

**Enzo FUCHS**

Via alle vigne 6.A.,  
6600 Locarno  
enzo.fuchs@unine.ch  
Tel: 032 725 74 31

**Institut d'ethnologie**

Faculté des lettres et des sciences humaines

- Rue Saint-Nicolas 4
- CH-2000 Neuchâtel
- <http://www.unine.ch/ethno>

Enzo Fuchs

## **Entre divin et chtonien : qui a peur du *Caméléon* ?**

*Une clé ethnozoologique, à propos de « relations société-nature » en pays Betsimisaraka (Nord-Est de Madagascar).*



Mémoire de licence en ethnologie - biologie  
date de soutenance : 3 juillet 2007  
directeur du mémoire : M. Christian Ghasarian  
membre du jury : M. Philippe Küpfer

- **C'est comment le *Tangarirana* ?**
- Il est un petit Animal avec des cornes qui s'agite dès qu'il voit quelqu'un.
- **T'as déjà marché dessus ?**
- Non, jamais : on le voit toujours avant de pouvoir l'écraser. Si on l'écrase quand même, l'épiderme des pieds se détache.
- **Tu sais pourquoi ? »**
- *Je ne sais pas, peut être parce qu'il est exigeant, sévère.*

## Quel est le but de votre visite ? (préface).

"*Kabary*", en malgache, signifie exactement : « Quel est le but de votre visite? ». C'est par cette formule rituelle, "*misy kabary ?*", que les habitants de *Masoala* nous recevaient, dans leurs résidences *trano*.

La visite de deux jeunes étudiants (Fredel Mamindra et moi-même) étonnait les paysans *betsimisaraka*. Ils ne s'attendaient pas à entendre de notre part la réponse "*tsy misy kabary*", qui est celle du nouveau venu sans raison précise, sinon la simple intention de rendre visite.

Quand un étranger parcourt une longue distance dans l'intention de demander quelque chose de précis aux habitants auxquels il rend visite, il a des chances d'être entendu s'il se présente à ses hôtes en respectant les coutumes *malagasy*. C'est le *fomba*, la conduite sociale telle que les ancêtres *Razaña* l'ont enseignée. En agissant comme une personne respectueuse, qui tient compte de la dignité de son interlocuteur, il évite d'encourir le « blâme » (*tsiñy*), qui n'est jamais un fait personnel, mais un phénomène qui a des retombées incroyables, *socio-cosmiques*, comme j'ai pu l'apprendre en m'intéressant au *Caméléon*<sup>1</sup>, en tant que représentation faunique malgache.

Le pasteur malgache Richard Andriamanjato (1957), dans son œuvre intitulée "*Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*", écrit :

« Si vous assistez à une réunion malgache, vous serez surpris de constater combien les excuses et les prévenances y tiennent de place. Les discours sont volontairement longs et, aux yeux d'un occidental ou d'un étranger, fort déséquilibrés. En effet, il n'est pas rare que celui qui parle débite pendant un quart d'heure ou vingt minutes des excuses à n'en plus finir pour terminer en peu de mots sur l'essentiel de ce qu'il avait à dire. Est-ce une fantaisie pure et simple de l'esprit malgache ? Nous ne le croyons pas toujours. Ces excuses interminables, ces conjurations du *tsiny* nous renvoient à ce qu'il y a de plus profond et de précieux dans la conception du Malgache de ses relations sociales. Elles nous renvoient à toute la société malgache dans ce qu'elle a de traditionnel, d'homogène, d'original, dans ce qu'elle a d'essentiellement humain. Le « *tsiny* » d'autre part n'apparaît pas seulement dans les discours. » (Ibid : 13).

---

<sup>1</sup> J'utilise l'italique pour « Caméléon » lorsqu'il s'agit des représentations fauniques autochtones de l'animal.

Justement : le *tsiny* (ou *tsiñy*, en pays *betsimisaraka*) apparaît aussi dans les termes de la relation que les Hommes, ici, entretiennent avec les Animaux et tout particulièrement avec un petit *Caméléon*...

*Comment* la notion de « *Tsiñy* » articule la relation « *Homme – Animal* » en pays *betsimisaraka*, telle est la question ethnozoologique traitée dans ce mémoire dans une perspective visant à faire le lien entre ethnologie et biologie.

En partant du sujet apparemment simple de la relation « *Homme – Caméléon* », je me suis rapidement retrouvé plongé dans l'univers complexe de la pensée *betsimisaraka*, comme nous le verrons tout au long de ce travail.

« Quel est le but de votre visite? », nous demandaient les *Betsimisaraka*.

Après un *kabary* (palabre, discours formel) dans lequel mon ami Fredel s'exerçait dans l'art oratoire malgache, en racontant toutes nos péripéties et les étapes de notre voyage, rappelant nos parcours d'étudiants, il terminait enfin avec des excuses : notre visite impromptue était liée aux obligations académiques qui requièrent la production d'un « mémoire » afin d'obtenir un « bout de papier » (*taratasy*). Rien d'étonnant dans le quotidien malgache, très bureaucratique même en pleine forêt pluviale. Ici, chaque action qui concerne de loin la communauté, doit être approuvée par les membres du *fokonolona*, autorité villageoise. Elle doit être timbrée, signée et contresignée. Nous avons obtenus les *taratasy* nécessaires afin de pouvoir les présenter chaque fois que nous nous déplacerions d'un village dans un autre. Tout était régulier, donc. *Tsara, normal !* Comme on dit ici, en pays *betsimisaraka*.

Ce qui étonnait et amenait le sourire aux lèvres de nos informateurs, était le fait que je m'étais déplacé deux fois, depuis la Suisse, rien que pour la question des *Caméléons*.

Bien entendu : je n'étais pas le premier étranger *Vazaha* qui se déplaçait afin d'*observer* les merveilleux *Caméléons* locaux. Des touristes ou des *naturalistes* s'aventurent parfois jusqu'ici, afin de voir de leurs propres yeux – et surtout afin de toucher de la main – ces « petits dragons » qui fascinent les Hommes depuis les temps anciens.

Ce qui étonne les Malgaches, par-dessus tout, c'est cet intérêt prononcé, propre à certains occidentaux (*herpétophiles*), pour les *Caméléons*.

## Approche choisie dans ce mémoire.

En fait, ce qu'ignoraient encore les villageois, c'est que je ne m'intéresse pas qu'au *Caméléon*, mais aussi aux différentes manières de percevoir l' « environnement social » et à la façon dont les différents peuples de la Terre entretiennent des relations avec des Non-Humains (comme les Plantes ou les Animaux). Je suis sensible à la *dimension humaine* de l' « écologie », dans l'acception étymologique du terme allemand : « Ökologie », du grec *oikos*, maison, et *logos*, science. La « nature » est socialisée par une appropriation symbolique qui est propre à l'Humain. Cette appropriation symbolique prend son intérêt du moment qu'elle est articulée au rapport à l'environnement (cf. M.O. Géraud & All 1998 : 266). Enfin, je m'inscris dans une perspective propre à l' « écologie symbolique ». Je m'intéresse donc à la « vision du monde » et aux « modes de relation » entre Hommes et Animaux. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus longuement dans ma partie théorique.

En qualité d'étudiant, qui s'intéresse au *Caméléon* en pays *betsimisaraka* dans une perspective d'écologie symbolique, j'ai dû « mettre de côté » ma perception des choses (et des Êtres), et mes conceptions occidentales rationalistes. Je me suis donc glissé dans le rôle d'un enfant curieux, qui a déjà attrapé (à la main ou à l'aide d'un piège) un lézard des murailles, *Podarcis muralis*, mais qui n'a jamais entendu parler de *Caméléons*.

« On craint ce qu'on ne connaît pas », dit-on. Cette expression n'est cependant pas toujours valable chez les enfants qui réagissent plus naturellement. J'étais un *herpétologiste*<sup>2</sup> dans un écosystème malgache complètement inconnu, immergé dans une biodiversité extraordinaire, diversité exprimée au niveau social, culturel et environnemental (*socio-cosmique*). Une attention systémique, très intuitive, a guidé mes enquêtes. Bien sûr : je n'étais pas seul. Fredel, Paulin, Monsieur Joasiny, Madame Marie-Hélène... enfin les *Betsimisaraka* que j'ai eu la chance de rencontrer m'ont accompagné dans cette aventure. Leur aide m'a permis d'étudier le *Caméléon* chez les *Betsimisaraka*. Toutes ces personnes m'ont donné l'occasion de relever une certaine influence du « *tsiñy* » dans les échanges qui ont lieu entre membres de cette « société<sup>3</sup> ». Un chapitre leur sera consacré.

---

<sup>2</sup> Par herpétologiste, on entend le chercheur scientifique/naturaliste s'intéressant aux serpents, tortues, lézards, etc. (en fait à l'ensemble des reptiles et des amphibiens)..

<sup>3</sup> Dans la suite du mémoire, je vais définir le concept de « société » entendu dans une acception qui tient compte d'une vision cosmologique malgache.

Parmi les nombreux genres de *Caméléons* malgaches, j'ai choisi comme thème principal le genre *Brookesia* (Gray) que nous présenterons plus loin.

Mon intention est de comprendre l'échange qui se fait entre les Hommes, les Animaux et les Vivants invisibles que sont les ancêtres (*Razaña*) et les maîtres de la Forêt (*Tsiñy*). Cette enquête a été réalisée à la périphérie du plus grand Parc National malgache, Masoala, qui compte des écosystèmes d'importance mondiale. Je le présenterai au paragraphe 3.1.

En ce sens, mon travail (et aussi plaisir) à Madagascar a été de rencontrer des spécialistes indigènes (*betsimisaraka*) de *Caméléons*. De leurs explications, je retiens que parmi tous les animaux qui composent les représentations fauniques vernaculaires, les caméléons sont de bons "bio-indicateurs" pour comprendre la qualité et la dynamique des échanges que les *Betsimisarakas* entretiennent avec leur « environnement social ».

Rapport, avec l'ouvrage « *Pig for the ancestors* » (1968), étudia le rôle écologique de certains rituels dans une perspective fonctionnaliste ; par rapport à cette démarche l'objet d'étude que je me suis proposé concerne plutôt la dimension rituelle insite dans l'échange symbolique, la communication, entre le paysan dans sa relation à l'environnement social « élargi ». Ce « collectif élargi » inclus des non-humains tels que les animaux et les « forces de la nature » personnifiées la pensée malgache – en puissances divino-ancestraux. L'approche pour cet exercice est donc plutôt structuraliste, dans le sens d'une anthropologie/écologie symbolique.

C'est la représentation de l'Animal – et des autres catégories d'existants – liée à la tradition et au savoir des particuliers, que je souhaite comprendre chez les *Betsimisaraka*. Le *Caméléon* devient pour moi une « clé ethnozoologique ».

## Table des matières

1	Présentation du mémoire .....	9
1.1	Le « Caméléon » en qualité d'objet d'entrée ethnographique (Problématique). .	13
1.2	Le royaume des caméléons: Péninsule de Masoala, Nord-Est de Madagascar (terrain d'enquête).....	21
1.3	Premier et deuxième terrain d'enquête .....	24
1.4	Les lieux d'enquête.....	33
1.5	Le Caméléon chez les Betsimisaraka : un approche ethnozoologique.....	35
2	Qui a peur du <i>Caméléon</i> ? .....	53
2.1	Du Caméléon en pays betsimisaraka.....	53
2.2	Le danger, le blâme et le choc en retour. Du Caméléon à un ordre du Cosmos. .	61
3	Entre divin et chtonien .....	91
3.1	Esprits de la vie, Caméléons, et divinité: les caractères de l' « Esprit coopératif », de l' « Individu Irréprochable » (Iañña Tsy Mañan Tsiñy).....	93
3.2	Le Caméléon : un Iañña au sein d'un vaste système relationnel. ....	99
3.3	Hommes et rapport à l'animal "dia"/"fiompy" .....	105
3.4	Homme et Caméléon : une relation entre Visible et Invisible, village et forêt. .	116
3.5	Du Tsiñy et du tody dans une optique « relations société-nature ».....	121
3.6	De la valeur symbolique du Caméléon.....	127
	Conclusion.....	133
4	Bibliographie. ....	139
5	Appendice et annexes.....	143
5.1	Table des appendices et annexes.....	144
5.2	Appendice : approfondissements et extraits d'entretiens. ....	145
5.3	Annexes .....	169
5.4	Photographies.....	171
5.5	Glossaire .....	181
6	Index des noms vernaculaires / noms scientifiques .....	187
7	Index des noms scientifiques / noms vernaculaires .....	188
8	Résumé .....	189

## Table des matières détaillée – première partie

1	Présentation du mémoire.....	9
1.1	Le « Caméléon » en qualité d’objet d’entrée ethnographique (Problématique). ....	13
1.1.1	Le <i>Caméléon</i> dans le contexte de la Péninsule de <i>Masoala</i> . ....	13
1.1.2	Le « paradoxe du <i>Caméléon</i> » : l’embarras des scientifiques face aux comportements des Malgaches. 15	
1.1.3	De l’ « embarras du <i>Caméléon</i> » comme fait ethnographique. ....	16
1.1.4	De la « superstition » du regard scientifique.....	17
1.2	Le royaume des caméléons: Péninsule de Masoala, Nord-Est de Madagascar (terrain d’enquête). 21	
1.2.1	« <i>Masoala</i> », le plus grand Parc National de Madagascar. ....	21
1.2.2	L’ « humeur » chez le <i>Caméléon</i> . La parole aux <i>Naturalistes</i> . ....	22
1.2.3	L’embarras du choix : les <i>Caméléons</i> à Madagascar. ....	23
1.3	Premier et deuxième terrain d’enquête.....	24
	Organisation, et soutiens extérieurs. ....	25
1.3.1	L’enquête ethnographique (méthodologie). ....	28
1.3.2	Restitution des interprétations auprès de nos informateurs. ....	32
1.3.3	Principaux problèmes rencontrés. ....	32
1.4	Les lieux d’enquête. ....	33
1.4.1	Les villages environnants. ....	33
1.4.2	En lisière de Forêt : les zones agricoles <i>jinja</i> et ses logements humains. ....	33
1.5	Le Caméléon chez les Betsimisaraka : un approche ethnozoologique. ....	35
1.5.1	Le Caméléon à Madagascar : état de la question en Anthropologie. ....	35
1.5.2	La perspective de la « clé ethnozoologique ». ....	38
1.5.3	Considérer les représentations fauniques dans une démarche comparative et systemique. .46	



## PREMIERE PARTIE. Problématique, terrain et méthodologie.

### 1 Présentation du mémoire

Mon sujet d'étude a été le « *Caméléon* » : cet « Autre » que j'envisage sous l'éclairage vernaculaire du *Tsiñy* : un terme polysémique à Madagascar, qui signifie autant « blâme » ; « tort » ; « action dangereuse » ; « Esprit de la Forêt » ; « force naturelle ». Le *Caméléon* me permet d'envisager, dans une perspective très large, les « *relations société-nature* » en pays *betsimisaraka*. Le *Caméléon* est pensé « en marge », en termes d'une opposition binaire entre espace sylvestre et espace anthropique . La marginalité du *Caméléon* est mise en corrélation avec les notions de *Tsiñy*, dans la polysémie qui caractérise ce terme. Paradoxalement, l'« *insignifiance* » et la « *marginalité* » sont au cœur de mon intérêt à l'égard du *Caméléon* en tant que « clé ethnozoologique ». De ce fait, le *Caméléon* prend une valeur heuristique pour les chercheurs qui s'intéressent à la notion de « limite » appliquée à une écologie symbolique *malagasy*.

J'ai donc remercié l'ironie du sort, qui m'a conduit dans cette Forêt malgache (en partie encore inexplorée), afin de parler du *Caméléon* avec des devins-guérisseurs, les « maîtres du *Tromba* ». Ces fins connaisseurs des liens socio-cosmiques m'ont parlé de cet animal en relation avec la cosmologie et l'ontologie malgaches. Un sujet vaste et délicat.

Comment restituer toutes les « informations socio-cosmiques » recueillies, sans pour autant avoir la prétention de révéler la « réalité *betsimisaraka* » ou pire encore, la « philosophie vécue du Malgache » ? Le savoir populaire malgache me vient en aide dans cet exercice de restitution ethnographique en me rappelant de procéder doucement, *mora mora*, le cliché /proverbe de Madagascar. Ensuite, le savoir populaire – par la figure du *Caméléon* – me donne des indications sur la démarche à suivre pour mon propos :

« Quand des caméléons marchent sur un pont, chacun fait gaffe à ses propres pas ».

« Fais comme le caméléon quand il marche : un œil vers le passé, l'autre vers le futur. »

(*Manao dian-tana:banjinina ny aloha, todhina ny aoriana*).

« Le vieux *rantotro*<sup>4</sup> de la Forêt attend sa chance. » (*Rantotry be anaty Ala, miambiny anjarany*).

---

<sup>4</sup> Grand Caméléon, de l'espèce « *Calumma parsonii* ».

Les proverbes qui parlent du *Caméléon* le font plutôt en analogie avec l'être Humain : l'Animal est « bon à penser »<sup>5</sup> et il aide à réfléchir à propos d'attitudes typiquement humaines. Ces proverbes témoignent d'une certaine connaissance des populations locales relative à l'éthologie et à l'anatomie du Caméléon : la mobilité de ses yeux, indépendants l'un de l'autre ; sa préférence pour les milieux forestiers ou encore, son attitude patiente, longtemps immobile, en attendant qu'une proie se présente dans son champ de vision.

Mais le *Caméléon* n'est pas que le protagoniste de certains dictons : en pays *betsimisaraka* il est pensé au sein d'un vaste réseau relationnel, fait d'*Êtres* et de *Choses* en échange perpétuel, suivant des dynamiques d'interaction entre les parties d'un système socio-cosmique qui se révèle très complexe.

La principale difficulté que j'ai rencontrée est celle de restituer de manière simple un univers aussi complexe que celui des *betsimisaraka*. Le vocabulaire même que j'ai choisi de restituer implique deux difficultés, la traduction en français et le passage de l'expression orale à la formulation écrite. La complexité de la pensée *betsimisaraka*, en matière de « vision du monde » – et de la représentation du *Caméléon* constituant un « microcosme symbolique » – m'ont obligé à considérer des aspects cultureux très différents et hétéroclites. En ce sens, le *Caméléon* se révélera dans la complexité de cette « vision du monde ».

Je me suis attaché à étudier et à restituer les données ethnographiques qui touchent à nombreux domaines anthropologiques. J'ai entrepris d'organiser ces informations sous des domaines thématiques mais, ici, je ne traiterai que ceux qui me permettent de donner des éléments de réponse relative à la place du Caméléon dans l'*interface* homme-nature.

Cette première partie a comme but de présenter « le *Caméléon* chez les *Betsimisaraka* », dans une perspective ethnozoologique : la problématique qui introduit le *Caméléon* sous une perspective ethnologique ; la présentation de l'Animal et de son environnement à Madagascar ; la présentation du terrain d'enquête.

---

<sup>5</sup> « L'animal est *bon à penser* (Leach and Tambiah). Cet axiome de l'anthropologie structurale, rendant compte du fait que la physiologie et l'éthologie de l'animal ont de tout temps servi à l'homme...à organiser symboliquement et dans la pratique l'ordre social, a inspiré nombre de travaux dans le champ des sciences humaines et sociales. » (Pierre Bonte 2006) [En ligne, [http://www.lemangeur-ocha.com/fileadmin/images/dossiers/Bonte\\_r\\_sum\\_colloque\\_ocha.pdf](http://www.lemangeur-ocha.com/fileadmin/images/dossiers/Bonte_r_sum_colloque_ocha.pdf), document consulté le 1.3.2007]

La deuxième partie concerne la restitution des données ethnographiques. Elle est régie par la question heuristique : « *Qui a « peur » du Caméléon à Madagascar ?* ». Nous aurons ainsi l'occasion de créer un cadre de lecture qui tienne compte de la « vision du monde », qui nous a parue pertinente par rapports aux observations de terrain, et du fait ethnographique, qui saisit l'autochtone face au *Caméléon*.

Pour bâtir ce cadre de lecture dans une optique que j'ai saisie chez les *Betsimisaraka*, nous allons considérer la représentation faunique du *Caméléon* dans une perspective ontologique et cosmologique qui est propre aux personnes que j'ai rencontrées à *Masoala*, et en particulier auprès du village côtier de *Vinanivao*.

Du discours des autochtones au sujet du *Caméléon*, je considère les articulations qui apparaissent entre les représentations fauniques et les représentations cosmologiques et ontologiques du *Caméléon* en qualité d' « *Animal Dangereux* » (*Biby misy Tsiñy*). Ceci m'est possible du moment que j'utilise comme cadre théorique les contributions à caractère philosophique d'auteurs tels que Eugène Régis Mangalaza ; Richard Andriamanjato ; Jean Poirier et – *Philippe Descola* – pour les contributions à propos d'une approche à une « vision du monde » qui m'apparaît être régie par le raisonnement analogique. L'enquête, en ce sens, me permet d'ouvrir des questionnements à propos d'une sensibilité à l'égard du Vivant, de l'Être Animé chez les *Betsimisaraka*... d'une certaine « sensibilité écologique », donc.

L'analyse du concept de « *Tsiñy* » me permettra de suggérer au lecteur les différentes pistes d'enquête qu'il est possible d'adopter par une démarche ethnologique qui se veut holiste, afin de donner un cadre de lecture au fait ethnographique choisi : la rencontre de l'Homme avec l'Animal.

La conclusion, "*Entre divin et chtonien*", est structurée autour de la question heuristique suivante : « *Pourquoi le plus petit Caméléon du monde est-il considéré parmi les animaux les plus « dangereux chez les Betsimisaraka ?* ». Ceci me permet de présenter au lecteur une conception de l'animal qui se lit dans la perspective du concept-thème de « *Tsiñy* ». Nous aurons ainsi l'occasion de considérer la représentation faunique du *Caméléon* en relation – en termes d'oppositions binaires – à **d'autres catégories** d'animaux (*Biby*) :

- sylvestres/anthropiques (*dialfiompy*) ;
- méchants/inoffensifs (*masiaka/tsy masiaka*);
- méchants/dangereux (*massiaka/misy Tsiñy*);
- familiers/étranges (*fiompy/misy Tsiñy*).

Ceci nous fournit l'occasion de nous interroger à propos d'un *système de classification* par des logiques locales, en pays *betsimisaraka*.

Enfin, avec les arguments considérés, il sera possible de nous interroger sur la portée symbolique du plus petit des *Caméléon* selon des éléments issus d'une « vision du monde *betsimisaraka* ». J'espère ainsi mettre en valeur la représentation faunique du *Caméléon* en tant qu'animal « à la marge », entre divin et chthonien, un être qui est pensé en relation aux puissances divino-ancestrales et aux puissances telluriennes, c'est-à-dire ces « forces » qui régissent l'écosystème du village comme celui de la forêt. Il s'agit donc de considérer ces « forces » (soit-elles « naturelles » ou « surnaturelles ») en termes d'*actants* sur l'environnement du paysan.

Par ce mémoire, j'aimerais compléter ma première réflexion sur "*Les caméléons à Masoala*"<sup>6</sup> à l'aide de données ethnographiques plus fines et, surtout, par une utilisation plus ciblée des définitions abstraites de concepts élaborés par un des experts du domaine : Eugène Régis Mangalaza<sup>7</sup>.

La clé de lecture de mon propos réside dans le *Caméléon* en tant que référence, pivot conceptuel, afin de donner un éclairage à la notion vernaculaire de "*Tsiñy*", dans une perspective ethnologique connue comme « relation société-nature ».

---

<sup>6</sup> Fuchs Enzo ; Callmander Martin (Sous presse).- "*Les caméléons à Masoala Une clé de lecture ethnozoologique des relations société - environnement dans le nord-est de Madagascar*".- in : Dounias E., Motte-Florac E., Mesnil M., Dunham M. eds. Le symbolisme des animaux. L'animal clef-de-voûte dans la tradition orale et les interactions homme-nature / Animal symbolism. The "keystone" animal in oral tradition and interactions between humans and nature. Paris : IRD, Collection "Colloques et Séminaires".

<sup>7</sup> Eugène Régis Mangalaza est né en 1950 à Ambodivoanio dans la sous-préfecture de Mananara-Nord à Madagascar. Après des études secondaires à Tamatave, il a suivi à Bordeaux une formation supérieure en philosophie à l'Université Michel de Montaigne, puis en anthropologie sociale à l'Université Victor Segalen. Il a ainsi soutenu une thèse de 3e cycle sur le philosophe russe Nicolas Berdiaev (1977, Existence et objectivation chez Nicolas Berdiaev) et une thèse d'Etat (1988), publiée sous le titre *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar : Essai d'anthropologie philosophique*. L'Harmattan (1998).

Professeur à l'Université de Tuléar de 1978 à 1986, il a mis en place l'enseignement universitaire de la philosophie à Madagascar. Il est ensuite retourné dans sa province natale pour assurer, de 1986 à 1988, la direction du personnel et des ressources humaines du port autonome de Tamatave (le premier port commercial de l'île). Il a ensuite été nommé Recteur de l'Université de Tamatave, poste qu'il a occupé jusqu'en 2002. Il a été professeur invité dans de nombreuses universités francophones, notamment à Bordeaux, à Saint-Denis de la Réunion, à Neuchâtel, à Berne, à Nouméa. Il est cette année (2003-2004) professeur associé à l'Université de Perpignan. (...)

(Eugène Mangalaza, Thierry Wendling, « La parole va, comme le lémurien, de branche en branche », les jeux de l'oralité chez les *Betsimisaraka* de Madagascar. ethnographiques.org, Numéro 4 - novembre 2003 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2003/Mangalaza,Wendling.html> (consulté le 19/02/2007).)

## **1.1 Le « Caméléon » en qualité d'objet d'entrée ethnographique (Problématique).**

Mon enquête sur les représentations des *Caméléon* et les attitudes à leur égard est née de ma double formation académique en ethnologie et en biologie, suivie à l'Université de Neuchâtel. En 2003, sous la supervision de M. Philippe Küpfer<sup>8</sup>, j'ai accompli mes « premiers pas »<sup>9</sup> dans l'univers des représentations fauniques, chez les *Betsimisaraka*, l'un des nombreux peuples qui vivent dans l'île de Madagascar. Dans la première partie du mémoire, j'utilise le *Caméléon* comme objet ethnographique pour approcher la culture malgache.

### **1.1.1 Le Caméléon dans le contexte de la Péninsule de Masoala.**

Au nord-est de Madagascar, existe une péninsule qui focalise l'intérêt d'une cohorte de *naturalistes*, professionnels ou amateurs. Il s'agit de *Masoala*, un des endroits de la Terre où la vie végétale et animale cache encore des secrets aux yeux des scientifiques. Le nom vernaculaire de cette péninsule est traduit par : *L'oeil-de-la-Forêt*.

Madagascar, la *Grande île*, est le paradis des *biologistes* comme celui des *anthropologues*. C'est un haut lieu de la diversité biologique et culturelle. Pour le biologiste, le taux élevé d'endémisme est dû à l'effet d'insularité. Les formes de vie ont eu la possibilité d'évoluer de manière indépendante des organismes continentaux en conservant des caractères archaïques ou en développant des attributs «novateurs» (cf. Ridley 1997: 425).

C'est dans ce contexte d'insularité que les Caméléons, par *spéciation*, ont pu se différencier jusqu'à couvrir 80% de la biodiversité du genre au niveau mondial. Ce même phénomène aurait permis aux Lémuriens, survivants d'un ancien sous-ordre des Primates, de ne pas connaître l'extinction subies par leurs pairs continentaux. Pour l'anthropologue, la grande diversité culturelle est due en partie aux brassages consécutifs de peuples d'origines variées. Les premiers colons, débarqués à partir des premiers siècles de notre ère, étaient probablement Indonésiens et Bantous (Vérin 2000 : 45). A ces deux

---

<sup>8</sup> Professeur dans l'équipe du EBOLAB - laboratoire de botanique évolutive, Université de Neuchâtel.

<sup>9</sup> À l'occasion d'un stage organisé par l'Institut de Botanique.

communautés s'ajoutèrent plus tardivement des colons arabes, chinois et européens<sup>10</sup>. Bien qu'on ne puisse pas parler d'effet d'insularité dans les mêmes termes que pour la biocénose, nous pouvons admettre que l'insularité favorise aussi une spécificité sociale et culturelle. Autrement dit, les peuples malgaches entretiennent un rapport particulier avec leur environnement unique, intrinsèquement lié à une vision du monde qui évolue aussi grâce aux apports culturels issus du phénomène de la colonisation.

Quand je mentionne les « Malgaches » et leur culture, j'utilise cette dénomination pour des raisons pratiques. Cette généralisation doit être prise avec précaution: bien que la plupart des auteurs retrouve une « unité de civilisation » (Andriamanjato 1957 :10), il serait erroné de réduire la vingtaine d'« ethnies traditionnelles » à un « Malgache artificiel et inexistant » (Molet 1979 : 9). Donc, quand je mentionne la « pensée malgache », je me réfère à des traits culturels considérés comme propres à la tradition insulaire par la plupart des auteurs et que moi-même j'ai pu entrapercevoir tout au long de ma recherche.

L'anthropologie nous apprend que les « éléments naturels » sont pensés, classés et utilisés par les groupes humains pour donner corps à leur organisation sociale, à leur univers mythologique et cosmogonique. La spécificité de la biocénose malgache, une géomorphologie très hétéroclite et d'habitats très diversifiés, fait que le « système logique malgache » en soit, non pas déterminé, mais en tout cas directement caractérisé.

À Madagascar, on trouve aussi des *herpétologistes* qui s'intéressent tout particulièrement aux *Caméléons* ; ces « animaux fascinants, célèbres aussi bien pour leur adaptation à l'environnement que pour leurs comportements étranges. » (G. & A. Moynot 1996 : 5). Il y a aussi des *écologues*, et des *professionnels de l'environnement*, qui s'inquiètent de la disparition très alarmante du couvert végétatif de l'Île. Tous ces « secrets » cachés dans *L'oeil-de-la-Forêt* sont en train de disparaître avant même d'être identifiés par les chercheurs naturalistes. Nombreux sont donc les *herpétologistes* qui se risquent dans ces forêts, afin d'y mener leurs enquêtes. Parmi eux, il y en a certains qui ont laissé des remarques intéressantes sur l'attitude des Malgaches face à ces Animaux. Il paraît que les Malgaches éprouvent une certaine « crainte diffuse » à l'égard des Caméléons. En

---

<sup>10</sup> La colonisation française a eu lieu de 1895 à 1958.

L'influence culturelle occidentale se remarque de plus en plus au sein de la population malgache, aussi pour ce qui concerne les « relations société-nature » : les guides Autochtones des parcs naturels interagissent avec l'environnement d'une manière qui diffère remarquablement par rapport aux Paysans des milieux ruraux.

particulier, les spécimens *Brookesia* sont concernés par ce phénomène, comme le remarque l'un d'eux, Brygoo E.R. (1978 : 7)

### 1.1.2 Le « paradoxe du *Caméléon* » : l'embarras des scientifiques face aux comportements des Malgaches.

*Brookesia* (Gray) est un genre – au sens biologique du terme – de la famille des *Chamaleonidae*. Ce genre de *Caméléons* très particuliers est clairement distingué – dans la nomenclature *malagasy* aussi – des autres genres de la même famille. Les caractéristiques biologiques qui caractérisent les *Brookesia* sont la présence de nombreuses excroissances parsemées sur le corps et le fait d'être principalement terrestres. Ils sont les plus petits *Chamaleonidae* existants (*B. minima* adulte mesure 1,5 cm de long) et, en même temps, *les plus petits Reptiles connus* (cf photo n.13).

Voici ce qu'écrivent des naturalistes ayant étudié ces reptiles à Madagascar:

« Il est difficile de compter sur la collaboration des habitants ou de leurs enfants pour procéder aux récoltes de *Brookesia*, considérés comme porte-malheur par des nombreux groupes humains, [ils] ne seront ni ramassés ni même signalés ». G.Ramanantsoa (1973) rapporte que dans l'île de Nosy Sakatia les habitants ne veulent même pas les nommer par leur vrai nom (*Anjava*); ils utilisent, quand ils acceptent d'en parler, un terme descriptif, *Voatandroka* : la bête qui porte des cornes » (Brygoo 1978: 7).

D'un point de vue ethnologique, il est intéressant de remarquer que les *Caméléons* sont l'objet de précautions spéciales tant du point de vue linguistique que de celui du comportement. Je serai dès lors attentif à cette distinction entre discours et pratiques le cas échéant. La citation suivante montre très explicitement les difficultés pratiques rencontrées par le *Zoologiste* qui demande l'aide des locaux dans le cadre d'une mission scientifique. La réaction du naturaliste vis-à-vis des attitudes des Malgaches confrontés avec des *Caméléons* est tout à fait représentative de ce que les professionnels de ce milieu ont l'habitude d'exprimer dans leurs productions écrites. Les justifications que les locaux leur donnent pour expliquer ces manifestations de « peur » sont généralement acceptées sans aucun recul critique.

« Chameleons are viewed superstitiously in many ways by the native peoples in their countries of origin. In my travels through Madagascar I often ask Malagasy people what they think of chameleons. The answers range from abject fear to reverence.

While these beliefs may change slightly from one geographic area to the next, one superstition seemed universal - Malagasy people do not want to touch chameleons! I got reactions ranging from wide-eyed shock and fear to uncontrollable giggling whenever I touched a chameleon or let it perch on my hand or arm. There were occasions when I asked villagers to guide me into the forests to search for specimens, but often I could not convince anyone to help me because of their fear of chameleons. Sometimes, one of the younger men would agree, but I learned quickly that I would have to instruct them on how to handle a chameleon without injuring it.

(...)It was obvious, however, that most of them could not overcome their ingrained fear of touching chameleons ». (Ardi Abate 1999) [En ligne]

Cette enquête à propos de relations « Homme – Animal » naît comme approche ethnozoologique à partir de ces remarques à caractère naturaliste. Le fait ethnographique premier, est ici la rencontre des Paysans *betsimisaraka* avec des animaux comme le Caméléon. Voici dans quelle perspective.

### **1.1.3 De l' « embarras du *Caméléon* » comme fait ethnographique.**

J'ai décidé d'utiliser ces informations pour mener une enquête sur la « relation Homme – *Caméléon* ». De ce fait je vais préciser la manière suivant laquelle ces informations ont été le point de départ de ma réflexion ethnozoologique.

Ces informations illustrent des comportements qui sont l'expression, sur un plan matériel et observable, d'une représentation de l'Animal qui conditionne l'état d'esprit de beaucoup de Malgaches vis-à-vis des *Caméléons*. Le fait que des Auteurs différents rapportent, ce genre d'attitudes observées chez différents peuples malgaches, laisse entendre que la représentation du *Caméléon* conditionne sensiblement les Personnes dans l'ensemble de l'île. La relation « Homme – *Caméléon* » révèle, en ce sens, un trait commun de la culture malgache. Ces comportements attestent de l'attribution à la figure du *Caméléon*, d'une corrélation à « quelque chose d'invisible » que certains *zoologistes* résument par le terme de « superstition ».

En ce sens, je suis parti la première fois à Madagascar avec une hypothèse de travail qui s'intéressait d'un côté à un fait ethnographique très précis et, de l'autre, m'ouvrait des perspectives très larges. Un éclairage sur les « représentations *betsimisaraka* du



*Caméléon* » devait me conduire vers des aspects plus abstraits, qui caractérisent la vision du monde des Personnes que nous avons approchées à travers ce sujet d'étude.

Le « face à face » entre l'Homme et le *Caméléon* a été choisi comme fait ethnographique premier pour éclairer l'articulation qui est faite, chez les *Betsimisaraka*, entre des comportements à l'égard de l'Animal et les représentations de celui-ci. « Les représentations du *Caméléon* » prennent alors un sens ethnologique, du moment qu'elles font probablement référence à un plan invisible du monde qui, contrairement à d'autres sortes d'Animaux, conditionne *de façon remarquable* la relation « *Homme – Animal* » à Madagascar.

Le Paysan *betsimisaraka*, lors d'un face à face avec ce Reptile, tient souvent compte de ce monde immatériel et agit en conséquence à l'égard de l'Animal. C'est donc dans cette optique qu'il faut entendre mon propos, comme « compte-rendu » de quelques aspects de ce monde immatériel et invisible, *en relation* avec les *Caméléons* du genre *Brookesia*.

#### **1.1.4 De la « superstition » du regard scientifique.**

Nous pouvons remarquer que les extraits de textes naturalistes proposés au paragraphe 2.2. Contiennent des considérations sur les Malgaches et leur rapport avec les *Caméléons*. Ils peuvent se distinguer du fait que les deux premiers (celui de l'herpétologiste Brygoo et celui tiré du site officiel du Parc *Masoala*) restituent un point de vue qui serait celui des Autochtones : selon leur conception du monde, toucher des *Caméléons* porte malheur. L'extrait de l'herpétologiste A. Abate, par contre, contient déjà une interprétation de l'observateur : le fait de ne pas vouloir toucher des *Caméléons* est qualifié de « *superstition* ».

Analysons premièrement le point de vue d'Abate. Du point de vue de la rigueur anthropologique, comme l'a fait remarquer E.E. Evans Pritchard<sup>11</sup>, l'affirmation d'Abate est fallacieuse, sinon inexacte : la « *superstition* », en soi, ne peut pas être ramenée directement à une action accomplie par un individu : « les croyances ne s'observent pas » (ibid.). De ce fait, affirmer que « ne pas vouloir toucher des *Caméléons* » *est* une « *superstition* » manque de précision et, pour mon propos, cette considération ne peut pas déboucher sur une réflexion conséquente. Par contre, la notion de « *porter malheur* » a, en

---

<sup>11</sup> E.E. Evans-Pritchard 1965 in : G. Lenclud.- "Croyance" in : Pierre Bonte, Michel Izard 2000 : 185

soi, un intérêt anthropologique dans le sens que le « malheur » est un concept qui a été problématisé par la discipline, notamment par l'approche propre à l'anthropologie de la maladie. En dépit de cela, la perspective de l'anthropologie de la maladie ne sera pas le cadre théorique principal envisagé par cette étude. Cependant, le concept de « malchance », en relation à certains « maux » spécifiques, nous permet de poser la question à laquelle nous aurons l'occasion de nous pencher par la deuxième partie du mémoire : prenant en considération une cosmologie, une ontologie et une « écologie des relations » locales, quelle signification est-il pertinent d'assigner au concept de « porter malheur », lorsque cette notion est mise, par les Autochtones, en relation avec le *Caméléon*?

Le concept occidental de « *superstition* » ne semble pas poser de problèmes majeurs lorsqu'il est utilisé dans des textes de zoologie<sup>12</sup>. Par contre, il pose des problèmes aux *Anthropologues* (tout comme le concept occidental de « *croissance* »), car ils voient en ce terme « le caractère hautement problématique de l'attribution d'une croyance à autrui » (Lenclud G. in : Bonte P. ; Izard M. 2000 : 184). Dans une perspective anthropologique, qui fait de l'analyse comparative l'un de ses traits saillants dans le but de mettre en évidence les traits culturels des « Autres », le concept de « *superstition* » n'est pas plus opératif que celui de « *croissance* » et, de ce fait, il « ne saurait être constitué en catégorie anthropologique » (ibid. : 186).

Il n'est pas question, dans une approche qui se veut ethnologique, d'utiliser le terme « *superstition* » de la même manière qu'on le retrouve dans des textes *naturalistes*, c'est-à-dire pour opposer deux états de conscience, ou sortes de savoirs : l'un fondé sur une « rigueur scientifique », donc « rationnel », et l'autre fondé sur la crainte et l'ignorance, donc « superstitieux ». La « *superstition* » acquiert par contre un intérêt en tant qu'« entrée anthropologique » : par une « *croissance* » qui, à travers un regard plus attentif, se révèle très complexe et bien cohérente.

Le discours que je vais développer dans mon travail se distingue donc de celui de certains scientifiques par le fait que la « *superstition* du peuple malgache concernant le *Caméléon* » assume, pour mon propos, uniquement le statut de conjoncture : une opportunité pour aborder une culture et une manière « d'être dans le monde ». Le *Caméléon* est ici utilisé pour donner un nouvel éclairage là où les *Zoologistes* n'ont vu que de la « *superstition* ».

---

<sup>12</sup> Dans le sens que l'utilisation de ce terme est admise dans un texte à caractère académique.

Cette utilisation spécifique du *Caméléon* en tant qu'objet d'entrée ethnographique conditionne explicitement la ligne directrice de l'enquête ethnographique. Premièrement, sur le plan du discours qui est celui de la récolte des données ethnographiques, elle pose le problème de chercher et d'identifier physiquement, géographiquement, et contextuellement le fait ethnographique à retenir. En ce sens, une des premières difficultés sur le terrain d'enquête est l'identification, par la technique de l'observation, des situations ethnographiques qui – *par analogie* – peuvent se lire dans les termes des scientifiques : un sentiment de « peur » face aux *Caméléons*. Par l'observation, nous avons créé des données ethnographiques qui rendent compte des éléments et des facteurs environnementaux qui entrent en jeu lors de manifestations d'« embarras », de « confusion » ou de « désordre » chez les Autochtones. Ensuite, il s'agira de donner un contenu plus précis à ces manifestations de *déconcerte* et, respectivement, de « peur » par rapport aux représentations vernaculaires du *Caméléon*.

C'est dans ce sens que le *Caméléon* peut être vu comme une clé ethnozoologique qui permet d'ouvrir des pistes d'enquête,

Les pistes d'enquêtes que nous avons ouvert en partant d'une représentation vernaculaire du *Caméléon*, nous permettent de nous interroger à propos de l'influence d'une *vision cosmologique* et un savoir à propos de « modes de relations », de rapports, de comportements et d'attitudes d'esprit que les *Betsimisaraka* réservent à des Animaux aussi fascinants.



## **1.2 Le royaume des caméléons: Péninsule de Masoala, Nord-Est de Madagascar (terrain d'enquête).**

### **1.2.1 « Masoala », le plus grand Parc National de Madagascar.**

La péninsule de *Masoala* se trouve à cheval entre la province *d'Antsiranana* (Diégo-Suarez) et *Toamasina* (Tamatave), dans le Nord-Est de Madagascar Elle est constituée d'un promontoire rocheux en forme de « E » dans la baie d'Antongil.

*Masoala* est le plus grand Parc National de Madagascar (230.000 hectares). Le Parc protège la Forêt à partir de la côte jusqu'au sommet des montagnes et trois parcs marins abritent d'importants récifs coralliens. Les guides touristiques décrivent le Parc *Masoala* comme l'un des plus beaux exemples de biodiversité malgache en termes de multitude et de variétés d'espèces endémiques. Cette description, à visée publicitaire, donne une image de la région où a eu lieu notre enquête :

« Cette région porte aujourd'hui le nom de *Masoala*, l' « **Œil de la Forêt** ». Elle constitue l'un des derniers endroits au monde où la forêt pluviale rencontre la mer, ce qui en fait déjà une destination d'exception. Parce qu'elle est immense et quasi-inexplorée, la Forêt de *Masoala* est à la fois mystérieuse, sauvage et singulière. Elle abrite une faune et une flore endémiques exceptionnellement variées et spécifiques de la région. Le Zoo de Zürich, un des plus grands établissements de protection de la nature de la Suisse, a fait une reconstitution sous serre sur environ deux hectares de cette Forêt tropicale. Toute une référence... »<sup>13</sup>

Le *Caméléon* charme bien de personnes, mais en particulier attise la curiosité des experts de comportement et de communication animale : les *Ethologistes*.

En étudiant de près l'Animal, certains *Ethologistes* ont découvert scientifiquement que le *Caméléon* a la capacité d'extérioriser son mécontentement face à l'Humain. Voici comment.

---

<sup>13</sup> <http://www.madcross.com/genius/model.php?ident=5> .- page consulté le 3 février 2007.

### 1.2.2 L'« humeur » chez le *Caméléon*. La parole aux *Naturalistes*.

Le *Caméléon* a toujours été un animal fascinant : à mes yeux d'enfant d'abord, et ensuite au cours de mes études de naturaliste. Dès que j'ai su que ma première enquête ethnozoologique pouvait se réaliser auprès de l'équipe de biologistes supervisés par M. Ph. Küpfer, j'ai pensé au *Caméléon*. Un des tout derniers guides de vulgarisation scientifique qui concerne les *Caméléons* dans leur environnement malgache, peint ces créatures ainsi :

« Les *Caméléons* sont des animaux fascinants, célèbres aussi bien pour leur adaptation à leur environnement que pour leurs comportements étranges. Ils ont la capacité de changer de couleur, soit en fonction du milieu environnant soit pour refléter leur humeur, et de mouvoir les yeux indépendamment l'un de l'autre ce qui leur permet de regarder dans deux directions à la fois. Enfin, ils capturent leur proie en projetant leur langue qui peut atteindre la moitié de la longueur de leurs corps. » (G. & A. Monyot 2007 : 5).

Le *Caméléon* semble donc fasciner aussi ces divulgateurs scientifiques qui sont convaincus que le reptile ait une « *humeur* » qui se manifeste par le changement de couleur de son *corps*.

Je considère ici la représentation du *Caméléon*, selon les mots des *Zoologistes* qui l'ont étudié, dans une perspective scientifique : ce qui frappe mon attention est l'analogie faite entre un état d'esprit particulier de l'animal et son aspect extérieur.

Les chercheurs *scientifiques* font une corrélation entre un aspect matériel physique et observable, (la couleur de l'animal), et un aspect de l'animal qui n'a pas de matérialité en soi (l'« *humeur* » ou son « état d'esprit »). Un ouvrage à caractère scientifique est plus précis au sujet de l'« esprit » du *Caméléon*: ses changements chromatiques ne dépendent pas strictement de la nécessité de se camoufler, mais sont plutôt à mettre en relation avec des facteurs relationnels (confrontation entre spécimens) et surtout avec l'état psychique de chaque individu (Grizimek 1971 : 253).

Le *Caméléon* serait donc capable de communiquer son état psychique aux éthologistes (les experts du comportement animal), qui interprètent sa couleur comme une manifestation physique de l'« état d'âme » du spécimen. Si on tracasse l'animal, par exemple, celui-ci s'assombrit, parfois jusqu'à devenir presque noir : l'*Éthologiste* peut en déduire son irritation et son embarras.

Nous aurons l'occasion de remarquer que cette qualité du *Caméléon* est bien connue en pays *betsimisaraka*. Cependant, elle relève d'une propriété qui concerne – de près ou de loin – la vie de l'individu et de la communauté entière.

### 1.2.3 L'embaras du choix : les *Caméléons* à Madagascar.

"*Le guide des Caméléons de Madagascar*" précise :

« Plus de 150 espèces de *Caméléons* sont connues dont près de la moitié pour Madagascar. Les 70 espèces qui y vivent sont natives de la Grande Ile. De nouvelles espèces sont découvertes régulièrement en particulier à Madagascar où près d'une dizaine attendent d'être décrites. Les *Caméléons* sont un des symboles de la biodiversité unique de cette île à l'instar des lémuriers, baobabs et orchidées » (G. & A. Monyot 2007 : 5).

Madagascar est le paradis des *Caméléons* et des amateurs du genre. De ce fait, la littérature *scientifique* à son sujet parle aussi de son environnement malgache... et parfois des Personnes qui habitent cette île. Comme nous l'avons déjà vu, nombreuses sont les remarques de certains *Zoologistes* à propos de l'embaras que le *Caméléon* a le « pouvoir » de déchaîner auprès des Autochtones. Ce fait n'arrangeait point les chercheurs *scientifiques* qui, pour la collecte de spécimens à étudier, cherchaient souvent la collaboration des Autochtones.

A Madagascar on trouve même des caméléons qui – face à l'être humain – ne changent pas de couleur. Ces petits caméléons très particuliers adoptent une technique dissuasive, face aux prédateurs éventuels, qui est celle de se feindre mort. Ce qui attire la curiosité des *Betsimisaraka*, pour lesquels ces petits caméléons du genre *Brookesia* résultent tout à fait particuliers.

Mon propos est celui de me distancier du système de classification du « Vivant » qui m'est propre (la systématique scientifique) pour retenir ici la nomenclature et la systématique Autochtone afin de saisir les particularité du minuscule caméléons *Brookesia sp.* (*Tangarirana*), par rapport à la multitude de sortes de *Caméléons* rencontrés en « chair » et en « images », pendant mon premier et deuxième terrain d'enquête en pays *betsimisaraka*.

### **1.3 Premier et deuxième terrain d'enquête**

En 2003, M. Küpfer m'a donné l'occasion de partir à Madagascar, à la recherche de *Caméléons*, bien sûr, mais aussi de savoirs Autochtones à leurs égards.

C'est ainsi, que j'ai rencontré en pays *betsimisaraka* des Personnes pour lesquelles le *Caméléon* suscite de l'intérêt, et facilement la conversation.

J'ai cherché des éléments de réflexion à propos de la particularité de cet Animal et à propos d'une attitude de « crainte diffuse », ou mieux de « révérence », que les Autochtones attestent à l'égard de ce Saurien.

Ce premier contact avec cette culture m'a donné l'occasion de « tâter le terrain », afin de comprendre si cette approche pouvait conduire à des enquêtes plus conséquentes.

Ceci m'a donné l'idée de partir dans *L'Oeil-de-la-Forêt* avec l'objectif premier d'observer les circonstances d'une rencontre des Autochtones avec des spécimens de *Caméléons*, afin de pondérer les témoignages et les considérations des Auteurs *Herpétologistes*, selon une perspective *betsimisaraka*.

Une fois de retour de ma première expérience ethnographique à Madagascar, j'avais à ma disposition des données ethnographiques qui me permettaient déjà d'avoir un aperçu du « monde » vécu en ce pays. Le *Caméléon*, en tant qu'objet d'entrée ethnographique, m'avait amené dans cet univers, celui des représentations du monde immatériel, mais il m'avait laissé dans une situation d'embarras : à ce point de l'enquête, je n'avais pas encore une idée précise sur la façon dont les *Betsimisaraka*, dans leur vécu quotidien et dans leurs représentations, articulent la figure du *Caméléon* avec des réalités matérielles et immatérielles de cet univers.

Le deuxième terrain d'enquête s'est déroulé en 2006. La première partie ethnographique de ce deuxième terrain s'est déroulée dans les villages côtiers de pêcheurs d'*Ambanizana* et *Antalavia*, entre *Maroantsetra* – qui se trouve à l'extrémité de la baie d'*Antongil* – et *Vinanivao*. Ce village a été choisi pour dérouler une partie importante de notre enquête. Comme a été pour le premier terrain d'enquête, j'ai trouvé ici les conditions optimales en ce qui concerne la prise de contact avec les Autochtones et la possibilité d'interviewer des villageois.



Cela nous a aussi permis de laisser la côte pour errer à travers les rizières, les Forêts pluviales et les Forêts de mangroves, en suivant nos informateurs sur leur lieu de travail agricole, pour y faire une enquête par la technique de l'« observation ». C'est dans ces zones, et principalement dans les zones appelées *Ankazofohy* et *Anjahana*, que nous avons effectué la deuxième partie de notre enquête.

Ceci n'aurait été possible, sans l'aide d'institutions et de personnes que je présent de suite.

### **Organisation, et soutiens extérieurs.**

Le Zoo de Zurich, entretient une collaboration avec les associations qui gèrent le Parc National *Masoala* en raison du projet qui lie le zoo à Madagascar : la « *Serre Masoala* », un complexe écologique très novateur, qui expose la biodiversité malgache aux visiteurs du Zoo. Cette institution suisse partage un but commun d'information et de protection environnementaliste avec ces organisations non gouvernementaux.

L'aimable soutien de cette institution zoologique, m'a permis de profiter de la collaboration logistique amicale des ONG qui gèrent le Parc. Les deux ONG en question sont l'« ANGAP » (Association Nationale pour la Gestion des Aires Protégées) et le « WCS » (Wildlife Conservation Society), une autre ONG environnementale d'origine américaine.

Le type de tourisme envisagé à *Masoala*, est celui qui se veut intégrer à la protection de cette *biodiversité* par des directives de gestion des ressources naturelles visant à une exploitation du territoire qui soit source de bénéfice économique, tout en préservant les *écosystèmes* en question.

Cette conception de la gestion des visiteurs sur le territoire du Parc m'a obligé, *par règlement*, à être suivi par un guide officiel de l'« ANGAP ». Cette assistance a influencé le cours de notre enquête, comme nous le verrons plus loin.

Sur le terrain d'enquête, j'ai pu m'avaloir d'autres contributions qui ont été déterminantes aux fins de mon étude. Je le rappelle de suite.

### **Traducteurs, interprètes, collaborateurs et informateurs.**

Ce mémoire est basé sur des données ethnographiques issues d'une collaboration personnelle avec des gens Autochtones, bien disposés à me faciliter l'avancement de mes recherches.

