ATTESTATION DE PUBLICATION
Akofena n°20, Vol.3 | Soumission : 28-02-2026 | Évaluation : 31-03-2026 | Publication : 30-06-2026

APPROCHE ETHNO-ECOPOETIQUE DE LA SAGESSE ECOLOGIQUE ANCESTRALE À TRAVERS UNE LEGENDE DU SUD-OUEST MALGACHE

Georges Joseph RAZAFIMAMONJY
Université de Toliara, Madagascar.
ORCID iD: 0000-0003-4411-7596
razafsc@gmail.com

Résumé: Nous exploitons la pertinence d'une légende du Sud-Ouest intitulée « *La raison de ne pas transgresser les interdits* » qui actualise les contextes socio-culturels de production des autres genres comme les récits des *Sirènes* et ceux des *Esprits des forêts*. Elle fait partie des corpus littéraires des sociétés *vezo* et *masikoro* dans lesquels les deux groupes expriment leur lien avec leur environnement naturel et spirituel respectif : la mer et la forêt. Nous mettrons à contribution l'approche ethno-écopoétique comme outil d'analyse qui va explorer les deux dimensions de la sémiotique de la légende. Nous partons du principe selon lequel l'oraliture traditionnelle assume la double fonction de communication et de communion autour de valeurs, de traditions, de croyances objectivées dans les trois formes du savoir ancestral. Nous mettrons en exergue deux résultats : la légende participe d'une esthétique de la transmission de patrimoine intellectuel et spirituel aux générations ; elle exprime une sagesse écologique reposant sur la transitivité réciproque des éléments de la nature dont l'homme fait partie.

Mots-clés : Mer, forêt, intelligence environnementale, écologie, ethno-écopoétique

ETHNO-ECOPOETIC APPROACH TO ANCESTRAL ECOLOGICAL WISDOM THROUGH A LEGEND FROM SOUTHWEST MALAGASY

Abstract: We study a legend from the Southwest entitled « *The reason not to transgress prohibitions* » which updates the socio-cultural contexts of production of *Mermaids* and *Forest Spirits* tales. It is part of the *vezo* and *masikoro* literary corpus in which the two groups express their link with their respective natural and spiritual environments: the sea and the forest. We will use the ethno-ecopoetic approach as an analytical tool which will explore the two dimensions of the semiotics of the legend. We start from the principle according to which traditional orality assumes the dual function of communication and communion around values, traditions, beliefs objectified in the three forms of ancestral knowledge. We will highlight two results: the legend participates in an aesthetic of the transmission of intellectual and spiritual heritage to generations; it expresses an ecological wisdom based on the reciprocal transitivity of the elements of nature of which man is a part.

Keywords : Sea, forest, environmental intelligence, ecology, ethno-ecopoetics

Introduction

Le travail que nous nous proposons d'effectuer est un essai méthodologique qui va mettre en avant la pertinence d'un sous-genre de la littérature orale qualifié, souvent à tort, de mineur voire non sérieux : la légende. Celle que nous avons choisie, pour le besoin de notre étude, est une version bilingue d'un récit populaire intitulé *Ty tsy anotà falin-draha*

[La raison de ne pas transgresser les interdits]. Nous considérons que ce récit, naïf en apparence, fait partie des corpus littéraires des sociétés *vezo* et *masikoro* dans lesquels les deux groupes s'expriment dans leur ressemblance et dans leur différence. En tant que récit, la légende de *Ty tsy anotà falin-draha* recrée et actualise les contextes socio-culturels et historiques de production des autres genres merveilleux comme les récits des *Kokolampo* [Maîtres des forêts] et ceux des *kokondriake* et des *Ampelamananisa* [Maîtres des eaux]. À ce titre, elle est un discours social à visée didactique permettant de comprendre ces deux sociétés de la région du Sud-Ouest malgache : leurs représentations culturelles se traduisant dans leur rapport particulier avec leur environnement naturel et spirituel. Dans ce travail, nous partons du principe selon lequel l'oraliture traditionnelle assume pour sa société d'origine une double fonction : la communication et la communion autour d'une histoire, de valeurs, de traditions et de croyances objectivées dans les trois formes du savoir traditionnel qui représentent une intelligence ancestrale.

