MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LE RECHERCHE SCIENTIFIQUE

UNIVERSITE DE TOAMASINA

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Le *Fañanatr'aliñy* en pays *betsimisaraka*

(Cas du village *Rantolava*)

Mémoire en vue d'obtention du diplôme de *Master II*

Présenté par LAVITRA Sabine

Dirigé par Eugène Régis MANGALAZA
Professeur Titulaire au Département d'Anthropologie Sociale

Année universitaire

2013 – 2014

CURRICULUM VITAE

Nom : LAVITRA

Prénom : Sabine

Profession : Enseignante (Formatrice des enseignants en Langue Française au CRINFP de Fénérive-Est)

Adresse électronique : lavitra.sabine@gmail.com

PARCOURS DE FORMATION

2011 – 2014 : Parcours de formation en lige en Anthropologie Sociale à l'Université de *Toamasina*

2010 – 2011 : Etudes en Education et Formation à l'Université de *Fianarantsoa*

2004 – 2005 : Etudes en Formation et Développement à l'Université de *Fianarantsoa*

1992 – 1996 : Etudes en Lettres Françaises à l'Université de *Toamasina*

1987 – 1990 : Etudes secondaires au Lycée d'*Ambatondrazaka*

DIPLOMES

2014 : Master II en Anthropologie Sociale (« *Anthropologie du quotidien et des pratiques culturelles* ») de l'Université de *Toamasina*

2012 : DESS en Education et Formation de l'Université de *Fianarantsoa*

2006 : Maîtrise en Formation et Développement de l'Université de *Fianarantsoa*

1995 : Licence en Lettres Françaises de l'Université de *Toamasina*

1994 : DSEFM (Diplôme Supérieur d'Etudes Françaises Modernes) – Alliance Française

1990 : Baccalauréat Série A2

EXPERIENCES PROFESSIONNELLES

Depuis 2012 : Formatrice en Langue Française (CRINFP de *Fénérive-Est*)

Depuis 2013 : Responsable de la formation « *J'enseigne le Français avec RFI* » - Région *Añalanjirôfo*

Depuis 2014 : Enseignante au CELVA (Centre d'Enseignement des Langues Vivantes Appliquées) de *Fénérive-Est*

2002 – 2012 : Enseignante au Lycée de *Fénérive-Est* (Professeur de français)

PROBLEMATIQUE

Par la mort, le nouveau défunt a été brutalement basculé dans la vie post-mortem. Lors de ce douloureux passage dans l'au-delà, il a « vu » son dernier souffle vital partir, tout son corps raidir et des gens pleurer autour de lui. Par la suite, il a « vécu » sa première nuit sous terre, sans feu ni lumière. Certes de son vivant, il a beau imaginé cette situation, mais la « vivre » en grandeur nature est encore plus déstructurant. Maintenant qu'il est mort, il est versé dans l'oubli. Il n'existe plus que par son « aliñy » ou « iaña » (son principe immortel).

Chez les Betsimisaraka de la côte orientale malgache, l' « aliñy » ou « iaña » des défunts est classé en deux catégories : d'un côté, il y a l' « aliñy » déjà socialisé par le rite sacrificiel du lahojôro (secondes funérailles) qui jouit de la sérénité divino-ancestrale ; de l'autre, il y a l' « aliñy » encore marginalisé et qui est dans l'errance de l'entre-deux. Dans ce dernier cas, nous avons affaire à l'« aliñy » d'un défunt n'ayant pas encore suffisamment blanchi ses os pour avoir droit au rite du lahojôro.

Durant cette période de marginalité et d'errance (car la chair n'a pas encore entièrement quitté les os) l' « aliñy » du nouveau défunt est tenté de hanter l'espace des survivants. Par sa présence intempestive il ne peut que déranger. Il est source de désordre pouvant ainsi se traduire sous forme de feux follets, de cauchemar pour les adultes, d'insomnie pour les enfants ou encore, de fausses couches pour les femmes enceintes. Les survivants le considèrent comme un intrus.

Alors que dans certaines ethnies de Madagascar on tue carrément un « aliñy » un « iaña », un « lôlo », un « matoatoa » ou encore un « ambiroa » devenu déviant et pervers (parce qu'il dérange), chez les Betsimisaraka du village de Rantolava on s'efforce plutôt de le mettre sur le droit chemin. Ici, le devin-guérisseur va jouer un double rôle : d'une part, aider les « aliñy » déjà socialisés (les ancêtres) à canaliser les tendances perverses de l'« aliñy » du nouveau défunt durant sa période de marginalité ; d'autre part, protéger les survivants des actions perverses d'un « aliñy » en errance et en mal de reconnaissance sociale. L'étude du « fañanatr'aliñy » est, nous semble-t-il, l'une des grilles de lecture de la pensée betsimisaraka.

REMERCIEMENTS

Ce travail de recherche n'aurait pas vu le jour sans le parcours de formation en ligne (www.anthropomada.com) et sans le soutien du Professeur Eugène Régis MANGALAZA (anthropologue) de l'Université de Toamasina et de toute son équipe. Nous tenons à leur exprimer ici notre profonde gratitude.

Nous tenons également à souligner combien nous sommes redevable au Professeur Jean-Marie TREMBLAY (sociologue) au Cégep de Chicoutimi du Québec (Canada) et à toute son équipe pour avoir cette lumineuse idée de mettre en ligne de nombreux ouvrages dans leur intégralité, nous permettant ainsi de disposer de ressources documentaires bien fournies, comme si nous étions dans des universités du nord alors qu'en fait, nous avons travaillé dans l'une des zones les plus enclavées de Madagascar.

Nous ne pourrons pas non plus nous empêcher d'adresser nos sincères remerciements à nos informateurs et informatrices du village de Rantolava pour leur disponibilité tout au long de nos travaux de terrain en vue de la réalisation de ce Mémoire de Master II :

- ✓ *Le Vice-président du Fokontany de Rantolava, BRUNO Alsance ;*
- ✓ *Les tangalamena du village de Rantolava: INDIA Malazahasy, SOABE Félix et VELONDRANO ;*
- ✓ *Les devins-guérisseurs ou ombiasa du village de Rantolava: TIBAVY Marline, KALOBE Jérôme et LEON Joachim ;*
- ✓ *Les visages de Rantolava : DELINE, SABOTSY Alexis, JOELINE, VANY, JEANINE.*

Merci également à tous ceux et à toutes celles qui ont accepté d'être photographiés pour la réalisation de ce travail.

SOMMAIRE

Introduction

Première partie : La mort et les morts dans la société *betsimisaraka*

- ✓ Présentation de notre terrain de recherche
- ✓ Les morts comme étant des êtres invisibles
- ✓ Structure de la vie post-mortem
- ✓ Les obligations envers les morts, une affaire des vivants

Deuxième partie : Les « *aliñy* » dans la société *betsimisaraka*

- ✓ Les *aliñy* et leurs différentes manifestations
- ✓ Les principales causes des manifestations des *aliñy*
- ✓ Le sorcier maléfique et le *tolak'aliñy*

Troisième partie : Les *aliñy*, comment y remédier ?

- ✓ Le *fizahaña tokin'aiñy,* une affaire des devins-guérisseurs
- ✓ *Le fañanatr'aliñy,* comme antidote contre les *aliñy*
- ✓ Les devins-guérisseur et la société *betsimisaraka*

Conclusion

Recherche bibliographique

INTRODUCTION

Depuis toujours, la nature est un mystère pour l'humanité. Elle n'a jamais cessé d'émerveiller les humains en même temps qu'elle leur inspire la terreur. MIRCEA Eliade a dit que *« la nature n'est jamais exclusivement naturelle, elle est chargée d'une valeur religieuse »* (1). Et Max MÜLLER d'ajouter qu' *« au premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, rien ne leur paru moins naturel que la nature. La nature était pour eux la grande surprise, la grande terreur ; c'était ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte, c'est cette merveille, ce miracle, cet immense inconnu opposé à ce qui est connu…qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux »* (2). C'est ce mystère cosmique qui était à l'origine de la religion. En effet, par cette dernière, l'homme essaie de donner explication à tout ce qui lui échappe, il essaie d'interpréter le monde afin que celui-ci lui soit plus compréhensible et dans lequel il puisse évoluer en sécurité.

Etymologiquement, le mot religion dérive de deux verbes latins : « *relegere* » et « religare ». « *Relegere* » veut dire « relire », c'est-à-dire, accomplir attentivement les rites et les observances prescrites dans la religion romaine. Mais il a aussi pour sens « recueillir », « rassembler », « recollecter ». C'est la raison pour laquelle, CICERON a défini la religion comme étant « *le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure [à l'homme] qu'on appelle divine et de lui rendre un culte* »(3). Quant au deuxième verbe « religare », il signifie « relier ». Le chrétien Lactance (250-317) a donc mis l'accent sur l'intensité du lien qui rattache les fidèles chrétiens à leur Dieu en utilisant ce verbe. Il s'ensuit que pour définir la religion, Jean GREISCH, dit qu'elle est « *l'art d'établir des liens, verticalement, entre l'homme et les divins ou Dieu, et horizontalement, entre hommes et femmes qui partagent une même*

---

1. Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p.99
2. Max MÜLLER, cité par Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p.104
3. CICERON, *De natura Deorum*, II,72 ; III, 5 (cité par Jean Christophe DEMARIAUX) , in Jean Christophe DEMARIAUX, *Pour comprendre la religion*, Paris, Cerf, 2002, p.15

croyance religieuse » (1).

A la lumière de ces deux définitions, la religion s'inscrit dans une croyance en une force suprême et en un Etre sacré, avec qui on est lié spirituellement, tout en la partageant avec d'autres individus que soi-même. De ce fait, chacun a sa manière de définir cet Etre suprême car personne ne peut réellement se mettre dans un face à face avec lui. On brode sur son existence ; on témoigne de sa réalité ; on imagine son visage ; on sent sa présence ; on lui donne de tas de nom ; on perçoit ses manifestations ; on sollicite son intervention. Mais personne ne l'a vu en chair et en os. De là, les différentes formes d'interprétation le concernant et qui varient d'un endroit à l'autre, d'une culture-ci à une culture-là. En effet, si ici, on parle de naturisme, là on parle d'animisme et là encore on se prévaut de l'expérience scientifique en taxant les autres de « primitifs », de « sauvages » ou de « barbares ». Quelque différentes que soient les approches, une chose est certaine : c'est que la finalité de tous ces efforts de cerner au plus près et au plus vrai cet Etre suprême consiste finalement à *« concevoir l'inconcevable, à exprimer l'inexplicable »,* pour prendre ici les expressions chères à Max MÜLLER (2). Il est donc clair que la croyance est une donnée incontournable de la réalité humaine. C'est pourquoi, conclut à ce sujet Raymond LEMIEUX, qu'il n'y a pas de « *croyances folles* » (3) parce que toute croyance est recherche de signification et de sens. Par ses croyances, l'être humain s'efforce de comprendre le monde et d'en tirer profit. A l'aide de ses croyances, l'homme s'efforce de domestiquer le monde qui l'entoure pour y rayonner pleinement. Les croyances sont les manifestations les plus prégnantes de notre humanité. Elle est donc présente dans toute l'histoire de l'humanité, depuis l'homme des cavernes jusqu'à l'homme des *buildings*. L'homme d'hier comme d'aujourd'hui, qu'il soit riche ou pauvre, cherche l'harmonie mentale et physique, l'épanouissement personnel ainsi que le bien vivre ensemble.

---

1. Jean GREISCH, *Le buisson adent et les lumières de la raison*, tome I, Paris, Cerf, 2002, p.15
2. Max MÜLLER, cité par Emile DURKHEIM, *Op. cit*, p.34
3. Raymond LEMIEUX, « Croyances et incroyances : une économie du sens commun » in, *Croyances et incroyances au Québec* (sous la direction d'André CHARRON, d'Yvon TREROU), Presses Universitaires de Montréal, Montréal, 1999, pp.36 et suivantes. Cet article est mis en ligne, en cliquant sur *: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*

Ce regard sur la place de la croyance dans l'affirmation de notre humanité nous oblige finalement à passer par Sir James George FRAZER car ce dernier est l'une des figures les plus en vue de l'Ecole évolutionniste en anthropologie de la religion. Pour lui, la croyance est le propre du primitif parce que ce dernier évolue dans un monde de la magie et de la multiplicité des dieux, alors que le civilisé, lui, évolue dans le monde de la clarté de la foi en un dieu unique. L'homme de la croyance se trouve au balbutiement de l'humanité (le polythéisme) alors que l'homme de la foi religieuse rayonne pleinement dans une humanité parvenue au terme de son évolution linéaire. Autrement dit, pour Sir James George FRAZER, la croyance est donc fonction des trois stades de l'évolution linéaire de l'humanité à savoir, le « sauvage », le « barbare » et le « civilisé ». Pour illustrer sa thèse, ce dernier prend l'exemple de notre rapport au feu dans son ouvrage *Les mythes sur l'origine du feu* (1). Dans cet ouvrage fortement inspiré de la thèse évolutionniste d'Auguste COMTE (2) et de TYLOR (3), il s'est efforcé de démontrer que l'humanité est passé successivement par le stade de ce qu'il appelle l' « âge sans feu » (qui est proche de l'animalité car on y est dans le cru), par le stade de l' « âge du feu employé » pour déboucher enfin sur l' « âge du feu allumé ». Tout ceci pour dire qu'il y a chez cet auteur une connotation négative de la croyance, alors que pour Edwards Evan EVANS PRITCHARD (4) ou, plus proche de nous, pour Dominique ZAHAN (5), pour Louis- Vincent THOMAS et René LUNEAU (6) la croyance est la marque de notre humaine condition.

La croyance varie aussi d'un pays à l'autre. Pour le cas de Madagascar, la croyance aux ancêtres est tout ce qu'il y a de plus important :

---

1. Sir James George FRAZER, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, 1967, p.162
2. Auguste COMTE, *Le Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, GF-Flammarion, 1848
3. Edward Burnett TYLOR, *La civilisation primitive*, Université de Michigan, C. Reinwald, 1876
4. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1965.
5. Dominique ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.
6. Louis-Vincent THOMAS, René LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1969

« *La foi dans les ancêtres est omniprésente dans le quotidien du Malgache, il façonne sa manière d'envisager le monde, oriente ses décisions …* » (1). En effet, malgré la propagation actuelle du christianisme, l'univers des Malgaches est toujours peuplé d'ancêtres, ces êtres invisibles qu'ils croient toujours présents et capables de les aider dans leur vie quotidienne : « *Au cours de plusieurs siècles d'évangélisation, les églises et les temples ont envahi Madagascar. Mais la religion chrétienne n'a pas pour autant brisé les croyances malgaches. Bien souvent on va à la messe et on célèbre en même temps les ancêtres* » (2). A croire la théorie de Sir James George FRAZER, les Malgaches se trouvent donc, en terme de croyance, dans le premier stade de l'évolution humaine. En effet, étant donné que la logique de leur pensée diffère de celle des occidentaux qui se disent civilisés, ils sont souvent taxés de primitifs. Quelques différentes que soient ses manifestations, cette croyance aux ancêtres se constate partout dans l'île. Tel est le cas par exemple du district de *Fénérive-Est*, plus précisément du village de *Rantolava* où nous avons effectué notre enquête. Dans cette région, en effet, les ancêtres sont supposés bénir leurs descendants même dans un moment où ils s'y attendent le moins : « *Voatsitohiñy antanihölon-drazaña, angôfo tsy napoaka, sinim-böla niseho* », dit un proverbe *betsimisaraka (3),* que l'on peut traduire littéralement « Tel celui qui a trébuché sur son sol ancestral, ses ongles n'ont pas été enlevées, et une cruche remplie d'argent apparaît»

Cependant, même si les *Betsimisaraka* croient à la bénédiction ancestrale, cette croyance n'exclut pas le fait que les morts peuvent être également source de désordre. Ils peuvent être à l'origine des maux, œuvres auxquelles seuls les devins-guérisseurs peuvent mettre fin. C'est dans ce cadre que l'on peut parler des *aliñy*, un terme désignant, en pays *betsimisaraka*, des êtres invisibles qui n'arrêtent pas de perturber la vie humaine.

---

1. *http://www.transmad.org*
2. *http://www.transmad.org*
3. Ici, adjectif signifiant des *Betsimisaraka*, ce dernier étant un groupe ethnique habitant la côte orientale malgache

Pour lutter contre eux, les *Betsimisaraka* utilisent ce qu'on appelle le « *fañanatr'aliñy* ». En effet, étant parmi les talismans les plus utilisés de la région, le *fañanatr'aliñy* mérite d'être étudié sous l'angle de l'anthropologie. On se demande alors « A quoi consiste ce genre d'antidote ?». C'est la question à laquelle nous allons essayer d'apporter des éléments de réponse dans ce travail.

Pour mieux répondre à cette question, nous allons répartir ce travail en trois grandes parties :

Dans la première partie, nous allons parler de notre terrain de recherche ainsi que de la conception *betsimisaraka* de la mort et des morts. En effet, dans cette partie de l'île, les morts ne sont pas les absents. Ce sont plutôt des êtres invisibles qui continuent leur existence dans la vie d'outre-tombe. Cette continuité de la vie vient du fait que l'être humain est constitué de deux parties : la partie visible qui est le corps, et celle invisible appelée *iaña*. Si la mort met fin à la vie corporelle visible, elle permet à l'*iaña* de se libérer et de continuer sa propre existence. La vie post-mortem comprend donc deux étapes : la période d'initiation qui dure au minimum deux ans, et durant laquelle les nouveaux-défunts vont suivre l'apprentissage de leurs aînés ; et la période de béatitude ancestrale où ces derniers jouissent de vie divino-ancestrale. La distance qui sépare les deux périodes étant le moment de la célébration du « *lahojôro* » (1) au cours de laquelle les vivants offrent un sacrifice au défunt qui va être promu au rang des ancêtres divinisés.

La deuxième partie nous amènera dans l'étude des « *aliñy* » c'est-à-dire de ces êtres invisibles qui causent du désordre dans la vie des survivants. En effet, se trouvant encore dans la période de marginalisation, les *iaña* des nouveaux défunts ont encore du mal à s'adapter à leur nouvelle vie, là-bas au « village des morts ».

---

1. Le *lahojôro* est une tradition *betsimisaraka* qui se célèbre généralement durant les mois de Juillet, Août, et Septembre, au cours duquel on offre un sacrifice (un zébu) au défunt deux ans au minimum après son enterrement. Il s'agit donc d'une grande fête occasionnant un grand rassemblement car c'est au cours du *lahojôro* que tous les membres de la famille du défunt se réunissent. Cette tradition s'appelle aussi «*tsaboraha* ».

Coincés dans cette situation inconfortable de l'entre-deux, ils sont tentés d'errer dans l'espace vital des vivants pour causer de l'insomnie aux enfants, des cauchemars ou des apparitions aux adultes, des maladies, ou encore des échecs dans leurs activités quotidiennes. Plusieurs facteurs se trouvent à l'origine de ces phénomènes étranges, entre autres, la mort subite, car selon la vision du monde *betsimisaraka*, la bonne mort est le fait pour un homme de mourir après avoir parcouru les différentes étapes de la vie humaine (l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, et la vieillesse) ; la négligence de la part des vivants, dans le cas où aucun *lahojôro* n'est organisé au nom du défunt pour lui permettre de passer au rang des ancêtres bénéfiques, et le *tolak'aliñy* (1), qui est une œuvre des sorciers maléfiques. Ces derniers étant dépourvus de sagesse pour pouvoir utiliser leurs connaissances au service des vivants.

Quant à la troisième partie, il y sera question de se protéger des *aliñy*, c'est-à-dire, de prendre des mesures nécessaires pour arrêter leurs manifestations. Il s'agit donc de se rendre chez un devin-guérisseur pour une séance de consultation des graines du *sikidy* et il appartient à ce dernier de confectionner le talisman approprié au problème dont on souffre. Pour le cas des manifestations cités ci-dessus, le devin-guérisseur donne, d'ordinaire, du *fañanatr'aliñy* au consultant tout en lui en expliquant la posologie et les interdits qu'il doit respecter durant le traitement. Etant des passerelles entre le monde visible et le monde invisible, les devins-guérisseurs peuvent entrer en contact avec les puissances de l'au-delà afin de canaliser ces forces invisibles en faveur de leurs consultants. Les devins-guérisseurs sont donc des êtres capables de sonder le mystère du monde invisible, mais à la différence des sorciers maléfiques, ils œuvrent pour la fécondité de la vie. Dans l'exercice de leur fonction, les problèmes ne manquent pas, mais ils les affrontent chacun à leur manière.

---

1. Le *tolak'aliñy* est une œuvre des sorciers maléfiques. Il s'agit donc pour ces derniers de manipuler les *aliñy*, de leur donner l'ordre d'aller torturer quelqu'un ou même de le tuer

Pour nourrir notre pensée, nous allons prendre appui sur un chercheur, le Professeur Eugène Régis MANGALAZA, qui a réalisé d'importantes études sur les rites funéraires *betsimisaraka, sans* exclure pour autant d'autres chercheurs qui ont travaillé sur la même thématique dans d'autres aires culturelles. Et dans cette perspective d'ouverture, nous faisons nôtre cette réflexion très imagée de l'historienne Françoise RAISON-JOURDE, une figure connue des universitaires malgaches : « *Les chercheurs tissent ensemble une grande natte. D'apparence solitaire, (…) où chaque fibre contribue à dessiner un réseau de sociabilité et d'amitié* » (1).

---

1. Françoise RAISON – JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX° siècle (Invention* d'une *identité chrétienne et construction de l'Etat),* Paris, Karthala, 1991, p.1.

PREMIERE PARTIE

LA MORT ET LES MORTS DANS LA SOCIETE *BETSIMISARAKA*

CHAPITRE I : PRESENTATION DE NOTRE TERRAIN DE RECHERCHE

Notre terrain de recherche est situé dans le district de *Fénérive-Est*. Avant d'entrer dans sa présentation, il est essentiel d'effectuer un rapide coup d'œil sur ce district.

1. Le district de *Fénérive-Est*

Fénérive-Est est l'un des six districts constituant la Région *Añalanjirôfo* (1). Les activités génératrices de richesse de ce district s'articulent essentiellement autour de deux pôles. D'une part, l'agriculture répandue dans toute l'étendue du district et qui intéresse donc l'ensemble de la population et, d'autre part, le tourisme centré dans la station balnéaire de *Mahambo* et qui ne concerne qu'une poignée de professionnels du métier. Le village de *Rantolava* par la beauté de ses sites (une source thermale, une station forestière avec des espèces endémiques) aurait pu attirer ces professionnels du métier touristique et créer ainsi un environnement économiquement plus dynamique. Malheureusement, il n'en est rien. La population de *Rantolava* vit essentiellement des produits agraires et des produits halieutiques. C'est ce qui explique toute la place accordée aux pratiques ancestrales dans ce village.

Pour ce qui est des activités agraires, la culture d'exportation est celle qui prédomine dans l'ensemble du district de *Fénérive-Est* à savoir, le girofle et le litchi. En effet, 87% de la production nationale en girofle vient de la Région *Añalanjirôfo* où la plantation est de l'ordre de 8 000 ha. « *Le girofle est considéré comme la banque des paysans de l'Añalanjirôfo* » (2), dit le secrétaire général de la Région *Añalanjirôfo* à ce sujet.

---

1. Dans cette étude, nous adopterons et ce, par souci d'authenticité et de fidélité à notre terrain de recherche, le parler du terroir au lieu du malgache officiel. Car, officiellement, on écrit « Région Analanjirofo» au lieu de « Région Añalanjirôfo », comme nous le proposons.

2. Symonette FANJARIVO, « *Analanjirofo*, riche en biodiversité mais une industrie balbutiante », in *Expansion de Madagascar*, N°17-Septembre/Octobre 2012, p.20

Malheureusement, dans cette région, la production a beaucoup baissé ces derniers temps à cause des conditions pluviométriques ainsi que des techniques de production qui datent encore des années 70. Les coupes sont aussi fréquentes pour la fabrication de l'essence. En effet, on a noté *« une régression de 15 000 à 5 000 t de 2009 à 2012 »* (1). Concernant le litchi, « *Une grande partie des 17 000 Tonnes de fruits exportés vient d'Añalanjirôfo* »(2). Toutefois, le changement climatique et les cyclones restent les éternels facteurs de destruction des pieds de litchi.

La riziculture y est faiblement pratiquée, faute de surface irrigable car la zone comporte de nombreuses vallées encaissées. En plus de cela, la politique d'irrigation de petites surfaces cultivables initiée au début de l'indépendance par le Président Philibert TSIRANANA (au travers du Programme « Animation rurale ») et maintenue tout au long de la troisième République par le Président Didier RATSIRAKA (au travers du Programme « Microréalisation »), a été jetée aux oubliettes depuis la crise politique de 2002. Le district de *Fénérive-Est* a subi de plein fouet cet état de fait, car il y a de plus en plus la pression démographique : d'une dizaine de Million d'habitants au moment de l'indépendance en 1960, Madagascar a quasiment doublé en 2010 le nombre de sa population. Mais en cinquante ans, cette population n'a pas pour autant changé son régime alimentaire. En effet, le riz reste toujours l'aliment de base. Délaissée par les autorités politiques pour leur assiettée quotidienne de riz, la population du district de *Fénérive-Est* va tout naturellement chercher d'autres alternatives. Car ici, on ne peut pas se passer quotidiennement de son assiette de riz, la population du district de *Fénérive-Est* se voit dans l'obligation de « manger ses forêts », en pratiquant la « culture itinérante sur brûlis » *(vary an-tavy, vary an-tetiky, vary an- jinja)*.

Au fil des années, le riz de montagne a fini par avoir raison des derniers lambeaux de forêts ombrophiles, pour ne laisser place qu'à de vastes étendues de bambouseraie et de taillis appelées, en fonction de l'âge de cette couverture végétale, des *« trematrema »*, des *« savoko »*, des *« savo-matoy »*, des *« savo-môdy ».*

---

1. *http://www.commerce.gov.mg*
2. Cf. Symonette FANJARIVO, *Op. cit*, p.21

Au village de *Rantolava,* comme dans toutes les communautés villageoises du district de *Fénérive-Est*, les ancêtres ne peuvent pas se passer, eux aussi, du riz. C'est ainsi que lors des cérémonies sacrificielles ou *tsaboraha*, vivants et morts communient autour d'un même plat *(sôrontsôroño)* : du riz bien cuit, copieusement orné de meilleurs morceaux du zébu de sacrifice. C'est la raison pour laquelle le district de *Fénérive-Est* doit s'approvisionner en riz importé (notamment du riz indo-pakistanais) pour ravitailler ses habitants. Pour pallier à cette difficulté dans son autosuffisance alimentaire, la population rurale du district de *Fénérive-Est* s'est mobilisée de père en fils dans des cultures vivrières comme, les patates douces ou *tsomoanga*, comme le manioc *(mahôgo, ambazaha, mangahazo)* ou encore, comme la banane ou *akondro*. En plus de cela, il y a le fruit de l'arbre à pin ou sö*ñambo* et l'igname ou *ôvibe (1).*

3. Le village de *Rantolava*

a)- Aspects géographiques

Rantolava est un village situé dans le *Firaisampokotany* ou Commune rurale d'*Ampasi-Maningôry*, une des douze communes (*Fénérive ville, Ampasi-Maningôry, Ampasimbe Manantsatraña, Mahambo, Ambôdimanga II, Antsiatsiaka, Vohipeno, Miôrimivalaña, Sarañambaña, Vohilengo, Ambatoharañaña,* et *Mahanôro*) constituant le district de *Fénérive-Est*.

---

1. Sur les Hautes Terres, le terme « *ovy* » désigne la pomme de terre, une plante introduite. Les *Betsimisaraka* ont simplement malgachisé ce terme par « *pömidetera* ». Les *Betsimisaraka* disent « *ôvy* » et non « *ovy* ». Pour ces derniers le terme « *ôvy* » désigne l'igname qui est de deux sortes. Il y a d'abord ce qu'on appelle « *ôvy be »,* qu'on peut trouver sur le marché et qui est donc plus familier. Les tubercules d'un *ôvy be* sont de deux couleurs (orange ou violette) et peuvent mesurer jusqu' à 40 cm de long. Les gens de *Rantolava* commencent actuellement à planter de *l'ôvy be* étant donné qu'il se vend de plus en plus cher. Avant, on se contentait de chercher les *ôvy be* dans la nature, à quelques pas seulement du village. Avec la pression démographique, les choses ont changé. Aujourd'hui, une seule pièce se vend à 1000 Ar (pour l'ôvy *be* de couleur orange) et à 2000 à 3000 Ar (pour *l'ôvy be* de couleur violette). Et puis, il y a l'autre type d'*ôvy qui est l'ôvy ala.* A *Rantolava*, personne n'en cultive. Il faut plusieurs heures de marche pour en trouver car *l'ôvy ala* (comme son nom l'indique) ne pousse qu'en pleine forêt. Ses tubercules sont de couleur blanche. On ne les trouve pas sur le marché, même à *Fénérive-Est*.

Géographiquement, ce village est situé à une dizaine de kilomètres, au nord de *Fénérive-Est*. C'est l'un des trois villages les plus proches de la Réserve forestière de *Tampôlo,* laquelle s'étend sur une superficie de 675 Hectares. En effet, si *Ambavala* ou *Tanambao Tampôlo* et *Ampasimazava* ou *Andapa II* se trouvent à l'entrée de ce site protégé, plus précisément sur la Route Nationale N°5, *Rantolava*, quant à lui, se trouve presqu'au cœur de cette Réserve, à trois kilomètres de la plaque indiquant son existence. Il faut donc emprunter une route secondaire pour s'y rendre.

Dans ce *Fokontany*, la plupart des habitations sont construites, à partir des matériaux locaux : le *ravimpôntsy* (feuilles de l'arbre du voyageur) comme toit, le bambou ou le *falafa* (roseaux) comme mur, comme porte et comme *rapaka* (parquet) et enfin le bois comme charpente. Elles sont pour la plupart construites sur pilotis pour résister aux crues. Seuls quelques supposés riches du village, se permettent de construire des maisons différentes : fondation en dur (*rapaka* ciment), mur en planche ou en parpaing, tout cela à cause la cherté actuelle des matériaux de construction. Au moment où nous avons effectué nos enquêtes, ce *Fokontany* compte, selon les dires de notre informateur SOABE Félix, l'un des *tangalamena* (1) du village, sept cent soixante (760) habitants.

.

1. En pays *betsimisaraka*, le terme *tangalamena* est utilisé pour désigner les personnes âgées, représentants du village. Autrefois, le *tangalamena* est appelé *« ampiambinjiny ».* En effet, à l'époque où les *Betsimisaraka* vivaient encore en groupe, ils avaient toujours parmi eux un chef, l'aîné du groupe, dont le rôle consiste à protéger le groupe à l'aide d'un talisman dont il est le seul détenteur. A cette époque-là, en effet, la terre était supposée occupée par des esprits, et il appartient au chef du groupe de faire un pacte avec ces esprits afin qu'ils ne nuisent pas aux vivants. Ces esprits tutélaires de lieux s'appellent « *jiñy*», d'où l'appellation *ampiambinjiny*, qui veut dire « gardien des esprits » qu'on donne au chef du groupe. C'est de ce pacte que sont nés les interdits que tous les membres du groupe doivent respecter. Plus tard, lorsque les membres de la grande famille se multiplient, des sous-groupes sont nés, ce qui entraîne nécessairement la construction des *trañomanara* ou des tombeaux ancestraux. Il en résulte que chaque groupe a, chacun, un chef appelé « *laidama* » à qui il appartient de garder la clé du tombeau ancestral. Ce terme est encore d'usage dans les zones plus reculées de la région, à la différence des autres, comme celle de *Rantolava* où l'on utilise le terme *tangalamena*, un terme qui vient du Sud. En effet, d'après Jean DEZ, ce terme est utilisé dans la région de *Nôsy Variky* pour désigner l'aîné du village. Il est composé de deux mots : *« tangala »* qui veut dire bâton, et *« mena »* qui veut dire rouge. La personne est appelée ainsi car lorsqu'une cérémonie donne lieu à un sacrifice (d'un zébu), elle se sert d'un bâton sacré pour toucher l'animal avant de faire procéder à l'immolation. Ce bâton, le *tangalamena* le conserve chez lui et il ne s'en sert qu'à une telle occasion.

A notre avis, ce chiffre correspond aux personnes en âge de voter car nous avons effectué nos enquêtes de terrain en pleine période de recensement électoral pour les présidentielles et les législatives de 2014. Selon BRUNO Alsance, le Vice-président de ce *Fokontany*, le nombre total de la population est de mille quatre cent (1400) personnes et nous pensons que ce chiffre est plus proche de la réalité.

b)- Aspects économiques

Sur le plan économique, les gens vivent de l'agriculture et de la pêche. Parmi ces deux activités, la dernière est la plus pratiquée étant donné la présence du lac *Tampôlo* qui borde le village. En effet, grâce à ce lac qui est une manne divine, *Rantolava* se distingue des autres *Fokontany* : il est réputé pour ses succulents crabes, lesquels sont abondants dans ce lac. De ce fait, il en approvisionne non seulement les villages voisins mais aussi le chef-lieu de la région *Añalanjirôfo*.

Selon toujours le *tangalamena* SOABE Félix, le lac est frappé de nombreux interdits ou *fady,* comme tout lieu sacré. Ces interdits se transmettent de bouche à oreille et de génération en génération Il n'y a rien d'écrit car nous sommes ici dans la société de l'oralité. Mais tout se sait, à partir du moment où vous êtes du village. A *Rantolava*, toute personne qui ose transgresser ces interdits s'expose aux colères des divinités du Lac. Car ce lac est sacré et ne souffre d'aucune profanation. Il ne fait pas l'objet d'un culte particulier mais l'endroit est particulier. Dans l'imaginaire collectif, comme certaines embouchures de la Région d'*Añalanjirôfo*, il est la demeure des divinités des eaux et les poissons qui s'y trouvent en abondance leur appartiennent personnellement. Dans leur largesse infinie, ces divinités aquatiques concèdent en permanence aux humains une bonne partie de leurs biens, dont ces pirogues entières de crevette, de crabe et de poisson, à chaque partie de pêche. Un dialogue permanent s'instaure entre le lac et le village, entre les « illustres résidentes du lac » (les nymphes, les sirènes ou *zavavindrano*,…). Ne pas respecter les interdits ou *fady* liés au lac, c'est délibérément rompre le dialogue instauré par les ancêtres (et savamment entretenu par ces derniers) avec les divinités du lac qui sont pourvoyeuses de nourriture. Forte de cet état d'esprit, la population de *Rantolava* veille à ce lac pour un rapport de bon voisinage avec les divinités tutélaires du lieu. Nous voyons à travers cet exemple jusqu'à quel point le regard anthropologique est incontournable dans toute politique environnementale en milieu rural. Quand une population se mobilise en permanence pour protéger son milieu, la bataille écologique est à moitié gagnée. Ce n'est pas uniquement à coup de dollar injecté par les bailleurs de fonds que tout se joue mais également dans le respect des croyances populaires car comme l'a si bien dit Raymond LEMIEUX, « *il n'y a* pas

de croyances folles » (1).

D'après les nombreuses personnes que nous avons pu rencontrer lors de nos différents séjours au village de *Rantolava,* les personnes qui veulent participer à la grande pêche collective qui mobilise tout le village et ses environs (cela se passe deux fois par an) doivent porter autour de leur taille un grand tissu neuf. Les nombreux poissons ainsi péchés ne doivent pas être mis directement dans la pirogue mais plutôt à l'intérieur du tissu spécialement confectionné à ce sujet et que chaque pêcheur porte avec lui. Une fois cette poche en tissu bien rempli, le pêcheur doit se rendre au bord du lac pour y déposer sa prise dans un grand trou qu'il a pris soin d'aménager tout à fait au début de la partie de pêche. La grandeur du trou est à la hauteur de ses prétentions à ramener du poisson, mais en règle générale personne n'ose exagérer sur cette question. La tempérance est de règle car il ne faut pas abuser des largesses des divinités du lac. Ainsi donc, chaque pêcheur fait son va-et-vient jusqu'à ce qu'il remplisse son trou. Et c'est ensemble qu'il faut rentrer au village car tout retardataire pourrait s'exposer aux colères des puissances aquatiques pour disparaître à jamais dans les profondeurs aquatiques. Nous voyons ici jusqu'à quel point le poids des traditions arrive à conditionner la vie de tout un groupe et sert ainsi de solides cadrages comportementaux pour les uns et pour les autres. Le sentiment d'appartenance collective au travers des gestes et paroles, au travers d'un lieu, est le levain qui donne tonalité et couleur à la pâte sociale.