Grâce à l'aide du Prof. Eugène Régis Eugène Mangalaza, j'ai eu la chance de rencontrer mon collaborateur principal, M. Fredel Mamindra – un étudiant universitaire originaire de *Maroantsetra*. Cela fait la grande différence entre la qualité des données ethnographiques du premier et du deuxième terrain, surtout au niveau des données dont la valeur dépend strictement de l'interprétation et la traduction du discours<sup>14</sup>.

Notre collaboration avec le guide M. Paulin Frédéric peut se lire dans des termes similaires : il a été un intermédiaire de choix entre les *Betsimisaraka* et nous. Comme il en va de Fredel, de par son familiarité au milieu académique, M. Paulin connaît le système de représentations scientifique et la mentalité des chercheurs qui travaillent à *Masoala*. La formation de guide qu'il a reçu et la pratique de sa profession, font qu'il exerce quotidiennement, et aisément, la fonction d'interface entre des Personnes issues de culture différentes.

M. Joasiny (habitant de *Vinanivao*) nous a introduits dans la société villageoise grâce à ses connaissances et services. Il a été pour nous un informateur précieux, il a participé activement au déroulement de nos enquêtes dès les débuts jusqu'à la fin de notre permanence à *Vinanivao*.

### **Nos informateurs au village.**

M. Joasiny nous a introduits auprès de la catégorie sociale des « Anciens » dans laquelle il est inscrit. Nous avons ainsi pu procéder aisément aux entretiens avec les représentants de cette catégorie. Richard Andriamanjato explicite l'importance de cette classe d'âge au sein de la société malgache :

---

<sup>14</sup> Fredel, plus que simple interprète, a été un véritable interlocuteur tant pour moi que pour les informateurs locaux. Par cela j'entends que la prise de données ethnographiques s'est faite de concert. J'avais l'opportunité de discuter avec Fredel sur les points à éclaircir avant d'entamer les interviews et au fur et à mesure du déroulement de l'enquête, ce qui permettait à Fredel d'entamer une discussion en suivant les coutumes locales "*fomba*", en insérant nos questionnements tout en suivant le fil du discours sans pour autant forcer la discussion en risquant de nous confronter à la réserve de nos informateurs.

La présence de Fredel m'a facilité la prise de contact avec ses informateurs locaux en me faisant prendre conscience des normes sociales à observer pendant les enquêtes et en m'introduisant au sein de la société.

« Elles ne se réfèrent ni à la richesse, ni à la force, ni à la puissance. Elles reflètent plutôt une empirique sagesse qui veut que « celui qui s'est fait couper les cheveux avant les autres les ait plus longs qu'eux. » (*Ny ela nihetazana lava volo*). Toutefois, il y a une relation non seulement à l'intérieur des classes mais aussi entre les différentes classes. Il y a un courant social qui va depuis le sommet de la hiérarchie, dieu, jusqu'à la base, le nouveau né qui vient d'entrer dans l'existence. » (1957 :17).

L' « Ancien », en pays *betsimisaraka*, occupe traditionnellement un rôle social de prestige, même si le monde rural n'est pas à l'abri du changement (cf. Eugène Mangalaza 1998 : 210-211). Richard Andriamanjato, pour la société malgache « traditionnelle », parle de :

« (...) société stable, très hiérarchisée, où *chacun est à sa place* et, à cette place, jouit d'une certaine quiétude. Seulement cette société est gonflée de *règles et de prescriptions dont les valeurs effectives dérivent du respect même du Malgache pour ce qui est passé, pour ce qui a existé une fois, ou a été voulu une fois par les ancêtres ou par les dieux*. Ces prescriptions et ces règles s'offrent aux Malgaches comme une sorte de testament qu'il faut à tout prix respecter. » (Ibid. 14)

Je me suis intéressé aux coutumes (*fomba*), comme au savoir qui concerne la relation à l' « Autre », ces règles et prescriptions qu'il est bien de respecter, en pays *betsimisaraka*. L' Ancien exprime une vision complexe de son environnement social, ce qui nous a permis de collecter des informations déterminantes, afin de saisir l'élément qui articule *dans le sens du discours des Autochtones* une série de notions qui mettent en rapport le *Caméléon* avec certaines « conséquences néfastes ».

En ce qui concerne les « experts de relations socio-cosmiques », nous nous sommes adressés à un pratiquant de la géomancie *sikidy*<sup>15</sup> et à deux opérateurs d'adorcismes *Tromba*, à notre connaissance les seuls devins guérisseurs présents à Vinanivao.

Par *Tromba Razaña* ou *Tromba Tsiñy*, on entend, selon le cas, la séance de possession en elle-même (adorcisme), la personne qui se fait posséder par les Esprits, ou encore les Esprits eux-mêmes (*Razaña* ou *Tsiñy*) qui ont choisi cette forme de manifestation pour communiquer avec les êtres Humains.

Non loin du village, Madame Georgette, une femme sur la quarantaine, exerçait sa profession de devine-guérisseuse. Elle qualifiait ses actes de « *Tromba Tsiñy* », ce qui nous a paru une raison pour chercher de récolter auprès d'elle des données sur les rapports qui lient le *Caméléon* aux Maîtres de la Forêt, *Tsiñy*.

---

<sup>15</sup> Notamment, par les grains d'une *Fabaceae* (*Entada sp.*) nommée elle-même "*sikidy*".

M. Jaofaly a été un des informateurs principaux, en ce qui concerne l'univers intangible des Vivants Invisibles. Il qualifiait ses actes de "*Tromba Razaña*". Cet homme de septante ans était aussi le principal producteur de l'alcool local, nommé *betsa*, ou *betsa-betsa*<sup>16</sup>, qui est un des biens d'échange que les Humains proposent rituellement aux Ancêtres, tout comme aux Maîtres de la Forêt.

Les autres informateurs que nous avons consultés n'appartiennent pas à des catégories de professionnels particuliers, il s'agit simplement des habitants avec lesquels nous avons eu l'occasion de nous entretenir, et ainsi nous permettre la saisie des données ethnographiques qui concernent cet étude.

### 1.3.1 L'enquête ethnographique (méthodologie).

Les méthodes d'enquête choisies ont voulu être un compromis entre les entretiens informels et la démarche proprement ethnoécologique décrite par Kay Milton (1997). Elle écrit à propos de chercheurs en anthropologie cognitive:

« Ils savaient que, dans la vie de tous les jours, la connaissance que les gens avaient d'un sujet déterminé risquait de ne s'exprimer que par bribes, sur une longue période, et que si l'anthropologue avait besoin de recueillir rapidement des informations sur ce sujet, il avait intérêt plutôt à poser des questions précises à des informateurs choisis. » (Ibid. : 527)

C'est donc une question de temps, qui nous à amené à structurer, à fur et à mesure que les pistes d'enquêtes se délimitaient, une liste de questionnements à poser à nos informateurs.

---

<sup>16</sup> La "*betsa*" est faite à partir de jus de canne à sucre fermenté et d'écorces d'arbres. Lors d'interactions rituelles avec les « Existants invisibles » (rituels de possession "*Tromba*" ou d'autres prières rituelles tels que les "*joro*" ou "*filampazana*"), elle ne peut pas être remplacée par d'autres sortes de boissons alcoolisées, telle que le "*toaka gasy*" (sorte d'eau de vie locale), ou bien le rhum. D'introduction plus récente au sein de la société malgache, par rapport à la "*betsa*", ce genre d'alcool, dit-on, n'est pas apprécié par les « Ancêtres », tout comme par les « Esprits de la Forêt » : il est trop « chaud », par rapport aux Esprits, eux-mêmes étant « froids ».

## Les entretiens.

Nos conversations spontanées, qui portaient sur la thématique du *Caméléon* (ou d'autres sortes d'Animaux), nous donnaient l'occasion de collecter des informations à propos de représentations fauniques, ou écologiques.

Il s'agit de conversations qui ont pris naissance spontanément entre les Autochtones et moi, ou de conversations entre les Autochtones et notre entourage d'enquête. Parfois, nous avons laissé la conversation se dérouler librement ; parfois nous avons cherché à diriger la discussion sur des thématiques larges qui concernent ce mémoire. Nous avions la plupart du temps un enregistreur vocal avec nous, ce qui a permis à Fredel de retranscrire en français les conversations qui nous ont semblé intéressantes. D'habitude, on laissait la discussion démarrer, avant de demander la permission d'enregistrer.

Le discours spontané, comme l'entretien informel, nous a permis de collecter des informations utiles à une première saisie des termes à retenir pour des propos de modélisation. En ce sens, ces conversations étaient souvent révélatrices du fait que l'informateur, dans ces situations de spontanéité, inscrit ses propos sur les *Caméléons* dans un cadre qui fait référence à des situations réelles, de vie ordinaire<sup>17</sup>.

Ces données ethnographiques ont été agencées entre elles afin de suivre les logiques vernaculaires. Petit à petit, les logiques et les éléments qui entrent en jeu, lors des discours à propos d'Hommes et de *Caméléon*, laissaient entrevoir des facettes de cet ensemble socio-cosmique qui caractérise l'« univers *betsimisaraka* ». Dès que les termes de certaines relations qu'entretiennent les Hommes, les Animaux et les Vivants Invisibles se dessinaient dans nos schématisations – cela nous suggérait des interrogations à propos d'aspects écologiques/symboliques plus précis. Les discussions au sujet de nos résultats nous ont permis de focaliser certains des termes qui nous échappaient encore ou bien de poser des hypothèses à vérifier. C'est à ces moments de l'enquête que nous avons réfléchi à propos des personnes qualifiées pour nous éclairer sur un aspect précis de notre modèle théorique. C'est en procédant ainsi que nous avons structuré nos « entretiens formels ».

---

<sup>17</sup> Voir en annexe un exemple d'entretien spontané qui a été révélateur aux fins de notre propos.

La technique de l' « **entretien formel** » a été choisie pour aborder des aspects normatifs en matière de « relations société-nature », et des aspects théoriques à propos d'écologie symbolique *betsimisaraka*.

Pour « entretien formel » j'entends de conversations qui ont été organisées par nos collaborateurs entre les parties en cause. Pour ce genre d'entretien, il s'agissait le plus souvent de personnages-clé, des « experts en la matière », ou bien des proches de la famille de M.Joasiny. Ces entretiens, à cause de leur formalité, envisageaient le recours à des « cadeaux »<sup>18</sup> en contrepartie des informations reçues, des dons qui étaient offerts quelques jours après la rencontre, ou directement après l'entretien, selon la coutume locale.

Fredel conduisait les entretiens. Ma contribution très présente au début, c'est faite plus ponctuelle par la pratique de terrain, afin de ne pas être une source de gêne tout en m'efforçant de maintenir une ligne directrice à notre entretien.

Fredel ne traduisait pas simultanément chaque propos : il me rendait des synthèses de la thématique qu'il venait de traiter avec l'interlocuteur, pour me donner la possibilité de pondérer la suite des questions à poser, les thématiques à approfondir à partir de la synthèse de Fredel. Par la suite, les entretiens enregistrés selon cette procédure ont été traduits et retranscrits en français par Fredel, et pondérés avec son aide.

Nous avons utilisé cette technique afin de collecter des informations précises sur les corrélations entre des aspects matériels et des aspects immatériels de l'existence ; entre microcosme (l'être en tant que tel) et macrocosme (l'environnement social) ; entre des comportements à l'égard des animaux et des conséquences sur la vie de l'individu et de sa communauté.

Les entretiens formels prenaient parfois des tournures plus abstraites, surtout quand – par notre inexpérience ou par notre désir de rationalisation – les questions que nous posions se déclinaient sous des formes qui, pour le vécu des gens interrogés, n'avaient pas toujours une signification limpide... un indice de notre inopportunité était l'embarras manifesté en ces occasions par nos informateurs qui se limitaient alors à sourire en baissant les yeux.

## **L'observation.**

---

<sup>18</sup> Il s'agissait parfois de "*lamba*" (tissus), de l'argent, ou encore de denrées alimentaires.

Tout au long de la pratique du terrain d'enquête, l'objet de mes observations passe du fait ethnographique premier (le face à face entre l'Homme et le *Caméléon*) à une observation qui est focalisée sur les attitudes et les comportements assumés par les Autochtones au sein de leur environnement social.

Nous avons entamé les observations en cherchant des spécimens de *Caméléons* dans l'environnement *betsimisaraka*. Le trajet qui nous a conduit d'*Ambanizana* (un petit village de pêcheur) jusqu'à Vinanivao, consiste en une semaine de marche à la marge entre forêt primaire et océan. Nous avons ainsi traversé des rizières inondées, ou bien à sec (*jinja*), des marécages, des palétuviers, des plages, des villages, des estuaires, des forêts secondaires ou bien des brûlis laissés en friche après la pratique agricole de l'écobuage : *savoka*. L'équipe qui nous a accompagné au long de ce trajet était composée de personnel Autochtone qui travaille à l'intérieur du Parc National : Paulin Frédéric, le guide qui nous a suivis pendant toute la période du terrain d'enquête, mais aussi des porteurs qui ont rendu possible le déplacement de sacs de riz destinés à notre subsistance et à celui des personnes qui nous ont accueillis.

Ce trajet m'a donné l'occasion d'observer les comportements chez les Paysans face aux *Caméléons* et à d'autres sortes d'Animaux, dans des environnements divers.

J'ai eu aussi l'occasion de relever certaines précautions rituelles qui sont adoptées par les indigènes dans l'environnement sylvestre.

Vers la fin de notre séjour de terrain, il nous semblait avoir collecté assez de données relatives aux discours des Autochtones, ce qui nous laissait un peu de temps à consacrer à l'observation. Une fois élaborée une première interprétation des données ethnographiques issues des conversations et des entretiens déjà effectués avec les habitants de *Vinanivao*, j'ai jugé bon de m'éloigner du village afin de m'approcher des marges de la forêt. Ceci pour observer les relations que les Paysans *betsimisaraka* entretiennent avec l'espace de la forêt et avec ses habitants : Animaux, Plantes et Esprits de la Forêt.

C'est donc dans le contexte de la vie quotidienne aux champs (*jinja*) que j'ai pu observer certains aspects qui caractérisent l'Homme et l'« univers du *Caméléon* », dans un endroit où ces confrontations se font fréquemment.

Par la méthode de l'observation, nos buts étaient de vivre des situations ethnographiques qui voyaient l'être Humain (*Olombelona*) et les autres catégories d'existants *interagir, se côtoyer, être en symbiose*. Ceci, afin de récolter des informations complémentaires, plus axées sur les attitudes, en référence aux notions d'écologie symbolique acquises au village.

Il s'agissait de dresser une typologie d'attitudes assumées dans des situations précises, pour nous faire une idée sur les comportements typiques adoptés par les gens aux *jinja*, lors de face à face avec des existants liés à l'univers de la brousse, tel que le *Caméléon* et les Esprits de la Forêt : les *Tsiñy*.

### **1.3.2 Restitution des interprétations auprès de nos informateurs.**

Dans l'intérêt d'affiner la pertinence de nos interprétations dans une « optique *betsimisaraka* » et notamment de nos modélisations à propos d'un « écosystème symbolique » vernaculaire, nous avons jugé opportun d'exposer nos schèmes à nos informateurs les plus qualifiés, comme l'Ancien opérateur d'adorcismes *Tromba*, M. Jaofaly. Cela s'est fait de la manière suivante : j'exposais mon point de vue en français, Fredel traduisait notre interprétation à l'intention du *Tromba*, tandis que moi j'illustrais tout de suite la schématisation au moyen de coquillages et autres objets évocateurs par leur forme ou leur couleur (comme par exemple des déchets en matière plastique). À chaque point, le *Tromba* prenait le temps de critiquer l'exposition de notre schéma, ce qui nous a fourni un regard « *emic* » sur les affinages à apporter à nos modèles d'écologie symbolique. Cette séance de restitution a été entièrement enregistré, et elle est proposée en annexe dans son intégralité.

De même, nous avons exposé nos interprétations au Directeur de la section de l'ANGAP « *Cap Masoala* » dans son bureau à *Maroantsetra*.

### **1.3.3 Principaux problèmes rencontrés.**

Par rapport à l'ethnographie dédiée à la technique de l'observation, plus de temps nous aurait donné la possibilité de collecter une certaine quantité de données ethnographiques à mettre en rapport avec les données de l'enquête focalisée sur le discours ordinaire et la tradition orale.

Le deuxième empêchement, que nous mettons en relation avec le statut social lié au genre à *Masoala*, a été la difficulté de récolter des données ethnographiques concernant le



discours du genre féminin, quand ses représentantes étaient dans un contexte public ou en présence de représentants du genre masculin.

Le troisième point, en analogie avec le précédent, concerne la difficulté d'avoir l'opinion des jeunes, quand ceux-ci se trouvaient en présence d'anciens, ou même d'adultes : la coutume veut que ce soit l'homme le plus ancien qui prend la parole face aux étrangers<sup>19</sup>.

## **1.4 Les lieux d'enquête.**

### **1.4.1 Les villages environnants.**

Les interviews ont été réalisées principalement dans le village *betsimisaraka* de *Vinanivao* qui compte à peu près 15'000 habitants.

*Vinanivao* est peint en termes de « *petit port très actif et très attachant* »<sup>20</sup> ce qui m'a paru bien formulé. Les habitations ont typiquement une base carrée, bâtie en *falafa*, matière de construction issue des pétioles secs de *Ravinala* (*Ravenala madagascariensis*, l'arbre national de Madagascar).

A *Vinanivao*, nous logions dans des habitations similaires, mais qui étaient destinées aux voyageurs et aux touristes. C'était « *chez Madame Marie Hélène* » qui avec son mari gère un restaurant, une pension pour les voyageurs et l'un des magasins généralistes les mieux fournis.

Une route principale, comme c'est souvent le cas dans les villages de cette région, sépare les habitations en une partie côtoyant l'Océan Indien et une partie côtoyant des ensembles de Forêt secondaire, ou des *savoka*<sup>21</sup>.

### **1.4.2 En lisière de Forêt : les zones agricoles *jinja* et ses logements humains.**

Le mot "*jinja*" définit une pratique agricole mais aussi les lieux en lisière de brousse où ce type d'agriculture est pratiqué. Il s'agit d'un type de culture sur brûlis, ou écobuage, qui

---

<sup>19</sup> La gérontocratie est un principe qui est respecté aussi en présence d'enquêteurs étrangers.

<sup>20</sup> (<http://www.papavelotrekking.com/circuit4.htm>).

<sup>21</sup> Terrains à végétation secondaire, qui se régénère après la culture sur brûlis.

permet aux habitants de cultiver du riz même si le terrain est inadéquat à la technique de la rizière à canaux d'inondation (riz de montagne).

À *Masoala*, le *jinja* se pratique sur une ancienne parcelle de forêt primaire.

Aux *jinja*, les habitants des villages côtiers construisent des vrais « villages miniatures ». Temporaires, ces habitations sont fréquentées en relations aux rythmes imposées par la pratique agricole homonyme. L'occupation de l'espace se fait souvent au détriment de la Forêt<sup>22</sup>, parfois selon les coutumes ancestraux, qui envisagent aussi l'accord des parties des Vivants Invisibles qui exercent une autorité en matière d'exploitation du sol : les Ancêtres (*Razaña*) qui, de leur vivant, ont jadis occupé les lieux, ou bien les *Tsiñy* qui, pour les Autochtones, sont considérés les « maîtres de la brousse », les « propriétaires des espaces sauvages »<sup>23</sup>.

La zone agricole du *jinja* s'est révélée en ce sens un lieu d'enquête intéressant à nos yeux : les représentations vernaculaires de l'espace mettent cet environnement en corrélation avec le monde du *Tsiñy*, du fait de sa contiguïté aux écosystèmes de la brousse et, simultanément, à la « niche écologique/symbolique » du *Caméléon*. Ceci du fait de la prédilection de cet animal pour la brousse, en lisière de forêt.

Le *jinja* reste quand même un espace anthropique, lié à l'activité humaine de l'agriculture. Enfin, il s'avère que le *jinja* est parmi les endroits où la rencontre « Homme – *Caméléon* » est des plus fréquentes<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Notamment à cause de feux non maîtrisés.

<sup>23</sup> Par rapport aux êtres Humains, cette catégorie d'existants est parfois considérée comme véritablement Autochtone : les "*Tsiñy*" occupaient l'Île bien avant la colonisation humaine.

<sup>24</sup> C'est justement dans des endroits pareils, que le type de végétation présente permet une exposition optimale au rayonnement solaire tout en fournissant un « *habitat* » optimal au *Caméléon*, qui est un animal essentiellement arboricole.

## **1.5 Le Caméléon chez les Betsimisaraka : une approche ethnozoologique.**

*Le mémoire est conçu en deux parties consacrées à l'exposition des données ethnographiques et de leur interprétation, dans lesquelles je cherche à restituer la valeur heuristique que j'attribue au Caméléon en qualité de « clé ethnozoologique ».*

*Ceci me permet d'introduire le Lecteur à propos d'un aspect culturel qui caractérise les attitudes à l'égard des Caméléons, à Masoala, observables chez les habitants de cette péninsule malgache.*

*L'enquête ethnographique, qui utilise le Caméléon comme « objet d'entrée », s'est révélée précieuse, afin de m'interroger à propos de la portée symbolique de cet Animal en relation à l'« ordre du monde betsimisaraka ».*

*Je considère de suite le Caméléon sous une perspective anthropologique, comme objet d'entrée pour une approche à la conception Autochtone de l'Animal.*

### **1.5.1 Le Caméléon à Madagascar : état de la question en Anthropologie.**

Lors de mes recherches sur la question, je n'ai pas rencontré d'Auteurs qui aient tenté spécifiquement l'approche ethnozoologique par la clé de lecture du *Caméléon*. Cependant, certains Auteurs traitent ponctuellement de cet animal en relation aux sociétés malgaches. Nous allons commencer par les considérer, afin de donner un aperçu de la relation « Homme – *Caméléon* » sur l'*Ile Rouge*.

Tout d'abord, Eugène Mangalaza nous rend attentifs au fait que le *Caméléon* occupe une place intéressante au sein de la pensée *betsimisaraka* :

« Le caméléon, sans doute à cause de l'étrangeté de sa forme et surtout de la lenteur de sa démarche, n'a pas manqué non plus de susciter l'imagination créatrice des *Betsimisaraka* » (1994 : 127).

Raymond Décary (ancien administrateur colonial), dans l'ouvrage « *La faune malgache – Son rôle dans les croyances et les usages indigènes* » consacre un chapitre aux « *Caméléons, Lézards et Uroplates*<sup>25</sup> ». Décary écrit du *Caméléon* à Madagascar :

« La lenteur de la marche de ces bêtes, qui leur donne une allure hésitante, leurs étranges changements de couleurs, en particulier lorsqu'ils entrent en fureur, leur ont valu une sorte de célébrité. Ce sont, en définitive, des êtres bizarres à tous points de vue. (...) »

Bien que le *Caméléon* ne soit pas à proprement parler une bête *fady* [« tabou »], il fait l'objet d'une crainte vague, et en général sa rencontre est désagréable. Sur la côte orientale, selon Leguevel de Lacombe, les femmes autrefois le redoutaient et lui reprochaient de pouvoir crever leurs yeux d'un coup de langue, et de les mettre ainsi « hors d'état de trouver des maris ». Chez les Mandiavato, celui qui aperçoit un *tana* [*Caméléon*] sur sa route doit s'attendre à ce qu'un malheur vienne frapper sa famille. Une croyance analogue existe chez les Bezanozano : quiconque met le pied par inadvertance sur un *tana* doit subir un malheur à plus ou moins brève échéance. » (1950 : 100-101)

En accord avec l'extrait d'Eugène Mangalaza, nous pouvons remarquer que Décary présente l'animal en mettant en exergue les qualités morphologiques et éthologiques qui font du *Caméléon* un « être bizarre », et le fait que ces qualités frappent l'imaginaire de l'humain. Ensuite, Décary met en évidence l'aspect émotionnel que comporte une rencontre avec l'Animal chez les Malgaches, tout en signalant que cette émotion ne peut pas être mise directement en relation aux tabous *fady* ; l'origine de la crainte suscitée par le *Caméléon* n'est pas aisément déterminable, mais elle a pour conséquence l'évitement de l'animal<sup>26</sup>. Le terrain d'enquête que nous avons effectué à Masoala, laisse entendre que les observations de Décary sont également valables en pays *betsimisaraka*. Pour notre propos, l'intérêt majeur de cet extrait est l'apparition du terme de « malheur » qui est mis en relation au *Caméléon* sur deux aspects bien distincts, que nous aurons l'occasion d'aborder dans la troisième partie du mémoire. Il s'agit du « malheur » qui frappe l'individu *après la vue* d'un *Caméléon* (l'Animal en tant que *signe*), et du « malheur » qui frappe l'individu *après avoir écrasé* l'animal (l'action à l'égard de l'Animal, comme acte qui implique des « *conséquences néfastes* » pour son fAuteur).

---

<sup>25</sup> Genre de « Gecko » endémique de l'île de Madagascar appelé localement "*taha*" ou "*antahafisaka*". Les espèces de ce genre, sont issues des Forêts tropicales humides de l'île, comme celles présentes à Masoala. Il se caractérise par sa queue (*uro*) aplatie (*platus*) et par le fait que sa morphologie imite à la perfection des feuilles, des écorces ou encore du lichen (selon les espèces). Nous avons rencontré les espèces « *U. ebenau* », et « *U. fimbriatus* ».

<sup>26</sup> Le « désir d'éviter une chose considérée comme désagréable » est rapportable à la notion de « peur » (Petit Robert 1998, troisième définition du mot « peur »).

Des Auteurs tels que Louis Molet<sup>27</sup>, nous parlent du *Caméléon* en relation à un « réseau de parenté et d'alliance », ce qui est déjà plus intéressant lorsqu'on envisage "l'être bariolé et changeant" dans une perspective d'*écologie symbolique*.

« L'assimilation aux humains peut, en s'appuyant sur des ressemblances, aller jusqu'à attribuer aux animaux des parentés fictives. C'est le cas, par exemple, pour le *Caméléon* et un gros lézard, *androngo* (*Hoplurus sebae* ou *Zonosaurus laticaudatus*) :

"Ces deux-là étaient cousins par leurs mères qui étaient sœurs et pouvaient donc se considérer et se traiter comme s'ils étaient frères. Mais, de s'être mutuellement reproché leur laideur les fit se fâcher au point de ne plus jamais s'adresser la parole".

Et, par ailleurs, ce même gros lézard est aussi appelé "ancêtre des crocodiles". Tout cela correspond au besoin psychologique malgache de situer chacun à une place précise dans un réseau de parenté et d'alliance, et aussi au besoin qu'a toute société d'ordonner et de classer « non pas seulement ses membres humains, mais aussi les objets et les êtres de la nature. » (Van Gennep<sup>28</sup> in Molet 1979 : 171).

En ce sens, la démarche proposée par Philippe Descola, vise à mettre en évidence les frontières des collectifs d'existants, par le moyen de « schèmes de relation spécifique » à la culture en question, restituant ainsi des découpages qui ne sont pas nécessairement homologues à ceux habituels au sein de la cosmologie propre au chercheur<sup>29</sup> impliqué dans cette discipline, qui entreprend un effort de mise en lumière de logiques taxinomiques vernaculaires ( 2005 : 493).

Nous avons ainsi un aperçu des potentialités d'une « clé ethnozoologique » : le *Caméléon*, en tant que représentation, permet de parler du besoin psychologique malgache de situer chacun à une place précise dans un réseau de parenté et d'alliance, du besoin d'ordonner et de classer les êtres en fonction de l'organisation sociale. C'est le sens dans lequel je vais développer ce travail.

---

<sup>27</sup> Déjà directeur de recherche de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer ; Docteur ès Lettres ; Docteur d'État en Théologie protestante ; licencié en Droit ; breveté et diplômé de malgache et breveté du Centre de Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes.

<sup>28</sup> L'état actuel du problème totémique, p. 346

<sup>29</sup> La cosmologie de référence est, dans le cas de cette étude, celle du naturalisme propre aux chercheurs en sciences biologiques.

### 1.5.2 La perspective de la « clé ethnozoologique ».

J'aimerais montrer la valence heuristique du *Caméléon*, comme « clé » qui nous ouvre des « portes » sur l' « univers *betsimisaraka* ».

Ceci m'est permis, du moment que la notion de *Tsiñy*, par laquelle le *Caméléon* m'a été présenté en pays *betsimisaraka*, s'est révélée celle qui caractérise cette « relation Homme – Animal » particulière.

Cette démarche, me permet d'introduire la notion d'« animal **dangereux** » (*Biby misy Tsiñy*) et, par ceci, une « vision du monde » qui nous servira comme cadre de lecture pour poursuivre la restitution et l'interprétation des données ethnographiques.

Une des pistes entreprises vise à déceler la représentation vernaculaire du *Caméléon* en qualité de *Biby*.

Par *Biby*, on entend un taxon vernaculaire qui couvre la notion d'« Animal », mais qui est encore autre.

Cette perspective m'a amené à m'intéresser au *Brookesia/Tangarirana* d'un point de vue qui met en valeur la conception de l'animal par les notions ontologiques d'« intériorité » et « physicalité » (Descola 2005 : 168-169). Concrètement, nous avons réalisé des entretiens avec les Autochtones, dans le but d'obtenir des informations sur les particularités du *Tangarirana* en qualité d'Être Animé.

Ensuite, je me suis intéressé à la notion « Être Animé » en tant que telle, et à l'implication d'une telle conception dans une relation « Homme – *Caméléon* » qui se distingue sensiblement des relations que les Autochtones entretiennent avec d'autres catégories d'Existants qui animent le quotidien, chez les *Betsimisaraka* que j'ai rencontré.

En particulier, le fait d'utiliser le *Caméléon* – comme clé de lecture pour m'approcher à un mode de relation « société-nature » ici à Madagascar – m'a ouvert des portes sur une représentation du monde qui fait référence à une dimension immatérielle, qui s'oppose en termes binaires à une dimension matérielle de l'existence.

Cette dimension immatérielle ressort très concrètement dès qu'on s'intéresse à la représentation du *Caméléon* dans une perspective inspirée par la cosmologie et l'ontologie vernaculaires. Cet Animal, en qualité de représentation dans la figure du *Tangarirana*,

personnifié par ses caractéristiques (morphologiques, éthologiques et écologiques) un aspect de cette dimension immatérielle.

En effet, ce petit Animal, minuscule même, articule un concept majeur de cette représentation du monde, le « *Tsiñy* ».

Le concept de « *Tsiñy* », renvoie à toute une panoplie de notions directement corrélées aux représentations de cet univers invisible et immatériel.

Cet univers est bien manifeste aux yeux des *Betsimisaraka* : il se révèle sous la forme de signes et de signatures décelables dans cet environnement malgache.

Au sein de l'articulation entre le *Caméléon* et le concept de « *Tsiñy* », ils se cachent donc des aspects remarquables de la « vision du monde *betsimisaraka* » et de la relation que les habitants de *Masoala* entretiennent avec la faune locale.

Le « *Tsiñy* du *Caméléon* » permet d'abord de s'interroger sur le rapport que les Animaux (*Biby*) entretiennent avec l'univers immatériel, au sein d'une cosmologie *betsimisaraka*.

Ensuite, une recherche à propos du « *Tsiñy* du *Caméléon* » donne l'occasion de s'interroger sur la « relation *Homme – Animal* » à *Masoala*, dans une perspective qui est celle de l'Autochtone : une conception de l'univers qui « débouche sur un comportement sain, en symbiose avec l'harmonie cosmique » (Eugène Mangalaza 1994 : 224-225).

La « clé ethnozoologique du *Caméléon* » s'est révélée d'une valeur heuristique certaine du moment qu'elle permet d'entrevoir divers aspects d'une « vision du monde » originale.

En raison de cela, les données ethnographiques récoltées lors des deux terrains et lues dans cette approche, trouvent un cadre théorique dans l'ouvrage de Philippe Descola (2005) : "*Par-delà nature et culture*". Cet Auteur s'intéresse spécialement à la liaison entre représentations (du Cosmos et de l'Être) et « modes de relation » que les Humains établissent avec les « Existants » de leur univers cosmologique.

La perspective de cet Auteur peut être qualifiée d'« *écologie des relations* », ou encore d'« *écologie symbolique* ». C'est cette perspective théorique qui se relève la plus profitable pour notre travail, à savoir le *Caméléon* conçu comme « clé ethnozoologique ». En conséquence, approcher une « vision du monde *betsimisaraka* » par l'objet ethnographique du *Caméléon*, nous permet de nous questionner à propos de cette « vision du Cosmos » et d'égards et conduites de l'Homme à l'Animal.

**Approcher la représentation faunique du Caméléon, par une optique qui n'est pas celle du Naturaliste.**

En termes de complexité et d'importance, il faut retenir ici que le « Tsiñy » compte parmi les concepts philosophiques vernaculaires qui contiennent en soi un « ordre du monde », comme nous le verrons par la suite.

La « clé ethnozoologique du *Caméléon* », m'a permis d'aborder la relation « *Homme – Animal* » « *dans ce qu'il y a de plus original et de plus personnel* » (Andriamanjato 1957 : 9). Ceci en raison du fait que le Caméléon, en pays betsimisaraka, est perçu à travers la polysémie de la notion philosophique traité par cet Auteur : le « *tsiny* ».

En ce sens, il est possible de considérer l'objet d'étude qui consiste dans l'évitement du *Caméléon*, en relation au *Tsiñy*, comme un exemple évident à cette forme de relation, typiquement malgache, qui est illustrée par Richard Andriamanjato (ibid :13).

Enfin, la notion de *Tsiñy*, en corrélation à la perception du *Tangarirana*, m'a donné l'accès ethnographique à des catégories d'Êtres qui peuplent le collectif *betsimisaraka*, dans les termes de représentations du plan et de la structure du Cosmos.

Par la représentation faunique du *Caméléon*, j'ai eu accès à une perception de la « place socio-cosmique » de l'Homme, rapport à la Faune malgache – *et ceci* – en relation à la représentation socio-cosmique de la « force vitale sylvestre » dans la figure intangible de la Puissance chthonienne.

Simultanément, cette notion m'a renvoyé à un système de règles et prescriptions, de hiérarchies et de logiques classificatoires qui sont au cœur de l'échange entretenu par le Paysan *betsimisaraka* et son environnement social.

Andriamanjato remarque à juste titre pour ce que j'ai pu constater à propos de « relations société-nature » en pays *betsimisaraka* :

« Le moindre acte, la moindre parole, la moindre pensée même, ne se conçoit ni ne se réalise sans une prise de conscience du « *tsiny* » possible. » (ibid. : 14).

Cette attitude, résulte évidente à *Masoala*, dans les sens qu'elle se manifeste directement à propos des attentions, des égards respectueux, que les Autochtones réservent même au plus minuscule parmi les reptiles du monde, le *Tangarirana*.



### **Ma démarche face au Caméléon.**

Le petit *Tangarirana* a été d'abord une clé de lecture dans l'aspect le plus « biologique » de sa figure : en termes morphologiques, éthologiques et écologiques, d'après les savoirs *betsimisaraka* sur le sujet.

Je me suis très vite aperçu que le *Tangarirana* est classifié parmi les *Biby misy Tsiñy*, et que cette catégorie d'Animaux /*Biby* était considéré comme « dangereuse » **en relation à son Tsiñy**.

C'est ainsi qu'en étudiant la faune *betsimisaraka*, j'ai noté cette première relation dans mon cahier : **Tangarirana - Tsiñy**.

Le *Tsiñy* **protège** le *Tangarirana* et, **par rapport à eux**, les Hommes (*Olombelona*) maintiennent un certain **égard relationnel**.

Ensuite je me suis intéressé à la figure du *Tangarirana* par rapport à d'autres représentants de sa catégorie (*Biby*), afin de saisir le sens des corrélations entre ces représentations fauniques. Ce qui m'a amené à considérer la figure du *Tangarirana* en termes d'*opposition* par rapport à d'autres sortes d'Existants *betsimisaraka*.

Ceci simplement parce que je ne savais pas ce que *Tsiñy* signifie et, de l'autre côté, je n'avais que le *Caméléon* comme référence à propos de *Biby misy Tsiñy*.

J'ai ainsi cherché des informations à propos d'Animaux et de *Tsiñy*, de la « relation *Biby – Tsiñy* ».

Bien sûr, aussi à propos d'Hommes et de *Tsiñy* et en particulier à propos d'Hommes et Animaux (*Olombelona – Biby*).

Étant donné que le *Tsiñy* n'a pas d'équivalent dans mon « univers *naturaliste* », cela a obligé les Personnes qui ont traité le sujet *en relation à l'Animal*, à utiliser des images, des analogies, des représentations... pour me présenter cet « Autre », *Caméléon*.

Le « *Tsiñy* », en pays *betsimisaraka*, est un de ces termes propres à la tradition orale, que « tout le monde emploie et dont personne ne connaît la signification exacte ». (Andriamanjato 1957 : 9). Au sein du discours des Autochtones, il a été question de *Tsiñy* et de *Tangarirana* en corrélation avec une multitude de notions telles que celles de :

Maladie (*mangotsoka* ; *tohiny*) ; principe ontologique (*iaña* ; *fañahy*) ; tort (*Tsiñy*) ; blâme (*Tsiñy*) ; malchance (*Tsiñy*) ; animal dangereux mais craintif (*Biby misy Tsiñy*) ; animal méchant (*Biby masiaka*) ; élevage (*Biby fiompy*) ; gendarme/juge (*mpitsara*) ; innocence (*tsy mañan Tsiñy*) ; destin (*vintaña*) ; normes de conduite sociale (*fomba*) ; Ancêtre (*Razaña*) ; appel à la justice (*mampTsiñy*) ; Crocodile (*Voay*) ; tristesse ; rêve/cauchemar (*nofy*) ; Lianes entre nouées (*Vahamifehy*) ; Fantôme (*Angatra*) ; Forêt (*Ala*) ; Animaux chassables (*Biby dia*) ; tabou (*fady*) ; échange (*mañano voady / Mañala voady* ; *ramangataka* ; *tsikafara*) ; sentiment ; réciprocité ; Sorcier (*Mpamosavy*) ; propriété ; force invisible ; Serpent (*Biby lava*) ; punition ; esprits (*Lolo* ; *Tsiñy*) ; Vie (*faiñana*) ; Zébu (*Aomby*) ; Dieu (*Zañahary*).

...mais ces notions m'ont été présentées dans des termes d'associations *complètement nouvelles pour moi*.

Ce qui m'enthousiasma en confirmant qu'il s'agissait d'une « vision du monde *Caméléon* » qui était complètement autre que la mienne, en qualité de *Naturaliste*.

Je me suis confronté à la polysémie du terme de *Tsiñy* (cf. ci-dessus), ce qui s'est révélé être un atout pour aborder la complexité de cette pensée *betsimisaraka* : un « pivot conceptuel » à propos de « vision du monde *Caméléon* ».

En termes du contenu, le *Tsiñy* est une notion qui révèle l'Animal dans son aspect le plus intime (essence ontologique), et qui révèle un ensemble de représentations cosmologiques qui s'articulent avec des comportements typiques et attitudes d'esprits, adopté en pays *betsimisaraka* à l'égard du Vivant, de l'Être Animé.

Dans cette deuxième partie du mémoire, le Lecteur découvrira l'articulation entre le rapport à l'Animal et l'organisation du Cosmos, selon une optique que j'ai saisie en pays *betsimisaraka*. J'introduis le Lecteur à cette « vision du monde », à travers les contributions d'Auteurs comme Richard Andriamanjato, Eugène Régis Mangalaza et Jean Poirier.

L'optique considérée, est celle qui cherche une articulation au concept « clé de voûte » de la pensée malgache – le *Tsiñy* – et le comportement, typique en ce pays, qui est celui d'un regard particulier envers le *Caméléon*.

### **D'autres exemples de clé ethnozoologique pour Madagascar.**

Dans le cadre de cette enquête focalisée sur la représentation faunique du *Caméléon*, il est à mon avis pertinent de s'intéresser à cette catégorie de « Non-Humains » suivant une approche plus globale : en effet, il ne s'agit plus ici du *Caméléon* en soi, mais de l'Animal,

du *Biby*, en tant que entrée ethnozoologique pour approcher une culture, dans une perspective d'écologie symbolique.

L'approche des peuples malgaches par un regard ethnologique focalisé sur les représentations fauniques, n'est pas ma prérogative : d'autres Auteurs l'ont adoptée avant moi.

Ces travaux parlent de l'Animal en relation à des thèmes récurrents que j'ai rencontrés à travers la perspective du savoir vernaculaire qui concerne le *Caméléon*.

Tout Animal ayant une saillance particulière pour la culture malgache est une clé de lecture potentielle permettant de mettre en évidence des articulations entre les représentations vernaculaires du monde et les attitudes, comportements et rituels qui concernent, sous un aspect ou un autre, ces animaux.

Le concept heuristique de clé ethnozoologique appliqué à « l'environnement social malgache » permet, entre autre, de donner des éclairages sur le rôle de certains Vivants Invisibles admis au sein de la cosmologie locale. Par cette démarche les Ancêtres protecteurs du village, *Razaña*, et les Esprits de la forêt, *Tsiñy*, ressortent en qualité de partenaires sociaux des êtres Humains, *Olombelona*.

Hélène Giguère est chercheuse post-doctorante au Centre interuniversitaire d'étude sur les arts, les lettres et les traditions (CELAT) de l'Université de Laval à Québec. Elle est aussi docteure en anthropologie sociale diplômée de l'École des Hautes études ès Sciences Sociales à Paris et de l'Université de Séville.

Pour son terrain d'enquête à Madagascar, elle envisage une diversité d'approches (anthropologie des émotions, religieuse, politique et économique). La visée holistique de Giguère permet de comparer sa démarche à celle de l'écologie symbolique.

Un point en commun entre ma recherche et celle développée par Giguère, est la caractéristique d'avoir choisi un terrain d'enquête qui est en relation directe avec une gestion des ressources naturelles, dans le cadre général du « développement durable » ou d'une « gouvernance mondiale de la biodiversité ». En particulier, elle donne un regard anthropologique aux pratiques locales de résistance liées au développement de la pêche crevette dans la baie d'*Ambaro*, au Nord-Ouest de Madagascar.

Pourtant, l'ouvrage de Giguère attire mon attention sur un autre point « nature-culture » qui concerne principalement notre travail : les interactions « visible-invisible » auxquelles

l'Auteure consacre tout un chapitre, « Ancestralité et pratiques rituelles », dont voici un extrait du premier paragraphe :

« Le concept culturel d'autorité (*fanjakana*) et surtout le culte de possession (*Tromba*) constituent le point nodal de la continuité entre le passé et l'avenir, entre les morts et les vivants (Baré, 1978). De plus, une conception culturelle de la nature dévoile un environnement permissif où peuvent cohabiter jusqu'à un certain point des Esprits de la Forêt et des vivants. Les tabous (*fady*) constituent la méthode de médiation entre les être humains et le *fanjakana* des entités immatérielles (*Tsiñy* et *tromba*) et matérielles (royauté). » (Giguère 2006 : 55).

De son côté, Claire Harpet, institutrice et doctorante en ethnozoologie à l'Institut National des Langues Orientales (INALCO) à Paris, travaille en collaboration avec le laboratoire d'écologie générale du CNRS de Brunoy (MNHN) sur la valeur culturelle des lémuriens à Mayotte.

"*LE LÉMURIEN : Du sacré et de la malédiction*" (2000) traite explicitement des représentations malgaches de différentes espèces de lémuriens, afin de donner un éclairage ethnologique des attitudes et des comportements « société – nature » :

« L'animal n'est donc plus ressenti comme un objet de consommation ou de soumission, mais comme le reflet de la vie après la vie, un morceau de monde de l'au-delà. (...)

Les Malgaches sont constamment en relation avec deux univers. Le visible et l'invisible. Le premier recouvre le ciel, la terre, les hommes et tous les êtres vivants. Le second renferme toutes les puissances surnaturelles. De ces deux mondes découlent toute la pensée, la perception, le comportement des Malgaches à l'égard des êtres et des choses qui les entourent.

Le monde du visible prodigue aux hommes nourritures et habitats, il leur fournit les substances et les matières nécessaires dans leurs réalisations quotidiennes, artistiques, religieuses ou mythiques. Les plantes servent aux remèdes des devins, les arbres aux constructions, les animaux et les végétaux à leur alimentation. Tout est ordonné afin de satisfaire hommes et bêtes. Mais par delà le monde visible, se cache un autre lieu, peuplé de créatures, qui assure le maintien du premier, lui donne un sens, conforte les hommes dans l'existence d'une vie future et éternelle. » (ibid. : 148).

Claire Harpet met en évidence certaines corrélations qui font de l' « Animal » un « signe des Puissances Invisibles », notamment pour ce qui concerne l'espèce de Lémurien *Daubentonia madagascariensis*, ou Aye-Aye, « un étrange animal aux oreilles de chauve-souris, aux poils rêches et aux doigts crochus » (ibid. : 98).

Eugène Mangalaza, né en 1950 en pleine forêt, sur la côte orientale de Madagascar, a suivi une formation philosophique à l'Université de Bordeaux III, et en anthropologie à l'Université de Bordeaux II. A travers l'ouvrage "*La poule de Dieu – Essai*

*d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar)*" et, par la perspective de la dialectique de la vie et de la mort, cet Auteur a cherché à donner un cadre de lecture des « relations société-nature » vécues dans son pays :

« Si notre essai a quelque valeur, celle-ci réside dans le fait que nous avons montré la façon Autochtone des "*Betsimisaraka*" d'organiser le monde et de vivre en relation symbiotique avec toutes les forces cosmiques afin de bénéficier ainsi de la coulée vitale. Nous n'avons vu cette organisation que sous l'angle de la dialectique de la vie et de la mort mais cet angle est essentiel et recèle une vertu paradigmatique qui focalise en réseau l'ensemble des croyances et des pratiques liées à son organisation domestique, sociale, politique, économique et religieuse. » (1994 : 291).

Eugène Mangalaza, fin connaisseur de la philosophie de son peuple, a pu donner un éclairage « société-nature » chez les *Betsimisaraka* en prenant comme point de départ des concepts philosophiques vernaculaires.

L'ethnographie d'une « relation *Homme – Animal* » me paraît une manière plus aisée pour donner un éclairage sur les « relations société-nature » qui procède inversement par rapport à l'approche adoptée par Eugène Mangalaza : c'est-à-dire, par une démarche intellectuelle qui va du particulier au général, du « rapport à l'Animal » en direction de « l'angle de la dynamique de la vie et de la mort ».

Les travaux d'Eugène Mangalaza mettent l'accent sur la corrélation « palpable » entre « nature » et « culture », en pays *betsimisaraka*. En se référant à sa région d'origine qui constitue également le cadre de mon enquête, il met en évidence l'unicité de cette région par rapport à la mosaïque de paysages présents dans l'île:

« Le pays *betsimisaraka* offre une unité frappante dans sa végétation, sa faune et son climat. Ces éléments ont contribué en partie, à la structuration de la mentalité *betsimisaraka* » (1994 : 11).

Ceci nous laisse croire qu'une étude plus approfondie sur les relations « société-nature » dans cette région ouvre de riches perspectives pour faire la lumière sur des traits culturels d'une certaine importance.

### 1.5.3 Considérer les représentations fauniques dans une démarche comparative et systemique.

Un autre défi majeur de telles approches serait justement celui de modéliser cet ordre cosmologique, dont Harpet fait mention. La « clé ethnozoologique » doit donner l'accès à des informations qui permettent de dévoiler *la qualité* des liens symbiotiques/symboliques d'échanges entre visible et invisible, entre l'Homme et son univers socio-cosmique.

Je ne me suis posé aucune limite, tout au long de l'enquête ethnographique, étant donné que le but principal de cette étude est de poser le cadre le plus vaste, holiste et systémique<sup>30</sup> possible. C'est le sens par lequel j'entends utiliser le concept de « clé ethnozoologique ». Cette démarche ethnographique m'a permis de donner une interprétation et un cadre de lecture vraisemblable, qui admet des logiques typiquement malgaches régissant certaines attitudes aux égards du *Caméléon*. Ceci, dans le sens que la quête ethnographique a été menée afin de *suivre le sens du discours des Autochtones*.

Si, par exemple, la personne interviewée dit : « *le Caméléon est élevé par les esprits de la Forêt* », je note la qualité de la relation entre ces deux « êtres animés » qui figurent au sein de la cosmologie *betsimisaraka*, de même pour d'autres sortes d'Êtres animés.

Cette démarche c'est faite dans l'effort d'inscrire les nouveaux éléments surgits dans une perspective anthropologique « relation société-nature », afin de créer un modèle schématique approximatif, mais le plus cohérent possible avec la réalité vécue en pays *betsimisaraka*.

---

<sup>30</sup> « *Conscience écologique et pensée systémique*. – Du point de vue systémique cette prise de conscience écologique à entraîné une large diffusion, sinon de la pensée systémique elle-même, du moins de plusieurs de ses concepts essentiels, et notamment de ceux de :

*globalité* : les écologistes, professionnels et amateurs, ont été amenés à considérer les problèmes rencontrés non comme une addition d'éléments, mais comme un tout ayant son comportement propre ;

*système et interaction* : les rapports entre les faits constatés sont considérés, non comme des causes ou des effets, mais comme des interactions aux implications fort délicates ;

*complexité* : aux explications trop simples ou prétendument évidentes, il a fallu substituer une recherche prudente des multiples liens eux-mêmes enchevêtrés ;

*régulation* : la reconnaissance de processus de régulation s'est avérée nécessaire à la protection des systèmes menacés. » (Daniel Durand 2002 : 80-81)

Cela implique le fait de suivre une logique vernaculaire, même si des concepts comme celui d'« *Esprit* », ne possèdent pas la même consistance, ou contenu, dans ma vision systémique de référence acquise au cours de ma formation académique en *Écologie*.

La déontologie issue de ma formation en *Ethnologie*, me vient à l'aide en m'obligeant à prendre une distance critique vers ma « vision du monde » et à considérer comme « données ethnographiques », celles qui ont pour objet d'étude des liens souvent tenus, à peine perceptibles par le commun des mortels. Ces « liens » donnent la possibilité de se représenter l'« écosystème symbolique *betsimisaraka* », c'est-à-dire d'esquisser une « écologie des relations » basée sur les représentations qui lient le Paysan à son environnement social.

Les relations symbiotiques/symboliques résultent de l'analyse du discours des informateurs *Betsimisaraka*, avec une considération particulière à propos des informations issues du groupe d'intérêt ethnologique des devins-guérisseurs, les « maître du *Tromba* ».

La figure du « maître du *Tromba* », dans une perspective systémique, est à considérer comme un élément qui joue un rôle clé au sein de l'univers *betsimisaraka*. Ceci est à mettre en relation au statut de cette figure « socio-cosmique » du devin-guérisseur, le « maître du *Tromba* » : il est l'intercesseur de privilège entre la figure humaine (*Olombelona*), et celle du *Caméléon Tangarirana*, entre le Paysan *betsimisaraka* et le plan immatériel de l'existence.

Le *Caméléon* est le sujet Animal qui personnifie le mieux (de manière la plus évidente) le terme polysémique de *Tsiñy* dans sa manifestation au sein de relations « *Homme – Animal* ».

La figure du *Caméléon* résulte très intéressante dans la perspective proposée par E. Dounias, E. Motte-Florac & All. (sous presse) « *Animal symbolism – the "keystone" Animal in oral tradition and interactions between humans and nature* ».

Au sein de la multitude et de la complexité des relations que les êtres Humains entretiennent avec les êtres Animaux en pays *betsimisaraka* – celle qui lie l'homme (*Olombelona*) à la figure du *Caméléon* est saillant pour tout propos qui traite de l'articulation, *vécue ici*, entre une « *vision du Cosmos* » et un « *mode de relation* ».

La conduite, chez les *Betsimisaraka*, face au *Caméléon*, me semble représentative à propos de relations que les habitants de la Péninsule entretiennent avec les animaux sauvages, et

l'espace de la forêt en entier. De ce fait, me paraît enrichissant de considérer les représentations de cet Animal en relation aux attitudes et les pratiques lié à la forêt et à ses habitants, afin de donner un éclairage ethnologique à propos du rapport de symbiose qui lie le Paysan qui vivent aux alentours du Parc Naturel de *Masoala*.

Une des particularités de telles restitutions ethnographiques est d'identifier dans la figure de l'Animal, des traits culturels saillants aux yeux du chercheur.

Une « clé ethnozoologique », en ce sens, doit être une sorte de référence culturelle, un « pivot conceptuel », à partir duquel le chercheur peut bâtir des pistes d'enquête à propos de « représentations fauniques » et de « relations *Homme – Animal* » pour la société en question. La représentation faunique sert alors comme « pont » entre deux « visions du monde », celle propre au chercheur et celle propre aux Personnes dont l'attitude et la perception de l' « Animal » est « Autre ».

La représentation faunique du *Caméléon* donne l'occasion d'explorer des pistes d'enquête qui font du terme de *Tsiñy*, le « pivot conceptuel » qui permet d'articuler les caractéristiques écologiques, éthologiques et anatomiques du *Caméléon* – qui apparaissent aux yeux du chercheur *comme* à ceux de l'Autochtone – **avec** un aspect particulier, « Autre » – *qui diffère de sa représentation et de son attitude à l'égard de l'Animal*.

