



Études océan Indien

40-41 | 2008

De l'écllosion à l'épanouissement de la littérature malgache

Remarques sur le mécanisme des traditions historiques malgaches

Malanjaona Rakotomalala



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1383>

DOI : [10.4000/oceanindien.1383](https://doi.org/10.4000/oceanindien.1383)

ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 11-22

ISBN : 978-2-85831-167-5

ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Malanjaona Rakotomalala, « Remarques sur le mécanisme des traditions historiques malgaches », *Études océan Indien* [En ligne], 40-41 | 2008, mis en ligne le 18 mars 2013, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1383> ; DOI : [10.4000/oceanindien.1383](https://doi.org/10.4000/oceanindien.1383)

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Remarques sur le mécanisme des traditions historiques malgaches

Malanjaona Rakotomalala

NOTE DE L'ÉDITEUR

Version remaniée d'une communication présentée au *Colloque sur les traditions populaires*, organisé par l'Association des universités d'expression française à Tananarive, en septembre 2005.

- 1 Une des maladresses fréquentes de ceux qui s'intéressent à l'histoire, écrite ou orale, est de suivre à la lettre ce que rapportent les auteurs ou les narrateurs. Mais on peut avoir aussi la réaction contraire : désorientés par les anachronismes et l'aspect merveilleux de certaines traditions historiques qui apparentent celles-ci aux contes, des étudiants font abstraction plus ou moins totale de certains documents oraux parce que, disent-ils, « le narrateur raconte n'importe quoi ». Le but de cette intervention, à teneur pédagogique, n'est pas de proposer une méthodologie pour l'exploitation des récits oraux, ni de revenir sur la relation entre mémoire et histoire, sujet déjà débattu depuis une vingtaine d'années par des spécialistes issus de différentes disciplines¹. Je voudrais montrer simplement qu'il existe un ensemble de règles qui donne sens aux récits, notamment oraux. J'aborderai ici trois de leurs caractéristiques tels qu'ils se racontent en particulier sur les hautes terres centrales de Madagascar, en Imerina, région d'origine des Merina, globalement la région d'Antananarivo².

L'empreinte du narrateur

- 2 Tout d'abord, involontairement ou volontairement, le narrateur se sert de son récit comme moyen pour revendiquer des droits et privilèges, mais aussi, en même temps, quelquefois, pour discréditer ceux des autres ou encore soutenir ou, au contraire,

remettre en cause une idée... Les fondements d'un récit peuvent donc être multiples. Cette remarque est valable même s'il s'agit de témoignages oculaires.