Autre *tabou* ou *fady* lié au lac: les femmes qui ont leurs menstrues ne doivent pas s'approcher du lac, ne serait-ce que pour le contempler. Par leur présence, on pense qu'elles sont source de souillure. Car les menstrues sont perçues ici (« comme du sang qui relève de l'impur (« *maloto* »).

La pêche à la ligne y est également interdite ou *fady* si on utilise des vers de terre comme appât. Seules les crevettes ou les chairs de poisson peuvent être utilisées. On nous a raconté à ce sujet, avec le plus grand sérieux du monde,

---

1. Raymond LEMIEUX, *Op. cit*. , pp 36 et suivantes.

l'histoire tragique un homme qui voulait braver cet interdit, dans un geste de défi envers les forces invisibles du lac : le ciel s'est assombri tout d'un coup, un arc-en-ciel a fait son apparition, et voilà que la pirogue du malheureux pêcheur qui s'est mise à tanguer de plus en plus violemment jusqu'à l'entrainer au fond du lac. Il a disparu avec sa pirogue et sa canne à pêche. Cette anecdote du « pêcheur inconnu », se transmet de génération en génération et se raconte encore aujourd'hui : elle a une portée pédagogique pour contenir tout risque de perversion et de déviance. Le lac sert ici de support symbolique pour faire respecter la sacralité des traditions ancestrales. Qui est ce pêcheur ? Qu'importe ! L'essentiel est qu'il sert ici de valeur paradigmatique pour asseoir dans l'esprit des uns et aux autres que la société a besoin du sacré pour fonctionner et pour se consolider dans le temps. Le lac est un livre ouvert et la population de *Rantolava* entend le lire quotidiennement d'abord, pour affirmer son identité et ensuite, pour ne pas être emportée naïvement par le vent du changement.

Toujours à propos de ce lac, c'est qu'il y a une répartition des lieux de pêche en fonction des lignages et ce, depuis la fondation du village. Chaque lignage doit se soumettre à cet ordonnancement hérité des ancêtres. En cas d'infraction manifeste (car il s'agit ici d'une règlementation au niveau des humains et il y a toujours quelqu'un qui agit de travers au nom de sa liberté d'entreprendre), on pense que les divinités du lac seront toujours là pour prêter main forte aux humains pour maintenir et, si nécessaire, pour rétablir l'ordre déjà établi. Car les ressources halieutiques contenues dans le lac ne doivent pas être source de zizanie. Au contraire, elles doivent contribuer à la prospérité et consolider le lien social**.** C'est ainsi que les différents clans de *Rantolava* ont leurs *« vinañindrano »* (ou embouchures), ou leurs *« zanadrano »*(ou petits affluents*)* pour pêcher ou pour poser leurs nasses. Cet espace d'activité se transmet de père en fils et personne n'a rien à y redire car les ancêtres en ont décidé ainsi. Dans ce sens, nous avons constaté à *Rantolava* que le lignage des *« Zafilango fôtsy » (littéralement,* (« les Zafilango à la couleur de peau claire ») et les le lignage des *« Zafilango maìntiñy »* (les deux principaux groupes lignagers) ont telle ou telle partie du rivage du lac (plus facile d'accès et plus poissonneuse) qui leur est exclusivement dédiée. Il n'y a que ces deux lignages et leurs alliés qui peuvent y pêcher crevettes, crabes et poissons.. Parallèlement à

cette interdiction très stricte, il y existe un espace de liberté de pêche ouvert à tout le monde, mêmes à des gens qui ne se sont pas du village et des environs : c'est le grand large ou ce qu'on désigne ici par le terme de *« ranobe ».* Dans ce cas, quand on pêche la nuit au large du lac, il faut opérer dans l'obscurité, sans éclairer les eaux du lac, sinon on risque de voir des apparitions sur la surface des eaux. Jusqu'à ce jour, les gens de *Rantolava* respectent encore ce *tabou*.

c)- Aspects historiques

Historiquement, un cap (*tsiraka*) existait juste à côté de l'actuel lac *Tampôlo*. Sur ce cap, existait un petit village appelé *Anjavananto* où cohabitaient plusieurs lignages (*tariky*). Plus tard, la guerre éclatait entre les gens du Nord, ayant leur tombeau familial à *Andôñomanjaka*, et ceux du Sud, les *Malata* (les descendants des pirates) ayant leur tombeau près de l'actuelle avenue de l'indépendance de *Fénérive-Est*. De ce fait, la plupart des habitants de ce village l'ont quitté pour aller s'installer ailleurs. Tandis que les uns sont allés vivre à *Antanampölaka*, d'autres sont allés à *Andasibe,* et d'autres encore à *Añamborano*. Cependant, étant habitués à vivre des produits du lac *Tampôlo*, ces gens ne peuvent pas s'empêcher de s'y rendre tous les jours pour aller pêcher. Ils partent donc à l'aube pour ne revenir que le soir. Plus tard, lorsque le village d'*Anjavananto* n'est plus, et que ces pêcheurs se sentent fatigués de parcourir tous les jours des kilomètres à pieds, l'idée leur est venue d'aller s'installer au bord de ce lac. La phrase qu'ils prononcent souvent est, d'après le *tangalamena* SOABE Félix, la suivante : « *Atsika zalahy, koa tôy edy anony, tsy arakantsika hitöha atôy isan'andro fö, anò atsika hifindra ambôdin'i rano tôy aketo lasite è ! Tsy arakantsika handeha hiranto lava tôy »,* que l'on peut traduire comme suit : « *Au lieu de vivre tous les jours ainsi, pourquoi n'allons-nous pas nous installer près du lac* ? », d'où la naissance de l'actuel village de *« Rantolava »,* un nom qui est né à partir de l'assemblage des deux mots *« hiranto »* qui veut dire littéralement « partir loin pour aller chercher quelque chose » (ici, pour pêcher) et « *lava »* qui signifie « *toujours* ». Le mot *Rantolava* signifie donc ici « Toujours en partance pour la pêche *»*.

Cliché N°1-*Les gens de Rantolava en train de faire la lessive et de laver leur vaisselle dans un cours d'eau à l'entrée du village (Photo prise le 06.07.2013).*

ClichéN°2- *Une vue sur le village de Rantolava. Sur les nattes, du paddy que l'on fait sécher au soleil avant d'être pilé dans l'après-midi. (Photo prise le 06.07.2013)*

Deux clans existaient donc à cette époque : les *Zafilango fôtsy*, descendants de RATÔNGOBÔLO ; et les *Zafilango maìntiñy,* descendants de RAHÔFIKY. RATÔNGOBÔLO étant la sœur de RAHÔFIKY. Il est donc plus facile de saisir pourquoi les embouchures « *vinañindrano* » de ce lac appartiennent aux descendants de ces deux clans car ils étaient les premiers venus dans ce village de *Rantolava*. Selon le *tangalamena* INDIA Malazahasy, lorsqu'on crée un village, cet acte fondateur doit être accompagnée d'un talisman protecteur dont le *tangalamena* est le seul détenteur et des interdits qu'il faut observer. Pour le cas de *Rantolava*, ce talisman s'appelle « *famañoño* » (littéralement, « le talisman qui fait augmenter le nombre de la population »). En effet, étant donné qu'à cette époque-là les gens ne sont pas encore nombreux, le souhait des aînés était qu'ils augmentent en nombre. D'ailleurs, pour mieux s'entraider, il n'y a rien de tel qu'un grand nombre de gens, comme l'a souligné un proverbe malgache : « *Kakazo tökaña tsy mboa ala* » (littéralement, « A lui seul, un arbre ne fait pas la forêt »). Pour ce qui est de l'interdit, il concerne, pour la population de *Rantolava*, la manière de se comporter avec le feu. En effet, il est interdit de passer dans les ruelles du village avec du feu à la main que ce soit un tison de bois, ou une lampe allumé (tsy mitöndra afo *mitety tanaña amin'ny andro aliñy*). Si on veut par exemple sortir de la cuisine pour aller à « *andrañobe* » (là où l'on vient pour dormir), car la cuisine constitue généralement une pièce à part en

pays *betsimisaraka*, il faut d'abord éteindre le feu avant de sortir puis le rallumer une fois arrivé à *andrañobe*. Plus tard, lorsque d'autres clans arrivent, entre autres, les *Fambahafohy*, les *Fambahalava*, les *Rapaiky*, les *Milandiaña*… il est devenu de plus en plus difficile de faire respecter ces interdits. Ce que les gens font actuellement, c'est de protéger chacun leurs foyers c'est-à-dire que seuls ceux qui y croient continuent à les respecter.

Si telle est l'historique de *Rantolava*, il ne faut pas oublier que ce village était le berceau de nombreux éducateurs de l'Enseignement Primaire de la région. En effet, le CRP ou Centre de Recherche Pédagogique du 1er Cycle y était implanté et il était inauguré le 26 Mars 1972. Il s'agit donc d'une formation destinée aux élèves maîtres titulaires du diplôme CFEPCES ou Certificat de Fin d'Etudes de Premier Cycle de l'Enseignement Secondaire de l'époque, et qui seront ensuite devenus des enseignants des écoles primaires. La plupart des enseignants du premier cycle actuel ont donc été formés dans ce centre mais malheureusement, il a cessé de fonctionner en 1982, année de sortie de la dernière promotion appelée *Tolona.* Depuis cette date, le centre est devenu un lieu de réunions, de séminaires …. L'actuel CRINFP ou Centre Régional de l'Institut National de Formation Pédagogique, nouvellement implanté dans le chef-lieu du district de *Fénérive-Est,* est venu s'y substituer, avec comme critère de recrutement, à la différence du précédent, la possession du diplôme Baccalauréat.

Telles sont les quelques données de terrain que nous avons pu cueillir à propos de *Rantolava.* A la lumière de ces diverses données, nous pouvons conclure que, dans ce village, la croyance aux ancêtres tient encore une place importante. Partant de ce constat, nous sommes maintenant en mesure d'aborder, dans le chapitre suivant, la délicate question de la conception de la mort et des morts en pays *betsimisaraka.* Car c'est à partir de cela qu'il nous sera possible de situer l'*aliñy* et des différents rites y afférents.

CHAPITRE II : LES MORTS COMME ETANT DES ÊTRES INVISIBLES

A. La conception *betsimisaraka* de l'être humain

Pour les *Betsimisaraka*, l'être humain est composé de deux parties : la partie visible, le corps, et la partie invisible, l'*iaña :* « Il *y a en chacun de nous la personne visible caractérisée par sa corporéité et la personne invisible appelée iaña* » (1). Cette double constitution de l'être humain mérite qu'on lui apporte une analyse particulière.

a)-Le corps

Le corps ou « *vataña* », est la matière visible de ce que nous sommes. Ce corps se laisse cerner par son contour, par sa forme, par la couleur de sa peau, par sa taille voire, par son odeur. Il se laisse toucher et se donne à caresser. Notre corps désigne cet ensemble fait d'os et de chair qui va de la tête aux pieds, en passant par le tronc et qui englobe tous nos membres. Nous nous présentons aux autres par la masse et par la forme de notre corps. C'est par ce corps que nous affirmons notre présence parmi les autres. Et par la mort qui soustrait définitivement notre présence corporelle aux yeux des autres, nous cessons d'être visibles physiquement. Pour eux, nous sommes devenus des « absents pour toujours ». Nous n'appartenons plus à la communauté des vivants.

C'est sans doute la raison pour laquelle, les *Betsimisaraka* parlent de « *veloño hita maso* » pour désigner les vivants par rapport à leurs défunts. Il faut noter ici que l'expression « *veloño hita maso* » est un précieux fil d'Ariane qui permet de suivre les méandres de la pensée des *Betsimisaraka*. « *Veloño hita maso »* veut dire « vivant et visible à l'œil », « vivant –visible », « en vie et accessible au regard » ou encore, « vivant et qui s'impose au regard ». L'idée de visibilité est présente partout.

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p.205

Dans l'imaginaire collectif *betsimisaraka* donc, vie et mort se laissent cerner dans leur opposition en faisant appel à l'image du visible et de l'invisible. Et c'est le corps (cette masse étendue qui s'impose au regard) qui sert ici de support à cet imaginaire collectif. Si bien que pour les *Betsimisaraka*, « être visible par le regard » (*veloño hita maso*) et « être vivant par le souffle vital » (*veloñ'aiñy*) sont deux expressions équivalentes pour désigner quelqu'un qui jouit encore pleinement de sa vie. Celui-là est une réalité corporelle visible parmi les « vivants-visibles » et il se situe à l'antipode d'un « *aliñy* » qui, lui, est une réalité évanescente et sans aucune corporéité. Alors que la présence, au village, d'un « *veloño hita maso* » ou d'un « *veloñ'aiñy* » est ce qu'il y a de plus rassurant, celle d' « *aliñy* » est ce qu'il y a de plus inquiétant car pour le « *aliñy* », on a affaire à une présence diffuse, à une présence nébuleuse, à cette sorte de « présence-absence ». Dans ses travaux sur les rites funéraires *betsimisaraka*, Eugène Régis MANGALAZA a ouvert de nombreuses pistes de recherche sur cette question. En fait, les caractères physiques de l'être humain peuvent donc se définir à partir de son apparence aux yeux humains, ce qui fait qu'il existe des grands, des petits, des gros, des minces, des frisés … bref, tous les traits caractéristiques qui permettent de distinguer les uns des autres. Mais quel que soit le changement que l'on pourrait apporter à ces traits physiques, car il se peut que les minces peuvent devenir gros, que les frisés peuvent se lisser les cheveux, … . Il reste toujours un trait, une signature divine, que l'homme ne peut pas changer : le visage. Ce visage, que l'on appelle également chez les *Betsimisaraka* le *söra*, est ce qu'il y a de plus étonnant. En effet, quelle que soit la ressemblance de deux êtres humains, les jumeaux par exemple, il y a toujours un élément qui les différencie et qui permet de les distinguer. Ceci dit, chacun a son *söra* qu'il n'a pas choisi lui-même, mais qui lui est imposé par le créateur.

Le corps ne résiste pas au temps. Il arrive toujours un moment où il doit cesser de vivre, où il refroidit, étant dépourvu de son souffle vital. C'est la raison pour laquelle, on dit que les hommes sont mortels. En effet, par la mort, l'enveloppe charnelle tombe, et il ne lui est plus possible de reprendre sa forme initiale. Même ce qui en reste, les ossements, vont également se transformer en poussière. C'est donc une réalité à laquelle les vivants ne peuvent pas échapper, qu'ils ne peuvent pas éviter, mais qu'ils doivent affronter avec précaution.

Quand on parle du corps humain, on ne peut pas s'empêcher de parler du reflexe de position verticale cher à Gilbert DURAND (1). En effet, l'étude de ce schème entraîne qu'il existe chez les *Betsimisaraka*, quand on parle de *vataña*, deux manières distinctes de considérer les parties du corps humain. Il en résulte qu'on ne considère pas de la même manière la tête et les pieds.

La tête a une valeur hautement symbolique. Située dans la partie supérieure du corps humain, elle est l'objet de respect, contrairement aux pieds qui sont souvent négligés. C'est la raison pour laquelle, on la couvre souvent. On n'enlève donc son chapeau qu'en signe de respect envers quelqu'un, pour le saluer. Cette considération de la tête tient au fait qu'elle est le siège de la sagesse, de l'intelligence. Cette sagesse, cette intelligence, est ce qui différencie l'homme de l'animal. Un proverbe malgache va d'ailleurs dans ce sens : « *Ny fañahy no maha ôloño* », littéralement, « *C'est la sagesse qui fait qu'on est humain* ». Par la sagesse donc, l'homme sied par-dessus toute créature car il est responsable de ses actes. Un homme irresponsable est, de ce fait, considéré pour les Malgaches comme étant sans sagesse ou « *tsisy fañahy* », c'est-à-dire qu'il n'affiche aucun signe prouvant qu'il agit comme étant un être humain normal. De là nombre d'expressions souvent utilisées par les *Betsimisaraka* dans leur vie quotidienne pour dire d'un homme qu'il perd la raison « *very fañahy* », ou qu'il se trouve devant une situation qui le dépasse « *lany fañahy* », ou qu'il n'a pas assez d'intelligence pour pouvoir raisonner correctement « *hely fañahy* » ou encore qu'il est fou « *nialam-pañahy* ». Signe distinctif de l'être humain, le *fañahy* sied dans la tête, raison pour laquelle il faut la respecter car elle est sacrée. Ce respect peut se manifester sous différentes règles de vie, chez les *Betsimisaraka*, à titre d'exemple, le fait de toujours orienter sa tête vers l'Est quand on dort. En effet, selon la croyance, contrairement au Sud, l'Est symbolise le sacré : « *L'Est où le soleil se lève, où l'on prie les ancêtres, est la direction sacrée (…) alors que le Sud est la direction maléfique* » (2). Jamais les *Betsimisaraka* n'accepteraient donc de dormir en orientant leurs têtes vers les pieds

---

1. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologique de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1884.

2. *http://www.transmad.org*

de quelqu'un, car une telle position signifie à leurs yeux se faire piétiner la tête. Garder la tête haute est, de ce fait, bon signe car généralement, ce sont les vaincus qui ont les têtes baissées. On dit donc d'une personne vivant perpétuellement dans la malchance qu'elle est « *tsy mahita ankolöha* », littéralement, « *n'ayant jamais la tête haute* ». Pour maudire quelqu'un, les *Betsimisaraka* lui disent : « *Ho tendrombôlo anao, tsy hanam-pianköhaña* », (littéralement « Que tu sois comme les têtes (ici, les cimes) des bambous qui sont toujours portées vers le bas »).

Cette haute conception de la tête se reflète également dans tout ce qui entoure les *Betsimisaraka* dans leur vie quotidienne. En effet, les maisons se construisent généralement sur pilotis. Il en résulte qu'il existe une partie supérieure appelée *löhan-traño* par opposition au *vañöño* qui désigne la partie inférieure comprenant l'espace situé sous la maison.

Si le *löhan-traño* a fait l'objet d'un rite particulier lors de sa construction, c'est qu'il symbolise la tête, contrairement au *vañöño* où les saletés s'entassent. Il en résulte que ce dernier est réservé chez les *Betsimisaraka* aux chiens, de là cette expression : « *Tsy kinian-kivà ny hoandry am-bañöño* » (littéralement, « *les chiens n'ont pas choisi de dormir sous le plancher de la case* ». Il faut avoir à l'esprit qu'ici, les cases sont construites sur pilotis car il y pleut beaucoup. Le *vañöño* désigne cette partie de la case entre le sol et le plancher souvent en bois précieux (*hintsiñy*, *nanto*), une expression que l'on utilise pour dire d'une personne que ce qui lui est arrivé lui est inévitable, que c'est une situation qui lui est pénible mais qu'il doit supporter car il n'a pas le choix. A souligner que dans la société *betsimisaraka*, traiter quelqu'un de chien est une injure. Appliquée aux ancêtres, celle-ci ne se pardonne pas facilement. C'est pourquoi, les *Betsimisaraka* se doivent de taxer quelqu'un qui a agi de cette manière un zébu en signe de pardon envers les ancêtres injuriés. Dire aux autres qu'ils sont « *amboa razaña* » qui veut dire littéralement « *vos ancêtres sont des chiens* » constitue donc, en pays *betsimisaraka*, le comble des injures. A *Rantolava*, quelqu'un qui a agit ainsi ne peut pas entrer dans le tombeau familial quand il sera mort. On l'ensevelit dehors.

Outre les parties citées tout à l'heure, l'intérieur des maisons *betsimisaraka* reflète également cette idée de haut et de bas. En effet, lorsque les *Betsimisaraka* reçoivent des personnes chez eux, il existe toujours une partie de leur maison où ils font asseoir les personnes âgées ou ceux qui inspirent le respect de par leur rang social. Cette partie s'appellent « *ambôny löha* », littéralement, « *sur la tête* », elle est située, généralement, dans la partie Est de leur maison. Pour inviter les personnes à rejoindre cette place d'honneur, les *Betsimisaraka* leur disent, en leur montrant le chemin : « *makara e !* », littéralement « veuillez monter, s'il vous plaît ». A souligner qu'il n'est pas question ici de monter dans le sens propre du terme, mais plutôt de venir s'asseoir à cet endroit qui représente la tête ou la partie supérieure de la maison. Habitués à vivre ainsi, les cadets n'oseraient jamais prendre la place réservée aux aînés lorsqu'ils entrent chez quelqu'un. Ils se contentent de rester près de la porte d'entrée appelée « *am-pataña ambany* », s'ils arrivent en premier, pour laisser aux autres, plus âgés qu'eux, de rejoindre la place qui leur est destinée.

Cette conception de la maison *betsimisaraka* tient au fait que traditionnellement, les gens n'ont qu'une seule pièce. Cette pièce sert de chambre à coucher, de salle à manger, de cuisine, de salle de séjour. En effet, dans le côté nord, se trouvent l'âtre ainsi que l'endroit où dormir, le « *löhakataña* », d'où le terme « *mañam-pataña* », littéralement « *rester près de l'âtre* » pour dire d'une femme qu'elle se trouve dans la phase où elle doit rester près de l'âtre après l'accouchement. Cette partie Nord, consacrée à la cuisson et destinée à entretenir la mère après accouchement, mais aussi aux enfants, est la partie intime de la maison. De ce fait, un étranger n'a pas le droit de se mettre de ce côté-là quand il entre, il doit plutôt s'asseoir dans le côté opposé, le Sud que les *Betsimisaraka* appellent « *añindraña* ». C'est la raison pour laquelle quelqu'un dont on dit « *nahazo löhakataña* » est quelqu'un considéré comme faisant partie de la famille, car il a accès à l'âtre (*fataña*) et au *löhakataña*. La même conception est valable pour les côtés Est et Ouest. En effet, le soir, quand on dort, le milieu de la pièce sert à dormir, quand on reçoit bien sûr des étrangers chez soi. Pour cela, on y étend des nattes et on oriente les têtes vers l'Est. Dans cette partie Est se trouve généralement une petite ouverture que l'on appelle «*ambôny löha* » pour la simple raison qu'elle se trouve en haut quand on dort. C'est par cette ouverture que les personnes dignes de

s'asseoir de ce côté-là, jettent leur « *ranon'ampango* », littéralement, « *eau de riz* », (étant donné que la même pièce sert également de salle à manger) après s'en être rincés les bouches après le repas. Cette ouverture est aussi appelée « *tamian-döha* » car seule la tête peut s'en servir. A l'opposé, c'est-à-dire à l'Ouest, se trouve la porte d'entrée que l'on appelle « *tamiam-be* » et près de laquelle doivent s'asseoir les cadets. Il est donc clair que tout ce qui fait référence à la tête renvoie, chez les *Betsimisaraka*, au respect.

La même considération est valable pour l'endroit où les *Betsimisaraka* puisent de l'eau. En effet, dans cet endroit, il existe toujours une partie appelée « *löharano »*, littéralement « *la tête de l'eau* », où est situé le « *tasaka* », un bambou que l'on a troué et que l'on a placé à cet endroit pour servir de tuyau pour conduire l'eau à puiser. Contrairement au *löharano*, il existe une partie, plus loin en aval, destinée à laver les linges sales, à se laver les pieds, et où les femmes font leur toilette intime. C'est donc par gratitude au *löharano* que les femmes *betsimisaraka* ne manquent pas de verser un peu de ce qu'elles ont puisé dans le *tasaka*. Quelque difficile que soit la délimitation des endroits d'un fleuve, il existe toujours, chez les *Betsimisaraka* une partie qu'ils appellent « *añandray* », littéralement « *en amont* », où ils puisent de l'eau pour la cuisson et lavent leur vaisselle, et une autre appelée « *añava* » littéralement « *en aval* », réservée aux actions que nous venons de citer.

Lorsque les *Betsimisaraka* fabriquent de l'alcool, il existe également une partie de la boisson ainsi fabriquée qu'ils appellent « *löhan-toaka* » qu'ils prélèvent en premier et qu'ils réservent dans une bouteille spéciale. En effet, selon nos enquêtés, l'alcool bout à 76°. Lorsque cela se produit, c'est le moment d'obtenir de l'alcool pur. Cet alcool pur donne de la flamme si on l'allume car il est « *mahery* », littéralement « fort », contrairement à la boisson que l'on obtient à la fin de l'ébullition et qu'ils appellent « *tsatsony* », littéralement « *le reste dépourvu d'alcool* ». Si le *löhan-toaka* est destiné à honorer les personnes dignes de respect, le *tsatsony*, au contraire est négligé. On ne le sert pas à boire tant qu'il reste encore de l'alcool de bonne qualité, celui que l'on obtient entre le *löhany* et le *tsatsony*. Et avant de le servir, il faut également demander l'avis de ceux qui vont le boire s'ils acceptent ou non.

Sur le plan social, les aînés sont assimilés à la tête, d'où le profond respect envers eux. C'est pourquoi, on appelle « *filöha* », littéralement le chef, l'aîné du village qui a la maîtrise du verbe et qui représente la communauté entière dans toutes circonstances. Ce respect envers les *filöha* s'observe dans toutes les régions de l'île. En effet, si les *Tsimihety* ont leur *sojabe*, les *Betsimisaraka* ont leur *ampiambinjiñy* ou *ampitaña angira,* et les *Antaisaka* leur *lonaka* …. Quelle que soit leur appellation, les aînés sont respectés partout dans l'île, raison pour laquelle on leur attribue la prise de parole. Un proverbe malgache dit à ce propos : « *Manan-jôky afak' ölan-teny, manan-jandry afak' ölañ'entaña* », littéralement, « *Qui a un aîné est déchargé de la parole et un cadet, des bagages* ». Ce proverbe est ce qu'il y a de plus significatif. En effet, si ont attribue la parole aux aînés, c'est qu'ils sont censés ne pas dire n'importe quoi. Les paroles d'un aîné est toujours quelque chose de réfléchi, étant donné qu'il a vécu plus longtemps. L'opposition aînés – cadets réside donc sur le fait que les premiers ont plus d'expériences de la vie, alors que les seconds ont encore beaucoup à apprendre. D'où l'apprentissage des cadets qui doit se faire à titre d'imitation. C'est aux aînés donc de montrer aux cadets le bon chemin étant donné qu'ils sont des modèles à suivre, afin que ces derniers n'aient pas de problème le jour où ils deviendront aînés à leur tour. Pour cela, ils ne doivent jamais s'opposer aux aînés, ils doivent plutôt faire de leur apprentissage un « silence apprentissage » afin de pouvoir suivre les empreintes laissés par les aînés. La marche vers la sagesse doit donc ressembler à celle d'un zébu, où les traces des pattes avant servent de repère à celles de l'arrière (*dian'aomby marin-tañaña, ny alöha arahin'ny avy afara*). Si le rôle des cadets est réservé au port des bagages, c'est que s'il leur arrive de les abîmer, cela n'est pas grave, ce qui n'est pas le cas pour les aînés. En effet, une petite erreur qui pourrait se glisser dans un discours pourrait avoir une portée plus loin qu'un bagage défait. Elle peut aller jusqu'à détruire la cohésion sociale pour la simple raison que c'est toute une société qui est représentée à travers l'aîné.

A la lumière de cette analyse, on peut dire que tous les éléments qui représentent la tête ont une valeur particulière aux yeux des *Betsimisaraka*. Car comme la tête elle-même, ils renferment l'idée de sacré. Voilà pourquoi, ils inspirent confiance, respect, et dignité. L'idée de bipolarité, tant soulignée par Gibert

DURAND est donc ici au cœur du social car l'univers *betsimisaraka* semble s'organiser autour de cette distinction et de cette séparation.

b)- Le *iaña*

Contrairement au corps, l'*iaña* est la partie invisible et immortelle de l'homme. En effet, si notre corps ne résiste pas au temps, notre *iaña*, au contraire, vit éternellement : « *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* » (1).

A croire le *tangalamena* INDIA Malazahasy, le *iaña* se manifeste, chez les vivants, par l'ombre que l'on appelle, en pays *betsimisaraka*, « *aloko* », « *kalindoño* » ou encore « *ilotro* ».

Lorsque nous nous déplaçons dit-il, cet ombre nous suit toujours : « *Izy koa antsika mitety fantanaña andro mahamay, hita izy fö izay tany imboanao arahiny*. *Iñy zaiñy lay aloko, kalindoño, ilotro* ». L'*iaña* ou l'*aloko* est notre principe vital. S'il se retire complètement de notre corps, c'est que nous ne sommes plus en vie. Nous sommes donc à l'image d'une voiture par rapport à son chauffeur, nous dit à ce sujet le *tangalamena* INDIA Malazahasy. En effet, affirme-t-il, quand le chauffeur entre dans sa voiture pour la démarrer, elle va rouler. Et quand ce dernier en sort, elle s'arrête (« *Ataoko öhatra fohifohy foaña : sahala amin'ny tômôbily. Rahaifa miditry añaty devant lay sôfaira, k'ay mikitikitiky raha akao, mandaiha böka ilay tômôbily. K'ay raha miboaka ilay sôfaira miala añatin'io tômôbily io, mipaitra-poaña ilay tômôbily. Karaha zainy koa ilay aloko miditry añatin'ny aiñin'ôlombeloño.*»). Et le *tangalamena* INDIA Malazahasy d'ajouter : tout être vivant est ainsi créé. C'est le cas par exemple du coq. Quand le coq est mort, son corps ne peut plus bouger parce que son « chauffeur » l'a quitté (« *Karaha an'iñy koa ny raha namboarin- Jañahary*

Eugène Régis MANGALAZA, *Op.cit*, p.220

Jiaby. Tsy atsika ôlombeloño foaña ny manañ'iaña. Sambaha akôho koa mboa manaña ny iañany. Izy koa maty ny akôho, mipaitra-poaña akeo edy izy satria miala akao zaiñy lay sôfairan'azy » : miala akao koa ilay aloko na iaña an'azy »). Il est très intéressant de noter ici qu'il y a bien cette porosité de frontière entre tradition et modernité. En effet, le fait que le *tangalamena* INDIA Malazahasy prend l'exemple de la voiture pour tenter d'expliquer ce qu'il entend par « *iaña* » montre bien qu'il est dans cette oscillation constante entre tradition et modernité. D'ailleurs, cette référence à la voiture n'est pas anodine dans la mesure où le village de *Rantolava* se trouve sur l'ancienne route nationale N°5 reliant *Toamasina* à *Maroantsetra* et que, dans son enfance, il a vu beaucoup de taxi brousse traverser son village. Ce souvenir d'enfance l'a certainement marqué.

C'est donc cet *iaña* qui commande tous les mouvements que nous effectuons car il sied à l'intérieur de notre corps : « *Sambaha antsika mivölaña io anie, tebitebim-pôntsika akao mampihetsiky antsika e. Hitseho tô ozy, hitsehintsika, alifero tô ozy, alefitrantsika, alifero koa araiky, alefitrantsika, mitsangana ozy, mitsangaña antsika. Kay, raha avy añatin'ny fôntsika akao, mipaitaka, mifandray amin'ny ati-döha akao, io zainy mañamia baiko antsika* ». Selon toujours INDIA Malazahasy, le *iaña* peut aller très loin pendant que le corps reste là où il se trouve. Tel est par exemple ce qui se passe lorsque nous dormons la nuit. Alors que notre corps reste au lit, notre *iaña* peut voyager très loin : « *Alaivo honoño foaña antsika koa mandry. Antsika io mandry mipaitraka ambony fandriaña. Mañavy antaiña mandry mañanio tönga añy amin'ny tany lavitry be añy, ary ndraiky antaiña mandaindaiha, hitanao mandaiha tsara antaiña. Iñy zaiñy lay atao hoe aliñy, iaña, aloko* ».

Les paroles de ce *tangalamena* sont tout ce qu'il y a de plus frappant car elles rejoignent parfaitement l'idée évoquée par TYLOR lorsqu'il parle des primitives. En effet, ces derniers pensent qu'« *il existe en chacun de nous un double, un autre nous-même qui, dans des conditions déterminées, a le pouvoir de quitter l'organisme où il réside et de s'en aller pérégriner au loin* » (1). D'après toujours ce *tangalamena*,

---

1. TYLOR, cité par Emile DURKHEIM, *Op.cit,* p.70

ce n'est qu'après la mort que ce double peut mener sa propre existence, étant libéré du corps. Comme l'a aussi souligné Emile DURKHEIM : « *Alors que le corps n'est plus, qu'il n'en reste plus de traces visibles, l'âme continue à vivre, elle mène, dans un monde à part, une existence autonome* »(1). C'est cette continuité de l'existence dans la vie d'outre-tombe qui permet aux *Betsimisaraka* de dire que les morts sont des êtres invisibles.

B. La mort

Pour les *Betsimisaraka*, étant donné que le *iaña* continue son existence après la mort, la mort ne met donc pas fin à la vie. Au contraire, la mort, c'est le commencement d'une autre vie. C'est la vie corporelle visible qui se termine, permettant ainsi au *iaña* de partir définitivement du corps. *« Pour l'homme religieux, la mort ne met donc pas un terme définitif à la vie » (*2) *dit Mircea ELIADE, c*'est *«le commencement d'une nouvelle existence spirituelle »* (3). De ce fait, la mort est comme un passage qui débouche sur la vie tombale et qui doit être marqué, chez les *Betsimisaraka*, par l'enterrement. La naissance et la mort présentent donc, chez ce groupe ethnique, des similitudes très frappantes. Lorsqu'un enfant est né, cette naissance est marquée par un enterrement, l'enterrement du placenta. Ce geste signifie que la vie fœtale est terminée et qu'une nouvelle vie a commencé, la vie corporelle visible. Le même geste se reproduit au moment de la mort. Pour marquer la fin de cette vie corporelle, les *Betsimisaraka* procède également à l'enterrement mais cette fois-ci, du corps cadavérique, ce qui signifie qu'une autre vie commence pour le défunt, l'existence d'outre-tombe.

Ce passage ne doit pas être pris à la légère. Il doit être accompagné de différents rites funéraires que nous allons maintenant analyser.

---

1. Emile DURKEIM, *Op.cit,* p.347
2. Mircea ELIADE, *Op.cit*, p.126
3. Mircea ELIADE*, Ibid,* p. 166

a)- La toilette funéraire

Quand une personne est morte, ses proches procèdent à ce qu'on appelle la toilette funéraire. Cette dernière devrait se faire en cachette car on ne doit pas exposer la nudité du défunt en public. Le choix des thanatopracteurs ne doit donc pas se faire n'importe comment. Tout d'abord, la toilette funéraire doit être effectuée par les membres de la famille du défunt. Ceci, pour éviter toute intention malveillante. En effet, la mort est une occasion pour les sorciers maléfiques d'accomplir leur œuvres c'est-à-dire qu'ils peuvent en profiter pour prélever par exemple une mèche des cheveux du défunt en vue d'une confection d'un talisman à vertu dangereuse. Le choix du sexe est aussi très important car seuls ceux ayant le même sexe que le défunt peuvent s'occuper de sa toilette. De là l'interdiction pour l'épouse ou l'époux de s'occuper de ce genre de rite, quelque énorme que soit son intention de le faire, par souci de cacher aux autres les parties intimes de son être cher.

L'interdiction concerne également la façon de procéder. En effet, on commence la toilette par la tête, pour descendre ensuite jusqu'aux pieds du défunt. Ceci, pour revenir à ce que nous avons dit plus haut, du fait que la tête est sacrée. L'eau donc doit descendre du haut du corps mais pas l'inverse.