C'est en termes de « relations à l'Autre » que la figure de l'Animal doit être révélatrice.

La saillance, de l'Animal/*Biby* choisi en qualité de clé ethnozoologique, est telle à mon sens si les représentations vernaculaires en font un Existant (un Être Animé) « **au centre** » de l'échange qui est fait entre le Paysan *betsimisaraka* et son univers socio-cosmique.

En ce sens le Zébu (*Aomby*), peut être utilisé en qualité de « clé ethnozoologique » en relation à l'échange permanent, chez les Malgaches, entre Hommes et Ancêtres, Visible et Invisible – dans l'ensemble de l'Île (cf. Saint-Sauveur 1998).

La « clé ethnozoologique » offerte par les espèces animales qui se caractérisent par leur « **marginalité** » est tout aussi révélatrice en termes heuristiques.

En ce sens, Claire Harpet écrit :

« Chaque société a besoin de se créer des éléments expiatoires pour assurer son équilibre, en projetant ses angoisses, ses frayeurs sur une chose, un être, en général le plus marginal, le plus étrange, le plus inquiétant parmi tout un ensemble. Or, dans un pays comme Madagascar, où les animaux nuisibles sont très rares, les sociétés, afin de rétablir un équilibre au sein de leur classification, ont créé un bouc-



émissaire incarnation du mauvais, et ce fut le *aye-aye* qui, par son anatomie, était le plus "apte" à remplir "cette fonction" » (2000 : 147).

Le travail d'Harpet, permet « de dégager deux comportements antithétiques diamétralement opposés, prenant en compte la relation duelle aux ancêtres (fastes) et aux esprits maléfiques. » (Claude Allibert in : *ibid.* : 11). Sa démarche donne des éléments de réflexion à propos de « l'incarnation du mauvais » en termes de représentations fauniques malgaches (*Iañà ratsy*).

L'espèce marginale, dans un vaste réseau d'interactions socio-cosmique comme celui qui caractérise la « vision du monde *betsimisaraka* », est utile au chercheur qui s'intéresse à ces relations « *Homme – Animal* » qui existent « à la marge de la société *humaine* ».

Une fois trouvé le sens de la « marginalité » qui caractérise la représentation de l'Animal, il est possible de chercher l'approche anthropologique la plus adéquate afin d'éclairer un aspect précis de cette symbiose, qui concerne l'Homme et l'Animal..

En termes de représentations « relations société-nature », Claire Harpet nous le démontre avec la corrélation du trinôme : « **Esprit maléfique – Animal maléfique – Sorcier maléfique** ». Il s'agit bien d'une « marginalité *maléfique* ».

C'est donc la « *sorcellerie* » qui fait le lien, la continuité, entre l'Homme et l'Animal, entre *Olombelona/Biby*.

C'est par la « clé ethnozoologique » du « Lémurien » que cette Auteure a restitué cette facette de la « relation *Homme – Animal* » à Madagascar. De même, en pays *Betsimisaraka*, la figure du *Crocodile (Voay)* est connue pour son association à la figure du *Sorcier* et à celle de l'*Esprit maléfique*. Cet animal est à inscrire pourtant dans le même trinôme mis en évidence par Harpet (2000 : 147).

L'analyse des données collectées par notre propos, donne une représentation faunique qui ne contemple pas le *Caméléon* au sein du collectif funeste de l'« *Esprit maléfique – Animal maléfique – Sorcier maléfique* ».

La perspective choisie, permet de saisir les termes de la notion d' « équilibre », au sein de l'articulation entre microcosme (l'Animal dans sa représentation physique et ontologique) et macrocosme (l'univers imagé comme une « *chaîne de l'être* »).

L'objet d'entrée ethnographique *Caméléon*, a été utilisée pour mettre en évidence un « mode de relation à l'égard de l'autre » qui caractérise les échanges socio-cosmiques, au

sein du collectif plus vaste, antithétique à celui d'auparavant. Il s'agit du collectif coextensif avec l'univers *betsimisaraka* qui forme le trinôme, ou groupe synergique suivant :

**« Divinité génésique primordiale – Vivant Invisible – Vivant Visible »**

A partir de la figure du *Caméléon*, je me suis intéressé aux échanges symbiotiques/symboliques qui sont entretenus en pays *betsimisaraka*, entre les Hommes *Olombelona*, les animaux *Biby*, les Puissances divino-ancestrales (les Ancêtres, *Razaña*) et chtoniennes (les Esprits de la Forêt, *Tsiñy*).

J'utilise le terme de « trinôme », pour m'approcher de ce que Philippe Descola (2005 : 573) nomme « collectif », pour indiquer le « groupe de co-action » qui se révèle par la représentation faunique du *Caméléon* : un ensemble de Vivants Visibles et Invisibles qui oeuvrent dans le même esprit de coopération.

De suite, par la deuxième partie du mémoire, j'introduis le Lecteur à la « vision du monde *betsimisaraka* » par une perspective qui considère la représentation faunique du *Caméléon* en termes d'ontologie (conception de l'Être) et de cosmologie (conception du Cosmos).

Le Lecteur pourra ainsi découvrir l'articulation de l'animal « *Caméléon* » avec le contenu polysémique du concept-thème de *Tsiñy*, qui a été celui retenu afin de donner un éclairage à propos de relations « *Homme – Animal* » dans la péninsule de *Masoala*. C'est ainsi que le *Caméléon*, en qualité d'objet d'entrée ethnographique, se révélera une inattendue clé ethnozoologique » qui nous permet d'explorer la dimension de l'univers *betsimisaraka* : un système socio-cosmique visible et invisible, matériel et immatériel... qui s'épanouit dans *L'œil-de-la-Forêt*.



## Table des matières détaillée – deuxième partie

2	Qui a peur du <i>Caméléon</i> ?.....	53
2.1	Du Caméléon en pays betsimisaraka.....	53
2.1.1	L'Autochtone face au <i>Caméléon</i> : une « inquiétude angoissée ».....	55
2.1.2	L' « Animal » à Madagascar.....	57
2.1.3	Le Biby et les "Autres" : vers une écologie symbolique betsimisaraka.....	58
2.2	Le danger, le blâme et le choc en retour. Du Caméléon à un ordre du Cosmos.....	61
2.2.1	« Le <i>tsiny</i> et le <i>tody</i> » dans une pensée <i>malgache</i> .....	64
2.2.2	Des Animaux, des Plantes, des Hommes... <i>et leurs partenaires invisibles</i> .....	71
2.2.3	Éclairage ontologique : le principe d'individuation selon une conception de l'être betsimisaraka.....	75
2.2.4	Du Caméléon et de l'étiologie vernaculaire du mal mangotsoka.....	81

## **DEUXIEME PARTIE. Aperçu d'une perception betsimisaraka du monde**

### **2 Qui a peur du *Caméléon* ?**

*Une présentation de concepts et de notions malgaches est indispensable du moment que le Caméléon se défini « dangereux » par le concept vernaculaire de Tsiñy.*

*Ce concept est en corrélation avec un ensemble de notions ontologiques et cosmologiques qui ont été nommé par mes informateurs Autochtones.*

*Comprendre pourquoi le Caméléon est classifié dans la catégorie des « animaux dangereux » (Biby misy Tsiñy ) nous donne la possibilité d'articuler une représentation du monde et de l'Animal, avec des attitudes et des comportements à son égard.*

#### **2.1 Du Caméléon en pays betsimisaraka.**

Je partage, avec les Personnes rencontrées en pays *betsimisaraka*, une curiosité envers ces êtres, grêles et changeants. Cependant, pour qualifier quelque chose ou quelqu'un qui n'a aucune utilité au sein de la communauté, chez les *Betsimisaraka* il est courant d'utiliser les termes de « merde de *Caméléon* » (*tain'amboalava*).

La colonisation de l'Île de la part des Hommes s'est faite très récemment, en termes archéologiques : il n'y a qu'environ 2000 ans.

Les *Caméléons* étaient en pays *betsimisaraka* bien avant les Hommes, quand l'Île était encore verte, et non pas rouge. A cette époque, l'Île était déjà peuplée : au climax de sa richesse écologique.

Les Personnes que j'ai rencontré, m'on dit qu'avant la colonisation des mythiques *Vazimba* (les premiers humains qui ont colonisé l'Île) il y avait plein d'êtres vivants (*Iaña*).

Des Êtres Animés, comme le *Caméléon*, partagent leur vie en symbiose avec des autres, comme nous le montre la discipline de l'*Ecologie*.

Cependant, ils ne vivent pas avec les Hommes (*Olombelona*), chez les *Betsimisaraka*.

En effet, le *Caméléon* fait partie de ces Animaux qui ne partagent pas le même milieu de vie des Paysans : il habite dans *L'Oeil-de-la-Forêt (Masoala)*. Tout au plus, les plus gros spécimens, ont l'habitude de côtoyer l'espace du Villaga, appréciant une exposition solaire meilleure que dans *L'Oeil-de-la-Forêt*, du moment que le couvert végétale reste impénétrable aux rayons solaires, nécessaires au Reptile afin de synthétiser correctement la vitamine D.

Les plus petits *Caméléons*, non : les spécimens du genre *Brookesia* (Gray) restent toujours inféodés à *L'Oeil-de-la-Forêt*. Il s'agit du renommé *Tangarirana*, duquel il sera spécifiquement question symbolique dans la troisième partie du mémoire.

J'ai donc questionné les Autochtones, à propos de « *Caméléons betsimisaraka* ».

Leur savoir est issu de la proximité, de la vie en symbiose avec ces Reptiles. Ici, le *Caméléon* n'est pas *familier*, mais certainement bien *connu*. L'attestent les discours des autochtones, qui parlent du de cet Animal jusqu'à toucher sa propre « *personnalité* », sa propre manière d'être, dans son essence.

Pour nous faire une idée à propos de ce savoir sur l'Animal / *Biby*, en pays *betsimisaraka*, sur l'aspect *matériel* des représentations du monde, le *Caméléon* est l'Animal le plus insignifiants parmi tout autre *Biby*, mais le plus important sur l'aspect immatériel de l'existence.

Dans la vie du Paysan *betsimisaraka*, le *Caméléon* n'intéresse pas en raison de sa grandeur, ni en raison de son utilité. D'autant plus qu'il n'est pas un animal familier. Il habite à la marge de l'espace des Paysans, l'espace du village ou celui en lisière de forêt, où ces Personnes travaillent les terres par la culture sur brûlis.

Il n'intéresse non plus en qualité de « moteur de la vie sociale et cérémonielle », comme en pour le Zébu (*Aomby*).

En pays *betsimisaraka*, il n'est pas du tout considéré dans la même manière du Rat, en termes de catégories de *Biby*. Eugène Mangalaza illustre la valence symbolique de cet animal :

« Tel que vous êtes dans cette vie-ci, tel le serez dans l'autre vie : un sorcier maléfique qui meurt ne peut que se transformer en rat » (*Fañahy mböla veloño hienti-maty : ampomosavy mata manjary valavo*). Car dans la conception betsimisaraka, le rat est l'expression de l'activité destructrice par excellence (*hakafiriañana*). » (1994 : 223).

La même valeur symbolique, celle liée à l'univers de la sorcellerie, associe le Lémurien **Aye Aye** dans la catégorie des Animaux qui représentent une autre sorte de « danger » par rapport aux représentations fauniques du *Caméléon*.

Etrangement, le *Caméléon* suscite véritablement une certaine appréhension en pays *betsimisaraka*. Le petit caméléon Tangarirana, par exemple, est perçu comme très « dangereux ».

### 2.1.1 L'Autochtone face au *Caméléon* : une « inquiétude angoissée »

En 2003, lors de ma première enquête de terrain, la rumeur a vite fait le tour du village : parmi les chercheurs fraîchement débarqués à *Vinanivao*, il y avait un *Vazaha*<sup>31</sup> intéressé aux *Caméléons*. Ceci amusait à tel point les habitants, que parfois j'étais ironiquement appelé « Monsieur le *Caméléon* ».

Cette rumeur a fait qu'une fois, lorsqu'un *Caméléon* fut aperçu sur un arbre peu distant de notre logement, j'en fus rapidement informé et un jeune garçon me proposa d'aller le récupérer pour moi, ce qui montre qu'à *Masoala* les *Caméléons* n'effraient pas tout le monde de la même manière.

Une fois au logement, je faisais partager aux collègues biologistes la « joie du naturaliste » de pouvoir manipuler un *Caméléon* : animal fascinant à nos yeux. Mais rapidement on eut droit aux reproches de l' "employé à tout faire" de la pension où nous logions (M. Joasiny<sup>32</sup>):

**« Il ne faut pas jouer avec les *Caméléons* ».**

Le lendemain, notre équipe (une douzaine de biologistes) fut prise d'une attaque de dysenterie consécutive...

Aux dires de M. Joasiny, cela a été source de nombreuses rumeurs amusées qui, ironiquement, faisaient le lien entre les manipulations du « Reptile » et notre mal-être inopiné : « *vous avez vu, ces Vazaha menabe*<sup>33</sup> ? *Hier ils jouaient avec un Amboalava*<sup>34</sup> : *aujourd'hui les voilà malades* ».

---

<sup>31</sup> « Étranger »

<sup>32</sup> M. Joasiny a été notre informateur principal qui a été présent dans le cadre des deux enquêtes de terrains consécutives (cf. paragraphe 2.5.).

<sup>33</sup> « Étrangers très rouges ».

<sup>34</sup> Le générique pour « *Caméléon* ».

À une autre occasion, j'étais près d'un ruisseau où des femmes ont l'habitude de laver leur linge, quand, tout à coup, une fille se mit à crier à la vue d'un *Caméléon*, mettant en effervescence toutes les Personnes présentes.

En portant l'attention sur le changement de ton de la voix, remarqué parfois chez les Autochtones face au *Caméléon*, nous avons observé des réactions qui peuvent venir effectivement rangées du sentiment de « peur » à celui de « révérence »<sup>35</sup>.

Dans cette optique, il est intéressant de comparer l'exemple susmentionné (celui de la fille qui à la vue d'un *Caméléon* se met à crier) avec le changement de ton de la voix vers le bas, comme l'a fait M. Joasiny. Le premier peut venir mis en analogie au sentiment de « peur »<sup>36</sup> ; le deuxième au sentiment de « prudence ». Dans ce cas il s'agit de murmures, qui en tant qu'attitude contrastante aux cris, pourraient être mis en analogie avec la « révérence »<sup>37</sup>, ou « déférence »<sup>38</sup>.

Nous avons observé ultérieurement cette dernière attitude, lorsque il arrivait de rencontrer un *Caméléon* perché dans les buissons côtoyant le chemin conduisant d'un village à l'autre ; à ces occasions, quand l'un des chercheurs profitait du moment pour prendre quelques photos, les porteurs avaient l'habitude de baisser leur ton de voix, ou de poursuivre leur chemin sans faire de commentaires et de nous attendre environ quatre mètres plus loin, tandis que les guides de l'ANGAP<sup>39</sup>, étalaient leurs connaissances et n'hésitaient généralement pas à manipuler les animaux.

L'élément qui rend les trois anecdotes comparables, est vraisemblablement ce sentiment d'« inquiétude angoissée<sup>40</sup> » que j'ai ressenti chez les Personnes qui ont fait de l'apparition du *Caméléon*, une sorte d'événement remarquable.

---

<sup>35</sup> Comme l'a fait remarquer l'herpétologiste Abate dans l'extrait cité en paragraphe 4.1. en utilisant les termes de « *fear* » (qui peut être traduit par : angoisse ; craindre ; crainte ; peur ; redouter ; épouvante) et de « *reverence* » (révérence, vénération).

<sup>36</sup> « Phénomène psychologique à caractère affectif marqué, qui accompagne la prise de conscience d'un danger réel ou imaginé, d'une menace. ». (Petit Robert 2007)

<sup>37</sup> « Grand respect mêlé de retenue et même de crainte. » (Petit Robert 2007).

<sup>38</sup> À mon avis, un terme qui traduit convenablement cette attitude est celui de « déférence » : « Considération respectueuse que l'on témoigne à qqn, souvent en raison de son âge ou de sa qualité. ► respect. » (Petit Robert 2007).

<sup>39</sup> Le corps des forestiers malgaches, ayant reçu une formation scientifique.

<sup>40</sup> « Inquiétude angoissée », ont été les termes utilisés par M. Sébastien Wolhauser (biologiste de terrain, très attentif à la culture locale, et ayant pris résidence à Madagascar il y a déjà quelques temps) pour me décrire le sentiment éprouvé par les Autochtones aux égards des *Caméléons*. J'estime que « inquiétude angoissée » traduit mieux que « peur », comme expression exprimant le sentiment éprouvé par les Autochtones face aux *Caméléons*.



C'est cette sorte d'émotion qui à mon sens peut être mise en analogie avec les états intérieurs dont il fait mention Abate, en associant certaines attitudes observées chez les Autochtones, à la « superstition ».

En interprétant des actions et des réactions entreprises par un groupe de Personnes par des termes tels que « peur » ou « inquiétude angoissée », il s'agit bien pour l'observateur d'attribuer aux observés un certain « état intérieur » : chose en soit déjà très délicate, d'autant plus si l'observateur ne partage, ou ignore encore, la « vision du monde » de l'observé<sup>41</sup>.

De cette « vision du monde », dépend aussi la perception et l'attitude de l'Homme à l'égard de l'Animal. Un éclairage à propos des représentations de l'Être Animal – *Biby* à Madagascar, est donc indispensable.

### 2.1.2 L' « Animal » à Madagascar

L'aspect émotif d'une relation « Homme - Animal » donne l'occasion de s'interroger à propos d'une « vision du monde » qui possède une sensibilité particulière aux égards de la « Vie » (*Aina*) et du « Vivant » (*Mananaina*).

Mon propos est celui d'approcher cette sensibilité typiquement *betsimisaraka*, par la représentation faunique: je m'intéresse donc à une traduction du concept d'« Animal » dans les termes malgaches de "*Biby*".

En cette optique, les références bibliographiques suivantes, nous aident à cerner cette dimension immatérielle qui caractérise l'Homme et l'Animal, selon une conception autochtone de tel Être Animé : *Biby*.

« Le mot *Biby*, qui signifie animal en malgache, regroupe tous les êtres vivants quadrupèdes, reptiles, oiseaux, poissons, insectes, arachnides, vers, ainsi que quelques animal fabuleux. L'ordonnement de la faune malgache ne semble malheureusement pas à la mesure de la spécificité et de la quantité d'espèces qui la composent [sic]. Au vocable *Biby* est simplement rajouté un adjectif qu'apporte une précision sur la forme, le caractère, la nature des animaux : *Biby lava* (bête longue),

---

<sup>41</sup> Malgré la possibilité d'explorer cette piste d'enquête par la perspective de l'anthropologie des émotions, je n'ai pas envisagé une telle approche pour mon propos. Par contre, le choix de Hélène Giguère c'est fait en ce sens : au sujet d'une enquête anthropologique focalisé sur le contexte de la pêche crevettière, dans le nord-ouest de Madagascar, elle consacre une partie de son ouvrage à cette perspective particulière (2006 : 105-110). L'Auteure, en partant par la « clé ethnozoologique de la crevette » a été confrontée à des thématiques très proches de celles dont nous étions confrontés directement, portant sur les « tabous » "*fady*" ; les « esprits "*Tsiny*" ; leurs médiums – les devins guérisseurs "*Tromba*" – ou, d'une façon plus secondaire pour notre propos, à des thématiques portant sur l'ancestralité et les pratiques rituelles ; la sorcellerie ; les rituels de possession "*Tromba*" et les « médicaments malgaches "*aody*" ou "*fanaody*".

*Biby kely* (petite bête), *Biby dia* (bête sauvage), *Biby fiompy* (bête d'élevage), *Biby masiaka* (bête méchante), *Biby mora* (bête inoffensive), etc.... » (Harpet 2000 : 44).

Mais encore, traduire la notion de « *Biby* » simplement par « Animal », ne correspond pas à la vision malgache de cette typologie d'Existants.

Lavondes, par exemple, définit le "*Biby*" par : « animal, être extraordinaire » (1967 : cf. *glossaire*) ; tandis que pour la même notion, Beaujard définit une catégorie d'Existants qui peut être mise *simultanément* en relation aux concepts occidentaux de « bête, bête esprit, esprit de la nature » (1991 : cf. *glossaire*). Jean-Marie Estrade, pour "*Biby*" traduit : « être non humain, animal, monstre » *et* « génie indéterminé qui peut être à l'origine d'une maladie. » (1985 : cf. *glossaire*).

En traitant du système de représentations fauniques à Madagascar, les anthropologues ont donc fait face au concept de "*Biby*" : une représentation de l'Animal, en tant qu'Être Animé, qui comporte une dimension immatérielle incontournable au sein de « relations société-nature » étudiées à Madagascar.

Un des enjeux de telles recherches est de saisir une pensée qui ne fait pas de dichotomie nette entre « Nature » et « Surnature ». En ce sens, l'approche présente s'inscrit dans la voie d'Auteurs comme les anthropologues Hélène Giguère (2006) et Claire Harpet (2000).

Le choix du *Caméléon* en tant que objet ethnographique de départ, m'a facilité la tâche : comme nous le verrons dans cette deuxième partie, cette dimension relative à un plan immatériel de l'existence *betsimisaraka* est explicitée par le terme de « *tsiñy* » (*Biby misy tsiñy*).

Tout comme une « bête d'élevage » (*Biby fiompy*) est considérée comme telle par rapport à la relation symbiotique/symbolique qui l'associe à l' « univers humain » ; nous découvrirons qu'une « bête dangereuse » (*Biby misy Tsiñy*) est telle, yeux des Paysans *betsimisaraka*, en raison de son association à l' « univers du *Tsiñy* ».

### **2.1.3 Le Biby et les "Autres" : vers une écologie symbolique *betsimisaraka*.**

Progressivement j'ai focalisé la quête de données ethnographiques, afin d'organiser le matériel à ma disposition en suivant le sens des corrélations les plus saillantes, par rapport

à une perspective « relation société-nature ». Cela m'a très vite confronté, comme cela a déjà été pour Claire Harpet (2000 : 14-15), face à un...

« (...) vaste système relationnel dicté par des règles de conduite, par des croyances, des coutumes directement ou indirectement liées à des schèmes classificatoires qui représentent l'univers naturel et social sous forme de totalité organisée<sup>42</sup> ».

La « clé ethnozoologique » sert ici, donc, comme « pont » que je cherche à bâtir par les corrélations logiques qui se font entre microcosme (le corps du *Caméléon* en tant que représentation faunique) et macrocosme (la représentation du système socio-cosmique). Les informations, très disparates et hétéroclites, s'organisaient dans un tout cohérent par le discours de l'Autochtone, qui s'exprimait par des analogies. Ce qui s'est révélé être le défi de ma démarche : aborder la « relation Homme – Caméléon » comme un « Tout ».

Jean Poirier<sup>43</sup> nous viens en aide afin d'explicitier cette caractéristique de la pensée malgache, qui m'oblige à cerner la représentation de Caméléon en relation à d'autres catégories d'Existants *betsimisaraka* :

« Aucun élément ne peut être appréhendé isolément sans être replacé dans son contexte ; c'est le réseau relationnel dans lequel les parties s'organisent qui donne son sens à chaque composante de l'ensemble » (J. Poirier in : S. Auroux 1990 : 3127).

En prenant en considération la manière dont les Autochtones parlent du *Tsiñy*, en relation au *Caméléon*, un problème majeur c'est posé à nous pendant notre enquête de terrain : le terme de "*Tsiñy*" assume des acceptions différentes, selon le contexte auquel il est associé à l'animal dans une manière qui n'est pas univoque, en pays *betsimisaraka*.

Pendant nos enquêtes de terrain, nous avons eu l'impression que le terme de "*Tsiñy*", et sa réification dans la figure du "*Tangarirana*", condensent en eux un principe d'ordonnancement socio-cosmique qui ne peut pas être défini par nos informateurs qu'à travers des illustrations, des allégories ou des préceptes, des normes de conduite sociale.

La pluralité d'analogies, que la thématique « *Tsiñy – Caméléon* » permet de susciter au sein du discours des Autochtones, fait de cet animal une « clé ethnozoologique » qui permet au chercheur intéressé à une écologie symbolique *betsimisaraka* d'ouvrir des portes sur une vision du monde qui a une cohérence et des logiques propres.

---

<sup>42</sup> Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*.

<sup>43</sup> Poirier Jean (contribution). 1990. "TSINY/TODY blâme/choc en retour: (Océanie, Madagascar ; merina, fam. Ling. austronésienne)", in: Sylvain AUROUX (dirigé par), *Les notions philosophiques : dictionnaire*, 3205-3206. Paris : Presses univ. de France.- 3297 p. (Encyclopédie philosophique universelle 2)

Les analyses des données ethnographiques, relatives au discours des Autochtones, laissent peu de doutes à propos des termes qui décrivent la relation « Homme – *Caméléon* » en pays betsimisaraka : le terme vernaculaire de "*Tsiñy*" est intrinsèque à la figure du *Caméléon*. Ceci semble disposer les Autochtones à des attentions particulières face à cet Animal, spécialement envers le plus petits des *Caméléons*, les spécimens du genre *Brookesia*, ou *Tangarirana*.

### **Cerner le Caméléon dans son « environnement conceptuel »**

Une des difficultés majeures rencontrées sur le terrain d'enquête, a été celle de trouver le réseau relationnel, dans lequel les « acteurs socio-cosmiques », relevés par la « clé ethnologique *Caméléon* » pouvaient s'inscrire au sein de cet « univers *betsimisaraka* ».

Par l'association qui est faite au sein de cette pensée entre la représentation du *Tangarirana* et le terme de « *Tsiñy* », j'ai donc cherché à organiser ces données ethnographiques qui traitent simultanément du microcosme (le corps minuscule du *Tangarirana*) et du macrocosme (l'Univers, selon une conception *betsimisaraka*).

Afin de considérer la représentation faunique du « *Caméléon* » en termes de « marginalité » et « innocence », je me sers de certains concepts et illustrations utilisé par Philippe Descola (2005) comme cadre théorique qui me donne l'aval pour parler proprement de la « vision du monde » que j'ai découvert en pays *betsimisaraka*.

La dimension philosophique des données ethnographiques issues de cette enquête, mérite un cadre de lecture approprié. Les contributions de Jean Poirier (exposant de l'anthropologie philosophique), à propos de concepts d'ordre philosophiques, proprement malgaches, offrent un cadre de lecture pertinent.

A l'intérieur des propos synthétiques de cet Auteur, j'ai retrouvé la plupart des éléments qui concernent la relation « Homme – *Caméléon* », telle que je l'ai pu saisir à *Masoala*. C'est ainsi que je me suis rendu compte de la valeur heuristique du « *Caméléon* » en relation à une « vision du monde » à Madagascar.

Cependant, ce n'est pas véritablement de « philosophie » que j'aimerais traiter, mais de la représentation faunique du *Caméléon* et, enfin, de « relations *Homme – Animal* ».

J'utilise de suite les contributions d'Auteurs, comme Eugène Mangalaza et Jean Poirier, afin de donner un éclairage à propos du terme de « *Tsiñy* », tout comme d'autres notions

cosmologiques et ontologiques qui résultent indispensables afin d'apprécier la figure du *Caméléon* au sein du système de représentations *betsimisaraka*.

C'est donc cet aspect cosmologique, celui qui est en relation au terme de « *Tsiñy* », auquel j'aimerais introduire le Lecteur par la suite de cette deuxième partie.

D'abord par une introduction générale au concept de « Nature » sous une perspective *betsimisaraka*, ensuite par l'exposition de concepts propres à une ontologie et cosmologie *malagasy*.

J'utilise les données ethnographiques afin de mettre en évidence des articulations entre le *Caméléon* et le *Tsiñy* au sein du discours des Autochtones par le moyen de propos d'Auteurs majeurs qui exposent les caractéristique de la « vision du monde » en question.

Le *Caméléon*, est donc utilisé ici afin d'introduire quelques acceptions du terme polysémique de "*Tsiñy*".

Ces acceptions sont celles qui m'ont paru caractériser la « relation *Homme – Animal* » à *Masoala*.

## **2.2 Le danger, le blâme et le choc en retour. Du Caméléon à un ordre du Cosmos.**

*En termes d'exposition, le choix de présenter d'abord l'« univers betsimisaraka » en termes d'« ordre du monde » ; de parler de cosmologie et d'ontologie avant de parler proprement de « relation Homme – Caméléon » ; découle du fait qu'en m'approchant aux Betsimisaraka, et à leur manière de voir les « choses » et les « êtres », je me suis confronté avec une pensée holiste et hiérarchisante ; une logique qui fonctionne par intégration et complémentarité ; une logique qui, de l'opposition des termes , ne fait pas une question de dichotomies.*

Par le texte suivant<sup>44</sup>, j'aimerais introduire le Lecteur à l'« univers *betsimisaraka* » dans lequel le *Caméléon* évolue aux yeux de nos informateurs Autochtones.

---

<sup>44</sup> En 2006, juste avant mon deuxième voyage dans la Forêt malgache, j'ai eu l'occasion de collaborer avec M. Eugène Mangalaza et le Jardin Botanique de Neuchâtel afin de créer des pancartes divulgatives, destinées à informer les visiteurs des « Serres Malgaches », sur une conception de la « nature » qui serait proche de celle des Malgaches.

« Pour le Malgache, l'environnement ne se limite pas au visible, à l'immédiat, au 'maintenant' – c'est également l'ailleurs, mais qui reste toujours présent et qu'un élément (rocher, plante, animal,...) nous rappelle à chaque instant.

Tout dans la nature est vie et véhicule la vie. S'il faut puiser dans la nature pour pouvoir vivre et survivre, il faut savoir restituer à cette nature ce qui lui a été prélevé, même d'une manière symbolique. En coupant un arbre, en défrichant une parcelle de terrain, le Malgache sait qu'il a prélevé quelque chose du flux vital cosmique, provoquant ainsi un déséquilibre quelque part. En effet chaque être Vivant est relié aux autres, même si les liens sont souvent tenus, à peine perceptibles par le commun des mortels. Seuls les médiums (*mpisikidy, saha, tromba*), quand ils sont réellement en condition, parviennent à déceler ces différentes connexions de ce système cosmique.

Une fleur, une liane, un arbre... ont tous leur place dans un tel univers si riche, si complexe.

Entre visible et invisible s'instaure un système d'échanges qui se prolonge jusqu'au divin par la médiation des ancêtres.

Dans un tel contexte, la pratique de l'essartage ("*tavy*" / "*jinja*") – par exemple – ne peut se réduire uniquement à sa dimension technique et utilitaire, car elle renvoie à toutes les dimensions de l'existence. Elle est au cœur de l'échange. La culture itinérante sur brûlis qui est un danger pour les Forêts malgaches, leur biodiversité et équilibre écologique, ne peut être réellement comprise, dans sa « vérité vraie », qu'en tenant compte de ce vaste système d'échanges entre les Vivants et le morts, l'homme et la nature, l'homme et le divin. » (Mangalaza E. ; Fuchs E. 2006).

Entre les lignes de ce texte, il est possible d'apercevoir une logique interne qui sous-tend cette conception du Cosmos, une signification globale des éléments qui composent celui-ci.

Tout événement, comme par exemple la « visite » d'un *Caméléon* dans une habitation humaine, comporte une « raison » qu'il convient d'interpréter et de retenir, afin d'agir en harmonie symbiotique avec les parties, les Êtres Animés, qui sont en rapport organique avec le « Tout », le « système cosmique ». Comme le texte susmentionné laisse entendre, selon une conception malgache du « Cosmos », existe une animation générale de la « Nature ».

M. Eugène Mangalaza a donné deux cours universitaires<sup>45</sup> à propos d'aspects directement liés aux représentations et aux logiques qui caractérisent la vision du monde à Madagascar. Entre autre, cet Auteur donne une interprétation cognitive du phénomène de la « transe », liée aux rituels de possession ou adorcismes *tromba*.

Par ce type de rituels, le médium (devin-guérisseur : *saha* ou « maître du *tromba* »), est en train de parcourir un chemin de connaissance personnel qui le mènera vers un savoir et un pouvoir propres aux initiés<sup>46</sup>.

A partir des propos de cet Auteur, je retiens les éléments culturels suivants :

Premièrement, une pensée *betsimisaraka*, admet des Vivants Visibles en opposition duelle – *mais complémentaire* – avec des Vivants Invisibles.

Deuxièmement, ces Vivants Invisibles sont nombreux, et chaque « espèce » maintient un lien symbiotique/symbolique particulier avec des Vivants Visibles : Hommes, Animaux ou Plantes.

Troisièmement, Vivants Invisibles et Vivants Visibles, se joignent parfois (dimension immanente du monde intangible), notamment dans le moment rituel de possession.

Dans cette optique, l'objet ethnographique est la séance de possession, *en tant que* rencontre de la communauté des Humains avec celle des Entités divino-ancestrales, par le moyen tangible du corps du médium.

Un des aspects logiques essentiels, qu'Eugène Mangalaza réfère à la pensée *malgache*, est la recherche intellectuelle d'articulations entre les aspects matériels de la Vie, et des éléments qui font référence à la représentation immatérielle du monde.

Eugène Mangalaza ajoute encore un autre élément qui nous permettra d'approcher la logique locale. La cohérence du savoir du devin-guérisseur nous devrait amener « (...) à une meilleure vision des correspondances réelles entre le macrocosme qu'est l'univers dans son ensemble et le microcosme qu'est le corps humain » (ibid.).

En ce sens, je retiens le statut de médium comme l'expression la plus aboutie de cette discipline, celle qui s'intéresse aux interconnexions entre un vaste système relationnel.

---

<sup>45</sup> Université de Neuchâtel, 2003, Institut d'Ethnologie.

<sup>46</sup> Pour le résumé et la problématique du cours en question, consulter la page web : <http://www.unine.ch/ethno/biblio/2003madareg.html>

Pendant la pratique de terrain ethnographique, les Personnes ayant le statut de « médium » ont été considérés en qualité d'informateurs spécialisés dans le domaine des corrélations entre « Visible » et « Invisible », « microcosme » et « macrocosme ».

Nous avons retenu cette « catégorie sociale » (*Mpisikidy* ; *Tromba*) comme celle qui détient, au sein de la communauté *betsimisaraka*, la capacité de percevoir les corrélations subtiles qui unissent, entre autre, les Hommes et les *Caméléons*.

En étudiant le *Caméléon* dans une perspective d'écologie symbolique *betsimisaraka*, je retiens donc savant le discours des devins-guérisseurs.

### **2.2.1 « Le *tsiny* et le *tody* » dans une pensée *malgache*.**

Je présente de suite les termes et les notions qui caractérisent la relation « Homme – Caméléon » en pays *betsimisaraka*, par les contributions des Auteurs mentionnées auparavant.

A travers Jean Poirier, je renvoie le Lecteur à Richard Andriamanjato, et ainsi à une interprétation philosophique du « blâme »/ « choc en retour », "Le *tsiny* et le *tody* dans la pensée malgache" (1957).

En procédant de cette manière, nous aborderons des concepts relatifs à une cosmologie malagasy, à travers l'éclairage offert par la figure du *Caméléon*, en qualité de représentation faunique.

Le but du présent chapitre, est donc celui de mettre en relation les données ethnographiques collectées par cette démarche, avec une « vision du monde » qui est attribuées comme particulière aux Malgaches.

Poirier synthétise le binôme « *tsiny/tody* » dans une pensée *malgache* par la contribution suivante, dans laquelle j'introduis le Lecteur aux thématiques qui seront reprises et traités par mon propos, en relation à l'attitude de circonspection de l'Autochtone face au *Caméléon* :

« Ces deux notions sont au cœur du système de valeurs *merina*<sup>47</sup> ; elles dépendent en effet directement de la conception générale du monde qui préside à toute organisation des rapports sociaux. Elles sont indissociables l'une de l'autre, ces éléments qui fonctionnent en symbiose, l'un (*tsiny*) générant les conditions de production de l'autre (*tody*), d'une manière quasi automatique. Leur signification

---

<sup>47</sup> Population des hautes terres centrales de Madagascar.



exacte est difficile à rendre par un seul terme ; la mécanique globale est celle de l'action et de la réaction : le *tsiny* est la peur de l'enfreinte, l'enfreinte, la prise de responsabilité intentionnelle ou, le plus souvent, involontaire, consciente ou même inconsciente ; c'est la tombée en faute ; le *tody* est la conséquence de cette situation, la répercussion de l'événement initial qui déclenche ce processus de réponse qu'on qualifie souvent de « choc en retour ».

Même si l'on doit moins s'exprimer en termes de moralisme que de mécanisme, on trouve le principe de rétribution ou, si l'on préfère de justice rétributive, au fondement du *tsiny* et du *tody* : tout acte (y compris la « parole », qui est une espèce particulière du genre « action ») porte en lui-même, à partir de sa seule commission, sa sanction virtuelle, car il enclenche un processus automatique de rééquilibrage ; ce processus ainsi initié dépasse la personne même de son Auteur et s'étend à son entourage ou à son groupe social, la responsabilité étant en quelque sorte collectivisée (ce qui justifie l'intervention du groupe lors d'une initiative individuelle : l'acteur engage son entité d'appartenance, au-delà de la personne). (...) un proverbe rappelle qu'il enveloppe l'individu comme son vêtement ; mais on accorde plus d'importance aux aspects dangereux de l'activité humaine, et le *tsiny* a toujours une connotation de faute et de risque engageant la responsabilité de l'Auteur. Cependant, il est toujours possible de mettre en œuvre des *procédures de réparation* qui vont, par des rituels appropriés, compenser au moins partiellement ou ré-orienter les conséquences de la faute. (...) *Tsiny* et *tody* figurent certainement parmi les concepts les plus difficiles à appréhender de la pensée malgache – et les moins faciles à traduire, car ils plongent au plus profond de l'ontologie et de la métaphysique malgache : instruments très caractéristiques de cet univers subtil, très complexe, fait d'équilibres sans cesse menacé et sans cesse reconstruits, de réseaux de correspondances entre les divers éléments constitutifs du monde. On ne peut pas dire qu'ils sont intraduisibles, car cela reviendrait à se résigner au pire des « racismes culturels » – l'incommunicabilité des cultures –. Mais ils ne sont traduisibles que par périphrases et surtout, ils sont très largement polysémiques. Le *tsiny* est à la fois la crainte devant tout passage à l'acte, la responsabilité automatiquement encourue, et la réprobation sociale que cette initiative va déclencher ; le *tody*, en même temps doublet et complément, est la conséquence : la rétroaction de l'action initiale, le choc en retour qui frappe le responsable, lequel est victime sans être coupable au plan moral, mais qui s'est engagé à partir du moment où il a agi. La faute peut être déclenchée en dehors de toute intentionnalité (v. *fady*) et la morale malgache est essentiellement une éthique sociale. Cette appréhension généralisée que provoquent le *tsiny* et le *tody* devant toute décision individuelle se conjugue avec la mécanique aveugle du *vintana* (destin) pour dresser dans le paysage social malgache des obstacles contre la prise d'initiative et l'intégration de l'innovation. » (J. Poirier in : S. Auroux 1990 : 3205-3206)

Eugène Mangalaza (1994) apporte les suivant compléments qui nous permettent d'inscrire la mécanique relationnelle du *tsiny* et du *tody* dans un contexte proprement *betsimisaraka* :

« Dans la cinétique cosmique que traduisent la marche du temps et le rythme des saisons, l'homme est appelé à retrouver son équilibre en vivant en parfaite harmonie avec toutes les forces qui sont en constante inter-action. Il ne doit pas agir à la légère (*miantröhantrohaka*) car la loi du choc en retour [le *tsiny* et le *tody*] ne pardonne jamais tant il est vrai qu'aux yeux du Paysan *betsimisaraka*, "à un mauvais oracle, il est encore facile de remédier par l'exorcisme, à une malédiction

d'ancêtre, par la demande du pardon ; mais à un juste retour de ses actions, point de rémission possible" (*alañan-tsy fôlaka, mōra alam-paditry, tsitsi-drazaña, mōra ivalōzaña fō ny valin'ny natao, tsisy fañalany*).

(...) Les rapports homme-nature et les relations des hommes entre eux s'inscrivent à l'intérieur de cette vision unitaire du monde, où divinités célestes et divinités chtoniennes, vivants et défunts, passé, présent et avenir s'interfèrent. » (Ibid. 293)

« Dans une telle perspective, toute action de l'Homme retentit sur le cosmos et revient sous une forme ou une autre à son initiateur. Les *Betsimisaraka* expriment cette idée par l'image du caillou qu'on lance dans un étang aux eaux calmes : le caillou en s'enfonçant provoque des ondes qui vont perturber l'équilibre de la surface des eaux pour se répercuter ainsi jusque sur les berges. Toute action modifie l'harmonie cosmique soit en la renforçant, soit en la dérégulant. Toute création est transgression et violence et constitue un choc cosmique qui nous est plus ou moins favorable. Aucun geste n'est finalement anodin et insignifiant et, comme un boomerang, provoque un choc en retour (*tohiñy*). Il s'agit, dans ce cas là, de bien mesurer toutes les conséquences de telle ou telle action avant de l'exécuter la malchance dans les affaires, certaines tares physiques (*antsa*), la mort violente sont autant de choses en retour possibles d'une mauvaise action. Ces chocs en retour peuvent se manifester très tardivement, sur d'autres générations. Tôt ou tard, le mal comme le bien que nous avons fait à autrui, nous revient immanquablement. Il y a une justice redistributive qui n'épargne personne. Dieu, garant de l'ordre et de l'unité cosmique y veille personnellement « Si on se moque pas du sot, c'est de peur d'être entendu par Dieu » (*Tsy ijabidahiñy ny lefaka, fatahōraña ho reñin-Jañahary*). (...) » (Ibid. : 223-224)

En considérant la relation « Homme – Caméléon », nous nous sommes heurtés à des concepts philosophiques qui dépendent directement de la « conception générale du monde, celle qui préside à toute organisation des rapports sociaux » (J. Poirier 1990 : 3205-3206), notamment avec le binôme conceptuel du *tsiny* du *tody*.

Les contributions de Jean Poirier, sont en ce sens incontournables : ce chercheur expose succinctement, mais efficacement, de tels concepts en référence à un Auteur parmi les plus influents dans ce domaine, le pasteur originaire Richard Andriamanjato.

Lui-même, en cherchant d'exposer le terme de "*tsiny*", s'est heurté « à des difficultés sérieuses » dont il est question dans l'avant-propos de son ouvrage (1957 : 7-11). Cet Auteur a essayé « de faire le tour des contenus possible du concept de « *tsiny* » en le considérant dans ses diverses manifestations » (ibid. : 9).

C'est le choix adopté ici, un regard à propos de la relation « homme – Caméléon », dans la perspective qui articule les différentes manifestations du *Tsiñy* – les différentes acceptions

du terme – avec la représentation faunique du *Caméléon Tangarirana* : cet « animal dangereux » (*Biby misy Tsiñy*).

Comme montré par Armelle de Saint-Sauveur (1998), Claire Harpet (2000) et plus récemment Hélène Giguère (2006), celle ici proposée est *une* parmi les nombreuses possibilités offerte par la biodiversité malgache, d'approcher la « relation société-nature », telle qu'elle est vécue par ce Peuple.

La figure du *Tangarirana* nous donne l'occasion d'envisager le concept de "Tsiñy", par la perspective très enrichissante qui apparaît dans l'interprétation de la « loi du choc en retour », ou "tôhiny", par Eugène Mangalaza (1994 : 224). Par ce propos, l'Auteur illustre « la façon Autochtone des *Betsimisaraka* d'organiser le monde et de vivre en relation symbiotique avec toutes les forces cosmiques afin de bénéficier ainsi de la coulée vitale » (ibid. : 291)..

Par la suite, nous prenons en considération la façon dont le « *Caméléon* », en tant que représentation faunique, articule dans le discours des Autochtones les différentes notions évoquées par le terme de Tsiñy.

### **Articulation entre le Caméléon et son « univers betsimisaraka » : le "Tsiñy" dans le discours des gens**

Dans le désir de considérer la représentation du *Caméléon*, telle que je l'ai comprise dans le Parc National de *Masoala*, je me suis employé afin de restituer les termes qui permettent d'associer le *Caméléon Tangarirana* à un ordre qui lui est propre : celui des « Animaux Dangereux », les *Biby misy Tsiñy*.

Dans l'optique d'introduire le Lecteur à ces notions essentielles, je propose par des exemples phraséologiques un répertoire des thématiques les plus récurrentes en relation au « danger » attribué à l'animal *Caméléon*.

Par l'utilisation de termes vernaculaires, mon propos n'est pas de rendre les choses complexes, mais plutôt celui de restituer d'une façon satisfaisante une certaine complexité qui caractérise la « vision du monde », comme je l'ai comprise en termes *d'écologie symbolique* en pays *betsimisaraka*.

L'effort de restitution, me concerne du moment qu'il ne s'agit pas de concepts qui me sont familiers. Cependant, il me serait impossible de parler de *Caméléons* sans mentionner ces termes vernaculaires.

Ces notions, sont celles qui me permettent d'aborder des thématiques telle que la « forêt », en termes de « relations société-nature », chez les *Betsimisaraka*. Les voici :

- Un « principe d'individuation » : "*iaña*".

Le *iaña*, un principe ontologique qui appartient en propre à chaque Être Animé et dont... « (...) la réalité corporelle n'est pour lui qu'un simple support visible dont il pourrait bien se passer en case de besoin » (Eugène Mangalaza 1994 : 220).

Extraits de conversations :

« Celui qui ne supporte pas le "*iaña*" du *Caméléon*, en a peur » ("*Szay tsy rahatôndra iaña azy, matahotr'azy*").

« J'ai peur des animaux parce que mon "*iaña*" n'en supporte pas (*tsy tondrana iañan'aha*).

- Des « esprits » ; « puissances chtoniennes » ; « esprits du terroir » : *Tsiñy*.

Extraits de conversations :

« Le *Tsiñy* peut nous communiquer à travers des rêves, et peut aussi nous rendre malade ou même nous tuer. Mais il est invisible. C'est comme le « *mystère* » des chrétiens, c'est quelque chose crée par *Zañahary* [l'essence créatrice] qu'on n'arrive pas à s'imaginer (*tsy takatrinany saina*) mais qu'on doit croire. Le *Tsiñy*" est une « Chose » (*Zavatra*) que *Zañahary* a crée. On doit aussi en avoir peur. C'est aussi appelé *Lolo* c'est-à-dire puissances chtoniennes, esprits du terroir. Pour toute chose morte on dit : *misy Tsiñy* [avec le *Tsiñy*]. Les Hommes morts vivent ensemble. Lorsqu'on les appelle par la « demande de bénédiction » ou « prière rituelle » (*joro*), on les appelle de cette place où ils vivent. On fait appel aux *Razaña*, les morts qui ont déjà des *Tsiñy*. Les *Razaña*" viennent, avec les "*Tsiñy*" de la Forêt. »

- Un état de « mal-être » ressenti par un individu humain.

Extraits de conversations :

« On a peur du *Tangarirana* parce qu'il a des *Tsiñy*. Il peut nous rendre malade (causer des maladies) si on le tue sans raison. Il tire sa propre force venant du *Zañahary*, parce que – tout seul – il a des difficultés à vivre (*mijaly*). "*VoaTsiñy amin'ny fokonolo*", veut dire qu'il

a fait quelque chose de reprochable par le reste de la société. Dans le cas du *Tangarirana*, on dit "*voatsiñy*" pour une personne qui est malade après avoir écrasé cet animal. »

- Un état de « détresse ressenti par l'animal », associé aux changements de couleur de la livrée du *Caméléon*.

Extraits de conversations :

« Le *Caméléon* est l'animal le plus dangereux parmi les animaux "*tsy manan Tsiñy*" [sans fautes, innocents] : il craint tout. Donc si on le prend simplement dans les mains, lui il souffre déjà : il stresse. C'est pour cela qu'il appelle très facilement les « gendarmes » ["*mpitsara* "], donc il change de couleur : de rouge en vert, puis de vert en noir. C'est exactement ça ce qu'il fait : il change de couleur. »

- Un « appel à la justice » émis par l'animal lui-même.

Extraits de conversations :

« Le *Tangarirana* s'endort sur la route en voyant quelqu'un qui passe. Quand il nous arrive de le rencontrer, piétiner, il fait appel au "Tsiñy" [il "*mampisigny*", lance pour ainsi dire un « anathème »]. Cela peut entraîner la mort de la personne en question. L'intervention du *Tsiñy* se manifeste par des symptômes tel que des pieds douloureux à l'intérieur (*mangôtsoko*). »

- Une « faute », un « tort » pour lequel il faut chercher un moyen de réparation par des excuses.

Extraits de conversations :

« Le *Tsiñy* [tort] s'efface par la bouche (*Tsiñy fagnalan'ny vasa*) ». »

Difficile au début pour nous, une fois traduit le discours des Autochtones du malgache au français, saisir les corrélations qui se font entre l'Animal – *Biby* et les arguments, et les termes, qui donnent une cohérence à la « vision du monde », en pays *betsimisaraka*.

En ce Pays, l'étude d'une relation « Homme – *Caméléon* », ne peut pas ignorer la « mécanique morale » du *tsiny* et du *tody* du moment que celle-ci est tenue en compte par les Autochtones lorsqu'il s'agit de « rapports sociaux », entendu en termes socio-cosmiques.

Au sein d'une vision unitaire du monde, comme celle *betsimisaraka*, les « rapports sociaux » impliquent indistinctement Hommes, Animaux et Esprits.

Ce que le propos de Philippe Descola nous laisse entendre.

« Supposing, then, that there exist some very general patterns in the way people construct representations of their social and physical environment, where do we start looking for traces of their existence and *modus operandi*? Such a quest cannot rest, at least not exclusively, on the study of ethnobiological taxonomies. For one thing, the classification of plants and animals is only a limited aspect of the social objectivation of nature, this process by which each culture endows with a particular salience certain features of its environment and certain forms of practical engagement with it. To understand such a process, one must also take into account such dimensions as local theories of the working of the cosmos, sociologies and ontologies of non-human beings, spatial representations of social and non-social domains, ritual prescriptions and prescription governing the treatment of, and relation with, different categories of beings, etc. ». (1996 : 85).

C'est seulement en prenant en considération la conception générale du monde, donc, qu'il est convenable d'analyser les relations « société-nature », « Homme - Animal ».

Procédant ainsi, il est souhaitable de donner un cadre de lecture à notre fait ethnographique : l'embarras prouvé par les Autochtones, face au *Biby Caméléon*. Il sera ainsi possible de s'interroger à propos d'une forme de contrôle moral, qui est appliqué lorsque des individus manipulent des animaux comme les caméléons, ou bien manifestent des attitudes moqueuses à l'égard de l'Animal.

La dangerosité du *Caméléon*, en ce sens, ne découle pas de l'animal lui-même, mais bien de la dangerosité qu'une action – jugé impropre – implique pour l'ensemble du groupe social. A partir de ces considérations, il est possible de s'intéresser d'avantage à la figure du devin-guérisseur, celui qui connaît ces mécanismes subtils, ces équilibres précaires, et qui possède donc les moyens de réparer certains actes, dangereux non seulement pour le fautif, mais pour la société entière.

« Société », est un terme qui doit être entendu dans une acception socio-cosmique, lorsque le système de référence n'est pas l'Homme, en soi, mais l'ensemble des Vivants, Visibles et Invisibles.

Le terme vague de « société » peut être avantageusement interprété par « groupe de co-action », comme nous le verrons au chapitre suivant.

La suite de l'exposition, prendra en considération la représentation faunique du *Caméléon*, afin de montrer les articulations que j'ai décelé entre nos données ethnographiques a

propos de « relation à l'Animal » et sa représentation faunique – qui se fait par l'utilisation du terme de « *Tsiñy* ».

Ce qui nous donne une occasion pour tenter d'encadrer la rencontre de l'Homme et du *Caméléon*, comme fait ethnographique.

Une familiarisation progressive à la terminologie *betsimisaraka*, permettra le Lecteur de déceler petit à petit des liens, des analogies et des logiques qui régissent la conduite de l'Individu face au *Caméléon*. Plus précisément : du *Caméléon* en qualité de représentant de l'espace sylvestre.

J'encourage le Lecteur à « mettre de côté » ses propres représentations du *Caméléon*, afin de l'imager dans cet environnement mystérieux qui est encore L'œil-de-la-Forêt : un « paradis de la biodiversité » qui veut offrir une chance à la population locale, de profiter des ressources naturelles en préservant les animaux et les plantes endémiques.

### **2.2.2 Des Animaux, des Plantes, des Hommes... et leurs partenaires invisibles.**

« *Les nombreux inséparables* », ainsi sont autrement appelés les *Betsimisaraka*.