- 3 L'expérience la plus simple que j'ai faite fut de demander à un mécanicien, à une mère de famille et à un jeune homme de raconter un accident de voiture qui coûta la vie à un enfant dans une rue de Tananarive. Tous les trois avaient été témoins de l'accident, mais les versions étaient différentes : le mécanicien insista sur le fait que le frein de la voiture avait lâché, la mère de famille s'étendit sur l'irresponsabilité de la femme qui n'avait pas tenu l'enfant par la main, tandis que le jeune homme, apparemment un de ces jeunes gens issus de familles aisées qui faisaient des « pointes » (courses de vitesse) dans certains quartiers de la ville, la nuit, à chaque fin de semaine, critiqua la manière dont le conducteur avait négocié un virage (le véhicule roulait vite)... Qui des trois croire ? Aucun ne ment, personne ne rajoute, chacun croit en ce qu'il dit. Des recoupements sont ici possibles. On voit bien à partir de cet exemple que le récit porte les empreintes sociales respectives des narrateurs. La première question que l'on doit se poser est donc la suivante : qui raconte. Tous les éléments biographiques du narrateur ainsi que son *curriculum vitae*, ses déplacements, peuvent influencer son récit.
- 4 Le père Callet (1908) a certainement saisi ce problème : dans son recueil de traditions historiques et culturelles *Tantara ny andriana eto Madagascar* (Histoire des rois à Madagascar) — titre abrégé par les malgachisants en *Tantara* (Histoire) —, élaboré dans la seconde moitié du XIX^e siècle, lorsque les versions à propos d'un sujet sont multiples, il introduit chacune d'elles par la proposition *Ary hoy Ranona* (Et untel raconte) ou encore *Ary hoy kosa Ranona* (Tandis qu'untel raconte)...
- 5 Par ailleurs, souvent, le narrateur essaie d'impliquer dans son récit celui qui l'écoute. Deux situations contraires peuvent se produire :
 - le narrateur se montre peu loquace, tait certaines choses ou, au contraire, il est bavard et finit par attaquer plus ou moins directement son interlocuteur, par exemple, quand celui-ci entretient une relation assez étroite avec un groupe ou une personne envers qui il évite certains sujets (l'ami de mon adversaire est aussi mon adversaire). Certains traditionnistes évitent tout bonnement le chercheur³. Les Merina effectuant des enquêtes auprès des groupes dominés autrefois par la royauté merina ou encore dans des régions où leur groupe « ethnique » occupe une place relativement importante, notamment sur le plan économique ou administratif⁴, rencontrent quelquefois ce genre de problème. Mais l'attaque est également fréquente lors des enquêtes sur les croyances religieuses quand le narrateur « sent » que son interlocuteur n'a pas la même conviction que lui. En réactualisant le passé, il utilise alors le récit comme un moyen de sensibilisation mais aussi de défoulement, comme si son interlocuteur était le représentant d'un camp adverse ;
 - le narrateur peut se taire aussi en fonction de ceux qui assistent à la conversation, ou faire des confidences à son interlocuteur lorsque l'occasion le permet, confidences qui auraient pu choquer, mettre mal à l'aise les autres assistants. En réalité, les traditions historiques sont aussi un domaine privilégié des non-dits : il s'y opère un filtrage. Ce comportement se produit lorsqu'il s'agit, par exemple, de parler de groupe statutaire (« caste »), de problème foncier, de sorcellerie, de sexualité, de mésalliance... Il ne faudrait donc pas non plus négliger l'identité des assistants.
- 6 Dans les deux cas, le but du narrateur n'est pas seulement de reproduire un récit mais aussi de convaincre. Il est vrai que, quelquefois, le chercheur ne se laisse pas entraîner par sa stratégie à l'occasion du récit, mais son implication peut se manifester lors de l'exploitation qu'il en fait. Il n'est pas rare, par exemple, que son analyse mette en avant

un seul groupe statutaire (celui du narrateur ou le sien) comme si celui-ci était le seul à avoir fait l'histoire, les autres n'ayant fait que la subir. Ce problème apparaît surtout lorsque le chercheur appartient au groupe du narrateur : il ne lui est pas facile d'observer une distance par rapport à ses pairs, qui, eux, défendent en même temps ses droits et privilèges. Il va alors se mettre à sublimer son propre groupe⁵. Une autre question à poser est donc la suivante : qui raconte à qui.