L'eau joue ici un rôle très important. En effet, depuis l'aube de l'humanité, l'eau est porteuse de signification. C'est la raison pour laquelle elle est au cœur des rituels. Prenons par exemple le cas du « *Fitampoha* » des *Sakalava* du *Menabe*. Tous les sept ans, ce groupe ethnique du Sud-ouest de Madagascar organise une cérémonie rituelle appelée *Fitampoha* qui consiste à faire prendre leur bain aux reliques des anciens souverains de leur dynastie. Pour ce faire, ils se rendent, le souverain régnant avec son peuple, à un endroit du fleuve *Tsiribihina* avec des cornes de zébu contenant les reliques et les plonger dans l'eau. La nuit précédant cette cérémonie, une coutume doit être observée, le « *valabe* » qui consiste en une licence sexuelle. Cette nuit-là, en effet, la distinction entre noble et roturier, ou encore entre riche et pauvre doit être abolie. L'esclave peut donc s'unir avec une princesse et les femmes mariées avec ceux qu'elles ont croisés sans se soucier de l'idée d'adultère. Ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est que la célébration du *Fitampoha*

symbolise le retour au chaos primordial dont l'objectif n'est autre que de créer de nouveau le cosmos. Le rôle de l'eau est donc ici primordial : elle symbolise la régénération, la renaissance. La même conception s'observe dans le monde judéo-chrétien. En effet, dans l'ancien testament, l'humanité renaît avec l'arche de Noé. Le déluge symbolise, de ce fait, la purification de l'humanité et sa rénovation. Il en est de même pour le baptême où l'enfant, par le biais de l'aspersion d'eau bénite, renaît spirituellement. Cette idée de purification, de renaissance se trouve également dans le rite de la toilette funéraire. Par l'eau, le défunt est purifié, il peut donc entrer dans le monde sacré des morts, il renaît dans une autre existence, la vie post-mortem.

Généralement, on utilise de l'eau tiède « *rano mafàna* » pour la toilette funéraire. Cela, parce qu'il se peut que le défunt revient encore à la vie, selon les dires d'une enquêtée : « *Say koa izy miheriñ'aiñy, ranomafana böko mbö mankalemilemy özatra* ». Cette phrase, si on l'analyse, veut dire qu'il faut laisser une marge de temps à l'*iaña* du défunt de revenir en arrière parmi les vivants. Une telle vision rejoint celle des Malgaches en général, lorsqu'ils disent que « *Hanongotsogoaña ny maty, sarotra ny handevim-beloño* », littéralement, « *Si on pince un cadavre, c'est qu'il est difficile d'enterrer un vivant* ». A souligner qu'à la différence des autres groupes ethniques de Madagascar, les *Merina* par exemple, les *Betsimisaraka* n'utilisent jamais de l'eau tiède que lors de l'accouchement pour les femmes, pour la toilette intime ou le bain du nouveau-né, et en cas de maladie. Les conditions climatiques de la côte-Est de l'île y participent également (prédominance de la saison chaude)

Quand il s'agit d'une femme, à part la toilette funéraire, il faut également lui tresser les cheveux. Pour cela, contrairement à ce que l'on a l'habitude de faire (où une seule personne s'occupe de la tresse), plusieurs femmes se livrent à cette tâche. On fait donc des relais, c'est-à-dire que tandis que les unes divisent les cheveux (*manoritry*) à l'aide d'un instrument appelé « *kisaviky* », d'autres continuent par la tresse laquelle sera encore continuée par d'autres. Une telle manière d'agir est le propre d'un tel moment, raison pour laquelle, il est strictement interdit « *fady* », en pays *betsimisaraka*, de se faire tresser les cheveux par plus d'une seule personne.

Ce travail de relai symbolise la mort. En effet, la mort n'est-elle pas ici relayée par une autre vie, celle d'outre-tombe ?

Une fois que tout a été fait, on étale le défunt sur un lit, on couvre son corps et c'est à partir de ce moment-là que les membres de sa famille peuvent recevoir les gens qui viennent présenter leurs condoléances. A préciser que ce jour-là, on fait porter au défunt les vêtements qu'il adore le plus.

Nous allons rapporter ci-après le déroulement de cette présentation de condoléances que les *Betsimisaraka* appellent également « *fitsapaña alahelo* » ou « *famangiaña* ».

b)- Le *famangiaña amim-paty*

Chez les *Betsimisaraka*, quand une personne est morte, tout le village se mobilise pour procéder à ce qu'on appelle « *famangiaña* » ou « *fitsapaña alahelo* ». Ce rite consiste à se rendre chez le défunt en question pour témoigner de sa sympathie, pour présenter ses condoléances aux membres de la famille du défunt. Pour ce faire, chaque foyer se doit d'apporter une petite somme que l'on doit mettre sous enveloppe, que l'on offre ensuite à la famille de la victime. C'est ce qu'on appelle « *fi-dranomaso* », littéralement, « *ce qui sert à essuyer les larmes* ».

Nous reproduisons ici un exemple d'échange de paroles entre le représentant des présentateurs de condoléances (*solonteñan'ny ampamangy*) que nous désignons par la lettre « **A** », et le représentant de la famille du nouveau défunt (*solonteñan'ny vangiaña*) que nous désignons par la lettre « **B** ».

Texte en malgache	Traduction libre
A : *Lay dianay tô mö tsy misy raha maro fö, nahareñy lay fahoriaña nanjô, k'ay tönga hitsidiky ny traño nilavoan'ny löha. Amin'ny maha ôlombeloño atsika, tsy hañano fañahin'aomby zaiñy izahay,*	**A :** Ayant été au courant des malheurs qui vous ont frappés, nous sommes venus sous votre toit pour nous incliner là où la tête est tombée. En tant qu'être humain, nous n'allons pas nous comporter à la

k'ay, na marary, na maty, sömby mifampizaha akeo foaña. Dia tönga zahay jiaby, midodododo hañano ny fömba nampianarin'ny naventin-tsika talöhabe takañy ary mböla tsy misy maharatsy azy amin'izy akeo io. Langolangom-pô amin'ny maty, fehin-tavadra apaitraka amin'ny veloño, k'ay tönga mamangy amin'ny fahavoazaña!

manière des zébus qui, en voyant ses congénères malades ou morts, se contentent de rester là, sans rien faire d'autre. Nous sommes donc venus en masse pour accomplir le rite que nos anciens nous ont enseigné depuis toujours et qui reste encore de mise jusqu'à ce jour. Témoignage de sympathie envers le nouveau défunt et consolidation du lien social pour les survivants, nous sommes donc venus pour une visite de condoléances !

B : *Misötro ny namangy. Tsy latsa-tökaña izahay eto an-tanàña eto, sady mböla misy havaña an-tanàña azo añankiñan-tavandra.*

B : Merci de cette visite. Ce geste prouve que nous ne sommes pas seuls dans ce village et que nous avons par-dessus toute une communauté villageoise sur qui compter.

A : *Araka ny voatsirambin'ny tañaña, tô zaiñy völa hely kasibe raiky fi-dranomaso, tsy ahanko ny lasaña izy io fö langolangom-pô amin'ny tavela, ary amin'ny maty.*

A : Ensuite, selon la possibilité de chacun, voici une petite enveloppe, symbole de notre consolation.

B : *Eh misötra baitsaka. Tsy ny faty isöraña fö ny fahatongavanareo midodododo, mitöndra völa aman-kariaña. K'ay ho lasan'iñy eky ny ratsy fö mbö raha tsara ndraiky itrahöfantsika.*

B : Merci beaucoup pour votre venue et pour ce que vous avez offert pour nous. Que ce ne soit plus un événement triste qui nous réunira à la prochaine fois.

Après cet échange de paroles qui se fait debout, le représentant des *ampamangy* demande comment la mort a été survenue. Et au représentant des *vangiaña* de répondre, en racontant du début jusqu'à la fin le déroulement de l'histoire. Après quoi, tous les *ampamangy* sortent pour aller s'asseoir dehors parmi ceux qui sont déjà installés là, laissant ainsi la place à d'autres pour venir présenter à leur tour leurs condoléances. A souligner que pour le cas du village de *Rantolava*, une fois que le *fokontany* est au courant de la situation, le Président envoie

quelqu'un pour faire le « *dalala* ». Il s'agit donc, pour cette personne, de circuler partout dans le village pour annoncer la mauvaise nouvelle en la précédant d'un coup de sifflet. Après cela, deux autres personnes font du porte à porte pour recueillir des dons de chaque foyer et de les enregistrer dans un cahier. C'est ce que les *Betsimisaraka* appellent « *silklaira* », qui n'est autre que la malgachisation du mot « circulaire », car ces deux personnes circulent pour faire leur travail. Généralement, on donne soit de l'argent, soit du riz. Les dons ainsi réunis sont ensuite offerts à la famille du défunt, en vue de les aider à supporter les dépenses occasionnées par les cérémonies funéraires.

Chez les *Betsimisaraka*, la société est à l'image de l'organisme humain. Tout se relie. En effet, si un événement heureux ou malheureux se produit dans une famille, cet événement devient celui de tout un village car la cohabitation devrait se faire à la manière de celle du foie et du bile : « Si le foie reçoit un choc, c'est le bile qui en pâtit » (*Raha voadona ny aty, marary ny afero*), souligne un proverbe malgache. L'unité sociale est donc ici ce qu'il y a de plus important. Elle s'inscrit dans ce qu'on appelle « dons et contre-dons » si l'on emprunte les expressions de Marcel MAUSS (1). En effet, tout service doit être rendu à son auteur. Cela explique la venue nombreuse de toute une population lors d'une cérémonie funéraire.

La relation sociale est, de ce fait, une obligation de tout un chacun ; elle est à la base de la structure sociale, comme l'a souligné Alfred RADCLIFFE-BROWN : « *L'organisme, tout comme la société possède une certaine structure – que l'organisme individuel se définit comme un ensemble d'éléments arrangés dans un système de relation qui en est la structure, que la structure sociale est ce système de relation entre les êtres humains qui sont les éléments de la société* » (2)

---

1. Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*

2. Alfred RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction dans la société primitive,* [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/ p.161

C’est le soir que l’on passe à la veillée funéraire appelée aussi, en pays *betsimisaraka* « *fiaraitan-tory* » ou « *fiambaisam-paty* ».

c)- La veillée funéraire

Le soir du décès, tout le village procède à la veillée funéraire ou le « *fiaretan-tory* ». Ceci, parce qu’on doit toujours laisser une marge de temps au *iaña* du défunt de revenir : « *Il faut lui laisser la marge de temps nécessaire pour revenir et permettre ainsi à l’homme ou à la femme en question de continuer normalement sa vie corporelle. Refuser à ce double invisible cette possibilité de retour, c’est refuser à son semblable le droit à la vie* » (1). Le délai qu’il faut respecter, dans une telle situation, est de vingt-quatre heures. Lors de cette veillée, on pleure le défunt, on essuie les larmes des membres de sa famille, on les soutient dans cette épreuve difficile. C’est donc le moment de montrer qu’on est uni, car les *Betsimisaraka* ont promis d’être toujours ensemble pour le meilleur et pour le pire. C’est la raison pour laquelle on les appelle « *les nombreux à jamais unis, les nombreux inséparables* » (*tsy misara-draha mañano*). Cette veillée est également une occasion pour la famille du défunt de remercier toute l’assistance de sa venue et de lui annoncer le programme de l’enterrement.

Nous allons rapporter ci-après l’échange de discours qui devrait avoir lieu en temps pareil. A noter que la prise de parole devrait être précédée d’une présentation de quelques bouteilles d’alcool, que l’on sert ensuite à l’assistance, le discours du représentant du *fôkonôloño* (ici, l’assistance) terminé.

Discours du représentant de la famille du défunt :

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Op.cit*, p.185

Texte en malgache	Traduction libre
1. *Zaihay tô zalahy mañano lay volañiñy zaiñy e, k'ay zaihay mañano mankasitraka sady mankateliñy. Ny iavian'ny fisöraña moa, tsy zahay latsak'isa, na maty anaka, na maty rahalahy, na maty vady sañatrian'ny vava, tsy zaiñy, fö nohon'ny anareo fôkonôloño maro tönga mañôtroño*	1. A vous tous, ici présents, nous vous adressons nos sincères remerciements. Ce n'est pas parce que nos avons perdu un enfant, un frère, ou un époux que nous vous remercions, mais c'est parce que vous êtes venus nombreux nous consoler.
2. *Öhatran'ny lamba fôtsy nahantoño ny fahafataisaña, tsinjôvin'ny lavitry izy io, ary hitan'ny mariny; öhatran'ny vôlo mipôko aila koa, mahataitry. K'ay raihaifa nahareñy ny zavatra nahazo zaihay anareo fôkon'ôloño,ehe, antsika tô zalahy, voan-draha fahazo ôlo iry havantsika tô kalay andao andaiha hatôñontsika e.*	2. La mort est comme un drap blanc qu'on a pendu très haut, de loin, on l'aperçoit, de près on le voit. Elle est aussi comme un bambou qui s'éclate quand on le brûle, on ne pourrait que s'en étonner. En apprenant cette mauvaise nouvelle, vous avez accouru.
3. *K'ay tönga anareo nañatoño. Tsy zaihay tôro vato nidiaña, fölaka andry be niankinaña, lasañ'ôlo nitavandraiñy, tsy zaiñy lay hiavian'ny fisöraña fö noho ny fahatongavanareo nañôtroño anay ary noho ny hamaroanareo tönga hitomañy ny maty ary hamitry ranomason'ny veloño.*	3. Alors, à vous tous qui êtes venus, merci beaucoup. Ce n'est pas parce que nous avons perdu un être cher que nous vous remercions. C'est parce que vous êtes venus pleurer le défunt et essuyer nos larmes.
4. *K'ay raihaifa lasaña ny fankasitrahaña, hañano lay volañiñy zaiñy. Tono aomby tsy reñy hañitry hono, may tsy hitan-drafözaña. K'ay anareo fôkon'ôloño avy takañy, vonon-kitaino, ary zaihay rahateo moa hisy raha ikorañiñy.*	4. Si vous êtes venus, c'est que vous êtes prêts à écouter ce que nous avons à vous dire.
5. *K'ay io ôlo io, nipaitraka teto ambarakaly, naira-beloño tamintsika, naira-nantotry, naira-nitsangaña, ary mboa filaña hevitry, ary nila hevitry tamintsika. K'ay iniany izy lasan'Andriamañitry nañano ananjy, tiaña hitanaña izy io zato taoño, arivo ririñiñy fö indiaña arahiñy izy akeo io fö tsy india-*	5. Le défunt a vécu avec nous depuis longtemps, il nous a demandé des conseils comme nous aussi nous lui en avons demandé. Si aujourd'hui Dieu l'a pris, nous avons voulu le retenir encore un siècle mais cela n'a pas été possible. En effet, le défunt ne

mañaraka.

reviendra plus jamais à la vie. Ce sont plutôt ceux qui sont encore en vie qui le suivront.

6. *K'ay nohon'ny izainy, valo karazaña ny ôlombeloño, aifatra am-pôkondreny, aifatra am-pôkondray. Ka raha nifañantso moa zahay, ny andañiny sy ny ankilany, satria ny zaza tsy azon'ôlo tökaña, tsy maintsy misy ny lahy, misy ny vavy vö mahazo ôloño araiky, nijery, nañano teny tsy natôro môlotro, nifangaho.*

6. L'homme est né à partir de huit origines différentes dont quatre de son côté maternel et quatre de son côté paternel. Il est né d'un homme et d'une femme. Les membres de ces deux côtés se sont donc réunis pour discuter de l'endroit où l'on va l'enterrer.

7. *Nangaho moa zareo fôkon-dreniny, ary nangaho koa ny fôkon-drainy. Ka raha tamin'izy iñy, nifandiniky, antsika tô mañano volañiñy zaiñy, tsy hañano akanga zaiñy, mahöla maty, kalay izy io tsy raha tsakotsako kalay itoatoazaña, sômy mitondra kalay sômy mamboly amin'ny tany amboliany ananjy, nö aomby maty izy io kalay hitapitapahiñy hirasaiñy, sômy mitondra akañy mahandro nihinanjy, fö izy io vatan'ôloño, tsy maintsy lay tany imboan'ny lôhany imboan'ny hongony.*

7. Les deux cotés ont chacun demandé de l'enterrer chez eux. Or le défunt n'est pas un maïs, chacun en enlève des grains et va les planter là où il veut le planter. Il n'est pas non plus un zébu dont le corps est à découper et à distribuer afin que chacun cuisine sa part. Il s'agit d'un corps humain, donc on ne peut pas le mutiler. Là où sa tête est, ses pieds doivent y être aussi.

8. *K'ay nangaho zareo am-pôkondrainy e. Akañy hitondraña ny sairaña, lay nôdy razaña. Indesiñy am-pôkon-drainy izy io k'ay anareo fôko'ôloño koa tönga tsy maintsy atao tsara koraña aminareo fö ratsiratsy amin'ny raha, anareo koa miboaka avy atô, aiza moa alahy andihanaña andeha hanary e, andeha andeviñy e? Izy iñy kony takao nifañano fangahoaña zareo kay lasan-jareo fôkon-drainy e!*

8. Après la discussion, il a été décidé qu'on enterre le défunt de son côté paternel. Nous vous en informons afin qu'une fois que vous sortez d'ici, vous n'aurez pas de mal à en informer les autres lorsqu'ils vous demandent où est-ce qu'on va enterrer le défunt

9. *Tsy anareo tañy tsy manaña trañomanara handivaiñaña izy io nö amin-dreny nö amin-dray fö izay toairaña araiky fö amitrahaña anazy. Ka raihaifa omby akeo moa anareo, tsy atao löhakataña mihono, tany*

9. Si nous avons décidé ainsi, ce n'est pas parce que vous n'avez pas de tombeau. Les deux côtés en ont mais le défunt doit être déposé à un seul endroit. A vous tous qui son venus, nous vous en

mañontsafa, fö tsy maintsy hilazaña ny mariñy, k'ay hikorañaña raha madinidiniky niteneniñy takeo reñy.

mettons au courant, parce que vous faites partie de notre communauté.

10. *K'ay iñy ny toaka irasanay völaña izaiñy aminareo fôkonôloño. Lay hiôsiky mö manjary miôsiky, lay hañano koram-be, mañano koram-be, lay mahay angano ozy antsika, mañano angano, lay hañano fanôroño, io raha manjary hanoñy dahôlo. Maro karazaña ny döla e. Ny dihy ambany traño, eheie, zaiñy eky tsy asainay.*

10. Voici donc quelques bouteilles d'alcool pour vous. Ceux qui veulent chanter, qu'ils chantent. Ceux qui veulent faire des débats, qu'ils en fassent. Ceux qui savent faire des contes, qu'ils en fassent. Ceux qui veulent jouer au f*anoroño*, qu'ils y jouent. Mais la danse nocturne des sorciers maléfiques, nous ne vous la conseillons pas.

Après ce discours, l'assistance se regarde afin de désigner son porte-parole. Pour cela, les uns incitent les autres à prendre la parole et inversement : « *Ô akôry koraña zaiñy e. Andesinareo añy zalahy e. Antsika tô zalahy kalay hañano koraña tsy valiaña, karaha firaiñaña zaiñy, zaiñy tsy ary nanontsika eky. E, mitsangana anareo akañy e* », que l'on peut traduire librement : « Eh, vous autres, prenez la parole. Garder le silence, cela ne se fait pas chez nous, c'est manquer de respect envers quelqu'un que d'agir ainsi. Levez-vous, vous qui vous trouvez de l'autre côté ».

Après cela, une personne se lève pour représenter l'assistance. Elle va donc répondre au discours du représentant de la famille du défunt. En voici un exemple, que nous avons recueilli auprès du *tangalamena* INDIA Malazahasy de *Rantolava*.

Texte en malgache

1. *E, zaihay aminanjy iñy, tsy mbö ary fanontsika tsy famaly teny fö, ny ôlo koa maro, tsy maintsy misy ny mifanolatolaka mañano hoe: andeso rö, andeso rö.*

Traduction libre

1. Nous vous prions de nous exuser, car quand on est nombreux, il arrive toujours de se dire : répondez à cette parole, répondez.

2. *K'ay zahay koa mitsangaña aketo, miala tsiñy aminareo fôkonôloño, hamaly koraña. K'ay zaiñy malöa ny fialantsiñy. K'ay anareo takeo, ozy anareo nirasa völaña, mañano mankasitraka sady mankateliñy, kay anareo tönga moa sitrahiñy sady ankatilaimiñy. Tsy zaihay maty anaka, na maty rahalahy, na maty vady sañatrian'ny vava, fö noho ny fahatongavanareo maro, tönga manôtroño.*

2. Nous vous prions donc de nous excuser car si nous nous sommes levés, c'est pour répondre à la parole de tout à l'heure. Vous avez dit que vous nous remerciez d'êtres venus, que si vous avez dit cela, ce n'est pas parce que vous avez perdu un enfant, un frère ou un époux mais parce que nous sommes venus nombreux.

3. *Öhatran'ny lamba fôtsy nahantoño ny fahafataisaña, tsinjôvin'ny lavitry, hitan'ny mariny, vôlo mipôko aila koa, mahataitry. K'ay raihaifa nahareñy ny zavatra nanjô zahay areo, ny fahafataisaña zaiñy, ehe vory maro anareo tönga. K'ay nohon'ny izaiñy, anareo tönga añövan'izaiñy, misy raha itanoaña, ary zaihay moa misy raha hikorañiñy.*

3. La mort est comme un drap qu'on a suspendu très haut, de loin on l'aperçoit, et de près on le voit. Elle est aussi comme des bambous qui étonnent par leur bruit quand on les brûle. Lorsque vous avez appris ce qui s'est passé, vous êtes venus nombreux pour écouter ce que nous avons à vous dire.

4. *K'ay ny ôlombeloño valo karazaña, aifatra amin-dreny, aifatra amin-dray. Tsy ijiaby zaiñy hitondraña izy io. Tsy raha tsakotsako izy io k'ay itoatoazaña, sômy hitondra amin'izay tany hitondrasany ananjy, ary tsy aomby izy io k'ay hitapitapahiñy sômy hitondra akañy ahandro nihinanjy, fö ôlombeloño. Tany omban'ny löhany, arahin'ny hongony.*

4. L'homme est né à partir de huit origines différentes dont quatre de son côté maternel et quatre de son côté paternel. Il est né d'un homme et d'une femme. Les membres de ces deux côtés se sont donc réunis pour discuter de l'endroit où l'on va l'enterrer.

5. *K'ay avy anareo nangaho ny fangahoaña, ehe, nañano ny teny malemy zaiñy nifandimbidimby. Satria izy io zaza tsy azon'ôlo tökaña, k'ay lasanjareo fôkondrainy e. Handaiha amin'ny fasaña, tany misy zareo fôkon-drainy añy, añy*

5. Il en ressort que la dépouille va être acheminée vers son côté paternel, avez-vous dit

hitondrasaña ny vatan'aliñy, hitondrasaña lay nôdy razaña. K'ay zaiñy lay teny nilazainareo teo iñy.

6. *Faharoa mañarak'izaiñy moa, amaraiñy hitondrasaña anazy amin'ny tany misy kiazany añy. Ho firasainay völaña izaiñy, iñy ny toaka midaibaka, rasavöla-mahateky. Ny mahay mihira moa mihira, ny hañano koram-be moa mañano koram-be, ny hañano fanôroño, mañano fanôroño. Ny dihy ambany traño, e zaiñy eky tsy asainay.*

6. Nous allons donc le déposer demain là où sont enterrés ses arrière-grand-pères. Voici, avez-vous dit, quelques bouteilles d'alcool. Que ceux qui veulent chanter chantent. Que ceux qui veulent faire des débats en fassent. Que ceux qui savent faire des contes en fassent. Que ceux qui veulent jouer au *fanoroño* y jouent. Quant à la danse nocturne des sorciers maléfiques, vous l'avez déconseillée.

7. *Eheie nahareñy zahay fôkon'ôloño aminanjy iñy, ary azo koa ny fady sy ny voninahitry. Fandriaka be nanon'ny razaña talöha zaiñy böko hono izy tô k'ay hamarañako ananjy, ho an'ilay handihy, izy koa zaiñy edy ny diany avy tamin'ny tany nihingañany avy tañy, tsy handaiha hitomañy ny maty hiara-ory amintsika akeo fö handaiha handihy amin'ny maty ambany traño, eheie mañanöva izy fö, izy mivonovonia say hitan'ôloño e. Izy koa hitan'ôloño böka izy, tsy atokisan'ôloño edy e! (mi-kakakaka ny ôlo)*

7. Nous avons reçu votre message et nous en sommes honorés. La veillée funéraire est une tradition que nos ancêtres nous ont laissée. Pour terminer, j'aimerais seulement m'adresser à ceux qui sont venus pour la danse nocturne de se dissimuler s'ils le font sinon ils risquent de ne pas inspirer confiance. (et l'assistance rit)

C'est après cet échange de discours que des personnes circulent pour servir à boire toute l'assistance. A souligner que contrairement à d'autres veillées destinées à célébrer les rites de fécondité que l'on appelle « *tsimandrimandry* » qui renvoient à l'idée de détente, la veillée funéraire est marquée par la négativité de la mort, d'où l'utilisation d'un autre terme pour désigner ce genre de veillée. En effet, le terme « *miambim-paty* » est porteur de signification. Obtenu à partir d'un radical *miambiñy* qui veut dire surveiller ou encore attendre, et *faty*, qui renvoie au corps du défunt, ce terme véhicule l'idée d'attente et de surveillance : attente du retour du *iaña* du défunt

et surveillance stricte de la dépouille mortelle car les sorciers maléfiques sont à craindre. C'est durant cette veillée funéraire que se fait sentir le contraste : tandis que les autres pleurent, d'autres semblent montrer le contraire en chantant (1), en jouant aux cartes ou aux dominos, et d'autres encore échangent de propos moqueurs … quoiqu'il en soit, tout cela ne symbolise qu'une chose : la victoire de la vie sur la mort, qu'on doit manifester pour surmonter la douleur. Le père Jean Debred RAKOTOMAMONJY l'a d'ailleurs souligné lorsqu'il dit que : « *Le groupe, pendant cet événement, doit manifester la primauté de la vie. …La mort (…) affecte le groupe (…) on ne peut rien contre elle ; pourtant, on peut restaurer le déséquilibre qu'elle entraîne. L'exhibition de la vie qui accompagne son rituel a pour rôle de remettre en ordre le bouleversement qu'elle engendre* » (2)

d)- Le famoaham-paty

Le *famoaham-paty* est un rite qui consiste à faire sortir de sa maison la dépouille mortelle du défunt afin de l'emmener ensuite au tombeau ancestral. Le *famoaham-paty* a donc lieu avant l'enterrement, c'est-à-dire, lorsqu'on est convaincu que le *iaña* du défunt est parti définitivement, qu'il ne lui est plus possible de revenir. Au cours de ce rite, on offre également à boire à l'assistance avant le départ du défunt. Nous allons rapporter ci-après le discours du *tangalamena*, lors de ce *famoaham-paty* :

---

1. Traditionnellement, lors des veillées funéraires, les *Betsimisaraka* ont l'habitude de faire ce qu'on appelle « *faray* ». Ce dernier consiste à placer au milieu de la chambre où l'on a placé le corps du défunt un bambou. Tout le monde se met de ses deux côtés en le frappant par des bâtons (fabriqués aussi à partir des bambous) tout en chantant des chants traditionnels (ôsiky). Actuellement, on ne le fait plus, les *ôsiky* étant remplacés par des chants religieux.

2. Père Jean De Bred RAKOTOMAMONJY, *Le zafindraony, expression de la mutation culturelle et religieuse*. Ouvrage disponible dans le site *www. anthropomada.com*

Texte en malgache	Traduction libre
1. *Zahay iñy nañano fisöraña tamin'ny voalöhany k'ay izy io samba hitomañiaña aketo izy io añatin'ny maromaro taoño, maromaro völaña, maromaro andro, ikoa lay aifa lasaña io aifa tsy miheriñy. K'ay antsika mböla veloño zainy pöla mipaitraka amin'ny antsika mböla veloño, ny maty tsy maintsy ateriñy amin'ny toairaña misy ny maty.*	1. *Nous vous avons remerciés antérieurement. En ce qui concerne le défunt, il ne va plus revenir parmi nous, raison pour laquelle nous, les vivants, nous devons rester dans le monde des vivants. Quant au défunt, on doit l'emmener là où il devrait être.*
2. *K'ay andaiha hañatitry anazy amin'ny fasaña misy ny razany antsika, zaiñy*	2. *Nous allons donc déposer son corps dans leur tombeau ancestral, c'est pour cette raison qu'on vous offre ces bouteilles d'alcool*

Après ce discours, on sert à boire l'assistance « *tahoaña ny ôlo* », on fait sortir la dépouille mortelle « *avoaka ny faty* », et on la ligote sur deux pièces de bambou qui lui servent de support appelées « *bö* ». A souligner que le bambou occupe une place très importante dans la société *betsimisaraka*. En effet, Il est toujours présent tout au long de leur vie, que ce soit à utiliser comme matériaux de construction des maisons (servant de murs, le « *rimba vôlo* » ou de parquet, le « *rapa-pafaña* » …), comme moyen de porter des charges lourdes (pour le transport de marchandises, le « bö »), comme moyen de puiser de l'eau (on le troue et on met de l'eau dedans, le « *lañanaña* »), comme chaises (*pôkom-bôlo)*, comme verres (pour servir à boire, le « *pamby* »), comme louche lors d'un *tsaboraha* (*antsômby*) ou encore comme bol (où l'on met de la nourriture, le «*vôlon-drô* »). Les feuilles de bambou sont également utilisées pour se brosser les dents, dans lequel cas, elles remplacent ce que les gens des villes ont l'habitude d'utiliser, la brosse à dents. Bref, utilisé tout au long de la vie, le bambou est encore présent au moment de la mort.

ClichéN°3 *- Moment d'intense émotion collective au village de Rantolava : un famoaham-paty où la dépouille mortelle du nouveau défunt est déjà ligotée sur des bö pour son départ définitif du « village des vivants » vers le « village des morts » (Photo prise le 20.07.2012)*

Une fois que la dépouille est soulevée (par quatre hommes dont deux devant et deux derrière), on passe à un autre rite appelé « *mañito falafa* »

e)- Le rite du *mañito falafa*

Le « *mañito falafa* » est un rite au cours duquel le *tangalamena* s'adresse au défunt lui-même. Traditionnellement, lors de ce rite, on attache une corde à l'un des *bö* supportant la dépouille mortelle du défunt, que tous les membres de sa famille tiennent. Ce geste symbolyse la distance qui sépare désormais le défunt et ses proches-parents. Actuellement, ce geste est remplacé par celui du *tangalamena* qui, en prononçant les phrases suivantes, pose sa main sur l'un de ces *bö* :

Texte en malgache	Traduction libre
1. *Anao R …(on prononce le nom du nouveau défunt) e, hirasa völaña aminao zaihay io. Ny antony hirasanay völaña, tatô anao niriaria tañatin'ny maromaro völaña, maromaro töño. Natö zanaka, natö havaña, natö fianakaviaña. Avy amin'ny andro akeo io, nañano lay volañiñy zainy, refiñy ny vy, fölaka ny vato hony, fitairaña aila mandiñy antambo. Tönga ny Andriamañitry, tönga ny Zañahary nalaka.*	1. Nous nous adressons à toi R…(on prononce le nom du défunt). Tu as vécu parmi nous depuis des mois et des années. On t'a considéré durant tout ce temps comme un fils, comme un parent. Aujourd'hui, la pierre s'éffrite et le fer se rouille, car nul ne peut résister au temps. Le moment est donc venu pour le *Zañahary* de te prendre.
2. *Samba handaiha amin'ny tany misy kiazan-driry akañy andriry, eritreritry tsy miala fö tsy maintsy mirasavölaña amin-driry.*	2. Même si tu vas aller rejoindre tes proches qui sont là-bas, sache que nous ne t'oublions pas, nous pensons toujours à toi !
3. *K'ay andaiha hateriñy amin'ny tany misy kiazan-driry akañy andriry e. Añy misy baban-driry, añy kakolahin-driry, añy rahalahin-driry…*	3. Il est donc temps maintenant de te ramener près d'eux, de ton grand-père, de ton père, de ton frère….

A noter qu'ici, contrairement à ce que l'on a l'habitude de faire, on doit utiliser un autre terme pour s'adresser au défunt. Le terme « *andriry* » au lieu de toi (*anao*) est ici très significatif. En effet, ce terme a une valeur dépréciative. On l'utilise en pays *betsimisaraka* pour s'adresser à quelqu'un pour lui faire entendre qu'il est sans importance. Utilisé par le *tangalamena*, ce terme renvoie à la non importance du corps du défunt maintenant que son *iaña* continue à vivre.

C'est après ce rite du *mañito falafa* que l'on se rend au tombeau ancestral du nouveau défunt pour l'enterrer « *mañary* ». Littéralement, le terme « *mañary* » veut dire « jeter », « se débarrasser de » et on le trouve dans l'expression « *mañary fako* » qui veut dire « jeter des ordures ». Mais ce terme est plus riche que cela et

revêt d'autres connotations et nous renvoie à l'idée de ruse et de roublardise pour induire l'autre en erreur afin qu'il ne puisse pas sentir les véritables enjeux du problème. De là cette expression à connotation très variée : « *mañary dia* » qui peut signifier «brouiller les traces de vos pas » pour que personne ne puisse tout naturellement vous suivre et vous rattraper dans la marche ; mais sur le plan cognitif cette expression veut dire également « vous induire en erreur pour que vous ne puissiez pas sentir les véritables enjeux de la question ». Cela relève de la malice, de la ruse de la raison, de la haute stratégie que seul l'homme averti, que la personne mature, que l'initié arrive à faire avec brio. Dans l'expression « *mañary dia* » il y a cette idée de supériorité d'esprit par rapport à la personne en face de vous et, à l'issue de la bataille, vous sortirez nécessairement vainqueur (même si tout semble militer en votre faveur). Dans ce cas, l'expression « *mañary dia* » est synonyme de « *mañary löha »* (qui veut dire : « à vous faire perdre la tête »), *de « mañary jery » ou de « mañary fañahy »* (qui veut dire : « à vous faire perdre le sens du discernement », « à vous jeter la poudre aux yeux », « à vous rendre fou ». Cette petite considération d'ordre linguistique nous a permis de comprendre que l'expression « *mañary faty* » (qui est l'enterrement du cadavre) englobe non seulement l'idée de « rupture » mais qu'elle fait également appel à l'idée de « rejet » et de marginalisation. Ce qui est « *ariaña* » est ce dont on n'a plus besoin, parce qu'il ne sert plus à rien et que même sa présence devient encombrante. Utilisé dans le cadre des rites funéraires, le terme « *mañary »* traduit tout un ensemble de gestuel collectif à savoir, le fait de transporter hors du village la dépouille mortelle du nouveau défunt, le fait de mettre ce défunt à l'écart de tout espace des vivants. Autrement dit, la rupture avec lui est consommée car à partir de ce moment-là, le défunt ne devrait plus cohabiter avec les vivants. On l'emmène donc là où il devrait être. L'idée de distinction, de dichotomisation, ou de séparation, liée au reflexe de position verticale de Gilbert DURAND (1) est donc ici mise à l'évidence, elle devient plus claire, plus tangible. Le *mañary* doit avoir lieu l'après-midi, contrairement aux autres événements heureux, à titre d'exemple, le *lahojôro* dont la célébration doit se faire avec le lever du soleil.

---

1. Cf. Gilbert DURAND, *Op.cit*

La fin de la vie doit donc trouver ici sa signification dans le mouvement de cet astre qui, lui aussi, à tel moment est sur le point d'aller se coucher de l'autre côté de l'endroit où il se lève. A souligner qu'en pays *betsimisaraka*, il est interdit d'enterrer le mardi et le jeudi.

Chez les *Betsimisaraka*, on enterre généralement le défunt de son côté paternel « *am-pôkon-dray* ». Il y a lieu de noter ici qu'une énorme différence existe entre les traditions *betsimisaraka* et celles d'un autre groupe ethnique de Madagascar, notamment les *Merina* concernant l'enterrement. En effet, si chez ces derniers, la femme doit être ensevelie dans le même tombeau que son mari, une fois morte « *manara-bady* », en pays *betsimisaraka*, quelque solide que soit le lien du mariage, la femme doit toujours revenir près des siens au moment de la mort. Le lien du sang est donc ici plus fort que le lien matrimonial. Et là encore, le côté paternel doit l'emporter sur le côté maternel car dans les mondes des humains, à la différence du monde animal, c'est le côté paternel qui doit l'emporter de loin sur le côté maternel : « N*y aomby mahery am-pôkon-dreny, ny ôlombeloño mahery am-pôkon-dray », disent souvent les Betsimisaraka à ce propos* (1).