Cette appellation fait référence à l'union, en confédération, des multiples chefferies de la région : une réaction aux ingérences imposées au XVIII<sup>e</sup> siècle par des pirates et aventurier européens établis sur la côte orientale (M. Bloch in : P. Bonte, M. Izard 1991 : 429).

Cette appellation peut assumer un sens plus figuré dès qu'on aborde la thématique « relations société-nature » à *Masoala*. Richard Andriamanjato, nous fait remarquer que telle relation, « société-nature » (c'est-à-dire une relation « *Homme – Animal* ») implique un ordre et une hiérarchie bien précises, ce qui nous intéresse particulièrement.

« (...) cette société malgache est pour ainsi dire surpeuplée. En effet, en plus des vivants, dieu, les morts, les esprits, les choses et les animaux mêmes, tout ce qui existe, visible ou invisible, tout a sa place dans cette société et cela augmente le volume déjà considérable des choses « à faire » et à « ne pas faire » » (1957 : 16).

Andriamanjato, en parlant de la société malgache en générale, nous introduit à une conception de « société » qui est plus complexe de celle couramment admise. Comme l'explique Bruno Latour, cité par Descola (2005), le concept de « société »...

« (...) ne s'applique en droit qu'à l'ensemble des sujets humains, détachées de ce fait du tissu des rapports qu'ils entretiennent avec le monde non humain » (B. Latour in : Descola 2005 : 573).

Cela nous laisse entendre que par « *nombreux inséparables* », il convient de comprendre non seulement les Êtres Humains, mais aussi les autres catégories d'Êtres Animés. Ainsi, certaines normes sociales (« des choses à faire » et à « ne pas faire ») concernent directement les interactions et les attitudes que l'individu se doit d'observer en pays *betsimisaraka*, dès qu'il est face à un *Biby*, Animal-Esprit, comme le *Caméléon*.

### **Repérer les collectifs d'un ensemble complexe.**

La contribution suivante (J. Poirier in : S. Auroux 1990 : 3181) permet de compléter convenablement la représentation d'une cosmologie malgache, telle que nous l'avons illustrée dans l'introduction de ce chapitre (cf. Eugène Mangalaza ; Fuchs 2006), dans ce cas aussi, je mets en évidence les points qui sont pertinents pour mon propos.

« Le monde social se présente comme un ensemble cohérent dans lequel l'homme est installé à une place définie et stable ; il s'exprime dans le cadre d'un système de relations ordonné : relation au groupe, relation à la nature, relation à l'invisible. On pourrait presque dire que les coordonnées de l'homme se disposent dans un réseau d'abscisses et d'ordonnées, selon deux lignes verticale et horizontale : la première unit les condescendants Vivants visibles à leurs ascendants, Vivants invisibles, les *razana*, les uns et les autres constituant une communauté significative, un ensemble organique qui est en termes propres une « synergie », c'est-à-dire un groupe de co-action ; les *razana* ne pourraient pas survivre sans le concours des descendants qui les alimentent – littéralement parlant – par les rituels de ce qu'on appelle le « culte des ancêtres », et les hommes ne pourraient pas vivre sans la protection permanente de ceux qui les ont créés ; c'est un véritable phylum qui relie *razana* et descendants. (...)

Dans la dimension spatiale, l'homme vit en « symbiose » avec les autres personnages de l'invisible. Ce sont les puissances de ce que l'on appelle encore parfois la surnature, expression à la fois intéressante et équivoque : elle rend compte d'un univers différent du monde exotérique, montrant bien qu'il s'agit d'une autre dimension ou d'un autre degré, mais ce lieu – qui est en définitive celui de la sacralité – se situe en continuité avec l'espace naturel. La nature est Vivante, peuplée d'êtres actifs, doté de pouvoirs redoutables, et qu'il convient de se ménager par une série de tactiques et de stratégies appropriées : les rituels, ensemble défensif mis au point par les savoirs traditionnels. Parmi ces êtres, *afo mato atoa*, feux follets, *lolo ou angatra*, qui sont des revenants, les moins étudiés et cependant les plus importants sont les puissances chtoniennes, les esprits du terroir. Les Vazimba sont



considérées comme la rémanence des « Autochtones » des Hautes Terres centrales, mais débordent de cette localisation, bien qu'ils n'existent pas dans toute l'île. Plus importants encore que les Vazimba, sont les esprits plus ou moins anonymes qui peuplent le milieu naturel : génies des eaux, des rochers et des Forêts (il existe partout une mythologie du paysage qui anthropomorphise toute la nature) (...). Si l'on parle beaucoup moins des puissances telluriennes que des ancêtres, et si on les connaît beaucoup moins, c'est parce que les communautés rurales considèrent qu'il s'agit de relations qui doivent être tenues secrètes, car il serait dangereux de les divulguer. »

Le *Caméléon*, donc, nous a ouvert des pistes d'enquête qui permettent de donner un éclairage à propos de ces Puissances telluriennes et – vraisemblablement – à saisir des informations à propos de ces relations mystérieuses qu'elles sont sensées entretenir avec les autres collectifs admis au sein de cette « vision du monde ». J'espère divulguer les connaissances acquises chez les *Betsimisaraka*, afin de sensibiliser le Lecteur à propos de la sensibilité que ces Personnes entretiennent dans leur relation avec l'espace sylvestre de *Masoala*. J'espère donc que les précieuses informations qui m'ont été fournies par les Personnes que j'ai rencontrées dans le cadre de cette étude, soient bien entendues : il ne s'agit pas de « secrets » que j'ai « volé » aux *Betsimisaraka*, mais au contraire une restitution de propos que les Autochtones m'ont révélé dans ce but précis.

Mon propos est celui de prendre en considération la catégorie des Êtres Animaux (*Biby*) en relation à la catégorie des Puissances telluriennes (*Tsiñy*) par la perspective qui nous est offerte par le concept de « groupe de co-action ».

Encore une fois, le terme de "*Tsiñy*" se révèle polysémique, et il permet de mettre en corrélation le *Caméléon* avec des Puissances chtoniennes pour ce qui concerne la synergie qui se crée entre des Vivants Visibles et Invisibles.

Le chapitre suivant, introduit le Lecteur dans cet univers mystérieux, celui de ces « Puissances telluriennes », une catégorie d'Êtres Animés qui a un rôle social non négligeable, par rapport à une écologie symbolique *betsimisaraka*, telle que je l'ai retenue.

### **Le *Tsiñy* en tant que « acteur social ».**

À Madagascar, les « Esprits de la vie » (ou encore puissances chtoniennes ; maîtres du terroir) sont une présence constante dans l'espace non anthropique comme la Forêt.

J.-M. Estrade le fait bien remarquer, il faut les distinguer des Esprits des morts ; ce qui fait aussi Eugène Mangalaza (1980 : 53) qui distingue les *Angatra* des *Lolo*.

Les *Angatra*, sont définis par cet Auteur d'« âmes errantes » des défunts qui n'ont pas encore acquis le statut d'ancêtre (*Razaña*), une « sorte de "double humain, exactement semblable à l'homme qu'il représente" » (ibid. : 49).

Les *Lolo*, sont des « âmes errantes » en général, quelle que soit leur nature. Selon l'analyse de nos données ethnographiques, le *Tsiñy* en tant que Être, serait une sorte de *Lolo*.

L'identité de ces créatures n'est pas toujours connue. En pays *betsimisaraka*, elles sont parfois redoutées du fait de leur « dangerosité » : il s'agit alors de *Tsiñy*.

Le terme de "*Tsiñy*" est celui qui met en évidence la sorte de « dangerosité » de ces puissances chtoniennes, une « dangerosité » qui est pour le Paysan *betsimisaraka palpable*, mais non *tangible*.

" Le *Tsiñy* est une chose (*Zavatra*) que *Zañahary* a créé. On doit aussi en avoir peur. C'est aussi appelé « *Lolo* »" (Besafary, Vinanivao 2006).

Estrade, traite de *Lolo*, tout en mettant en évidence l'analogie qui est faite entre le concept d'« Animal » et celui d'« Esprit » par le terme vernaculaire de « *Biby* » :

« Chaque région a ses génies dominants : Tuléar et la côte sud-ouest ont leurs mystérieux *vorombe* ; la campagne betsileo, ses *salamanga* émanant de la terre comme les miasmes et les grandes Forêts de l'est, leurs *tsiñy* qui se laissent tomber comme les sangsues etc....

Beaucoup d'autres esprits anonymes que l'on désigne du mot vague de « chose » (*zavatra*), « bête » (*Biby*) errent un peu partout et compliquent l'existence des êtres humains. Les esprits ne sont pas en effet un simple thème de légende pour les veillées, mais l'objet d'une inquiétude permanente et une explication toujours prête aux énigmes de la vie quotidienne » (Estrade 1885 : 72).

Jaovelo-Dzao relate la présence de *Tsiñy* maléfiques et de *Tsiñy* bénéfiques, ce qu'on a relevé avec mes coéquipiers sur le terrain. L'Auteur, relate que ces génies prennent demeure...

« (...) dans les tourbillons dans les courants marins et les fleuves, des dépressions ovales du terrain, des mares, des sources, d'énormes blocs de rochers, des escarpements, des arbres extraordinaires, bref, tout ce qui, dans les domaines géographique, végétal, et minéral frappe plus particulièrement l'imagination et est plus ou moins mystérieux » (Jaovelo-Dzao 1996 : 206).

Eugène Mangalaza nous vient encore une fois en aide, introduisant un concept clé qui nous permettra de poser des analogies entre l'Homme (*Olombelona*) ; l'Animal (*Tangarirana*) et l'Esprit (*Tsiñy*) en relation au principe cosmogonique du « blâme/choc en retour » (*tsiny/tody*).

Il s'agit du concept de *ianandraha* et celui à lui corrélé de *iaña*.

« L'erreur la plus grande consiste surtout à confondre ces deux termes [*Lolo* et *Angatra*] avec ce que les *Betsimisaraka* appellent "*ianandraha*", c'est-à-dire cette force invisible inhérente à chaque être ; cette force d'essence non physique mais pouvant se manifester physiquement est ce que les "*mpamosavy*" (sorciers maléfiques) et les "*mpimoasy*" ou "*mpañazary*" (guérisseurs, devins) s'efforcent de déceler et de capter par le jeu magique de la consécration ("*fametraham-pady*") et de la désécration [sic.] ("*fiafanana*"). Chaque objet, chaque être possède son "*iaña*" selon des degrés différents. Le "*iaña*" est attaché à l'objet et ne relève pas de l'au-delà, comme le sont l'"*angatra*" et le "*lôlo*". » (ibid. 1980 : 54).

C'est donc le concept de « *iaña* » qu'il s'agit de préciser d'un point de vue ontologique, étant donné qu'en nous intéressant à l'interaction entre Hommes et *Caméléon* dans une optique *betsimisaraka*, nous considérons la « conception de l'être » Autochtone, ce qui s'est révélé indispensable afin d'analyser le contenu du discours des *Betsimisaraka* que nous avons rencontré.

Comme nous le verrons par la suite, le *Caméléon*, en tant que *Biby*, ne se différencie pas ontologiquement d'autres représentants de la faune locale : il est pensées comme un Êtres Animés, parmi les autres *Biby* ; les « humeurs » qui animent cet animal, sont les mêmes qui caractérisent les représentations du "*Biby*" en tant qu'« Être ».

Cependant, par rapport à d'autres sortes d'Animaux, le *Caméléon* en pays *betsimisaraka* paraît évoquer dans une manière plus explicite cet « univers parallèle », cet « ailleurs » mentionné auparavant. Ce que nous tenterons d'éclairer par cette étude.

### **2.2.3 Éclairage ontologique : le principe d'individuation selon une conception de l'être *betsimisaraka*.**

Les Autochtones qui parlent de la « force » du *Caméléon*, ou bien de l'origine de leurs maux, le font en nommant le terme de "*iaña*", un concept ontologique qui répond à la définition suivante, exposé par Eugène Mangalaza (1994 : 205-220).

« Don de *Zañahary* au même titre que le souffle vital, le *iaña* nous appartient en propre. Comme le corps, c'est un autre aspect, sur le plan immatériel de notre

principe d'individuation : chacun a son *iaña* au même titre qu'il se manifeste physiquement par sa réalité et sa singularité corporelle. Le *iaña* n'est pas le souffle vital (*fôfok'aiñy*) qui, du moins le croît-on, a son siège dans la poitrine. Ce souffle vital disparaît avec la mort car c'est lui qui anime et qui donne chaleur au corps. Le *iaña* n'est pas logé dans le corps quoiqu'il peut y pénétrer pour lui donner également force et vigueur : il est plus subtil et plus immatériel que le souffle vital. La réalité corporelle n'est pour lui qu'un support visible dont il pourrait bien se passer en cas de besoin. C'est pourquoi le *iaña* ne disparaît pas avec la dissolution corporelle. Même la dissolution des ossements, autre support matériel du *iaña* ou même l'abandon du tombeau par le groupe n'altère en rien la réalité effective du *iaña*. » (ibid. :220).

En ce sens, le *Caméléon* ne possède pas du tout des essences, ou principes ontologiques, qui en feraient un animal différent des autres.

Mes propos vont à l'encontre de ceux d'Eugène Mangalaza, dans le sens que par la pratique du terrain ethnographique j'ai perçu moi-même une corrélation entre cette conception ontologique, et celle cosmologique de la « loi du retour », ou "*tôhiny*" (ibid. : 224). La « loi du retour » articule la relation à l'animal, avec des maux bizarres comme celui du "*mangotsoka*". Ce mal est mis en relation à une mécanique similaire à celle du « choc » du "*tsiny*", comme dans "le *tsiny* et le *tody* dans une pensée malgache" (cf. paragraphe 3.1.).

Ainsi nous avons pris connaissance du « principe d'individuation » qui rend le *Caméléon* un « animal dangereux » (*Biby misy Tsiñy*) en pays *betsimisaraka*.

Le Lecteur qui voudra approfondir la valeur heuristique du concept de "*iaña*", au profit d'un éclairage tel que celui proposé par l'approche anthropologique de Philippe Descola (2005 : 280-320), découvrira de cette façon un cadre conceptuel à propos d'ontologies de type « analogique ».

Pour mon propos, je retiens cet extrait qui paraît se prêter comme clé de lecture à considérer, selon une ontologie *betsimisaraka*.

« Chaque Existant se présente donc comme un assemblage particulier d'éléments matériels et immatériels très divers lui conférant une identité originale, les humains sont le produit d'une combinaison plus complexe que celle des autres entités du monde, ce qui conduit Héritier<sup>48</sup> à définir l'individu *samo* [peuple du Burkina] comme un « feuilletage » de composantes élémentaires. » (2005 : 309)

---

<sup>48</sup> Héritier, Fr., 1977 : 65

L'analyse des données ethnographiques relatifs à l'oralité, nous laisse entendre que chaque Être Animé, ou Individu, en pays *betsimisaraka* est représenté par une multiplicité de composantes en mouvement, dont les combinaisons toutes différentes produisent les identités uniques.

Le principe ontologique d'individuation, le *iaña*, nous amènera à découvrir comment le *Caméléon* est pensé par rapport à l'Homme, selon un principe d'organisation qui a été nommé par Eugène Mangalaza : « la loi de l'unité duelle qui régit les objets et les êtres » (1994 : 273).

Appréhender le *Caméléon* en tant que représentation faunique nous porte à chercher une corrélation entre le *Tsiñy* du *Caméléon* et son *iaña* et ainsi d'entrevoir une cohérence et une richesse de perception du « Vivant », qui s'avère remarquable.

Le *Caméléon* en tant qu'objet d'entrée ethnographique, nous conduira vers la découverte d'une logique classificatoire *betsimisaraka*.

Le terme de "*Iaña*", dans ma quête à propos de corrélations au sein d'une « écologie symbolique *betsimisaraka* », a été le terme clé qui m'a permis de déceler une logique cohérente, dans les propos des Autochtones.

### **Une « sociologie de l'Invisible » : le *Iaña* en qualité d'« Être Animé ».**

*Poursuivons notre raisonnement avec une perspective de ces relations symboliques/symbiotiques envisagée selon l'optique du *Iaña* en qualité d'« Être animé », avec les attributs physiques et ontologiques qui caractérisent sa catégorie d'appartenance.*

Le *iaña* appartient au « Vivant » : Plante, Animal, Ancêtres, Puissance chtonienne... tous ils possèdent, ontologiquement parlant, ce « principe d'individuation ». L'Homme ne fait pas exception. L'élément ontologique du *iaña* accompagne l'être Humain dans son existence corporelle (il est alors *Olombelona*), tout comme après le trépas (il est alors *Angatra*) et de même une fois dans le statut d'Ancêtre (il est alors *Razaña*). Tel que dans son existence corporelle le *iaña* Humain se manifeste par des semblances anthropomorphes, de même le « fantôme » (cet *iaña* qui est mis en corrélation avec l'âme du trépassé) assume une semblance pareille, nous dira l'Ancien « maître du *Tromba* » :

« Les *Angatra* sont des *Iaña*. Ils ressemblent à des Hommes, mais ils ne le sont pas. Ils se tiennent debout et prennent l'apparence des Humains. » (*Vinanivao*, 2006, maître du *Tromba Razaña*).

L'univers cosmologique *betsimisaraka* est en ce sens, peuplé de *Iaña*.

Pourtant, il est périlleux de traduire *Iaña* par « Esprit », sinon que pour évoquer cette « nature animée » qui caractérise tout Vivant, Visible ou Invisible.

Selon cette optique, la Terre abrite des *Iaña*, et dont certains sont sylvestres.

En ce sens, la cosmologie *betsimisaraka* admet des *Iaña sylvestres et invisibles*, qui ont déjà été qualifié d' « esprit de la vie » par Jean-Marie Estrade (1985).

M. Arinosy, notre collaborateur, nous dira :

« Les *Angatra* sont des *Iañan'olo* [Esprits d'Hommes] et les *Tsiñy* sont des *Iañan-tany* [« Esprits de la Terre »] (*Vinanivao*, 2006, Arinosy).

« Esprit de la Terre » dénote ici le penchant vital de cette catégorie de Vivants Invisibles : œuvrer dans l'intérêt du Tout, de la Vie (*Aina*). Le caractère de ces Esprits n'est pas « maléfique » en soi, cependant comme il en est chez les Hommes, il y en a quelqu'un qui a un penchant « maléfique » : une thématique que nous aborderons par la suite.

**Esprits maléfiques, lémuriens nocturnes et sorciers : les caractères de l' « Esprit asocial », l'« Individu 'blâmable » ("Iaña ratsy, misy tsiñy").**

Tout comme pour le *Tsiñy* ; le *Iaña* est une notion qui concerne aussi bien les Hommes, que les Esprits ou les Animaux. Cet extrait de conversation, issu d'un entretien avec M. Besafary, un savant géomancien *mpisikidy* nous le rappelle.

« Le *iaña* est une composante de l'Homme. Tous les gens sauf à l'extérieur de Madagascar, peut-être, possèdent des *iaña* parce que ça sort de la respiration (*fiaiñana*). C'est pour ça qu'il y en a dans chaque personne. C'est comme les anges, il y en a pour chaque personne mais seulement il y a des bons et des mauvais. » (*Vinanivao*, 2006, M. Besafary)

Pour simplifier, il y a des *Iaña* qui évitent le *Tsiñy*, tandis qu'il y en a de ceux qui ne se soucient pas du « Tout ».

En ce sens, ces *Iaña* maléfiques ne se soucient pas de « loi du choc en retour », et perpètrent leurs actes - même si malfaisants aux égards du Tout, le Cosmos comme groupe de co-action globale.

Le comportement de ces *Iaña*, détermine l'annexion de ces créatures dans un même collectif, qui s'oppose en manière antithétique – et surtout **pas** complémentaire – avec le collectif socio-cosmique qui fait groupe de co-action. L'attitude de ces sujets (*Iaña*) est diamétralement opposée par rapport au « comportement sain, en symbiose avec l'harmonie cosmique » dont il fait mention Eugène Mangalaza (1994 : 224-225).

Il s'agit de *Iaña* maléfiques : de ces Animaux comme le *Aye Aye* ; de ces Hommes maléfiques comme les Sorciers; de ces Esprits maléfiques qui habitent la forêt. La figure du Lémurien *Aye Aye* dénote ici l'altérité de la figure Sorcier maléfique *Mpamosavy*, par rapport à celle du devin-guérisseur *Tromba*.

L'*Aye-Aye* est cet « Être asocial » en corrélation à l'aspect néfaste de la « sorcellerie ».

Les « Sorciers », sont ici ces individus qui – en connaissant les liens subtiles qui lient les Êtres animés dans ce vaste réseau relationnel – oeuvrent dans l'intérêt qui exclut une partie du Tout. Ils ne rentrent pas dans le collectif global, au sein de ce groupe de co-action qui voit Vivant Visibles et Invisibles oeuvrer dans la coopération, au bénéfice du Cosmos entier, toujours selon une optique du monde que j'ai connu chez les *Betsimisaraka*.

A juste titre, Harpet (2005) associe donc l'animal de l'*Aye Aye* à cette sorte de marginalité, celle qui est proprement « sociale ». La « clé ethnozoologique » de l'*Aye Aye* permet de donner un éclairage à propos de cet « Être asocial » qui est – *entre autres* – le *Iaña* maléfique d'un Vivant Invisible, comme celui d'un « Fantôme » ou *Angatra*.

« En pays *betsimisaraka*, "*angatra*" est le terme couramment usité pour désigner les âmes errantes et dangereuses des défunts. C'est la manifestation visible du *iaña* d'un défunt qui refuse d'accepter sa nouvelle condition et qui vient hanter son ancien espace vital, à l'image de la jeune mariée qui refuse son statut d'épouse et qui dort de travers (*mitsivala-mandry*) pour refuser ainsi toute étreinte amoureuse avec son mari. » (Mangalaza 1994 :230-231).

La représentation faunique du *Aye Aye* inscrit cet animal au sein du collectif qui n'ouvre pas dans le sens du bien commun, celui qui représente notamment un danger face au collectif humain.

L'*Aye Aye* par son aspect curieux et effrayant, son doigt médium très long et grêle, ses ongles crochus, ses yeux flamboyants, ses mœurs solitaires et nocturnes, incarne ce type de marginalité qui est attribué aux revenants. Eugène Mangalaza explicite la marge sociale dans lequel évolue ce genre de *Iaña* :

« À la lumière de cette analyse, on peut dire que l'"*Angatra*" se caractérise par sa négativité. Plus exactement par une double négativité. Parce qu'il est passé par l'expérience de la mort, le défunt n'appartient plus à la communauté des vivants, aussi lui interdit-on de revenir au village et ses environs (espace vital réservé aux vivants). Mais comme on n'a pas procédé aux secondes funérailles, on n'invoque pas encore le défunt lors des "*jôro*" (invocation sacrée) car il n'est pas encore considéré comme "ancêtre vivant". Cette double négativité se traduit ici par le « ne plus » et le « pas encore ». L'"*angatra*" souffre finalement de marginalité et d'instabilité. En lui-même, l'"*angatra*" est déjà désordre et sa présence ne manque pas d'engendrer le désordre. Par rapport à la plénitude de la vie que mènent les "ancêtres vivants", l'"*angatra*" est un manque. Il appartient au monde des ténèbres ; il relève de l'inconsistance de l'ombre : finalement, l'"*angatra*" est une présence allusive ("*alokalo-draha*"), une présence absence ». (1980 : 51-52).

Le *Caméléon*, en ce sens, dans le discours de mes informateurs Autochtones, n'a jamais été mis véritablement en corrélation avec une catégorie d'Esprits maléfiques précise. Cependant, comme nous il est expliqué en annexe de mémoire, en pays *betsimisaraka* l'Animal est concerné par le phénomène de *métempsychose* : il est conçu comme réceptacle matériel au *iaña* des défunts *Angatra*, ou encore à celui des puissances telluriennes *Tsiñy*. Ces Existants sont parfois maléfiques.

Pour mon propos, je considère la Puissance tellurienne dans la figure de *Tsiñy*, dans les termes de Philippe Descola (2005 : 503) : comme le degré d'émanation élémentaire de l'Individu<sup>49</sup> ; ou une expression singularisée d'un principe général d'existence animant le Cosmos, Humains compris.

*Ce principe d'existence qui anime le Cosmos, en pays betsimisaraka se nomme iaña.*

C'est ainsi que j'ai trouvé le terme pour organiser nos données ethnographiques, selon une perspective d'écologie symbolique *betsimisaraka*: le *Iaña* en qualité d'Existant, d'« acteur socio-cosmique ».

En pays *betsimisaraka* le fait ethnographique de la « rencontre Homme – *Caméléon* » se lit plus pertinemment si on envisage le « statut socio-cosmique » représenté par la figure du *Tangarirana* en tant que *Iaña/Biby* « innocent », « irréprochable », « inoffensif » : *tsy mañan tsiñy*.

La relation « Homme – *Caméléon* » ne se définit pas proprement par « faste » et « néfaste » ; mais par ce qu'elle révèle à propos de *groupes de co-action*, ou *collectifs*. Ceci, en relation avec une attitude particulière qui est portée à l'égard de l'« Autre ».

---

<sup>49</sup> Descola parle d' « hypostase ».



Le *Caméléon* compte bien parmi les animaux *Biby* qui sont pensés « à la marge », par rapport au collectif anthropique ; cependant avec toute une autre valence symbolique par rapport à des animaux associés à l'univers de la sorcellerie. Contrairement à la figure du lémurien *Aye Aye* (Harpet 2000 :147) ; le *Caméléon*, en pays *betsimisaraka* n'est pas considéré un « animal nuisible » : tout au contraire. Pour « animal nuisible », j'entends les typologies d'animaux qui – selon leur « nature *betsimisaraka* », rentrent dans les catégories des *Biby* agressifs (*masiaka*) ; malignes (*kafiry*) ou en quelque sorte mauvais (*ratsy*).

#### **2.2.4 Du Caméléon et de l'étiologie vernaculaire du mal mangotsoka.**

*En matière d'écologie symbolique betsimisaraka, la polysémie des termes de « iaña » et celle de « Tsiñy », rend toute approche rationnelle autre que celle du raisonnement analogique, un cauchemar pour le novice en la matière...*

*Qui est, enfin, le responsable du mal mangotsoka ? Qui déclenche la mécanique socio-cosmique du « blâme » (tsiny) et du « choc en retour » (tody) ? S'agit-il du Iaña dans la figure du Caméléon ; du Iaña dans la Puissance tellurien Lolo (nommée Tsiñy) ; du Iaña de la puissance génésique primordiale, dans la figure de Zañahary ? Mystère.*

*Ces questionnements, pendant nos entretiens ethnographiques, mettaient dans l'embarras le commun des mortels tout comme le spécialiste dans le domaine : le devin-guérisseur, ou « maître du Tromba ». Il s'agit de "questions difficiles à répondre", comme nous dira un des nos informateurs Autochtones.*

Les propos de Richard Andriamanjato, rappellent à l'esprit rationnel (diffus chez les *Naturaliste*, tout comme moi) de ne pas se poser certaines questions : elles n'ont aucune importance pour l'Autochtone, lequel se contente de respecter l'Animal, du moment que toute action malencontreuse à son égard peut s'avérer lourde en conséquences néfastes. Ceci suffit, en pays *betsimisaraka* : il y a des aspects mystérieux de la Vie, dès lors il faut les reconnaître et en tenir de compte... inutile de voir plus loin, si ces « Choses » (*Zavatra*) sont invisibles.

À propos de cette manière de percevoir et organiser les Êtres et les Choses chez les Malgaches, nous nous heurtons à une des difficultés exposées par Richard Andriamanjato

dans l'essai de traduire une pensée *malgache*, pour un point de vue *occidental*. L'Auteur écrit :

« La (...) difficulté nous vient du flou qu'il y a dans la pensée malgache elle-même. En disant « flou », nous adoptons le point de vue occidental, plus précisément le point de vue cartésien. La pensée malgache est intuitive et, partant, saisit d'une manière globale les êtres et les choses, d'une manière qui n'est basée ni sur l'analyse, ni sur les faits d'expériences positives de relation avec le monde extérieur. La pensée malgache est intuitive et, partant, saisit d'une manière globale les êtres et les choses, d'une manière qui n'est basée ni sur l'analyse, ni sur les faits d'expériences positives de relation avec le monde extérieur. Cette pensée saisit les êtres et les choses au-delà de leur manifestation apparente et il y a lieu de se demander la nature ou la réalité de l'objet de cette saisie. Est-ce une idée toute faite entièrement subjective ? Est-ce une réalité Existant en fait ?... Pour pouvoir y répondre, il nous faudrait développer et étudier en détail la psychologie du Malgache, la genèse du concept chez lui, l'histoire de sa pensée. Et il est évident qu'une telle étude dépasserait largement le cadre de notre travail. Nous sommes obligés plus ou moins de nous borner à des références, des constatations de fait et il est vrai que cela laissera certainement des points à élucider, des questions à développer. Quant à l'esprit malgache, une saisie intuitive des êtres et des choses satisfait et entraîne toute adhésion au sens qu'il saisit ainsi. » (ibid. : 8).

C'est donc en retenant ceci, que nous allons aborder l'étiologie du mal qui est associé à la représentation faunique du *Caméléon*.

Le *mangotsoka*, ce mal mystérieux que l'étiologie populaire attribue à une inconduite face au *Caméléon*, est ici envisagé par rapport aux principes cosmogoniques du *tsiny* et du *tody* : nous nous interrogerons à propos des contenus de « la peur de l'enfreinte » ; de « l'enfreinte » ; de « la prise de responsabilité » (envers la propre communauté, le groupe social) et de « la tombée en faute ».

Le concept vernaculaire d'équilibre socio-cosmique, en ce sens, ne peut pas être ignoré.

De même, il serait pertinent de s'intéresser au concept de « destin » (*vintaña*) lorsqu'on s'apprête à considérer les explications étiologiques qui associent des attitudes et des actions aux égards du *Caméléon*, avec l'apparition (ou la non apparition) de certains malheurs, malchances.

Ainsi, il est incontournable de s'arrêter sur le contenu du concept de « tort » (*Tsiñy*) en relation à celui de « violence gratuite », une action qui perturbe l'équilibre socio-cosmique et qui se manifeste par des conséquences néfastes. Enfin, dans une perspective qui envisage la relation de l'Homme à l'Animal, il me semble pertinent de considérer les implications d'une « vision du monde » qui admet une forme de « justice rétributive », une sorte de « remise en équilibre » des relations entre les Hommes et les Animaux.

### **L'articulation d'un « malheur » avec la conduite aux égards du Caméléon. La parole aux Betsimisaraka.**

Le discours des Personnes rencontrées, laisse entendre qu'en pays *betsimisaraka* les adultes s'impliquent que très rarement dans des activités telles que la collecte de spécimens de *Caméléons*, tandis que les jeunes s'impliquent parfois dans telles activités, comme par exemple dans le commerce de ces animaux. En ce sens, un jeune de vingt-deux ans, une fois qu'il sut que nous nous intéressions de *Caméléons*, nous dira :

« Oh ! Cet animal a vraiment des *tsiñy*. Il y avait quatre étrangers [*vazaha*] qui étaient venus ici à Vinanivao il y a deux ans, ils ont achetés des caméléons à 50'000 FRM pièce. J'ai recherché partout des caméléons mais je n'ai pas en trouvés. Mon ami en a trouvé quatre. Après avoir vendu les caméléons à ces étrangers, sa peau changea complètement de couleur, elle devenait plus noire que d'habitude ; mon ami devenait aussi plus maigre, il a mué (*miôfo*). Il est donc allé chez les *vazaha* pour leur demander de les libérer. Depuis il est guéri et il boit encore maintenant de la *betsa betsaka* ».

Nous pouvons remarquer, qu'en discutant plus spontanément avec les Autochtones sur l'animal *Caméléon*, les informateurs parlent plus librement du rapport qu'ils entretiennent avec cet animal mettant en relation des actions à ses égards et des sortes de « malheurs » dans un rapport de cause/conséquence, comme ici le fait de collecter et de vendre des spécimens et de « *muer* » et maigrir .

Par contre, la dynamique de l'entretien semi-structuré, nous mettait parfois en embarras face à nos informateurs. Ces derniers devenaient alors plus discrets, comme s'ils ressentaient que leurs discours, face à des étrangers, pouvaient manquer de cohérence, de rationalité.

Le cas du maître d'école, qui tenait ses cours dans la même propriété où nous logions, est représentatif sous ce point de vue. Jeune étudiant à l'époque du colonialisme, ce monsieur aidait son professeur français à collecter toute sorte de spécimen faunistique, du papillon au serpent. Déjà à ces temps il était bien embarrassé lorsqu'il s'agissait de traiter avec des caméléons, mais son professeur d'antan se montrait indulgent face à cette réticence typiquement malgache.

Du moment que notre informateur Autochtone a compris que notre regard différait sensiblement de l'optique *naturaliste*, son discours à propos des animaux a radicalement changé de perspective, révélant ainsi une vision du *Caméléon*, tout à fait remarquable.

Cependant, la maîtrise de la langue française ne lui permettait pas de sortir complètement de son embarras : tout au contraire... comme si ce système d'expression manquait de mots, de concepts, pour exprimer précisément ce qu'on ressent communément, en pays *betsimisaraka*, face à l'animal *Caméléon*.

Cette difficulté à exprimer une façon de concevoir le monde dans les termes d'une autre (celle occidentale), est perceptible à travers une retranscription « mot à mot » du discours qu'il nous a tenus vers la conclusion de notre terrain d'enquête. Difficile pour lui de nous parler du *Caméléon* en tant que *Être (Iaña)*, tout comme de la relation qui lie les Hommes et cet Animal en pays *betsimisaraka*.

Cet informateur nous dira :

« Par exemple il y a certains qu'ils prennent les *Caméléons*, ils voient que ça change de couleur toutes les 5 minutes comme ça, et puis on les prends et puis on les mets sur du sable... sable... ensoleillé, ou bien on lui donne des cigarettes: il y en a certains qui font comme ça et puis si tu est là, si tu rigoles, toi qui est un type qui a peur des *Caméléons*, c'est toi qui subit le... euh... ... c'est pour cela que dans cette Forêt quand on trouve tout ça, les bêtes comme je vous l'ai dit là... on ne parle pas... s'il y a quelqu'un qui les prends, tu n'as qu'a fermer la bouche, c'est lui même qui... » (Maître d'école, Vinanivao, automne 2006).

Ici, les pauses, les espaces de silence représentées par les points de suspension, font appel à ces concepts et ces logiques vernaculaires, étranges à une culture et une vision du monde qui est celle des herpétologistes occidentaux.

En pays *betsimisaraka*, cet aspect immatériel du *Caméléon*, son *iaña*, sa « personnalité exigeante », est la source du *Tsiñy* qui frappe les êtres humains par la manifestation de désagréments.

Ces « conséquences néfastes » apparaissent en réponse à une injustice commise à l'égard d'un animal paisible (*tsy mañan Tsiñy*). La force du « *Tsiñy* du *Caméléon* » (ou du *Caméléon* en tant que *Iaña* animal) frappe les êtres humains dans leurs intimité, dans leur « esprit » : paraît-il que le *iaña* de certaines Personnes dites *malemy vintaña*, ne « supporte pas » le *Tsiñy* du *Caméléon*, surgit du *iaña* propre à l'Animal. Ces désagréments, se manifestent par des rêves (*nofy*) – sur un plan immatériel de l'existence – ou bien sur un plan matériel, par une série de « conséquences néfastes » dont le *mongôtsoko* est l'exemple le plus recourant. Une malheur – invisible, mais concrète – qui atteint l'imprudent qui blesse moralement ou physiquement un être, pour ainsi dire « mal fait comme un *Caméléon* », mais qui sous un certain point de vue, reste « irréprochable », « intouchable » (*tsy mañan tsiñy*).

Le *Tangarirana* est associé à des équilibres socio-cosmiques très précaires, « son *Tsiñy* » est mis en corrélation avec un « choc en retour » qui répond à ces déséquilibres afin de rétablir « l'ordre du monde », au long d'une « chaîne de l'être », qui fait du principe ontologique du *iaña* l'élément essentiel qui pose une continuité entre tous les « êtres animés » (cf. Eugène Mangalaza 1994 : 225).

Selon une cosmologie *betsimisaraka*, Le *Caméléon* figure comme élément de cette « chaîne de l'être » au même titre que les Vivants Visibles (les Êtres Humains, *Olombelona*) et les Vivants Invisibles (les Esprits du collectif anthropique, *Razaña*, et ceux du collectif sylvestre, *Tsiñy*).

À propos d'une conception du monde en pays *betsimisaraka*, Eugène Mangalaza nous rappelle :

« La vision *betsimisaraka* est toujours holiste [:] toutes les activités, même les plus réputées, n'ont de sens qu'à titre d'élément d'un grand Tout auquel il faut nécessairement se référer ». (1994 : 16)

En ce sens, limiter la maladie du *mangotsoka* uniquement à un interviens du « surnaturel », à la « vengeance » d'un « Esprits de la Forêt », nous paraît une interprétation qui ne tient pas compte de la complexité et de la richesse de la « vision du monde *betsimisaraka* », qui s'exprime par métaphores et analogies, afin d'exprimer des notions et des connaissances d'une grande profondeur philosophique.

Enfin, selon cette perspective, la pensée *betsimisaraka* semble associer l'élément ontologique du *iaña* avec la transmission du « blâme » (*tsiny*) et du « choc en retour » (*toady*), d'un Être Animé à l'Autre (Homme, Animal ou Esprit).

Si l'*iaña*, n'a pas de fautes, le *tsiñy* ne surgit pas. L'enfant, ne sera pas blâmé du fait qu'il joue avec des *Caméléons*, ce qui n'est pas le cas de l'adulte qui fait de même (approfondissement en annexe). C'est toujours en annexe, que j'approfondie la relation à la figure du « médium » (*saha* ou « maître du *Tromba* »), comme le détenteur populaire de la connaissance à propos de liens, corrélations, entre le mal du *mangotsoka* et le *Caméléon Tangarirana*.

## **La force « surnaturelle » du Caméléon : une « croyance » qui entraîne l'esprit chercheur.**

Selon cette optique, parler de « malheur », en termes de « naturel » ou de « surnaturel », n'aide pas véritablement le chercheur à saisir la cohérence de la pensée *betsimisaraka*, ni à adopter une approche ethnologique « relation *Homme – Animal* », qui tient compte de la dimension symbiotique/symbolique de ces termes.

De suite, un exemple ethnographique qui montre l'inconsistance de cette dichotomie, en pays *betsimisaraka*. Il s'agit d'un extrait d'entretien, que nous avons enregistré vers la fin de notre terrain d'enquête, afin de tester nos connaissances acquises.

L'Ancien qui nous parle, est un enseignant d'école primaire qui connaît très bien la pensée *occidentale*, du moment qu'il a vécu la période de colonisation française<sup>50</sup>. Cet exemple montre aussi la corrélation très étroite entre l'Animal / *Biby* et le Vivant Invisible, dans ce cas Ancêtre (*Razaña*) ou Dieu (*Zañahary*).

Cette discussion met aussi en évidence ce qui résulte d'une analyse de nos données ethnographiques : pour cette conception du « *Tsiñy* », liée aux Animaux, il n'est pas question de « conséquences néfastes » indistinctement pour tout le monde, mais seulement pour ceux qui craignent – par leurs agissements – de susciter le *Tsiñy*<sup>51</sup>.

Ceci concerne le *iaña* – le caractère de l'Individu – dans le sens qui *est* principe ontologique premier, la source du « **blâme** » (*Tsiñy*).

**Enseignant** : "(...) Ah bon, oui... ici il existe dans la Forêt des... comment ? si on tue par exemple un *Aye Aye*, ou bien le *Boa*, certains *Boas* même, des bêtes nocturnes qui ne se montrent que la nuit, ça... entre ça il y a un *Tsiñy* ».

**Enzo** : "C'est quoi ?"

**Enseignant** : «C'est-à-dire qu'il y a... comment ? Par exemple c'est moi qui tue cet animal-là, cet animal il me... dresse une maladie et même jusqu'à la mort. Il y en a, certaines bêtes qui sont comme ça. Ainsi par exemple le *Aye Aye*. Le *Aye Aye*, quand un type d'un village le tue, quand il l'a tué il faut l'accrocher sur la piste devant le village, pour que tout le monde puisse le voir, mais c'est une bête porte

---

<sup>50</sup> Cf. Mangalaza 1998 : 31-32.

<sup>51</sup> Cet aspect particulier de la « vision du monde » "*betsimisaraka*" nous a été présenté en corrélation à la notion de « destin » ("*Vintaña*") en termes de « fort », ou « faible » destin.

malheur, quand on les voit peut-être qu'il y aura un incendie ou bien il y aura un mort dans la famille. C'est ça la croyance, et ça se peut provoquer même. S'entraîne la croyance des ancêtres qui disent ça devant leurs petits arrières... non : petits descendants, ils disent que si on voit un *Aye Aye* entrer dans le village ça marque des accidents, ça provoque des accidents. C'est pour cela que, même que ce n'est pas la loi [de protection de l'environnement], avant l'arrivée de la loi ils ont peur, parce que les gens ont peur des *Tsiñy* : c'est une sorte de maladie qui est provoquée par la force naturelle d'un Bois, d'un Lieu ou bien d'une Bête."

**Enzo** : "Donc le *Tsiñy* est une force naturelle..."

**Enseignant** : "**Force naturelle... surnaturelle, même.**"

**Enzo** : «C'est quoi la différence entre naturel et surnaturel ?»

**Enseignant** : "Surnaturel... ça vient du haut, du *Razaña*... des Ancêtres et puis, un peu plus fort, c'est du *Zañahary*."

**Enzo** : "Et le naturel ?"

**Enseignant** : "Le naturel... le naturel ça vient seulement des alentours, naturel... non : scientifiquement naturel ça vient de... de la nature, de la Création. Mais pour les uns, naturel ça vient automatiquement, ça veut dire automatiquement."

Dans un cadre socio-cosmique, propre à une écologie symbolique *betsimisaraka*, j'ai pu retenir les corrélations qui sont faites entre les notions de :

- « blâme » et « tort » ; *tsiñy / tsiñy,*
- « tort » et « choc en retour » ; *tsiñy / tody,*
- « choc en retour » et « malheur » ; *tody / mangotsoka,*
- « malheur » et « danger » ; *mangotsoka / tsiñy,*
- « danger » et « déséquilibre socio-cosmique » ; *tsiñy / tsiñy,*
- « déséquilibre socio-cosmique » et « Dieu » ; *tsiñy / Zanahary,*
- « Dieu » et « choc en retour » ; *Zanahary / tody,*
- « choc en retour » et « équilibre socio-cosmique » ; *tody / tody,*
- « équilibre socio-cosmique » et « blâme » ; *tody / tsiñy,*
- « blâme » et « Esprit » ; *tsiñy / Tsiñy,*
- « Esprit » et « Être Animé » ; *Tsiñy / Iaña,*
- « Être Animé » et « Esprit de la Forêt » ; *Iaña / Tsiñy,*
- « Esprit de la Forêt » et « Forêt » ; *Tsiñy / Ala,*
- « Forêt » et « danger » ; *Ala / tsiñy,*
- « danger » et « esprit de la Forêt » ; *tsiñy / Tsiñy,*
- « Esprit de la Forêt » et « blâme » ; *Tsiñy / tsiñy,*
- « blâme » et « danger » ; *tsiñy / tsiñy,*
- « danger » et « Caméléon » ; *Tsiñy / Tangarirana,*
- « Caméléon » et « Esprit de la Forêt » ; *Biby misy Tsiñy / Tsiñy,*
- « Caméléon » et « choc en retour » ; *Tangarirana / tody,*

- « choc en retour » et « malheur » ; *tody / mongotsoka,*
- « malheur » et « *Caméléon* » ; *mongotsoka / Tangarirana,*
- « *Caméléon* » et « innocence » ; *Tangarirana / tsy mañan tsiñy,*
- « innocence » et « Animaux Dangereux » ; *tsy mañan tsiñy / Biby misy Tsiñy.*

L'analyse du discours des Autochtones décèle une logique classificatoire qui, dans un ensemble d'Existants, oppose en termes de « groupe de co-action » deux collectifs mineurs.

Cette logique classificatoire est explicitée en annexe. J'invite donc le Lecteur, par son intuition, à entrevoir déjà les termes qui admettent des corrélations entre une attitude de respect à l'égard du *Caméléon*, ou mieux : à l'égard de son *iaña* et du *Tsiñy*. Les mots de mes informateurs Autochtones, que je restitue dans la troisième partie du mémoire par des extraits d'entretiens, renvoient le Lecteur à l'« univers *betsimisaraka* » dans l'intégrité de leur polysémie, ce qui permet de suivre la cohérence du discours autochtone.





### Table des matières détaillée – troisième partie.

3	Entre divin et chtonien .....	91
3.1	Esprits de la vie, Caméléons, et divinité: les caractères de l' « Esprit coopératif », de l' « Individu Irréprochable » (Iaña Tsy Mañan Tsiñy). .....	93
3.1.1	L' « Esprit de la Forêt » et son rôle de protecteur envers la faune sylvestre.....	96
3.2	Le Caméléon : un Iaña au sein d'un vaste système relationnel. ....	99
3.2.1	Animaux domestiques ; sylvestres ; maléfiques ; dangereux.....	100
3.2.2	« <i>Biby dia</i> » : un élevage en pleine Forêt pluviale. ....	102
3.3	Hommes et rapport à l'animal "dia"/"fiompy". ....	105
3.3.1	Représentations fauniques et relation à l'animal. ....	109
3.3.2	A la marge de ces animaux, les « dangereux » : à ne pas blesser! .....	112
3.4	Homme et Caméléon : une relation entre Visible et Invisible, village et forêt.....	116
3.4.1	Du <i>Caméléon</i> , vers une spatialisation et une pratique de l'environnement. ....	116
3.5	Du Tsiñy et du tody dans une optique « relations société-nature ». ....	121
3.5.1	Du <i>tsiny</i> et du <i>tody</i> , et de la relation de « protection ». ....	122
3.6	De la valeur symbolique du Caméléon.....	127
3.6.1	Le <i>Caméléon</i> : un « messenger » entre le Visible et l'Invisible, à la marge entre divin et chtonien. ....	127
3.6.2	De l'importance de la <i>marge</i> comme <i>niche socio-écologique</i> , pour une représentation de l'animal en qualité de « messenger divin ». ....	129
3.6.3	De la représentation faunique du <i>Tangarirana</i> , associé à la représentation de <i>L'œil-de-la-Forêt</i> . ....	131
	Conclusion.....	133

### 3 Entre divin et chtonien

*La deuxième partie du mémoire nous a donné l'occasion d'envisager le caractère du Caméléon Biby misy Tsiñy: sa « dangerosité » a été considérée en termes d'« équilibres socio-cosmiques », et en termes d'« ordre du monde ».*

*Ceci nous permet de poursuivre la restitution et l'interprétation des données ethnographiques, afin de nous interroger à propos du Caméléon et de sa place au sein du vaste système relationnel, dans lequel la pensée betsimisaraka l'envisage.*

*Une démarche comparative fournira des éléments de réponse à propos de la portée symbolique du Caméléon, par rapport à d'autres sortes d'Animaux (Biby).*

*La représentation faunique du Caméléon, sera ici envisagée par rapport à celle tout aussi évocatrice de la figure du Lémurien Aye Aye (représentant des animaux « maléfiques », Biby ratsy) ; et celle du zébu Aomby (représentant des animaux « domestiques », Biby fiompy).*

*Pour terminer, la figure du Caméléon sera envisagée par rapport à son collectif (celui sylvestre) et par rapport au collectif dont il appartient l'Homme (celui anthropique).*

Dans cette troisième partie du mémoire, nous prenons en considération le rapport, ou mode de relation, que les êtres Vivants *Iaña* entretiennent avec la Puissance génésique primordiale *Zañahary*.

Il est question de l'Homme envisagé dans sa relation au *Caméléon*, non en qualité d'individu mais comme représentant de leur groupe de co-action : d'une côté celui anthropique (Ancêtres, Hommes, Animaux domestiques) et, de l'autre côté, celui sylvestre (Esprits de la Forêt, Animaux sylvestres).

Ceci ouvre un questionnement à propos de l'égard des Autochtones face au *Caméléon*, en relation à une certaine responsabilité vis-à-vis du groupe de co-action sylvestre.

En effet, une relation de l'Homme au *Caméléon*, ne se comprend pas en pays *betsimisaraka*, si on ignore les échanges (ou relations symbiotiques/symboliques) que les Hommes entretiennent avec le groupe de co-action sylvestre en entier : Vivants Visibles et Invisibles.

Je pourrais ainsi présenter au Lecteur la schématisation que j'ai développé pour restituer en images les réseaux relationnels qui se dessinent dans cette optique, entre les deux groupes de co-action : celui humain (anthropique) et celui non-humain (sylvestre).

Une fois décelée la place du *Caméléon* générique (*Amboalava*) au sein du collectif des *Biby* – et donc envisagé le type de rapports que les Hommes (*Olombelona*) entretiennent avec les « Animaux dangereux » inscrits dans le groupe de co-action sylvestre – il sera question de nous interroger à propos d'éléments de réponse sur l'exceptionnalité du minuscule *Caméléon Tangarirana* chez les *Betsimisaraka*, par rapport à d'autres Animaux Dangereux » : *Biby misy Tsiñy*.

La notion vernaculaire de « *Iaña* », nous permet d'envisager des collectifs de Vivants, composés par des Hommes, des Animaux et des Esprits, qui œuvrent dans le même ensemble, qui se résume au Tout, à la Puissance génésique primordiale *Zañahary*.

Le *Caméléon* générique *Amboalava*, n'a pas exactement le même rôle du petit *Caméléon Tangarirana*, au sein des échanges symbiotiques/symboliques que le collectif des Hommes entretient avec le collectif sylvestre. Il me semble que le petit *Caméléon* du genre *Brookesia* à une portée symbolique un peu différente du commun *Furcifer pardalis*, par exemple.

La troisième partie du mémoire me permet de mettre en évidence les différences entre les représentations fauniques du caméléon commun (*Amboalava*) et du petit caméléon *Brookesia* sp. (*Tangarirana*), en pays *betsimisaraka*.

### **3.1 Esprits de la vie, Caméléons, et divinité: les caractères de l' « Esprit coopératif », de l' « Individu Irréprochable » (Iaña Tsy Mañan Tsiñy).**

Par rapport à la figure du lémurien *Aye Aye*, celle qui concerne la représentation faunique du *Caméléon Tangarirana* est toute autre chose.

Nos données ethnographiques laissent entendre que l'association entre l'Animal et l'Esprit (enfin, entre le *Iaña* du *Tangarirana* et le *Iaña* du *Lolo*) n'est pas perçue, par nos informateurs Autochtones, en termes de « activité destructrice par excellence ». Cependant, ces *Lolo*, en pays *betsimisaraka* on les nomme *Tsiñy*, un terme qui – incontestablement – a son halo de négativité.

En règle générale, on peut résumer que l'humanité *betsimisaraka* évite de commettre n'importe quoi qui puisse être mis en corrélation au concept de « *Tsiñy* », sans que ce terme doit avoir *nécessairement* une connotation péjorative, contrairement à ce qui concerne les termes en relation au phénomène de la « sorcellerie ».

Ceci, permet de penser les *Iaña* sylvestres, ces « Maîtres du terroir » ou encore « Puissance chtonienne », dans des termes plus complexes que celles exprimées par l'opposition duelle « Ancêtres (fastes) » / « Esprits maléfiques » (Allibert in : Harpet 2000 : 11).

Selon cette vision ontologique, chaque « être Vivant » *Iaña* est relié aux autres, et enfin à la figure de *Zañahary*. Ce principe ontologique de continuité – le "*Iaña*" – permet donc d'inclure chaque Être Animé (*Iaña*) au sein d'une représentation du plan et de la structure du monde qui est imagé comme une « chaîne de l'être » qui forme un circuit dont le terme coïncide avec le commencement (Andriamanjato 1957 : 71). Naturellement, le commencement est représenté par la Puissance génésique primordiale.

Il est alors concevable de considérer le "*Iaña*" comme Individu (un maillon de la chaîne de l'être) – *et* – comme l'élément ontologique qui relie chaque « existant » au sein de cette « chaîne » (comme structure et plan du monde). Enfin, nous pouvons imaginer le "*Iaña*" comme cet élément de l'Individu (émanation de l'Être) qui vibre avec les autres.

Eugène Mangalaza pour notre propos ajoute :

« Tous les *Iaña* découlent (...) d'une seule et même source qui est *Zañahary*. Bien que répandus différemment, ils participent donc d'une même nature. Dans l'invocation sacrée ou *jôro*, les *betsimisaraka* s'appuient précisément sur cette unité primordiale. Car c'est bien en *betsimisaraka* et non dans une autre langue qu'ils s'adressent aux ancêtres de tous les hommes répandus aux quatre points cardinaux pour leur demander force et vigueur, fécondité et vie : ce faisant, ils sont assurés d'être compris parce qu'ils se situent au-delà des barrières linguistiques. Les *Iaña* parlent finalement toutes les langues sans qu'ils aient besoin de les apprendre. (...) Les particularités linguistiques sont la marque de notre limite et nous rappellent que nous sommes sujets à la mort : le *Iaña*, lui, se situe par-delà des apparences formelles. Grâce au même *Iaña* présent à la fois en l'homme et en l'animal, le Paysan *betsimisaraka*, avant de mettre le feu à une parcelle qu'il vient de défricher pour son riz de montagne, demandera au *Iaña* de chaque animal qui s'y attarde encore, d'évacuer provisoirement le lieu. » (1994 : 222).