La problématique qui nous guide peut être formulée ainsi : comment la sagesse ancestrale véhiculée par l'oraliture peut-elle contribuer à la préservation et à la gestion durable de notre environnement moderne ? Cette interrogation ouvre la voie à une réflexion sur la valeur pragmatique des récits traditionnels, au-delà de leur dimension esthétique ou symbolique. À partir de cette question, nous posons l'hypothèse suivante : la légende, en tant que vecteur de transmission orale, constitue une stratégie discursive de conservation qui articule esthétique, éthique et intelligence environnementale. Autrement dit, elle ne se limite pas à un simple récit de divertissement, mais elle fonctionne comme un instrument de régulation sociale et écologique, en inscrivant les pratiques humaines dans une logique de respect et de durabilité. Pour éprouver cette hypothèse, nous allons mobiliser l'opérativité de l'ethno-écopoétique comme cadre méthodologique. Cette approche nous permettra d'analyser la légende à la fois comme une esthétique de la transmission patrimoniale et comme une éthique environnementale fondée sur la transitivité réciproque des éléments de la nature dont l'homme est partie intégrante. Nous allons subdiviser cette analyse en trois parties : la partie liminaire sera consacrée à l'étude des notions-clés ainsi que leur portée méthodologique dans une analyse ethno-écopoétique. La seconde partie traitera de la légende dans son lien avec la notion d'ethno-écopoétique. La dernière partie se focalisera sur la vérification des résultats de cette mise en relation de l'objet d'étude avec l'approche adoptée sous la forme d'une analyse littéraire de la légende *Ty tsy anotà falin-draha*.

1. Préliminaires conceptuel, théorique et méthodologique

1.1 Définition empirique de l'objet légende

Dans ce travail, il est d'abord nécessaire de noter que la légende fait partie du genre récité traditionnel qui regroupe, pour ne citer que les principaux, le mythe et le conte. Ces trois récits anciens ont d'abord ceci de commun qu'ils sont des récits à la fois d'imagination et de symbolisation liés à la culture et aux traditions d'une communauté particulière. Ils présentent ses croyances religieuses, son mode de vie, ses coutumes et ses valeurs qui sont les formes particulières d'expression de son rapport au monde et aux divinités. Il s'agit ainsi de trois types de récit fonctionnel, c'est-à-dire un discours narratif à la même finalité pragmatique, celle de la préservation de l'harmonie du vivre ensemble des hommes entre eux, des hommes avec leur environnement et des hommes avec la transcendance.

Sur le plan littéraire, cependant, il y a lieu de souligner les spécificités de chaque forme. En l'occurrence, nous pouvons souligner que le mythe se conçoit comme une histoire sacrée qui explique les origines du monde, de l'homme, des dieux et des forces de la nature.

 ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

À ce titre, il est associé à une religion ou à des croyances particulières dans lesquelles se reconnait sa communauté d'origine. Le conte, lui, est une histoire fictive au caractère didactiques à travers la morale, la leçon et les valeurs qu'il véhicule. Sous cet aspect, il utilise une pédagogie particulière qui relève du jeu, de l'imagination et du rêve en mettant en scène des personnages imaginaires dans des situations aussi imaginaires. La légende, quant à elle, est une histoire basée sur des événements réels qui se seraient déroulés dans un passé lointain. Elle est souvent associée à des personnages historiques ou des lieux réels. Pouvant être embellie ou modifiée au fil du temps et au gré du narrateur, elle peut contenir des éléments fantastiques, imaginaires ou symboliques :

> Les légendes racontent en temps réel la mentalité d'une société donnée à une époque donnée. Devant l'absurdité de l'existence, elles choisissent parfois (…) ou toujours (…) de déroger aux lois naturelles cautionnées par le principe de causalité. Elles jettent un pont par-dessus cette solution de continuité vers un monde surnaturel, un invisible ailleurs (BERGERON, 2008, pp. 32-33).

Ce caractère hybride de la légende le rapproche du mythe en tant que récit d'imagination. En effet, dans la perspective qui est la nôtre, la légende peut être comprise comme une dérivée du mythe du fait des points communs qu'ils partagent et de l'interaction complexe et féconde qu'ils entretiennent. De fait, si le mythe est un récit symbolique et abstrait qui met en scène les divinités ou les forces cosmiques, la légende, elle, ancrée dans une réalité historique ou géographique précise, semble en être l'actualisation en racontant la vie d'un personnage en des termes qui évoquent parfois le merveilleux ou le surnaturel. Il s'agit là pour les sociétés traditionnelles d'une manière d'exprimer la croyance au fait que le naturel et le surnaturel cohabitent. En somme, la légende et le mythe fonctionnent comme des aspects complémentaires de l'approche symbolique de la réalité du monde. Leur articulation permet de nourrir l'imaginaire collectif en lui donnant à la fois des points d'accroche et d'ouvertures vers l'inconnu et l'invisible.