Au passage du cortège funèbre, un interdit doit être observé par les mères portant dans leurs dos des nouveau-nés, le « fady mandika lalaña », littéralement, l'interdiction de traverser la route par laquelle vient de passer la dépouille mortelle. Un tel geste, dit-on, aurait des impacts négatifs sur la vie de l'enfant qui vient de naître.

Arrivée dans le domaine du tombeau, on dépose la dépouille par terre, et on défait les *bö*. On procède ensuite à l'enterrement, c'est-à-dire qu'on entre dans le tombeau pour ensevelir (*manitriky*) le corps du défunt. Il est essentiel de souligner qu'en pays *betsimisaraka*, le tombeau contient deux trous mortuaires dont l'un destiné aux hommes « *lava-dalahy* » et l'autre aux femmes « *lava-biavy* ».

---

1. Joachim Julien NESTOR, *Tsikafara, réalisation de promesse d'un vœu exaucé chez les Betsimisaraka, (cas de la région de Fénérive-Est),* Mémoire en vue d'obtention du diplôme CAPEN (Ecole Normale de l'université de Tuléar) 2007, p. 16

A l'intérieur de ces trous, les cadavres s'entassent les uns sur les autres. Les *Betsimisaraka* vont donc au-delà du proverbe malgache qui dit : « *Velona iray trano, maty iray fasana* », littéralement, « *En vie, nous vivons sous le même toit ; morts, nous nous trouverons dans le même tombeau* », car non seulement ils se trouvent dans le même tombeau quand ils sont morts mais ils se superposent dans la même fosse, contrairement aux autres groupes ethniques de Madagascar, comme les *Merina* ou les *Sihanaka* où les tombeaux contiennent des étagères pour placer les corps. Le proverbe qui leur va le mieux devrait être le suivant : « *Veloño iray traño, maty iray nana* », littéralement, « *En vie, nous vivons sous le même toit ; morts, nous serons dans le même pus* ».

Lorsque nous avons demandé au *tangalamena* INDIA Malazahasy pourquoi ne devrait-on pas mélanger les corps des femmes et ceux des hommes, il n'hésitait pas à nous répondre en disant que le fait d'agir ainsi équivaut pour les *Betsimisaraka* au « *mandöza* », littéralement, « *commettre l'inceste* ». Une telle conception mérite explication. En effet, ce qui est valable pour les vivants l'est également pour les morts en pays *betsimisaraka*. Pour les vivants par exemple, il est strictement interdit qu'un frère ou un cousin épouse sa sœur ou sa cousine. Le fameux « *lova tsy mifindra* » des *Merina,* littéralement, « *l'héritage qui ne se transmet pas* » (car dans ce groupe ethnique, pour que l'héritage reste dans le cercle familial, ce genre de mariage est sollicité) est donc ici déconseillé car une telle union est qualifiée d'inceste, donc elle engendre le danger (*löza*). Un tel acte est donc considéré comme honteux, bref, un déshonneur pour la société.

Avant de poser la dépouille mortelle dans la fosse, le *tangalamena* doit procéder à un autre rite, le « *hôzom-paty* »

f)- Le rite du *hôzom-paty*

Le *hôzom-paty* est le dernier discours prononcé par le *tangalamena* avant de déposer le corps du défunt parmi les siens. C'est donc son dernier mot à l'endroit du défunt mais c'est aussi un discours de passation de pouvoir entre «l'aîné des

vivants » (représenté ici par le tangalamena) et «l'aîné des ancêtres » (le plus anciens des défunts du tombeau ancestral).

C'est au cours de ce rite que le *tangalamena* demande au nouveau défunt de ne pas perturber la vie des survivants et à l' « aîné des ancêtres » de prendre soin de ce « nouveau né » afin que ce dernier arrive à s'habituer progressivement à la nouvelle vie qui va désormais s'offrir à lui, là-bas au « village des morts ». Par le rite du *hôzom-paty* il est question de rappeler publiquement aux vivants et aux morts que les espaces des uns et des autres sont clairement répartis : les vivants ne doivent évoluer qu'au milieu des vivants et les morts ne doivent rayonner que parmi les morts. A chacun son espace de vie, à chacun son village ! En un certain sens, nous sommes ici dans un rite de passage où le changement de statut social est nécessairement accompagné de changement d'espace vital. Par la mort donc, on passe du statut de « vivant visible » au statut de « vivant invisible » et qui doit se traduire par le passage du « village des vivants » au « village des morts ». Par le rite du *hôzom-paty*, vivants et morts assistent au basculement du nouveau défunt d'un statut social rendu caduc vers un autre statut social qui assurera la relève. Nous retrouvons ici se qui se passe dans le rite du mariage (*sintaka*) où pour passer du statut de célibat au statut de femme mariée, la nouvelle épouse doit quitter le village de ses parents pour aller vivre au village des parents de son nouveau mari. Rappelons qu'en pays *betsimisaraka*, la femme pour être épouse doit suivre son mari.

Et parce que le nouveau défunt n'est pas encore suffisamment habitué à rayonner dans le « village des morts » maintenant qu'il a le don de l'invisibilité et de la célérité (n'étant plus prisonnier de la forme et de la pesanteur de son corps), on pense que son *aliñy* sera certainement tenté d'errer de temps en temps dans l'espace vital réservé aux vivants et d'y semer le désordre, rien que par cette présence. Précisément, c'est pour éviter ce genre d'intrusion malsaine qu'on procède au rite du *hôzom-paty.* En un certain sens, le *tangalamena* joue ici le rôle de transfrontalier. Et c'est cette délicate mission de transfrontalier qu'Eugène Régis MANGALAZA n'a pas manqué de souligner dans un de ses articles quand il nous dit : *« Le porte-parole des survivants va donc s'adresser aux défunts (les aînés du*

nouveau défunt) pour leur rappeler fermement leur devoir d'aîné. Car par rapport à eux, le nouveau défunt que l'on vient de ramener dans leur « village », pour vivre désormais parmi eux, n'est qu'un « enfant » (zaza). Il vient à peine de naître parmi eux. Il pourrait, de ce fait, commettre des « bêtises », en allant par exemple narguer les survivants, à la tombée de la nuit, rien que pour s'amuser, comme aimeraient faire tous les enfants de son âge, maintenant qu'il a le don de l'invisibilité et de l'ubiquité que vient de lui conférer la mort. Ou, à l'inverse, dopé par ce nouveau pouvoir, il pourrait éventuellement vouloir se venger de ses anciens adversaires de jeu du temps de son vivant, alors que ces derniers n'ont plus les mêmes armes que lui, pour se défendre » (1).

Nous allons rapporter ci-après le discours prononcé par le *tangalamena*, lors de ce rite :

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *Tönga amin'ny tany misy baban-driry, misy kakolahin-driry andriry e. K'ay anao io havaña anao io ambarakaly tañy fö kanaifa anao koa aifa nôdy razaña ndraiky, razaña zaiñy edy. Mipitraha amin'ny tany misy kiazan-driry, aza mankarary e, aza mankahôsiôsy e, aza mandratra vary amboly e, aza mandratra fitadiavaña zay atö e.*	1. Tu es arrivé maintenant chez ton grand-père. Avant, tu étais parmi nous, tu faisais partie de notre famille mais actuellement que tu es mort, tu dois l'assumer. Ne provoque pas de maladies, ne nous dérange pas, ne détruis pas nos cultures, ne cherche pas à nuire à nos entreprises.
2. *Tsy iniaña nisaraka aminao fö lahatra Zañahary raha jiaby k'ay tönga amin'ny tany misy kiazanao anao, na kakolahin-driry na baban-driry, mandria am-piadanaña.*	2. Nous n'avons pas choisi de te perdre, c'est *Zañahary* qui ordonne tout. Maintenant que tu es arrivé là où sont ton grand-père et ton père, repose en paix

1. *Eugène Régis MANGALAZA, Lien et délien de la « parentalité » (fiavanaña ou filongoa) à travers l'exemple malgache : tradition et modernité*, Colloque International : Famille et Parenté : rôles et fonctions, 16, 17, 18 Novembre 2005, p.6

3.	*Tönga aminareo atô izy io e ! K'ay anareo atô edy mikarakara ananjy. Ambarakaly pöla veloño izy io niomboño taminay takañy, k'ay raihaifa maty izy tönga aminareo atô, anareo ndraiky miara-miomboño aminanjy.*	3.	Voilà, il est arrivé chez vous. C'est à vous donc de prendre soin de lui. De son vivant, il a coopéré avec nous, maintenant qu'il est mort, c'est à vous donc de coopérer avec lui.

Si auparavant les *Betsimisaraka* procédaient à la destruction de la maison du nouveau défunt, à l'abattage de ses quelques pieds de caféier, de vanillier ou de giroflier, au moment du départ du village pour le tombeau, ce rite n'est plus tellement de mise aujourd'hui. Car depuis quelques décennies, les gens construisent de plus en plus des maisons en semi-dur avec un toit en tôle ondulée. Ce type de construction coûte cher et n'a rien à voir avec une case traditionnelle sur pilotis que l'on peut confectionner en quelques jours seulement. Ce sont ces raisons économiques qui expliquent, en grande partie, cette évolution dans les rites funéraires. Le *tangalamena* INDIA Malazahasy de *Rantolava* qui devrait être pourtant dans la plus stricte observance des pratiques ancestrales en sa qualité de gardien des valeurs spirituelles de son lignage fait preuve d'un grand esprit d'ouverture et nous a répondu en ces termes quand nous l'avions interrogé à ce sujet : « *Nanoñy izy io talöha tañy. Tato afara, tönga saiñy ny ôlo. K'ay izy ireñy avaizo navaila* », (littéralement, « *Avant, on a fait cela. Plus tard, les gens ont réfléchi, et on ne les pratique plus* »). Malgré cela, on sent tout de même que l'ancienne pratique est toujours là, mais elle est seulement transformée ou plus exactement allégée. En effet, dans une telle circonstance, il est d'usage de cueillir par exemple des fruits de ses plantations (des litchis, des cannes à sucre, des noix de coco …) et de les distribuer à l'assistance ou de tuer deux ou trois poules de sa basse-cour. Pour ceux à qui il était impossible d'assister à tous les rites funéraires cités plus haut, il leur appartient de se rendre dans la maison du défunt après l'enterrement pour présenter leurs condoléances aux membres de sa famille. Cette présentation de condoléances s'appelle, en pays *betsimisaraka*, le « *mamangy traño* », littéralement, « visiter la maison ».

Après l'enterrement, c'est-à-dire, lorsque les vivants sont rentrés chez eux, ils doivent procéder à ce qu'on appelle le « *mandala* ».

g)- Le rite du *mandala*

Le *mandala* est une tradition *betsimisaraka* qui consiste, pour la famille du défunt, à porter le deuil. Etymologiquement, ce mot a pour racine « *lala* » qui veut dire « amour ». D'où la naissance du terme « *malala* » en malgache officiel qui signifie « *mon amour* ». Quelqu'un de « *lalaina* » est donc quelqu'un que l'on aime, qu'il s'agit d'un membre de la famille ou d'un être aimé. En pays *betsimisaraka*, on n'utilise pas le mot *malala* ni le mot *lalaina*. Ces termes sont plutôt remplacés par « *sery* », malgachisation de « chéri ». C'est seulement au moment de la mort que le terme apparaît dans le mot *mandala* pour insister sur le fait que ces deux semaines sont consacrées au deuil, elles servent à montrer aux yeux de tous que le défunt, même s'il est parti, est un être cher à sa famille. La durée du *mandala* varie selon l'âge du défunt. En effet, s'il s'agit d'un enfant, la durée habituelle est d'une semaine. Pour l'adulte de plus de vingt ans, elle est de deux semaines ou quinze jours. A part l'âge du défunt, le lien parental existant entre le défunt et son proche-parent vivant compte également. En général, deux semaines suffisent pour les membres de la famille. Mais pour les enfants du défunt, cette période peut s'étendre jusqu'à six mois. Pour l'époux ou l'épouse, la règle est de un an.

Durant cette période, des signes extérieurs du deuil doivent être affichés. En effet, les hommes n'ont pas le droit se raser. Si c'est le mari qui a perdu sa femme, il doit se raser la tête car ses anciens cheveux, considérés ici comme « *volo ratsy* », littéralement, « cheveux mauvais », doivent partir avec cette mort. Pour les femmes, elles doivent se faire tresser autrement les cheveux. Elles doivent porter ce qu'on appelle « *randran-dimy* », des tresses, seulement au nombre de cinq, de chaque côté du visage, et sans mettre de l'huile. Pour les hommes comme pour les femmes, ils doivent porter sur la poitrine (*amin'ny vavam-pôso*) un bouton noir et munir d'un ruban noir, ou d'un tissu de couleur noir leurs chapeaux. Pour l'époux ou l'épouse, le port d'un vêtement noir est exigé.

Si les membres de la famille du défunt doivent se comporter ainsi, c'est en signe de participation à la mort corporelle de leur proche. Car étant donné que pour le défunt, son corps ne compte plus, il en est de même pour les vivants qui doivent également négliger leurs corps durant cette période de *mandala*. En effet, il n'est pas question ici de prendre soin de son corps, on vit en rupture avec la quotidienneté, on s'isole de la société : « *Le deuil n'est plus en effet une période de recueillement, mais bien une période d'isolement* » (1)

Après deux semaines, toute la famille se réunit pour mettre un terme à cette période. Ils procèdent donc à ce qu'on appelle le « *mañary lala* ».

h)- Le rite du mañary lala

Le « *mañary lala* » est un rite qui consiste à mettre fin à cette période d'exclusion sociale consacrée au deuil. Le *mañary lala*, appelé également « *fafilöha* » est également le moment de séparation pour les proches-parents venant de loin et qui étaient obligés de rester dormir dans la maison du défunt durant la période du *mandala*.

Pour ceux à qui il est impossible de rester, il leur appartient de revenir dans ladite maison après quinze jours pour assister à ce rite. C'est lors du *mañary lala* que le *tangalamena* du village s'adresse au défunt en lui disant que le moment est venu pour les vivants de reprendre la vie normale, de revivre à la manière des vivants, bref, de lui annoncer qu'à partir de ce moment-là, chacun doit vivre de son côté, le défunt comme les vivants. Pour cela, on met de l'huile dans une petite tasse et on présente quelques bouteilles d'alcool à l'assistance. Ceci étant, le *tangalamena* prend la parole :

---

1. http://www.classiques.uqac.ca

Texte en malgache	Traduction libre
1. *Hamoriaña antsika zalahy tsisy raha marobe fö, ôlom-ben'ny maty hono ny veloño kalay nandiñy antsika tañatin'ny dimy ambinifôlo andro, heriñandro, iñy aifa tsy tafaheriñy eky fö ny maty hono miomboño amin'ny maty, ny veloño miomboño amin'ny veloño, k'ay hañano ny fomba.*	1. Si on nous a réunis, c'est pour vous dire que nous avons attendu durant une semaine, quinze jours, mais il n'est pas revenu. De ce fait, chacun suit son chemin : les morts avec les morts, et les vivants avec les vivants. Nous sommes donc ici pour une tradition.
2. *Samba handala añatin'ny zato töño, arivo ririñiñy zahay, anao iñy aifa tsy niheriñy k'ay hañano ny fomba maha ôlombeloño anay zaihay e, ny maty mandria am-piadanaña.*	2. Même si nous allons porter ton deuil durant cent ans, tu ne reviendras plus. Donc, nous allons nous comporter en tant que vivants. Repose en paix.
2. *K'ay nañantsôvaña anareo fôkonôloño vory akeo, hañary lala e. Hañary fisönaña eky*	3. Si nous vous avons donc convoqués, vous, les *fokonôloño*, c'est pour vous dire que nous allons aujourd'hui mettre fin à ce deuil.

Après cela, un enfant dont le père et la mère sont encore en vie, prend la tasse d'huile, et circule pour mettre de l'huile sur la tête de tout un chacun. Le terme *fafilöha* est donc ici respecté à la lettre car la mot « *fafy* » veut dire mettre partout, et *löha*, la tête. D'où le mot *fafilöha* qui signifie mettre de l'huile sur toutes les têtes. A souligner que pour ceux qui ne veulent pas de l'huile sur leurs têtes, ils peuvent présenter seulement leurs mains à l'enfant qui circule et c'est à ce dernier de marquer leurs mains par l'huile en question. Ceci étant, on sert les boissons.

C'est à partir de ce moment-là que la vie reprend son rythme habituel. Chacun est donc libre maintenant de rentrer chez lui, il est libre de s'amuser, de se distraire : « *Hiôsiky ny viavy, ny lalahy hañano baliñy, manjary. Mahazo mañala sômotro ny lalahy. Ny maty mipaitraka amin'ny tany misy ny maty, ny veloño mañano fomban'ny veloño* », dit, le *tangalamena* INDIA Malazahasy à ce sujet, que l'on peut traduire littéralement en « *Les hommes peuvent danser, les femmes peuvent chanter. Les hommes peuvent également se raser la barbe. Les morts restent là où ils sont. Quant aux vivants, leur vie reprend son cours normal* ».

Pour le cas de l'épouse (ou de l'époux), c'est lors de ce *mañary lala* que la famille du défunt lui demande s'il ou elle va respecter la période d'un an ou non. Ci-après un exemple d'échange de paroles qui devrait avoir lieu ce jour-là (le A représente le porte-parole de la famille du défunt. Quant au B, il représente l'épouse) :

Texte malgache	**Traduction libre**
A: *Anao a viavy e, anao viavy nalaiñy. K'ay izy iñy efa lasaña, izy iñy efa tsy indiamañaraka fö Indiaña arahiñy izy akeo iñy, antsika fö mañaraka fö iñy aifa tsy iheriñy. K'ay akôry anao? Mañontany zaihay. Fomba añontanianay anao, raha öhatra anao ahadiñy handala izy iñy, eheie azonao korañiñy. Saindra efa tsy ahadiñy anao fö andro akeo io velontaiña sarotro, eheie, zaihay zaiñy mampiaira anao, mañontany zaihay.*	**A :** Vous madame, on vous a demandé la main. A présent que votre mari n'est plus là, nous vous demandons de nous répondre si vous êtes prête ou non à porter son deuil durant un an. Si oui, dis-le nous. Si non, car la vie est actuellement difficile, ne nous le cache pas.
B: *E, koa zaho, vady namairako izy iñy, efa maromaro taoño nitambaranay k'ay raha maty izy iniany, karaha fanambadian-jaza nö fanambadian-tsakaiza koa tsy handala ananjy zaho. E, zaho tsy hañano zaiñy fö, handala zaho añatin'ny taoño araiky*	**B :** Nous avons vécu ensemble depuis des années, et nous avons eu des enfants. Si aujourd'hui il est mort, je ne vais pas me comporter comme si notre relation était celle des adolescents. Je vais porter son deuil durant une année.

Durant cette période de un an, l'épouse doit porter des vêtements noirs, et elle ne doit les enlever que pour les laver. A la fin de cette période, elle doit se rendre dans le tombeau où l'on a déposé la dépouille de son époux pour lui demander sa bénédiction (le *mangaho rano*) car il est temps maintenant pour eux de poursuivre chacun son chemin. Pour ce faire, elle doit se munir d'un tissu neuf et en même temps qu'elle le pose dans la fosse mortuaire, elle prononce les phrases suivantes en s'adressant à son défunt mari :

Texte malgache	Traduction libre
1. *Airan'izay ny diñy amin'ny maha-ôlombeloño antaiña ka angaho rano zaho e, hañano fomban'ny veloño.*	1. En tant qu'être humain, c'est tout ce que j'ai pu supporter comme deuil. Je suis donc venue te demander la bénédiction car à partir d'aujourd'hui je vais me comporter en tant qu'être humain.
2. *Airan'ny fisarahantsika, airan'ny nahafaty andriry, kö pöla nanambady ôlon-kafa zaho, anao mahita e.*	2. Si j'avais des liaisons avec un homme depuis notre séparation, que tu m'en punisses !
3. *Nandiñy zaho tañatin'ny töño araiky, fö anjara sômy manaña nihinanjy k'ay manomboko iniany, hanambady zaho e.*	3. Je t'ai attendu depuis un an, mais tu n'es pas revenu. Je compte donc aller me marier avec quelqu'un d'autre car chacun de nous a son propre destin.
4. *Anao akañy mangala lay maty karaha anao, zaho atô, hialaka lay veloño karaha zahay tô.*	4. Tu peux donc aller prendre une épouse là où tu es, et moi, je vais épouser un vivant comme moi.

Après cela, les membres de la famille de son défunt mari se réunissent pour lui donnent également leur bénédiction. Pour cela, ils doivent mettre de l'eau et une pièce d'argent dans une assiette et c'est au *tangalamena* ensuite de prononcer les phrases suivantes à la fin desquelles il lui asperge de cette eau :

Texte malgache	Traduction libre
1. *Nandiñy rö izy e! Zaihay tsy nahita ôlonkafa, anao lasiteo moa mbö nizaha, k'ay raha zahay veloño miara-miaiñy aminanjy, karaha mböla nifady tamin'ny fomban-drazaña izy k'ay tampitry eky tafônanjy, hizaha namaña hameloño zaza madiniky, k'ay hañamia rano ananjy zaihay tô e! hañamia tso-drano ananjy.*	1. Elle a attendu depuis tout ce temps, nous en étions les témoins, et toi aussi d'ailleurs. Maintenant qu'il est temps pour elle de trouver celui qui va l'aider à élever ses enfants, nous sommes là pour la bénir.

2.	*Zaihay tô manipy rano anao e! Talöha anareo tamin'izy pöla veloño mpivady fö amin'izao anareo efa tsy mpivady satria ny fomba, ny maty vadin'ny maty, ny veloño vadin'ny veloño. Kalay manomboko iniany, aifa tsy manambady an-tanàña atô eky rö anao a R….(on prononce le nom du défunt) e!*	2.	Toutes nos bénédictions ! Autrefois, vous étiez mari et femme, mais maintenant, ce n'est plus le cas. Les morts doivent épouser les morts, et les vivants, les vivants. A partir d'aujourd'hui R… (on prononce le nom du défunt), tu n'a plus de femme parmi nous.

C'est à partir de ce moment-là que la femme peut se remarier et que l'on peut procéder à la distribution de leurs biens (*fizaram-panañaña*). La part du défunt revient à ses enfants ou à ses proches-parents s'il n'en a pas. Quant à celle de l'épouse, elle en prendra soin. Il faut noter que si dans cette période de un an, la femme a une aventure amoureuse avec un autre homme, elle n'a plus le droit de procéder au *mangaho rano.* La famille du défunt le lui a d'ailleurs interdit. Il s'ensuit que même si elle épouse un autre, elle n'aura pas, dit-on, une vie paisible. En effet, étant donné qu'elle n'a pas tenu parole, son défunt mari peut sans cesse revenir les déranger. Selon notre enquêté, elle pourra être possédée par un « *angabe* », un esprit mauvais, qui ne la laissera jamais tranquille. Il en résulte que soit elle en mourra, soit elle aura la malchance de changer tout le temps de mari (*tsy ambininy*).

Avant de clore ce chapitre, il importe de noter que toutes les informations concernant les rites funéraires que nous avons livrées dans ce chapitre sont les fruits de notre enquête dans le village de *Rantolava*. Nous n'avons sûrement pas eu l'occasion d'assister à tous ces rites funéraires mais nous avons adopté d'autres démarches pour obtenir de plus amples informations les concernant. Il était donc question pour nous de consulter une à une quelques personnes ressources du village et de confronter ensuite leurs dires. Pour les rites proprement dits, nous avons fait appel à des *tangalamena* du village étant donné qu'ils sont les mieux placés pour pouvoir nous renseigner sur ces points. Nous avons donc enregistré nos conversations à l'aide d'un dictaphone afin de pouvoir ensuite les transcrire. Le *tangalamena* INDIA Malazahasy est le plus dérangé de tous car il était toujours au village à chaque fois que nous sommes passés à *Rantolava*, les autres étant souvent absents pour des raisons personnelles. Sa permanente disponibilité et son sens de l'humour contribuent à faire de nos enquêtes des instants de délice exceptionnels.

***Cliché N°4** : Le tangalamena INDIA Malazahasy, lors de notre dernière enquête à Rantolava (Photo prise le 27 Juin 2014)*

Par la mort donc, le nouveau défunt est basculé dans une autre vie, la vie *post-mortem*. Il a quitté la communauté des vivants pour aller rejoindre la communauté des morts. Les différents rites organisés durant cette période de rupture servent donc à marquer cette étape mais aussi à installer le nouveau défunt dans sa nouvelle vie : « *La préparation de la mort, l'accompagnement du mourant, les moments de la mort, les funérailles sont marqués par de nombreux rites de séparation (…) Alors le mort et ses endeuillés entrent dans la marge, ils ont besoin des rites luminaires. Pour le défunt, ils vont régler le devenir de sa dépouille, de son cadavre à la fois chéri et redouté* » (1). Pour les *Betsimisaraka*, la mort est considérée comme une nouvelle naissance. Il en résulte que tout nouveau défunt devient enfant dans la vie d'outre-tombe. De ce fait, il lui faut du temps pour grandir spirituellement afin de pouvoir jouir, le moment venu, de son statut d'ancêtre bénéfique. On peut dire donc qu'en pays *betsimisaraka*, la vie *post-mortem* possède une structure bien déterminée et c'est cette structure qui nous permet de donner lecture aux différents rites organisés dans cette partie de l'île. La question que l'on se pose est donc la suivante : Comment cette vie *post-mortem* est-elle structurée ?

---

1. Ludovic VIEVARD, *Les rites funéraires à l'épreuve de la laïcisation*, Paris, Grandlyon, 2013, p.24

CHAPITRE III : STRUCTURE DE LA VIE POST-PORTEM

Les *Betsimisaraka,* tout comme les autres ethnies malgaches, croient en l'existence d'une autre vie après cette vie-ci. En effet, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, la mort ne fait que mettre fin à notre « vie corporelle visible » mais pas à notre *iaña* ou notre principe vital, car ce dernier est immortel. La vie *post-mortem* n'est donc que la continuité de la vie terrestre, elle est notre destinée finale. Pour les *Betsimisaraka*, cette vie tombale n'est que le reflet de la vie d'ici-bas. Sa structure est donc similaire à celle que nous vivons. Pour mieux saisir en profondeur cette vie *post-mortem*, nous allons passer à l'analyse de ses étapes.

A)- La période d'initiation *post-mortem* au village de *Rantolava*

La période d'initiation *post-mortem* est, chez les gens du village de *Rantolava*, la période qui s'étend de l'enterrement du nouveau défunt (premières funérailles) jusqu'au rite de célébration de son *lahojôro* (secondes funérailles). Ici, cette période initiatique peut durer deux ans et plus. En effet, durant cette période, on suppose que le corps nouvellement déposé sur les ossements de la fosse mortuaire se métamorphose. Son état change et se rapproche peu à peu de ceux ensevelis bien avant lui, et il ne reste à la fin que des os dépourvus de leur chair. La période de deux ans est donc considérée ici comme un passage obligatoire afin que la chair du défunt se détache de ses os (*raraka).* C'est également le temps pour permettre aux ossements de se dessécher. Durant cette période, en effet, les vivants n'organisent rien qui puisse les mettre en contact avec le défunt car ils savent qu'il lui faut du temps pour parvenir à un stade où il sera considéré comme étant un « ancêtre bénéfique ».

Cette période de métamorphose physique est doublée d'une métamorphose spirituelle. En effet, quand le défunt est enterré, quand il est ramené chez les siens, ces derniers le considèrent comme un enfant qui vient de naître parmi eux. Il appartient donc aux aînés de cette vie tombale de guider ses pas afin qu'il parvienne

à un autre stade, celui de la connaissance, de la sagesse. Une parfaite ressemblance existe donc entre la vie terrestre et la vie d'outre-tombe.

Dans la pensée malgache, les *zoky* ou les aînés sont des personnes qui, par la force de l'âge, ont pu blanchir leurs cheveux. Mais cette maturité biologique ne suffit pas. Par les différentes expériences de la vie, ces personnes sont supposées également avancer en sagesse (1). Dans la société *betsimisaraka*, les *tangalamena,* les *ampiambinjiñy*, ou encore les *laidama* sont considérés comme des aînés. Il leur appartient donc de représenter le village ou le groupe dans toutes circonstances car ayant de l'expérience de la vie et la maîtrise du verbe, ils ne vont sûrement pas déshonorer leur communauté. C'est au *tangalamena* qu'il revient de parler en public, de détenir la clé du tombeau ancestral, de faire des invocations sacrées lors des cérémonies, de régler les différends qui pourraient survenir dans la société. Etant le *filöha*, partout où il est, le *tangalamena* n'a donc pas droit à l'erreur. Il doit servir de modèle pour ses cadets. Ces derniers ont beaucoup à apprendre d'eux, à la manière d'une plante qui grandit par la sève nourricière. Cet apprentissage des cadets doit se faire dans le silence intérieur et par l'imitation. Il est à souligner que le silence est l'une des valeurs primordiales chez les Malgaches. Précisément, un proverbe *betsimisaraka* ne dit-il pas à ce sujet : « *Izay mangiñy, völamena* » (2) ? C'est pourquoi, l'apprentissage des cadets, dans leur quête de maturité et de sagesse, se déroule dans un « silence-apprentissage », dans un « silence-attention », dans un « silence – rétention ». Cela veut dire que les cadets doivent beaucoup plus écouter que parler.

La même conception est aussi valable pour la vie d'outre-tombe. En effet, sont considérés comme cadets les nouveaux-défunts, car ces derniers n'ont pas encore eu le temps de blanchir leurs os.

---

1. Cf. Richard ANDRIAMANJATO, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache,* Présence Africaine, Paris, 1957.

2. Cf. Fulgence FANONY, *Öhabölaña betsimisaraka* (*Proverbes betsimisaraka*), Imprimerie Luthérienne, *Antananarivo*, 2011 (article en ligne, en cliquant sur *www.anthropmada.com*).

Vue sous cet angle de regard, la personne qui est en position d'aîné dans le « village des vivants » va se trouver tout d'un coup en position de cadet, arrivé là-bas, dans le « village des morts ». C'est cette posture qui est difficile à vivre pour tout nouveau défunt. Autrement dit, dans la communauté des morts, la distinction aînés / cadets se fait donc en fonction de la date d'arrivée dans l'au-delà. Ce qui signifie, en dernière analyse, que les personnes qui sont mortes avant le nouveau défunt sont les aînés de celui-ci quel que soit son âge au moment de son décès. En un mot, tout nouveau défunt redevient enfant dans la vie *post-mortem* et comme tout enfant, il manque d'expérience. Il doit, de ce fait, parcourir le chemin de l'apprentissage, à la manière des cadets de tout à l'heure pour atteindre la sagesse et de la béatitude ancestrale.

Pour ce faire, le nouveau défunt doit faire preuve de patience, car il va encore rester deux ans au minimum dans cette phase initiative. Il doit également faire preuve de persévérance car l'apprentissage exige beaucoup d'effort de sa part pour qu'il parvienne à la pleine maîtrise de soi. Les aînés sont, d'ailleurs, là pour l'encadrer dans cette marche difficile vers l'ancestralité.

B. La période de béatitude ancestrale

La période de béatitude ancestrale est la période post-*lahojôro*, le *lahojôro* étant une cérémonie de demande de bénédiction aux ancêtres. En effet, durant cette période, le défunt en question est supposé avoir parcouru le chemin de l'initiation *post-mortem*, il est supposé avoir suivi est respecté les enseignements qu'il a reçus de ses aînés, donc il est devenu un adulte responsable. Ce changement de statut social du défunt est en relation avec le changement de l'état physique de son corps. En effet, biologiquement, son corps se trouve transformé, il ne ressemble plus à son état antérieur c'est-à-dire au moment de l'enterrement. Les chairs sont tombées et il ne reste plus que les os qui se trouvent à ce moment-là blanchis. Fini donc le temps de l'initiation où le défunt doit se taire pour se conformer aux enseignements des aînés, car il est maintenant devenu leur égal. Ayant réussi à passer le cap difficile de l'entre-deux, le défunt a désormais une lourde responsabilité envers les cadets qui se trouvent encore dans la période d'initiation,

celle de guider leurs pas pour qu'ils puissent accéder, à leur tour, au monde divino-ancestral.

Du côté des vivants, ce changement de statut social du défunt est marqué par la célébration du *lahojôro* que nous allons voir plus tard. Il est également accompagné du changement de nom du défunt ainsi que de comportements des vivants. En effet, c'est à partir de cette célébration que le défunt peut être appelé « *razaña* » ou ancêtre, contrairement à la période d'initiation où il est passé sous silence. Pour les vivants, il est temps maintenant de compter sur lui car ayant maintenant rejoint ceux qui sont déjà bénéfiques, il est capable d'aider les vivants dans leur vie quotidienne. Selon nos enquêtés, les ancêtres bénéfiques sont ceux qui se trouvent entre le *Zañahary* et ceux qui sont encore dans la phase d'initiation. Ce statut leur confère donc le droit d'intervenir auprès de cet être créateur, en faveur des vivants. Il leur est possible de « *mibisibisiky an-tsôfin-Jañahary* », littéralement, « murmurer dans l'oreille de *Zañahary* », si l'on emprunte ici l'expression d'Eugène Régis MANGALAZA. Dotés de cette faculté, les *razaña* doivent assumer leur devoir car si les vivants leur a offert un sacrifice lors de la célébration du *lahojôro*, c'est qu'ils espèrent recevoir, en retour, leur bénédiction : « *En échange de toutes les attentions qu'on leur témoigne (…) ils doivent apporter, à leur tour, santé, fécondité et réussite sociale* » (1), dans le cas contraire, ils n'auraient pas réagi ainsi.

C'est durant cette phase post-*lahojôro* que les *razaña* peuvent « *mitsangaña* », littéralement, «être debout » chez quelqu'un, pour que celui-ci puisse apporter la guérison à ses semblables. C'est pourquoi, on dit en pays *betsimisaraka*, *« itsanganan-drazaña* », pour dire d'une personne qu'elle est possédée par un *razana*. Le devin-guérisseur joue donc, dans ce cas, un rôle d'intermédiaire entre les vivants et ces êtres invisibles. Les Malgaches en général croient à la bénédiction ancestrale. C'est la raison pour laquelle ils préfèrent les réveiller pour qu'ils aillent les aider, ce qui ne leur est jamais arrivé, s'ils sont incapables de les bénir, comme en témoigne ce proverbe *merina* qui nous dit :

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p. 80

« *Raha razana tsy hitahy, fohazo hihady vomanga* », littéralement, « S'il est impossible aux *razaña* de bénir les vivants, il vaut mieux les réveiller pour déterrer les patates ». Le devoir des ancêtres divinisés est donc de bénir les vivants et de les protéger : «*Il y a des esprits favorables et bienveillants, attentifs à protéger l'individu, analogues à nos anges gardiens »* (1).

La structure de la vie *post-mortem* comprend donc deux étapes : la période d'initiation, d'une durée minimum de deux ans, au cours de laquelle les nouveaux défunts ou les cadets de l'outre-tombe doivent apprendre de leurs aînés, et la période de béatitude ancestrale, où les *razaña* peuvent apporter leur bénédiction aux vivants. Nous nous trouvons ici devant ce que Mircea ELIADE appelle le « *coincidentia oppositorum* ». En effet, notre vie corporelle visible se termine à la mort. Or, cette mort qui est l'antipode de la vie, se trouve ici liée à elle, car sans la mort, l'existence corporelle ne serait pas féconde. Il est donc question ici d'une réconciliation, car la vie et la mort, qui se trouvaient initialement à l'opposé l'une de l'autre, ne sont que deux notions complémentaires. « *La mort est indissolublement liée à la vie* », affirme à ce sujet Mircea ELIADE (2). Cependant, en pays *betsimisaraka*, les vivants ne peuvent jouir de la bénédiction des morts que lorsqu'ils ont accompli leurs devoirs envers eux. C'est de ces obligations que nous allons donc parler dans le quatrième chapitre de notre travail.