- 7 En outre, il faut savoir qu'il existe deux genres de traditionnistes : les « bons » et les « mauvais ». Il ne s'agit pas ici de caractère mais de degré de proximité par rapport au sujet abordé. Ainsi, il est beaucoup plus passionnant d'écouter une personne qui n'a pas beaucoup voyagé, un traditionniste illettré plutôt qu'un narrateur lettré... En effet, il y a de forte chance d'obtenir un amalgame d'éléments d'informations d'origines diverses d'une personne qui a fait des déplacements à l'extérieur, tandis que certains lettrés ne font que réciter ce qu'ils ont lu et ont tendance à dénigrer les autres versions orales, et ce, bien que la version qu'ils transmettent soit à l'origine orale. Chez ces derniers, tout se passe comme si seules les versions écrites étaient officielles.
- 8 Ainsi, de même, à Madagascar, les connaissances des femmes en matière d'histoires lignagères sont généralement assez limitées, car, en principe, on ne transmet l'histoire du groupe qu'aux hommes ; par contre, on ne se lasse pas d'écouter leurs contes. En effet, certains récits sont l'apanage d'un seul sexe, voire d'un groupe social. L'autre élément à identifier est donc le genre, lequel peut avoir ses caractéristiques propres. Dans une certaine mesure, la vulgarisation d'un genre peut s'inscrire dans le processus de l'évolution sociale : elle peut être le fruit d'une récupération par un groupe déterminé. Dans ce cas, il est alors bon de savoir également si quelqu'un d'autre connaît l'histoire.
- 9 Une chose est sûre : plus un événement est éloigné dans le temps, plus la réalité événementielle est délicate à saisir. À un certain moment de la chaîne de transmission du récit, certains narrateurs rajoutent ou éliminent des détails, à tel point qu'on peut se rapprocher de plus en plus d'un conte ou d'un mythe. Un adage malgache ne dit-il pas que « les rumeurs inventent ce qui n'existe pas, rajoutent à ce qui existe » ?
- 10 Pour être bref, un récit est conditionné par plusieurs paramètres que je ne peux développer tous ici. Il suffit de relire les manuels d'histoire de France ou de Madagascar. Ceux-ci rapportent l'histoire dite officielle, la version du pouvoir. Selon l'époque, ils présentent des différences notoires. Je doute qu'il s'agisse là d'un progrès des recherches historiennes : il n'y a pas de bons ou de mauvais historiens, on est tout simplement dans des contextes différents ; ici, une des fonctions de l'enseignement de l'histoire est claire : cette discipline sert à former de bons citoyens tels que le pouvoir le souhaite. En tout cas, toute polémique ayant rapport avec l'histoire peut se manifester par une multiplicité de versions et, évidemment, de lectures.
- 11 Il n'est donc pas étonnant si les *Tantara*, dont les principaux narrateurs étaient issus du clan qui a soutenu le roi Andrianampoinimerina (ca 1787-1810), commencent à être contestés par d'autres groupes⁶. Ce recueil, un des plus importants travaux produits par les missionnaires, non seulement de par son volume mais aussi par son contenu, a été longtemps considéré comme l'histoire officielle des Merina avant leur contact effectif avec les Européens (1820). Il a fallu attendre plus d'un siècle pour que l'on ose enfin le remettre en cause. Mais l'historien et l'anthropologue attendent en vain de nouvelles versions plus « rationnelles », débarrassées, par exemple, de l'aspect merveilleux des

contes. En effet, ces nouvelles versions se conforment aux mêmes règles que les précédentes, respectant le même mécanisme.