1.2 La notion d'écopoétique

L'écopoétique est une notion récente par rapport à la notion de poétique à partir de laquelle elle a été forgée (SCHOENTJES, 2015). Avant l'adoption du terme par l'auteur de *Ce qui a lieu. Essai d'écopoétique*, il faut reconnaître en amont le courant critique initié dès la fin des années 70 par les anglosaxons tels que William RUECKERT, Andrew Jonathan BATE, Lawrence BUELL, Cheryll GLOTFELTY et Harold FROMM qui ont évolué autour d'une littérature critique baptisée *ecocriticism* attachée au lien de la littérature avec l'environnement. Il faut reconnaître surtout que la pratique littéraire d'inspiration écologique ne date pas d'hier ; des écrivains, dont certaines pièces ont fait l'objet de l'intérêt d'une amorce d'anthologie proposée sous le titre de *Poésie/Écologie. La colère verte* par la revue *Poésie* N° 86, se sont déjà intéressés à la nature et aux problèmes de l'environnement tout comme les peintres naturalistes de tous les temps et de toutes les périodes (COUVREUX, 1981).

Sur le plan lexical, on peut étudier le terme en deux temps : premièrement, « écopoétique » est la combinaison de deux substantifs « écologie » et « poétique ». Le premier terme de la composition, « écologie », vient de la racine grecque « oïkos » qui signifie maison, affublée du suffixe « logos » qui signifie discours, science. « Écologie » est un terme qui désigne deux réalités différentes : pour les scientifiques, il désigne l'étude de

l'interaction entre les organismes et l'environnement ; pour le grand public, le terme réfère à une attitude qui prend en considération l'interconnexion de tous les êtres vivants dans leur environnement naturel commun. Le terme « poétique », en tant que discipline, désigne à la fois une science, un art et une méthode qui ont pour objet les œuvres littéraires en général. Deuxièmement, le nom composé « écopoétique », traduction du terme anglosaxon « ecocriticism », peut donc s'entendre comme méthode d'analyse littéraire comme l'est la « poétique ». Avec l'adjonction de la racine « éco », on peut déduire que son objet porte sur la définition des catégories ou de canon qui permettent de saisir l'unité et la variété des œuvres des littératures de la nature et des littératures environnementales.

1.3 La notion d'ethnotexte

Le terme est une composition obtenue à partir de deux substantifs « ethnie » et « texte ». En plaçant notre recherche dans le domaine de l'oraliture, notre intuition aura été celle de trouver au terme un trait partagé avec « texte oral ». Il s'avère en effet que les premiers tenants de la notion aient d'emblée associé le déterminant « ethno » à une communauté humaine donnée définie par l'oralité, support privilégié de la communication sociale dans les sociétés traditionnelles. Le second terme de la composition, « texte », est naturellement présenté sous ses dimensions dynamique et fonctionnelle, c'est-à-dire non pas seulement comme un ensemble structuré et cohérent d'énoncés, ici oraux, véhiculant un message mais également comme discours réalisant une intention de communication. En tant que tel, il est doté d'un caractère subjectif qui le rattache justement au groupe ; il présente des informations sur son identité, sa culture, son histoire ainsi que leur langue d'expression sur fond de mémoire et de pratiques collectives. C'est à partir de là qu'est forgée la notion que BOUVIER (BOUVIER, 1992, pp. pp. 9-22) définit en tant qu'ensemble de textes ; d'où l'expression originelle au pluriel « les ethnotextes ». Les ethnotextes représentent ainsi des productions orales variées en genres à valeurs patrimoniales et dont l'efficience demeure à travers le temps, de génération en génération par le biais de la tradition orale. En effet, ces productions discursives peuvent se comprendre comme l'objectivation des référents d'identité partagés qui permettent d'exprimer mais surtout de légitimer l'appartenance au groupe Jean-Claude Bouvier.