Cette coutume est bien présente à *Masoala*, et nous avons eu l'occasion d'en entendre et d'en faire l'observation (cf. annexe). Voici un discours qui fait référence à ces pratiques environnementales à caractère rituel.

« La première fois qu'on va occuper un terrain, on fait de *jôro* et on raconte ce qu'on va faire : on fait de l' « histoire » ("*mañano tantara*") on utilise de la "*betsa-betsa*" et on donne quelque chose à aux *Iaña* dans la Forêt. » (Vinanivao, 2006, Manasy Jean).

Il est pertinent de remarquer ici les termes de l'échange qui se fait entre *Visibles* (dans la personne de l'*Olombelona*) et *Invisibles* (dans la personne du *Tsiñy*).

Il s'agit de termes très proches à ceux utilisés par les Auteurs ici considérés, à propos de la relation d'échange symbiotique/symbolique entre Ancêtre et Homme, entre *Iaña* « *Razaña* » et *Iaña* « *Olombelona* ».

Cependant, ce qui motive l'échange symbiotique entre Hommes et Ancêtres est « l'esprit de famille » : une obligation morale. L'échange entre Hommes et les *Iaña* de la Forêt (*Tsiñy*) est un « échange marchand », dans le sens qu'aucune obligation morale n'entraîne

les partenaires dans une négociation. En ce sens, l'échange avec le *Tsiñy* reste l'affaire de l'individu, et non de la communauté<sup>52</sup>.

La discrétion est alors la norme qui évite tout rapprochement possible, de la part de la communauté, entre le Paysan *betsimisaraka* et l'univers du *Tsiñy* : ce qui pourrait donner lieu à la suspicion de « sorcellerie ».

Ce type d'échange, peut entraîner l'individu humain dans un cercle vicieux qui l'oblige face à un « Esprit maléfique » jusqu'à le contraindre à nommer un des ses proches comme « objet d'échange ». L'individu humain est alors perçu en qualité de « Sorcier » (*Mpamosavy*) et l'échange maléfique est dit *ramangataka*<sup>53</sup>, qui se distingue ainsi du *tsikafara*, qui est l'acte de faire un veau dans l'esprit de collaboration (*Mañano voady*).

En règle générale, il est à retenir qu'une relation entre Hommes et Esprits sylvestres (*Iaña Tsiñy*), est conçue à peu près comme une relation de bon voisinage. Mais cela peut être encore une relation plus proche, lorsqu'il s'agit d'*Iaña* reconnus et renommés pour leur bienveillance, où s'inscrit alors l'esprit de collaboration qui caractérise la symbiose mutualiste entre Vivants Visibles et Invisibles.

Un exemple de cette relation mutuelle, nous est présenté par Mme Georgette, devin-guérisseuse à *Vinanivao*. Cette dame œuvre pour le bien de la communauté villageoise, par son association à des *Iaña* qui ne sont pas exactement du même phylum des Hommes (*Olombelona*) : dans ce cas, il s'agirait alors d'Ancêtres (*Razaña*).

Cette relation entre Homme et Esprit se manifeste socialement par la pratique de rituels de possession que cette devin-guérisseuse qualifie de "*Tromba Tsiñy*".

Entre Hommes et Esprits, une collaboration est donc possible.

C'est ce que nous dira un Paysan à propos de sa culture du *jinja*. Cet Homme avait des soucis à cause d'animaux nuisibles qui venaient saccager sa plantation. Il s'adressa alors à l'*Iaña* qui était « maître du terroir » (*Tsiñy*), afin de demander son aide. L'Homme n'eut

---

<sup>52</sup> Comme en est par contre pour le "*mañano voady*", une requête de vœux particulière à un certain Ancêtre, qui de ce fait s'inscrit dans le mode de relation qui est celui de la dépendance réciproque

<sup>53</sup> Parfois on attribue cette dérive à un « talisman » ("*aody* ") qui, si dans la norme est prescrit par un devin-guérisseur afin de permettre au client d'entrer en contact avec un « Esprit bienfaisant » afin d'établir un échange correct, il se révèle au contraire le moyen qui porte l'individu (sinon ses proches) à la ruine. Il s'agit alors d'un mauvais talisman ("*aody ratsy*") : souvent celui sensé amener une grande richesse à l'individu ("*famagnona*"). L'échange est alors qualifié de "*ramangataka*".

plus raison de se faire des soucis pour sa plantation, un gros potamochère<sup>54</sup>, ou « porc de la forêt » (*Lambo dia*) se chargea depuis de veiller sur ce *jinja*.

Enfin, ceci me donne l'occasion de souligner que ce qui caractérise cet univers *betsimisaraka*, est en quelque sorte l'*Iaña* « bon esprit », bienveillant. Sauf exceptions, l'*Iaña* de l'Individu œuvre dans l'intérêt de l'Ensemble. En ce sens, je me propose d'inscrire cette catégorie de Vivants Invisibles, le *Tsiñy*, au sein du groupe de co-action global, à même titre que les Ancêtres, *Razaña* : il est intermédiaire bienveillant des Vivants Visibles, auprès de la Puissance génésique primordiale.

### 3.1.1 L'« Esprit de la Forêt » et son rôle de protecteur envers la faune sylvestre.

Les données ethnographiques en relation au discours des Autochtones donnent des éléments de réponse à propos de la « protection » qui lie les Animaux sylvestres aux Esprits de la Forêt *Tsiñy*.

La représentation faunique du *Caméléon*, nous a permis d'aborder ces représentants de la cosmologie *betsimisaraka* par deux perspectives complémentaires : la première est celle de l'esprit en qualité d'être qui interagit avec les Autochtones, la deuxième est celle de l'Esprit en tant que « Être », ontologiquement parlant.

En ce sens, le *Caméléon* nous a mis face à la polysémie du terme de « *Tsiñy* » : le *Caméléon*, en tant qu'Animal Dangereux (Animal qui est en relation au *Tsiñy*) a le pouvoir, la possibilité, de « de faire appel au *Tsiñy* » lorsqu'une injustice, une inconduite à ses égards est commise : le *Caméléon*, donc "*mampisigny*" les hommes.

Or "*mampisigny*" peut se lire à peu près comme l'action de se remettre à cette justice rétributive, contemplé par les principes cosmogoniques du binôme « blâme »/ « choc en retour ».

Cette justice rétributive – celle qui permet de maintenir une harmonie socio-cosmique – est œuvre de *Zañahary*, la divinité primordiale.

---

<sup>54</sup> Une des caractéristique de ces « Esprits de la vie », ou encore "*Tsiñy*", est celle de se caler dans des semblances animales. La figure du « potamochère », considéré dans son essence, incarne typiquement ce genre d'« Esprits ».



C'est le concept de « justice rétributive » et de « danger / conséquence » qui est associé aux termes de *tsiny/ tody* (*Tsiñy/tohiny*, en langue *betsimisaraka*).

La faculté de faire appel à cette justice rétributive, est le propre de tous les Êtres Animés, Hommes compris. C'est donc le fait d'être « Animé », qui permet de « blâmer », de « faire appel au *Tsiñy* », de s'adresser à des Puissances Invisibles pour demander justice, de leur manifester la souffrance qu'on a prouvé en tant qu'Être Animé.

Chaque Être Animé, doit cette faculté à son essence ontologique qui est l'*Iaña*.

Pour mon collaborateur Autochtone Fredel Mamindra, le "*Iaña*" est donc "***la facette invisible d'un être, représentant ce dont il est capable de faire ou de provoquer***" (Mamindra F. 2006, commentaire personnel).

Mais, comme nous l'avons vu, *Zañahary* n'est pas la seule Puissance Invisible qui a son mot à dire à propos des actions qui sont commises par les Hommes : Ancêtres et Puissances chtoniennes (Esprits de la Forêt), bien que hiérarchiquement inférieurs à la divinité primordiale, ont un pouvoir d'intervention, lorsqu'il est question de rééquilibrer un *tsiny* par un *tody*.

Le *Caméléon* est en ce sens « super protégé » : Animal qui n'est pas élevé par l'Homme, il doit sa providence non seulement à Dieu, *Zañahary*, auquel il est particulièrement lié par le fait que la Puissance génésique a décidé que « le *Caméléon* à sa place auprès de la Forêt ». Ainsi, le *Caméléon* doit se *soumettre* à la protection qui lui est offerte par les Puissances chtoniennes, les Esprits de la Forêt qui sont en symbiose avec le *Caméléon* : les *Tsiñy*.

Le *Caméléon* est alors pensé en opposition binaire à l'Animal domestique par excellence : le Zébu (*Aomby*).

Comme les Hommes protègent leur bétail, ainsi les Esprits de la Forêt protègent le *Caméléon*. L'activité d'élevage engage une contrainte de bienveillance aux égards des Animaux (*Biby*).

La figure du « Gendarme » (*Mpitsara*) est celle qui est utilisée pour qualifier le rôle de l'esprit de la Forêt en qualité de protecteur du *Caméléon* : c'est à ces Invisibles auxquels le *Caméléon* s'adresse afin de transmettre le « blâme » (*Tsiñy*) à travers la chaîne de l'être, jusqu'à atteindre les plus puissants des protecteurs, au long de cette hiérarchie socio-cosmique. Et ceci par sa propriété *qui en fait un Être au même titre que les autres Vivants*: un *Iaña* qui a cette capacité en propre.

Au sein d'une « vision du monde » *betsimisaraka*, la caractéristique qui fait du *Caméléon* un « Être Dangereux » (*Biby misy Tsiñy*) est la seule « Chose » (*Raha*) qu'il partage avec l'Être Humain : le principe ontologique de l'*Iaña*.

La « force » de chaque *Iaña* varie graduellement entre un Être à l'Autre.

Le *Caméléon* est celui qui a une « force » de *Iaña* la plus haute parmi une classification des animaux *Biby* considérés comme « dangereux ». Ceci fait du *Caméléon* un *Biby/Iaña* parmi les plus redoutables.

C'est bien le "*Iaña Tangarirana*" qui permet au *Brookesia sp.* d'attirer des égards d'attention chez les *Betsimisaraka*. Il ne s'agit pas de « peur » selon l'interprétation du *Tsiñy* en relation à la représentation du *Caméléon*. Il est question plutôt de prudence ; d'évitement ; de politesse ; de révérence ; de bienveillance.

En ce sens, le sujet du *Caméléon*, en tant qu'entrée ethnozoologique, m'a permis d'entamer ma quête ethnographique à partir d'une notion ontologique, nécessaire à une analyse des données ethnographiques par l'approche proposée par Philippe Descola (2005).

Le danger du *Caméléon* est issu de la gravité d'une « action blâmable » (*Tsiñy*) à son égard, car ceci ne manque pas « d'attrister *Zañahary* », comme nous fut dit plusieurs fois par nos informateurs Autochtones. Ceci équivaut à troubler la symbiose harmonieuse entre les Êtres Animés, ces *Iaña*. Le *Caméléon* est en symbiose avec **tous** les *Iaña* qui habitent la Forêt : le collectif sylvestre, et les *Tsiñy* en particulier.

Au sein du groupe de co-action anthropique, les Humains Invisibles – en qualité d'Ancêtres (*Razaña*) – agissent en tant qu'intermédiaire auprès des Humains visibles *Olombelona*, afin de rappeler à la Puissance génésique primordiale *Zañahary* les nécessités vitales des *Olombelona*. Au sein du plan et de la structure du monde selon les représentations *betsimisaraka*, l'Invisible est hiérarchiquement supérieur par rapport au Visible. De manière symétrique, au sein du groupe de co-action sylvestre, les Invisibles répondent en qualité d'intermédiaire entre *Zañahary* et leur collectif sylvestre, composé de Non-Humains. .

Au sein du discours de mes informateurs, il n'a jamais été question du *Caméléon* de manière indépendante de son groupe de co-action sylvestre : il représente ses maîtres Invisibles, par rapport aux *Biby* tel que le Zébu *Aomby*, ou bien le Lémurien *Babakoto*, lesquels – bien que différemment – représentent, aux yeux des *Betsimisaraka*, l'Ancêtre bénéfique *Razaña*.

Le « choc en retour » ou encore « le juste retour des choses » devient alors un danger concret pour le Paysan *betsimisaraka* qui s'aventure en forêt, une sorte d' « épée de Damoclès » qu'on espère d'éviter par une réparation à travers une demande rituelle.

Lors d'incursions en forêt, ou même en zone limitrophe, les hommes préfèrent s'adresser à leurs Ancêtres, par cette médiation, ils agissent afin de conjurer le *Tsiñy* propre au collectif sylvestre.

La relation symbiotique/symbolique qui lie Hommes et Ancêtres dans un rapport de « synergie », fait de ces derniers les intercesseurs auprès la divinité primordiale et, de ce fait, ils doivent assumer le rôle de bienfaiteurs et de protecteurs envers leurs descendants.

*Zañahary* est en effet une entité éloignée de l'existence et des vicissitudes terriennes.

### **3.2 Le Caméléon : un *laña* au sein d'un vaste système relationnel.**

Mon propos veut mettre l'accent sur la particularité du *Caméléon* en relation à deux catégories vernaculaires qui permettent d'ordonner les animaux en termes d'opposition : il s'agit de la catégorie des « Animaux domestiques » (*Biby fiompy*) et celle des « bêtes sauvages » (*Biby dia*).

Premièrement, le contenu de ces catégories sera analysé afin de proposer une interprétation qui soit plus proche du système de représentations local. Ceci nous permettra de déterminer la nature de l'opposition entre ces deux catégories d'Animaux.

Nous remarquerons ainsi que l'opposition entre *Biby fiompy* / *Biby dia* se définit en termes différents par rapport aux critères qui opposent les concepts occidentaux de « bête d'élevage » et de « bête sauvage ». Ceci permettra au Lecteur de prendre un certain regard critique par rapport à l'utilisation de la notion occidentale de « sauvage », lorsqu'elle est appliquée à une conception *betsimisaraka* de la faune.

En même temps, problématiser le contenu de « *Biby dia* », fournira l'occasion d'accéder à une vision cosmologique qui admet l'existence d'entités Invisibles, que nos informateurs ont alliés à certains Animaux sylvestres et à l'espace de la Forêt.

Cette opération permettra d'introduire le concept problématique de « *Tsiñy* », en relation à l'habitus des Esprits de la Forêt (cf. paragraphe 3.1.).

Selon Eugène Mangalaza, l'ontologie *betsimisaraka* admet que chaque individu possède son *Iaña* selon des degrés différents. Nos données ethnographiques le confirment, et une des nos pistes d'enquête était de clarifier pourquoi le *Caméléon*, et notamment le genre *Brookesia (Tangarirana)*, possède un *Iaña* qui a le pouvoir de déchaîner un *Tsiñy* parmi les plus redoutables.

Un proverbe dit en effet qu'il n'a rien de plus dangereux, que de marcher sur un *Tangarirana*.

Le *Caméléon*, en tant qu'objet d'entrée pour approcher une écologie symbolique *betsimisaraka*, ouvre des pistes d'enquêtes qui permettent de donner un éclairage à propos de ces Puissances Telluriennes, et – vraisemblablement – à saisir des informations à propos de ces relations mystérieuses qu'elles sont sensées entretenir avec les autres collectifs admis au sein de cette « vision du monde ». En ce sens, je m'intéresse à la « sociologie » du *Tsiñy* en termes de représentations Autochtones.

En tant que « Être Animé », la restitution proposée ici de la figure du « *Tsiñy* » incorpore la dimension de coopération, qui se fait entre Vivants Visibles et Invisibles.

### **3.2.1 Animaux domestiques ; sylvestres ; maléfiques ; dangereux.**

Au paragraphe 2.1.1.1., nous avons examiné les attitudes et le discours des Autochtones à l'égard du *Biby Caméléon*. L'analyse de données ethnographiques, laisse entendre que le *Caméléon* occupe une place particulière par rapport (analogie ou opposition) à d'autres sortes d'Animaux qui composent la faune malgache. Ceci dans le sens que les attitudes et le discours à ses égards se différencient sensiblement d'attitudes et de discours tenus aux égards d'autres genres d'animaux, de *Biby*.

Lors du premier terrain d'enquête, mon objectif premier était celui de me distancier de la façon propre aux scientifiques de catégoriser le régime des Existants, de la taxinomie occidentale, pour m'approcher à une autre logique de classification qui tienne compte de critères différents pour opposer une catégorie d'Animaux à l'autre.

En pays *betsimisaraka* le *Caméléon* reçoit de la part de l'Homme des attentions, des considérations et des précautions qui font de lui un animal tout à fait singulier par rapport aux autres sortes de *Biby*. Les particularités du *Caméléon* en font un Animal à la marge de différentes catégories qui tracent les frontières du régime des Existants (Visible/Invisible ;

Village/Forêt ; Animal/Esprit, etc.), attirant ainsi l'attention des Autochtones plus que d'autres sortes d'animaux qui, comme lui, ne sont pas concernés par l'élevage ou la chasse. Le *Biby* « *Caméléon* » est donc porteur de représentations multiples et de valeurs symboliques fortes, même s'il ne fait pas partie des animaux « clé de voûte » comme il est pour l'animal du Zébu (*Aomby*), toujours au centre de l'attention et des préoccupations des Paysans *betsimisaraka*.

Quelle est la place du *Caméléon*, par rapport à d'autres catégories de *Biby*? Qu'est-ce que distingue l'animal du *Caméléon*, aux yeux des *Betsimisaraka*, d'autres sortes de représentants de la faune malgache ?

La perspective ethnozoologique du *Caméléon*, nous permet de nous questionner autour des frontières des catégories de classification vernaculaire, d'abord par l'opposition duelle, assez classique en anthropologie, du « sauvage » et du « domestique » (*dia / fiompy*) ; ensuite nous aborderons plus spécifiquement la catégorie des *Biby dia*, dans laquelle il est compris le *Caméléon*, pour aborder par ses caractères contrastifs, ce qui permet de l'inscrire à la catégorie particulière des *Biby misy Tsiñy* par rapport aux autres sortes de *Biby dia*.

L'opposition binaire *Biby fiompy / Biby dia*, permet ainsi d'aborder une première catégorisation de la faune, qui se révèle plus riche et complexe de ce que l'opposition duelle « Animal domestique » / « Animal sauvage » laisse traduire.

L'histoire de la discipline anthropologique, met en évidence que l'opposition binaire de « sauvage / domestique » a été considéré longuement comme universellement adoptée par les différentes sociétés afin de catégoriser des espaces et des Existants. Cependant, de plus en plus d'Auteurs se montrent très critiques aux égards d'une utilisation indiscriminée de cette opposition binaire, dans l'intention d'appréhender des logiques d'ordonnement du régime des Existants. Philippe Descola met en évidence les limites d'une telle généralisation (2004 : 17-39 et 2005 : 58-91).

Cependant, la logique qui régit la classification par opposition duelle a été relevée comme opérative au sein de la pensée *betsimisaraka*. Pourtant ce n'est pas cette logique en soi, qui est remise en question ici ; mais le contenu de « sauvage », par rapport au terme vernaculaire de « *dia* ».

Les Autochtones opposent les « Animaux sylvestres » (*Biby dia*) aux « Animaux domestiques » (*Biby fiompy*). Nous avons donc abordé les représentations vernaculaires de

la faune malgache par cette opposition binaire, par la raison qu'elle est mentionnée directement par les Autochtones pour discriminer deux catégories d'Animaux.

### 3.2.2 « *Biby dia* » : un élevage en pleine Forêt pluviale.

La catégorie des *Biby fiompy* traduit bien le concept scientifique de domesticité, par lequel on entend généralement « l'état de l'animal qui, élevé de génération en génération au contact de l'homme, évolué de façon à constituer une espèce, ou pour le moins une « race », différente de la souche sauvage dont il est issu. » (J.-P. Digard in : Bonte P. ; Izard M. 2000 : 69).

En ce sens, la qualification de *fiompy* s'applique par antonomase à l'animal du Zébu (*Aomby*), et à tous les animaux dont l'être Humain fait de l'élevage, comme les animaux de basse court et plus rarement les porcs et d'autres animaux dont l'élevage est très peu diffusé, par exemple les lapins. Les *Biby fiompy* sont tels, donc, à cause de la *relation de dépendance* qui les lie aux Hommes et, de ce fait, ils peuvent être corrélés au collectif Anthropique et à l'espace du Village.

Ensuite, la catégorie des *Biby dia* : il s'agit d'animaux qui sont obligatoirement corrélé à l'espace de la forêt. Un exemple emblématique de *Biby dia* est le potamochère ou sanglier de brousse (*Potamocheirus larvatus*), dont le nom vernaculaire correspond justement à *Lambo dia* (porc sauvage). Les lémuriers (*Varika*) sont eux aussi typiquement des *Biby dia*, du fait que pour le système de représentation locale, ces animaux sont indissociables du milieu sylvestre.

De ce fait, il y a toute une série d'animaux pour lesquels les catégories de *Biby fiompy* ou de *Biby dia* ne s'appliquent pas. Tel est le cas du gecko diurne *Phelsuma sp.* (*Antsatsaka*). Ce *Biby* n'est pas qualifié de *dia*, du fait qu'il est un habituel de l'espace anthropique, allant jusqu'à adopter comme habitat de prédilection les habitations locales (*trano kakazo*). Il serait de ce fait domestique qu'au sens étymologique du terme, il est lié à l'espace de la maison.

L'*Antsatsaka* n'est qualifié non plus de *Biby fiompy* : l'élevage de ce genre d'animaux n'a pas véritablement du sens pour les Autochtones. Par contre, chez les *Betsimisaraka*, on qualifie de *Biby dia* un gecko qui est strictement lié à l'habitat sylvestre, comme l'*Uroplatus sp.* (*Antahafisaka*).

Ce qui différencie cette catégorie d'animaux, tels les *Antsatsaka*, par rapport aux *Biby fiompy* et aux *Biby dia*, est justement la notion d'élevage : ces Animaux n'ont pas véritablement de maîtres, ce qui les lie à l'être Humain est simplement le fait d'occuper l'espace du village... pour le jargon de la biologie, la relation qui lie ce genre de rapport entre l'être Humain et l'Animal, selon le cas en question peut être qualifié de « *symbiose commensale* » (comme en est pour le gecko diurne qui vole quelques gouttes de miel, sans nuire à aucun des villageois) ou bien de « *symbiose parasite* » (par exemple la relation qui lie le rat à l'habitation humaine, au village des Paysans).

Par contre les *Biby dia*, bien qu'ils ne soient pas des domestiques des êtres humains, ils le sont par rapport aux esprits *Tsiñy* : en quelque sorte, ils sont les familiers des *Tsiñy*. Les *Antsatsaka*, au contraire, ne sont pas les animaux domestiques des *Tsiñy*. Cela est particulièrement valable pour les Animaux qui vivent dans l'espace du Village, où ces Esprits n'ont d'habitude aucune emprise.

S'il est vrai que tous les *Biby dia* sont strictement liés à l'espace sylvestre, cela n'implique pas que tous les Animaux vivant dans la forêt soient des *Biby dia* : les Oiseaux (*Biby manan'elatra*), ne sont pas considérés d'habitude comme *Biby dia*.

De même, tous les *Biby* qui vivent dans l'espace anthropique, ne sont pas automatiquement des *Biby fiompy*, comme le démontre l'exemple des *Antsatsaka*.

Opposer de façon binaire *Biby dia* / *Biby fiompy* a du sens uniquement en relation aux maîtres envers lesquels ces *Biby* entretiennent une relation de domesticité, de dépendance, de protection : les premiers sont élevés par les Êtres de la forêt (*Tsiñy*), tandis que les deuxièmes sont élevés par les êtres du village (*Olombelona*). En ce sens, la notion de *Biby dia* ne correspond pas tout à fait à la traduction d'« animaux sauvages » : l'opposition binaire sauvage / domestique, ne recouvre pas, donc, exactement la même acception valable au sein de la pensée occidentale, étant donné le terme traduit par « sauvage » (*dia*) exprime un rapport de domestication qui lie cette catégorie d'Animaux au collectif sylvestre des « maîtres du terroir » *Tsiñy*.

En relation à cette domesticité, les Animaux acquièrent une importance aux yeux des Paysans *betsimisaraka* : ou bien ils appartiennent aux êtres *Olombelona*, ou bien ils appartiennent aux êtres *Tsiñy*.

C'est donc la relation d'appartenance, ou de protection à leurs égards, qui donne une signification à la notion de *dia* ou de *fiompy*.

Les animaux qui ne rentrent pas dans une de ces catégories (*Biby dia* ou *Biby fiompy*) ne suscitent pas, selon nos observations, un vif intérêt aux yeux des Autochtones ; ils sont pour ainsi dire insignifiants comme des *Antsatsaka*, même si cette catégorie d'Animaux a leur importance du fait qu'il s'agit toujours d'Existants, qui sont considérés au même titre des autres, comme inscrits dans le collectif d'Existants qui est coextensif avec le Cosmos.

Le fait de qualifier l'animal du *Caméléon* comme *Biby dia*, dénote que pour les représentations animalières vernaculaires cet Animal est lié premièrement à l'habitat sylvestre et, deuxièmement, qu'un rapport symbiotique particulier (l'élevage) le lie à ces entités mystérieuses qui sont les Esprits de la Forêt.

Le *Caméléon*, en opposition au Gecko diurne, n'est pas un animal qui laisse indifférents les Autochtones, lorsqu'on le rencontre dans l'espace anthropique. Par contraste, le gecko diurne *Antsatsaka*, est considéré comme un animal ordinaire, qui fréquente couramment l'espace anthropique, le village et même l'habitation humaine. Nous avons constaté qu'il attire parfois la curiosité des enfants, jamais celle des adultes. En ce sens il est un animal familier, insignifiant. Sa présence n'inquiète personne : au cours de repas, par exemple, j'étais le seul qui se songeait de ses apparitions furtives, entre les interstices des parois de la cabane (*trano kakazo*) destinée à la fonction de cuisine et salle à manger.

Pour ces raisons, il est pertinent d'opposer le *Caméléon* au Gecko (*Antsatsaka*).

Laissons donc de côté les animaux qui ne sont ni *dia*, ni *fiompy* ; pour nous intéresser spécifiquement à la relation qui lie les Hommes à ces catégories de *Biby*, qui s'opposent en termes binaires.



### **3.3 Hommes et rapport à l'animal "dia"/"fiompy".**

Le fait d'être *dia* ou bien *fiompy* n'est pas déterminant pour observer chez l'Autochtone, une attitude respectueuse, qui se manifeste à l'égard de toute forme animale. Un certain « esprit de convivialité et de concorde générale » (1994 : 222) représente l'attitude d'esprit qui caractérise le Paysan *betsimisaraka* face à tout Animal. Cependant, l'attention particulière dont jouissent les caméléons, et d'autres animaux sylvestres, est bien due au fait d'être *dia*, c'est-à-dire sous la protection de Puissances invisibles qui ne sont pas celles bienfaisantes par antonomase, comme le sont les Ancêtres. Ceci conditionne sensiblement l'égard et la conduite de l'Autochtone face à l'Animal.

Au chapitre 4. nous avons traité du *tsiny* et du *tody*, afin d'envisager l'influence de cette loi cosmogonique, propre à une conception malgache du monde, sur les attitudes des locaux en termes de relation « Homme - Caméléon ». L'objet d'étude est alors l'articulation du terme de *Tsiñy*, avec l'attitude des Hommes aux égards du régime des Vivants Visibles et Invisibles en pays *betsimisaraka*.

En ce sens, l'attitude face au *Caméléon* se révèle dans toute sa richesse, par les propos d'Eugène Mangalaza : la prise en considération de cette loi cosmogonique, ce qui caractéristique chez les *Betsimisaraka*, influe sur la qualité des relations que ces derniers entretiennent avec leur environnement social. Selon cet Auteur, cette perception du Cosmos « débouche sur un comportement sain, en symbiose avec l'harmonie cosmique » (ibid. : 224-225).

Le Paysan *betsimisaraka* clairvoyant n'ira pas commettre un acte de violence gratuite aux égards d'un Existant quelconque, soit-il « insignifiant » comme un *Antsatsaka* : un acte de ce genre, aux yeux de la communauté entière, serait un tort passible de blâme (*tsiny*), ce qui entraîne les conséquences néfastes du cas (*tôhiny*) suivant les temporalités et les modalités exposées au chapitre 3.1.

Cette logique, est donc valable aux égards du régime des Existants en entier. Par contre, s'attaquer à un *Biby dia* (dans la chasse comme toute autre action), implique pour l'être

Humain d'entrer en relation avec les Puissances Invisibles qui sont les propriétaires de ces animaux sylvestres: les maîtres du terroir, *Tsiñy*.

Nous verrons par la suite, que ce qui pose problème dans le cas d'une confrontation entre un être Humain et un *Biby dia*, n'est pas le fait de tuer l'animal, mais plus proprement les intentionnalités et les modalités avec lesquelles la mise à mort est accomplie. Par contre, les *Biby fiompy*, sont de propriété des êtres Humains : ce qui exclue l'individu de devoir rendre compte de ses actes aux égards des Esprits de la Forêt. Aucune précaution rituelle n'est nécessaire pour les Animaux domestiques qui ne s'offrent pas aux Invisibles. Dans ce cas, l'individu répond de ses actes uniquement aux égards de l'animal lui-même et, si cet animal n'appartient pas à l'individu en question, aussi aux égards de l'individu humain qui en est le propriétaire.

L'extrait de conversation qui suit illustre la relation de domesticité qui lie les *Biby dia* aux *Tsiñy*, tout comme la relation qui se vient à créer entre l'être Humain qui pourchasse l'animal et l'Esprit qui en est le propriétaire.

Question : « Est-il possible de marchander avec les *Tsiñy*, avant de partir à la chasse ? Par exemple est-il possible de leur proposer quelque chose en échange d'un sanglier ? ».

Réponse : « Pour les sangliers, si tu en attrape un cela signifie que le *Tsiñy* qui l'a élevé te l'a déjà donné. Il n'y a plus de problème. Il ne faut pas, quand même, rigoler avec l'animal déjà mort (attrapé) : ça pourrait de donner mal au ventre parce que le *Tsiñy* de l'animal n'est pas content du fait que tu rigoles du moment qu'il t'a donné l'animal. ».

Cet extrait d'entretien met en évidence un rapport d'échange qui lie les êtres Humains et les Esprits de la Forêt. Les *Tsiñy* sont considérés comme les propriétaires de *Biby dia* et, de ce fait, la chasse de ces Animaux de la part des Humains n'est pas complètement libre d'obligations envers les propriétaires Invisibles : une attitude diplomatique est de mise, afin d'entretenir de bons rapports avec les représentants du collectif sylvestre, ce qui garantit l'ordre et la prospérité au sein du collectif du régime des « Existants *betsimisaraka* ».

Comme nous l'avons montré au chapitre 6. entre visible et invisible s'instaure un système d'échanges qui implique notamment les Ancêtres *Razaña*, mais – d'une façon moins formelle et publique – aussi entre l'individu *Betsimisaraka* avec l'univers des Esprits de la Forêt.

Les *Tsiñy* sont ainsi des partenaires sociaux pour les êtres Humains, mais au contraire de ce qu'il advient pour les *Razaña*, aucune obligation qui serait de parentèle ne les oblige à échanger avec le collectif Humain. Les *Tsiñy* se montrent susceptibles sur des aspects tels que le respect de leur propriété (dans ce cas les *Biby dia*) et – ditons – ils peuvent venger un outrage à leur égards, ou bien aux égards de leur propriété, en causant des malheurs à tout être Humain qui a été inopportun. À ce sujet, un autre informateur, M. Jacquot, nous dira :

« On peut tuer des Animaux de la Forêt, s'ils détruisent notre élevage (propriété). On ne doit pas faire souffrir les animaux de la Forêt. Ça nous rend malade. La chose qui nous rend malade est invisible mais seulement on sait qu'on est malade. Pourquoi voudrais-tu tuer un animal dans la Forêt, lequel n'a jamais pris ce que tu as ? Il reste là où *Zañahary* l'a créée, pourquoi donc le tuer ? C'est là qui intervient le *Tsiñy*.

Si l'animal est fautif, on peut le tuer de n'importe quelle façon. Si tu l'attrapes en flagrant délit, tue-le directement. Les animaux de la Forêt n'aiment pas qu'on les fasse souffrir. »

Cet extrait de conversation est remarquable sous différents aspects, premièrement il introduit la notion de « souffrance » aux égards des animaux, une thématique que nous aurons l'occasion d'approfondir par la suite ; deuxièmement il introduit la notion de « justice », dans le sens d'animal « fautif » ou « innocent ».

C'est justement ce deuxième aspect que je chercherais d'éclaircir par l'exemple qui suit, dans le but de montrer que si les Humains ont des devoirs aux égards des Animaux appartenants aux *Tsiñy*, réciproquement ces derniers doivent assumer leur responsabilité dans le cas que l'un de leurs *Biby dia* s'attaque à un *Biby fiompy*, de d'élevage humain. L'exemple est celui du *Mantingory*, un Serpent très commun, de l'espèce *Leioheterodon madagascariensis* qui, comme le *Caméléon*, est inclus dans la catégorie plus spécifique des animaux « dangereux » *Biby misy Tsiñy*. Dans le cas qu'un *Mantingory* tue un *Biby fiompy* comme par exemple un poulet ou bien un poussin, l'habitude est celle de tuer l'animal et de laisser son cadavre juste à côté de celui de la volaille. Cela nous à été expliqué en

termes de « pièce à conviction » : les « Juges » (*Mpitsara*), dans ce cas, sont les entités invisibles supérieures, les *Razaña* qui répondent pour le collectif des *Olombelona*, les Humains - et les *Tsiñy* qui répondent pour le *Mantingory*.

Les cadavres côtoyés des deux animaux (serpent et volaille) attestent que le reptile est doublement fautif (*mañan Tsiñy*) : premièrement pour avoir franchi la frontière de l'espace à lui consacré, celui de la Forêt, pénétrant ainsi dans l'espace anthropique ; deuxièmement pour avoir tué un animal qui appartient aux Humains, c'est-à-dire un *Biby fiompy*.

En procédant de cette manière, les Autochtones se mettent à l'abri d'une « conséquence néfaste » qui les aurait frappé dans le cas d'avoir tué gratuitement un *Biby dia*, ce qui est encore plus grave si celui-ci « reste là où *Zañahary* l'a créé ».

Les Autochtones, normalement ne prennent pas certaines libertés à l'égard des animaux *Biby dia*, et cela va même jusqu'à se retenir d'avoir certaines pensées, ou bien d'émettre certains commentaires, tout d'abord parce que l'être Humain n'a pas automatiquement des droits à leurs égards et, ensuite, peut-être en relation à la notion du « blâme » *tsiny*, il n'ose pas hasarder des inconduites aux égards d'êtres qui ne considèrent pas familier, dont on ne connaît pas très bien les critères que les animaux sylvestres utilisent pour porter un jugement sur les actions humaines.

Mais pour ce qui concerne les *Biby misy Tsiñy* comme le *Caméléon*, nous avons observé que les attitudes et les précautions rituelles prises à leurs égards, ne concernent pas tous les Paysans *betsimisaraka* dans la même façon. Il y a des Personnes qui se sont montrées plus circonspectes et prudentes que d'autres, face à ces « Animaux Dangereux ».

Cette différence attitudinale, est attribuée en partie au jour de naissance, auquel est corrélée une certaine « destinée » (*Vintaña*). Dits-on, en pays *betsimisaraka*, que les individus qui se montrent plus prudents envers ces Animaux, sont nés le jour pour lequel on attribue aux nouveau-nés un faible caractère, destinée (*malemy vintaña*). Le *Iaña* de ces personnes (leur principe d'individuation, leur personnalité), ditons, ne « supporte pas » le *Iaña* du *Caméléon*, qui est plus « fort ».

L'opposition binaire *Biby dia* / *Biby fiompy*, donc, ne permet pas d'expliquer l'attitude circonspecte adoptée aux égards des *Caméléons*, seulement par le fait que ces derniers fassent partie de la catégorie des Animaux sylvestres, *Biby dia*.

En effet, certaines significations symboliques, et certaines attitudes de précaution, sont propres au *Biby Caméléon*, et cela le rend particulier même au sein de la catégorie des « animaux dangereux » (*Biby misy Tsiñy*).

Ce qui détermine la confiance ou la méfiance à l'égard d'un Animal, est une question de compatibilité entre *Iaña*, selon l'avis de mes informateurs Autochtones.

Philippe Descola, affirme que l'opposition binaire – en tant que manière de créer un ordre par des catégories d'oppositions – n'est pas le propre d'une pensée occidentale, ou bien d'une fiction adoptée par l'anthropologie structurale : l'opposition binaire est très largement utilisées par tous les peuples dans bien des circonstances ; c'est donc moins leur forme qui doit être mise en cause que l'universalité éventuelle des contenus qu'elles occupent. (2005 : 175). Au sein du chapitre présent donc, par des exemples qui font référence à une utilisation vernaculaire de ces termes, il s'agira d'analyser leur contenu, afin de restituer le plus fidèlement possible la signification de ces notions.

Le *Caméléon* nous servira en qualité de « pierre de touche » pour lui opposer des catégories de *Biby*, ce qui nous amènera à considérer le rapport, chez les *betsimisaraka* aux égards des *Biby dia* (animaux sylvestres) et de *Biby fiompy* (animaux anthropiques) tout comme aux égards des *Biby ratsy* (animaux maléfiques). Cette opération nous portera à remarquer ultérieurement l'anomalie de l'animal du *Caméléon* par rapport à ces catégories de *Biby*.

Ici de suite, j'expose les différentes catégories de « *Biby* » qui ont été retenues par la perspective du *Caméléon*.

### **3.3.1 Représentations fauniques et relation à l'animal.**

#### **3.3.1.1 La figure de l'Aomby, le *Biby fiompy* par excellence, celui qui lie les Hommes aux Ancêtres.**

Armelle Saint-Sauveur, par l'exemple du Zébu chez les *Bara* (Sud de Madagascar) ; montre par l'approche ethnozoologique la portée symbolique de cet Animal : il est moyen de prédilection dans l'échange qui se fait entre Vivants Visibles (Hommes, *Olombelona*) et les Vivants Invisibles (Ancêtres, *Razaña*).

Au sein des représentations cosmologiques *betsimisaraka*, le zébu *Aomby* fait d'intermédiaire entre les Hommes et les Ancêtres : le mode de se mettre en relation avec cet Animal, est du protecteur (l'Homme qui en fait élevage) au protégé (l'Animal domestique). Hommes et Animaux domestiques, sont protégés eux-mêmes par la Puissance de *Zañahary*, grâce à l'intermédiation bienveillante des Ancêtres.

*Un lien de protection lie l'Ancêtre à l'Animal zébu : c'est à l'Ancêtre qu'on demande généralement une protection et une bénédiction pour le propre cheptel de bétail.*

### 3.3.1.2 La figure de l' « animal – ancêtre », des animaux concernés par les tabous (*fady*).

Certains spécimens de lémuriens bien particuliers, comme l'Indri indri (E. Geoffroy & G. Cuvier, 1796) ou alors *Babakoto*, sont considéré plus particulièrement par les Autochtones : ils sont des animaux « tabou », *fady*. Claire Harpet (2000 : 69 - 74) illustre la portée symbolique de cet Animal, par un mythe qui décrit le lien de parenté qui lie ce représentant du collectif sylvestre, au peuple *betsimisaraka*.

Le lien affectif qui lie l'Homme à l'Animal, est ici celui réservé à un parent, un proche, un familier :

« Les *Betsimisaraka* considèrent donc l'Indri comme leur aïeul ; il est leur interdit de le chasser et de le consommer.

"Nous respectons et aimons ces animaux car ils sont de même souche que nous » disent-ils, « ils nous sont apparenté par naissance ou par alliance, et nous les aimons autant que nos mères qui nous ont mis au monde ou que nos frères et sœurs germains». » (Ibid. : 71)

Le système de représentations *betsimisaraka* inclue cet Animal dans le collectif anthropique, dans une manière toute autre que par la relation de domesticité : comme le montre Harpet, cet Animal représente en pays *betsimisaraka* le lien ancestral qui pose une continuité entre le collectif des Hommes et celui des Animaux.

*Le Lémurien Babakoto est, en ce sens, un intermédiaire entre les Hommes et les Ancêtres : le mode de se mettre en relation avec cet animal, est du protégé (Homme) au protecteur animal-esprit. C'est-à-dire que la représentation faunique de cet animal, concerné par le tabou fady, personnifie le Vivant Invisible Razaña.*

### 3.3.1.3 La figure de l' « animal-sorcier », des animaux à tuer rituellement.

Si le *Babakoto* représente l'Ancêtre bienveillant, toute autre est la représentation faunique du lémurien *Aye Aye*.

Celle-ci est associée à la figure de l'Esprit Maléfique *Iaña ratsy*, et à celle du Sorcier *Mpamosavy* (cf. Claire Harpet 2000 : 147). De ce fait est inscrit dans la catégorie d'animaux maléfiques *Biby ratsy*.

Le Paysan *betsimisaraka* se doit se protéger de tels *Biby*, et protéger aussi ses proches. Une mise à mort rituelle (cf. *ibid.* : 105) permet de combattre le mal, représenté ici par la figure du Sorcier, de l'Esprit maléfique, en corrélation à la figure du *Aye Aye*.

La représentation faunique de cet Animal, est concernée par le « mal » (*ratsy*). Ce lémurien personnifié par ses mœurs et son apparence horripilante, le Vivant Invisible maléfique (*Iaña ratsy*).

Une association entre Homme *Olombelona* et Puissance chtonienne *Tsiñy*, n'est permise au sein de l'ordre cosmique, que si celle-ci ne conduit à un bénéfice commun : dans l' « unité duelle » du Cosmos.

C'est donc un aspect « malsain » de s'associer (en tant qu'être Humain) avec un *Iaña* sylvestre, du moment qu'il s'agit de se soustraire à l'ordre divin, afin d'ouvrir dans un but qui n'a plus aucune « humanité », dans une optique que j'ai perçue en pays *betsimisaraka*.

Les sorciers *Mpamosavy*, paraît-il, font de l'élevage d'Animaux sylvestres tout comme de esprits *Tsiñy*. Le sorcier, bien sûr, reçoit quelque chose en échange des attentions qu'il prête à ces *Iaña* sylvestres, mais en déséquilibrant de cette façon l'ordre du Cosmos.

Ce qui a de l'inconcevable en pays *betsimisaraka*, du moment qu'il se révèle à leurs yeux extrêmement dangereux : il y a risque de déséquilibrer les rapports sociaux avec des conséquences néfastes pour la société, entendue comme « unité duelle ».

Une considération de ces données ethnographiques laisse percevoir que la collaboration entre des Hommes *Olombelona*, des Animaux *Biby* et des Esprits *Tsiñy* est perçue de maléfique en relation à cette « synergie » mentionnée auparavant par une contribution de Jean Poirier.

Il s'agit d'une « synergie » qui implique un « travail » qui se fait dans le sens qui n'est pas celui du commun des *Iaña*, dans une représentation *betsimisaraka* de l'« esprit de collaboration », qui doit caractériser tout *Iaña*.

L'Invisible *Tsiñy*, normalement est sensé d'œuvrer pour le bien de son collectif sylvestre – et ainsi – œuvrer pour le bien commun, dans une « unité duelle » qui est le Cosmos.

Dans la relation qui fait de l'Homme l'éleveur du *Tsiñy*, on peut observer dans le cas de la synergie formé par l'association maléfique, une inversion des rapports hiérarchiques entre Visible et Invisible.

*Le Lémurien Aye Aye est en ce sens, un intermédiaire entre les Hommes et les Esprits maléfiques. Cet Animal a comme portée symbolique l'étrange allégeance entre le Sorcier Mpamosavy et l'Esprit maléfique qui peut être un Tsiñy.*

En annexe, notre conversation avec le « maître du *Tromba* » Jaofaly, montrera au Lecteur une perception du « mal », lié à cette conception de la « sorcellerie », en termes de rapports sociaux chez les *Betsimisaraka*.

### **3.3.2 A la marge de ces animaux, les « dangereux » : à ne pas blesser!**

Pendant mon terrain d'enquête dans *L'œil-de-la-Forêt*, j'ai eu l'occasion d'arpenter des sentiers qui conduisent d'un village à l'autre, entre océan et Forêt en aplomb.

Parfois, il nous arrivait de rencontrer quelque serpent. Les seuls spécimens que nous avons pu prendre en photo, appartiennent à l'espèce *Leioheterodon madagascariensis*, le très connu *Mantingory*. Cette longue bête (*Biby lava*) qui parfois sort de son milieu sylvestre, pour aller voler des poussins chez les *Olombelona*, les Paysans *betsimisaraka*. Il s'agit d'un gros colubridé absolument inoffensif, mais quand même impressionnant pour sa taille et pour sa livrée. Il n'habite pas avec les hommes, pourtant il envahit leur espace.

Agile, le *Mantingory* ne montre pas de crainte envers l'Homme.

En 2003, une couple de ces reptiles nous a suivis pendant un peu de chemin, côtoyant notre équipe d'étudiants *biologistes*.



Le gros *Do* (*Sanzinia madagascariensis*) est un (in)sinueux poïkilotherme<sup>55</sup> qui ne perd pas son sang-froid : une espèce de Boas endémique de l'Île. L'approche de l'Homme ne conditionne que très peu ses mouvements, qui restent toujours silencieux, maîtrisés et tranquilles... tout comme si le reptile ne prenait pas garde face aux bipèdes. D'autant plus qu'il « lézarde » parfois entre l'espace du village et : ceci augmente les chances de le rencontrer, même s'il est considéré absolument comme animal sylvestre, lié à l'« univers du *Tsiñy*<sup>56</sup> ».

Dans l'environnement *betsimisaraka* le *Caméléon*, cet animal un peu fantomatique, est véritablement une « présence/absence » : en analogie à ces Vivant Invisibles, comme exposé par Eugène Mangalaza (1994).

N'importe qu'il s'agisse du plus modeste *Caméléon* générique *Amboalava*, ou du gros et impressionnant *Rantotro* (*Calumma parsonii*) : une rencontre avec ce type d'animaux reste toujours un événement surprise tant pour l'Autochtone, que pour le Naturaliste *occidental*. Une surprise, est ici une rencontre qu'on ne s'attend pas, la présence d'un animal dans une circonstance donnée : le fait ethnographique choisi pour entamer cette recherche.

*Plus l'espace de la rencontre s'éloigne de l'habitat sylvestre du Caméléon, plus ceci est considéré comme « bizarre », ou mieux : révélateur. Un signe, un présage, un avertissement... Antambo. Les devin-guérisseurs, en tiennent le secret. Leur discipline amène à cette connaissance, celle des liens et des échanges qui se font entre les Vivants Visibles et les Invisibles.*

Quand vous marchez de village en village, les caméléons vous observent attentivement, perchés dans leurs buissons. Si, par amusement, vous avez l'intention de voir apparaître un *Caméléon* dans un buisson quelconque, regardez-le pour quelques minutes. Il y a des grandes chances que l'*Amboalava*, comme par magie, se manifestera à vos yeux : si vous avez un regard *naturaliste*, bien sûr.

*Toute rencontre avec un Caméléon, de l'imprévisibilité du fait et de sa contingence relative, peut générer une petite trouble, sinon une petite peur. En ce sens, le Caméléon est perçu entre Visible et Invisible.*

---

<sup>55</sup> Ce dit des animaux dont la température varie avec celle du milieu, comme les reptiles, les poissons, etc.

<sup>56</sup> Les sources ethnographiques consultés, comme nos données ethnographiques, laissent croire que la relation entretenue par le *Do*, avec les membres invisibles du collectif *betsimisaraka*, sont encore plus complexes, étant donné que le corps de cet animal se prête particulièrement, selon les avis autochtones, à contenir le *iaña* de certains Ancêtres.

La rencontre d'un minuscule *Brookesia*, ou *Tangarirana*, est une surprise qui est moins troublante de l'expérience du *Caméléon* générique, *Amboalava*.

Pendant notre permanence dans le *jinja* d'*Antanambao*, dans notre enthousiasme général, mon ami Fredel eu la chance d'en découvrir un spécimen. Jusqu'alors nous avons tellement entendu parler de ce mystérieux *Tangarirana*, que notre curiosité à son égard était au comble. Cette minuscule créature, reste *habitée* par son principe d'identification (*Iaña*) au cœur de la Forêt, sans en sortir jamais.

Rencontrer un *Brookesia sp.* dans l'espace du village, serait pour tout *Naturaliste* ou *Betsimisaraka*, un fait qui tient du « miraculeux ».

En pays *betsimisaraka* le petit *Brookesia Tangarirana*, tout restant tranquille dans sa Forêt, fait encore quelque chose d'un peu plus « miraculeux » : voici un extrait d'entretien qui, par les mots d'un garçon, nous révèle les propriétés du *Iaña* du *Caméléon* ; du *Iaña/Tangarirana* en relation à une action et à une « conséquence néfaste » qui suit l'acte :

**Enzo** : « C'est comment le *Tangarirana* ? »

**Jeune** : « Il est un petit animal avec des cornes qui s'agite dès qu'il voit quelqu'un. »

**Enzo** : « T'as déjà marché dessus ? »

**Jeune** : "Non, jamais : on le voit toujours avant de pouvoir l'écraser. Si on l'écrase quand même, l'épiderme des pieds se détache."

**Enzo** : « Tu sais pourquoi ? »

**Jeune** : "Je ne sais pas, peut être parce qu'il est exigeant, sévère."

Au sein des représentations fauniques vernaculaires, le *Tangarirana*, n'est pas un « animal maléfique » comme l'est le Lémurien *Aye Aye* : il n'est ni « pris » par la sorcellerie, ni méprisé à ce sujet.

Par contre, il est assez courant de tuer un *Caméléon* plus gros, de ceux qui restent près du village, jusqu'à entrer parfois dans les habitations des villageois. Dans ces cas, je ne sais pas si on peut parler de mise à mort rituelle, mais en tout cas ce qui est important, aux yeux des Autochtones, est de ne pas causer une souffrance à l'animal sylvestre, se préservant ainsi du danger de son *Tsiñy*.

Selon les propos des Paysans, pour se protéger de ce *Biby misy Tsiñy*, il est courant de lui couper de net la tête avec un couteau bien tranchant, ou bien le faire monter gentiment sur un bâton, en lui expliquant qu'il n'a rien à faire dans l'espace Humain, et que donc on va donc le déplacer dans la Forêt.

La représentation faunique du *Caméléon*, et surtout celle du petit *Tangarirana*, a peu d'affinité avec la figure de l'Esprit maléfique et encore moins avec celle du Sorcier. En pays *betsimisaraka*, il n'est jamais question de mettre à mort un *Tangarirana*.

La figure du *Tangarirana*, s'inscrit plutôt au sein du trinôme Puissance génésique primordiale – Puissances chthoniennes – animaux sylvestres (*Zañahary – Tsiñy – Biby dia*).

En termes de « groupe de co-action », cela s'exprime par une bienveillance réciproque entre les unités des membres. Le sens de responsabilité à l'égard de l'ensemble, est hiérarchiquement distribué au sein de cet enchaînement de termes.

La figure du *Tangarirana*, est présentée en termes d' « inerme », parmi les représentations fauniques qui incarnent le mieux le concept d'innocence (*tsy mañan Tsiñy*).

C'est un des critères, qui distingue la figure du *Caméléon*, de celle féroce du Crocodile, qui possède des défenses naturelles (les crocs) et est donc considéré un « Animal méchant » (*Biby masiaka*), ou celle maléfique du *Aye Aye* **qui est nuisible non pas par son physique, mais par son *Iaña*** (*Biby ratsy*) : comme en est pour le sorcier maléfique (*Olo ratsy*).

La figure du *Tangarirana*, en qualité de représentant symbolique de *L'œil-de-la-Forêt* (*Masoala*) m'a permis de donner un cadre de lecture à propos de cette attitude, observables chez les *Betsimisaraka*, qui est celle du respect de chaque représentant du collectif sylvestre, qui est perçu dans l' « unité duelle » du Cosmos.

Cependant, la notion de « respect » qui est associée à la figure du *Tangarirana*, est tout autre que celle réservée aux animaux associés au lémurien *Babakoto*, lequel est mis en corrélation avec l'Ancêtre *Razaña*.