- 12 Une chose est alors certaine : à certains moments de l'histoire, les récits ne sont plus seulement l'apanage du groupe dominant, détenteur de l'idéologie dominante ; d'autres tiennent à manifester qu'ils ont fait également l'histoire. Ceci est actuellement assez manifeste dans les récits concernant l'esclavage, non pas ceux rapportés par les descendants des anciens maîtres mais par les descendants d'anciens esclaves.
- 13 De tous les récits cependant, la généalogie est le genre où apparaît nettement le souci de self-défense des narrateurs. Généralement, le système de parenté malgache est cognatique avec un certain accent souvent patrilinéaire, mais il peut être aussi patrilinéaire avec inflexion cognatique⁷. Lorsque le récitant est reconnu à la fois par son père et sa mère, la question qu'il pose quelquefois à l'anthropologue est la suivante : « Vous voulez savoir ma généalogie du côté paternel ou du côté maternel ? »⁸. Théoriquement donc, il a le choix entre une affiliation paternelle ou maternelle ou bilatérale. Mais il arrive aussi que, quand l'anthropologue ne précise pas le côté, son interlocuteur se mette tout de suite à réciter sa généalogie du côté avec lequel il s'entretient le plus ou qui lui est le plus favorable : question de prestige (groupe statutaire, lien de parenté avec des notables, etc.), justification de titre ou d'héritage, c'est-à-dire jouissance de droits... Dans ce type de figure, il n'est pas rare que le récit se limite à trois générations : grands-parents / parents / interlocuteur, les grands-parents étant ceux qui ont transmis le titre et l'héritage aux parents, ceux dont jouit l'interlocuteur. Peut-être s'agit-il là de déficience de la mémoire ou encore de non-transmission de la chaîne par les ascendants. En tout cas, la citation des grands-parents et des parents suffit souvent pour justifier droits et privilèges.
- 14 Par contre, chez les Merina d'ascendance princière actuels ou ceux dont les ancêtres furent « anoblis » (*andriana*), la généalogie peut être relativement profonde⁹. Le phénomène est dû à la recherche d'une bonne souche¹⁰, avec, de préférence, comme référence principale, un personnage royal ou princier. Le récit élimine alors les parents qui risquent d'apporter un déshonneur (ceux qui ont fait des mésalliances, voire parents de conditions modestes, etc.). Cette fois, le filtrage est dû à l'existence d'épisodes ou éléments qui pourraient porter préjudice au groupe, mais aussi, éventuellement, avantager les autres. Ne sont donc cités que les éléments qui soutiennent les intérêts du récitant et de son groupe : n'est raconté que ce qui mérite d'être raconté. Finalement, dans une certaine mesure, l'histoire est une construction sociale, répondant aux besoins du groupe du narrateur.

Le rythme événementiel

- 15 Le récitant se réfère généralement, disions-nous, à trois générations quand il s'agit de généalogie. L'on se demande si ces trois temps ne s'inscrivent pas dans une logique discursive ou événementielle, un rythme presque institutionnalisé dans les récits oraux malgaches.
- 16 Les récits familiaux des Malgaches du nord revendiquant une origine *tsimihety* mais qui n'habitent pas à Mandritsara¹¹, par exemple, rapportent souvent des migrations par bonds, en trois étapes : première étape, leurs ancêtres sont partis de la région de Mananara (dans le nord-est) ; deuxième étape, ils sont allés à Mandritsara ; et troisième

étape, ils se sont installés finalement dans leur région ou leur localité actuelle. Un de mes interlocuteurs résume : « Quelqu'un qui n'a pas d'attache avec Mandritsara n'est pas un Tsimihety pur ». Cette localité reste donc une référence identitaire pour le groupe.

- 17 Ailleurs, on rencontre le même rythme à trois temps. Ainsi, les histoires familiales malgaches commencent généralement par : « Notre véritable origine est [localité ou région] » ; puis, deux localités sont citées après cette « véritable origine »¹².
- 18 Revenons aux *Tantara*. A première lecture, ce recueil présente des récits épars. Mais lorsqu'on considère l'ensemble, il adopte comme références de l'histoire de l'Imerina trois personnages royaux : Ralambo, Andriamasinavalona et Andrianampoinimerina, leurs successeurs respectifs n'ayant fait que pérenniser l'idéologie ou les œuvres de l'un de ces rois, ne manquant pas, selon les circonstances, de justifier leur droit au trône par l'un d'eux.
- 19 Pourquoi ces références ? On ne peut avoir la réponse qu'après avoir achevé totalement la lecture des deux volumes :
- une certaine conception évolutionniste se dégage de l'ensemble du recueil : l'Imerina a évolué de la « primitivité » (époque des autochtones, les Vazimba) à la « civilisation », mise en forme par Andrianampoinimerina ; du coup, les narrateurs justifient le refoulement des autochtones, des « primitifs », dit-on, par les envahisseurs, les Merina ;
 - ce ne sont pas les armes mais l'idéologie qui fait la force de la royauté merina ; cette idéologie repose sur une volonté de « modernisation » et d'unité nationale par l'adoption d'un seul roi ou reine.