---

1. Emile DURKHEIM, *Cours sur les origines de la vie religieuse* », [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*, p.40

2. Mircea ELIADE, *Op.cit*, p.134

CHAPITRE IV : LES OBLIGATIONS ENVERS LES MORTS, UNE AFFAIRE DES VIVANTS

Nous avons vu précédemment que les *razaña* ont un devoir envers les vivants. Ils doivent intercéder auprès de *Zañahary*(Dieu) que ces vivants rayonnent de leur mieux dans leur existence terrestre. Cependant, cela ne serait possible que si les vivants font le premier pas. En effet, pour qu'il soit ainsi, il appartient aux vivants de prendre soin des défunts, c'est-à-dire de procéder à la célébration du *lahojôro* au minimum deux ans après l'enterrement. C'est donc l'une des conditions pour jouir de la bénédiction des ancêtres. Le rite du *lahojôro* a pour fonction de sceller cette sorte d'alliance, articulée autour du don et du contre-don entre vivants et morts.

En pays *betsimisaraka*, les obligations envers les morts sont généralement de deux sortes : le *fañatairan-damba* et le *lahojôro*. Afin de mieux saisir ces deux obligations, nous allons tout de suite les analyser.

A. Le *fañatairan-damba*

Le *fañatairan-damba*, comme son nom l'indique, est le fait de se rendre dans le tombeau familial pour offrir au défunt soit du tissu, soit un vêtement. En général, il y a deux manières de le faire. Tout d'abord, on y procède avant la célébration du *lahojôro*. Mais on peut aussi le faire autant de fois que l'on en éprouve l'envie.

Au village de *Rantolava*, beaucoup de groupes lignagers le font au cours des deux semaines qui précèdent la fête de l'indépendance nationale du 26 Juin, ainsi que celles qui précèdent la fête du nouvel an. Car on pense que les défunts font également la fête, entre eux, à ces occasions-là. Pour cela, ils doivent être bien habillés, comme les vivants. A *Rantolava* ces derniers temps, la fête de Toussaint (communément appelée « fête des morts ») est également l'occasion pour des dons d'habits aux défunts. Certains groupes lignagers ne le font pas encore, mais se contentent seulement de nettoyer les environs immédiats de la tombe ancestrale. Cette nouvelle pratique est sans doute due à l'influence du christianisme. Dans tous

les cas de figure, quand on procède au don de vêtement ou de tissu aux défunts, on prend toujours soin de faire ce qu'on appelle le « *hôzom-damba* ». Il s'agit dans ce rite, en même temps que l'on tient le bout du tissu ou du vêtement en question, de s'adresser à tel ou tel défunt en prononçant des mots de gentillesse à son égard. C'est un don personnalisé et exclusif. Pour le don d'habit lors d'un *lahojôro*, les tissus ou les vêtements offerts sont certes dédiés au défunt qui va être promu au rang d'ancêtre bénéfique, mais également à tous les défunts du même groupe lignager. Le seul signe distinctif à l'endroit du nouveau défunt est qu'on lui offre, en plus un chapeau, en plus des tissus ou des vêtements. En voici un exemple de *hôzon-damba* que nous avons recueilli à *Rantolava* (il s'agit ici d'un *hôzom-damba* effectué avant la célébration du *lahojôro)* :

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *Hangaho tantara aminao zahay Riano e……(toñoniñy ny añaran'ny maty hatao lahojôro), k'ay hañati-damba aminao. Akato koa anao Riano…, akato koa anao Riano…, (samby toñoniñy aby ny añaran' ny maventy mileviñy aminin'io fasaña io). Maro anareo akao, ary sômy tavandraiñy fö tsy zakan'ny völa. Ny krizy mamely, efa tsy azahoaña onon-draha. K'ay ny lamba, nihinareo jiaby fö itôy satroko itôy ndreky edy Riano …… (toñoniñy indray mandeha koa ilay hatao lahojôro) ameñy anao manokaña.*	1. Nous allons célébrer un *lahojôro* en ton nom R… (et on prononce le nom du nouveau défunt). Voici donc un vêtement pour toi. Mais tu es également ici R…, tu es également ici R… (on prononce les noms des autres défunts). Vous êtes nombreux ici mais actuellement les temps sont difficiles et nos moyens financiers sont réduits. Car la crise est là à vous perdre la tête. Alors, les tissus et les vêtements sont à vous tous car nous comptons toujours sur chacun d'entre vous. Quant à ce chapeau, il est personnellement offert à toi R….. (et on prononce encore une fois le nom du nouveau défunt).
2. *Ny antony hañatairan-damba moa tsisy raha hafa fö, hañano tsaboraha zaihay amin'ny … (lazaiñy amin'ny maty ny andro hañanaovaña ny lahojôro). K'ay raha mahatsiaro mihalo ny maventy sy ny gamadiniky, ireto ny lamba sikinaña amin'io e ! K'ay aza mijijy tambaña eky amin'io andro io, fö mitongava maro, miaraka amin'ny gamadiniky.*	2. Si nous vous avons offert ces tissus et ces vêtements, c'est parce que nous allons organiser un *lahojôro* le… (et on annonce publiquement aux défunts la date de la cérémonie). Et si les grands, comme les petits, se sentent en haillons, voici de quoi vous vêtir pour ce jour-là. Ne dites plus des excuses pour ne pas assister à la cérémonie, et venez nombreux ce jour-là avec tous vos enfants.

A souligner que le *fañatairan-damba* doit avoir lieu au moins une semaine avant la cérémonie car comme les vivants, les morts ont, eux aussi, besoin du temps pour se préparer. L'interprétation de ce rite nous conduit à la déduction suivante : que le *lahojôro* est une fête et que comme toutes les fêtes, ceux qui vont s'y rendre doivent porter un habit neuf. En effet, la manière de vivre des vivants est aussi valable pour les morts. Car étant parmi les invités, ceux-ci doivent y arriver tout endimanchés, raison pour laquelle on leur a offert ces vêtements ou ces tissus. Cette idée de ressemblance entre la vie terrestre et celle de l'au-delà, Lucien LEVY-BRUL, l'a aussi soulignée dans son œuvre lorsqu'il dit que « *Presque partout, les primitifs croient que les morts sont allés mener ailleurs une vie assez semblable à celle d'ici-bas* » (1). En pays *betsimisaraka*, on ne procède pas au *fañatairan-damba* le mardi et le jeudi.

Mais passons maintenant à la cérémonie de la célébration du rite *lahojôro.*

B. Le *Lahojôro*

Le *lahojôro* est une tradition *betsimisaraka* qui consiste à offrir un sacrifice aux ancêtres. Composé de deux termes « *laho* » qui veut dire « demande » et de « *jôro* » qui signifie bénédiction, le *lahojôro* est une demande de bénédiction aux ancêtres. On l'appelle aussi « *tsaboraha* » car composé de deux termes « *tsabo* » qui veut dire « préparation » et « *raha* », littéralement, « chose », ce terme désigne, en pays *betsimisaraka*, toute célébration d'un événement heureux.

Comme nous avons vu plus haut, la célébration de ce rite doit avoir lieu au minimum deux ans après la mort de la personne à qui on organise cette cérémonie. Il s'agit donc de le promouvoir au rang des ancêtres divinisés, car ayant parcouru la période d'initiation, il lui est désormais possible de veiller sur ses proches encore vivants. La célébration ne se fait pas n'importe quand.

---

1. Lucien LEVY-BRUL, *L'âme primitive*, [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*, p.152

En effet, en pays *betsimisaka*, elle doit avoir lieu après la période de récolte du riz, plus précisément aux mois de Juillet, Août et Septembre. C'est donc une occasion de rassemblement pour tous les membres de la famille organisatrice de la cérémonie que ce soit ceux habitant dans la même région ou ceux venant de très loin. Il n'y a qu'à observer la venue massive des « *zanaka am-pielezana* » ou les diasporas *betsimisaraka* dans la région durant la période des vacances scolaires, pour mesurer l'importance que revêt ce rite sacrificiel aux yeux des *Betsimisaraka*. On peut dire de cette cérémonie qu'elle obéit au rythme de la vie sociale car cette période est favorable au rassemblement que ce soit pour les membres du lignage habitant sur place ou ailleurs, comme l'a souligné Emile DURKHEIM : « *Le rythme auquel obéit la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale, et il en résulte. La société ne peut raviver le sentiment qu'elle a d'elle-même qu'à condition de s'assembler. Mais elle ne peut tenir perpétuellement ses assises. Les exigences de la vie ne lui permettent pas de rester indéfiniment à l'état de congrégation ; elle se disperse donc pour se rassembler à nouveau quand, de nouveau, elle en sent le besoin* » (1).

A souligner que la célébration du *lahojôro* doit se faire, en pays *betsimisaraka*, soit le samedi, soit le lundi. Quant à l'endroit, elle doit se dérouler dans le domaine-même du *trañomanara* c'est-à-dire pas loin du tombeau familial. En effet, chaque *trañomanara* possède ce qu'on appelle « *toby* », un endroit couvert mais sans mur (une sorte de hangar), qui sert à accueillir les invités le jour de la cérémonie. Pour mieux comprendre cette tradition, nous allons passer tout de suite à l'analyse de ses différentes étapes.

a)- La phase pré-*lahojôro*

La phase pré-*lahojôro* est la phase de préparation de la cérémonie. Durant cette phase, on procède au *fañatairan-damba* que nous avons vu précédemment, mais aussi au « *toro* » et au « *tsimandrimandry* ».

---

1. Emile DURKHEIM, *Op.cit*, p. 499

1)- Le « *toro* » :

Le « *toro* » est une invitation lancée par la famille organisatrice du *lahojôro*, une manière de mettre au courant les gens de la cérémonie à organiser, de sa date et de son lieu de célébration. Le *toro* doit avoir lieu deux ou trois semaines avant la date de la cérémonie car il faut donner du temps aux vivants pour se préparer (achat de vêtements neufs, préparation de boissons, pillage du riz …). Pour ce faire, l'annonceur de la nouvelle doit faire du porte à porte car en pays *betsimisaraka*, un tel geste est signe de respect. A préciser que pour ce genre de cérémonie, on n'invite pas seulement les *havaña amin-drazaña* c'est-à-dire ceux qui sont issus d'un ancêtre commun ou seulement ceux que l'on aime, mais aussi ceux qui partagent le même espace vital que soi comme les habitants de son village. C'est la raison pour laquelle, à *Rantolava*, si les *Zafilango* organisent par exemple un *tsaboraha*, ils doivent inviter les *Fambahy fohy*, les *Fambahy lava*, les *Rapaiky*, les *Milandiaña* … car comme le dit un proverbe malgache, « *Izay mitambatra vato, izay misaraka fasika* », littéralement, « *Ceux qui s'unissent sont comme un roc et ceux qui se désunissent comme du sable* ». En pays *betsimisaraka*, oublier d'inviter est une grave erreur. En effet, étant considérée comme signe d'exclusion sociale, la non invitation peut nuire à la relation sociale : « *Négliger d'inviter (…) équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion* » (1). Tout invité se doit de verser son *sôroñafo* (2) à la famille organisatrice du *lahojôro* au plus tard, une semaine avant la cérémonie. Mais à part le *sôroñafo*, les invités peuvent également offrir à cette famille des dons en nature tels que du riz, des boissons …

---

1. Marcel MAUSS, *Op.cit*, pp 18-19
2. Terme désignant la somme versée à la famille organisatrice du *lahojôro* à titre de contribution aux dépenses occasionnées par la cérémonie. En effet, en pays *betsimisaraka*, on utilise encore, surtout à la campagne, des bois morts pour la cuisson. Quand le feu commence à s'éteindre sous la marmite alors que ce qui est dedans n'est pas encore cuit, on doit faire en sorte qu'il s'allume en y ajoutant encore du bois ou en le soufflant. Cette action s'appelle « *manôroño afo* », littéralement, redonner de vigueur au feu. D'où la naissance du terme « *sôroñafo* » utilisé en *tsaboraha*. Composé de deux mots : de « *sôroño* », qui veut dire, ce qui est destiné à réactiver la flamme, et de « *afo* », le feu, ce mot signifie que la somme ainsi appelé est une contribution de la part de l'invité à l'organisation de cette cérémonie afin que tout soit au point. L'idée qu'il fallait retenir de ce geste est donc l'idée de collaboration, l'idée de l'union qui fait la force.

2)- Le « *tsimandrimandry* » :

Le « *tsimandrimandry* » est une veillée organisée la veille de la cérémonie du *lahojôro*. Ce terme est né à partir de deux mots « *tsy mandry* », littéralement « ne pas dormir », que l'on a assemblés pour obtenir le mot « *tsimandry* » et que l'on a ensuite répété deux fois pour lui donner de l'amplification. Un proverbe *betsimisaraka* dit : « *Vely bingy tratra andro, koa tsy rôfy, zara* », littéralement, « Battement de tambour à l'aube, s'il ne s'agit pas d'une mort, il s'agit d'un *tsaboraha* ». Cela veut dire que les veillées peuvent signifier soit une mauvaise nouvelle, soit une bonne nouvelle. Pour le cas du *tsimandrimandry*, contrairement à la veillée funéraire, une ambiance festive règne car il n'est plus question de pleurer le défunt, mais plutôt de se réjouir de l'idée qu'il va le lendemain être promu au rang des ancêtres divinisés. La différence saute d'ailleurs aux yeux car lors de cette veillée, non seulement on chante, on rit …. Mais surtout, on danse au son des « *ôsiky* » (des chants traditionnels) et des musiques modernes. En effet, à l'heure actuelle, il y a toujours alternance de *ôsiky* et de musiques modernes car les générations ont chacune leur préférence en matière de musique.

b)- Le jour de la célébration du *lahojôro*

Le jour de la célébration du *lahojôro*, quand le soleil se lève, tout le monde afflue au *toby*. Ici encore, on note la différence sinon l'opposition entre le moment de célébration d'un événement heureux et celle d'un événement malheureux, notamment l'enterrement, en pays *betsimisaraka*. En effet, si l'enterrement a lieu l'après-midi, le *lahojôro* doit avoir lieu le matin. Le choix du moment est très symbolique : étant donné qu'il s'agit ici de la naissance du défunt au monde divino-ancestral, cette naissance doit être symbolisée par la naissance du jour, tel l'enterrement qui doit se dérouler au moment de la descente du soleil vers l'Ouest.

Quand les invités sont au grand complet, le maître de la cérémonie (*ampirasa vôlaña*), celui qui a été choisi pour porter la parole de la famille organisatrice du *tsaboraha* se lève pour parler. Il remercie l'assistance de sa venue,

explique la raison de ce grand rassemblement, puis raconte à l'assistance comment ils se sont procuré de l'animal à immoler tout en précisant la robe du zébu. Ceci afin de lever toute suspicion à l'égard de l'animal. Ceci étant, il réitère ses remerciements pour la venue nombreuse de l'assistance. A préciser qu'avant son discours, des boissons sont présentées au public. INDIA Malazahasy a d'ailleurs précisé qu'en pays *betsimisaraka*, l'alcool est toujours présent en toute circonstance qu'elle soit bonne ou mauvaise (*Io toaka io böka, akeo föaña io nö tsara nö ratsy ny raha*) Comme il est toujours le cas, un représentant de l'assistance se lève pour répondre. Après avoir repris ce que le maître de cérémonie a dit, il le remercie de son discours, dit au nom de l'assistance qu'ils l'ont entendu et maintenant qu'ils sont au courant de tout, ils souhaitent que les membres de la famille du défunt obtiennent de lui sa bénédiction, et qu'il fasse beau ce jour-là.

Ces discours terminés, on passe au « *taho* », c'est-à-dire que l'on sert à boire l'assistance. A préciser que pour le *lahojôro*, on sert, en général, deux sortes de boissons : le *betsa,* appelé aussi *toa-drazaña,* et *le toaka gasy*. Le *betsa,* est une boisson alcoolique fabriquée à partir de la fermentation de la canne à sucre. Quant au *toaka gasy*, il est fabriqué soit à partir de la canne à sucre, soit à partir de la banane mûre. La différence entre les deux, c'est que la première est appelée *toaka gasy*, alors que la seconde, on l'appelle généralement, en pays *betsimisaraka*, *kavy lava*.

Quand le soleil est bien haut, on passe au « *fandavoaña aomby* ».

1)- Le « *fandavoaña aomby* » :

Le *fandavoaña aomby* consiste à faire tomber le zébu à sacrifier en luttant contre lui. Cette lutte est réservée aux jeunes hommes qui osent mettre à l'épreuve leur force. Généralement, Ils se cramponnent, à tour de rôle, à la bosse zébu tandis que celui-ci se défend, se débat, et bondit de tous côtés au milieu des cris des spectateurs. Et c'est toujours ainsi jusqu'à ce que le zébu tombe par terre. Si personne n'ose entreprendre cette lutte, si la mise à mort du zébu n'est pas précédée d'une telle lutte, on dit que le zébu est « *maty amako »*, terme signifiant

que la fête a été sans honneur. Lorsque l'animal est tombé, les jeunes gens se précipitent pour ligoter ses pattes (les quatre pattes en même temps) à l'aide d'une corde qu'ils ont déjà préparée à cet effet. Ceci étant, on procède au « *jôro manta* ».

A signaler les qualités du zébu à immoler comptent beaucoup pour ce genre de cérémonie. De tout temps, le meilleur serait d'offrir un zébu sans anomalies, un zébu en parfait état physique. En effet, sont exclus les zébus sans cornes (a*omby bory*), les zébus aux nez troués, les zébus de trait qui portent le signe du joug (a*omby tömbak'ôroño*), et les zébus sans queue (*aomby bory rambo*). En ce qui concerne la robe, l'idéal est de trouver soit un zébu à la robe noire et ayant une tache blanche sur le front (un a*omby mazava loha* ou *un bidahara*), soit un zébu à la robe rouge et avec toujours une tache blanche sur le front (un *masamaina*) soit un zébu à la robe noire tachetée de blanc (un *farihy* ou un *fitatra*), soit un zébu à la robe rouge tachetée de blanc (un *dafamena*). Selon les croyances, ces variétés de zébu sont celles qui plaisent le plus aux ancêtres. La fête est très solennelle lorsqu'on tue un *vositra*, ou un castrat bien gras.

ClichéN°5 *: Le fandavoaña aomby, lors d'un lahojôro à Rantolava. Photo prise le 02.08.2014*

2)- Le « *jôro manta* » :

Le « *jôro manta* » est le moment pour l'officiant (*ampively aomby*) de s'adresser aux ancêtres. Durant ce rite, tout le monde se tourne vers l'Est, car c'est de là que viennent les esprits, d'après les personnes âgées. Mais l'Est où se lève le soleil est aussi très significatif. En effet, puisqu'il s'agit ce jour-là de demander la bénédiction des ancêtres, cette idée doit être symbolisée par la chaleur et la lumière du jour émises par le soleil au moment de la cérémonie. C'est pourquoi, en pays *betsimisaraka*, le *jôro* doit toujours s'effectuer avec l'ascension de cet astre : « *En pays betsimisaraka, le jôro se fait au lever du jour, face au soleil, pour profiter de la corrélation étroite entre la phase ascendante du soleil et la force vitale que l'on espère recevoir d'une telle cérémonie. Il est inconcevable d'effectuer le jôro au coucher du soleil et encore moins la nuit car la vie et la fécondité participent intimement de la chaleur et de la clarté du soleil* » (1). Avant ce *jôro manta*, les membres de la famille *tômpon-draharaha* s'accroupissent derrière l'animal en tenant chacun le bout de sa queue pour l'offir au défunt. Ils doivent, une fois l'invocation terminée, prendre des brins du crin de l'animal et les mettent chacun sur leurs têtes car cela, disent-ils, est un porte-bonheur. Quand tout le monde est prêt, l'officiant commence l'invocation sacrée en touchant par son bâton sacrificiel l'animal. Nous allons rapporter dans les paragraphes suivants un exemple de discours prononcé par l'officiant durant ce *jôro manta* :

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *Rôroño, rôroño areo Zañahary jiaby, Zañahary tsy hiata maso, RAJAROBE, RATOVOAÑA, RAKOTROKOTRO, mahita ny alöha sy ny afara, mahita ny atsimo sy ny avaratra, avia hañatriky, avia hañiloaña.*	1. Descendez, descendez vous tous les *Zañahary*, dieux invisibles, *RAJAROBE, RATOVOAÑA, RAKOTROKOTRO,* vous qui voyez par devant et par derrière, vous qui voyez d'un seul regard le sud et le nord, daignez nous assister, daignez vous tourner vers nous.

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p.61

Mañantso areo razaña jiaby, tsy soritaña, tsy avahaña, na ny avy antsiñanaña sy ny avy andrefaña, na ny Avaratra sy ny avy atsimo, töngava hañameo zara, tongava hañameo havilömaña. Eto anao R… (toñoniñy ny añaran'ny maty), anao ny anilaoraña ny aomby: nihinao ny fôfokaiñ'ny aomby, fö ny hanimasaka ndreky edy, nihinareo jiaby razaña mañatriky eto. Tönga ny andro voalaza : ireto ny zanaka amin-jafinao, tônga mahatsiaro sady hañameo voñinahitry anao

Nous invoquons également tous les ancêtres, sans exclure personne, que vous soyez de l'est comme de l'ouest, que vous soyez du nord comme du sud, venez nous apporter chance, venez nous apporter tonalité vitale. Te voici maintenant R…… (on prononce le nom du nouveau défunt), c'est à toi que nous offrons ce zébu son souffle t'appartient mais sa chair sera pour le repas de tous les ancêtres venus aujourd'hui. Le grand jour est venu : voici tes enfants et petits-enfants qui pensent toujours à toi et qui sont là pour t'honorer.

2. *K'ay raha tômbo añövan'izaiñy, mahatsiaro valim-babiaña e. Hañamia, ary hangaho tso-drano aminao, manôlotro ny vatan'aomby, mitondra ny fomba. Atrefinao izahay, ary raiso ny aomby e! Ny fôfokaiñ' ny aomby nihinao manaokaña i Riano….(toñoniñy ny añaran'ny marty) fö ny hanimasaka ndreky edy, nihinareo jiaby. Tsy namôroño zaihay fö namitrahaña tantara nanon'ôlo talöha. K'ay raha mahatsiaro tseriky ny zaza madiniky, kay na dia nôdy razaña anao, tsy mety hadiño, tsy maintsy tsaroaña foaña.*

2. Maintenant qu'ils sont grands, ils pensent à toi. Ils sont donc venus demander ta bénédiction ainsi que te bénir par ce zébu qu'ils vont sacrifier. Prenez son souffle car il est à toi. Mais concernant le repas d'aujourd'hui, il est offert à vous tous. Nous n'avons pas inventé cette tradition mais nous l'avons héritée de nos ancêtres. Ces enfants ne t'ont pas oublié même si tu es parti. Ils pensent toujours à toi.

3. *K'ay mahatsiaro anao zareo amin'ny fotoan'andro izö, hañamia tso-drano anao, ary angaho tso-drano aminao e. Na dia aifa lasaña anao fö mböla ray aman-dreny anao añatin'ny eritreritry.*

3. Les voici donc aujourd'hui pour te bénir et pour recevoir ta bénédiction. C'est vrai que tu les as quittés mais ils te porteront toujours dans leurs cœurs.

4. *Akao R…, akao R …, akao R…. (on cite les noms de ceux qui sont partis vivre dans la vie d'outre-tombe ainsi que leurs trañomanara respectifs). Nö lay*

4. Tu es là R…, tu es là R… (on cite les noms de ceux qui sont partis vivre dans la vie d'outre-tombe ainsi que leurs *trañomanara* respectifs*).*

voatoñoño, nö lay tsy voatoñoño, tsisy tiaña tsisy hala areo fö zaihay tô zaza tsy mahafantatra k'ay zaihay akeo koa aifa mañantso, trañomanara koa aifa voatoñoño, tongava dahôlo anareo fö fandriaka be nanon'ny razaña talöha izy io k'ay hangaho tso-drano amin'i R… (on prononce le nom du défunt pour qui est célébré le lahojôro), zaiñy añantsövaña anareo.

Nous ne vous connaissons pas tous car nous sommes des enfants, mais lorsque vos noms et les *trañomanara* sont cités, venez, car cette cérémonie est notre tradition. Nous vous appellons car nous allons demander la bénédiction à R… (on prononce le nom du défunt pour qui est célébré le *lahojôro)*.

5. *Nahareñy areo zaiñy e! k'ay ambolôlon-trasiñy areo mandiñy hani-masaka. Mitsilañy ny tany, miankôhotro ny lañitry, Tompoko Zañahary, avy ny tsara!*

5. Nous pensons que vous avez bien entendu. Nous vous prions donc d'attendre le repas à *ambololon-trasiñy*(1). La terre est couchée sur son dos, et le ciel allongé par-dessus son ventre, cette copulation divine est le symbole de la bénédiction de *Zañahary*.

A travers cette invocation sacrée se lit en filigrane l'idée de « dons » et de « contre-dons » chère à Marcel MAUSS. En effet, par le *lahojôro*, la famille du défunt, consciente de l'effort fourni par celui-ci dans son existence corporelle, lui offre un sacrifice (le zébu), mais en échange, ils espèrent recevoir de lui la bénédiction. La phrase « *hañamia tso-drano anao, ary angaho tso-drano aminao »,* littéralement, « pour vous bénir et recevoir de vous la bénédiction » est la phrase clé de ce *jôro manta* car elle met en valeur cette idée de réciprocité qui devrait exister entre le défunt et les membres de sa famille. On peut dire donc qu'en pays *betsimisaraka*, l'échange ne devrait pas seulement exister entre les vivants eux-mêmes ou seulement entre les morts eux-mêmes. Pour que chacun en tire profit, l'échange doit également s'établir entre les morts et les vivants.

---

1. Ce mot désigne la cime d'une plante appelée *hasiñy*, où les ancêtres sont censés, chez les *Betsimisaraka*, attendre le repas sacrificiel pendant qu'on le prépare.

Après l'invocation sacrée, l'officiant dit : « *Iñy zalahy nihinareo matanjaka e* », littéralement, « Voilà pour vous les garçons vigoureux », pour dire à ceux qui vont le découper (les *ampitetiky aomby)* de commencer leur travail. Celui qui se charge d'égorger l'animal doit être quelqu'un de circoncis car pour certaines personnes, comme les Comoriens (*Anjoany*) ou ceux qui viennent du Sud-Est de l'île, les *Antemoro* par exemple, le cas contraire leur est interdit. Pour annoncer cela, l'officiant doit dire publiquement : « *Misy mifady raha sombiñan'ôlo e* », qui veut dire, « Il est interdit à certaines personnes les non circoncis ». Ayant entendu cela, seul celui qui répond au critère ose s'approcher de l'animal pour l'égorger.

ClichéN°6 *: Une photo prise lors d'un jôromanta. Les membres de la famille tômpon-draharaha s'acroupissent pour tenir chacun la queue du zébu que l'on va sacrifier.Photo prise le10.18.13*

Cliché N°7 *: Une photo d'un tangalamena lors d'une invocation sacrée. Tout en tenant le bâton sacrificiel, il s'adresse aux ancêtres.Photo prise le 10.18.13*

3)- La mise à mort de l'animal et son dépeçage

Une fois que les *ampitetiky aomby* ont reçu l'ordre de passer à leur travail, quelqu'un qui répond au critère de tout à l'heure égorge l'animal à l'aide d'un couteau bien tranchant. Les autres ne font que tenir l'animal pour qu'il ne bouge pas trop. Ce moment est une occasion pour les parents ayant des enfants aux cheveux roux (*maina*), de prendre du sang de l'animal et de le verser ensuite sur les têtes de leurs

enfants. Une pratique qui, dit-on, change la couleur des cheveux en noir. Quand l'animal est mort, on passe à son dépeçage.

La tradition doit être respectée en ce qui concerne le corps de l'animal. En effet, il faut prendre soin de mettre de côté la tête de l'animal, celle-ci faisant l'objet d'une cérémonie ultérieure. Quant à ses pattes, elles sont réservées à la famille *tômpon-draharaha*. Le *vodihaina* (1) est réservé au *tangalamena* ainsi qu'ne partie des côtes du zébu appelée *« tratraoatsany »*. On prélève ensuite certains morceaux de viande (tirés de la bosse de l'animal, de sa panse, de son estomac, de son foie, de sa rate, de ses intestins, de sa culotte, de son pancréas et de ses côtes), on les met dans une marmite à part, et on les fait cuire par des gens particuliers « *velon-dray aman-dreny* », littéralement « dont les parents sont encore en vie ». Ces morceaux de viande s'appellent « *sôrontsôroño* ». Ils sont destinés aux ancêtres. Cette manière d'attribuer certaines parties de l'animal à des êtres particuliers rejoint l'idée évoquée par Robertson SMITH, lorsqu'il dit que : « *Certaines parties de la victime sont réservées à la divinité, d'autres sont attribuées aux sacrifiants* » (2). Ceci étant, les a*mpitetiky aomby* découpent ensuite le reste du corps de l'animal en plusieurs morceaux. Certains morceaux sont destinés à la nourriture de l'assemblée alors que d'autres, ils en font des tas dont le nombre correspond à celui de ceux qui ont versé du *sôroñafo*. Les viandes ainsi entassées s'appellent *tataña.* Elles seront distribuées plus tard aux invités.

Pendant tout ce temps, et en attendant que le repas soit prêt, les gens passent leurs temps à chanter et à danser dans le *toby*. Ces activités de divertissement s'appellent « *döla* ». Pour que les *döla* soient bien animés, il faut que les serveurs ou les serveuses (*ampitaho*) circulent de temps en temps pour servir à boire les gens. Quand il manque de boisson, les gens n'hésitent pas à en réclamer par leurs chants. Comme en témoigne le refrain d'un *ôsiky* suivant :

---

1. La partie comprenant l'arrière du zébu

2. Robertson SMITH, cité par Emile DURKHEIM, *Op.cit*, p.481

Texte en malgache	Traduction libre
Amio rano ô ! ô ! ô ! ô!	Servez-nous à boire
Amio rano tsy rano manintsy e!	Pas d'eau froide mais de l'alcool
Karaha vaira an-tañanao e!	Car nous avons l'impression de tenir un verre

A préciser que les mesures de quantité pour les boissons ont leur propre appellation en pays *betsimisaraka*. En effet, les *Betsimisaraka* disent *damizaña araiky* pour vingt litres, *marosay araiky* pour dix litres, *bolingy araiky* ou *laposenty araiky* pour cinq litres, et *sompiñy* ou *sompin-draiky* pour demi-litre.

Quand on a fini de découper l'animal, on sert à boire les *ampitetiky aomby*, puis on passe à la distribution des *tataña*.

Cliché N°8 *: Une photo des ampitetiky aomby lors de la préparation des tataña à Rantolava. Photo prise le 02.08.14*

Cliché N°9 *: Une photo lors d'un ôsiky. Les gens se tiennent par les bras en s'avançant puis en revenant en arrière tout en chantant. Au milieu d'eux un ampively bingy (batteur de tambour). Cette danse s'appelle « larovôko ». Photo prise le 02.08.14*

4)- Le « *firasaña tataña* »

Le *firasaña tataña* consiste à distribuer à ceux qui ont donné du *sôroñafo* les viandes que l'on a entassées précédemment. Avant de le faire, le *ampirasa völaña* prend la parole pour annoncer aux gens que le moment de distribution de cette viande est venu. Deux personnes, désignées à l'avance, se chargent de ce travail : l'une pour faire l'appel, tout en marquant dans la liste préétablie les noms de ceux qui ont déjà eu leur part ; et l'autre, qui se charge de remettre aux invités leurs *tataña*. Cela peut prendre environ une heure, après quoi le *döla* reprend dans le *toby* jusqu'au moment où l'on sert le repas.

5)- La préparation du repas

Pendant qu'on distribue les *tataña,* les jeunes gens préparent le repas. Pour cela, on doit préparer trois grosses marmites : la première, pour cuire le *sôrontsôroño,* la deuxième, pour cuire la viande destinée à tous les invités (généralement, on utilise un fût), et la troisième pour cuire du riz destiné aux ancêtres et aux notables. Il est à signaler que le riz destiné à toute l'assemblée est déjà cuit la veille de la cérémonie. On l'a emballé dans des feuilles d'une plante appelée *lingösa* (*ravin-dingösa*) pour obtenir ce qu'on appelle « *finösam-bary »,* littéralement « du riz emballé dans des feuilles » dont le nombre dépasse largement celui des invités. Côté organisation, tout a été réglé à l'avance. En effet, tandis que certains vont chercher de l'eau pour la cuisson, d'autres s'occupent du feu et de la cuisson, et d'autres encore confectionnent des « *Vôlon-drô* », des « *antsômby* » ou des « *pamby* ». Les jeunes gens se divisent en deux groupes : ceux dont les parents sont encore en vie se chargent uniquement de la cuisson des *sôrontsôroño* et du riz destiné aux ancêtres et aux notables, et d'autres s'occupent de la viande destinée au grand nombre. Les marmites sont chacune posées sur trois grosses pierres en dessous desquelles on met des bois morts pour le feu.

Quand tout cela est bien cuit, on passe au *jôro masaka.*

***Cliché N°10** : Une photo de l'endroit où l'on prépare le repas lors d'un lahojôro à Rantolava. Dans le grand fût, de la viande pour l'assistance, et dans les marmites, de la viande et du riz destinés aux ancêtres. Photo prise le 02.08.14*

***Cliché N°11** : Une photo du toby des Fambahafohy, lors d'un tsaboraha à Rantolava. Photo prise le 02.08.14*

6)- Le « *jôro masaka* »

Vers treize heures, lorsque le riz et les viandes sont cuits, le *ampirasa völaña* invite les vieillards et les notables à sortir de leurs lapa pour venir assister au *jôro masaka*. On dispose quelques *ravin-dingösa* sur le *fanambanam-bato* (1), sur lesquels on met du riz et une partie du *sôrontsôroño (*les viandes étalées sur le riz). Il ne faut pas oublier de verser des boissons dans les verres des ancêtres qui sont déjà posés sur l'autel. Quand tout cela est prêt, l'officiant s'accroupit devant l'autel et demande au défunt pour qui est organisée cette fête de descendre de *l'ambololon-trasiñy* avec ses proches. Nous rapportons ci-après son jôro :

Areo iñy efa nahareñy dahôlo anareo razaña e! Masaka ny haniñy k'ay mañantso areo zaihay oay. Iñy ny vary tsara hasaka, iñy ny aomby maty tsara hasaka. Iñy ny fomban-drazaña k'ay tahômy ny havanareo jiaby e! Tompoko Zañahary, avy ny tsara!

Nous avez tous entendu tout à l'heure que nous allons préparer le repas sacrificiel. A présent qu'il est prêt, nous vous invitons à manger, vous les *razaña* et vos proches. *Zañahary*, que ta bénédiction soit avec nous.

---

1. Un autel sur lequel on présente le *sôrontsôroño* destiné aux ancêtres

Pendant ce temps, on étale une natte bien propre juste à côté de l'autel et on sert également à manger les notables (on leur donne le reste de la viande du *sôrontsôroño* et du riz qu'on a cuit le jour de la cérémonie).

Quand les ancêtres sont supposés rassasiés, le *laidama* asperge de l'eau lustrale le repas qui leur a été destiné tout en leur disant que s'ils ont fini, c'est le tour de leurs descendants maintenant de manger. Ici, il est important de souligner que les ancêtres prennent seulement l'odeur du repas, mais c'est aux enfants qu'il appartient de le manger. Ces derniers attendent impatiemment que le sacrificateur finisse son *jôro*, pour se précipiter ensuite sur les aliments, chacun s'emparant de ce qu'il peut.

C'est peu après le repas des notables que l'on sert tous les invités. On distribue à chacun un *foñösam-bary,* un *vôlon-drô,* quelques morceaux de viande et une feuille de *lingösa* pour le « *sôroko* » (1). Etant donné que les gens sont placés un peu partout, les jeunes gens circulent pour les servir et veillent à ce que les invités ne manquent de nourriture.

Cliché N°12 *: Le fanambanam-bato de Rantolava. Juste à côté, un poteau en haut duquel on doit accrocher le bucrane du zébu à la fin de la célebration du lahojôro. Photo prise le 02.08.14*

---

1. Ce que l'on obtient à partir d'une feuille de lingösa. En effet, en la pliant on obtient ce que l'on appelle *sôroko* qui peut servir de cuillère lors de ce repas.

