bao

Tsy mihanjaka raha tsy korodao

ANTSA 41

SAKALAVAN'I MARAMBITSY

Zahay Sakalava Marambitsy

Ne kely fa nateraky ny anjara

Arahabaina aminareo ray aman-dreny

Sy ny fokonolona manatrika

Iza no tsy mahalala

Ampanjakaben'ny Marambitsy

Anao Ramatoa Amina Saïd

Sambatra antsika amin'zay izy misy

Bemanangy reo boaka Betsioky

Hisaorana madamo Berthine

Nikarakara an'izay ny misy

Haody! haody nareo aty ry Havana

NDramandiso

O! Doany Bezavo, mahavariana

Na baka antiñana mama

Na baka andrefa

Madamo Berthine tsy azoko ambela

O! Doany Bezavo, mahavariana

Misaotra anao re nikarakara
Nikarakara anareo tan-tanaña
Omban'olo boaka lavitsy any
O! Kalila vary tsipala
Sarotro mimoaña mitarika angômaña

ANTSA 43

RAMAMA (Jijy)

Zao kabarin'i Zoky Hoavy
Tanany dimy fa tombony mandady
Tsy taitsy baban'i Zenaby
Kamakitokyvao tany petrarany
Raha malainy manaraka azy
Malaina aminy anao aza manambady
Tsy zany mama le kabary
Eka aty zaho mampiresy lahatsy
Tsy zay vao ataony aminazy
Eka Ndrañahary ()
Diam-panjava jiro-Ndrañahary
Zaho menimeny, jijy tsy lany
Veloma mañanio ataon'ny kabary
Zaho moa an... zandrin'I Zaki
K'anito mitovy amin'ny omaly
Kajoby ndraiky malandy
Kibo raiky fa tsy mifanahaky
Raika ambonimbony, raiky ambanimbany
Kibo raiky tsy mifanahaky
Besalova manintsy ambany
Tongolo fahavalon'ny matimaty
Repoblika ataon'ny Malagasy
Leñin'ny taloha mahazo taratasy
Mivolaña le Manantany
Kaïny Zoky Hoavy
Teto zaho fa avy nendroany
Nomaly zahay niavy boakany
Tena marina tsisy vandy e!
Mafy doanim-bary tsy hohaniny
Ankananika moa an... nanino kabary
Tongolo valin'ny matimaty
Jerevomañanjao kabary
Menaka manta fanendazana mokary
Ahilinymenak'ampisafy
Zany le miaina amin'ny taly