### **3.4 Homme et Caméléon : une relation entre Visible et Invisible, village et forêt.**

J'envisage de suite l'espace agricole du *jinja* en tant que lieu privilégié d'échanges, d'interactions, entre les Humains et les Non-Humains, tandis qu'en annexe on trouvera un exemple de *fampilazana*, des pratiques environnementaux à caractère rituel, entreprises par les êtres Humains afin de transformer la forêt ou bien le *savoka*, en terrain agricole. Il s'agit d'accords diplomatiques que les Paysans *betsimisaraka* entretiennent avec les représentants du « monde de l'invisible ». Ceci est une coutume locale (*fomba*) en matière de normes de gestion et de cohabitation concernant ces espaces si particuliers... ni entièrement domestiques, ni entièrement sauvages.

Entre Forêt et village, se trouvent les terres exploitées par l'activité humaine de l'agriculture. Le *jinja* (ou *tavy*, en malgache officiel) définit ces lieux tout comme la pratique de l'écobuage, ou culture sur brûlis. Les êtres humains, demandent la permission d'utiliser ces terres aux esprits du terroir *Tsiñy*. La pratique du *jinja* consiste en couper la Forêt originaire, défricher et brûler les arbustes afin d'y cultiver différentes sortes de légumes, parmi lesquels le riz occupe une place prépondérante.

La figure du *Caméléon*, en termes de représentations *betsimisaraka* de la « Forêt », nous permet de nous approcher à une conception de l'espace de vie et à une certaine conduite face à lui.

L'espace du village, donc, est pensé en opposition à celui de la Forêt : l'un est le domaine des Humains, où les Paysans *betsimisaraka* élèvent des animaux domestiques (*Biby fiompy* ou *taraminy*) sous la bienveillance des Ancêtres *Razaña*; l'autre est l'espace sylvestre : domaine de l'inconnu, du mystérieux, du danger... le règne du *Tsiñy*.

#### **3.4.1 Du *Caméléon*, vers une spatialisation et une pratique de l'environnement.**

Les éléments de réflexion issus d'une interprétation du *Tsiñy* suffisent enfin pour nous pencher à nouveau sur la thématique de l'opposition binaire entre l'espace de la Forêt et celui du Village. Dans ce sens, nous nous interrogerons sur la pertinence de considérer le

*Tsiñy* en qualité de critère contrastif, qui régit la logique classificatoire des « Êtres » et des « Choses », aux yeux des *Betsimisaraka*.

Le concept de *Tsiñy* représente par sa polysémie tout ce qu'on oppose au collectif Humain : tout ce qui est « Autre », ou « Dangereux » par rapport à ce dernier, ou mieux : par rapport à la symbiose au sein du groupe de co-action anthropique.

Il sera question de l'originalité du *Caméléon* en relation à cette conception spatiale : d'une côté, le groupe de co-action (ou collectif) sylvestre, et – de l'autre – le groupe de co-action anthropique. Le Lecteur qui s'intéresse à la mythologie, trouvera en annexe l'analyse d'un mythe fondateur qui amène des arguments dans le sens de cette interprétation.

Sous cette optique, le *Caméléon* représente en conséquence encore une fois un Animal tout à fait extraordinaire : pour les caméléons génériques (*Amboalava*) nous avons à faire avec un Animal « à la marge » de l'espace humain du village ; tandis que pour le petit caméléon *Brookesia sp. - Tangarirana*, nous avons à faire avec un Animal qui ne sort jamais du plus profond de la Forêt originaire.

M. Joasiny, à l'époque de sa jeunesse, a entrepris de défricher et de transformer en *jinja* une vaste parcelle de Forêt dans la zone d'*Ankazofohy*, comme c'était pratique courante à cette époque. Dernièrement, il a offert ce terrain à son oncle et à sa femme, étant donné qu'il a décidé d'arrêter la vie en *jinja*. C'est auprès de ce couple, les Manasy, que nous avons effectué une partie des observations entre l'espace du village, et celui de la Forêt.

Le droit de pratiquer le *jinja* dans une parcelle donnée, se transmet de génération en génération à l'intérieur d'un groupe familial (*fianakavIañã*) : les descendants des premiers exploitants, s'adressent rituellement à leurs ancêtres (*joro* et *Fampilazana*) pour demander leur protection du fait que la proximité de l'univers lié aux esprits *Tsiñy* représente un souci et une menace constante.

Ce souci est évoqué par la tendance de la végétation sylvestre à envahir les anciennes zones de *jinja* en friche (*savoka*) et par l'apparition d'animaux « dangereux » considérés appartenant à l'univers des esprits *Tsiñy*, comme les *Biby dia* ou, plus couramment, des *Biby misy Tsiñy* comme le *Caméléon* (paragraphe 5.1.1.).

L'activité humaine en lisière de forêt, implique couramment la confrontation entre les deux protagonistes de notre étude, l'Humain et le *Caméléon*. Ici, la rencontre est souvent

inévitables. Moins significative qu'une apparition du *Caméléon* à l'intérieur de l'espace humain (le Village), plus incontournable qu'une rencontre à l'intérieur de l'espace des Puissances chthoniennes (la Forêt) : la présence du *Caméléon* dans l'espace du *jinja* évoque le danger d'être source de *Tsiñy*, ce qui ne peut pas être ignoré par le Paysan *betsimisaraka*.

Le Paysan, cherchera donc à éviter le « blâme » (*Tsiñy*) des esprits *Tsiñy*, ainsi il entend simplement agir en harmonie avec son environnement vitale, la Forêt.

Premièrement en respectant des tabous (*fady*) valables dans la totalité de l'espace sylvestre : ce qui peut se résumer par une attitude respectueuse et l'observance de certaines normes de conduite (il est prescrit, par exemple, d'exploiter les besoins dans les ruisseaux de la forêt) ; de même pour les tabous qui concernent le lieu en question (*fadin-tany*). Pour ces derniers, nous avons appris par exemple de la prescription de couper un arbre particulier, qui – au lieu d'avoir un seul tronc comme d'habitude – en a sept ; ceci est valable pour toute la zone aux alentours, du moment qu'il s'agit d'un arbre – sinon sacré – qui est destiné à la rencontre de l'Homme et du *Tsiñy*. Il est aussi le cas pour ce qui concerne les lianes entre nouées : *Vahamifey*.

Deuxièmement, le Paysan cherchera à éviter le *Tsiñy* par des « précautions rituelles » qui prennent la forme de « séances d'information solennelles » (*Fampilazana*) à l'attention des ancêtres (*Razaña*) qui ont anciennement défriché les lieux et les Puissances divino-ancestrales (*Razaña*, *Razanbé*, etc.) – et – à l'attention des esprits *Tsiñy*.

Cette pratique n'a pu être observée ethnographiquement que par mon ami Fredel, étant donné que les Manasy jugeaient ma présence sur les lieux, comme une prise de risque trop élevée pour eux et pour moi-même : il y a des terres, en pays *betsimisaraka*, interdites par les maîtres du terroir *Tsiñy* à certaines catégories de personnes. Ceci est à mettre souvent en relation à des événements mythiques ou encore historiques, qui ont frappé l'esprit des Autochtones.

C'est dans ce contexte d'observation, le *jinja*, que nous avons pu véritablement ressentir l'importance et l'immanence des Ancêtres, pour le Paysan *betsimisaraka*, en qualité de protecteurs et d'intercesseurs des Humains auprès des Puissances chthoniennes *Tsiñy*.

Chez les *Betsimisaraka*, le *Tsiñy*, donc, s'évite en assumant une attitude respectueuse envers, l'« Autre », Humain ou Non-humain ; les excuses préalables à de possibles agissements malencontreux, tout comme les « précautions rituelles » permettent de

conjuré le *Tsiñy* convenablement... mais tôt ou tard, il arrive à tout le monde de le faire surgir, de commettre un « tort » par des agissements malencontreux. Ceci est inévitable aussi au sujet du *Caméléon*.

Les Esprits de la Forêt, ces mystérieux *Tsiñy*, dans les temps mythiques étaient déjà des Hommes. Juste comme les Ancêtres bienveillants.

Le mythe d'origine des ces Existants invisible habitant la Forêt (le mythe des *Lavalongi*) les place en relation au blâme, au contraire des ancêtres, *Razaña* qui sont notamment associé à une relation positive, une symbiose mutualiste, qui le lie aux êtres humains par le moyen de la bénédiction et la bienveillance de protection.

Voici les éléments de réponse, à propos de l'origine de cette dualité dans l'unité qui nous fournit le fragment mythologique ici de suite.

« Le *Lavalongi* est un être têtue (*felle*) qui a été créé par *Zañahary*. Lors d'un appel au *kabary*, le *lavalongi* est volontairement en retard. Il demande alors aux présents où se trouve sa place, aux autres qui étaient là depuis le début. Ces derniers lui répondent que là où est le « blâme » *Tsiñy*, se trouve sa place [donc de la forêt, en opposition à l'habitat anthropique].

Voyons de suite ce que cette conception spatiale implique, dans la relation du Paysan *betsimisaraka* et son rapport à l'espace de la Forêt.

#### **3.4.1.1 À la marge de la Forêt : l'Aspect rituel d'une relation « société-nature ».**

Afin de réparer le « tort » commis (*Tsiñy*) dans l'espace de la Forêt, mes informateurs disent qu'il est aussi possible de s'adresser une « demande de pardon » (*fialan-Tsiñy*) directement aux Puissances chtoniennes (les *Tsiñy*),

Mais très rarement, le Paysan *betsimisaraka* cherchera réparation personnellement : mieux vaut encore passer par un médium, le devin-guérisseur, qui est directement en contact avec ces Puissances invisibles mineures, qui sont les *Razaña*, ou bien les *Tsiñy* (développement en annexe). C'est ainsi qu'on espère réparer, entre autre, à la tristesse qu'une méchanceté envers le *Caméléon* suscite auprès de dieu *Zañahary*.

Cette tristesse – *le chaos social* – empêche le flux bénéfique qui surgit de *Zañahary* – *c'est-à-dire les échanges vitaux normaux entre les êtres vivants* – d'atteindre tous les *Iaña* – *tout Être Animé : ayant existé, existant et à venir*.

L'image de Richard Andriamanjato, celle d'un plan et une structure du monde imagé par la « chaîne de l'être », nous interroge à propos de la place du *Caméléon*, au sein de cet ensemble ordonné de *Iaña*.

Le *Caméléon*, est considéré dans cette péninsule malgache non tant un animal parmi les plus « dangereux », dans l'acception littéraire du terme (ce qui résulte incompréhensible pour tous ceux qui considèrent l'animal seulement dans son aspect matériel) mais *uniquement* en relation à la « conséquence », au « choc en retour », qu'une rencontre avec ce *Biby misy Tsiñy* peut très facilement impliquer, non seulement à l'individu, mais aux préjugés de la communauté entière. Cela est plus facilement compréhensible, si on considère les propos de Jean Poirier, quand il affirme que le terme de *Tsiñy* est corrélé aux aspects dangereux de l'activité humaine, dans le sens que le *Tsiñy* a toujours une connotation de faute et de risque engageant la responsabilité de l'Auteur et – nécessairement – du groupe, étant donné que la responsabilité est en quelque sorte collectivisé (cf. contribution de Poirier, paragraphe 3.1.).

De son côté, le *Caméléon*, n'a qu'à s'en remettre aux Vivants Invisibles afin de se soutenir en vie. Complètement inerte et désarmé, le *Caméléon* n'a aucune sorte d'influence négative à propos de ces équilibres. Cependant, la « force » lui vient de son *Iaña*, en relation avec celui des Puissances Invisibles. Le *Caméléon*, en tant que *Iaña*, joue un rôle actif dans cet équilibre socio-cosmique. Ce qui nous donne des éléments de réponse à propos de la « dangerosité » de l'Animal, en termes de « blâme » et de « choc en retour » (*Tsiñy/tody*).

Homme sage et *Caméléon* participent par leur attitude paisible, au maintien de l'ordre socio-cosmique. De son côté, l'Homme évite toute occasion qui peut être source de déséquilibre socio-cosmique grâce à sa sagesse. La sagesse, selon cette « vision du monde » est le propre de l'Humain, et a son siège ontologique dans le principe du *fañahy* (cf. Mangalaza 1994 : 211).

C'est donc en cet état de conscience, que la gestion de l'environnement par l'intention du rituel doit être comprise, tel que nous l'avons saisi par l'étude de la pratique rituelle du *Fampilazana*.



En ce sens, l'Homme a un rôle responsable dans le maintien de l'ordre socio-cosmique. L'acte rituel manifeste une intention de l'Homme à l'égard de son environnement. De manière analogue, c'est par une cérémonie<sup>57</sup> que les organisations concernées dans une « gouvernance de la biodiversité » s'engagent devant la postérité à protéger la richesse écologique malgache.

### **3.5 Du *Tsiñy* et du *tody* dans une optique « relations société-nature ».**

La logique que j'ai pu déceler derrière cette vision cosmologique, oppose en terme binaire deux groupes de co-action, mais dans une articulation plus complexe que « maléfique »/ « bénéfique ».

La figure du Caméléon, articule cette complexité de corrélations grâce à la polysémie du concept de « *Tsiñy* ». Cette coïncidence, m'a donné des éléments de réflexion à propos de la conduite de l'Homme à l'égard de l'Animal.

Plus précisément, par rapport à l'éclairage qui nous est offert par la perspective du Lémurien (Harpet 2000), le Caméléon se prête comme « entrée en matière » à propos d'échanges qui se font les deux groupes de co-action (anthropique et sylvestre) dans le cadre d'une symbiose plus vaste, celle qui concerne le Cosmos en entier. Ceci ouvre donc des questionnements à propos de l'égard des Autochtones face à l' « Animal », en termes de « responsabilité collectivisée ».

Par rapport à notre propos, la figure du *Tsiñy* sera considérée en qualité de partenaire occasionnel du Paysan betsimisaraka – cependant indispensable au maintien de l'ordre divin.

L' « échange » qui est admis moralement entre le collectif Humain et celui des *Tsiñy*, est seulement celui qui assure le maintien de l'équilibre socio-cosmique, grâce à une collaboration qui se fait en harmonie avec le Tout.

---

<sup>57</sup> La « cérémonie » se distingue du « rite », sans qu'il y ait totale exclusion mutuelle.

« Le rite s'inscrit dans la vie sociale par le retour des circonstances appellent la répétition de son effectuation. Il se caractérise par des procédures dont il implique la mise en œuvre afin d'imposer sa marque au contexte que son intervention même contribue à définir. Les procédures rituelles sont plus paradoxales que significatives, car le rite se propose d'accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour capturer la pensée, menée ainsi à « y croire », plutôt qu'en analyser le sens. » (P. Smith in : Bonte & Izard 1991 : 630).

Je conclus le prochain chapitre par un modèle schématique nous permettra de nous interroger à propos de ce vaste système d'échanges relationnelles, qui se tisse entre les partenaires que nous avons considéré.

### 3.5.1 Du *tsiny* et du *tody*, et de la relation de « protection ».

Les références proposées par Jean Poirier, mettent en évidence une certaine forme de « réciprocité » qui caractérise la pensée malgache en termes de « relations à l'Autre ». Cette forme de réciprocité (bienveillance réciproque, ou protection), se retrouve dans les termes dans lesquels les Autochtones, ont décrit leur rapport à l'égard du *Caméléon Tangarirana*.

Par la perspective « du *tsiny* et du *tody* », le concept de « réciprocité » entraîne une obligation morale, dans le sens que chaque membre du groupe de co-action est sensé éviter toute situation qui pourrait être source d'un tort quelconque, l'individu se doit d'éviter le « blâme » (*tsiny*).

"*La réciprocité arrange tout*", nous dira M. Jaofaliena Jean, un Ancien maître d'école rencontré dans le village d'*Antanambao*. J'entends donc le concept de « réciprocité » en termes de normes sociaux pertinentes pour envisager une perspective « relations société-nature » en pays *betsimisaraka*.

En relation à la représentation faunique du *Caméléon*, je considère la notion de « *Tsiñy* » interprétable par : « égard de bienveillance réciproque ». Œuvrer dans l'intérêt commun en évitant le *Tsiñy* du *Caméléon*, assure un retour positif des choses ; le *tody* ne serait ainsi qu'une conséquence bénéfique des actions accomplies par l'individu socialement responsable.

Cette conception de l'interaction à caractère symbiotique, qu'il convient d'assumer en tant que forme de relation entre les différents groupes de co-action, peut recouvrir un caractère planétaire, quand la Terre elle-même est considérée en tant qu'Individu, ou Personnalité.

La Planète est représentée ici comme une entité qui détient une faculté lui assurant la conscience réflexive et l'intentionnalité.

Jacques Faublée, spécialiste de l'Indonésie et du monde musulman qui travaillait sur Madagascar à l'époque coloniale, dépeint cette conception de la Terre, commune aussi à un autre peuple de Madagascar : les *Sakalava*. En dépit de l'approche ethnologique de

l'époque coloniale, qui diffère énormément des approches actuelles envisagées par la discipline, et du fait que la cosmologie restituée par cet extrait ne correspondra forcément plus, exactement, à une vision actuelle du « monde *sakalava* » ; les données ethnographiques restituées par Faublée peuvent nous donner une idée, peut-être un peu poétiquement, de ce que nous avons retenu sur notre terrain d'enquête en tant que *perception cosmologique de fond*, qui se dessinait dans le discours et les comportements chez les *Betsimisaraka* rencontrés.

« Pour le Sakalava, la Terre est sacrée, *masiñy*. Elle est comme une personne vivante digne de respect et capable de souffrir, de se réjouir et de pleurer. Les esprits qui l'habitent attendent des humains des sacrifices et des offrandes. Il est interdit aux jeunes sakalava de piller la Terre : cela, ditons, pourrait porter préjudice aux seins de leurs mères (*mamparary nonon'ny nindry*). On pense que la Terre est un être sensible capable de sentir les douleurs et les coups. De même que chez les hommes il existe des parties honnêtes et plus sacrées que les autres, de même, chez elle, il est des lieux sacrés réservés aux différents rites et aux bords desquels il est prohibé de satisfaire les besoins naturels.

Mais la Terre est avant tout une mère qui ne cesse d'allaiter et de nourrir ses enfants que sont les plantes, les animaux, mais surtout les hommes. Elle protège les vivants et entoure les morts. Aux uns elle procure la matière, aux autres la quintessence de la nourriture. Tout ce que peuvent manger l'homme et les animaux est issu de son ventre. Si les humains ses enfants ne lui obéissent pas ou ne suivent pas les règles qu'elle prescrit, elle peut se venger ou sanctionner en fermant le robinet, en arrêtant le cours d'eau ou la pluie, en devenant aride. » (Faublée J. 1953 : 70).

Par cette étude du *Caméléon*, dans sa représentation faunique de *Biby*, nous avons retrouvé cet « esprit de convivialité et de concorde générale » dans lequel le Paysan *betsimisaraka* « entend évoluer dans son univers, en prenant les précautions rituelles qui s'imposent » (Mangalaza 1994 :222). Cet « état d'esprit », mentionné par Eugène Mangalaza, caractérise la relation de l'Homme à l'Animal, tel que je l'ai perçu à *Masoala*.

Je me propose de qualifier cet « état d'esprit » en termes de « protection », selon les propos de Philippe Descola (2005 : 445-450). Par le terme de « protection », j'entends souligner la situation de dépendance du Vivant Visible, par rapport au Vivant Invisible ; de l'individu

par rapport au collectif qui assure son existence (dans le discours des Autochtones, ceci se traduit souvent en termes d'« élevage »). De même, j'utilise les propos de Descola pour mettre en évidence que la domination ainsi exercée est non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie (protégé).

Dans le collectif anthropique, ceci s'entend par la gérontocratie de l'Ancêtre sur l'Homme; de l'Ancien sur le Cadet ; par la domination de l'Homme qui protège par l'activité d'élevage les animaux domestiques (*Biby fiompy*).

Si les Hommes oublient les Ancêtres, ceux-ci ont les moyens de les contraindre à les honorer, du moment qu'ils gèrent un contrôle – en qualité d'intermédiaires – sur la « coulée vitale » issu de Dieu *Zañahary*. En ce sens, le protecteur est lui-même protégé par plus puissant que lui, ce qui révèle l'enchaînement hiérarchique suivant :

Dieu – *Zañahary*



Ancêtre – *Razaña*



Homme – Olombelona



Animal domestique – *Biby fiompy*

Ensuite, la « protection » ainsi exercée au sein du groupe de co-action anthropique est mutuellement profitable (*symbiose mutualiste*) ...

« (...) en ce qu'elle garantit à celui qui l'assure, outre la gratification qu'amène la reconnaissance réelle ou supposée de celui qui en fait l'objet, la possibilité de jouir de son concours comme des avantages qui découlent de la situation de dépendance dans laquelle il se trouve placé. Mais même si l'intérêt est réciproque, la relation demeure inégalitaire car elle est toujours fondée sur le fait que l'offre d'assistance et de sécurité par quoi elle se manifeste revient à l'initiative de celui qui est en mesure de l'accorder. (...) Dans les rapports aux non-humains, la protection devient un schème dominant lorsqu'un ensemble de plantes et d'animaux est perçu tout à la fois comme tributaire des humains pour sa reproduction, son alimentation et sa survie et comme si étroitement lié à eux qu'il en devient une composante acceptée et authentique du collectif. (...) Une telle interdépendance entre les animaux domestiques et la société signale que les animaux sont bien dans ce cas des

membres de plein droit du collectif, et non un segment socialisé de la nature servant de métaphore et d’idiome pour des relations entre humains qui lui seraient extérieures.

(...) Les bénéfices mutuels que la protection est censée procurer se déploient souvent en une longue cascade de dépendances unissant plusieurs niveaux ontologiques par une série de duplications de relations asymétriques. Tout comme les humains veillent sur les animaux et les plantes dont ils extraient leurs subsistances, ils peuvent être eux-mêmes protégés par un autre ensemble de non-humains. Les divinités, qui tirent de ce patronage le plus substantiel des avantages : leur raison d’être. Ces divinités, se présentent comme les ancêtres fondateurs et les garants du bien-être des humains, en même temps que les conditions d’une domination efficace (...) » (Descola 2005 : 445-450).

Ainsi, « éviter le *Tsiñy* » (c'est-à-dire éviter le blâme social) peut s’interpréter comme un mode d’être en relation avec le Monde, avec les collectifs qui l’habitent. A ce titre – pour ce qui concerne une « écologie des relations » à Madagascar – il serait à mettre en correspondance, à un style d’interaction et de comportement que le Collectif des êtres Humains serait conduit à adopter dans les situations de la vie courante afin d’assurer en intelligence la protection des Puissances divino-ancestraux (*Razaña*) comme celle des Puissances chtoniennes (*Tsiñy*).

La perspective de lecture qui se dessine par cette interprétation nous révèle, en quelque sorte, la « place » de l’individu humain au sein de cette représentation cosmologique vernaculaire.

Chacun de son côté, participe à l’ordre du monde. Le concept de *Tsiñy*, lié à la figure du *Caméléon*, fait appel à cette « responsabilité collectivisée », comme le dit Jean Poirier (ibid.) dans le sens qu’il répond à la communauté, d’assurer que l’individu n’interfère pas négativement sur la relation qui – indirectement – lie les Hommes aux Puissances chtoniennes (*Tsiñy*). Celles-ci contribuent au bien-être collectif en assurant l’échange vital qui permet aux Hommes de puiser dans les ressources écologiques du milieu forestier (matériel de construction, espace agricole, gibier, plantes médicinales et nourricières, etc.).

De même, mais à l’opposé de l’espace anthropique, la vie du collectif sylvestre dépend uniquement de la bienveillance de *Zañahary*. Les Vivants Invisibles *Tsiñy*, entretiennent

une symbiose de protection – en qualité d’intermédiaire entre *Zañahary* et les Vivants Visibles *Biby dia* :

Dieu – *Zañahary*



Esprit maître du terroir – *Tsiñy*



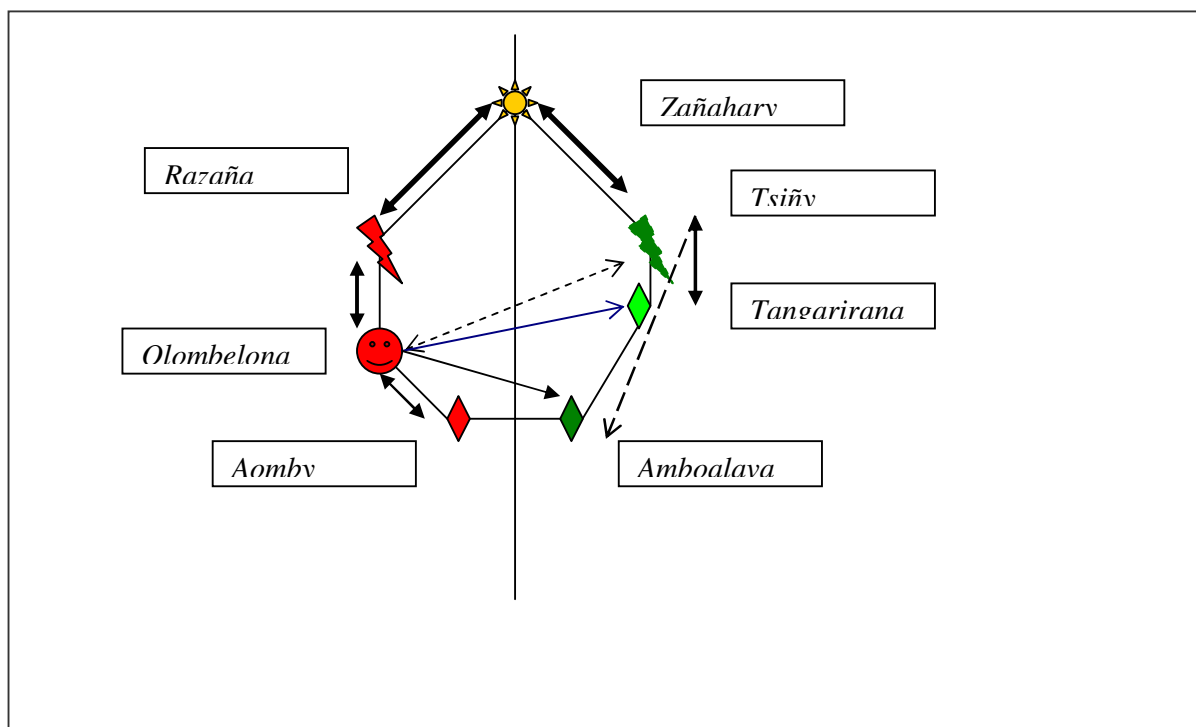
Animal sylvestre – *Biby dia*



Animal dangereux – *Biby misy Tsiñy*

J’illustre ici cette « chaîne de l’être », en tant que structure et plan du monde, afin de modéliser l’environnement *betsimisaraka* en termes d’espace du village en opposition duelle avec celui de la Forêt. Il s’agit d’illustrer ces hiérarchies relationnelles, dans l’« unité duelle » qui caractérise la « vision du monde *betsimisaraka* ».

Ceci me permet d’illustrer la place du *Caméléon* par rapport aux autres catégories d’êtres ici considérées : à gauche, en rouge, le groupe de co-action anthropique : Ancêtres – Hommes – Zébu ; à droite, en vert, le groupe de co-action complémentaire, celui sylvestre Esprits de la Forêt - Animaux sylvestres. Les animaux sylvestres sont ici représentés par des animaux « dangereux » (*Biby misy Tsiñy*), c’est-à-dire les animaux les plus dépendants des Puissances chtoniennes. Nous retrouvons le *Caméléon* générique (*Amboalava*) près de l’espace du village, et le *Caméléon Brookesia* (*Tangarirana*) au centre de *L’œil-de-la-Forêt* (*Masoala*). Le principe ontologique du *Iaña* permet de tracer une continuité entre les membres des deux collectifs, créant ainsi cette « unité duelle » qui caractérise la logique classificatoire *betsimisaraka*.



### 3.6 De la valeur symbolique du Caméléon

Une fois déterminée la place du *Caméléon* au sein du vaste système relationnel qui caractérise la vision cosmologique vernaculaire, et d'avoir délinée une des lois cosmogoniques les plus influentes en pays *betsimisaraka*, nous avons la possibilité de considérer l'animal *Caméléon*, dans sa portée symbolique.

#### 3.6.1 Le *Caméléon* : un « messager » entre le Visible et l'Invisible, à la marge entre divin et chthonien.

Dans les temps mythologiques, le *Caméléon* a été choisi par les Hommes en tant que leur représentant auprès de la divinité génésique primordiale *Zañahary*. Depuis ces temps mythiques, le *Caméléon* n'est plus perçu en tant qu'envoyé des Hommes, mais bien des Dieux. Nous aborderons donc ici la portée symbolique du *Caméléon Amboalava* en qualité de messager du *Tsiñy*.

La représentation faunique du *Caméléon*, nous à mené enfin à la connaissance des échanges symbiotiques/symboliques qui entretiennent les Humains, avec le collectif des Vivants Invisibles.

Le collectif sylvestre est partenaire du collectif anthropique au sein d'un même groupe de co-action qui est co-extensif avec le Cosmos.

Cela implique que des relations à caractère symbiotiques/symboliques (un échange d'informations vitales) doivent être établies entre ces collectifs duels.

Les collectifs ont donc leurs *représentants* auprès du collectif qui est « autre ».

Ces représentants doivent posséder une caractéristique bien particulière : savoir écouter le *Iaña* des « Autres » et savoir se poser dans le même registre de communication ; enfin ils doivent être aptes à « faire parler » les *Iaña* Non-Humains et se faire comprendre par les Humains, dont il est question dans cette étude, donc chez les *Betsimisaraka*.

Pour le collectif des Hommes visibles (*Olombelona*) ces intermédiaires sont les Devin-guérisseurs, les « Maîtres du *Tromba* ». Leur corps s'offre en réceptacle des *Iaña* invisibles. De même pour le corps du *Caméléon* : il permet une communication entre les Hommes et les Vivants Invisibles, mais il représente le Vivant Invisible qui n'est pas encore (ou qui ne sera jamais) Ancêtre.

Il se présente aux Hommes en délégation de la divinité génésique *Zañahary*, de l'esprit de la Forêt *Tsiñy* ou de l'Esprit Humain trépassé – dans la qualité de fantôme *Angatra*.

En annexe, un aspect du pouvoir évocateur de l'animal du *Caméléon* est évalué en relation à un mythe très intéressant qui, expressément, le peint en qualité de messager entre les êtres humains et la divinité génésique primordiale : *Zañahary*.

Par ce mythe thanatologique, il est possible de cerner l'importance d'un échange bien mené entre l'Homme et l'Animal. Le *Caméléon* devient fautif dans ce mythe : il ne mène pas à bien son rôle d'intermédiaire entre Visibles et Invisibles. On attribue mythiquement au *Caméléon*, la faute de n'avoir pas eu un minimum d'autocontrôle ce qui a eu comme conséquence l'inaccomplissement de sa mission, par rapport à ses mandataires Humains. Cette faute (*Tsiñy*) est l'explication mythologique à propos de la présence de la mort chez les Hommes. Ce mythe, rappelle donc l'importance vitale de la figure de l'intermédiaire animal, dans les échanges qui se font ici, en pays *betsimisaraka*, entre Visibles et Invisibles.



Mais le *Caméléon*, en qualité de *Biby*, est considéré comme réceptacle d'autres sortes d' « âmes » *Iaña*, comme par exemple celle des défunts qui n'ont pas encore passé le processus rituel d'ancestralisation.

Le réceptacle du corps animal (*vatana*), donne la possibilité à un *Iaña* humain et trépassé, de se manifester parmi les êtres Humains visibles et, de ce fait, de leur communiquer quelque chose. Il s'agit du phénomène de métempsychose, que je développe en annexe. Ce qui importe ici, est de retenir que face au *Caméléon*, le Paysan *betsimisaraka* se demande parfois *Qui*, à l'intérieur de ce corps, *habite* l'animal changeant – le *Caméléon*.

De ce fait, on attend de l'Animal un message, une révélation qui nous arrive de la part de partenaires sociaux, en qualité de Vivants Invisibles.

### **3.6.2 De l'importance de la *marge* comme *niche socio-écologique*, pour une représentation de l'animal en qualité de « messenger divin ».**

Sous une perspective cosmologique, la *marge* consiste souvent dans une zone limite, un lieu qui signe la frontière du monde ordinaire et où il peut arriver des phénomènes extraordinaires et prodigieux.

Ici il est possible de rencontrer des Puissances Invisibles, des Esprits, ou bien des Êtres monstrueux qui expriment le caractère extraordinaire et l'aspect paradoxal des limites de l'univers.

Par ses caractéristiques éthologiques, morphologiques et écologiques, l'animal *Caméléon* semble incarner à la perfection, selon la circonstance, le statut de gardien de la frontière entre l'espace sylvestre et celui anthropique, ou bien le statut de passeur ou de messenger entre le monde visible et invisible. C'est ce que nous allons voir.

Pour la discipline de l'*Écologie*, la « *marge* » est un milieu d'étude tout à fait intéressant. Il s'agit de lieux d'interactions entre *écosystèmes*. Serge Frontier explicite l'importance de l'interface, la zone de contact, au sein d'interaction entre différents Êtres Animés :

« La notion d'interaction entre écosystèmes est inscrite dans celle de structure hiérarchique. L'Emboîtement des structures et des fonctions est général, et par rapport à un niveau d'organisation donné, un « super-système » est constitué des

interactions entre plusieurs systèmes de ce niveau, et constitue, pour chacun d'eux, un environnement qui l'asservit. »

L'Auteur ajoute :

« Il se produit souvent plus de phénomènes déterminants au niveau des interfaces (...) qu'à l'intérieur des systèmes en contact. L'interaction nécessite leur rapprochement physique, réalisé de deux façons (souvent associées) :

a) des déplacements de grande amplitude. Par exemple, un prédateur visite de façon intermittente les populations de proies qu'il contrôle. On peut le considérer comme appartenant :

- soit à un territoire voisin de taille comparable, où il exerce aussi ses activités (...).
- soit à un système plus vaste englobant plusieurs écosystèmes du premier type – auquel vas se réaliser une interaction entre niveaux hiérarchiques successifs : on dit qu'il y a transfert d'échelle. » (1999 : 71-72)

Comme nous l'avons vu, le *Caméléon* exerce ses activités dans le territoire voisin à celui de l'Homme, le *jinja* qui fournit les préalables contingents à un rapprochement physique entre les deux. Le *Caméléon* visite les villageois de façon intermittente, plus rarement il s'introduit dans leurs habitations. Ses yeux virevoltants, contrôlent les habitants. Son corps, permet de réaliser une interaction entre niveaux hiérarchiques successifs par le phénomène de la métépsychose: du Vivant Visible, à l'Invisible. Sa livrée changeante, lui permet de se camoufler – et – de se manifester aux yeux des Humains. L'assombrissement de l'animal, est mis en corrélation à une « humeur noir » : *un mauvais présage qui vient du monde sylvestre*.

La zone de contact, entre espace anthropique et espace sylvestre, est celui où l'intensification des dynamiques aboutit à l'émergence d'un nouveau système. Le *jinja* peuplé non seulement d'un mélange d'espèces des deux écosystèmes, mais de taxons propres à la zone d'interpénétration : des délégués du collectif sylvestre, des Animaux dont la « niche écologique symbolique » est celle du messenger entre Visibles et Invisibles.

La représentation faunique du *Caméléon*, ressorte alors dans sa qualité de messenger intouchable du collectif sylvestre, protégé par le Puissance chthonienne du *Tsiñy*.

La représentation *betsimisaraka* du système socio-cosmique, nous donne une image du plan et de la structure du monde par l'emplacement hiérarchique de ses membres, les uns par rapport aux autres. La synergie du groupe de co-action sylvestre avec celui anthropique

est un exemple d'interaction au sein du système cosmologique vernaculaire – dans la perspective d'écologie symbolique adopté ici.

Le *jinja* peut être vu alors comme la zone où le chercheur peut collecter les indices qui laissent entrevoir la représentation de l'espace anthropique et celui sylvestre comme un « super-système » : c'est-à-dire qui pose en symbiose, dans un même ensemble, l'espace du Village et celui de la Forêt.

Cependant, n'est pas la qualité de messenger que je reconnais dans la représentation *betsimisaraka* du petit *Caméléon Brookesia / Tangarirana*. Ceci le distingue du *Caméléon* générique *Amboalava*.

En effet, un « messenger » ne reste pas abrité chez soi, comme en est pour ce petit *Caméléon* qui ne s'aventure jamais dans l'espace des Hommes.

Ce petit *Caméléon* n'est pas à même de changer les motifs et les couleurs de sa livrée, comme le font tous les autres *Caméléons*. Pour donner son message aux Hommes, il se feint mort.

A la merci des hommes, le *Tangarirana* se remet à la Puissance de *Zañahary* et du *Tsiñy*.

### **3.6.3 De la représentation faunique du *Tangarirana*, associé à la représentation de *L'œil-de-la-Forêt*.**

Je considère les spécimens de caméléons du genre *Brookesia* (Gray) (*Tangarirana*) comme l'« espèce clé de voûte » du milieu sylvestre. Ceci dans un sens anthropologique : le petit *Tangarirana*, par rapport à *L'œil-de-la-Forêt*, est aux yeux des Personnes que j'ai rencontré un peu comme l'Homme au centre de son village : à sa place et à la merci des dieux. Il n'inquiète personne ; juste comme un petit vieux, mais déjà Ancien. Chacun de son côté, de manière analogue, ne remet pas en cause l'ordre socio-cosmique. "*Tsy mañan-Tsiñy*", dit-on en pays *betsimisaraka*.

Bien que menaçante, dans le discours des personnes que j'ai rencontré à *Masoala*, la Forêt représente une ressource naturelle qui est simplement vitale.

Le minuscule *Brookesia*, représente l'importance de chaque Vivants au sein du Tout, et de l'importance du Tout pour l'existence du plus dépourvu, Ancien ou *Caméléon*.

La portée symbolique du *Tangarirana* se lit en fonction du groupe de co-action qu'il représente : celui sylvestre. Son existence rappelle aux Hommes la Puissance des dieux, ces partenaires sociaux qui se manifestent parfois dans la Forêt sombre, intriquée, humide, où il est possible de rencontrer ces lianes bizarrement entre nouées, les *Vahamifey* et des animaux qui se révèlent en fait autre choses : *Zavatra* ; *Tsiñy*.

Par l'activité symbolique, la vie du caméléon rappelle à l'être humain que le simple et factuel fait d'exister coïncide immédiatement avec la responsabilité et la bénévolence attribuée à l'ensemble socio-cosmique, gouvernée par le principe/binôme du *tsiny/tody*.

*Masoala* nous cache encore bien de secrets...

## Conclusion.

Les caméléons, comme tous les Animaux sylvestres, interagissent avec certains membres intangibles du collectif *betsimisaraka* : les *Tsiñy*.

Ce rapport avec le monde intangible est manifeste aux yeux de ceux qui connaissent les codes du « système logique malgache ». En effet, les Animaux sylvestres – tels le *Caméléon* – communiquent aux Hommes leur statut de « protégés des *Tsiñy* » en paradant (par le comportement et par la morphologie) le caractère qui symbolise et démarque tout ce qui est de l'univers intangible : le caractère « insolite » dans l'acception d' « étrange ».

Le « Caméléonisme » est donc interprété comme aux antipodes d'une attitude cryptique, d'une attitude mimétique.

Si nous voulons parler de mimétisme, nous devons le faire en termes de *mimétisme batésien*. Avec ce terme, les *Biologistes* entendent ces organismes qui obtiennent une protection grâce à des livrées chromatiques qui rappellent la dangerosité d'autres animaux : qui sont eux-mêmes véritablement offensifs.

Ceci en prenant la précaution de remarquer que, malgré leur effective inoffensivité, ces Animaux restent toujours dangereux: s'en prendre à eux peut être sanctionné de « blâme » (*Tsiñy*) venant du collectif sylvestre, représenté par les Esprits *Tsiñy* : un équilibre relationnel avec la Forêt et ses habitants risque de se perturber.

Les *Biby misy Tsiñy* cessent de n'être que des symboles de l'intangible et deviennent des spectres (apparitions et menace) dès qu'ils sortent de l'espace de leurs maîtres (la forêt) et rentrent dans l'espace des Hommes (les terres acquises par le collectif anthropique à celui sylvestres des *Tsiñy*). Les *Betsimisaraka* ne peuvent pas, à ce point, rester impassibles : ils doivent éviter la faute (*Tsiñy*) de commettre une injustice face à l'Animal, tout en se préservant de son Esprit susceptible (*iaña ; Tsiñy*).

Si le *fady* suffirait à expliquer le mystère de la relation « Homme – *Caméléon* » à Madagascar, ce *Biby* ne serait que l'un des exposants animaux les plus concerné par des interdictions précises, ce qui n'est pas le cas du *Caméléon*.

Le *Caméléon* se différencie des autres *Biby misy Tsiñy*, par le fait qui est celui qui dépend le plus, des Puissances Invisibles : il est leur protégé, *donc* intouchable.

La mécanique morale du *tsiny* et du *tody* qui règle les attitudes vis-à-vis du groupe de co-action global dans la complexité du collectif *betsimisaraka* – entre le Visible et l'Invisible.

Cela fait de lui un Animal vraiment exceptionnel et à part : lui manquer de respect déchaîne inévitablement le « blâme » (*tsiny*) et ses « conséquences néfastes » (*tody*).

L'*Environnement betsimisaraka* est une construction sociale qui englobe l'environnement biologique des Naturalistes (lui aussi construction sociale).

Au sein de cet Environnement évolue le collectif *betsimisaraka*, dans son « unité duelle » et ses règles de conduite.

Environnement et Société *betsimisaraka* font partie d'un système complexe dans lequel chaque élément a une influence sur les autres. Ce système complexe possède des propriétés émergentes qu'on ne peut pas déceler en utilisant une approche réductionniste : les Hommes, la Nature et la Surnature pris de façon indépendante.

La représentation cosmologique que j'ai découvert chez les *Betsimisaraka* par la perspective ethnozoologique du *Caméléon*, obéit au principe systémique *d'émergence d'une entité globale, nouvelle par rapport aux éléments, et interactive avec son environnement*<sup>58</sup>.

Le *Caméléon*, cet animal unique, lie les Hommes aux Puissances Invisibles (*Zañahary* ; *Tsiñy*), permet de mettre en évidence l'indissolubilité du visible et de l'invisible.

Plus pragmatiquement il nous montre une représentation de la relation de l'Homme à l'espace de la Forêt très riche et complexe, *de cette synergie symbiotique* comme un Tout, qui a comme propriété émergente une vitalité bénéfique.

La conception de l'univers intangible, chez les *Betsimisaraka*, exerce donc un effet concret sur la gestion des ressources naturelles (univers physique).

J'ai rencontré ici, à *Vinanivao*, de Personnes qui vivent grâce aux ressources naturelles de la Forêt. Il nous a été impossible de l'ignorer.

Pour des raisons pragmatiques, d'intelligence et de respect envers la population locale, je retiens responsable tout *Naturaliste* qui s'engage au sein de la « gouvernance de la biodiversité à Madagascar », dans une démarche scientifique qui prend en considération la

---

<sup>58</sup> A ce propos, Serge Frontière nous expose cette propriété systémique par l'extrait suivant:

« De l'ensemble des unités fonctionnelles et de l'ensemble de leurs interactions émerge une entité nouvelle, montrant une structure, des propriétés et une dynamique nouvelles par rapport à celles des composantes. Les dynamiques élémentaires sont dites intégrées en une dynamique globale différente d'une simple « somme » des premières (c'est l'adage ancien « l'ensemble est plus que la somme des parties »). Par ailleurs, un système n'est jamais isolé ni fermé sur lui-même mais, une fois délimité, manifeste une dépendance interactive vis-à-vis, cette fois, d'éléments extérieurs qui constituent son environnement. Celui-ci interagit au niveau des propriétés intégrées de l'entité émergente. » (1999 : 9)

vision cosmologique locale, et l'avis des Personnes concernées de près par ce système de gouvernance. Ceci à plus forte raison s'ils travaillent dans les régions périphériques où la pensée traditionnelle est encore bien ancrée et les enjeux environnementaux majeurs.



La « clé ethnozoologique » révélée par la représentation faunique du *Tangarirana*, permet en quelque sorte d'opérer une distinction dans les « animaux sylvestres », entre : « chassables » (*Biby dia*) / « intouchables » (*Biby misy Tsiñy*). Le concept d'« intouchable » permet à mon sens de s'interroger à propos de l'articulation pertinente, sous une optique propre à ce mémoire : celle caractéristique en pays *betsimisaraka*, entre la représentation faunique, d'une côté, et de l'autre les notions de « blâme »/ « choc en retour » (*tsiny/tody*). En ce sens, la représentation vernaculaire du *Caméléon* peut donner des informations à propos d'une sensibilité à l'égard du « Vivant », liée à une conception cosmologique qui utilise la polysémie du terme de « *Tsiñy* », afin de personnifier dans la figure du *Tangarirana* cette notion à valence philosophique. C'est donc une représentation faunique qui devient heuristique, du moment qu'en utilisant le terme de « *Tsiñy* » comme renvoi conceptuel, par la perspective qui se crée ainsi, il est possible de créer des pistes d'enquêtes qui visent à donner un éclairage à propos de la relation « Homme – Animal » à *Masoala*.

Dans ce sens, la catégorie des « animaux dangereux » (*Biby misy Tsiñy*), et en particulier la figure du *Tangarirana* donne l'occasion de s'interroger à propos de la notion d'intouchabilité par rapport au terme de « dangereux ». Ceci, lorsque « dangereux » fait référence à une catégorie d'Animaux particuliers, au sein de ce système de représentations fauniques.

Simultanément, la découverte de la catégorie des « Animaux dangereux » fournit l'occasion de faire l'observation d'un « mode de relation » à l'égard de l'Animal, qui est concerné par le terme vernaculaire de *Tsiñy*. Or, le problème de traduction se pose lorsqu'on comprend le terme de *Tsiñy*, uniquement par rapport à ses « conséquences néfastes », comme par exemple le « malheur » qui frappe l'individu après avoir écrasé un *Caméléon*. Ce n'est pas un « mal », pour ainsi dire « matériel »,

Comme sujet d'entrée ethnographique, l'animal caméléon» m'a donné l'intuition de considérer le sujet du *Tangarirana* en rapport à ces pratiques des devins guérisseurs qui recherchent un remède au déséquilibre causé à l'ordre du monde : un équilibre fragile régi par des « forces invisibles », des « forces naturelles ». Ceci, du moment que le *mangotsoka* est un « malheur », une « malchance », qui frappe l'individu qui n'entretient pas une « relation correcte » avec des « Existants betsimisaraka. Aux yeux des Personnes que j'ai rencontrées, ceci est significatif en relation à un « ordre du monde » régi par le principe du « blâme »/ « choc en retour ». Les données de terrain attestent : au sein de la pensée *betsimisaraka* une corrélation entre l'animal caméléon et le terme polysémique *tsiny* est par conséquent évidente. Dans la démarche qui me pousse à chercher une corrélation entre cet animal, et la polysémie du terme de *Tsiñy* ; j'ai été obligé à prendre en considération l'ampleur sémiotique des termes malgaches.

Considérer la relation « Homme – Animal », par la terminologie et les concepts malgaches à caractère philosophique, nous a permis de considérer les contributions de Richard Andriamanjato (1957), synthétisées ici par Jean Poirier (1990). Ceci nous a amené à nous intéresser à la signification proprement *betsimisaraka* de ces termes, grâce aux précieuses contributions d'Eugène Mangalaza (1980 ; 1994).

C'est donc dans cette optique, que le *Caméléon* en qualité d'objet d'entrée ethnozoologique s'est révélé un représentant intéressant de la faune *betsimisaraka*.

Le « *Tsiñy* du *Caméléon* » – nous conduit à aborder la dimension locale des théories à propos de l'ordre du Cosmos (par le principe du « blâme »/ « choc en retour ») ; simultanément la catégorie des Animaux comme le *Caméléon* (*Biby misy Tsiñy*) nous a permis d'aborder les liens symbiotiques/symboliques qui lient les Animaux sylvestres aux Puissances chtoniennes. L'attribution à celle-ci d'une forme d'élevage qui en fait les protecteurs des Animaux sylvestres, nous donne des indices qui nous laissent croire que le collectif anthropique est pensé en symétrie et indissociablement du collectif sylvestre. L'Humain a sa place définie dans l'espace du village avec son zébu protégé – en opposition binaire - l'Esprit de la forêt, reste chez lui avec son petit caméléon choyé (*Tangarirana*). Mais parfois, une rencontre entre ces collectifs est possible : elle reste toujours « dangereuse ».

En ce sens, la figure du *Caméléon* nous interroge aussi à propos d'une sociologie et une ontologie des êtres Non-Humains à travers la prise en considération des échanges



symbiotiques/symboliques que les Non-Humains du collectif sylvestres, entretiennent avec les paysans *betsimisaraka*.

La représentation de la forêt comme le domaine du *Tsiñy*, en opposition duelle à l'espace anthropique du village, nous interroge à propos de spatialisation et de l'importance de la « niche socio-écologique » qui offre la « marge » occupée par le *Caméléon*, comme caractère déterminant pour la portée symbolique de cet animal, ce messenger entre divin et chthonien.

L'enquête ethnozoologique au sujet du *Caméléon*, nous permet de nous interroger à propos des comportements et attitudes d'esprits qui caractérisent les *Betsimisaraka* dans leur mode de se mettre en relation avec l' « Autre ». De la manière par laquelle les Plantes et les Animaux sont perçus par les Paysans qui vivent à la marge de ce Parc extraordinaire, selon les propos d'Eugène Mangalaza (1994 : 222).

Ici, l'animal n'est pas perçu que dans sa matérialité, mais est déjà représentation ontologique et cosmologique : inscrite dans une toile de relations écologiques, ou socio-cosmiques, qui ont une logique et une cohérence propre – *un ordre*.

Ceci nous amène à nous interroger à propos des rapports que les autochtones entretiennent avec la forêt ombrophile protégée par le Parc National de *Masoala*. En ce sens, la figure du *Tangarirana* – dans sa fragile existence matérielle – personnifie les équilibres socio-cosmiques, qui sont mis en relation à cet aspect de la culture malgache.

Le *Caméléon* se révèle ainsi dans la richesse de la pensée *betsimisaraka* comme expression singularisée du principe ontologique animant le Monde et l'Humain : celui de l'« Individuation » ou de « *Iaña* ».



## 4 Bibliographie.

ANDRIAMANJATO Richard

1957.- *Le TSIÑY et le TODAY : dans la pensée malgache.*- Paris : Editions Présence Africaine, coll. Présence Africaine, 100 p.

ARDI Abate

1999. - *Assessing the health of wild-caught chameleons.* Chameleon information Network [en ligne]

BEAUJARD Philippe

1991.- *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'Ikongo).*- Paris : L'Harmattan.

BRYGOO E.R.

1978.- *Reptiles. Sauriens Chamaeleonidae, Genre Brookesia et complément pour le genre Chamaeleo.*- Paris : Publications Scientifiques du MNHN, coll. Faune de Madagascar, vol IVVII, 173 p.

BONTE Pierre ; IZARD Michel

2000 — Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie / sous la dir. de Pierre Bonte, Michel Izard. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige ; 308., 842 p.

DECARY Raymond

1950.- *La faune malgache: son rôle dans les croyances et les usages indigènes.*- Paris : Payot.- 236 p.

DESCOLA Philippe

2004.- "Le sauvage et le domestique", in : *Communications.*- Paris : Seuil.- p. 17-39

2005.- *Par-delà nature et culture.*- Paris : Gallimard.- 623 p.

DOUNIAS E. ; MOTTE-FLORAC E. ; MESNIL M ; DUNHAM M. eds.

[à paraître].- *Le symbolisme des animaux. L'animal clef-de-voûte dans la tradition orale et les interactions homme-nature* .- Paris : IRD, Collection "Colloques et Séminaires".

DURAND Daniel

2006.- *La systémique*.- Paris : Presses universitaires de France, Collection : Que sais-je?.- 126 p

ESTRADE Jean-Marie

1985.- *Un culte de possession à Madagascar : le tromba*.- Paris.- L'Harmattan.- 394 p.

FAUBLEE Jacques

1953.- *Les esprits de la vie à Madagascar*.- Paris : Presses universitaires de France.-139 p.

FRONTIER Serge

1999.- *Les écosystèmes*.- Paris : Presses universitaires de France, Collection : Que sais-je?.- 127 p. :

GERAUD Marie-Odile & All.

1998.- *Les notions clés de l'ethnologie : analyses et textes*.- Paris : A. Colin.- 320 p.

GIGUERE Hélène

2006.- *Des morts, des vivants et des choses : ethnographie d'un village de pêcheurs au nord de Madagascar*.- Québec : Les Presses de l'Université de Laval.- 152 p.

HARPET Claire

2000.- *Le lémurien : du sacré et de la malédiction (Madagascar)*.- Paris : L'Harmattan.- 176 p.

AUROUX Sylvain Auroux (vol. dir. par)

1990.- *Les notions philosophiques : dictionnaire*.- Paris : Presses univ. de France.- Collation 2 vol. (XXIX, 3297 p.).- Collection Encyclopédie philosophique universelle ; 2.