Lors du *lahojôro*, on peut dire que vivants et morts partagent le même repas symbolisé ici par le zébu qu'on a sacrifié. En effet, quelque différent que soit l'endroit où l'on mange (car les morts, sur le *fanambanam-bato*, les notables sur une natte, et le reste ici et là) il s'agit toujours de la même viande, celle du zébu qu'on a immolé. Cette viande, à la différence des autres viandes qui peuvent s'acheter au marché par exemple, revêt un caractère sacré. Et c'est cette sacralité, obtenue à partir de l'invocation qui précédait l'immolation, qui se transmet ensuite à ceux qui la consomment : « *Dans le sacrifice, toute une série d'opérations préliminaires, lustrations, onctions, prières …etc transforment l'animal qui doit être immolé en une chose sainte, dont la sainteté se communique au fidèle qui en mange* » (1). Par le *lahojôro* donc, nous sommes en présence d'une jonction qui est celle du monde visible et du monde invisible. Cette jonction, cette unité duelle, les deux mondes en tirent profit car si le défunt à qui on a organisé ce *lahojôro* est promu au rang des ancêtres divinisés, c'est grâce aux vivants. Quant à ces derniers, ils ont la conscience tranquille après s'être acquittés de leur devoir.

Cette cérémonie a mis également en lumière la différence de place entre les aînés et les cadets. En effet, si aux aînés revient le droit à la parole, notamment l'invocation sacrée et le *rasavölan-draha*, aux cadets, tous les travaux relatifs à la préparation du repas. Ici encore se profile le devoir des cadets qui consiste en un silence-apprentissage. En effet, le *lahojôro* est une occasion pour les cadets d'observer ce que les aînés font car tôt ou tard, ils assumeraient à leur tour ce rôle.

Quand tout le monde a fini de manger, on procède au *fafalapa*.

7)- Le « *fafalapa* »

Le *fafalapa* est la dernière étape du déroulement de la cérémonie de *lahojôro*. Composé de deux termes, « *fafa* », littéralement, « le fait de balayer », et de « *lapa* », littéralement, « palais », le *fafalapa* consiste à nettoyer l'endroit où l'on a célébré le *lahojôro* avant de rentrer.

---

1. Emile DURKHEIM, *Op.cit*, p.481

Pour cela, le maître de la cérémonie prend la parole et remercie vivement l'assistance de sa venue. C'est également le moment de déclarer à toute l'assistance le montant du *sôroñafo* obtenu lors de cette célébration. En effet, si ceci dépasse le montant du prix du zébu, c'est un grand honneur pour la famille organisatrice. Avant de clore son discours, le maître de la cérémonie invite tout le monde à venir au village pour passer ensemble une autre tradition que l'on appelle l'« *antsihibe* ». Pourtant, y assister n'est pas obligatoire car il se peut que certains invités vont encore rentrer loin. C'est la raison pour laquelle il termine son discours par cette phrase : « *Lay handaiha mö tsy toravaña, lay hidôko, tsara lasiteo »,* que l'on peut traduire librement comme : « Ceux qui vont rentrer chez eux, nous ne les renvoyons pas ; ceux qui vont rester avec nous, nous les accueillons à bras ouverts ». A près cela, on sert à boire l'assistance, et on jette au loin les ordures comme les feuilles qu'on a utilisées, les *vôlon-drô* …etc. Quant aux jeunes gens responsables de la cuisson, ils allument, de leur côté, un grand feu. Cela, pour signaler que c'est maintenant le moment de passer au « *vonoafo* ». Le *vonoafo,* comme son nom l'indique, est une action d'éteindre le feu. Mais avant de le faire, les jeunes gens exigent qu'on les sert d'abord à boire. Voyant cela, les *ampitaho* se précipitent pour les servir, après quoi, on éteint le feu en question. C'est alors que tout le monde quitte le *toby*, les uns, pour se rendre au village où l'on organisera l'*antsihibe,* et les autres, ceux qui habitent dans des villages lointains, pour aller rentrer chez eux.

c)- La phase post-*lahojôro*

Si la phase pré-*lahojôro* est destinée à la préparation de la cérémonie, la phase post-*lahojôro*, quant à elle, est destinée à sa clôture. Cette clôture comprend trois étapes, à savoir, l' « *antsihibe* », le « *sandaña* », et le « *tetiky löhaomby* »..

1)- L' « *antsihibe* »

Comme son nom l'indique, l' « *antsihibe* » consiste à faire asseoir tout le monde sur des nattes, au crépuscule ; l'objectif étant de converser, de discuter en attendant le dîner. Ce terme est composé de deux mots : « *tsihy* » qui veut dire

« *natte* », et « *be* » qui veut dire « grand ». Il ne s'agit pas ici d'une seule natte mais plutôt de plusieurs nattes que l'on a étendues aux alentours de la maison de la famille organisatrice du *tsaboraha* et sur lesquelles on fait asseoir ceux qui ont accepté de se rendre au village pour cette tradition. L'*antsihibe* est donc une occasion pour cette famille de réitérer leurs remerciements à l'assistance de sa venue et plus particulièrement à ceux qui ont participé à l'organisation du *lahojôro*, notamment les *ampitetiky aomby*, les *ampiala-draviñy*, les *ampahandro*, les *ampitaho* …. C'est donc une occasion pour ces derniers de continuer à boire et de se livrer à des conversations étant donné qu'ils étaient occupés à travailler toute la journée. Et c'est toujours ainsi jusqu'au dîner.

2)- Le « *sandaña* »

Le mot « *sandaña* » veut dire, en pays *betsimisaraka*, reste d'aliments. Pour le cas qui nous intéresse, il s'agit donc du reste de la viande du *lahojôro* que l'on a ramené au village pour être mangé ensemble. Le « *sandaña* » est donc l'avant-dernière étape de la cérémonie. Il se déroule au village après le dîner et continue jusqu'à l'aube. Durant le *sandaña*, les gens passent la nuit en chantant et en dansant, tout en mangeant le reste de la viande de *tsaboraha*. C'est donc une sorte de *tsimandrimandry* de clôture, une dernière nuit de détente après le *lahojôro*. A l'heure actuelle, le *sandaña* peut se re-célébrer ailleurs. Tel est par exemple le cas ceux qui ont versé du *sôroñafo* mais qui, pour des raisons indépendantes de leur volonté, n'ont pas pu venir assister à la cérémonie. S'ils sont nombreux et habitant une même ville, il appartient aux membres de la famille organisatrice du *tsaboraha* de les inviter, à leur retour, afin de boire ensemble. L'objectif étant de rendre compte du déroulement de la cérémonie, de parler, bref de faire encore le *sandaña*.

Loin d'être réduit à un simple repas et à une simple activité de détente, le *lahojôro betsimisaraka* est un moyen d'entretenir et de renforcer le lien de parenté unissant les membres du même lignage. Car étant éparpillés par des problèmes spatio-temporels, ces derniers n'ont plus l'occasion de se rencontrer et de se connaître qu'en période de *lahojôro*. Le lien du sang se trouve donc ici renforcé par la communion alimentaire.

3)- Le « *tetiky löhaomby*»

Le « *tetiky löhaomby* » est la dernière étape de la phase post-*lahojôro*. Il a lieu le lendemain du *lahojôro* et consiste à découper la tête du zébu, qu'on a mis de côté la veille, afin d'en enlever le bucrane. Ceci se déroule généralement, en pays *betsimisaraka*, près du « *rôhy* » (1). En effet, chaque village *betsimisaraka* en possède car c'est sur le poteau du *rohy* que l'on accroche le bucrane du zébu après le *lahojôro*. Le jour du *tetiky löhaomby*, Tous les gens se rassemblent près du *rohy. Le ampirasavölaña* prend la parole et remercie une dernière fois les gens pour leur contribution. Il leur annonce ensuite que le moment est venu pour le *tetiky löhaomby* car le soleil est bien levé. Ceci étant, on passe à l'action. Un jeune homme prend la tête du zébu en question et en enlève toutes les parties charnues et visqueuses. Quand, il ne reste plus que l'os du front enveloppé de sa peau et les cornes (*pakandry*), le jeune homme perfore le milieu du crâne. Un autre jeune homme dont les parents sont vivants saisit ensuite le bucrâne avec ses deux mains et s'avance vers ceux qui l'entourent en les menaçant avec les cornes tout en meuglant et en mugissant. Une autre personne le suit pour faire six tours du *rôhy* ou du *fisôkiñy,* le chiffre six jouant ici un rôle important car, selon nos enquêtés, il symbolise la bénédiction, la vie (*eninjara, enintravilömaña).* Voyant cela, les gosses s'enfuient alors que les autres jeunes hommes essaient de lutter contre ce faux zébu. Tout cela se déroule dans la gaieté. Après cela, l'officiant verse des boissons dans les verres des ancêtres situés dans le *rôhy*, après quoi le porteur du crâne monte sur le poteau des bucranes, et l'y enfile de façon à ce que la tête de l'animal sacrifié soit tournée vers l'Est. La viande provenant de la tête du zébu sera ensuite distribuée à chaque chef des familles organisatrices du *tsaboraha.*

---

1. Un endroit encerclé du village où se trouvent des plantes appelées *hasiñy,* un poteau sur lequel on accroche habituellement les bucranes après un *lahojôro,* et des verres pour servir à boire les ancêtres. C'est au *rohy* que les villageois s'adressent à leurs ancêtres lors des événements heureux pour partager avec eux leur joie ou faire un vœu dans le cadre d'un *tsikafara*. Pour le cas du village de *Rantolava*, les habitants procèdent à la cérémonie de fixation du bucrane sur le poteau qui se trouve près du *fanambanam-bato,* avant le *fafalapa*. Cependant, ils gardent pour le lendemain la cérémonie du *tetiky löhaomby*.

C'est après le *tetiky löhaomby* que tous les membres de la famille organisatrice du *lahojôro* peuvent se séparer pour aller rentrer chez eux. Ayant puisé là où le flux vital abonde, chacun part ici soulagé à l'idée d'avoir accompli un devoir envers un ancêtre commun et de pouvoir enfin jouir de sa bénédiction. C'est dans ce sens qu'Alfred RADCLIFFE-BROWN a dit que: « *Le sacrifice est ce grâce à quoi on peut montrer sa piété filiale, donner la paix au peuple, pacifier le pays et ramener le calme dans les esprits* » (1).

Le *lahojôro* nous amène donc à conclure que chez les *Betsimisaraka*, les morts sont en interaction avec les vivants. Cela veut dire que la frontière qui sépare le monde visible et le monde invisible est poreuse, contrairement à la pensée occidentale où la ligne de démarcation entre ces deux mondes est plus nette. C'est pour souligner cette différence qu'Etienne LEROY a dit qu' : « *En Afrique, nous sommes dans des sociétés qui ne considèrent pas qu'il y a une frontière entre le monde visible et le monde invisible qui, l'un comme l'autre, participent du monde réel. Le monde des défunts, des dieux, des esprits – l'au-delà – est corollaire du monde des vivants – d'ici-bas – deux mondes distincts mais tous deux concrets* » (2) On voit clairement donc que par le mort, l'homme est passé d'une vie à l'autre, il change seulement d'espace vital. Comme l'a souligné Louis-Vincent THOMAS : « *Pour la majorité des Africains, la mort ne semble pas constituer la négation de la vie, mais plutôt une mutation* » (3)

Pour clore ce chapitre, il faut dire que le *lahojôro betsimisaraka* est l'équivalent des secondes funérailles comme le « *rasahariaña* » *tsimihety* ou le « *famadihana* » *merina.* En effet, ce n'est qu'après la célébration du *lahojôro* que les vivants peuvent procéder au partage des patrimoines du défunt.

---

1. Alfred RADCLIFFE-BROWN, *Op.cit*, p. 158
2. Etienne LEROY, *Le jeu des lois*, Paris, LGDJ, 1999, p.241
3. Louis-Vincent THOMAS, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Université de Dakar, 1968, pp. 216-217

Contrairement aux informations contenues dans le deuxième chapitre, celles de ce quatrième sont des réalités que nous avons vécues. En effet, nous avons assisté à chaque étape du déroulement de ce *tsaboraha* qui consiste, pour les membres de la famille *Bôtoatsimo,* à offrir un sacrifice à leur défunte grand-mère. Cependant, étant donné que notre enregistrement était trop bruyant ce jour-là, nous étions obligée de recourir aux *tangalamena*, entre autres VELONDRANO et INDIA Malazahasy, pour nous redonner les discours prononcés le jour de ce *tsaboraha*.

***Cliché N° 13** : Le trañomanara des descendants de Bôtoatsimo et de Inteñina lors de la célébration d'un lahojôro à Sahakondro, Rantolava. Photo prise le 02.08.14*

***Cliché N°14** : Une photo lors d'un lahojôro à Rantolava. Au milieu, le tangalamena VELONDRANO. Photo prise le 02.08.14*

A présent que nous sommes au courant des obligations que les *Betsimisaraka* ont envers leurs morts, il importe de soligner que si le *lahojôro* confère au défunt son statut d'ancêtre divinisé, lui permettant ainsi d'apporter bénédiction aux vivants, la période qui le précède est cependant une étape difficile pour son *iaña*. C'est la raison pour laquelle ce dernier peut, durant cette étape, causer des troubles dans l'espace vital des vivants. C'est dans ce cadre qu'on peut parler de « *aliñy* », un terme dont il est question dans la deuxième partie de notre travail.

DEUXIEME PARTIE

LES *ALIŇY* DANS LA SOCIETE *BETSIMISARAKA*

CHAPITRE V- : *LES ALIÑY ET LEURS DIFFERENTES MANIFESTATIONS*

A. Les *aliñy*

En pays *betsimisaraka*, le mot « *aliñy* » désigne « la nuit », c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre le coucher et le lever du soleil. Pendant ce laps de temps, tout baigne dans l'obscurité et le silence, contrairement au jour (*antoandro*) où tout est lumière, clarté et vie. Pour la plupart d'entre nous, c'est effectivement en plein jour que l'on vaque à ses différentes occupations quotidiennes. A *Rantolava*, un village *betsimisaraka* de la côte orientale malgache, c'est le jour que les paysans travaillent leurs champs, que les élèves du Primaire partent pour l'école. Ici, quand la nuit tombe, chacun rejoint son domicile pour se reposer car il faut reprendre ses forces pour pouvoir continuer le lendemain. Sauf pour quelques rares pêcheurs qui osent s'aventurer dans l'obscurité des eaux du lac en pleine nuit avec leur fragile embarcation, tous les hommes valides s'enferment dans leur case : la nuit est le temps du repos et du sommeil pour les vivants. A l'inverse, cette même nuit est le temps de pleine activité et de rayonnement pour les esprits invisibles des défunts. Dans l'imaginaire collectif de la population du village de *Rantolava*, l'opposition entre vie et mort sont scandées par le temps dans cette opposition entre « acteurs de jour » (les vivants) et « acteurs de nuit » (les défunts). Vie et mort se situent l'une à l'antipode de l'autre et s'articulent dans cette opposition dans l'organisation des activités des vivants et des défunts. A chacun son temps !

C'est ainsi qu'au village de *Rantolava*, certaines activités nocturnes sont frappées de suspicion, jusqu'à vous déconsidérer socialement et à vous couvrir de honte. De ombreuses expressions *betsimisaraka* en témoignent. Tel est le cas, par exemple, de l'expression « *ôlo mandihy aliñy* » (pour pointer du doigt, sans la nommer directement, une personne soupçonnée de sorcellerie maléfique), de l'expression « *vôroño miboaka aliñy »* (pour désigner le hiboux qui est un oiseau associé aux danses macabres et nocturnes des sorciers maléfiques), de l'expression « *ampiboaka aliñy »* (pour se moquer des prostituées qui, la nuit, commercialisent leurs attraits sexuels) ou encore de « *ôsiky aliñy »* (pour faire référence aux chants de nuit dans les phénomènes de possession pour réveiller les esprits *tromba*). En un

mot, ce qui a trait à l'obscurité de la nuit est frappé de négativité. Ces différentes expressions nous montrent qu'en pays *betsimisaraka*, ce qui a rapport à la nuit n'inspire pas confiance car seule la clarté du jour rassure. D'ailleurs, dans la vie courante, on a peur qu'une activité se termine tard la nuit. De là cette autre expression qui nous dit : « *aliñy andro aketo atsika iniany* !» pour inciter les uns et les autres, lors des travaux communautaires, à s'activer sérieusement pour ne pas être surpris par la nuit. De peur d'être surpris par la nuit, lorsqu' on a un travail à faire dans un lieu quelque peu éloigné du village, mieux vaut y passer la nuit pour être frais et dispos le lendemain matin. « *Mialiñy* » (dans lequel on trouve le mot « *aliñy* ») est le terme approprié dans le langage des *Betsimisaraka* pour désigner cet acte de séjourner délibérément pour une nuit ou plusieurs nuits. Ce verbe montre également toute l'importance de ce travail tant du point de vue de son volume que du point de vue de ses enjeux.

Mais le terme « *aliñy* » ne renvoie pas seulement à la simple idée d'obscurité de la nuit. Il connote également le monde obscur des défunts par rapport au monde lumineux des vivants. Il renvoie au mystère de la vie d'outre-tombe. En effet, même si les morts ne sont pas des êtres visibles, leur présence est indéniable dans l'imaginaire collectif des *Betsimisaraka*. Car à la différence de nous, les vivants visibles, ces « *veloño tsy hita maso* » (littéralement « les vivants invisibles ») ne font signe de leur existence que « pendant la nuit » (littéralement, *amin'ny aliñy*). C'est pourquoi, le terme « *aliñy* » désigne également, en pays *betsimisaraka*, les esprits des morts qui viennent hanter l'espace vital des vivants.

Il nous faut remonter au moment de la mort, que nous avons évoqué plus haut, pour comprendre ce subtil glissement de sens qui va de la coulée temporelle (succession du jour et de la nuit) pour nous conduire progressivement à la coulée vitale (passage du corps vivant au corps cadavérique). De ce qui ne relève que du monde physique (succession du jour et de la nuit), avec le même terme « *aliñy* » nous voilà propulsé dans le domaine de la spiritualité et de la métaphysique parce que ce terme « *aliñy* » nous renvoie à l'idée d'une autre vie bien au-delà de cette vie-ci. Vue sous cet angle regard, cette vie de l'au-delà est la face cachée (et donc invisible) de cette vie-ci, au même titre que l'obscurité de la nuit est la face cachée de

la luminosité du jour. Or, nuit et jour scandent le temps et lui donnent son rythme. En effet, quand une personne vient de décéder, quand elle a fini de rendre son dernier souffle, il ne lui reste plus que son « corps refroidi » (littéralement, « *vataña mangatsiaka* »).

C'est ce corps ainsi refroidi par la mort que les gens du village de *Rantolava* désignent par l'expression « *vatan'aliñy* » (littéralement, « corps du *aliñy* »). L'idée est la suivante : alors que le corps du nouveau défunt est là, gisant et inerte, son « *aliñy* », quant à lui, continue sa propre existence, en rodant autour de ce corps cadavérique. Faute de support à cause de la brutale rupture occasionnée par la mort, l' « *aliñy* » se cherche et tourne, dans son désarroi, autour de ce corps cadavérique. Pendant ce temps, famille et proches pleurent le nouveau défunt, en veillant désespérément sur le corps inerte de ce dernier. Il arrive à ce moment là, qu'en pleine veillée funèbre, une guêpe maçonne (*faraka*), un moucheron (*lalimaìtso*) vient survoler ou roder autour du cadavre. Parfois on a affaire à un gros lézard vert (*antsasatra*) qui vient roder tout autour. On les laisse faire car on pense que ce sont là autant de manifestation du « *aliñy* » pour signifier aux survivants qu'il n'est pas emporté par la force de la mort. Car de nature invisible, nous ne pouvons nous rendre compte de son existence que par des signes qu'il nous envoie au travers cette guêpe, de ce moucheron ou de ce lézard vert.

Normalement, l' « *aliñy* » du nouveau défunt doit l'accompagner là-bas dans le « village des morts » une fois l'enterrement terminé. Tout le rite des premières funérailles n'a d'intérêt que dans ce sens et ce que nous avons tenté de montrer dans la première partie de ce travail. Il n'a plus rien à faire au village des vivants car il y sera désormais considéré comme un hôte indésirable, comme un intrus, comme un revenant. En tout cas, par sa présence, il ne peut que déranger. Dans cette perspective, les *aliñy* sont des êtres à craindre, ils inspirent la terreur, raison pour laquelle les *Betsimisaraka* ne restent pas indifférents en cas de leur manifestation. Mais contrairement aux « *lolovokatse* » de la partie Sud de Madagascar, où il s'agit d'un réel retour en vie des morts, il s'agit ici d'une manifestation à laquelle seule l'intervention des devin-guérisseurs arrive à mettre fin. A croire les habitants de *Rantolava*, les médecins ne peuvent pas guérir ceux qui souffrent des *aliñy.*

A présent que nous sommes informés de l'existence de ces esprits errants, il importe de savoir comment ces *aliñy* se manifestent-ils ?

B. Les différentes manifestations des *aliñy*

Comme nous venons de le souligner, les *aliñy* ne se manifestent chez les vivants que la nuit. Pour cela, ils n'épargnent aucune catégorie de gens. Il arrive donc aux enfants, aux jeunes, aux adultes, et même aux personnes âgées d'en souffrir. Pour mieux saisir les œuvres de ces êtres invisibles, nous allons maintenant aborder leurs différentes manifestations.

a)- L'insomnie

Chez les enfants ou les bébés, les *aliñy* se manifestent sous forme d'insomnie. En effet, un bébé souffrant de *aliñy* ne trouve pas le sommeil. Il ne fait que pleurer toute la nuit et quand le jour se lève, il a l'air en pleine forme. Ce phénomène ne se produit pas une seule fois, il se répète au fil du temps et ne s'arrête qu'après consultation d'un devin-guérisseur. Il en est aussi pour les enfants, mais au lieu de pleurer, il leur est impossible de dormir. Ils ont donc l'impression d'avoir peur de quelque chose d'invisible sans savoir exactement de quoi il s'agit. Le jour pourtant, cette peur disparaît pour ne reprendre que la nuit. Dans une telle situation, il faut se rendre chez un devin-guérisseur car il est le seul capable de guérir ce genre de maladie. Il est important de souligner les *aliñy* peuvent également venir chez ces initiés et causer des troubles aux membres de leurs familles ou à eux-mêmes. Tel est par exemple le cas de TIBAVY Marline de *Rantolava*, qui vivant avec ces deux petits enfants, procède au renvoi de ces esprits quand elle sent leur présence chez elle. Pour ce faire, elle prend une assiette, elle met une pièce d'argent dedans, ajoute un peu d'eau et commence l'opération : « *Miliha anareo fö aza mankarary, aza mankaösaösa zaza, aza mankarary vatantaiñanahy e. Miliha, mandihana amin'ny tany imboanareo añy* », littéralement, « Allez-vous-en, ne provoquez pas de maladie, ne vous en prenez pas à mes petits-enfants en les rendant maladifs, ni à moi en me rendant malade. Allez-vous-en, partez de cette

maison ». Après quoi, elle boit de cette eau et en asperge sa maison. D'après elle, elle en fait autant à chaque fois que nécessaire.

b)- Le cauchemar

Cette forme de manifestation est plus fréquente chez les adultes. Afin de savoir qu'il s'agit bien des *aliñy*, la personne rêve d'un zébu qui n'arrête pas de la poursuivre. D'habitude, il s'agit ou bien d'un zébu à la robe noire, ou bien d'un zébu à la robe rouge. Le premier signifie que le *aliñy* en question est un membre de la famille de celui qui a fait le cauchemar. Quant au second, il annonce la présence d'un *tsiñy* (1) qui n'est autre qu'un *aliñy* transformé. Dans le premier cas comme dans le second, il s'agit d'un cauchemar à répétition qui ne laisse pas le sujet tranquille.

Mais le cauchemar peut aussi se présenter d'une autre manière. En effet, au lieu de se voir poursuivi par un zébu, le sujet peut se trouver directement, dans son rêve, en face d'un proche-parent déjà mort, qui ne lui dit rien, qui lui dit directement qu'il a froid, ou qui lui demande un zébu : « *Il (l'esprit) ira visiter des parents, troubler le sommeil par des rêves bizarres, imposer des idées curieuses, inattendues, baroques, suggérer des actions de tout ordre…* » (2). Cette forme de manifestation est appelée chez les *Betsimisaraka* « *nôfim-pirazanaña* », littéralement, « le rêve des ancêtres ». Il en résulte que le sujet en question se trouve, en se réveillant, inquiet et se rend au plus vite chez un devin-guérisseur.

c)- L'apparition

Une autre forme de manifestation des *aliñy* est l'apparition. En effet, au lieu de rêver d'un défunt, le sujet peut le voir apparaître directement. Et comme il était toujours le cas, l'apparition a lieu la nuit.

---

1. Les *tsiñy* sont des *aliñy* qui n'ont pas réussi à passer le cap de l'entre-deux. Il en résulte qu'ils sont partis vivre ailleurs, soit dans la forêt, soit dans les sols, soit dans les rochers.

2. *http://www.bibliothequemalgache.com*

Tel est le cas par exemple de R (pour respect envers la personne en question, nous avons fait exprès de garder son anonymat), un jeune garçon d'une vingtaine d'années qui était mort empoisonné lors d'un « *jiromaina* »(1). En effet, étant habitué à se rendre, la nuit, avec ses amis dans un *jiromaina*, celui-ci les suit par derrière, quand ils s'y rendent. En le voyant, ses amis sont pris de panique et se mettent à courir pour se sauver. Mais il est toujours là, derrière, en les suivant.

Un autre cas est celui soulevé par une patiente lors d'une consultation. En effet, se trouvant malade, Z … (nous avons gardé également son anonymat) se rend chez un devin-guérisseur. Là, elle raconte que leur *laidama* apparaît souvent dans leur village, le soir, et leur demande un zébu. Cet aîné déjà disparu leur dit directement qu'il n'arrête pas de revenir au village que lorsqu'il aura reçu le zébu en question: « *Les parents ou les grand-parents décédés apparaissent à leurs descendants pour leur demander des offrandes* »(2). A l'heure où nous avons effectué notre enquête, le phénomène continuait encore à se produire.

Pour l'apparition donc, le défunt fréquente généralement les endroits qui lui sont habituels de son vivant. C'est pourquoi, ses amis aperçoivent R… derrière eux sur le chemin du *jiromaina*, et Z…, leur *laidama* dans leur village : « *Elles (les âmes des morts) aiment revenir se promener sur les lieux de leur vie charnelle…elles perturbent les vivants qui s'accommodent mal de leurs présences* » (3)

d)- La maladie

Outre les manifestations citées ci-dessus, la maladie est également une autre manière pour les *aliñy* d'agir chez les vivants. Mais à la différence des maladies ordinaires, celle-ci se manifeste autrement.

---

1. En pays *betsimisaraka*, terme utilisé pour désigner le bal. En effet, ce terme est composé de deux mots : *jiro* qui veut dire ici lumière et *maina*, la couleur rouge. Ce terme est donc né en faisant référence aux jeux de lumière qui, lors de ces soirées, sont généralement rouges.
2. http://www.books.google.mg
3. Jean BENOIST, *Soigner au pluriel. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996, p.51

En effet, selon KALOBE Jérôme, un devin-guérisseur de *Rantolava*, celui qui en souffre peut se vouer normalement, dans la journée, à ses activités quotidiennes et ne manifeste aucun signe de maladie. Cependant, à la tombée de la nuit, la maladie reprend, et le malade souffre énormément toute la nuit. Il peut avoir une élévation anormale de température et transpire beaucoup. Il ne peut trouver la guérison que s'il se soigne chez un devin-guérisseur. C'est pour éviter ce genre de désordre (qui peut se manifester sous forme de maladie) qu'au moment de l'enterrement du nouveau défunt le *tangalamena* du lignage ne manque jamais de rappeler à ce dernier la bonne conduite à tenir. Maintenant que le nouveau défunt jouit de l'impunité à cause de son invisibilité, il ne doit en profiter pour provoquer le désordre dans les rangs des survivants. Ce n'est pas parce qu'il est expulsée de la vie qu'il doit tourmenter ceux qui sont encore en vie.

Cette forme de manifestation est appelée, à *Rantolava*, « *adin'aliñy* », littéralement, « attaque des *aliñy* ». En effet, c'est comme si le malade se trouve en face de son adversaire et lutte contre lui. Si ce dernier en sort vainqueur, le malade mourra. Par contre, si par chance, le malade arrive à temps chez un devin-guérisseur, il en sortira indemne.

Cette maladie entre dans le cadre de ce qu'Armelle JACQUENOT appelle « maladie spirituelle ». En effet, selon cette anthropologue, la maladie peut être classée en deux catégories : « la maladie naturelle » et « la maladie spirituelle ». Si la première est guérissable par le médecin, la seconde ne l'est pas. Elle ne peut être guérie que par voie des devins-guérisseurs : « *La maladie matérielle est guérissable par le médecin, ce qui n'est pas le cas de la maladie spirituelle* » (1). Pour montrer la différence entre ces deux types de maladie, Jean BENOIST les explique comme suit : *« La distinction 'maladies matérielles'/ 'maladies spirituelles' fait référence aux deux dimensions constitutives de l'univers qui coexistent en l'homme comme dans le monde dans lequel il évolue. La maladie a une double nature.*

---

1. Armel JACQUENOT, cité par Jean BENOIST, *Op cit*, p.161

Elle est un événement qui atteint spécifiquement l'être humain sous le rapport de sa double dimension d'être matériel soumis aux lois du monde physique et humain qui lui impose sa propre corporéité et sa vie en société, et à celle du monde spirituel auquel le rattache son esprit (sa partie spirituelle), cette autre dimension de lui-même. (1)

e)- L'échec des activités quotidiennes

Les *aliñy* peuvent également se manifester, dans la vie des gens, par l'échec de leurs activités quotidiennes. En effet, si la victime est un paysan, il se peut que ses rizières ne produisent pas assez de riz. Pour ceux qui exercent d'autres activités, celles-ci n'apportent rien de bon. C'est comme si tout ce que l'on entreprend est voué à l'échec (*tsy vañon-draha anoñy*). C'est la raison pour laquelle, le *tangalamena*, au moment où l'on dépose le corps du défunt dans le tombeau familiale s'adresse à lui en ces termes : « *Aza mandratra vary amboly e, aza mandratra fitadiavan'ôlo e* », littéralement, « Ne détruisez pas nos cultures, ne faites pas échouer nos projets ». Heureusement, grâce à l'intervention des devins-guérisseurs, tout cela peut changer.

Telles sont, en général, les différentes manifestations des *aliñy* ou des *iaña* en errance chez les *Betsimisaraka*. A préciser que si ces phénomènes apparaissent, c'est que le défunt se trouve encore dans une situation marginalisée de l'entre-deux. Cependant, tous les *iaña* de cette période ne dérangent forcément pas l'espace vital des vivants. En effet, certains d'entre eux n'ont pas du mal à passer cette période et accèdent sans difficulté au rang des ancêtres bénéfiques. C'est cette différence qui nous permet d'affirmer que des facteurs se trouvent à l'origine des manifestations des *aliñy*, des facteurs que nous allons analyser dans le sixième chapitre de notre travail.

---

1. Jean BENOIST, *Op.cit*, p.160

CHAPITRE VI : *LES PRINCIPALES CAUSES DES MANIFESTATIONS DES ALIÑY*

« *Vy tsy mikitran-tökaña* », dit un proverbe malgache. C'est l'équivalent de l'adage qui nous dit : « Il n'y a pas de fumée sans feu ». Car si les *aliñy* se manifestent, c'est qu'il y a sûrement des raisons qui les poussent à agir de la sorte. D'après nos enquêtes, trois facteurs se trouvent à l'origine des manifestations des *aliñy* : la mort subite, la négligence de la part des vivants, et le *tolak'aliñy*.

A. La mort subite ou *faty tampoko*

La première cause des manifestations des *aliñy* est la mort subite. En effet, selon TIBAVY Marline, la mort naturelle doit survenir quand on est très âgé. Elle évoque le cas de *dadin*'i J… (la grand-mère de J…, nous avons gardé l'anonymat de la personne) du village de *Rantolava* qui était morte à l'âge de cent ans. Une telle mort est donc naturelle (*voajañahary*) car si *Zañahary* a crée les différentes étapes de la vie terrestre, entre autres, l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, et la vieillesse, c'est que nous devons les avoir parcourues pour ensuite rentrer dans la vie d'outre-tombe. C'est pourquoi, quand une personne a terminé ces étapes, on dit qu'elle est « *môdy* », littéralement, «il est rentré », car notre destination finale est l'au-delà qui nous est actuellement invisible. On dit également, en pays *betsimisaraka*, que la personne est « *tôndroko andro* » c'est-à-dire qu'elle est partie au bon moment ou encore « *Zañahary disaka eky nalaka* » pour dire que *Zañahary* est enfin fatigué de le voir vivre aussi longtemps, c'est pourquoi, il l'a pris.

Vue sous cet angle, la cause de la mort est attribuée à *Zañahary* le créateur. Ce qui fait que la mort est ici quelque chose de logique, elle n'a rien d'étonnant car c'est celui qui a donné la vie qui l'a reprise : « *C'est lui qui a crée et qui a donné la vie et c'est encore lui qui la retire* » (1).

---

1. Père Jean De Bred RAKOTOMAMONJY, *Op cit*, p.15

La mort d'un vieillard apparaît donc comme étant une chute naturelle. Elle ressemble à *« une pierre qui arrive en fin de course* », si on reprend l'expression d'Eugène Régis MANGALAZA. Arrivé dans la vie d'outre-tombe, le défunt n'a, de ce fait, pas du mal à vivre la période d'initiation appelée aussi « la grande initiation », si on emprunte encore les termes de cet anthropologues. En effet, ayant parcouru toutes les étapes de la vie corporelle visible, il est plus facile pour lui de suivre les conseils des aînés, raison pour laquelle, il ne cherche pas à perturber la vie terrestre : « *Celui qui a parcouru tout le cycle de la première initiation soit à mieux d'accepter les épreuves de la grande initiation. On pense donc que le vieillard admettra plus facilement, une fois mort de renoncer à hanter l'espace vital des vivants pour se consacrer entièrement ainsi à sa destination finale, le divin* » (1)

A la lumière de ces analyses, nous arrivons à comprendre pourquoi la mort subite entraîne, chez les vivants, des manifestations étranges. En effet, étant « *maty tampoko* », littéralement « mort subitement » comme il était le cas pour la manifestation par apparition que nous avons vue plus haut, le défunt est brusquement basculé, sans s'y attendre, dans la vie post-mortem. Contrairement au vieillard à qui la vie corporelle importe peu et dont la mort ressemble à une pierre arrivant en fin de course, le jeune homme était encore à l'âge où il aurait du jouir de son existence visible. Voilà pourquoi, une fois mort, il ne pourrait qu'éprouver un sentiment de la jalousie envers ceux qui jouissent encore de l'existence terrestre. D'où les apparitions troublantes nécessitant l'intervention des êtres particuliers.

Pour mieux illustrer cette hantise, Jean-Pierre ALBERT l'exprime en ces termes : « *Le mort, privé d'une partie de la vie à laquelle il avait droit, refusera de mourir tout à fait et reviendra hanter les vivants* » (2). Si on reprend l'exemple de la chute d'une pierre, celle-ci ne se fait pas en douceur comme il était le cas pour les personnes âgées.

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p. 235

2. Jean-Pierre ALBERT, *Les rites funéraires. Approches anthropologiques.* Manuscrit publié dans « Les cahiers de la faculté de théologie» N°4, Institut Catholique de Toulouse,1999, pp.141-152

En effet, la mort étant survenue subitement, elle ressemble à la chute d'une pierre qui heurte en plein élan un obstacle : elle rebondit violemment, risquant ainsi de blesser les personnes qui se trouvent à proximité. On peut dire donc qu'ici, le jeune homme n'a pas souhaité trouver la mort à son âge. Il aurait préféré rester vivre dans son ancien espace vital. Mais étant donné qu'il ne lui est plus possible de revenir en arrière, alors qu'il est déjà doté de la faculté de l'existence invisible, il ne peut que causer des troubles (insomnie, apparition, malchance) dans le monde des vivants.