Le choix de ces trois personnages royaux se trouve donc justifié : on attribue à chacun d'eux des institutions qui ont fait la force de la royauté :

- c'est Ralambo qui découvrit, dit-on, le zébu ; on pouvait alors en consommer désormais la viande¹³. En fait, l'animal allait jouer un grand rôle dans la définition du pouvoir et du personnage royal. Chaque fois qu'un sujet abattait un zébu, il devait offrir l'arrière-train au roi, comme si c'était une taxe d'abattage. Usage économique du zébu peut-être. En tout cas, ce geste est une marque d'allégeance faisant un usage politique de cet animal censé être le seul digne des rois et reines¹⁴.
- 20 On raconte aussi que c'est Ralambo qui institua le rite annuel du bain royal *fandroana* (Cousins 1963). En fait, ce rite servait à renforcer la reconnaissance du personnage royal et donc de son pouvoir, et donc aussi de la particularité de son *hasina* (caractère sacré). Le personnage devint en effet un « personnage unique », « qui n'a pas son pareil », selon des expressions qu'on retrouve aussi dans le sud de l'île. À son image, il détenait un pouvoir, qui, comme lui, était unique, sacré. Il se trouvait alors hors des institutions populaires. Par conséquent, il pouvait, entre autres, se marier et avoir une relation sexuelle avec qui il voulait ;
- on attribue à Andriamasinavalona l'unification de l'Imerina, son organisation administrative, la constitution des groupes territoriaux ainsi que la structure sociale en groupes statutaires hiérarchiques ou « castes » ;
 - Andrianampoinimerina a mené à terme les œuvres « civilisatrices », en modernisant les institutions dont ont hérité jusqu'à maintenant les Merina.
- 21 Un des traits de génie de ce roi, selon les interlocuteurs de Callet, est le fait qu'il se considérait comme quelqu'un n'ayant pas de parents ; c'est juste avant sa mort qu'il présenta son successeur, son fils Radama, au peuple en disant : « Toi seul es mon seul parent, Radama ». Dire qu'on n'avait pas de parents, n'était-ce donc pas un moyen de

préservé le pouvoir de l'intrusion d'un parent qui pourrait revendiquer un droit au trône ?

- 22 Il faut savoir cependant que ce roi n'était pas si particulier. La stratégie politique des grands rois et reines malgaches n'est qu'une à Madagascar : dans le sud, on dit aussi d'eux qu'ils sont des *ondaty tsy manan-dongo* (des gens qui n'ont pas de parents). Les affaires de l'État ne sont donc pas des affaires de famille. Belle leçon pour ceux qui font du népotisme une technique de « bonne gouvernance » !
- 23 Il est vrai que les *Tantara* sont des versions émanant du clan qui a soutenu Andrianampoinimerina. Mais une idée récurrente de l'histoire du monde « moderne », contemporain, apparaît ici : l'histoire d'un régime va de pair avec celle de ses institutions. Remarquons qu'on n'est donc pas du tout loin de l'histoire de la Révolution française.