2. La légende dans son lien avec la notion d'ethno-écopoétique

À partir des considérations précédentes, il s'agit à présent de définir la notion théorique d'ethno-écopoétique et son implication méthodologique dans l'étude des pratiques littéraires traditionnelles qui font écho aux perceptions et à la vision que le groupe a de son environnement.

Rappelons tout d'abord que, dans son lien avec la définition de la poétique, l'ethno-écopoétique recouvre deux disciplines articulées l'une à l'autre : la rhétorique et l'herméneutique. Ainsi, dans un premier temps, en se plaçant dans la perspective de l'activité de production ou de création, elle est liée à la maîtrise et à la pratique d'un art : celui de parler et de raconter. Dans cette rhétorique traditionnelle particulière, ce qui est vrai et bien doit séduire. D'où l'effort de bien dire et de bien présenter. Pour ce faire, il faut manier les mots et les images avec soin pour donner du relief aux propos. L'art traditionnel repose ainsi sur son pouvoir d'émerveillement tant sur la forme que sur le fond. Il doit éduquer, transmettre des valeurs morales et permettre d'accéder à une connaissance plus profonde de l'homme et de son environnement aussi bien physique que spirituel.

ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

Dans un second temps, envisagée du côté de la réception, elle est une méthode ayant trait à une activité réflexive dont l'objet est ici à la fois ethnotexuel et écotextuel. L'adoption de l'ethno-écopoétique en tant que poétique particulière au carrefour de l'ethnologie et de l'écologie permet d'avancer un postulat de départ : qu'il existe, dans les sociétés traditionnelles, des discours sur le rapport de l'homme à la nature et à son environnement ; discours que nous allons pour le moment qualifier simplement d' « artistiques » reconnaissables et par les utilisateurs et par les analystes. Pour nous, cet attribut heuristique a l'avantage d'être générique face à des déterminants consacrés tels que « poéticité » ou « littérarité » qui appartiennent plutôt au paradigme de la littérature écrite. Ainsi, les récits légendaires traditionnels ont beau utiliser la parole de tous les jours, ils sont loin d'être un objet ordinaire de langage, ils relèvent d'un acte que nous pouvons comprendre dans les deux sens, pragmatique et institutionnel, du terme. Dans les sociétés traditionnelles, on ne parle pas et, surtout, on ne raconte pas pour ne rien dire et encore moins pour ne rien faire. C'est cette utilisation du langage comme moyen au service de ses fins qui motivent le style, les symboles, les figures et les champs lexicaux. Ce sont autant de matériaux de l'ethno-écopoétique qui permettent d'analyser la légende à travers le prisme de la culture et du mode de représentation de la vie et du monde propres au groupe.

3. La légende comme stratégie ethnotextuelle de conservation

Dans la mise en scène initiale, la légende, *Ty tsy anotà falin-draha*, déploie un décor structuré autour de trois espaces distincte mais imbriqués dans la localité d'Andavadoaky. Elle évoque d'abord la forêt conçue non seulement comme un écosystème mais surtout comme un univers habité par une multitude d'espèces animales et végétales et d'êtres surnaturels. En lisière de cet univers sylvestre, jusqu'en bord de mer, apparaît ensuite le monde habité par les humains identifié comme espace intermédiaire. Enfin, la mer, est présentée comme les troisième univers également peuplé d'innombrables espèces naturels et surnaturels. Cette présentation liminaire permet de comprendre comment la légende articule les trois dimensions de l'espace dans une logique de continuité symbolique et écologique.

Il faut noter d'emblée le raccourci littéraire qu'effectue la présentation de l'identité du territoire et de celle des groupes qui l'occupent. De fait, la légende met en place un procédé de présentation plus efficient que celui du récit factuel et historique en ce sens où elle vise le symbolisme derrière la situation géographique caractérisée par une forme d'unité faite de diversités qui se déclinent en termes de cultures et de modes de vie. C'est de cette manière que la légende présente l'identité respective de deux groupes qui partagent un territoire conçu comme une totalité mais qui se distinguent par le mode économique de subsistance. D'un côté, les *Vezo*, tournés vers la mer, vivent de la pêche et, de l'autre, les *Masikoro*, tournés vers la terre ferme et la forêt, vivent de l'agriculture, de la cueillette, de l'élevage et de la chasse. Il s'agit d'une vision suivant l'intuition de Rita ATUSTI pour qui le mode de subsistance et l'identité d'un groupe sont déterminés par l'espace dans lequel il a choisi de s'implanter (ATUSTI, 1995, pp. 464-482). C'est cette logique géodéterministe qui permet à la légende de distinguer les groupes *vezo* et *masikoro* en n'excluant pas, ce faisant, l'idée de l'origine commune, de l'échange et de l'interpénétration que le principe de l'économie linguistique révèle dans l'implicite de la remarque :