Lors de notre enquête à *Rantolava*, TIBAVY Marline nous a dit qu'une des causes des manifestions des *aliñy* est leur désir de revenir vivre parmi les vivants : « *Jerijery zareo kalay, manimaniñy* », dit-elle. Cette réponse cadre bien avec l'idée que nous venons d'évoquer car étant incapables de réutiliser son ancien corps qui se trouve actuellement en décomposition, or, ne jouissant pas encore de la vie divino-ancestrale, le *iaña* du défunt se trouve dans l'entre-deux qui l'a rendu marginal. En effet, étant parvenu au stade où il possède le pouvoir d'un être invisible alors qu'il est encore enfant dans cette vie d'outre-tombe, il ne peut qu'en avoir le comportement, transformant ainsi en danger ce pouvoir au lieu de l'utiliser sagement.

Le cas du suicide fait partie également de la mort subite étant donné que la personne en question n'a pas terminé de parcourir les différentes étapes de sa vie corporelle visible. Selon DELINE, une autre enquêté de *Rantolava*, l'âme de celui qui se suicide reste en errance car il a commis le pêché de mettre fin à la vie que *Zañahary* lui a donnée. Pour expliquer cette thèse, elle nous a raconté l'histoire suivante : « *Lorsque Zañahary a créé les hommes, il a mis en même temps sur cette terre soixante-cinq types d'arbres fruitiers afin qu'ils ne manquent pas de nourriture. Outre cela, il a encore donné d'autres plantes pour que les hommes puissent se soigner en cas de maladie. Il nous a aussi offert la terre qu'il nous appartient de travailler pour qu'elle produise. Toutes les conditions sont donc réunies pour que les hommes vivent heureux dans ce monde que Zañahary a créé. De ce fait, personne ne doit mourir de faim sur cette terre et personne ne doit pas non plus se suicider. A ceux qui agissent ainsi, Zañahary a promis de ne pas recevoir leurs iaña auprès de lui. Ceux-ci seront donc voués à l'errance, ils sont sans résidence, raison pour laquelle ils s'abritent dans les arbres. C'est pourquoi, dit-elle, que les arbres sont*

considérés comme hantés (misy jiñy) et que les hommes n'aiment pas trop s'asseoir à leurs pieds (tsy dia azo ipitrapitrahaña loatra) ». A l'arrivée du défunt dans l'autre monde, *Zañahary* s'adresse donc à lui en ces termes pour montrer sa colère : « *Amaroan'ny raha napaitrako tañy zay kalay mböla namono taiña koa anao ?* », littéralement, « Tu t'es suicidé malgré les nombreuses choses que j'ai laissées sur la terre pour que tu y vives heureux ? ». C'est donc pour le punir que *Zañahary* a laissé son *iaña* en errance.

L'histoire racontée par cette enquêtée rejoint parfaitement l'idée évoquée par Robert Walter HERTZ lorsqu'il a dit que « *Lorque les conditions de la mort font l'objet d'une très forte réprobation sociale (comme souvent, dans le cas du suicide) (...) les morts peuvent être considérés comme déinitivement voués à une errance hostile et malheureuse* » (1)

Nous pouvons donc affirmer à l'issue de cette analyse que quand la mort n'est pas naturelle, quand elle ne résulte pas d'une cause divine, et qu'elle est survenue non pas au dernier cycle de la vie humaine, comme il était le cas pour le jeune homme dont nous avons parlé, cela entraîne souvent des manifestations.

Mais qu'en est-il des autres causes des manifestations des *aliñy* » ?

B. La négligence de la part des vivants

Une autre cause des manifestations des *aliñy* est la négligence de la part des vivants. En effet, comme nous avons vu précédemment, l'existence post-mortem comprend deux étapes : la phase d'initiation qui dure au minimum deux ans, et la période de béatitude ancestrale. Durant la première période, les *iaña* des défunts ne font généralement que causer des perturbations dans la vie des humains, alors que dans la seconde, ils les protègent et les bénir :

---

1. Robert Walter HERTZ, cité par Jean-Pierre ALBERT, *Op.cit,* pp.141-152

« *En fonction de leur degré d'avancement sur la voie de l'unité spirituelle vers l'ancestralité, les iaña des défunts se divisent en deux catégories : d'un côté, il y a les iaña en pleine mutation qui se trouvent encore dans l'entre-deux, et de l'autre, ceux déjà pleinement réalisés et membres de droit de la communauté divino-ancestrale. Les premiers sont source de désordre et se caractérisent par l'inachèvement. Les seconds, à l'inverse, peuvent être bénéfiques, s'ils sont reconnus dans leur droit. Tout l'effort betsimisaraka consiste donc à se protéger des premiers et à se rapprocher au mieux des seconds* » (1).

Entre les deux périodes existe donc une phase de transition qui permet à ceux qui ont parcouru le chemin de l'initiation d'entrer dans la vie divino-ancestrale. C'est ici donc que les *aliñy* ont besoin de l'intervention des vivants car cette transition devrait se faire en présence de tous leurs proches vivants et morts. C'est le moment, si nous revenons encore plus haut, de la célébration du *lahojôro.* Si, dans le monde des vivants, cette célébration n'a pas eu lieu, le *iaña* du défunt ne peut qu'en souffrir car il se sent abandonné par ses proches-parents vivants. Cela veut dire que non seulement il ne peut pas accéder à la vie divino-ancestrale, mais il est obligé de rester dans la période de marginalité. Pour signaler cela, il apparaît dans un rêve ou directement : « *Certains événements se produisent parce que les ancêtres attendent des vivants qu'ils s'occupent d'eux* » (2). TIBAVY Marline n'a pas manqué d'ailleurs de nous dire que les *aliñy* se manifestent aussi lorsqu'ils sont « *misy raha angahoñy* », littéralement, « ils demandent quelque chose » qui n'est autre qu'un zébu. Lorsque les vivants comprennent le signal, ils organisent un *lahojôro* au nom du défunt, et tout rentre dans l'ordre. En pays *betsimisaraka*, les gens disent « *andaiha hañamia haniñy i*…(ils prononcent le nom du défunt) *zaihay io*», littéralement, « nous allons offrir à manger à … » lorsqu'ils vont organiser un *tsaboraha* au nom d'un défunt. Cela veut dire que non seulement le défunt reçoit un vêtement neuf au cours de cet événement mais on lui donne également à manger et on lui offre à boire. Car comme l'a souligné Lucien LEVY-BRUL :

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p. 135
2. *http://www.voyageurs-du-net.com*

« *Le mort (…) ne sent pas seulement le froid. Il connaît aussi la faim et le soif (…) plus ou moins souvent, on leur apporte des aliments et de la boisson. Autrement dit, ils souffrent, et ils font sentir leur colère aux parents qui les négligent* » (1). Mais les *Betsimisaraka* disent également « *andaiha ihinaña aomby* », littéralement « nous allons manger de la viande », pour dire qu'ils vont partir pour célébrer un *lahojôro*, celui-ci consistant à partager la viande du zébu que l'on va sacrifier avec les ancêtres.

Pourtant, il se peut que les vivants ne répondent pas à l'appel du défunt pour différentes raisons. Prenons par exemple le cas des chrétiens actuels. Selon le *tangalamena* INDIA Malazahasy, environ vingt pour cent (20%) de la population du village de *Rantolava* sont actuellement convertis au christianisme. A part les catholiques qui, continuent encore à respecter les traditions ancestrales, les autres chrétiens s'en font entièrement fi. La phrase qu'ils prononcent souvent est, selon ce *tangalamena,* la suivante : « *Zaihay, koa tsaboraha zaiñy edy, aza korañiñy aminay lasiteo* », littéralement, « S'il s'agit d'un *tsaboraha*, ne nous en parlez pas », pour montrer leur dédain envers cette pratique. Cette phrase suffit pour nous montrer à quel point les chrétiens d'aujourd'hui arrivent à changer la donne et en arrivent à mépriser leurs propres traditions. Ce *tangalamena* a beau cacher son indignation en nous racontant l'histoire, nous avons quand même compris le message. Car en prenant des détours, plus précisément en utilisant la prétérition comme figure de style dans sa phrase, laquelle est la suivante : « *Zaho tsy mañano hoe mandratra fomban-drazaña ireo ôlo reo fö …* », littéralement, « Je ne vous dirai pas que ces gens-là détruisent notre tradition mais… », n'est-il pas en train de nous dire que ces gens-là sont, en fait, des destructeurs de tradition ?

Mais revenons au cas du défunt à qui on n'organise pas de *lahojôro*. Si le temps passe, et que le défunt reste dans l'oubli, son *iaña* va devenir *tsiñy*, *lôlon-draha*, ou encore *lôlon-drano*, des esprits mauvais dont le rôle consiste à nuire à la vie humaine.

---

1. Lucien LEVY-BRUHL, *Op.cit* p.156

Pour mieux saisir la différence entre ces trois types d'esprits, nous allons les expliquer un à un.

a)- Les *tsiñy*

Les *tsiñy* sont des esprits qui résident dans les forêts, les sols ou dans les rochers. C'est pour éviter de subir la colère des *tsiñy*, appelés aussi « *jiñy* » que les paysans *betsimisaraka* prennent soin de s'adresser à eux avant de commencer leurs travaux champêtres, plus précisément la culture sur brûlis (*tavy*), en leur offrant de l'alcool et du miel. Voici ce qu'on doit prononcer à ce moment-là :

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *Zahay tô hiasa aketo e. K'ay anareo tô, tany moa sômby manaña jiñiny dahôlo k'ay mangataka aminareo aketo e. Aza voa raha, ary ano vita soa amantsara ny asa, ary hioaniñy an-tsitrapô.*	1. Nous sommes venus travailler ici. Et comme chaque sol a son *jiñy,* nous vous demandons à vous les *jiñy* d'ici de nous bénir, de bénir notre culture et que nous mangeons en paix notre récolte.
2. *K'ay ho fangatahaña izaiñy, iñy ny toaka, iñy ny tintely, ano maivan-tsandry fö hiasa aketo e. Tsy mañano hery fö mangataka aminareo Zañahary sy ny razaña.*	2. Voici donc de l'alcool et du miel pour vous. Nous n'usons pas de la violence mais nous agissons en vous demandant aussi, à vous *Zañahary* et les *razaña,* votre bénédiction.

En lisant attentivement ces passages, nous comprenons que les *jiñy* peuvent causer des blessures graves (*voa raha*), ils peuvent faire en sorte que les travaux ne réussissent pas, ou encore aller plus loin en causant la mort car l'expression « *ohaniñy an-tsitrapô* » sous-entend que la mort peut aussi survenir, empêchant celui qui travaille de manger les fruits de ses efforts. C'est pourquoi, il faut s'adresser aux *jiñy* avant de commencer les travaux pour éviter leur colère : *« Les objets 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 ces éléments de la nature, sans prendre des précautions rituelles »(1).

A entendre TIBAVY Marline, les *razaña* peuvent aussi mourir. Quand ils sont morts, dit-elle, ils deviennent des *tsiñy*. Pour illustrer son propos, elle prend l'exemple de ceux qui sont morts durant la lutte anticoloniale de *1947* (2). Les corps de ces gens dit-elle, sont laissés à l'abandon, et il en résulte que leurs esprits deviennent tous des *tsiñy*. Cette explication est tout ce qu'il y a de plus intéressant. En effet, la mort évoquée par notre devin-guérisseuse n'est autre que la mort sociale. Car étant morts en grand nombre, ces gens ne peuvent pas être identifiés, et leurs proches n'ont pas eu le temps d'organiser des funérailles en leur honneur. Résultat, il n'y a pas non plus de *lahojôro* célébré en leurs noms. Cela veut dire donc que non seulement ces gens sont morts corporellement, mais ils sont aussi morts socialement. Et c'est la seconde mort qui est évoquée par notre devin-guérisseuse. D'ailleurs, l'objectif du *lahojôro*, si on y réfléchit bien, n'est autre que faire revivre dans l'esprit des vivants l'existence d'un être cher, ou encore de rendre présents dans les cœurs des vivants les absents.

b)- Les *lôlon-draha*

En ce qui concerne les *lôlon-draha*, il s'agit également des esprits mauvais mais contrairement aux *tsiñy*, ils affectionnent l'espace aérien. Selon nos enquêtés, les *lôlon-draha* agissent à la manière du vent. La personne qui en souffre a, de ce fait, le ventre gonflé et douloureux. C'est pour cela qu'ils disent que ces esprits sont « *migödan-kibo* », littéralement, « attaquent le ventre ». Certains appellent aussi cette maladie « *arakaraka* ».

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p. 227

2. L'année 1947 est l'année où les Malgaches, animés par un sentiment de patriotisme, s'opposent aux Français qui étaient leurs colonisateurs. La guerre a fait de nombreux morts du côté des Malgaches, raison pour laquelle le 29 Mars a été maintenue comme date commémorative de cet événement.

Selon TIBAVY Marline, les *lôlon-draha* peuvent aussi faire des apparitions (*mitsangam-bataña*). Dans ce cas, ceux qui en sont atteints ne peuvent plus être soignés (*tsy azo tahaña*) car ils sont morts sur-le-champ. D'après elle, ce genre d'esprit, que l'on peut aussi appeler « *angadraha* » ou encore « *boribe* » agit rapidement : « *Izy mañotrik'ôlo iñy, tönga de efa maty* », que l'on peut traduire librement, « dès qu'il agit, la personne est morte ».

c)- Les *lôlon-drano*

Concernant les *lôlon-drano*, ce sont des esprits mauvais qui résident dans les eaux comme les fleuves, les lacs ou les embouchures. Ces types d'esprits restent donc dans l'eau pour attendre leur proie. Une fois qu'ils attrapent quelqu'un, ils l'emmènent au fond de l'eau pour pouvoir sucer son sang. Ce qu'ils font donc c'est de piquer la victime jusqu'à ce que celle-ci se vide de son sang. C'est la raison pour laquelle, les personnes qui sont mortes à cause des *lôlon-drano* ont toujours, dit-on, une petite blessure à l'endroit où elles ont été piquées. Seuls les *« ôlo mahay rano » (ceux qui sont initiés à cette tâche)* peuvent récupérer le corps de la victime. C'est pour ménager ces types d'esprit que les *Betsimisaraka* n'ont pas manqué d'observer des interdits concernant les eaux. Tel est le cas par exemple du lac *Tampolo* où il est interdit aux femmes menstrues de faire leur toilette intime, où il est interdit aux pêcheurs de se munir de « *jiro* » ou de « feu » la nuit , où la pêche à la ligne avec des vers de terre est interdite … des exemples que nous avons vus plus haut. En pays *betsimisaraka*, il n'est pas rare de voir des gens portant des bijoux en cuivre, généralement une bague, pour se protéger de ces esprits.

Nous pouvons donc affirmer que les *iaña* oubliés sont devenus de véritables dangers pour les humains. Qu'il s'agisse des *aliñy*, des *tsiñy*, des *lôlon-draha* ou des *lôlon-drano*, leur œuvres sont les mêmes, causer des maux aux humains. Comme l'a souligné Emile DURKHEIM : « *Il y a des esprits dont la fonction propre est de faire du mal : ce sont eux qui sont censés causer les maladies et la mort* » (1).

---

1. Emile DURKHEIM, *Cours sur les origines de la vie religieuse* [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec) en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*,p.40

Autre cause des manifestations des *aliñy* qui fait également partie de la négligence de la part des vivants est l'absence ou l'irrégularité des rites au moment de cette période de rupture qu'est la mort. En effet, selon TIBAVY Marline, une personne est venue la consuter car elle a eu des appartions. Il s'agit d'un membre de sa famille qui vient de décéder à Port-Berger. En consultant son *sikidy*, elle a appris que les manifestations ont eu lieu parce que la personne en question a été « *ratsy fandivaiñaña* », littéralement (il a été mal enterré). C'est là que la patiente a avoué qu'étant inculpé de vol de bœuf, son frère (parce qu'il s'agit de son frère) a été emprisonné et a fini par mourir en prison. On l'a donc enterré là-bas en l'absence des membres de sa famille. Nous comprenons, d'après cette histoire, que le fait que le défunt a quitté ce monde sans que ses proches aient pu organiser un rite en son nom, était à l'origine des manifestations qu'a eues sa soeur.

Cette mort qui s'écarte de l'ordinaire a été également soulignée par Jean-Pierre ALBERT lorsqu'il dit que : « *La destinée des morts et l'éventualité de leurs interactions avec les vivants sont très fortement conditionnées par les rites dont ils sont l'objet. Rien n'est plus dangereux qu'un mort "mal passé"* » (1)

Outre la mort subite et la négligence de la part des vivants que nous venons de citer tout à l'heure, il existe également une autre cause des manifestations des *aliñy,* appelée *tolak'aliñy* que nous allons tout de suite aborder.

C. Le *tolak'aliñy*

Le terme *tolak'aliñy* est composé de deux mots : *tolaka* qui veut dire « le fait de jeter » et *aliñy*, esprit. Le *tolak'aliñy* est donc le fait de jeter, d'envoyer des *aliñy* chez quelqu'un pour le torturer, voire le tuer. Il ne s'agit pas donc ici, de la part de ces esprits, de vouloir revenir vivre parmi les vivants, ni de demander aux vivants de leur offrir un zébu, mais plutôt d'aller exécuter un ordre des vivants qui, par méchanceté, veulent causer de la peine à leurs semblables.

---

1. Jean-Pierre ALBERT, *Op.cit*, pp.141-152

Les *aliñy* peuvent être aussi « *arôsok'ôlo* », littéralement « commandés par quelqu'un », dit TIBAVY Marline. Le *tolak'aliñy* est donc à l'origine de la maladie dont nous avons parlé plus haut.

Selon KALOBE Jérôme, un devin-guérisseur de *Rantolava*, les disputes sont généralement la cause de ce genre d'action. En effet, quand deux personnes entrent en conflit, l'une d'entre elles fait souvent appel à une force surnaturelle pour vaincre l'autre. Tel est, par exemple, l'histoire de deux hommes qui se sont disputés suite à un problème foncier et dont l'un d'entre eux se trouve gravement malade. L'histoire est racontée par ce devin-guérisseur : *« Deux personnes ne s'entendaient pas suite d'une dispute causée par un problème foncier. Ils ont des terrains contigus dont les délimitations ont été à la source de leur discorde. L'un d'entre eux est allé voir un sorcier maléfique pour l'aider à sortir vainqueur de ce conflit foncier. Il a demandé à ce sorcier maléfique (ampoñosavy) d'envoyer des aliñy pour tourmenter, la nuit, son adversaire qui, lui, ne soupçonne rien. Résultat, l'adversaire en question est tombée gravement malade. Et c'est ainsi que les membres de sa famille l'ont emmené chez moi. Je l'ai accueilli, lui es dit la cause de sa maladie ; et puis, je l'ai soigné et il était guéri »*

D'après cette histoire, les *aliñy* n'ont pas agi de leur propre volonté, ils sont venus exécuter une mission qui leur a été confiée. Il s'agit donc ici d'une sorcellerie, c'est-à-dire d'une intervention cachée qui ne cherche qu'à porter atteinte à la vie de quelqu'un. Une telle œuvre ne peut être que celle d'un sorcier maléfique (*ampoñosavy*), car contrairement aux devins-guérisseurs qui utilisent leurs savoirs au service de la vie humaine, les *ampoñosavy* utilisent les leurs pour y nuire. Sorcier maléfique et devin-guérisseur se trouvent, de ce fait, à l'antipode l'un de l'autre. Mais cette opposition, comme l'ombre et la lumière, entre dans ce que Mircea ELIADE appelle le « *coincidentia oppositorum ».* En effet, il est impossible d'imaginer la société *betsimisaraka* sans la présence de ces deux types d'initiés dont les connaissances dépassent largement celles des gens ordinaires.

Pour mieux comprendre ce genre d'intervention qu'est le *tolak'aliñy,* nous allons parler, dans le chapitre suivant, de ces êtres nuisibles que sont les sorciers maléfiques, tout en essayant de saisir en même temps le pourquoi de leurs actes.

CHAPITRE VII- LE SORCIER MALEFIQUE ET LE *TOLAK'ALIŇY*

A. Le sorcier maléfique ou *ampoñosavy*

Notre vie est faite de succession du jour et de la nuit. Cette dernière, à l'opposition du jour où règne la lumière solaire est un temps où règne l'obscurité. Durant ce temps, en effet, les hommes ordinaires dorment, ils se reposent afin de pouvoir se réveiller le matin, pour reprendre leurs activités quotidiennes. Etant destinés à vivre ainsi, les hommes ordinaires ont des connaissances limitées c'est-à-dire des connaissances qui ne dépassent pas les limites fixées par des organes sensoriels. Il en résulte que la nuit ne leur sera jamais familière, elle reste pour eux un mystère imperceptible.

A côté de ces hommes ordinaires pourtant, il existe des êtres particuliers qui vivent autrement : les sorciers maléfiques, appelés aussi, en pays *betsimisaraka*, les *ampoñosavy.* Ce mot, d'origine arabe, car « *mouchaav »* veut dire, dans cette langue « faisant mal », désigne toutes personnes qui font du mal par la sorcelerie : « *Mpamosavy est le nom de l'agent de la racine mosavy (action d'ensorceler)* » (1). Loin de se comporter comme les gens ordinaires, c'est-à-dire, de dormir ou de se reposer la nuit, ces êtres particuliers sortent de leurs maisons, presque nus, pour aller profaner des tombeaux. Ils éprouvent, dit-on, du plaisir en se regroupant la nuit pour aller danser dans le domaine des *trañomanara*. Un proverbe *betsimisaraka* va d'ailleurs dans ce sens : « *Ampoñosavy vohy tsy tönga nandaiha nandihy, tsy raha tsy faly fö tsy afaka* », littéralement, « Sorcier maléfique impotent, qui n'est pas présent lors des danses nocturnes, ce n'est pas parce qu'il n'est pas content mais qu'il est inapte ». Avant de sortir la nuit, les sorciers maléfiques mettent, dit-on, de l'huile sur leurs corps et ils n'hésitent pas à torturer ceux qu'ils rencontrent en les chevauchant : « *Lors de ces sorties, ils sont tous presque nus, femmes et hommes ne portent qu'un pagne. Ils se badigeonnent, littéralement, avec de l'huile, et ils dansent sur les tombeaux (…) Ils montent sur les gens qu'ils croisent, comme*

---

1. Fulgence FANONY, « Le sorcier maléfique (*mpamosavy*) et l'épreuve du *tangeñy* (ordalie) en pays *betsimisaraka* », in *Omaly sy Anio*, Revue d'Etudes historiques, N°21-22, Université de Madagascar, Antananarivo, 1985, p.134

on monte sur les chevaux de course » (1).

L'huile joue ici un rôle très important. En effet, étant couverts d'huile, les sorciers maléfiques pensent qu'il leur serait plus facile de s'enfuir au cas où les gens essaieraient de les attraper : « *Le fait de se badigeonner d'huile sert à pouvoir s'échapper facilement si jamais on essaie de les attraper, car les mains glissent sur un corps huileux* » (2).

Outre la profanation des tombeaux et le chevauchement des gens, salir les vivants est également l'œuvre des sorciers maléfiques. En effet, en sortant la nuit, ils profitent de l'obscurité pour faire ce qu'il y a de plus offensant pour la société : selon la croyance populaire, pour souiller l'espace vital de leurs victimes, les *ampoñosavy* s'essuient sur les poteaux de leurs maisons après avoir fait leurs besoins devant leurs portes. Certains d'entre eux vont encore plus loin jusqu'à s'essuyer sur les visages de ceux qu'ils rencontrent « *La sorcellerie, elle combine inversion et confusion avec la notion de souillures. On raconte que les sorciers s'essuient sur la tête ou le visage de leur victime (inversion tête/fesses ; souillure des excréments)*» (3).

Malgré ces comportements bizarres, les sorciers maléfiques sont pourtant des êtres exceptionnels au même titre que les devins-guérisseurs. Ce sont des êtres dont les connaissances vont au-delà de celles des êtres ordinaires. En effet, étant dotés d'une faculté particulière, il leur est possible de percer le mystère de la nuit et d'entrer en contact avec le monde invisible : « *L'homme ordinaire, le non initié, ne peut voir que ce qui est éclairé. Ceux qui peuvent percer le silence de la nuit sont, à l'inverse, des initiés, qu'il s'il s'agisse du sorcier maléfique ou de son contraire le devin-guérisseur, au service, lui, de l'équilibre de la force vitale. Ils sont capables l'un et l'autre d'entrer en contact avec le monde animal, minéral et végétal.*

---

1. *www.web-libre.org*
2. *www.web-libre.org*
3. Malanjaona RAKOTOMALALA, « A la découverte de quelques éléments de la sorcellerie en Imerina (Madagascar) », in Revue *TALOHA*, N°14-15, du 28 Semptembre 2005.

Ils sont télépathiquement en rapport avec toutes les forces spirituelles concentrée dans les iaña » (1).

Mais à la différence des devins-guérisseurs qui rendent service à l'humanité, les sorciers maléfiques, quant à eux, agissent négativement en semant le désordre social. C'est la raison pour laquelle ils sont consultés pour assouvir les désirs de ceux qui veulent faire du mal à leurs semblables : « *Ils utilisent leurs pouvoirs afin de faire du mal à leur entourage, surtout aux personnes qui leur sont antipathiques. Ils agissent comme des magiciens, en lançant des sortilèges à des fins malfaisantes. Il s'agit surtout des gens qui, par jalousie ou par dépit, ou tout simplement par mauvaise foi, cherchent à semer le malheur autour d'eux* » (2). Mais leurs œuvres ne réussissent pas toujours, elles peuvent également échouer sans qu'ils s'y attendent. Comme l'a confirmé un proverbe *betsimisaraka* : « *Ampoñosavy namangy areti-naìvaña, tsy vañon-draha dia* », littéralement, « Sorcier maléfique venu pour apprendre le pire alors que le malade est guéri, son œuvre a échoué ».

Comme nous l'avons vu plus haut, la société *betsimisaraka* repose sur le droit d'aînesse. C'est pourquoi quand il s'agit des *lahojôro*, il appartient toujours à l'aîné du village de faire l'invocation sacrée. Il arrive alors que le *laidama* est un sorcier maléfique dans le cas où il est le plus âgé du village. Cette situation, dit-on, lui plaît énormément car il s'agit de réciter les noms des défunts dont ses victimes font partie. Comme l'a souligné ce proverbe *betsimisaraka* : « *Ampoñosavy nasaiñy nijôro, tönga amin'ny raha tiany, manoñontoñoño ny maty* », littéralement, « Sorcier maléfique à qui on a demandé de faire une invocation sacrée, il ne fait que s'en réjouir, l'action consistant à réciter les noms des morts ». A la lumière de cette histoire, on peut conclure que le fait d'être *tangalamena* ne signifie pas toujours que la personne en question n'est pas un sorcier maléfique. D'ailleurs, tout le monde peut le devenir car un tel statut ne s'acquiert pas volontairement : *« Presque n'importe qui peut devenir mpamosavy. La cause principale en est l'emploi des charmes magiques*

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 238

2. *www.web-libre.org*

ody ou aôdy. Parfois, pour se débarrasser d'un charme trop puissant, son possesseur (un guérisseur mpañaôdy, "faiseurs de charmes") le donne contre honoraire à un de ses clients » (1).

Les *vôrondôlo*, littéralement, «les oiseaux des *lôlo* » ou les hiboux sont associés aux sorciers maléfiques du fait qu'ils sont nocturnes. En effet, étant donné qu'ils sont différents des autres oiseaux : étant nyctalopes, ayant l'habitude de se nourrir d'animaux en décomposition, ayant une tête munie de deux petites cornes, et ayant des cris particuliers…, les *vôrondôlo* inspirent la crainte. C'est la raison pour laquelle, lorsque les gens les attrapent, ils ne manquent pas d'en enlever les pattes afin de les accrocher devant leurs maisons car cela empêche, dit-on, les sorciers d'y pénétrer. Selon Fulgence FANONY, les gens exposent aussi les hiboux tués aux yeux de tout le monde afin de pouvoir se protéger des sorciers maléfiques et de les

Cliché N°15 : *Photo d'un vôrondôlo amputé d'une de ses deux pattes, exposé à l'entrée du village pour impressionner son « propriétaire » (un ou [une] sorcier ou [sorcière] maléfique) du village. Photo prise le 20.04.13*

1. Fulgence FANONY, « Le sorcier maléfique (*mpamosavy*) et l'épreuve du *tangeñy* (ordalie) en pays betsimisaraka », in *Omaly sy Anio*, Revue d'Etudes historiques, N°21-22, Université de Madagascar, Antananarivo, 1985, p.135

identifier : « *Pour se protéger des mpamosavy, les gens accrochent des hiboux tués à l'entrée du village pour que "leurs maîtres" les voient et en soient contristés et même démasqués* » (1)

Selon TIBAVY Marline, du fait de leur méchanceté, les sorciers maléfiques ne deviendront jamais des ancêtres bénéfiques car comme ils étaient dans ce bas monde, ils continuent à faire du mal une fois arrivés dans la vie d'outre-tombe. C'est la raison pour laquelle leurs esprits deviennent, dans la vie post-mortem, des « *trombaratsy* ». Les *trombaratsy*, si on emprunte l'expression de notre *ombiasa*, sont des « *angatra ampoñosavy* », littéralement, des « fantômes des sorciers maléfiques ». Ce sont donc de mauvais esprits qui ne cherchent qu'à nuire aux vivants.

A la lumière de cette analyse, on peut donc affirmer que le sorcier maléfique est une personne destinée à faire du mal à ses semblables. De ce fait, on ne peut pas imaginer le *tolak'aliñy* sans la présence du sorcier maléfique derrière. C'est cette relation étroite qui existe entre le sorcier maléfique et le *tolak'aliñy* que nous allons maintenant aborder.

B. La relation sorcier maléfique - *tolak'aliñy*

Nous avons vu que les sorciers maléfiques sont capables d'entrer en contact avec le monde invisible. De ce fait, il leur est possible de communiquer avec les êtres invisibles tels que les *aliñy*, les *tsiñy*, les *lôlon-draha*, les *lôlon-drano,* et les *trombaratsy.* Or, étant donné qu'ils sont faibles spirituellement, ils ne pourront que se réjouir de leur pouvoir de faire périr des vies. C'est la raison pour laquelle, au lieu de se mettre en contact avec les ancêtres divinisés, donc de sauver l'humanité, ils préfèrent collaborer avec les *iaña* marginalisés. D'ailleurs, n'ayant pas la sagesse des *razaña*, ceux-ci sont faciles à manipuler, voilà pourquoi, les sorciers maléfiques utilisent leur pouvoir afin d'assouvir leur besoin de nuire à la vie humaine.

---

1. Fulgence FANONY, « Le sorcier maléfique (*mpamosavy*) et l'épreuve du *tangeñy* (ordalie) en pays betsimisaraka », in *Omaly sy Anio*, Revue d'Etudes historiques, N°21-22, Université de Madagascar, Antananarivo, 1985, p.134

C'est dans ce sens qu'on peut parler de *tolak'aliñy* qui est le propre de ces êtres nuisibles : «*Un mpamosavy est celui qui jette des mauvais sorts autrement appelés "tolaka"* » (1). Car à la différence des ordinaires à qui il est possible de faire le bien et le mal, les *ampoñosavy* sont de nature à faire le mal : «*On reconnaît chez un homme normal l'existence du bien et du mal, tandis que chez un mpamosavy, le mal et la mort cohabitent ensemble*» (2).

Outre l'exemple que nous avons vu précédemment, plus précisément, celui raconté par KALOBE Jérôme, où il était question des *aliñy* venus accomplir la mission qui leur a été confiée, il existe également, en pays *betsimisaraka,* une maladie, *« le rôsotsiñy »* qui prouve la manipulation des êtres invisibles par les sorciers maléfiques. En effet, étant composé de deux mots « *rôsoko* » qui veut dire « incitation », et « *tsiñy* », des esprits mauvais dont nous avons déjà parlé, le *rôsotsiñy* est donc une maladie causée par l'incitation des *tsiñy* par les sorciers maléfiques à accomplir leurs œuvres. La maladie se manifeste par une douleur généralisée qui poussent les gens à aller consulter un médecin, mais arrivé chez le médecin, le malade ne manifeste aucun signe de maladie. Selon nos enquêtés, les *tsiñy* s'arrêtent à la porte de l'hôpital au moment où le malade entre en consultation, pour revenir ensuite s'installer chez lui, une fois qu'il en sort. C'est la raison pour laquelle, quels que soient les examens médicaux que le médecin a fait faire au malade, leurs résultats sont toujours négatifs alors que le malade continue à souffrir. D'après eux, ce genre de maladie ne peut se guérir que chez les devins-guérisseurs moyennant un talisman appelé « *fañalatsiñy* », littéralement, « un antidote contre les *tsiñy* ». Nous devons avouer qu'en entendant les gens parler ainsi, nous avons du mal à croire à leurs propos, mais en y réfléchissant sérieusement, nous arrivons à la conclusion qu'une telle situation pourrait réellement arriver.

---

1. Fulgence FANONY, « Le sorcier maléfique (*mpamosavy*) et l'épreuve du *tangeñy* (ordalie) en pays *betsimisaraka* », in *Omaly sy Anio*, Revue d'Etudes historiques, N°21-22, Université de Madagascar, Antananarivo, 1985, p.134

2. Fulgence FANONY, *Ibid*

En effet, le fait que certaines maladies échappent à la médecine moderne prouve qu'elles ne relèvent pas du monde matériel : « *Quand le diagnostic du médecin ne confirme pas l'existence d'une maladie pourtant ressentie et perçue par le sujet qui en souffre (…) son échec confirme la présence d'un mal d'une autre nature (spirituelle). Il apporte la preuve de l'existence d'une "perturbation" dont l'origine et les causes sont à chercher du côté du monde spirituel »* (1)

Par leur faiblesse d'esprit, les sorciers maléfiques ne font donc que commettre le mal et ils éprouvent du plaisir en agissant ainsi. C'est au moment de leur mort qu'ils paient en quelque sorte le mal qu'ils ont fait subir à leurs semblables car à la différence des êtres normaux, ils ont des difficultés à rendre leur dernier souffle : « *Le sorcier maléfique ou mpamosavy n'a jamais un départ facile (tsy möra fialaña) car il doit payer une partie du mal qu'il a causé à la société* » (2). Et contrairement aux hommes bons qui n'ont pas d'aveu à faire à cet instant final, les sorciers maléfiques se doivent d'avouer leurs victimes avant de quitter ce monde.

Pour clore cette deuxième partie, nous pouvons dire que, par leurs différentes manifestations, les *aliñy* sont des esprits qui causent souvent des troubles dans la vie des humains. Ils peuvent être manipulés ou non par les sorciers maléfiques. Quoi qu'il en soit, les vivants ne restent pas désarmés face à l'attaque de ces êtres invisibles. Ils font également de leur mieux pour résister à leurs assauts. D'ailleurs, dans l'affrontement qui existe entre sorcier maléfique et devin-guérisseur, rien n'est jamais gagné d'avance. C'est pourquoi, il faut toujours lutter car la vie est un combat, elle est cet éternel combat contre le mal. Dans la troisième partie de notre travail, il s'agit donc de parer aux attaques des *aliñy* c'est-à-dire de trouver des moyens pour lutter contre leurs manifestations. A quoi consiste alors cette lutte contre les *aliñy* ? C'est la question à laquelle nous allons essayer de répondre dans la dernière partie de notre travail.

---

1. Jean BENOIST, *Op.cit*, p.162
2. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.169

TROISIEME PARTIE

LES *ALIŇY,* COMMENT Y REMEDIER ?

CHAPITRE VIII- : LE *FIZAHAÑA TOKIN'AIŇY*, UNE AFFAIRE DES DEVINS-GUERISSEURS

A. Le *fizahaña tokin'aiñy*

En pays *betsimisaraka*, on appelle *fizahaña tokin'aiñy* le fait de se rendre chez un devin-guérisseur pour savoir où en est-on dans la vie ? Que faut-il faire pour l'améliorer ? Qu'est-ce qui ne va pas ? Bref, il s'agit pour quelqu'un d'aller percer le mystère de la vie à l'aide d'un devin-guérisseur qui va ensuite intervenir en sa faveur. Le devin-guérisseur peut être quelqu'un possédé par un esprit *tromba* (*ôlo itsanganan-tromba*), quelqu'un possédé par un esprit de son ancêtre (*ôlo itsanganan-drazaña*) ou bien quelqu'un maîtrisant les techniques des graines (*ampisikidy*). La différence entre les deux premiers est la suivante : la personne *itsanganan-tromba* soigne le jour et donne, tout de suite après la consultation, le talisman que le patient va utiliser. Quant à la personne *itsanganan-drazaña,* il peut opérer le jour, quand il utilise une assiette avec des pièces d'argent, mais il peut aussi opérer la nuit, avec lumière éteinte, quand il opère dans une piaule, dans lequel cas, il ne donne des talismans que le matin. Pour le premier comme pour le second, il peut s'agir ou non des esprits de leurs ancêtres.