L'anachronisme

- 24 J'aborde ici le chapitre qui déroute le plus : le doute sur la crédibilité de certains récits à cause de leur aspect jugé irrationnel. J'ai entendu, par exemple, une mère malgache raconter à son fils de quatre ou cinq ans que la petite héroïne Sohitika était facilement rattrapée par Trimobe, l'ogre malgache, car ce dernier roulait dans « une voiture qui allait vite comme celle de papa » ! Puis, elle continua : « Mais le bon Jésus sauva Sohitika ». On est en pleine éducation religieuse !
- 25 Cette déclinaison du passé au présent est une des techniques de l'écriture et de la lecture de l'histoire, qu'elle soit orale ou écrite. En effet, les récits historiques utilisent des éléments contemporains pour expliquer, justifier ou rejeter une idée. Mais ils peuvent aussi fonctionner en sens inverse : puiser dans le passé pour interpréter le présent. Dans les deux cas, tout se passe comme s'il n'y avait pas de rupture dans le temps : les événements apparaissent comme a-temporels.
- 26 Les narrateurs introduisent dans leurs récits ce qu'ils ont lu dans les documents écrits ou ce qu'ils vivent. Ainsi, en Imerina, pour délimiter leur « district » historique (*toko*), beaucoup se réfèrent à la division administrative actuelle, laquelle ne correspond pas du tout à l'ancienne.
- 27 Du coup, les récits sont malléables. L'exemple le plus parlant est la confusion qu'une femme possédée fit entre la fille du roi Andrianamasinavalona (XVIII^e siècle), la princesse Ranavalontsimity, dont le nom est écourté éventuellement en Ranavalona, et la reine Ranavalona I^{re} (1828-1861) (Rakotomalala *et al.* 2001). Il est vrai que le risque de confusion est grand à cause de la similitude des deux noms. Ainsi, lorsqu'elle nous décrit le physique de la princesse, telle qu'elle lui apparaît dans ses rêves ou en vision, elle ne fit que reconstituer fidèlement le célèbre tableau, élaboré par un Malgache au début de l'époque coloniale, représentant la reine Ranavalona I^{re}, reproduit sous forme de carte postale : « Ranavalontsimity, dit-elle, est de teint clair, habillée d'une belle robe longue, tenant un mouchoir blanc » (photo dans Deschamps 1965 : 193).
- 28 La confusion est davantage lourde lorsqu'elle dit que la princesse Ranavalontsimity était auparavant anti-chrétienne, mais, plus tard, qu'elle s'est convertie au christianisme, alors que la reine Ranavalona I^{re}, celle qui persécuta les chrétiens, ne se convertit jamais. Et cela d'autant plus que l'on sait que les œuvres d'évangélisation de l'Imerina ne débutèrent que dans les années 1820, c'est-à-dire bien après l'époque de Ranavalontsimity. En fait, la christianisation du personnage correspondait à l'air du

temps quand nous avons fait notre collecte. En effet, à l'époque, la Confédération des églises du Christ, devenue une véritable force parapolitique, a joué un rôle important dans la gestion étatique : on assistait à une alliance entre le pouvoir et les églises. La narratrice inscrit le personnage de Ranavalontsimitovy, détentrice du pouvoir et aussi du savoir, dans cette alliance¹⁵. Il s'agit donc là d'une réactualisation de l'ancêtre, objet de culte public. L'enfermer dans un passé lointain risquerait de la « démoder », de limiter son rôle à celui d'une simple actrice de l'histoire dépassée par le temps. C'est de cette manière qu'un mythe peut devenir histoire.