Ka tane mba toy moa lahy sady anolo-jiake noho anolo-ts'ala.	Cette terre est à cheval entre le bord de mer et le bord de forêt.

C'est dans ce cadre que la légende introduit un épisode fondateur : l'histoire d'une jeune fille de douze ans enlevée et détenue pendant une année par les esprits de la forêt, les *Kokolampo*. Durant sa captivité, ceux-ci l'initient à la connaissance des herbes et des plantes, en lui transmettant à la fois leurs vertus thérapeutiques et leurs propriété maléfiques.

Dans la conception véhiculée par la légende, l'espace sylvestre constitue un espace vital que la littérature scientifique désignera sous l'appellation d'écosystème. La particularité de cette vision réside dans le fait que cet espace, pour les populations *vezo* et *masikoro*, est caractérisé par le mystère et le sacré. Cette mystification et cette sacralisation se justifient, tout d'abord, par la présence d'êtres qui appartiennent à la transcendance verticale, les *Kokolampo*. La légende traduit clairement une croyance à ces êtres dont la fonction est de garder les secrets de la forêt. En outre, la légende présente la forêt comme un endroit mystique (MOIZO, 2002, pp. 5-22)où certains membres de la communauté sont isolés pour être initiés. La figure de l'adolescente enlevée pour être initiée dans la forêt est prototypique de tous les initiés au service de la communauté de sorte que toute la communauté apprend et respecte à son tour ces secrets qui permettent à la nature d'assurer ses services écologiques.

La particularité de la légende réside dans le fait que le rapt n'est pas une mésaventure résultant d'un comportement distrait ou insouciant de l'enfant, il est plutôt à mettre sous le compte d'une disposition particulière que la légende montre sans jamais le dire : son détachement du groupe peut ainsi être interprété comme des traits de caractère, le courage, l'audace, la curiosité, qui sont favorables à l'exercice d'une fonction particulière dont bénéficiera plus tard la communauté. De fait, dans sa stratégie discursive, la légende insiste sur la finalité heureuse des objectifs de l'isolement sans jamais qualifier l'égarement d'un enfant de comportement répréhensible. Pour sa survie dans la forêt durant cette période d' « isolement », les *Kokolampo* ont proposé tout à la jeune fille, mais elle n'a pris que le miel, le tenrec et le hérisson. On peut donner une première lecture à cette séquence de la nourriture en avançant que le refus de la jeune fille de ne manger que trois parmi la multitude de nourritures possible procède de la volonté de garder son humanité. Cependant, celle qui trouve grâce à nos yeux est celle qui enseigne que la préservation des ressources, pour sa durabilité, est de ne prélever que ce qui est nécessaire et pas au-delà. Ce que nous voulons désigner par intelligence environnementale se manifeste par cette logique d'usage des ressources communes qui refuse la logique de prédation. La légende raconte que, par rapport à ce comportement, les esprits l'ont renvoyée au village.

En fait, ce qu'il faut lire ici, c'est le passage d'une épreuve par l'initiée : tout d'abord, en effectuant une sélection dans son alimentation, elle prouve qu'elle reste humaine, les esprits ne peuvent donc que la renvoyer parmi ses semblables. En effet, derrière cette séquence, il y a la croyance locale qui indique que si l'enfant enlevé se nourrissait comme les *Kokolampo*, elle serait retenue car considérée comme semblables à eux désormais.

Toutefois, en arrivant au village, la légende s'attarde sur une période d'instabilité au niveau de l'état de la jeune fille : elle traverse une période d'instabilité, marquée par la perte de la voix et un état d'absence. Alors, un vieux sage du village suggérait de l'emmener chez un guérisseur possédé qui a pu la soigner.