JAOVELO-DZAO Robert

1996.- *Mythes, rites et transes à Madagascar : Angano, Joro et Tromba Sakalava.*- Antananarivo : Ed. Ambozontany.- Paris : Karthala.- 391 p.

LAVONDES Henri

1967.- *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache.*- Paris : Mouton & co. La Haye

LEVI-STRAUSS Claude

1962.- *La pensée sauvage.*- Paris : Plon.- 347 p.

MANGALAZA Eugène Régis

1980.- "Ngatra et razana chez les Betsimisaraka".- in : *Cahiers ethnologiques* (Bordeaux) 1980, no 1, p. 45-64

KAY Milton

1997.- "Ecologies : anthropologie, culture et environnement".- in: *Revue internationale des sciences sociales.*- no. 154.- p. 519-538

MOLET Louis

1979.- *La conception malgache du monde surnaturel et de l'homme en Imerina.*- Paris : L'Harmattan.- 437 p.

MOYNOT Gilles et Aurelia

1996.- *Guides des caméléon de madagascar.*- Antananarivo : AIZA ? édition.- 57p.

RIDLEY Mark

1997.- *Evolution biologique.*- Paris : De Boek & Larcier S.A.

VÉRIN Pierre

2000.- *Madagascar.*- Paris : Karthala.- 270 p.



## **5 Appendice et annexes**

## Table des appendices et annexes

5.2	Appendice : approfondissements et extraits d'entretiens. ....	145
a)	Appréhension ou création artistique : un animal qui fait parler les gens.....	145
b)	Le commerce de Caméléons : un affaire de jeunes garçons.....	146
c)	Exemples de correspondances analogiques autour de la polysémie du terme « Tsiñy » : éclairage par la représentation faunique du Caméléon.....	148
a.	Correspondances entre le concept de « blâme » et celui de « puissance chtonienne » (Lolo ; Tsiñy). Eclairage par le « mode de relation ».....	148
b.	Correspondances entre le concept de « Blâme » et celui de « puissance chtonienne » (Lolo ou Tsiñy). Eclairage par l'ontologie vernaculaire.....	150
c.	Correspondances entre le concept de « Blâme » et celui de « puissance chtonienne » (Lolo ou Tsiñy). Eclairage par la mécanique globale de l'action et de la réaction (tsiny/tody). ....	150
d.	Un exemple de joro : la séance d'information (Fampilazana) à l'égard des puissances Invisibles ..	151
e.	Un animal à histoires : le mythe thanatologique du messenger manqué.....	153
d)	Le Caméléon et le phénomène de la métempsychose chez les Betsimisaraka. ....	156
a.	Les <i>Caméléons</i> et les esprits des morts.....	156
b.	Le <i>Caméléon</i> comme mauvais présage : antambo. ....	156
c.	Des lianes et des Esprits : les Vahamifehy.....	157
e)	Des Tsiñy et des « maîtres du Tromba ».....	158
f)	Prise de photos et restitution de notre modélisation d'écologie symbolique, chez le Maître du Tromba Razaña.....	161
5.3	Annexes.....	169
1.	Cartes de Madagascar .....	169
2.	Modélisation d'écologie symbolique : les échanges entre Vivants Visibles et Invisibles ; entre le collectif anthropique et celui sylvestre.....	170



## **5.1 Appendice : approfondissements et extraits d'entretiens.**

### **a) Appréhension ou création artistique : un animal qui fait parler les gens.**

De quelle façon les autochtones justifient-ils, face à l'étranger, ce sentiment d' "inquiétude angoissée", une fois qu'ils sont interrogés à ce sujet? Avant d'analyser des données issus d'une enquête ethnozoologique plus approfondie sur la question, je propose de considérer les réponses qui m'ont été données sur cette question spécifique, que j'ai posée de façon directe (et peut-être méthodologiquement peu subtile), comme l'a fait par exemple l'herpétologiste Ardi Abate<sup>59</sup> : « qu'est-ce que vous pensez des *Caméléons* ? » ; c'est alors l'aspect, la morphologie de l'animal, qui était appelée en cause pour justifier une certaine « frayeur » à ses égards.

Une femme d'une trentaine d'années, de la communauté sharif<sup>60</sup>, m'a avoué l'aversion viscérale qu'elle éprouvait envers les *Caméléons*. Ce que la dérangeait c'était l'aspect physique du Reptile, le « *gabarit* », en français. Elle affirma : « *Si entre moi et un énorme tas d'argent, il y avait un Caméléon, moi je ne toucherais pas une pièce* ».

L'animal du *Caméléon* peut susciter des réactions assez violentes chez les autochtones. En général, le *Caméléon* n'est pas un animal qui laisse les gens indifférentes à Madagascar, l'animal a le pouvoir d'émouvoir l'individu. Ces états émotionnels qui se manifestent parfois chez les autochtones, peuvent s'exprimer par une agitation, ou par l'incapacité de bouger, jusqu' à causer un manquement, comme le montre un témoignage recueilli à Antalaha, pendant une conversation spontanée avec une femme d'une quarantaine d'années :

« Les *Caméléons* sont les bêtes les plus vilaines entre toutes. Ils ont un visage affreux. Les gens, femmes et enfants, ont peur d'eux.

Une fois, quand j'étais gamine, je me suis évanouie deux fois en regardant un *Caméléon*. J'étais perchée sur un arbre quand j'ai vu un *Caméléon* : je me suis évanouie du coup et je suis tombée de la branche. Le *Caméléon* fit de même et à mon réveil, il était tout proche de mon visage. C'est à ce moment-là que je me suis évanouie à nouveau ».

Pendant notre séjour à Masoala, nous avons remarqué que questionner directement les autochtones sur leur « peur des *Caméléons* » n'a pas abouti à des données ethnographiques utiles pour notre propos. Cela s'explique aisément par le fait que personne ne prend la peine d'illustrer la propre vision du monde à des étrangers indiscrets, tels que des chercheurs scientifiques, qui les interrogent sur « leur peur du *Caméléon* ». Premièrement, posée en ces termes, la question ne porte pas à développer un discours en matière de cosmologie ; deuxièmement ces aspects ne sont pas théorisés par les autochtones et ils doivent venir déduit par le chercheur, étant donné qu'il font partie plutôt de l'expérience

<sup>59</sup> cf. extrait au paragraphe 4.1.

<sup>60</sup> Communauté de religion musulmane, présente à Madagascar.

du vécu ordinaire au sein du contexte social donné ; en troisième lieu, il est compréhensible que l'autochtone ne prend pas le risque de s'exposer à un jugement de valeur, du moment que le chercheur se présente en tant que détenteur d'une « vérité scientifique », posant ses questions en termes de « peur », « superstition » ou de « croyance ». L'autochtone n'ira pas lui exposer sa vision du monde, courant ainsi le risque d'être jugé négativement sur des aspects bien plus fondamentaux pour lui, que le fait de ne pas vouloir toucher des animaux<sup>61</sup>. En ce sens, il est plus aisé pour l'autochtone de se congédier de ces *vazaha* en leur parlant de l'aspect de l'animal... il est même préférable de se faire passer vaguement pour superstitieux, plutôt que de rentrer dans des élucubrations intellectuelles qui envisagent une cosmologie, une ontologie ou encore une « écologie des relations » malgache.

Les proverbes ne sont pas les seuls éléments de la tradition orale qui envisagent le monde des *biby* : devinettes et d'autres formes de récits les voient souvent en tant que protagonistes. Nous avons donc cherché des données ethnographiques en cette optique.

Un soir après le souper, dans le *Jinja*<sup>62</sup> d'Ankazofohy, nous avons organisé une soirée musicale (*antsa*) aux airs de *valiha* (cithare tubulaire en bambou, instrument typique de l'Île) et battements de mains ; à l'image des « séances du *tromba*<sup>63</sup> ». Toutes les maisons du village étaient représentées. On a entendu beaucoup de choses intéressantes, notamment ce *jijy*, sorte de « cantique », « poème chanté », qui manifeste ultérieurement la capacité de l'animal à susciter de l'étonnement chez les paysans *betsimisaraka*:

« Je vais décrire le *Caméléon*, ce qui m'a étonné chez lui. Il « tire » comme les grenouilles, son « tire » n'arrive pas à attraper les pintades. Il a une liane très longue qu'il n'utilise pas pour faire de la clôture, il a une scie au dos qui jamais ne sera utilisée pour scier des planches. Il porte une casquette même s'il ne va pas au marché. Pourquoi marches-tu si lentement ? Il vaut mieux marcher lentement que de rester sans bouger ».

### **b) Le commerce de Caméléons : une affaire de jeunes garçons.**

En route vers les *jinja*, aux alentours de Vinanivao, nous nous sommes arrêtés pour déjeuner sous le toit d'une maison en construction pour nous abriter du soleil tourmenteur.

---

<sup>61</sup> La manière de se présenter, et de se faire percevoir, aux yeux de l'informateur va directement influencer le discours tenu par les autochtones, et particulièrement sur la qualité des données ethnographiques. Cela a été mis notamment en évidence par Jeanne Favret-Saada (1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris Gallimard), qui a entrepris une enquête sur la sorcellerie en Mayenne (France). Les données ethnographiques qu'elle a pu obtenir en évitant de se présenter en qualité d' « incroyante », issue du « milieu savant », se sont révélées anthropologiquement beaucoup plus intéressantes par rapport à celle recueillies auparavant par des folkloristes, qui avaient adopté la posture de savants sur le même terrain d'enquête. À propos d'aborder une thématique en termes de « croyance », G. Lenclud cite l'Auteur : « Étudier les croyances des autres, c'était donc « s'interdire par avance d'y reconnaître aucune vérité » » (Favret-Saada in : G. Lenclud in : Bonte, Izard 2000 : 185).

<sup>62</sup> Espace agricole, en lisière de forêt, où on pratique une riziculture sur brûlis.

<sup>63</sup> Rituel de possession, adorcisme.

Il vient vers nous une jeune homme, visiblement soul. D'abord il murmure, et puis il nous salue et s'amorce une discussion qui amuse beaucoup les curieux venus nombreux assister aux échanges verbaux.

Fredel, pour aguicher notre interlocuteur, il lui fait entendre qu'on est intéressés par l'achat de quelque spécimen de *Caméléon*.

C'est à partir de là, que notre interlocuteur nous parle de son vécu en relation aux *Caméléons*. Il nous fait part de ses vicissitudes d'adolescent en tant que collecteur et vendeur de *Caméléons*. "*Sombotro zy maniry amin-jaza*" : « les enfants n'ont pas de barbe » ; autrement dit : « les actions faites en jeunesse ne suivent pas la logique des adultes)... c'est comme ça qu'il justifie ses actions en relation aux *Caméléons*, en laissant entendre que le commerce des *Caméléons* n'est pas une activité consone au statut d' « adulte betsimisaraka ».

L'extrait de la conversation :

« Je prends des sauterelles et des papillons. Je les perce avec des épines de citronnier et je les place à côté d'un *Caméléon*. Le *Caméléon* tombe dans le piège et attrape l'insecte. Ensuite je ris de la démarche rapide assumée par l'animal. Il change de couleur et je me mets à rire.

J'ai aussi vendu des *Caméléons* à une pharmacie d'Antalaha. Je mets les *Caméléons* dans un sac de riz, et je les apporte chez le type de la pharmacie. Dans le sac ils bougeaient, ils changeaient de couleur. Je dis : reste là dedans : quoi que tu fasse, tu sera toujours au pharmacien ».

On lui demande alors s'il n'a pas peur de tomber malade à cause de ces conduites. Il nous répond :

« Non, je ne suis jamais tombé malade, mais c'est le cas de mes copains. *Izay tondrok'andro fo maty* (ceux qui sont mort, son simplement arrivés à la fin de leur vie). Je jet ma chemise et je dis au *Caméléon* qui ne me peut pas frapper. Franchement, dans le business des *Caméléons* il y a beaucoup de morts, mais je ne suis jamais tombé malade. Je viens d'arrêter de pratiquer ce business, parce que c'est ce que tu fais dans ta jeunesse : tu ne peux pas le faire quand tu sera plus âgé. »

Cet exemple de « conversation spontanée »<sup>64</sup>, illustre la façon de juger les comportements d'un être Humain envers un Non-Humain, un être *Amboalava* (*Caméléon*). Au sein du système de pensée locale, il nous a semblé assez évident que le jugement est toujours relatif à l'individu qui l'accompli. Il y a certaines conduites/inconduites, à l'attention du *Caméléon*, qui n'est plus tolérées socialement, une fois que l'individu est arrivé à l'âge adulte. On pourrait interpréter les mots du garçon soul ainsi :

Jouer avec un *Caméléon* ; l'humilier en se moquant de lui ; l'attraper pour le tasser avec d'autres confrères dans un sac... une autre humiliation pour un être solitaire comme le

---

<sup>64</sup> Il est plus aisé de récolter des données ethnographiques qui peuvent donner un éclaircissement de la relation humain/*Caméléon* ; quand ces données ethnographiques sont en forme de « contexte », où l'acteur « humain » et l'acteur « *Caméléon* » interagissent dans un « écosystème symbolique ». Ce genre de méthode ethnographique, c'est révélé plus pertinente, au sens de cette enquête, par rapport à la méthodologie des « entretiens formels » : les données ethnographiques qui contenaient des informations sur les « niches écologiques symboliques », étaient plus fréquentes quand l'informateur parlait librement en relation aux thématiques qui nous intéressaient.

*Caméléon*. Ceci n'est pas une profession qui convient à un adulte, qui par son âge et son expérience, connaît le savoir faire qui convient déployer aux confrontes des *Caméléons*. L'adulte, par l'expérience de la vie, connaît les conséquences des ses actes accomplis dans son entourage.

Les animaux *biby misy Tsiñy*, sont considérés en pays *betsimisaraka* comme des animaux fragiles, à ne pas toucher ni par des mauvaises pensées, ni par des mots, ni par tout acte malveillant.

Cependant, chez les *betsimisaraka*, le *Caméléon* n'est pas à considérer comme un animal véritablement concerné par les « tabous » (*fady*). Avec un recul ethnologique, il nous est permis donc de considérer l'attitude respectueuse assumée par le paysan *betsimisaraka* – face à l'animal *Caméléon* – dans l'ordre du « bon sens » plutôt que dans l'ordre de la « superstition ».

### **c) Exemples de correspondances analogiques autour de la polysémie du terme « Tsiñy » : éclairage par la représentation faunique du Caméléon.**

Si on admet que l'ontologie *betsimisaraka* suit la perspective de l'analogisme tel que celui définit par Philippe Descola, il est pertinent d'essayer de déceler la logique qui admet certaines corrélations entre des termes, propre au discours des autochtones. A ce propos, l'Auteur nous dit :

« Les liens métonymiques sont d'abord l'analogie proprement dite, qui traite les similitudes non pas entre les choses elles-mêmes, mais entre les relations qu'elles entretiennent, dispositif souple et polyvalent de production de ressemblances apte à jouer aussi bien sur la symétrie que sur différentes formes d'inversion, d'englobement ou de dédoublement. » (2005 : 286).

Ici de suite, je m'emploie à mettre en évidence les analogies entre les termes utilisés afin de nous décrire l'animal du *Caméléon* dans son réseau relationnel, a sein d'une « vision du monde » *betsimisaraka*.

#### **a. Correspondances entre le concept de « blâme » et celui de « puissance chthonienne » (Lolo ; Tsiñy). Eclairage par le « mode de relation ».**

Les hommes se distinguent ontologiquement des animaux du fait que les premiers possèdent le principe ontologique du *fañahy* : « c'est dans la tête que se trouve, dit-on, le siège de l'intelligence et de la sagesse (*fañahy*). C'est cette intelligence qui nous distingue des animaux (*ny fañahy maha ôloño ny ôlono*). Car l'homme, soutiennent toujours les *Betsimisaraka*, ne doit pas se laisser uniquement entraîner par les impressions sensorielles et écouter ses impulsions du moment. Grâce à son *fañahy*, il doit être capable de s'interroger sur le sens et la valeur de ses différentes actions afin de se ressaisir le cas échéant » (Eugène Mangalaza 1994 : 211). En ce sens, le *fañahy*, en tant que siège de l'intelligence et de la sagesse, est l'élément ontologique qui permet aux hommes et a ses

ancêtres d'éviter le blâme (*Tsiñy*) : il permet d'éviter de commettre personnellement une action blâmable et, simultanément, de juger négativement l'action autrui, grâce à la capacité de relativisation, de se mettre « à la place de l'autre ». C'est ainsi qu'un enfant qui joue avec les *Caméléons*, ne sera pas jugé de la même manière d'un adulte qui fait la même chose ; de même, un étranger qui manipule les animaux improprement pour une conception malgache du rapport à l'animal, ne sera pas blâmé par les membres de sa communauté, autant que l'autochtone qui ose faire autant<sup>65</sup>.

Cette forme de « bienveillance » est le mode de relation qui caractérise le rapport ancêtre-homme, et oppose ainsi le rapport que les puissances chtoniennes (qui ne font pas partie du même groupe de descendance du collectif anthropique) entretiennent avec les hommes. Dans ce cas, le mode de relation des puissances chtoniennes est plutôt celui caractérisé par le « blâme » (*Tsiñy*), même s'il serait erroné d'affirmer que ponctuellement, entre puissances chtoniennes et êtres humains, des rapports de bonne entente entre ces deux catégories d'« êtres animés » ne s'établissent, comme en est pour les devins-guérisseurs qui ont comme « esprits tutélaire » ce genre d'entités. Ce qui compte ici, est de remarquer que la logique de l'échange entre hommes et ancêtres, diffère de celle qui opère dans l'échange entre hommes et puissances chtoniennes : la première a un caractère d'obligation morale, ce qui n'est pas le cas pour la deuxième. Les puissances chtoniennes n'ont pas d'obligations envers les hommes, et si échange advient, c'est un accord entre les deux parties : " Le *Tsiñy* peut donner, peut-être, mais c'est sûr qui va demander quelque chose en échange. Si par exemple tu demande que ton élevage prolifère, attends-toi à une requête en contrepartie." (Vinanivao, 2006, maître du *Tromba Razaña*).

La polysémie du terme « *Tsiñy* », auquel les autochtones font correspondre la notion de « blâme/choc en retour » et simultanément celle de « puissance chtonienne » (« esprit de la forêt ») nous semble en partie justifié par des correspondances qui font référence au mode de relation à l'être humain.

En effet, l'analyse de nos données ethnographiques nous laisse entendre que :

Le rapport entre ancêtres (*Razaña*) et hommes est similaire à celui entre puissances chtoniennes (*Tsiñy*) et animaux sylvestres (*Biby dia*). Il s'agit d'un rapport de « bienveillance », de « protection du cadet vers le mineur », de « réciprocité morale ».

*Razaña* : Olombelona // *Tsiñy* : Biby dia

Le rapport entre hommes (*Olombelona*) et puissances chtoniennes (*Tsiñy*) est similaire à celui que des autochtones (*Gasy*) entretiennent avec des étrangers (*Vazaha*). Il s'agit de rapport délicat du moment que les règles de bienséance ne sont pas toujours partagées, il y a le risque tangible de blesser la sensibilité de l'autre, d'encombrer dans des situations qui peuvent déclencher le « blâme » (*Tsiñy*). Le blâme surgit plus facilement lorsque les mœurs et les sensibilités entre deux individus ne sont pas les mêmes, lorsque l'Autre n'a pas les mêmes idéaux de vie, lorsqu'il n'appartient pas à la même communauté (*Fihavanaña*).

*Tsiñy* : Olombelona // *Vazaha* : Gasy

De même, les Hommes entretiennent un rapport de confiance et de mutualisme avec les animaux qui élèvent (*Biby Dia*).

En ce sens, il est peut-être pertinent de s'interroger à propos de la traduction de "*Biby dia*" en « bête sauvage ». Les animaux sylvestres sont familiers aux puissances chthoniennes *Tsiñy* : ces animaux ont des maîtres comme tous les autres.

---

<sup>65</sup> A ce sujet, un des nos informateurs nous dira qu'il est normal pour un étranger d'être curieux et de vouloir manipuler les animaux malgaches, parce qu'il ne les connaît pas du moment qu'ils n'existent pas dans son pays d'origine.

Olombelona : Biby fiompy // Tsiñy : Biby dia

Cela, s'avère particulièrement vrais pour ces animaux comme le *Caméléon*, appelés *biby misy Tsiñy*. En effet, ces derniers ont un caractère (*Iaña*) particulièrement sensible, qui est facile de contrarier, enclenchant ainsi le « blâme » (*Tsiñy*). Ce qui arrive facilement dans un rapport entre puissances chtoniennes – homme.

Tsiñy : Olombelona // Biby misy tsiñy : Olombelona

Finalement, les hommes sont à l'abri du *Tsiñy* des animaux et de celui des puissances chtoniennes, lorsqu'ils restent tranquilles dans leur village *tanaña*, qui a été déjà celui de leurs ancêtres. Au contraire, lorsqu'ils s'aventurent en forêt (*ala*) est plus facile de s'heurter avec le blâme de ses habitants (*tsiñy ; biby dia – biby misy Tsiñy*).

Razaña ; Olombelona ; Biby fiompy : tanaña // Tsiñy ; Biby dia ; Biby misy tsiñy : ala

### **b. Correspondances entre le concept de « Blâme » et celui de « puissance chtonienne » (*Lolo* ou *Tsiñy*). Eclairage par l'ontologie vernaculaire.**

Les puissances chthoniennes (*Lolo* ou *Tsiñy*) au contraire des êtres humains, n'ont pas de corps (*vatana*) l'élément caractéristique de ces essence, est donc le principe ontologique du *Iaña*. Tous les « êtres animé » (animaux, plantes, hommes, ancêtres, puissances chthoniennes, dieu) possèdent ce principe d'individuation qu'est le *Iaña*, mais les « êtres animés invisibles » n'ont pas d'existence corporelle, ce qui permet de le classer dans la catégorie des « âmes » (*Iaña*). Cependant, ce qui distingue les ancêtres des puissances chtoniennes, est que les premiers, tout comme les hommes, possèdent cette intelligence, cette sagesse qui est attribuée à l'élément ontologique du *fañahy*. Les puissances chtoniennes, semblent pour la plupart être dépourvues, tout comme les animaux, de ce type particulier de sagesse, celui qui permet d'éviter le blâme (*Tsiñy*). Ces puissances chtoniennes se caractérisent par un *Iaña* qui est susceptible tout comme celui des *Caméléons*, et d'autres animaux dangereux (*biby misy Tsiñy*).

En ce sens, les corrélations suivantes nous semblent plausibles :

*Iaña* : *tsiñy* (blâme) // *Fañahy* : bienveillance

*Tsiñy* (esprit) : *tsiñy* (blâme) // *Razaña* : bienveillance

### **c. Correspondances entre le concept de « Blâme » et celui de « puissance chtonienne » (*Lolo* ou *Tsiñy*). Eclairage par la mécanique globale de l'action et de la réaction (*tsiny/tody*).**

Si on prend en considération les concepts du *tsiny* et du *tody* tels que Poirier les a synthétisés (cf. paragraphe 2.2.1.) et on admet la malheur *mongôtsoko* comme la conséquence de l'acte du *Caméléon*, animal dangereux (*Tangarirana*, *biby misy Tsiñy*) qui est celui de blâmer (*mampsigny*) le fautif (*voa Tsiñy*), et si on admet ce *mongôtsoko* comme une manifestation d'une justice rétributive, qui est l'apanage des puissances qui sont les esprits de la forêt (*Tsiñy*, les maîtres de l'animal) et la divinité (*Zañahary*, le créateur), alors les suivantes corrélations nous semblent plausibles :

Comme le *Iaña* peut-être source de « conséquences néfastes » (*tody*), ainsi les animaux dangereux (avec un *Iaña* exigeant, comme le disent nos informateurs autochtones) peuvent donner source à des malheurs comme le *mongôtsoko*.

*Iaña* : *tody* // Tangarirana : *mongôtsoko*

Comme le blâme (*Tsiñy*) est appelé par les animaux dangereux (*biby misy Tsiñy*), ainsi le choc en retour (le *tody*, qui se manifeste par le malheur du *mongôtsoko*) est la réaction des puissances invisibles qui sont pensée entretenir un lien symbiotique avec les animaux sylvestre, c'est-à-dire *Zañahary* et les *Tsiñy*.

*Tsiñy* (blâme) : *biby misy tsiñy* // *mongôtsoko* : *Zañahary*

*Tsiñy* (blâme) : *biby misy tsiñy* // *mongôtsoko* : *Tsiñy* (puissances chtoniennes)

En conclusion, nous avons l'impression que la polysémie du mot *Tsiñy*, est à mettre en relation avec un système de correspondances qui peut s'approcher de celui susmentionné, ce qui exclurait de conséquence une simple relation d'homonymie entre le terme de *Tsiñy*, dans les acceptions de « blâme » et d' « esprit », « puissance chtonienne ». En ce sens, dans un approche ethnozoologique auprès les populations malgache, ignorer de tels systèmes de correspondances, considérer donc le *Tsiñy* uniquement dans une de ses acceptions, peut avoir comme implication le fait de donner un éclairage partiel du réseau relationnel, et des modes de relations, impliqués dans les relations Hommes – Animaux<sup>66</sup>. La clé ethnozoologique du *Caméléon*, sous cet aspect paraît assez révélatrice, ce qui mériterait un approfondissement plus conséquent.

#### ***d. Un exemple de joro : la séance d'information (Fampilazana) à l'égard des puissances invisibles***

Manasy Jean, Vinanivao, 2006 :

Quand on déménage pour faire des *jinja*, notre coutume (*fomba*) c'est de faire des *joro* : « nous sommes venu ici pour planter du riz, aidez-nous à faire ça. » et on met du miel ou de la *betsa-betsa*. Le soir, ils nous disent, à travers des rêves (*nofy*), ce que détestent : ce sont les *fady* (« interdits ») pour notre *jinja*.

« Nous vous appelons *Zañahary* !

*Rakotrokotroko*, le tonnerre qui gronde au ciel ; *Agnantsindravao*, le parfum du riz. Nous vous appelons parce qu'on va raconter quelque chose. Nous sommes des enfants ! Très petits enfants ! Le plus petits ! *Drekony* va défricher ici *Anisasaka*. Nous vous faisons pat de ça, *Zañahary*. Viens boire de l'alcool (*toaka*), après vous retournerez chez vous ! Et cette terre est plus ou moins sacré : il y a des *Tsiñy* ici parmi les *Tsiñy* il y en a ceux qui aiment la *betsa-betsa*, il y en a aussi ceux qui aiment le miel dilué (*antely vakin-drano*) A vous de choisir ! Ces enfants ne sont pas venus pour faire leurs besoins ici, mais ils sont venus pour déficher le terrain ! Ce sont les descendants de nos ancêtres. Ils ne vont pas se

---

<sup>66</sup> En effet, à l'époque de la rédaction du premier compte-rendu sur la relation homme – *Caméléon* à Masoala (Fuchs, E. & Callmander, M.W., à paraître) le manque de données ethnographiques ne me permettait pas de mettre en évidence les termes des correspondances entre les différentes acceptions du terme *Tsiñy*.

moquer de vous. Qu'ils aient des bonnes récoltes ! Qu'ils ne rentrent pas blessés ! Aujourd'hui c'est samedi, et je raconte, je vous dis ça, *Zañahary*.

Vous avez entendu, *Zañahary* !

Nos grands-pères ont défriché là au Sud. Il y avait *Hiratra*, *Rakatoko* à *SahamananTsiñy*. Il y a aussi *Nisiva*, sans oublier *Vilavila*, notre grand-père *Ndrona*. Vous êtes tous là où vous êtes. *Hiratra* a défriché cette partie là. Les *lingoza* [une plante<sup>67</sup> envahissante qui pousse après avoir défriché le terrain] meurent et ne repoussent jamais. *Hirantra* est le père de *Vilavila*, *Vilavila* nous a créés ! *Zafin'I ndrona* va planter ici, petit-fils de *Kona*. Que leur récolte soit bonne ! Mais ils ne vont pas chier n'importe où ici, ils vont cultiver. Ils ne vont pas traiter ceux qui sont ici n'importe comment. Ils vont juste faire du jinja, finit la récolte, ils s'en vont et on vous informe de tout ça parce que c'est vous qui avez cultivé la première fois !

Là à *Rahariava* ; *Bundro*, *Madiny*, *Rivo* notre grand-père. Toi aussi *nindry Kona* (ma mère *Kona*). Ma mère, tu sens bien avec les gens de *Sahafary*, ces enfants vont planter ici, qu'ils aillent de la bonne santé ! Voici du *toaka*, là, il y a le *betsamamy*. Ampoule au nez, cicatrice à la bouche, on lèche ce qu'on aime (à vous de choisir ce qui vous convient)

A *Anja*, *ntsola*, *Ravony*, *Lavambo*, *Bakiana* et *Ankeliky* ; là au Nord, *Vero*, *Valimandainga* c'est notre grand-père à *Anja*. Ces enfants ne sont pas les vôtres mais nous sommes là grâce à vous ! [C'est vous qui nous avez élevés]

Mais cet endroit est sacré. Il y a des *Tsiñy* ici, mais notre grand-père a pris les risques. Ces enfants ils vont faire de jinja et ne vont pas chier ici, c'est fady de travailler le jeudi ici, ils ne vont pas faire ça. Bien qu'il y aille différents façon de vie – il y a des croyants et il y a d'autres - ils prient pour Dieu mais ils ne font pas n'importe quoi. Ils sont de la mission catholique et non pas des protestants qui s'en foutent de tous. Ils sont catholiques, donc c'est toujours compatible.

Et vous les *Tsiñy*, qui vous êtes ici, ne faites pas de mal aux enfants. On peut prendre des *ovy* [tubercule comestible] ici, il y a des *ovy*. Ces enfants n'iront pas travailler le jeudi ici, ils ont aussi fady de travailler le mardi. Je me souviens que j'avais pris des *ovy* ici un jeudi, des écorces d'arbre me sont tombées sur la tête. Et quand je dormais le soir, dans le rêve, « tu le savais déjà » - disait-il - ; « je l'ai oublié » - répondais-je –.

Ces *Tsiñy* sont ici, il y a un certain *Jañizany*, autrefois – au lieu de crier – on frappait des bois pour appeler. Mais le temps a changé. On peut appeler les autres mais on ne fait pas de longs cris.

Les *fady* changent, les plus nombreux sortiront toujours gagnants. Ce qui se passait à notre époque est autre chose, nos cheveux sont déjà fanés, viennent ensuite ces enfants. A notre époque, il n'y avait pas encore de vidéo. On jouait des accordéons.

Il y a déjà tout, maintenant, c'est le développement et non pas une marche en arrière.

Les *Tsiñy* qui habitent ici, ne doivent pas regarder de mauvais oeil ces enfants.

[Avec une voie très basse il dit « les *Tsiñy* sont quatre, mais je ne connais qu'un seul]

Voici le miel. Après avoir bu ça, vous retournez chez vous !

[Sa fille lui rappelle de dire aux *Tsiñy* qu'il faut se manifester par les rêves de façon à les alerter sur ce qu'ils n'aiment pas qu'on fasse sur les lieux (*fady*)]

S'il y a quelque chose qui ne va pas, dites-le à travers des rêves : « ici il ne faut pas faire ça, parce que c'est le *fomba* de cet endroit ».

---

<sup>67</sup> *Aframomum angustifolium* (Sonn.) K. Schum



[À l'attention des présents :]

Parfois ici il y a des boas (*ankoma*), ne les embêtez pas, continuez toujours à travailler !

De ce côté-là se trouve *Amboaboaka*, le ruisseau. Il est très « difficile » [il y a beaucoup de *fady*].

Notre permanence sur les lieux de *jinja* à Ankazofohy nous ont permis de côtoyer une jeune famille pendant leurs labours, et des discuter sur les faits qui nous ont attiré l'attention le soir, devant le feu de la cuisine.

Cela nous a permis de discuter de la relation de l'Homme au *Caméléon*, dans ce contexte de confrontation particulier.

Question : « Comment te comportes-tu si pendant que tu défriche ton *jinja* tu rencontre un *Caméléon* ? »

Felix : « C'est normal de rencontrer des *Caméléons* sur le travail : ça arrive tout le temps ! Je continue à défricher, mais de l'autre côté. C'est pour la raison qu'il est fréquent ce genre de rencontre qu'on fait de *joro* pour travailler. Avant de travailler, avant de commencer, on dit aux animaux qui ont peur du couteau de s'en aller avant même qu'on commence à défricher. Une fois coupé, on procède à brûler le champ. On fait ça, une bonne fois pour toutes : ce n'est pas du tout un *joro*, mais c'est une « séance d'information » (*Fampilazana*) ; on informe les animaux afin que s'en aillent. C'est comme si on dit à quelqu'un qu'on va tuer un de ses proches. Tu lui dit : à telle date, il y a quelqu'un qui va le tuer. On fait ainsi avant de couper le *jinja*, et on laisse couler quelque journée avant de procéder aux travaux. Ainsi on informe les *Tsiñy* qui élèvent ces animaux de les retirer de la place du *jinja*. Si on ne fait pas ça, et on coupe même involontairement un *Caméléon*, par exemple, ça devient catastrophique [dans le sens que les relations entre humains exploitants et *Tsiñy* propriétaires des lieux deviennent difficiles, problématiques.]. Tu les avertis, et s'ils restent, il n'y a plus de problème. Il y a des terrains défrichés (*savoka*) qui ne nécessitent pas de telles précautions : ce sont des terrains « peu exigeantes ». On fait du *Fampilazana* dans tous les cas, par précaution. »

### **e. Un animal à histoires : le mythe thanatologique du messenger manqué.**

Le *Caméléon* à Madagascar peut être qualifié d'« animal à histoires » (Eugène Mangalaza, comm. pers.). Cela le distingue des simples « animaux porte-malheur », qui existent également à Madagascar<sup>68</sup>. Par « animal à histoires » nous entendons simplement que, bien que le *Caméléon* ne soit pas le *biby* (animal), parmi les plus concernés au sein de la tradition orale malgache, nous avons relevé un mythe qui le voit protagoniste. Pour nous

<sup>68</sup> Tel est le cas, par exemple du "Aye-Aye" (*Daubentonia madagascariensis*) : cf. Claire Harpet 2000 : 98-104 ; Eugène Mangalaza 1994 : 13 -14

rapprocher des représentations du *Amboalava*, liées à l'animal *Caméléon*, nous allons de suite nous intéresser à ce mythe, dans lequel il est mis pour la première fois explicitement en relation à un « malheur »<sup>69</sup>: il s'agit du chaos social provoqué par un événement tel que la mort, chez les Betsimisaraka.

Le *Caméléon* figure dans le rôle de messenger manqué dans plusieurs variantes d'un mythe qu'on retrouve chez de nombreux peuples d'Afrique. Ce mythe, dans ses multiples variantes, raconte comment la mort est apparue au sein des humains, et voit comme protagonistes le *Caméléon* et le lézard en guise de messagers divins. Une version obtenue au Malawi<sup>70</sup> dit ceci :

« *Chiuta* (god) deputed the horned chameleon (*kalilombe*) and the lizard (*nampopo*) to take the human beings a message, the one of life and the other of death. The chameleon was to inform humans that when they died they would return to life again, while the lizard was to tell them that when they died it would be for good. The chameleon started first but his pace was very slow and hesitant, so he was soon overtaken by the lizard, who reached the humans ahead of the chameleon and gave *Chiuta's* message that death was final. A little while later the chameleon arrived, and announced that though humans would die they would return to life again. But the humans were very angry with the chameleon for bringing the message so late, they had already accepted the earlier message from *Chiuta* » (Werner in Brian Morris 2000: 179).

Notre guide betsimisaraka M. Paulin Frédérique nous a révélé une version malgache de ce mythe, qui ne mentionne pas le lézard. Il se peut quand même que d'autres versions malgaches du mythe le mentionnent, parce que, à Masoala aussi, les deux animaux semblent être antagoniques, comme le prouve ce proverbe que j'ai relevé pendant notre enquête :

« *Caméléons* et lézards ne peuvent pas marcher ensemble. » (Amboalava miaraka amin'androngo, tsy miaraka amin'ny tsy afaka).

La version malgache de ce mythe est connue aussi par E. Eugène Mangalaza<sup>71</sup>. Celle que j'ai recueillie auprès de notre guide betsimisaraka dit ceci :

« Autrefois, les humains ne connaissaient pas la mort : la vie sur terre se passait paisiblement et tout le monde était heureux. Un jour, la mort fit son apparition en fauchant les humains comme on le fait avec les arbres. La mort n'arrêtait pas cette hécatombe et, même si les enfants naissaient comme d'habitude, ce fléau mortifère commençait à devenir un vrai problème pour les humains.

Les humains, après avoir longuement discuté, conclurent que seulement *Zañahary* (Dieu) pouvait les aider. Ils s'interrogèrent donc pour savoir qui envoyer pour accomplir la tâche importante d'aller trouver *Zañahary* pour lui demander un antidote. Le choix tomba sur le *Caméléon* qui, en ce temps mythique, était l'animal le plus rapide de tous... bien qu'un peu fanfaron.

Le *Caméléon*, tout orgueilleux de sa prestigieuse mission, se mit en route vers la demeure de *Zañahary*. Une fois sur les lieux, il fit sa requête à *Zañahary*. Celui-ci écouta le *Caméléon* et prit en considération cette requête en conférant au reptile l'antidote de la mort.

<sup>69</sup> Ce qui n'était pas le cas pour les proverbes que nous avons pu analyser.

<sup>70</sup> République d'Afrique centre méridionale.

<sup>71</sup> Eugène Mangalaza 1994 : 127

Le *Caméléon* se précipita à nouveau chez les humains avec cette précieuse information mais, dans sa précipitation, il marcha par mégarde sur la tête du fils unique de *Zañahary*. Le *Caméléon* fut pris de panique : il était si ému et bouleversé d'avoir marché sur la tête du fils de la divinité, qu'une fois chez les humains, il n'arrivait plus à se rappeler les mots prononcés par *Zañahary* ».

Ceci est le commentaire qui m'a été transmis par Eugène Mangalaza :  
 « Aujourd'hui encore les humains attendent que le *Caméléon* leur révèle les mots de *Zañahary*, l'antidote qui leur permettrait de faire face à la mort.  
 C'est pour cette raison que le *Caméléon*, dans l'effort de se rappeler le message vital, passe par tous les états et tous les coloris, ses yeux sont sortis des orbites et roulent dans tous les sens, la langue s'est allongée jusqu'à devenir plus longue que le corps et risque de s'entremêler chaque fois que le *Caméléon* cherche à prendre la parole.  
 Après cette mésaventure, le *Caméléon* a perdu son statut d'animal le plus rapide : avant de poser la patte n'importe où, il s'assure maintes fois de ne plus tomber dans l'erreur ».

Ce mythe éclaire partiellement la relation ambivalente que les humains entretiennent avec ce saurien biscornu : d'une part, les humains ne l'aiment pas, ils le blâment parce qu'il n'a pas été capable de mener à bien la mission qui lui avait été confiée. Si la mort continue de sévir, c'est, en partie, la faute du fanfaron polychrome.  
 D'autre part, les humains ne peuvent pas lui manquer de respect : le *Caméléon* est l'animal qui a été auprès de *Zañahary*, ce qui lui vaut un certain prestige, mais surtout ils attendent toujours de lui qu'il leur livre le message du salut. L'erreur des humains est d'avoir choisi un fanfaron comme porte-parole !

Les humains ont donc payé pour leur choix fait sans tenir compte des conséquences. Voilà pourquoi, de son côté, le *Caméléon* semble penser : « c'est vous qui m'avez choisi comme porte-parole, maintenant c'est à vous — les humains — d'assumer votre choix ! ».

Par contre, la faute humaine n'est pas reconnue dans le mythe africain cité plus haut, étant donné que c'est Dieu qui a décidé d'envoyer le *Caméléon* vers les hommes et non l'inverse.

La métamorphose du *Caméléon* n'est due qu'à son étourderie et n'est point le résultat d'une punition divine pour avoir marché sur la tête du fils unique de *Zañahary*. Le *Caméléon* ne peut que blâmer soi-même pour son apparence<sup>72</sup>.

En référence à ce mythe, l'apparition d'un *Caméléon* dans un village peut être interprétée comme un signe, d'où l'affolement qu'il occasionne : l'animal sort de son habitat sylvicole pour chercher à communiquer le message de *Zañahary* aux humains. Pour la même raison, on dit aux enfants de ne pas se moquer du *Caméléon* quand il sort sa langue incroyable... signe qu'il chercherait à délivrer le mot de la divinité.

---

<sup>72</sup> Cela nous renvoie à la notion de « l'action et de son retour » illustrée au paragraphe 5.3. Par l'exemple du "tsiny" et du "tody".

## **d) Le Caméléon et le phénomène de la métempsychose chez les Betsimisaraka.**

### **a. Les Caméléons et les esprits des morts**

Selon la « vision du monde *betsimisaraka* », le *Iaña* de chaque défunt se manifestera, entre autre, à travers une forme animale (Mangalaza 1994 :223).

En effet les « esprits de la forêt » *tsiñy* doivent partager l'habitat non anthropisé avec les âmes des trépassés récents qui sont en instance de devenir des Ancêtres, et avec les âmes qui ne le deviendront jamais, faute de n'avoir pas reçu les sacrements indispensables. Le domaine céleste leur étant interdit, ces âmes maudites choisissent des animaux comme substitut du tombeau (Harpet 2000 : 142).

En fait d'animaux-tombeaux, il semble que les âmes des morts n'ont pas les mêmes goûts que les esprits de la vie. À part le *Caméléon*, les âmes maudites n'affectionnent pas les « animaux dangereux ».

« (...) les défunts hostiles : les « âmes en peine » de tout ceux qui n'ont pas été dûment installés, celles des sorciers présumés, inhumés en terrain vague la tête vers le sud, celles de certains animaux, distingués précisément des autres parce que pourvus d'un double (*Angatra*) : les *Caméléons*, les martins-pêcheurs, certains lézards, crocodiles ou lémuriens, le chien enfin ; toute une armée de fantômes qui errent en quête de consolation ou vengeance » (Estrade 1985 : 73).

Estrade nous apprend donc que les *Caméléons*, en plus des *Tsiñy*, peuvent être le siège d'une réincarnation humaine. Ceci est également valable pour les boas. En tenant compte de cela, la réaction des Malgaches vis-à-vis d'une visite de la part d'un *Caméléon* est tout à fait compréhensible : ses multiples relations avec les êtres de l'univers intangibles, en font un véritable « *Caméléon* » : une identité changeante.

Il est possible de retrouver sur un même arbre, le même *Caméléon* pendant toute une année. Il est notoire, en pays *betsimisaraka*, que ces animaux très sédentaires et territoriaux ne se déplacent jamais de bon gré. Dès lors, le paysan *betsimisaraka*, trouve un changement de conduite de l'animal significatif : il s'agit d'un présage, et non des meilleurs (*antambo*). Personne, mis à part les spécialistes, ne sait exactement *qui*, en tant que *Iaña*, a poussé le *Caméléon* à quitter son habitat. Il se pourrait, dans le meilleur des cas, que l'âme d'un familier cherche à communiquer avec ses proches par le biais du reptile.

### **b. Le Caméléon comme mauvais présage : antambo.**

Ce mythe peut être mis en relation à la représentation du *Caméléon* en tant que « présage de mort » ou « mauvais signe » (*antambo*). Cette association entre la mort et le *Caméléon* nous donne une première interprétation des sentiments et des émotions auxquels sont confrontés les autochtones en présence d'un *Caméléon* qui « a pris la peine d'entrer dans une habitation particulière ».

À ce sujet, le directeur de l'ANGAP pour *Masoala*, donc un Malgache qui connaît aussi bien le système de représentations locales, que celui de représentations scientifique nous dira à peu près ceci :

« Un soir j'ai trouvé un *Caméléon* dans ma salle de bain. Sans me poser trop de questions je l'ai délicatement sorti. Plus tard dans la soirée, un autre dans la salon : j'ai commencé à m'interroger s'il n'y avait pas quelque source de nourriture particulière qui pouvait attirer ces bêtes dans mon habitation. Au cinquième spécimen de *Caméléon* retrouvé à l'intérieur de mon habitation, j'ai commencé à craindre un présage de mort. Plus tard dans la soirée, un appel téléphonique confirma le décès d'un proche. »

### c. Des lianes et des Esprits : les *Vahamifehy*.

Jacquot, Vinanivao, 2006 :

« Presque tous les arbres malgaches peuvent être utilisés comme établissement par des *Tsiñy*. Par exemple les lianes (*vaha*). Ce n'est pas volontaire (naturel), pour la liane, d'avoir un nœud. Il y a un *hasina* naturel (*voajanahary*) qui en est à l'origine : il a son *fady*, c'est-à-dire que le *Tsiñy* repose sur les *Vahamifehy*. La liane fait le nœud, et le *Tsiñy* va l'occuper.

Il est pratiquement impossible d'identifier (par son apparence ou par ses mouvements) une plante qui a des *Tsiñy* d'une qui n'en a pas.

C'est par l'observation qu'on arrive à identifier ce type de plantes. Une plante est considérée hanté par les *Tsiñy* seulement après vérification de faits à eux liés, par des expériences personnelles, par des faits historiques. »

Eugène Mangalaza, au sujet des *Vahamifehy* (*vahy mifehy*), écrit :

« Les objet inanimés n'ont pas de *iaña*. Ils peuvent toutefois se servir de leur résidence plus ou moins provisoire. C'est la raison pour laquelle on ne saurait, sans imprudence, profaner ou détruire des éléments de la nature, sans prendre des précautions rituelles [cas du *Fampilazana* lors de la mise en friche d'une parcelle de forêt]. Certains espaces, certains objets ont plus d'attrait pour les *iaña* que d'autres. Les *iaña* des animaux non aquatiques et de certains défunts (des forestiers sans doute !) aiment résider dans des lianes enroulées sur elles-mêmes (*vahy mifehy*). Ces lianes sont réputées très dangereuses parce qu'elles incarnent par ailleurs les souffrances des défunts oubliés qui risquent de tenir les Vivants oublieux entièrement responsables de leur solitude : elles sont utilisées par les devins guérisseurs qui en ont la pleine maîtrise pour confectionner les talismans puissants (*aody mahery*) aux vertus redoutables. »

Arinosy, l'Ancien d'Ambanizana nous dira qu'il y avait des *Bitsy* [sud-est] qui coupaient des arbres sur lesquels s'accrochaient des *Vahamifehy*. Lors de la coupe de l'arbre, ils entendirent un bruit bizarre. Lorsqu'ils étaient de retour à la maison, l'un d'eux tombe malade. Ils viennent chez Arinosy pour demander conseil. Après avoir entendu tout ce qui passait, Arinosy les conduits chez son beau frère. Celui-ci qui est *mpisikidy* a dit que ce n'est pas grave, mais seulement il faut réarranger les choses (*fareman-draha*). Le *Bitsy* n'a pas eu la nécessité d'aller sur place, mais seulement de prendre les *aody* conseillés par le *mpisikidy*.

### e) Des Tsiñy et des « maîtres du Tromba »

L'analyse de la représentation du *Tsiñy*, en tant qu' « esprit de la forêt », laisse entendre que cette catégorie d'existants n'est ni « bonne » ni « mauvaise » : exactement comme les Hommes, dit-on.

Pourtant il n'est pas nécessairement considéré « maléfique » d'entretenir une relation avec cette catégorie d'« Existants *betsimisaraka* ». A ce titre, je eu l'occasion de mener des enquêtes ethnographique auprès une dame, M. Georgette, connue pour être le « maître du Tromba Tsiñy », c'est-à-dire la devine-guérisseuse qui se charge de faire d'intermédiaire entre les habitants de Vinanivao, et alentours, et « esprits de la forêt », les *Tsiñy*... mais pas n'importe lesquels : ceux d'Anzañahary Be, une petite île particulièrement doté de « pouvoir divin » (*Hassin-tany*) et dont les *Tsiñy* sont réputés par la relation bénéfique qui entretiennent avec les hommes, à l'instar des *Razaña*, les ancêtres.

Je traite ici la thématique du *Tsiñy* sous une perspective du « recours », du « remède » : qu'est-ce qu'on peut faire, une fois qu'on remarque d'être atteint par des « maux », des « malheurs » qui peuvent être reconduits à ce phénomène ?

Il sera question de la catégorie de spécialistes qui opèrent en relation à l'univers de l'intangible. Il s'agit principalement de Personnes qui assument la charge de médiateurs, d'intercesseurs, entre les paysans et les puissances invisibles ("*Tromba*"<sup>73</sup>): d'un côté les ancêtres, qui ont le rôle de père et de mère (*Ray aman-dreny*) envers les "*Betsimisaraka*" qui évoluent encore dans une existence corporelle ; et de l'autre côté les maîtres de la forêt, en rapport auxquels il est associé le *Tsiñy*, issu d'une inconduite aux égards des animaux comme le *Caméléon*.

Le « maître du *Tromba* », est la personne qui est chargé d'appeler en aide, par un rituel de possession, ces puissances invisibles : ancêtres ou esprits de la forêt, selon le cas particulier. Par "*Tromba*" on entend couramment ces trois éléments liés à une rencontre directe avec les puissances invisibles : la personne qui est chargée de procéder à la session de possession, la session en elle-même et les puissances invisibles qui entretiennent un rapport particulier avec l'« adoriste », c'est-à-dire la personne qui fait appel à ces entités avec lesquels entretient une allégeance particulière.

Ces spécialistes pratiquent des rituels de possession (*adorcismes*), dans lesquels on fait appel à des « entités » qui s'incarnent dans le pratiquant et dispensent – par le biais du médium – des *aody gasy* : sorte de « médicaments », de « talismans », sensées guérir et/ou protéger le client de cette sorte d'avènements funestes. Une autre possibilité de réparer le « tort » commis par le client et détecté par le spécialiste, est celle de chercher des compromis, des cautionnements, qui trouvent un arrangement entre les parties en cause : l'« Humain » et le « Non-Humain ». Ainsi on escompte remettre le client sur la voie de la « santé ».

**Arinosy, Ambanizana, 2006 :**

---

<sup>73</sup> Par "*Tromba*" on entend couramment ces trois éléments liés à une rencontre directe avec les puissances invisibles : la personne qui est chargée de procéder à la session de possession, la session en elle-même et les puissances invisibles qui entretiennent un rapport particulier avec l'« adoriste », c'est-à-dire la personne qui fait appel, par le moyen de la possession, à ces entités avec lesquels entretient une allégeance particulière.

« La personne spécialiste en *sikidy* se dit *mpisikidy*, celle spécialiste en *Tromba*, « *Tromba* ». Pour ce qui concerne l'art de ces spécialistes, c'est comme le docteur qui n'a pas vu ce qu'a fait son malade, mais il arrive à détecter ce qu'en pourrait être la cause. Le *Sikidy* est comme le papier [la lecture], ça s'apprend. Le *Tromba* vient du *Satan*, *Satan* qui aide l'homme dans la société, tandis que les *Ombiasy* sont ceux qui ont des visions. »

**Jacquot, Vinanivao, 2006 :**

« Pendant le *Tromba*, les morts se réincarnent [momentanément] dans le corps des vivants »

**Jaofaliana Jean, Vinanivao, 2006 :**

Le *Tromba* était un homme, c'est un *Iaña* et il choisit un homme qu'il aime fréquenter. Les plus souvent ce sont des hommes qui faisaient du *sikidy* et qui désirent continuer leur travail. Ils cherchent donc à s'incarner dans des hommes Vivants.

Tout dépend de ta croyance. Pour qu'un *Tromba* fréquente quelqu'un, il faut que le *Tromba* aime la personne et la choisit... et que la personne en question croit au *Tromba* Il faut que se soit réciproque : la réciprocité arrange tout. »

**Jaofaly (*Tromba Razaña*), Vinanivao, 2006**

« J'ai le *Tromba* et même les autorités viennent chez moi pour me demander quelque chose.

Au début, quand ils sont arrivés chez moi, je n'étais pas malade mais ils m'ont conduit dans la forêt : c'est mon cas personnel.

J'étais parti avec mes *tsabo* (plantation) et ils m'ont conduit dans la forêt. Je ne me souvenais plus des chemins qui m'étaient familiers. Je ne connaissais plus la route que je parcourais tous les jours. J'ai traversé la forêt toute la nuit sous la pluie. À l'aube ils m'ont laissé et je suis retourné à la maison.

Arrivé à la maison, je me suis évanoui. Quand je suis rentré dans la normalité, les autres m'ont raconté ce qui c'est passé quand j'étais évanouis : ils [les *Tromba Razaña*] ont demandé des vêtements, c'était tout ce qu'ils voulaient. Depuis qu'ils ont ces habits, ils ne me dérangent plus et c'est à moi de les appeler à venir, pour guérir les malades.