- 29 On a exactement le même phénomène avec Rakotomaditra, un autre ancêtre auquel on rend des cultes en Imerina. Ce personnage, qui vécut bien avant l'avènement de la royauté merina, est représenté par les narrateurs à la fois comme un gendarme et un bureaucrate, spécialiste du bakchich, dont l'esprit est invoqué par des hommes d'affaires et des officiers. L'anachronisme s'explique par le fait qu'à l'époque de la collecte, d'une part, la promotion de certains officiers était jugé relativement rapide — une manière pour les dirigeants de l'époque de gagner leur sympathie ! —, et, d'autre part, le contexte de marasme économique amenait les gens à parler souvent affaires, la plupart pour survivre par la débrouillardise, quelques-uns pour s'enrichir. Il n'est donc pas étonnant que le culte de Rakotomaditra allait connaître des adeptes dans d'autres régions de Madagascar, à cause de la paupérisation, alors que dans les années 1980, il se limitait encore à la région de Tananarive.
- 30 Les anachronismes peuvent donc porter un sens symbolique fort. Dans certains cas, la symbolique se manifeste à travers le merveilleux. Ainsi, les descendants de Rabezavana, un des chefs du mouvement anticolonialiste dénommé *Menalamba* (« Ceux-aux-toges-rouges », fin XIX^e – début du XX^e siècle), racontent que leur ancêtre, racheté par le pouvoir révolutionnaire de la Deuxième République (1975-1993) et donc dont la mémoire avait été réactualisée, n'était pas seulement un prestigieux nationaliste mais aussi un grand détenteur du savoir magique : il donna un coup de poing sur le versant d'une colline pour en faire jaillir une source. Le récit justifie alors en même temps leur droit au sol : ils se sont installés là où leur ancêtre leur a laissé une source (dans le nord de l'Imerina) ; ils en sont les héritiers. Avis donc aux propriétaires terriens qui voudraient les déloger de là !
- 31 Cette réactualisation ou transposition dans le temps peut trouver son parallèle dans les rituels religieux. Une des bases de toutes les religions du monde, qu'elles soient révélées ou « naturelles », avait déjà été jetée par Aristote : « *Puisque les hommes ont un chef, il faut que les dieux aient un chef* » ; l'image de l'au-delà se construit à partir de ce qu'on vit et voit ici-bas¹⁶. Il n'y a donc pas de frontière catégorique entre les deux espaces. Le parallèle ou, plus précisément, l'analogie entre le monde des esprits et celui des vivants peut être évoqué aussi dans les traditions historiques. C'est là un des rôles importants des mythes étologiques en rapport avec les rites : ceux-ci ne sont, une fois de plus, qu'une réactualisation, une reproduction théâtrale de ceux-là, avec, comme soubassement, une structure diachronique, c'est-à-dire une structure qui se maintient dans le temps, plus concrètement une reproduction de scénarios anciens¹⁷. Une des meilleures illustrations de cette relation entre traditions historiques et rites nous est donnée par le recueil de récits bara (centre sud de Madagascar), collectés par Faublée (1947), récits dont l'objet est la pérennisation des institutions ancestrales : ils expliquent la raison d'être de celles-ci, contribuant ainsi à la définition de l'identité bara.

- 32 Le débat sur la non-gratuité des récits n'est pas nouveau : il avait déjà été soulevé notamment par Halbwachs (1952, 1968). Doit-on alors conclure qu'il vaut mieux considérer les récits plus ou moins fantastiques comme du simple folklore, relevant de l'imaginaire populaire ?
- 33 Il est vrai que certaines versions peuvent apporter un éclairage, entre autres, aux archéologues. Je ne crois pas cependant qu'on puisse y rechercher la réalité événementielle, car, généralement, ils évoquent plutôt la vérité de leur narrateur ; or la vérité est plurielle. Par conséquent, ils permettent de comprendre le comportement d'un groupe bien défini, dans la mesure où les gens ne se comportent pas en fonction de la réalité historique mais en fonction de leur interprétation de cette réalité, c'est-à-dire par rapport à leur vérité. Notre tâche consiste alors à ce moment-là à réinterpréter leur interprétation, leur compréhension de l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- CALLET, F., 1908, *Tantara ny andriana eto Madagascar*. Documents historiques d'après les manuscrits malgaches, 2 vol. , 1^{re} éd., 1878, Tananarive, Impr. Officielle.
- CANDAU, J., 1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF.
- COUSINS, W.E., 1963, *Fomba malagasy*, 7^e éd., Tananarive, Trano printy Imarivolanitra, 207 p. [Coutumes malgaches].
- DESCHAMPS, H., 1965, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault.
- FAUBLÉE, J., 1947, *Les récits bara*, Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, XLVIII.
- HALBWACHS, M., 1952, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF.
- HALBWACHS, M., 1968, *La mémoire collective*, 2^e éd. rev. et augm. (1^{re} éd. 1951), Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- LE GOFF, J., 1988, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- RAKOTOMALALA, M., BLANCHY, S. & RAISON-JOURDE F., 2001, *Madagascar. Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan.
- RICŒUR, P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

NOTES

1. On peut citer, entre autres auteurs, Le Goff (1988), Candau (1996), Ricœur (2000)...
2. Le choix de l'Imerina est dû au fait que c'est la région que je connais le plus. Toujours est-il que les enquêtes transversales que j'ai faites ici et là à travers l'île mais aussi en France m'ont permis de constater plusieurs techniques narratives communes aux traditions orales, notamment historiques.