La légende nous laisse deviner ici la fin de l'initiation de l'adolescente. La réintégration dans la société, cependant, ne se fait pas automatiquement, elle nécessite une prise en main particulière. En effet, elle ne pourra exercer sa fonction que si elle retrouve la

 ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

voix et accède à sa mémoire. Cette dernière étape a trait à ce qu'Arnold Van GENNEP appelle phase postliminaire caractérisée par l'agrégation du sujet à son nouveau sacerdoce social qui, pour la jeune fille, est ici la tradithérapie (GENNEP, [1909] 2014, p. 30).

La deuxième partie du récit raconte le nouvel enlèvement de la jeune femme, qui a atteint sa trentième année. Cette fois-ci, ce sont les esprits de la mer qui l'ont emportée sous la mer pour l'y retenir durant une semaine. Là-bas, elle a rencontré un vieil homme qui lui a transmis les secrets de la mer. Il lui prescrit des interdits comme ne pas manger du porc, des poissons sans écailles, du bœuf mort sans être égorgé, ce qu'elle a accepté et tout le clan avec elle.

Le dévoilement des secrets de l'espace marin suppose une initiation, ce qui fait de la mer un endroit initiatique tout comme la forêt. Les secrets en eux-mêmes n'ont pas pour fonction d'interdire la mer, un espace de vie, puisqu'elle est et doit être pour la population *vezo* un endroit familier. Cette ambivalence de la figure de la mer nous montre comment elle constitue une ressource vitale et, à ce titre, mérite le respect des populations qui en dépendent pour leur survie et pour leur santé. La légende ici entre en dialogue intertextuel avec le mythe d'*Ampelamananisa*[1] qui enseigne entre autres que la mer est une source de richesse et qu'il faut respecter certains interdis pour qu'elle continue de pourvoir aux besoins vitaux des populations qui l'utilisent. Le sens des interdits est également double : il est d'abord une sacralisation et, ensuite, une sorte de réglementation d'accès et d'exploitation avant la lettre dont le but est de préserver les ressources communes comme auront fait, tardivement d'ailleurs, les textes de nos lois modernes qui imposent des restrictions de zones ou de périodes de chasse.

La légende termine en évoquant les croyances et les manières dont les *Vezo* honoraient les esprits de la mer à travers le rituel de première mise à l'eau des pirogues. Elle décrit les objets rituels relatifs à cette pratique traditionnelle *vezo* ; il s'agit de rhum rouge, de miel et des pièces d'argent que les esprits de la mer comme ceux apprécient particulièrement. Par ailleurs, ces mêmes présents se retrouvent aussi dans les pratiques rituelles des *Masikoro*, notamment lors de l'abatage de bois ou de l'ouverture de nouveaux champs, où ils sont adressés aux esprits des forêts. Cette communauté des objets rituels souligne une convergence entre les deux ethnies, chacune inscrivant ces gestes dans son propre rapport au territoire et aux forces invisibles qui l'habitent.

Nous avons ici un des critères définitoires de la légende populaire traditionnelle. De fait, du point de vue de la production, la légende du *Ty tsy anotà falin-draha* se présente également comme un témoignage dont le but pragmatique est d'illustrer l'histoire, la culture, les croyances religieuses. C'est ce qui explique le mélange du factuel et du merveilleux. En l'occurrence, le rite traditionnel chez les *Vezo* et les *Masikoro* témoigne du rapport de l'homme avec la nature sous le signe de la transcendance qu'on peut comprendre en termes de communion avec le sacré. Nous souscrivons, en cela, à l'avis d' Arnold Van GENNEP qui relève :

> une plus grande prédominance du monde sacré sur le monde profane, lequel dans les sociétés les moins évoluées que nous connaissions englobe à peu près tout : naître, enfanter, chasser, etc., sont alors des actes qui tiennent par la plupart de leurs côtés au sacré (Op. Cit. p. 12).

[1] *Ampelamananisa*, [la femme qui a des ouïes], est une figure mythique hybride, mi-femme mi-poisson. Le clan *Sarà* de la tribu *Vezo* du sud-ouest de Madagascar revendique en être les descendants.

C'est ainsi que les *Vezo* pratique le rite de demande de bénédiction et de protection qui s'adresse aux maîtres des eaux au moment de la première mise à l'eau d'une nouvelle pirogue pour les activités de pêche. Le nom *Masikoro*, qui est le nom clanique des gens des terres et des forêts, se décompose lui-même en *Masy* [sacré] et *Horo* [chasse].