Le soin se passe comme il suit :

S'il y a un malade, qui les appelle, il leur demande ce qu'il a. il les consulte (*mitsapa*). Ils lui demandent de prendre un médicament qui verra sacralisé (*hasinina*) c'est comme chez le docteur, les *Tromba* arrivent à en guérir quelques-uns. Ceux qui sont guéris racontent aux autres que sans les soins qu'ils ont reçus, jamais ils ne seraient guéris, ou seraient déjà morts. D'autres arrivent par la suite, et ainsi de suite. J'ai déjà tué quatre zébus *mazavaloha*.

Il y a ceux qui font du *tsikafara* : « promesse contre guérison » et quand il guérit, il réalise la promesse.

Je ne les vois pas, mais seulement je savais qu'il y avait quelque chose qui me conduisait. Je n'ai senti aucun mal sur mon corps.

C'est comme le *kalanoro* [petit être sylvestre, d'apparence anthropomorphes quoique monstrueuses], le *Tromba* Mais seulement ils s'incarnent sur les hommes qui assistent. On peut même les prendre en photo. Ils ont des chambres spéciales et on ne peut pas y aller ni le mardi, ni le mercredi.

Je ne sais pas pourquoi ils m'ont amené dans la forêt. Je n'ai pas eu le besoin d'aller chez un *mpisikidy*, mais seulement, à mon arrivée, ils étaient à la maison.

La forêt dans laquelle ils m'ont amené est très lointaine. On peut y aller, mais c'est très loin... si je le dis. Ce n'est pas inaccessible à l'homme et ce n'est pas un lieu particulier.

C'est ceux qui m'ont accueilli à la maison qui m'ont dit qu'il s'agissait de *Tromba* : c'est ma bouche qui parle, mais je ne me souviens pas de ce que je dis.

J'ai quatre *Tromba* Pour les *Razaña*, le *Iaña* de mon *dadilahy* (grand-père) travaille avec moi : c'est le *trombaRazaña*.

Ce sont tous des morts qui s'incarnent sur l'homme (*Iaña*). Je n'ai pas de *Tromba Tsiñy*, je n'ai que des *tromba Razaña*. Tous les quatre sont des *Razaña*, mais leur chef est mon *dadilahy*.

Les *tromba Tsiñy* ont des vêtements rouges, les miens n'ont que des vêtements blancs. Son *lamba* est placé dans la chambre et quand ils arrivent, ils prennent le *lamba* comme des humains.

Les hommes font appel au *Tromba* pour des soins, des accouchements et pour calmer le fœtus. Et parfois même ce qui ont tué des animaux : les *Tromba* connaît le médicament de la maladie c'est pour ça qu'ils viennent. Les médicaments sont composés de feuilles ou plutôt issus d'arbres (*zava-maniry*). Les médicaments sont pris par un bain, et ils sont bus aussi.

J'ai déjà tué quatre zébus pour leur aspect (*vananadrofan-pady*). Si j'ai besoin de leur aide, je fais des *emboka* (encense) et on dit : « *manangan'emboko* » et les malades racontent ce qui les afflige.

Ils reçoivent aussi la part [une compensation ?] des malades qui sont guéris.

Au commencement, ils requièrent des choses et ne s'arrêtent de demander que si on leur donne tout ce dont ils ont besoin. C'est pour ça que j'ai tué quatre zébus. Mais ça ne se fait pas dans une seule journée. J'ai déjà commencé à aider les gens depuis que j'ai tué le premier. Ils transmettent leurs requêtes par des *nofy*.

Quant à l'argent qu'on m'amène ici, je le gère à ma guise : si je veux leur acheter des vêtements, je le fais... si je veux leur acheter un zébu, je l'achète.

On appelle *bandra* les zébus qu'on tue pour respecter les *Tromba* C'est comme le fait de dire *tsikafara*

Ils utilisent du *hasina* dans presque tous les médicaments qu'ils offrent. C'est dans le but de rendre efficace (*hasina*) qu'ils utilisent ça (*hasina* : feuille et *voahasinbe*). Ils ont aussi demandé que la cour soit clôturée par des *volavelona* et le *hasina*.

Madame Georgette (*Tromba Tsiñy*), Vinanivao, 2006 :

« Je n'ai pas voulu pratiquer le *Tromba* C'est pour ça , qu'au début j'étais toujours malade, parfois je m'évanouissait. Si ç'arrivait dans la forêt, c'était aux autres de me ramener au village. Depuis les deux ans que je pratique le *Tromba*, j'arrive à soigner les malades, à aider les autres.

Je croyais qu'accepter ça me coûterait une fortune, mais non ! Seulement, maintenant je vais me baigner à Anjanaharibe presque une fois chaque deux mois.

Le *Tromba* est en complémentarité avec ce que font les médecins. Il y a ceux qu'ils n'arrivent pas à guérir et qui viennent ici, et le contraire.

Pour les maladies, il y en a de différentes sortes : il y a celle qui sont des maladies gasy, par exemple *arakaraka*, *mosavy*, etc. qui sont inguérissables par le docteur.

Il y a aussi les maladies qui sont livrés par d'autres hommes à travers les *Tsiñy* (*tolaTsiñy*) que ce soit dans l'eau ou dans la montagne [*tanety*, qui signifie aussi ce qui n'est pas dans l'eau] : par exemple : *lolorano* et *boribe*.

*Lolorano* : la chose dans l'eau à laquelle on livre quelqu'un.



La personne qu'on livre à *lolorano* ne meurt pas tout de suite : parfois on peut la retirer de l'eau. Dans ce cas on court vite ici pour avoir des aody. Mais ce n'est pas toujours ainsi : parfois ceux livrés au *lolorano* meurent toute de suite.

*Boribe* : c'est comme le *lolorano*, mais dans la forêt.

Quelqu'un qui est pris par (*nalaina*) le *boribe* s'égaré dans la forêt, c'est le cas des personnes qui sont livrés au *boribe*.

Personnellement, au début de mon expérience avec les *Tsiñy*, au lieu de m'égarer dans la forêt je tombais tout le temps malade. Je me suis évanouie 27 fois, quelquefois du matin jusqu'au soir. J'ai un *tromba Tsiñy*, c'est lui qui soigne les malades, qui aident les gens. J'en ai aussi un deuxième qui de région sakalava (*tanin-tsakalava*).

Le *tromba Tsiñy* vient d'Anjañaharibe

Le *Tsiñy* est simplement un *Tsiñy*, mais il vive à Anjañaharibe

Je ne sais pas le type de relation qui relie certains animaux à certains *Tsiñy*.

Quand le *Tsiñy* d'Anjañaharibe arrive, je perds conscience jusqu'à quand il s'en est reparti.

On demande aux *Tsiñy d'Anjañaharibe* différents choses : d'être égal aux autres (*mitovy amin'olo*), d'avoir des enfants et d'autres choses encore.

Pour les appeler, on se tourne vers l'est (*mitodik'antsinana*), on commence à appeler le lieu (*Anjañaharibe*), *boboamby* et puis les *Razaña*. Après ça, ils vont venir.

On appel toujours en premier le lieu sacré, puis le *Zañahary* et les *Razaña*. C'est les trois ensembles qui guérissent la maladie.

Je ne connais rien à propos, parce que je ne fais que les appeler et quand ils viennent je perds conscience. De ce fait je ne sais pas ce qui ce passe.

Il y a même des malades qui ne me disent pas leur maladie, ni ce que leur ordonnent les *Tromba*.

Je ne veux pas croire aux *Tromba*, seulement que s'évanouir 27 fois c'est très dur.

Je donne des vêtements aux *Tsiñy* d'Anjanaharibe et je leur demande de soigner des malades... faire du mal...je ne les autorise pas. Je veux seulement entendre quelqu'un disant : « heureusement qu'on est passé »

Les *Tsiñy* d'Anjañaharibe soignent les malades, mais les *Tsiñy* des animaux, je ne sais pas. Pour ce qui concerne les *Tsiñy* d'Anjañaharibe, on peut tous leur demander... mais je ne sais pas pour quelle raison ils m'ont demandé d'être *Tromba*... seulement ils me disent d'aller me baigner à Anjañaharibe.

Pour faire des *joro*, je demande l'autorisation des autorités locales, afin de pouvoir réunir les Personnes concernées.

On ne peut pas demander de faire du mal aux *Tsiñy* d'Anjañaharibe : ils n'acceptent pas.

### **f) Prise de photos et restitution de notre modélisation d'écologie symbolique, chez le Maître du Tromba Razaña.**

Nous sommes retournés chez le *Tromba Razaña* quelques jours après, pour prendre des photos. Le rendez-vous était déjà fixé à l'avance par notre guide, Paulin. À notre arrivé, le vieux nous a fait entrer dans la chambre des *Tromba*. Il est interdit d'y entrer sans raison et le jeudi comme le mercredi se sont des jours *fady*.

L'Ancien Jaofaly nous explique chaque coin, après il nous explique le fomba pour ses *Tromba* (*fomba haia Tromba*) : il faut payer 1000 ariary pour les appeler et 200 ariary pour visiter ou pour autre chose.

On lui a donné 200 ariary. Après cela il a expliqué au *Tromba* la raison de notre présence en posant l'argent sur la table tout en s'asseyant sur une chaise tourné vers l'est, où on y trouve une fenêtre qui donne sur la mer. Il a dit :

*Koezy* à vous, *koezy* ! La raison du *koezy* n'est autre que la demande de transmettre au *Zañahary*, *Zañahary* qui a fait les hommes, qui a fait tout ce qui existait ici sur la terre (*doany*).

Nous entrons ici non pas pour d'autres raisons *dadilahy* mais, il y a des *vahiny* venant de loin, ici à notre *doany*. Tout ça, parce qu'il vient de loin et il est entrain d'organiser des choses, donc il cherche quelque chose à raconter une fois de retour à sa ville, parce que les *doany* diffèrent de l'une à l'autre. Dans les villes il y a des choses : à chaque ville chaque chose. Ils sont venus, arrivés ici au *doany*, pas pour leur fantaisie (*tsy handeha handeviéevy*) non plus pour espionner *dadilahy*, mais il y a des *fomba* pour qu'ils puissent entrer ici. Ils veulent me prendre en photo, selon ce qu'ils affirment. Ils sont venus et entrent ici, ils déposent de l'argent. Ce n'est pas que leur portefeuille n'a plus de place pour l'argent, et non plus qu'ils ne sont pas capables à acheter quelque chose avec cet argent, mais parce qu'il y a des *fomba* pour qu'ils puissent entrer ici. C'est pour cette raison qu'ils déposent de l'argent. L'argent en tant que votre *fomba* pour entrer ici dans notre chambre.

Ainsi je vous fais part, *dady* e (ma grande mère) ne soit pas fâchée et ne te plains pas. Ils sont venus ici et les maladies viennent après, ne fais pas ainsi *dady*, parce que à chaque personne sa demeure.

C'est l'argent qui est votre *fady*, *dadilahy dadivavy* e ! [Il touche l'argent déposé sur la table en faisant le *joro*]

Nous sommes retournés chez Jaofaly, pour lui remettre un *lamba* en signe de remerciement, comme le veut la coutume, nous avons profité pour lui demander des éclaircissements et pour lui expliquer notre théorie, afin de connaître son avis sur sa pertinence.

**Enzo :** Nous avons interrogés d'autres personnes et on a entendu le mot « *ramangataka* ». On a ensuite compris que ça vient du « *famagnono* » [*aody gasy*]. Nous posons donc la question : c'est quoi le *famagnono* ?

**Tromba :** Le *famagnono* est un *aody* pour gagner plus de sous. Mais, selon ce qu'on sache actuellement<sup>74</sup>, à travers le *famagnono* c'est comme si on élève des *Tsiñy*. Et le *Tsiñy* demande ce qu'il veut. De là, il demande des choses simples comme un poulet, d'abord... et puis ça progresse jusqu'à ce qu'il demande des hommes : d'où l'appellation « *ramangataka* ». Au commencement c'est l'*aody famagnono* et puis ça change : le *Tsiñy* demande autre chose et il fini pour demander des hommes. Au début c'est un *aody* pour gagner de la richesse. Il est vrai qu'au début, il nous permet d'avoir de l'argent, selon ce que les gens disent.

**Enzo :** Où prends-t-on le *famagnono* ?

---

<sup>74</sup> Cette phrase laisse penser que, tout comme la science occidentale, la connaissance des *aody* progresse et évolue au fil du temps.

- Tromba :** Aux *Tsiñy*. Le *Tsiñy* est à élever.
- Enzo :** On pensait que si quelqu'un demande avoir plus, il prend un *aody* chez un *ombiasy*. Cet *aody* que *l'ombiasy* lui donne, c'est le *famagnono*. On pensait que le *famagnono* est pris chez un *ombiasy*.
- Tromba :** C'est du *famagnono* pour avoir la richesse qu'on a le *ramangataka*.
- Enzo :** Est-ce que tout le monde peut faire du *famagnono* ?
- Tromba :** il y a différentes sortes de *famagnono*. Il y a le *famagnono* pour les enfants, ça consiste à élever un bébé. Les malades peuvent le prendre, des bébés y viennent.  
Mais c'est à partir de celui qui concerne l'argent qu'on peut avoir le *ramangataka*. La recherche de richesse, le souhait d'avoir une grosse somme, sont à l'origine du *ramangataka*. La *famagnono* des enfants est une chose, le *famagnono* pour l'argent est autre chose : il ne finit pas en *ramangataka*.
- Enzo :** Si j'aimerais avoir le *famagnono* pour l'argent, à qui devrais-je m'adresser ?
- Tromba :** Je ne sais pas, je ne sais pas qui t'indiquer et je n'arrive pas à le faire pour toi.
- Enzo :** Si tu ne connais pas les noms des personnes, ce n'est pas grave... dis-moi seulement si on doit aller chez le *mpisikidy*, *l'ombiasy* ou le *Tromba*...
- Tromba :** Oui ! Peut-être que c'est comme ça : tu devrais aller chez un *ombiasy* ou quelqu'un qui le connaît.
- Enzo :** Si on prend le *famagnono* chez un *ombiasy*, et que ça tourne en *ramangataka*, c'est qui le responsable ?
- Tromba :** Le fautif c'est celui qui donne *l'aody* : c'est lui qui sait qu'il est entrain de donner un mauvais *aody*. Celui qui demande n'est pas à connaissance de ce qui va se passer. Il prend tout ce que le *ampahay* va lui donner pour devenir riche. Mais cet *aody* qui d'abord donne ce qu'on veut, après change. Ça se passe ainsi.
- Enzo :** C'est qui, donc, le *mpamosavy* dans ce cas ?
- Tromba :** C'est le donneur, oui : c'est ça ! Parce que le demandeur ne sait rien.
- Enzo :** Et comment se passe-t-il : pourquoi des hommes nourrissent des animaux ? C'est aussi dû au *ramangataka* ?
- Tromba :** C'est toujours lui : le *ramangataka*. Il faut le nourrir, d'abord.
- Enzo :** C'est toujours le *famagnono* qui en est à l'origine ?

- Tromba :** Oui ! C'est toujours le *famagnono* !
- Enzo :** Donc un *ombiasy* a un *Tsiñy* à sa disposition et il peut dire à une personne de le commander, il lui donne un moyen de le commander.
- Tromba :** Oui ! C'est ça ! Il dit toujours que c'est du bon médicament au moment qu'il le donne à une autre personne. Il n'a jamais dit que c'est un mauvais *aody*. Le demandeur le saura quand l'*aody* se transforme en autre chose. Et c'est en général trop tard pour le laisser tomber.
- Enzo :** Nous allons maintenant vous expliquer ce qu'on a compris : En haut il y a le *Zañahary*, suivent d'une côté les *Razaña* et de l'autre les *Tsiñy*. Les hommes, hiérarchiquement, sont situés plus bas, du côté des *Razaña*. Toujours dans cette côté on trouve les animaux élevés par les hommes : *biby taraminy* ou *biby fiompy* ; tandis que de la côté des *Tsiñy*, la côté « sauvage », on y trouve les animaux de la forêt, parmi ceux-ci il y en a certains qui sont élevés par les *tsiny*, tels que des animaux familiers. Ces animaux particuliers on peut les qualifier de « *biby tsy mañan tsiñy* » c'est-à-dire animaux innocents et inermes : non blâmables (*Tsiñy* ici est alors le blâme) ; ou bien « *biby misy tsiñy* » c'est-à-dire animaux avec le *Tsiñy* où, dans ce cas, *Tsiñy* signifie « esprit de la nature » et on doit l'interpréter comme : animaux élevés par les *Tsiñy*. Tout a été créé par *Zañahary* et tout vient de lui : si les hommes reçoivent la santé, des enfants, du succès... ils le reçoivent du *Zañahary*, par l'intermédiaire des *Razaña* qui, tel un anneau d'une chaîne, relie les hommes à la divinité. Tout passe par les *Razaña*. Les *Razaña*, de leurs côté, dépendent encore des vivants, bien que leur statut soit plus prestigieux. Ils ont besoin des vivants, parce que ceux-ci doivent les honorer pour leur permettre d'exister : si cela ne se passe pas, les *Razaña* disparaissent. Bien que morts, les *Razaña* ont toujours des besoins : nutrition, désaltération, habillement, amour,... du fait que les hommes font partie de la même famille des *Razaña*, les uns s'occupent des autres : en contre partie de la médiation que les *Razaña* font auprès de *Zañahary* ; les hommes leur font des cérémonies, des sacrifices (zébu, *betsa*), il leur donnent des habits (*lamba*)... vu que les hommes et les *Razaña* font partie de la même famille, quand il y a quelque requête ou désir de la part ou de l'autre, les uns les communiquent aux autres : le *joro* et le *Tromba* sont les moyens que les hommes utilisent pour communiquer avec les *Razaña* ; *Tromba*, *nofy* et maladies bizarres sont les moyens utilisés par les *Razaña* pour transmettre leur indications aux hommes. Les *Razaña* ne peuvent pas exister sans les hommes, les hommes ne peuvent pas exister sans les *Razaña*... tout comme les hommes s'entraident entre eux, l'entraide suit les mêmes mécanismes pour ce qui concerne les relations entre les hommes et *Razaña*. Des faveurs et des remerciements en retours. Un mécanisme analogue relie les animaux domestiques et les hommes : les uns ne peuvent pas vivre sans les autres... [*le vieillard riait un peu*][c'est de la tropobieose : en échange de la nourriture, d'abris et de soins, les hommes prélèvent de ces animaux de la force travail, des matières premières et des aliments d'origine animale. Il y a aussi d'autres animaux : il y a les animaux sauvages (*biby dia*, comme les *voay* ou les *ankanga*) et les animaux *tsy mañan Tsiñy* (i.e. animaux sans faute, innocents, inermes : animaux qu'on ne peut pas blâmer), qui ne peuvent pas vivre de façon autonome. Tout comme les *biby*

*taraminy* ont des hommes qui veillent sur eux et s'en occupent, de façon analogue les *biby tsy mañan Tsiñy* ont des *Tsiñy* ("esprits") qui font de même avec eux : les élèvent. Ce sont donc des « *biby misy tsiny* » mais « *tsy mañan Tsiñy* » : des animaux qui ont des esprits qui les élèvent, tout en étant des animaux inermes et innocents... des animaux qui n'ont rien fait d'*anormal*. Tous les hommes n'élèvent pas des *biby taraminy*, ainsi pas tous les *Tsiñy* n'élèvent des *biby tsy mañan Tsiñy*. Les *Tsiñy* sont des "esprits" qui peuvent blâmer les hommes, et ceci s'avère très fréquent dans le cas des *Tsiñy* qui élèvent les *biby tsy mañan Tsiñy* : d'habitude sont assez mal disposés vis-à-vis des hommes et, dans le cas que des hommes compromettent ou ne respectent pas leurs animaux, le blâme de ces derniers est de mise. Les maladies qui frappent les hommes après avoir touché aux animaux des *tsiny*, sont la conséquence du blâme de ces derniers (une des causes possibles).

Les animaux *misy Tsiñy* mais *tsy mañan Tsiñy*, parce qu'ils n'ont jamais fait quelque chose d'*anormal* et nous peuvent nous rendre malades. J⇒ seulement les hommes *kafiry* envers ces animaux qui subissent des maladies de sa part}.

La même chose arrive quand des animaux sauvages s'en prennent à des animaux élèves par les hommes : ces derniers peuvent les blâmer, et les animaux sauvages en subissent les conséquences, d'habitude les hommes les tuent sur le champ. Ceci parce que de « *biby tsy mañan Tsiñy* » ils deviennent « *biby mañan Tsiñy* » c'est-à-dire "animaux qui se sont rendus blâmables". Leur faute est celle d'être sortis de la normalité, d'être sorti de l'espace que *Zañahary* leur avait réservé pour envahir l'espace des hommes et tuer ce qui n'avaient pas le droit de tuer... ils sont coupables, ils ont fait des choses anormales. Les hommes, surs de leur droit, n'hésitent pas à les tuer... mais ils s'assurent de laisser le cadavre de leur animal tué (la victime) et de l'animal des *Tsiñy* (l'agresseur) sur le champ du délit. De cette façon, les hommes mettent à disposition des *Razaña* (responsables des hommes) et des *tsiny* (responsables des animaux qui se sont rendus blâmables) les pièces à conviction pour démontrer leur innocence. Dans ce cas les *Tsiñy* ne peuvent pas blâmer les hommes.

Les *Tsiñy* sont un peu comme des gendarmes : si l'homme s'en prend à certains animaux les *Tsiñy* le *mampTsiñy* : ils interviennent en lui donnant une amende.

**Tromba :** Le *Tsiñy* dira : pourquoi as-tu tué un animal qui n'a rien fait.

**Enzo :** Si par contre l'animal *misy Tsiñy* s'attaque aux *biby taraminy*, il devient *mañan Tsiñy*.

**Tromba :** Votre explication est vraie. C'est clair parce que les animaux de la forêt sont des œuvres de *Zañahary* comme les hommes. En tant que telles et qu'ils ne dérangent personne en restant à la place que *Zañahary* leur a réservé, dès qu'ils subissent des injustices *Zañahary* se fâche et le *Tsiñy* intervient, pour rendre la personne malade comme conséquence. Le *Zañahary* est triste, et le *Tsiñy*, comme une force de l'ordre, intervient. Le *Tsiñy* est en quelque sorte le gendarme de *Zañahary*

- Enzo :** Entre les hommes et les *Razaña* il y a un échange spécial, c'est le *tsikafara*. Si tout est normal, l'échange se fait comme d'habitude. Si les hommes ont des désires particuliers, ils iront faire du *tsikafara* avec les *Razaña*. Faire du *tsikafara* avec les *Tsiñy* est aussi possible, mais plus risqué... vu que tous les *Tsiñy* ne sont pas bienveillantes envers les hommes. Les *Tsiñy* ont habité avec les hommes, de ce fait ils connaissent le miel, la *betsa*, l'argent et les *aomby* comme moyens d'échange. L'échange avec les *Tsiñy* n'est pas vraiment normal : ils sont d'une autre famille. Les *Razaña* ont le devoir de veiller sur les hommes. Entre les hommes et les *Razaña* il y a des devoirs et des obligations morales à maintenir. Si on fait du *tsikafara* avec les *Razaña*, on ne peut pas leur demander de nuire à des ennemis : les *Razaña* ne peuvent pas nuire aux hommes. Si les *Razaña* donnent certaines maladies bizarres aux hommes, c'est plus une façon pour leur dire qu'ils ont manqué à des obligation, qu'une punition au sens propre du terme. Si les hommes font du *tsikafara* avec les *Tsiñy*, ils peuvent leur demander du bien pour eux même ou la société, comme du mal : les *Tsiñy* n'ont aucune obligation morale envers les hommes et surtout ne font pas partie de la même famille. Ce qui importe aux *Tsiñy* est qu'on les paye... un peu comme il arrive avec les relations entre *Gasy* et *vazaha*.
- Tromba :** Le *Tsiñy* peut donner, peut-être, mais c'est sûr qui va demander quelque chose en échange. Si par exemple tu demande que ton élevage prolifère, attends-toi à une requête en contrepartie.
- Enzo :** Le *Caméléon* est l'animal le plus dangereux parmi les animaux *tsy mañan Tsiñy* : il craint tout. Donc si on le prend simplement dans les mains, lui il souffre déjà : il stresse. C'est pour cela qu'il appelle très facilement les gendarmes.
- Tromba :** Donc il change de couleur : de rouge en vert, puis de vert en noir. C'est exactement ça ce qu'il fait : il change de couleur.
- Enzo :** Puis il y a aussi un autre concept pour expliquer les conséquences du *Tsiñy*. Le *Zañahary* a établi un ordre pour toute chose. Si on suit cet ordre établi par *Zañahary* et qui nous a été transmis par les *Razaña*, tout ce passe normalement. Si on sort de ce chemin, on rend le *Zañahary* triste et on est blâmables. Si on s'en prend aux animaux *tsy mañan Tsiñy*, on est coupables et de conséquence blâmables. Le blâme est comme un filtre qui empêche la relation normale entre le *Zañahary* et les *Razaña*. Ce n'est pas une punition, mais c'est simplement la conséquence de nos propres actes : nous avons mis cet entrave, ainsi il n'y a plus de réciprocité. Alors, comme le disait Jaofaliana Jean, la réciprocité arrange tout. Du moment qu'on a mis un filtre entre nous et *Zañahary*, nous nous rendons blâmables aussi par rapport aux *Razaña* et aux autres hommes : eux aussi subissent les conséquences néfastes de nos actes malencontreux. Ainsi, les êtres vivants qui on le *Vintaña* le plus faible, sont les plus touchés par le *Tsiñy*, du fait qu'ils sont beaucoup plus dépendant (symbiose obligatoire) des relations entre les membres de la société malgache : hommes, *Razaña*,

*Zañahary* et, à la limite, *Tsiñy*. Ce n'est pas le cas des hommes qui ont un *Vintaña* fort et qui sont plus autosuffisants.

- Tromba :** Mon explication sur le dérèglement des relations avec *Zañahary* : pour nous les Malgaches, les hommes n'ont pas tort en haut [i.e. les *Razaña* n'ont jamais tort], mais seulement sur la terre. S'il y a quelque chose qui ne va pas, les hommes peuvent demander de l'aide aux *Razaña* et au *Zañahary*. On leur demande pardon pour éviter que le *Zañahary* coupe la relation. C'est ça la notion de *Vintaña*, comme tu le dis, si on a tort on demande pardon aux *Razaña* et à *Zañahary* : c'est en quelque sorte un *aody*. Si c'est la première fois, les *Razaña* et *Zañahary* peuvent t'excuser. Pour les hommes avec un *Vintaña* fort, ils sont guéris. Si après cela il refait à nouveau la même erreur, *Zañahary* finit pour se fâcher. Déjà entre les hommes il y a les gendarmes et les fautifs sont emprisonnés. C'est le cas des hommes avec un *Vintaña* fort, ils finissent toujours pour subir une conséquence de leurs actes. Il est probable qu'il finira pour mourir, ou être emprisonné.
- Enzo :** Si les hommes commettent des actes qui les rendent blâmables aux yeux des *Razaña*, ces derniers peuvent le faire savoir aux hommes. C'en est de même quand les hommes commettent quelque chose de blâmable aux yeux des *Tsiñy*. C'est aux hommes, après cela, de pratiquer le *joro*. Les animaux *misy tsiny* qui entrent dans la maison, comme les *antambo*, ne sont-ils pas considérés comme des avertissements pour les hommes ?
- Tromba :** Si ces animaux viennent, c'est possible que c'est de l'*antambo*... ou plutôt pour nous rendre malades. Il y a d'abord l'*antambo* : on le dit parfois quand un animal *misy tsiny* entre dans la maison. Il y a aussi le cas des avertissements : des choses ou des endroits qu'on a maltraité nous envoient ces animaux pour nous rendre conscient de nos actes.
- Enzo :** Les *Angatra* peuvent-ils nous avertir à travers les animaux ?
- Tromba :** Je demande pardon, car je ne le sais pas. Les *Angatra* sont des *Iaña*. Ils ressemblent à des hommes, mais ils ne le sont pas. Ils se tiennent debout et prennent les semblances des humains.
- Enzo :** C'est quoi la différence entre les *Angatra* et les *Tsiñy* ?
- Tromba :** Je ne peux pas répondre à cette question, mais c'est différent.
- Joasiny :** Si cette question s'adresse à moi, je réponds que les *Angatra* est un *hiagnan'olo* et le *Tsiñy* sont des *hiagnan-tany*.
- Enzo :** Est-ce que nous pouvons améliorer notre explication ? Pouvons-nous l'utiliser pour expliquer aux *vazaha* ?
- Tromba :** Votre explication est claire et facile à comprendre...
- Enzo :** Justement, les *Vazaha* disent que les Malgaches sont superstitieux parce que le *Tangarirana* est tout petit et ils ont peur de cet animal...

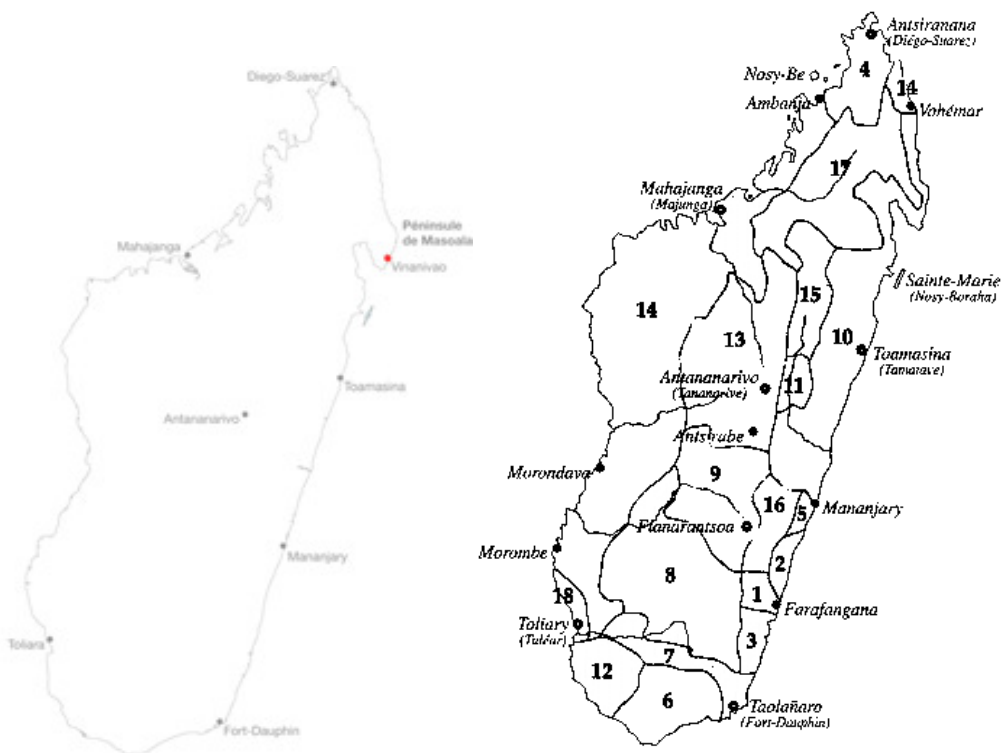
**Tromba :** Les *Gasy* ont vraiment peur de ça : nous croyons qu'il y a des *Tsiñy*.

Je ne connaissais pas toutes les histoires (choses) que vous avez racontées, mais je les retiens à partir de votre explication. Je ne peux pas l'expliquer de la manière dont vous l'avez fait. Merci de me l'avoir expliqué, je suis vieux mais vous avez étudié. Ce que vous étudiez sera inscrit dans des bouquins et ça reste, j'ai des cheveux blancs mais je ne suis pas du tout doué pour raconter des histoires. Manasy est plus jeune que moi, mais il sait raconter beaucoup plus de choses que moi.



## 5.2 Annexes

### 1. Cartes de Madagascar



Source : Martin Callmander (2003) Sources :Lesley Sharp (1996) ; d'après Brown (1978), Kottak (1986) et Société Malgache (1973).  
Le peuple des *Betsimisaraka* est représenté dans la zone 10.

## 2. Modélisation d'écologie symbolique : les échanges entre Vivants Visibles et Invisibles ; entre le collectif anthropique et celui sylvestre.

Ce schéma synthétise les informations à propos d'échanges symbiotiques/symboliques entre le collectif anthropique et sylvestre. La hiérarchie entre les différents collectifs est celle de l'Invisible supérieur au Visible, du protecteur au protégé.

A gauche, delimité par l'ensemble bleu, est représenté le groupe de co-action anthropique : Ancêtre, Homme, Animal domestique (Zébu).

A droite, delimité par l'ensemble vert, le groupe de co-action sylvestre : Puissance chtonienne ; Existant sylvestre visible.

Dans ce modèle, l'Existant sylvestre visible est représenté par les caméléons (biby misy tsiñy) c'est-à-dire les animaux le plus protégé par les Puissances chtoniennes.

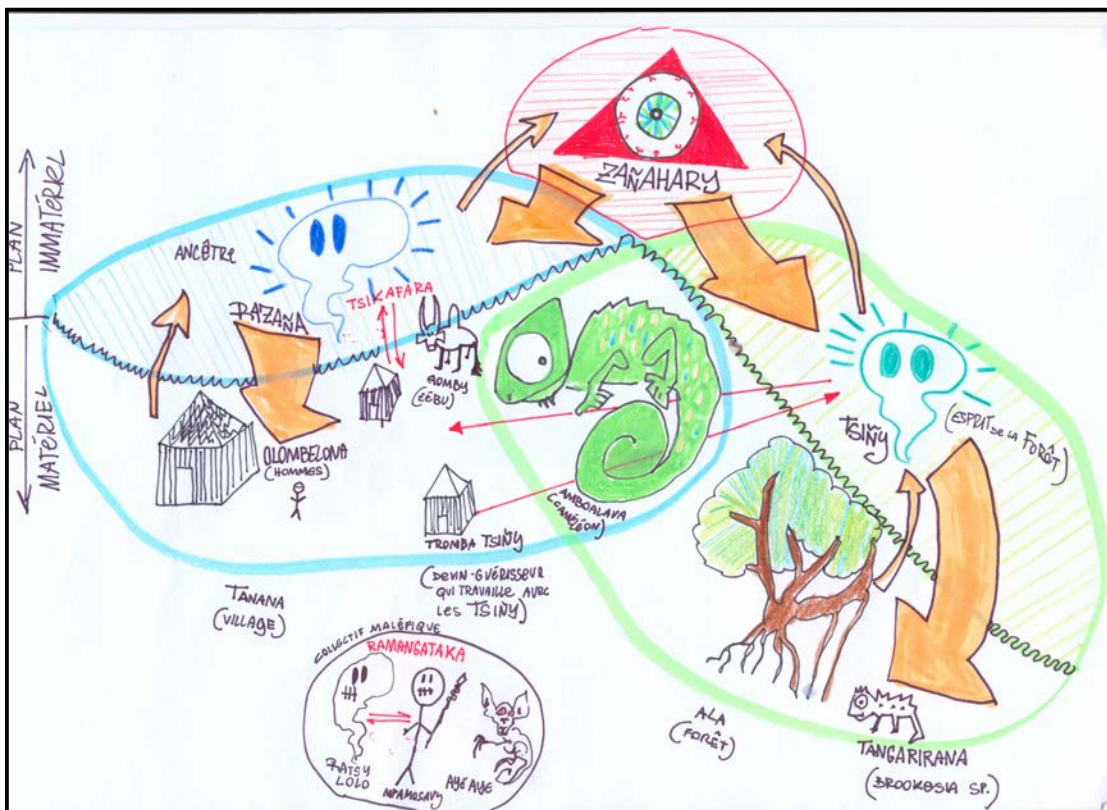
Au centre, l'espace de contact – ou interface – qui est la zone agricole du jinja, habitat du caméléon Amboalava. Ce dernier a le rôle de messager entre le collectif sylvestre et celui anthropique.

La même fonction d'intermédiaire, est accomplie du côté anthropique par le devin-guérisseur, le « maître du tromba ».

Au fond de l'espace de la Forêt, nous retrouvons le caméléon Tangarirana, il représente la puissance et l'esprit de la Forêt.

La synergie qui se crée entre ces deux groupes de co-action, permet au flux vital issu de dieu Zañahary de circuler harmonieusement, au bénéfice de l'Ensemble.

Le collectif « maléfique » (représenté par l'Esprit maléfique, le Aye Aye et le sorcier) ne fait pas partie de la synergie comprise comme « unité duelle ».



**5.3 Photographies.**





Fig.1 .- Entre *Masoala* et Océan Indien, en route pour *Vinanivao*.



Fig. 2.- Entre l'espace du village et celui de la forêt : la zone agricole du *jinja*.



Fig. 3.- À gauche : M. Paulin Frédéric, guide Angap ; à droite : M. Joasiny, notre collaborateur ; au centre : un habitant rencontré sur la route qui nous a conduit au *jinja* d'Antanambao.



Fig. 4.- Le débarcadère chez Marie Hélène, *Vinanivao*.



Fig. 5.- M. Fredel Mamindra.



Fig. 6.- M. Joasiny.



Fig. 7.- Rencontre avec le maître d'école M. Jaofaliana Jean, *Antananbao*.



Fig. 8.- Séance photo chez M. Joafaly, devin-guérisseur *Tromba Razaña*, *Vinanivao*.





Fig. 9.- Séance photo chez. M. Georgette, devin-guérisseuse Tromba Tsiñy, *Vinanivao*.



Fig. 10.- Entretien avec le maître d'école, rencontré à *Vinanivao*.



Fig. 11.- Dans le *jinja* d'*Ankazofohy*, chez les Manasy.



Fig. 12.- *Furcifer pardalis* (Amboalava)



Fig. 13.- *Brookesia superciliaris* (Tangarirana).

## 5.4 Glossaire

<i>Amboalava</i>	Caméléon
<i>Andriamanitra</i>	Dieu (chrétien)
<i>Angatra</i>	Fantôme, esprit errant des morts
Anjañaharibe	Lieu (sacré) de culte dans la péninsule de <i>Masoala</i>
<i>Antambo</i>	Phénomène rare annonçant des malheurs.
<i>Antely</i>	Miel, abeilles.
<i>Aody</i>	Remède, charme (protecteur, ou curatif, ou agressif)
<i>Aomby</i>	Bœuf, zébu.
<i>Betsa, betsabetsa, bets'antely</i>	Boisson traditionnel <i>malagasy</i> :  <i>betsa</i> ou <i>betsabetsa</i> : boisson alcoolique fabriqué avec du canne à sucre (résine)  <i>bets'antely</i> : boisson alcoolique fabriquée avec du miel
<i>Bibilava</i>	Serpents, nom générique à tous les serpents et en l'occurrence ceux de petite taille
<i>Biby</i>	animal, être extraordinaire, esprit, esprit de la nature.
<i>Boribe</i>	Esprit maléfique
<i>Dady</i>	Grand-mère
Dadilahy	Grand-père
<i>Dô</i>	Boa se l'espèce <i>Sanzinia madagascariensis</i>
<i>Fadin-tany</i>	Interdits de la place

<i>Fady</i>	Tabou, interdit; il existe des <i>fady</i> généraux, des <i>fady</i> claniques transmissibles héréditairement, des <i>fady</i> personnels liés au destin de la naissance ( <i>vintaña</i> ), des <i>fady</i> dont l'observance est nécessaire pour l'efficacité d'un charme ( <i>aody</i> ).
<i>Famagnona</i>	<i>Aody</i> permettant de faire proliférer ce qu'on élève ou d'enrichir
<i>Fanahy</i>	Âme, esprit de l'homme
<i>Fanjakana</i>	gouvernement; l'Etat.
<i>Fiaiñana</i>	La vie
<i>Fialan-tsiñy</i>	Excuse, demande de pardon
<i>Fampilazana</i>	« Avis », « information »
<i>Fofok'ainy</i> (fofon'aina)	Souffle vital, la respiration
<i>Fokonolo</i>	La communauté villageoise.
<i>Fokontany</i>	Collectivité administrative de base (...)
<i>Fomba / fomba-fomba malagasy</i>	Coutume, mode de vie, tradition
<i>Fomban-drazana</i>	Tradition ancestrale
<i>Hasina</i>	Pouvoir sacré d'origine divine, apanage des nobles, des chefs, des devins-guérisseurs.
<i>Hasin-tany</i>	Pouvoir sacré du terrain
<i>Hiagna [iaña]</i>	La facette invisible d'un être représentant ce dont il est capable de faire ou de provoquer
<i>Hiagnan-tany</i>	Pouvoir sacré d'une place, d'un endroit
<i>Hova</i>	Population de la capitale Antananarivo
<i>Jinja</i>	Brûlis (jadis forestier); culture sur brûlis.
<i>Jobôñiny</i>	Perte de réflexe d'un membre
<i>Joro</i>	Rituel qui permet aux hommes de communiquer avec « les invisibles » et de

	lever (si c'est le cas) le <i>tsiñy</i> qui se sont attirés en sortant des règles sociales. Les offrandes varient selon la gravité du fait commis : miel, argent, <i>betsa</i> , <i>aomby</i>
<i>Kabary</i>	Discours ; assemblée ; palabre, à l'issue duquel se prennent les décisions.
<i>Kafiry</i>	Se dit de celui qui aime faire du mal à ses alentours
<i>Kalanoro</i>	Esprit de la forêt, généralement considéré comme maléfique ; peut se rendre invisible ou apparaître sous n'importe quelle forme, notamment celle d'un oiseau avec du feu sous les ailes.
<i>Lamba</i>	Rectangle de tissu porté drapé.
<i>Lolo</i>	Esprit des eaux ; papillon.
<i>Lolorano</i>	Esprit de l'eau généralement maléfique.
<i>Mahalany</i>	Se dit de qui est capable d'engloutir (manger) une chose ou un être.
<i>Mahiagna</i>	Dur, fort, solide ; sacré ou doté de certain pouvoir (divinité).
<i>Mampitsigny ou mampitsiñy</i>	Faire appel au <i>tsiñy</i>
<i>Mañano voady</i>	Faire un vœu.
<i>Mañala voady</i>	Exécuter un vœu.
<i>Manan-tsiñy</i>	« Avec blâme » : blâmable, fautif
<i>Mangotsoka</i>	Forte douleur d'une partie du corps (généralement les membres et le dos) sans être blessée ou avoir été frappée
<i>Masiaka</i>	Méchant
<i>Maty aomby</i>	Se dit de quelqu'un tenu d'immoler un bœuf en guise d'excuse
<i>Aomby mazavaloha</i>	Un bœuf avec une tâche blanche au front
<i>Mialatsiñy, miala tsiñy</i>	S'excuser, demander pardon.
<i>Misôma</i>	Jouer.

<i>Misy tsiñy</i>	« <i>misy tsiñy</i> » peut signifier « blâmable », « fautif », ou encore « élevé par les esprits <i>Tsiñy</i> » ; les êtres « <i>misy tsiñy</i> » sont généralement vulnérables et incapables de se protéger soi-même. Leur manquer de respect est considéré blâmable et source de conséquences néfastes.
<i>Mpamosavy</i>	Mauvais sorcier.
<i>Mpanaody</i>	Celui qui sait les « <i>aody</i> » correspondant à chaque maladie.
<i>Mpisikidy</i>	Spécialiste du <i>sikidy</i> , l'art de la géomancie par les grains.
<i>Mpitsara</i>	Jury, correcteur, gendarme. Utilisé pour qualifier le rôle des Puissances Invisibles.
<i>Nofy</i>	Rêve, ou cauchemar.
<i>Olombelona</i>	Humains.
<i>Ombiasy</i>	Devin-guérisseur.
<i>Raha</i>	Chose, être, esprit.
<i>Ramangataka</i>	Esprit demandeur (en général en tant que récompense de ce qu'il a donné).
<i>Razaña (raza)</i>	Ancêtre.
<i>Sainy</i>	Drapeau (national), esprit, pensée
<i>Sikidy</i>	Divination par les graines.
<i>Tany</i>	Terre, terrain, endroit, sol.
<i>Tany manan tsiñy (presque inexistante)</i>	« sans blâme » : innocent, inerte, qui ne peut pas être blâmé, celui qui respecte les règles sociales.(faux, ce que tu racontes est plutôt « <i>tsisy tsiñy</i> »)
<i>Tany masina</i>	Lieu sacré
<i>Tavy</i>	Voir : <i>jinja</i>
<i>Toaka</i>	BEAUJARD: rhum., boisson alcoolique en général



<u>Tohiny</u>	La suite, conséquence de ce qu'on a fait  NB : type de maladie apparent chez les nouveaux-nés dûs à la tristesse d'un être incapable de se protéger
<i>Trano</i>	Maison.
<u>Tromba</u>	Possession par les esprits des morts et particulièrement par ceux des anciens rois. Esprit possesseur. Personne possédée. Nom d'une cérémonie au cours de laquelle les esprits <i>tromba</i> ont été évoqués.
<i>Tsaboraha</i>	Nom commun à toutes les cérémonies ancestrales
<i>Tsikafara</i>	Vœux, ce qu'on demande à un endroit sacré ou à un esprit
<i>Tsiñy</i>	LAVONDES ( <i>tsiny</i> ): état de culpabilité permanent qui environne tout individu et qui vient de ce que l'on ne peut vivre sans commettre quelque manquement aux règles sociales. Cf. l'ouvrage de R. Andriamanjato.  Par métonymie est utilisée pour appeler les puissances chtoniennes, caractérisée par le fait d'être capricieuses et blâmer facilement qui ne se plie pas à leurs exigences.
<i>Tsiñy fagnalan'ny vava</i>	Un adage signifiant qu'on s'excuse par des mots
<i>Tsy manan tsiñy</i>	Sans faute, N'a rien fait de mal
<i>Vahamifehy</i>	Liane entre nouée
<i>Vahiny</i>	hôte
<i>Varika</i>	lémuriens
<i>Vazaha</i>	LAVONDES: Européen, étranger à peau

	blanche
<i>Vintaña</i>	Destin.
<i>Voady</i>	Prière qui se fait dans le silence intérieur, ce qu'on demande à voix, à un lieu ou un esprit.
<i>Voatsiñy, voa tsiñy</i>	Frappé de ou par le <i>tsiny</i> .
<i>Zañahary</i>	Dieu(x). à la fois un ( <i>Zañahary</i> du ciel) et multiples ( <i>Zañahary</i> des points cardinaux). Les mythes <i>parlent</i> aussi de " <i>Zañahary</i> du haut" et de " <i>Zañahary</i> du bas", dieux des mondes supérieurs et inférieur.
<i>Zavatra</i>	Chose en général.

## 6 Index des noms vernaculaires / noms scientifiques

### A

Androngo	<i>Zonosaurus laticaudatus</i> (Grandidier, 1869)
Anjava	<i>Brookesia sp.</i> (Gray)
Ankoma	<i>Acrantophis dumerili</i> (Jan, 1860) ?
Antahafisaka	<i>Uroplatus sp.</i> (Raxworthy, 2003)
Antsiatsiaka	<i>Phelsuma sp.</i> (Gray)
Aomby	<i>Bos taurus indicus</i> (L.)
Aye Aye	<i>Daubentonia madagascariensis</i> (Gmelin, 1788)

### B

Babakoto	<i>Indri indri</i> (E. Geoffroy and G. Cuvier, 1796)
----------	--

### D

Do	<i>Sanzinia madagascariensis</i> (Duméril & Bibron)
----	---

### L

Lambo dia	<i>Potamocheilus larvatus</i>
Lingoza	<i>Aframomum angustifolium</i> (Sonn.) K. Shum.

### M

Mantingoro	<i>Leioheterodon madagascariensis</i> (Duméril & Bibron)
------------	--

### R

Rantotro	<i>Calumma parsonii</i> (Cuvier, 1824)
Ravinala	<i>Ravinala madagascariensis</i> (J.F. Gmel)

### T

Tangarirana	<i>Brookesia sp.</i> (Gray)
-------------	-----------------------------

### V

Voatandroka	<i>Brookesia sp.</i> (Gray)
Voay	<i>Crocodylus niloticus</i> (Laurenti 1768)

## 7 Index des noms scientifiques / noms vernaculaires

<i>A</i>	
<i>Acrantophis dumerili</i> (Jan, 1860) ?	Ankoma
<i>Aframomum angustifolium</i> (Sonn.) K. Shum.	Lingoza
<i>B</i>	
<i>Bos taurus indicus</i> (L.)	Aomby
<i>Brookesa</i> sp. (Gray)	Tangarirana; Anjava; Voatandroka
<i>C</i>	
<i>Calumma parsonii</i> (Cuvier, 1824)	Rantotro
<i>Crocodylus niloticus</i> (Laurenti 1768)	Voay
<i>D</i>	
<i>Daubentonia madagascariensis</i> (Gmelin, 1788)	Aye Aye
<i>I</i>	
<i>Indri indri</i> (E. Geoffroy and G. Cuvier, 1796)	Babakoto
<i>L</i>	
<i>Leioheterodon madagascariensis</i> (Duméril & Bibron)	Mantingoriy
<i>P</i>	
<i>Phelsuma</i> sp. (Gray)	Antsatsaka
<i>Potamocheirus larvatus</i>	Lambo dia
<i>R</i>	
<i>Ravenala madagascariensis</i> (J.F. Gmel)	Ravinala
<i>S</i>	
<i>Sanzinia madagascariensis</i> (Duméril & Bibron)	Do
<i>U</i>	
<i>Uroplatus</i> sp. (Raxworthy, 2003)	Antahafisaka
<i>Z</i>	
<i>Zonosaurus laticaudatus</i> (Grandidier, 1869)	Androngo

## Résumé

Le caméléon, ce reptile extraordinaire qui attire la curiosité et l'imagination de l'Homme depuis l'antiquité, fascine toujours les scientifiques. Dans l'île de Madagascar, ce genre d'animal est endémique et bien représenté, presque omniprésent pour un œil attentif.

Dans la *Grand Île*, ce reptile (inerte, discret et assurément inoffensif) détient le pouvoir de déclencher des réactions assez surprenantes chez les autochtones : des manifestations de « peur » ou de « crainte diffuse », comme l'attestent des propos de chercheurs scientifiques. La recherche bibliographique à propos du « caméléon selon les Malgaches » laisse intact ce mystère, cependant nous introduit à une dimension inconnue aux naturalistes qui, en observant les caméléons dans leur milieu d'origine, nous parlent des attitudes des Malgache à leurs égards.

Est-il possible que tout un Peuple soit « superstitieux », comme l'écrivent certains naturalistes ? Nous ne le croyons pas, et des Auteurs comme Eugène Régis Mangalaza (1994) et Philippe Descola (2005) nous fournissent des éléments de réponse à cette interrogation.

Je me suis proposé d'étudier cette dimension de l'existence *betsimisaraka*, du moment qu'elle conditionne remarquablement les attitudes de l'Homme face à l'Animal. Ceci m'interroge en termes d'écologie symbolique, selon une perspective « relations société-nature » chez ce Peuple.

Il s'agit proprement d'une dimension culturelle, qui se manifeste par l'attitude d'esprit des autochtones, lorsqu'ils nous parlent de caméléons ; de malchance ; d'inconduite sociale ; de conséquences néfastes et de respect envers les plus désarmés face à la vie.

Dans le discours des autochtones, le caméléon est décrit par l'utilisation de termes qui touchent à tous les aspects saillants d'une « conception de l'Être » selon la « vision du monde » *malagasy*. Il s'agit des termes vernaculaires de « *Tsiñy* » et de « *Iaña* ».

Ces deux notions sont au cœur du système de valeurs *betsimisaraka* ; elles dépendent en effet directement de la conception générale du monde qui préside à toute organisation des rapports sociaux. Le premier est un principe ontologique (de l'individuation) qui fait l'unité du régime des « Vivants » ; le deuxième se réfère à une notion propre à la pensée malgache, qui régit l'« ordre socio-cosmique ».

La valeur heuristique du « caméléon » se révèle ici comme clé de lecture ethnozoologique : l'animal est décrit en relation au terme malgache de « *Tsiñy* » dans toute la polysémie du terme. A partir du corps de l'animal, il est possible de suivre le sens des corrélations qui se dessinent dans les discours des informateurs autochtones : entre microcosme et macrocosme, visible et invisible.

Saisir la place du caméléon, au sein de l'univers malgache, nous donne des éléments de réflexion à propos de cette « crainte diffuse », qui – sur le terrain d'enquête – se révèle une attitude de révérence et de respect du « Vivant » dans toutes ces manifestations. La représentation *betsimisaraka* du caméléon, dans un cadre socio-cosmique qui est celui d'une « vision du monde » originale, nous interroge à propos de la valeur symbolique de cet animal ; à propos d'équilibres socio-cosmiques très subtils et délicats et – enfin – sur la perception de l'« Autre » : cet « Animal » (*Biby*) qui est un *Iaña* tout comme l'Homme. En ce sens le présent travail permet de s'interroger à propos d'une sensibilité à l'égard de l'Animal, chez la population *betsimisaraka* qui vit aux alentours du Parc National de *Masoala*, un des derniers « réservoirs de biodiversité » malgache.

JAH RASTAFAR-I KNOWS