3. Le problème relationnel peut provenir, bien évidemment, du manque d'intégration du chercheur. En outre, je fais abstraction des règles de transmission : certaines personnes refusent de raconter parce qu'il existe des règles plus ou moins rigides concernant les récits, d'autres acceptent de le faire. Il peut exister en effet au sein d'une même communauté une tendance qui essaie de respecter scrupuleusement les coutumes et une autre qui en fait plus ou moins abstraction ; cette coexistence peut être un signe de mutation sociale.
4. Les Merina sont le groupe le plus mobile à Madagascar : on les rencontre partout sur l'île.
5. Il n'est donc pas tellement recommandé d'étudier son propre groupe ou les œuvres ou la biographie d'un parent, malgré la facilité relative d'accès aux données.
6. Ce recueil comprend deux volumes, le second est consacré exclusivement à Andrianampoinimerina.
7. Il semble que ce système fasse suite au système dit parallèle, en voie de disparition, considéré actuellement en Imerina, au Betsileo (région voisine du sud de l'Imerina) et dans le sud-est de Madagascar comme celui des ancêtres. Celui-ci repose sur la relation père-fils, mère-fille (par exemple, le nom du fils provient du côté paternel, celui de la fille du côté maternel).
8. La question ne se pose pas lorsque le système est patrilinéaire ou à forte prédominance patrilinéaire : l'interlocuteur se range du côté paternel.
9. Ce phénomène est récent : il ne date que de l'époque de la résurgence de ce groupe statutaire au début des années 1980. Avant, leurs récits se limitaient, en général, également à trois générations
10. *Mba ho tsara fototra* ou *mba ho fototr'olla* (« pour que l'on soit de bonne souche »), dit-on en Imerina.
11. Bourgs principaux : Mandritsara, Befandriana, Antsohihy et Mampikony, dans le nord.
12. Ne peut-on pas inscrire également dans ce rythme les épreuves souvent au nombre de trois que doivent subir les héros des contes malgaches ? Et les trois actes des pièces de théâtre malgache ? Ou encore la technique presque généralisée des étudiants malgaches qui consiste à diviser en trois parties (thèse, antithèse, synthèse) leurs dissertations, voire leurs mémoires et leurs thèses ? Et les trois répétitions des conteurs malgaches du type : *dia nandeha, dia nandeha, dia nandeha...* (litt. « puis, ils s'en étaient allés, puis, ils s'en étaient allés, puis, ils s'en étaient allés... ») ? La conteuse tandroy de Sarah Fee reprend trois fois la même chanson dans son conte : « *Mitreña mitrmitreña rehe, Sambilo...* » (*Bellow, oh bellow, Sambilo*) (voir sa contribution dans ce numéro)...
13. Ce qui est, on le sait désormais, contesté par les découvertes archéologiques : on a déjà consommé la viande de cet animal bien avant l'avènement de Ralambo (xvii^e siècle).
14. Lors des grandes occasions rituelles communautaires, on sacrifie un zébu pour les esprits royaux et princiers, mais des coqs pour les esprits chtoniens et telluriens.
15. On invoque son esprit, entre autres raisons, pour lui demander des conseils concernant l'avenir de Madagascar.
16. Les Malgaches croient que les ancêtres peuvent avoir froid, se mettre en colère... ; pour d'autres, un personnage à longue barbe est posté devant la porte du Paradis, tenant une clé, et pour d'autres encore, des vierges les y attendent...
17. Chez les chrétiens, par exemple, la cène est une reproduction de la commensalité à laquelle participaient Jésus et ses disciples.