Sur le plan de la structure, cette dernière séquence est également la manière à la légende de conclure en rappelant premièrement que la mer comme la forêt sont des lieux sacrés peuplés d'êtres qui en sont les génies protecteurs et qui, partant, sont les protecteurs des populations desquels dépendent, en tout état de cause, aussi bien la sécurité alimentaire que la santé ; d'où les cultes qui leur sont voués. En effet, il faut admettre que si la mer et la forêt demeurent nourricières, elles n'en constituent pas moins la pharmacopée qui pourvoient au besoins médicaux des populations et ce, depuis des générations.

Ainsi, après avoir rappelé les rites et les objet rituels qui témoignent du rapport sacré des Vezo et des Masikoro à la forêt et à la mer, la légende se clôt sur une affirmation de fidélité aux interdits traditionnels. Le narrateur conclut en insistant sur leur valeur vitale : « *Zahay, lafa fomba mikasike riaky noho ala reo, la haja ay, satria reo ty miantoky ty velomam-po ay hatsam'e zay ka hatsam'e zao*. » [Nous, tous les interdits concernant la mer et la forêt, nous les respectons car c'est elles qui assurent notre survie depuis toujours jusqu'à présent]. Ce rappel final, qui appartient au discours du narrateur, doit être compris comme une mise en évidence de la fonction pragmatique de la légende : instituer et légitimer les interdits sociaux en les inscrivant dans une mémoire collective dans le cadre d'un rituel de contage. Il ne s'agit plus ici d'un simple épisode narratif, mais d'une conclusion qui élargit le récit en direction d'une sagesse écologique et d'une éthique de la conservation. C'est ce qui différencie la légende du conte. Là où le conte se clôt par une formule distanciée : « *Angao angano, arira arira, tsy izaho no mpavandy fa ny olobe taloha* » [Les contes sont les contes : ce n'est pas moi qui suis le menteur, ce sont les ancêtre qui nous les ont transmis], la légende termine sur une note de vérité vécue. Elle montre que le récit s'illustre dans la vie réelle de manière concrète, en inscrivant les interdits dans la pratique quotidienne et dans la continuité de la survie communautaire.

Cet épilogue montre la prégnance de ces figures de *maîtres des eaux* et de *maîtres des forêts* dans l'imaginaire des populations *vezo* et *masikoro*, à travers leur mise en histoire dont l'une des fonctions est d'instituer et de légitimer les éléments de traditions comme les interdits sociaux en les illustrant par des événements factuels ou tenus comme tels. Il faut souligner que le mélange de la part de l'imaginaire et de la part du vrai dans la légende traditionnelle ne pose en aucun cas la question de savoir si ce qui est récité est vrai ; au contraire, les sociétés utilisatrices ajoutent à cette évidence partagée la pertinence de la visée pragmatique du récit. Dans leur théorie de la pertinence, Dan SPERBER et Deirdre WILSON vont même jusqu'à reconnaître une fonction cognitive dans la fonction impressive quand ils parlent d'amélioration de la représentation du destinataire à travers le message qui lui est transmis par l'émetteur :

> Nous avons avancé qu'une information pertinente pour un individu est une information qui modifie et améliore la représentation que cet individu a du monde (SPERBER, WILSON, 1989, p. 242).

Et dans la même ligne d'idée, Marine LE NET, qui définit le langage non seulement comme fait social mais également comme instrument de mise en signification du social, considère que l'interaction communicative est essentiellement un rapport d'influence.

 ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0

Autrement dit, qu'il soit mis en œuvre dans la conversation quotidienne ou dans le cadre de la communication littéraire, le langage se concrétisant dans le discours est un acte qui vise le changement mental et comportemental chez le récepteur (LE NET, 1984, p. 13). Telle est la fonction de la légende en tant que moyen véhiculaire de messages particuliers : histoire, valeurs, sagesse, vision du monde, mode de vie dont le rôle respectif consiste dans le maintien de l'ordre social et de l'harmonie des rapports de l'homme avec son environnement.

À présent, sur le plan littéraire, pour comprendre le sens des interdits dont les enjeux sont la conservation et la protection, il faut expliquer le fonctionnement du non-dit qui s'avère être l'un des procédés utilisés dans la narration. En l'occurrence, la légende désigne à l'interdit de consommation un nombre limité d'espèces terrestres et marines. Dans la mesure où ces espèces désignées à l'interdits fonctionnent comme synecdoque, ce qu'il faut comprendre ici est une synecdoque de la partie pour le tout. Cette synecdoque particularisante consiste ainsi à indiquer, d'une part, qu'il n'existe pas d'interdit absolu et, d'autre part, que la préservation des ressources communes interdit la surexploitation sous le signe de la prédation et de la dilapidation.

De plus, cet épilogue démontre empiriquement la fonction de la légende traditionnelle au sein des sociétés *vezo* et *masikoro*. Ces figures des *Maitres des eaux* et des *Maîtres des forêts*, auxquelles l'herméneutique ethno-écopoétique affuble l'attribut de figures littéraires, sont placées par le récit dans l'axe de la transcendance horizontale au même titre que les faunes et les flores terrestres et marines dont le commerce avec les humains est présenté sous cette forme de transitivité horizontale et réciproque entre les éléments de la nature que le narrateur ne manque pas d'évoquer dans son épilogue. Leur rôle en tant que génies de la mer et des forêts consiste, entre autres, à protéger les écosystèmes sous une forme de bienveillance envers les espèces dans le sens premier du terme ainsi que sont censés assurer *Zanahary* et les *Razana*.

Conclusion

Mise en perspective dans les sciences de l'homme qui explore tous les aspects du vivre ensemble humain, l'ethno-écopoétique a été ici présentée comme une discipline qui permet d'aborder les questions environnementales telles qu'une société traditionnelle les appréhende à travers ses productions artistiques orales. Cette étude nous a fait découvrir le fonctionnement ainsi que la stratégie d'un genre en tant que moyen de communication littéraire au service d'un discours social. La légende clanique de *Ty tsy anotà falin-draha* est, entre autres, un discours ethnotexuel qui parle de son groupe d'origine et comment le groupe configure le rapport qu'il entretient avec son environnement naturel et spirituel. La lecture de la légende nous a permis de démontrer que ce rapport particulier se présente comme une posture *éco-logique* qui place l'homme sur un axe de transcendance dont le ressort se concrétise dans l'utilité et la transitivité horizontales entre chaque élément de l'écosystème. Telle est la manifestation de l'intelligence environnementale des anciens *Vezo* et *Masikoro*. Cette intelligence fait référence, en somme, à une combinaison de connaissances environnementales ancestrales d'attitudes qui impliquent une compréhension approfondie des processus environnementaux, des écosystèmes et des interactions entre les êtres vivants et leur environnement. Cette approche nous a fait comprendre que la pensée imaginative des anciens, qui émergent dans les productions artistiques comme les légendes, les contes ou les mythes, a une force d'interpellation qui devrait être en même temps une force d'éveil pour les générations présentes et futures face à l'urgence environnementale actuelle.

Références bibliographiques

ATUSTI, R. (1995). « The Vezo are not a kind of people ». Identity, difference and « ethnicity » among a fishing people of western Madagascar. *American Ethnologist, 22 (3)*.

BERGERON, B. (2008). En terre de légendes : le Saguenay-lac-Saint-Jean . *Québec français*(N° 150).

BOUVIER, J.-C. (1992). La notion d'ethnotexte. In C. M. Jean-Noël Pelen, J.-N. Pelen, & p.-2. 1.-0. Claude MartelUniversité de Provence (Eds.), *Les voies de la parole : ethnotextes et littérature orale, approches critiques* (pp. 9-22). Université de Provence.

COUVREUX, J.-L. (1981). Poésie/Écologie. La colère verte. *Poésie 1*(n° 86).

GENNEP, A. V. ([1909] 2014). *Les rites de passage.* Québec: Édition numérique réalisée le 27 mars 2014 à Chicoutimi.

LE NET, M. (1984). *Communication publique.* Paris: Documentation française.

MOIZO, B. (2002). Perceptions et usages en pays bara (Madagascar). *Bois et forêt de tropiques, 2002, n° 271 (1) 5*.

SCHOENTJES, P. (2015). *Ce qui a lieu. Essai d'écopoétique.* Marseille, France: Éditions Wildproject.

SPERBER, D. & WILLSON, D. (1989). *La pertinence.* Paris: Minuit.

 ISSN-L 2706-6312/ E-ISSN 2708-0633 CC BY 4.0