Le terme *fizahaña tokin'aiñy* est composé de deux mots : le *fizahaña* et le *tokin'aiñy*. Littéralement, le *fizahaña* c'est le fait de regarder, d'observer, de consulter ou encore de chercher. Le *fizahaña* peut donc se faire soit par les yeux, soit à l'aide d'un quelconque instrument d'observation. Pour mieux saisir les différents sens que ce terme représente, nous allons prendre comme exemples différentes expressions couramment utilisées par les *Betsimisaraka* dans leur vie quotidienne. Les *Betsimisaraka* disent donc : « *mizaha ôlo* » pour regarder ou chercher quelqu'un, « *mizaha bôliñy* » pour regarder un match, « *mizaha marary* » pour consulter des malades, « *mizaha fandaihan-draha* » pour observer ce qui se passe, « *mizaha raha iadivaña* » pour chercher la bagarre, « *mizaha faty* » pour chercher la mort, … Quant au *tokin'aiñy*, ce mot résulte de deux racines : « *toky* » qui veut dire confiance, (d'où l'expression « *ôlo mahatoky* » pour dire d'une personne en qui on a toute sa confiance) et « *aiñy* » qui n'est autre que la vie qui est en tout un chacun. Le

tokin'aiñy est donc l'assurance ou la confiance en sa vie. Si on se rend chez un devin-guérisseur pour le *fizahaña tokin'aiñy*, cela veut dire qu'il y a quelque chose qui n'inspire pas confiance, qui empêche la vie de se dérouler comme il le faut et dont on veut connaître la cause. Cela veut dire également qu'on veut rendre sa vie sûre (*azo antoko*), meilleure, et cela à l'aide d'un devin-guérisseur. Car ayant la faculté de se glisser dans l'interstice du visible et de l'invisible, de modifier le destin des hommes par le biais d'un discret coup de pouce, de rendre meilleur l'avenir de ceux qui veulent se prendre la peine de les consulter, les devins-guérisseurs sont d'une importance capitale dans la vie des *Betsimisaraka*. Ces croyances dit Edward Evan EVANS-PRITCHARD « *dissipent le désespoir qui paralyse l'action et contribuent à une confiance propice au bien-être de l'individu en lui donnant un sens renouvelé de la valeur de la vie et de toutes les activités qui la favorisent* » (1).

Pour mieux saisir l'intervention de ces êtres particuliers, nous allons prendre à titre d'exemple deux consultations faites par des devins-guérisseurs de *Rantolava* dont l'une par les graines et l'autre par un *ôlo itsanganan-drazaña*. Dans l'une comme dans l'autre, il s'agit de sopigner une personne atteinte d'une attaque des *aliñy*.

B. Le *fizahaña tokin'aiñy* par le *sikidy lavatahaizaña*

Avant d'entrer directement dans le *fizahaña tokin'aiñy* par le *sikidy lavatahaizaña*, il est essentiel de souligner que le *sikidy* est un art divinatoire malgache d'origine arabe qui était introduit à Madagascar, à l'origine, par l'Islam ou la religion musulmane. Ce sont donc les groupes islamisés de la côte Sud-Est de l'île qui sont les premiers à pratiquer cet art de divination : « *La divination malgache, appelée sikidy, est en usage sur toute l'île…Ses principes sont directement empruntés à la géomancie arabe, qui s'est diffusée en Afrique dans le sillage de l'Islam* »(2).

---

1. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues,* Paris, Payot, 1965, p.37

2. *http://ehess.modelisationssavoirs.fr*

Le terme *sikidy* est même emprunté à la langue arabe. Ce terme signifie, en effet, figure obtenue à partir de cette pratique : « *En arabe, Shkill signifie la figure produite dans le cadre d'une pratique divinatoire* » (1). Cet art divinatoire consiste à ranger des graines sur le sol ou sur une natte et les graines ainsi rangées constituent des figures que seul le devin-guérisseur ou le *ampisikidy* sait lire : « *Elle (cette divination) consiste à disposer sur le sol des graines de fano (une sorte d'acacia), sous la forme d'un tableau dont les différentes configurations sont interprétées comme autant des destinées* » (2).

L'une des variantes de cet art divinatoire, que notre *ombiasa* utilise est le *sikidy lavatahaizaña*. Il consiste à ranger deux colonnes de graines sur une natte dont chacune comprend huit points. Pour le cas de TIBAVY Marline, elle n'utilise pas de graines mais plutôt des pièces de monnaie car les premières, dit-elle, sont réservées aux hommes : « *Les graines sont réservées aux hommes. Les femmes n'ont pas le droit d'utiliser des graines car elles sont trop puissantes « mahiaña », mais étant donné que nos parents n'ont pas enfanté de garçon, car nous sommes trois filles, alors qu'il faut que dans chaque génération il y ait un devin-guérisseur, je suis obligée d'en faire. Ce sont mes ancêtres qui m'ont demandé d'utiliser des pièces de monnaie car celles-ci sont, disent-ils, moins puissantes « malemy », donc plus pratiques pour les femmes».*Ces paroles correspondent parfaitement à l'idée souvent évoquée par tant d'*ombiasa* lorsqu'ils disent que : « *Tout le monde peut devenir ombiasa, mais c'est une fonction tenue principalement par les hommes. Les femmes peuvent l'exercer à condition de ne plus avoir leur père, ni aucun frère vivant* » (3)

Cette forme de *sikidy* est aussi appelée, d'après Jean-François RABEDIMY, *sikily tombon-trandrake* ou *sikily joria*. D'ailleurs, il a affirmé que : « *Ce genre de sikidy est pratiqué le plus souvent chez les Betsimisaraka et les Sakalava jirika. Il est formé de deux rangées horizontales* » (4)

---

1. Jean-François RABEDIMY, *Pratique de la divination à Madagascar*, Paris, ORTSOM, 1976, p.13.
2. *http://ehess.modelisationssavoirs.fr*
3. *http://ehess.modelisationssavoirs.fr*
4. Jean-François RABEDIMY, *Ibid*, p.14

A présent que nous sommes informés de ce genre de divination, nous allons passer tout de suite à une consultation à laquelle nous avons assisté et qui s'est déroulée le 20.07.2014

Texte en malgache

A. *Akôry aby, itô böko tañañ'anahy (elle nous tend la main mais l'ombiasa refuse de la prendre)*
B. *Tsy niraesiky ?*
A. *Eh, zaho böko ndraiky e, akôry aby ?*
B. *Eheie, tsy raha zaho mañino fö, anao ôlo andaiha hitsabo aminahy kalay tsy raesiky tañaña*
A. *Öh, ia.*
B. *Hé! Tsy azo rahesintañaña. Akôry akañy*
A. *Eheie, tsarabe fö mböla kômbre hely takatokato, hé. Zaho iñy avy tatô iñy, aifa ratsy be böka trañoanahy tao iñy, aifa misy roa töño, ho telo töño eky i traño reo mijaraña, k'ay nañamboatra traño malöhaka, he.*
B. *Ia, k'ay akôry tañy? Akôry nanon'ny göño?*
A. *Eheie, tsaratsara*
B. *Tsaratsara?*
A. *Tsarabe, mañarato. Ny andro ratsy edy mañavy mahaverivery andro fö ny fahasalamaña misy*
B. *Tsara zaiñy*
A. *Ary antaiña zaiñy moa mañano tsaran'ny antitry. Ela tsy nitongavaña möko k'ay mañano lay volañiñy zaiñy…*
B. *Ia e, zaiñy möko tsy miala e. Ehe, helibaindraña böko hono k'ay, tsy hialan-korenkirenky. Akeo tsaratsara hely, akeo mararirary hely*

Traduction libre

A. Bonjour, tiens, prends ma main (elle nous tend la main mais l'*ombiasa* refuse de la prendre)
B. Je n'ai pas pris ta main ?
A. Euh, ça m'étonne. Bonjour à tous
B. C'est parce que tu vas te soigner. Je ne prends pas les mains de mes patients (1)
A. Ah !
B. Eh, oui. C'est interdit. Alors, ça va ?
A. Oui, ça va. Je n'ai pas pu venir parce que j'étais occupée par la réparation de ma maison. Ça fait presque deux ou trois ans que mes toits n'étaient pas en bon état.
B. Et comment va ton fils ?
A. Euh, il commence à aller bien
B. Il ne va pas encore bien ?
A. Il va bien. Il pêche. C'est la pluie qui gâche parfois son travail, mais il va bien
B. C'est bien ça
A. Quant à moi, comme toutes les vieilles personnes, je…
B. C'est ça oui, nous sommes comme les paniers en *vaindraña* (2) qui sont fragiles, tantôt nous nous portons bien, tantôt nous tombons malade

---

1. En pays *betsimisaraka*, presque tous les devins-guérisseurs ne prennent pas la main de leurs patients. Un tel geste, disent-ils leur transmet ce dont les patients souffrent.

2. Matière à partir de laquelle on fabrique des paniers, des nattes… Les paniers en *vaindraña* sont fragiles

A. *Eh, tsy narary ndraiky fö, ny fahasahiranaña foaña, nizaha völa, mikandra iñy, azo io völa io vö nividy ravimpontsy vö nañaramaña ôlo. Ary völa avaizo ho anao, mañarama ôlo io…*
B. *Akôry, nanafo traño*
A. *Ia. Oh, fôntrifôntry edy izy ankôhonjareo amin'ny tafontraño zaiñy, he, akeo koa böka i ravimpontsy dimanjato sy roa arivo io, a lahe ! Zaiñy izy io kalay, zaiñy foaña tsy nitongaña. Tsy tönga tamin'ny pepekiandro iñy fö, namotoaña anao, tsy avy anao. Eh, mariñy, tsy avy zaho fö, zaho mböla ho avy ndraiky*
B. *Ia.*
A. *Mböla handaiha hizahazaha tokin'aiñy koa fö, hoy ny öhabölaña böka, sasa vavitsy anie ny fitsaboaña aiñy k'ay tsy mahadisaka e!*
B. *Ia, hamadibadiky, mböla hampila?*
A. *Zaiñy edy lay tiaña hanoñy fö asa karaha akôry?*
B. *Asa amin'ny firy edy io andro io?*
A. *Izy koa mböla miariñy andro böko mböla tsy mety ö?*
B. *Tsy aifa mihilaña io andro io?*
A. *Zareo gömbavy reo mö tsisy montre?*
B. *Tsisy.*

A. Je n'étais pas malade mais j'étais en difficulté. J'étais obligée de chercher de l'argent pour acheter des *ravimpontsy* et pour payer des gens…
B. Eh voilà, tu as réparé ton toit
A. Oh, il y a encore beaucoup à faire, et avec le prix actuel du *ravimpontsy* qui s'achète à deux mille cinq cent francs le paquet … ce n'est pas facile ! Voilà, je n'ai pas pu venir à la date indiquée mais je me suis dit : j'y reviendrai
B. Je comprends
A. Bon, j'aimerais encore me faire consulter car comme dit le proverbe : la consultation est comme le fait de se laver son mollet, personne ne s'en est fatigué
B. D'accord, tu viens donc te refaire conslter
A. Oui, c'est ce que j'aimerais faire.
B. Il est quelle heure ?
A. On ne peut pas consulter avant midi ?
B. N'est-il pas déjà midi passé ? (1)
A. Ces jeunes filles n'ont-elles pas de montre ?
B. Non, elles n'en ont pas

Après s'être assurée (en regardant la position du soleil) qu'il est déjà presque treize heures trente, TIBAVY Marline prend sa natte et sa boîte à *sikidy* et commence la consultation par le réveil de son *sikidy* (*famohazan-tsikidy*).

---

1. Pour TIBAVY Marline, le sikidy ne peut pas se consulter de midi à treize heures. Il faut attendre que le soleil commence à décliner pour pouvoir le faire. A telle période, dit-elle, le *sikidy* ment (*mandainga, midabaroa*)

a)- Le *famohazan-tsikidy*

Le *famohazan-tsikidy* ou le reveil du *sikidy* est une opération qui consiste à prononcer des formules incantatoires pendant laquelle l'*ombiasa* n'arrête pas de remuer les pièces d'argent qu'elle vient de verser sur la natte, par un mouvement circulaire, de droite vers la gauche, par sa main droite, afin de les réveiller. Pendant ce *famohazan-tsikidy*, il s'adresse à *Zañahary* et aux esprits : « *Avant de pratiquer la divination par le sikidy, il doit se préparer à certaines incantations permettant d'interpeller les esprits du sol ainsi que les esprits des cieux* » (1). C'est par le réveil du *sikidy* que l'*ombiasa* peut percer le mystère de l'invisible : « *Celui-ci, réveillant les graines de son sikidy, va sonder l'invisible pour soutirer les secrets des ancêtres* »(2). Ces formules magiques, nous allons les rapporter ci-après comme notre *ombiasa* les a prononcées :

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *Föha sikidy, Föha ny alañaña, pilipily vava, tsy rapa-volañaña, mañatö mahômby, mañala mahafaka, Debadeba Kalanoro.*	1. Réveille- toi *sikidy*, réveille-toi *alañaña* (3), toi qui sait parler et qui sait infliger des peines ainsi que de guérir par *Debadeba* et *Kalanoro* (4).

---

1. *http://iza-voyance.com*
2. Eugène Régis MANGALAZA, *Op.cit*, p.247
3. Autre appellation du *sikidy.* En effet, autrefois, le sikidy consiste à dessiner des figures sur le sable afin de pouvoir ensuite les interpréter. C'est par liaison à cette ancienne pratique que le sikidy est aussi appelé *alañaña* qui n'est autre qu'une autre appellation du sable.
4. Selon Jean-François RABEDIMY, *Debadeba* et *Kalanoro* sont des personnages mythiques. Les *ombiasa* des Hauts-Plateaux de Madagascar les évoquent dans le réveil du *sikidy*

2. *Föha sikidy, Föha Marovinañy, tsy tia mandainga, malaiñy mavandy. Akôry môko hony sikidin'i Marovinañy akato ? Ino raha mankarary ? Aliñy, vö tsiñy, vö mosavin'ôloño, vö tolaka, vö vôlohazo, vö tsidiazaña, vö tsikafara tsy afaka, vö i ôlo tô misy tromba, vö ino raha mankarary i ôlo tô? Tale, Maly, Fahatelo, Blady, Abily, Betsimisay, Fianahaña, Fahavalo, Fahasivy, Zañahary, Haja, Sorotaoño, Ombiasa, Tôvolahy, Lalaña, Traño.*

3. *Antsika mitsinjo ny lavitry, mizaha ny marìny, aza havony raha mankarary e! Mahita ny atsimo, mahita ny avaratra, ny andraifaña, ny antsiñanaña, zoron-tany aifatra, fahadimy antaiñantaiñany, añatin'izaiñy zaihay mañontany raha mikötaña i ôlo tôhöny. Aza avony e! Atövy mitoka ny sikidy.*

4. *Fito simbola, sivy tareky, mitoka ny sikidy. Valo simbola, valo tareky, tsy mitoka ny sikidy, aza arantiñy akeo lasite e, aza atoro akeo. Simbola sivy, tareky fito, mitoka aminjay ny sikidy* »

2. Réveille-toi sikidy, révelle-toi *Marovinañy* (1), toi qui déteste mentir. Eh, toi qui viens de *Marovinañy*, à quoi est dûe la maladie de cette personne ? *S'agit-il de aliñy, de tsiñy, de mosavin'ôloño (2),de tolaka (3), de vôlohazo (4), de tsidiazaña (5), de tsikafara tsy afaka, ou de tromba ? Nous vous le demandons à vous Tale, Maly, Fahatelo, Blady, Abily, Betsimisay, Fianahaña, Fahavalo, Fahasivy, Zañahary, Haja, Sorotaoño, Ombiasa, Tôvolahy, Lalaña, et Traño.*

3. A nous qui regardons de près comme de loin, ne nous cache pas la vérité. Nous qui voyons du nord comme du sud, de l'ouest comme de l'est, des quatre coins du monde et de leur milieu, nous te demandons ce qui est à l'origine de cette maladie. Ne nous cache rien. Fais que ce sikidy parle.

4. Fais qu'il lorsqu'il comporte sept simbola et neuf tareky ou neuf simbola et sept tareky mais pas huit simbola et huit tareky, une figure muette. D'ailleurs, nous n'en avons pas besoin »

---

1. L'endroit d'où vient le *sikidy* selon TIBAVY Marline. En effet, selon elle, il s'agit de l'eau car les *vinañy* ou les embouchures sont des endroits de jonction d'un fleuve et de la mer.

2. Terme *betsimisaraka* qui veut dire « empoisonnement ». Cependant, il ne s'agit pas ici d'un empoisonnement comme les occidentaux l'entendent, mais plutôt d'un empoisonnement que l'on peut guérir moyennant un antidote que l'on peut obtenir uniquement chez un *ombiasa*.

3. Le *tolaka* est un malheur que l'on inflige à quelqu'un moyennant un talisman à vertu dangereuse. Les *ombiasa* utilisent comme antidote contre le *tolaka* ce qu'on appelle le « *fañafan-tolaka* »

4. Une maladie causée par un talisman portant le même nom et qui est utilisé par l'ennemi pour neutraliser le pouvoir de son adversaire. Il en résulte que celui-ci, vivant sous l'influence de ce talisman, ne peut pas s'opposer à son adversaire.

5. Maladie résultant du fait d'avoir enjambé ou marché sur un talisman que l'on a déposé soit à la porte du malade, soit à l'endroit où il doit passer. Cette maladie se manifeste par les pieds qui enflent ou qui sont simplement douloureux. Pour la soigner, les ombiasa donne au malade ce qu'on appelle le « *fañafan-tsidiazaña* »

A signaler qu'avant le réveil du *sikidy* et jusqu'à la fin de la consultation, l'*ombiasa* doit garder une position particulière : elle doit s'asseoir les deux pieds bien allongés en direction vers l'Est. Cette orientation rejoint l'idée évoquée par Mircea ELIADE lorsqu'il dit que « *pour l'homme religieux, rien ne peut commencer, se faire sans une orientation préalable* »(1). Si elle a agi ainsi, c'est qu'elle a déjà fondé un monde au centre duquel elle s'oriente, car « *Aucun monde ne peut naître dans un chaos* »(2).

Après le *famoazan-tsikidy*, l'*ombiasa* commence le tracé de son tableau de *sikidy* : « *l'invocation du sikidy faite, l'ombiasy procède à l'arrangement des graines* »(3)

Cliché N° 16 *: Une photo de TIBAVY Marline en train de réveiller son sikidy. Photo prise le 20.07.14*

---

1. Mircea ELIADE, *Op.cit*, p.20
2. Mircea ELIADE, *Ibid*
3. Jean-François RABEDIMY, *Op.cit*, p. 58

b)- Le tracé du tableau de *sikidy*

Le tracé du tableau débute par le ramassage des pièces par poignées à partir desquelles elle fait quatre tas qu'elle trie ensuite deux par deux jusqu'à ce qu'il reste une ou deux pièces, c'est-à-dire un *tareky* ou un *simbola*, à la fin de chaque tas : « *Les règles du sikidy sont les mêmes depuis des siècles* : *le devin prend des poignées de graines dont il ne connaît pas le nombre. Puis il retire les graines deux par deux jusqu'à ce qu'il n'ait plus en main que deux graines ou une seule* »(1), dit Azar KHALATBARI à ce sujet. Le reste du premier tas forme donc le point Talé, le reste du second, forme celui de *Maly* et ainsi de suite. Après cette opération, elle forme encore quatre autres tas qu'elle triera de la même manière jusqu'à ce que tous les points du tableau soient garnis de pièces. Les poignées de pièces sont donc tirées au hasard sans que l'*ombiasa* ait la moindre idée du nombre de pièces que chacune d'elles comporte. Cela signifie que c'est ce tirage aléatoire qui conduit à ce qu'il reste à la fin du triage une ou deux pièces qui forment le tableau que l'*ombiasa* va ensuite interpréter.

Cliché N° 17 *: Une photo de TIBAVY Marline, en train de dresser son tableau de sikidy. A sa droite, la patiente qu'elle a consultée ce jour-là. Photo prise le 20.07.14*

1. *http://www.liberation.fr*

Le reste des graines, dans la main de l'*ombiasa* définit donc ce qu'on appelle la destinée de celui ou de celle qui est venu(e) le consulter : « *Ce reste, produit d'un tirage aléatoire, manifeste la destinée du consultant*»(1), dit Marc CHEMILLIER.

Une fois le tracé du tableau fini, l'*ombiasa* garde le silence. En effet, c'est le moment pour elle d'observer le tableau ainsi dressé, de réfléchir sur les figures obtenues afin de pourvoir les interpréter. Cette lecture dure quelques minutes après quoi elle annonce le résultat en lui disant qu'il s'agit d'une demande de la part de leur proche parent défunt. Elle pose ensuite des questions à la patiente afin d'en savoir plus. C'est là que cette dernière a avoué en lui disant qu'ils ont un problème dans leur village. Nous allons rapporter ci-après leur conversation :

Texte en malgache	**Traduction libre**
B. Izy io ho anao aifa nisy nidiniditry aminanjy lay fañafôdy natö iñy fö…	B. On dirait que le talisman a un peu agi mais…
A. Nisy niditry edy e, fö… Isan'andro böko zaiñy zaho hömaña petit verre, tsy mañino. Karaha mampahery anahy, karaha mahasalama anahy. Zaho koa ndraiky miaraka höman-toaka amin'ôlo, saiky karaha maherihery, saiky karaha salontsalöñan-draha. Karaha misy raha avy añaty ala reñy misalotro.	A. Un peu oui. Mais … Tous les jours, je bois un peu d'alcool et je me sens bien. On dirait que cela me donne de l'énergie. Or lorsque je bois avec les gens, je me sens bizarre. C'est comme s'il y a des esprits qui s'emparent de moi.
B. Izy tô böka misy raha tavandrain-drazaña tsy efa. Ino io raha ravandrain-drazaña tô?	B. Oui, mais d'après ce tableau, votre ancêtre demande quelque chose. Qu'est-ce qui s'est passé ?
A. Zaihay akao böka ho anao misy aretiñy an-tanaña, aretin'ôlo maventy. Zaiñy edy raha avy nañanaovanay koraña tao tato ho ato	A. Nous avons un problème de ce côté-là. Une réunion a été d'ailleurs organisée pour en discuter
B. Raha nañano akôry?	B. Qu'est-ce qui s'est réellement passé ?
A. Eheie, ôlomaventy mila sandry kalay, tsaboraha zaiñy	*A.* Notre défunt-parent veut un *tsaboraha*
B. Raha nangahon-draha aomby ö?	B. Il vous a demandé un zébu ?

1. Marc CHEMILLIER, « Mathématiques de tradition orale », in *Mathematics and Social Siences*, 45ème année, N°178, 2007(2), p.24

A. *He, zaiñy izy k'ay, lay raha tôkon-draha anoñy izy io böko …Ho tafijanoño be böko tsy anony fö…*
B. *Babanao izy io ?*
A. *Ia, tômpon'ny lakoro ipitrahanay*
B. *Aifa aila böka izy io tanao nandaiha*
A. *Zaiñy edy, hitanao, hatramin'i laidamanay oe, miboaka akañy. Mbö aminareo ozy raha angahoky io. I laidamanay Ambalafary zaiñy, migödaña e!*

B. *Mañatö aôdy aliñy tsy mety fö fañanatra manjary anoñy. Mañatö fañanatr'aliñy. Ary tsaboraha zaiñy sarotro atôñiñy loatra. Anao koa mböla misy aretiñy böka, anao koa mañatoño tsaboraha, mitaky edy izy.*
A. *Zaihay ndraiky nañano koraña fö izy amin'ny ho avy e. Tsy amitô.*
B. *Nanondro-bava zaiñy anareo ö ?*
A. *Zaiñy mböla hanoñy. Zaihay ndraiky, zaihay fianakaviaña zanak'i Baba ndraiky aifa nañano koraña*

A. Oui, nous aurions dû le faire…Cela ne s'arrête presque pas…
B. S'agit-il de votre père ?
A. Oui, le propriétaire de la maison où nous habitons
B. Ce n'est pas étonnant. Ça fait longtemps qu'il est parti
A. Tu sais, même notre *laidama* d'*Ambalafary* apparaît dans notre village. Il nous demande de lui offrir un zébu.
B. Si c'est comme ça, je vais te donner du *fañanatr'aliñy*. Il vaut mieux pour toi de ne pas trop assister aux *tsaboraha* car cela peut les exciter
A. Nous avons déjà eu des discussions à propos, mais ce *tsaboraha*, nous l'organiserons l'année prochaine, pas pour cette année.
B. Vous les en avez mis au courant ?
C. C'est ce que nous allons encore faire.

D'après cette conversation, outre le fait que la patiente souffre d'une maladie étrange, des manifestations ont eu lieu dans leur village. Il s'agit de son défunt père et de leur *laidama*. Leurs objectifs sont pareils : demander un zébu. En effet, concernant le père, la patiente a dit qu'il s'agit d'un « *ôlomaventy mila sandry* ». En pays *betsimisaraka*, en effet, cette expression veut dire que la personne en question demande qu'on lui organise un *lahojôro.* Quant au *laidama*, son appel est plus direct car c'est lui-même qui supplie les vivants de lui offrir un zébu « *Mbö aminareo raha angahoky io ».* Si on se refère à ce que nous avons vu plus haut, il s'agit donc ici des *aliñy* « *misy raha angahoñy* », comme l'a déjà souligné TIBAVY Marline. En effet, se trouvant encore dans la période d'initiation, alors qu'ils devraient déjà jouir de la vie divino-ancestrale, ces *aliñy* font appel aux vivants pour qu'ils organisent à leurs noms un *lahojôro*, condition sine qua non de leur promotion au rang des ancêtres bénéfiques. Pour aider la patiente, l'*ombiasa* lui donne non pas du *aôdy aliñy,* car ce talisman sert à tuer les esprits, mais plutôt du *fañanatr'aliñy* car c'est ce qu'il faut utiliser dans une situation pareille. L'étude de ce talisman fait l'objet de notre prochain chapitre. Selon notre devin-guérisseuse, il n'est pas bien d'assister à un

tsaboraha quand on est hanté par ses ancêtres car cela risque de raviver leur colère. En effet, voyant les autres *iaña* promus au rang des ancêtres divinisés ainsi que leurs proches assister à une telle promotion, ils pourraient en être jaloux et par conséquent, réitèrent leur demande. Généralement, lorsque la célébration du *lahojôro* aura lieu dans un avenir lointain, comme il est le cas dans cette consultation, il vaut mieux procéder à ce qu'on appelle le « *manondro-bava* » pour rassurer les ancêtres. Il s'agit donc de s'adresser à ces derniers en leur précisant la période de la célébration afin qu'ils soient rassurés. Pour ce faire, on peut se rendre soit au *rohy* du village, soit dans le tombeau ancestral en leur offrant du tissu. Mais on peut également prendre une assiette, mettre une pièce d'argent et de l'eau dedans, et passer à l'action.

Cliché N°18 *: Le tableau de sikidy dressé par TIBAVY Marline lors de cette consultation. Juste à côté, la boîte où elle range ses pièces avec son sac de sikidy (de couleur rouge) dedans. Photo prise le 20.07.14*

Si nous regardons bien ce tableau, nous avons dix *simbola (deux graines)* et six *tareky (une graine)*. Sans vouloir nous livrer le secret de son sikidy, TIBAVY

Marline nous a dit qu'une telle figure renvoie à la présence des *aliñy* et d'autres esprits qui travaillent la consultante.

Après la lecture du tableau de sikidy et l'identification de la maladie, TIBAVY Marline procède à la confection du talisman et à sa sanctification.

c)- La confection du talisman et le *fañamasinaña aôdy*

Le *fañanatr'aliñy* est un mélange de plusieurs plantes. Il est également composé de différentes parties des plantes à savoir des feuilles, des tiges, des écorces …. TIBAVY Marline choisit ces plantes parmi celles qu'elle possède et qu'elle garde soigneusement dans des sacs chez elle. Elle le prépare elle-même à l'aide de son grand couteau (*boriziñy*), puis le met sur une feuille de cahier bien propre avant de le sanctifier.

Cliché N°19 *: Une photo de TIBAVY Marline en train de confectionner le talisman en question. A droite, nous avons un sac où elle garde ses talismans. Photo prise le 20.07.14*

Une fois que la préparation est terminée, elle procède au *fañamasinaña aôdy.* Ce dernier consiste à faire des incantations afin que le talisman confectionné soit sanctifié par *Zañahary* et les ancêtres. En effet, dans l'imaginaire collectif *betsimisaraka*, le devin-guérisseur est le seul qui puisse avoir accès au monde invisible des défunts, donc de converser avec eux, de rendre intelligible aux vivants leurs messages et cela, dans une attitude particulière : *« Il y a des mots, des paroles, des formules qui ne peuvent être prononcés que par la bouche de personnages consacrés ; il y a des gestes, des mouvements qui ne peuvent être exécutés par tout le monde »(1).*

L'hiérarchie des êtres, dans la conception *betsimisaraka* se présente donc comme suit : au premier rang se trouve *Zañahary* dont le nom est RAKOTOKOTO ou RAJAROBE, ce créateur de l'uniers ; viennent ensuite les ancêtres bénéfiques, ces protecteurs des vivants ; après eux, les devins-guérisseurs, ces diseurs des choses cachées, ces passeurs, ces transfrontaliers ; et enfin les vivants qui dépendent de leur aide. *Zañahary* est donc l'être suprême. Lorsque nous avons demandé à l'*ombiasa* pourquoi il faut s'adresser à cet être, elle nous a dit que *« C'est parce que c'est lui le créateur. Il a crée les plantes que nous utilisons pour soigner les malades, il nous a créés nous-mêmes et c'est encore lui qui a créé nos ancêtres. Donc il faut d'abord s'adresser à lui avant se s'adresser aux ancêtres ».*

Il faut rappeler que lors de la sanctification du talisman, l'*ombiasa* ne fait que répéter les gestes que ses ancêtres ont faits de leur vivant. C'est la raison pour laquelle, on dit qu'en faisant un rite, les devins-guérisseurs ne font qu'actualiser le mythe. La fonction de ce dernier consiste donc « à *renforcer la tradition, à lui conférer un pretige et une valeur plus grande en la faisant remonter à une réalité initiale plus élévée, meilleure, d'un caractère plus naturel* »(2).

---

1. Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1968, p.51
2. Bronislaw MALINOWSKI, *Le mythe dans la psychologie primitive*, [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie Tremblay du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*, p.45

Nous allons rapporter ci-après les formules prononcées par l'*ombiasa* lors de cette sanctification (où nous avons fait exprès de garder l'anonymat de la patiente). A préciser qu'avant de prononcer ces phrases, l'*ombiasa* siffle longuement en signe de convocation des esprits.

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *«Zaihay zaiñy mangataka hery e. Mangataka hasiñy aminareo Zañahary sy ny razaña. fö hitsabo an'i Z….avy Antakoböla. Hitokaviñy anao tôy k'ay tahinareo mankamasiñy e !*	1. Nous vous demandons à vous *Zañahary* et les *razaña* de nous aider à sanctifier ce talisman que nous allons utiliser pour soigner Z…
2. *Masìna anao tô e ! Masiñy anao tsy ranomasiñy, tsy ranosira fö aôdy fañanatr'aliñy, aôdy fañafan'ny tolaka, aôdy salotsalo-draha, aôdy trombaratsy. Akato koa ny fañañatsiñy.*	2. Soit sanctifié talisman, toi qui est un antidote contre les *aliñy*, les *tolaka*, les *salotsalodraha*, les *trombaratsy* et les *tsiñy*
3. *Atö amin'i Z… anao tôy k'ay ano maivant-tsandry tsarabe e. Hasìno aôdinareo e ! Añarany tañako malaka, vavako mitöka fö anareo Zañahary sy ny razaña mañamasiñy ananjy. Itô ny fañamasinaña.*	3. Tu vas être utilisé par Z… , qu'elle se porte bien. C'est vrai que c'est moi qui ai cueilli ces plantes mais vous *Zañahary* et les *razaña*, il vous appartient de les sanctifier. Voici de l'argent pour cette sanctification
4. *Ary faharoan'izaiñy, mangataka hasiñy aminareo Zañahary sy ny razaña fö itanantsika ny fadin'aôdy. Mahazo hömaña raha jiaby fadiaña amin'ny ravin-kazo reo izy k'ay anò maivan-tsandry e! Majaña marary, mahavelo-mitaha. Haivaña soa aman-tsara».*	4. Je vous demande à vous *Zañahary* et les *razaña* que lors de son traitement, elle n'a pas à observer d'interdits car elle en a déjà versé le prix. Qu'elle se porte bien !

En refléchissant sur ce texte de *fañamasinaña* aôdy, nous pouvons dire que c'est *Zañahary* et les *razaña* qui sanctifient le talisman. L'*ombiasa* n'étant qu'un simple instrument qui sert d'intermédiaire entre eux et la patiente. Il est très important aussi de souligner que lorsque nous demandons à l'*ombiasa* pourquoi le talisman est-il composé de *fañanatsiñy*, de *aôdy salotsalodraha*, de *aôdy trombaratsy* et de *fañafan'ny tolaka ?* Elle nous a dit que cela va toujours ensemble. En effet, on ne peut pas, dit-elle, donner uniquement du *fañanatr'aliñy* car il existe toujours d'autres esprits qui vont avec les *aliñy*. Cette phrase est compréhensible car faisant tous partie du monde invisible, les esprits peuvent venir ensemble faire irruption dans le monde des vivants.

Cliché N°20 *: Une photo de l'ombiasa en train de sanctifier le talisman. Entre ses mains, une feuille de papier sur laquelle se trouve le talisman en question ainsi qu'un billet de 200 Ar à titre de pris symbolique à payer pour l'acte de sanctification (Photo prise le 20.07.14)*

Après avoir prononcé ces formules, l'*ombiasa* emballe le talisman dans la feuille de papier et le donne à la patiente tout en lui en explicant la posologie : « *Ivöhaña e, inomiñy, isafoaña, afafy traño, atao indroa isan'andro* », littéralement, « Vous utilisez ce talisman en fumigation, vous en buvez, vous lavez

votre visage avec, et vous en asperger l'intérieur de votre maison ; cela, deux fois par jour ».

Durant la période où la patiente utilise le talisman, elle doit normalement observer des interdits. Mais étant donné qu'elle a déjà versé un « *vidim-pady* », littéralement, le prix des interdits, elle n'a plus aucun interdit à respecter durant le traitement. Un patient ne versant pas de prix d'interdits doit donc revenir encore chez l'*ombiasa* pour procéder à ce qu'on appelle le « *miafaña* ».

Mais à quoi consiste ce « *miafaña* » ?

c)- Le *miafaña*

Le *« miafaña »* consiste à mette fin au respect des interdits. En effet, étant donné que le malade est guéri, il est temps pour lui de reprendre son rythme de vie normal. D'ailleurs, ces interdits ont été prescrits par le devin-guérisseur pour faire réussir le traitement. Les devins-guérisseurs demandent généralement à leurs patients de revenir une semaine après le traitement pour procéder à ce rite. Mais on peut également revenir chez eux à mi-chemin du traitement, c'est-à-dire après quatre jours, pour procéder à ce qu'on appelle le *« silak'afaña ». C*e dernier consistant à mettre fin au respect de la moitié seulement des interdits.

Voici ce que les devins-guérisseurs prononcent lors de ce rite :

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. « Hiafaña i R……..e, aza ireñim-bintaña, aza ireñin'aretiñy !	*1. « R……. est venu pour le miafaña, que la maladie ne lui revient plus !*
2. Iafaña izy k'ay ano raha tsara tsarabe »	*2. Il est venu pour le miafaña. Qu'il se porte bien ! »*

Ou bien :

« *Iafaña i R……..…..e, tsy hiafaña herin'aôdy fö iafaña raha fadiaña k'ay ano maivantsandry !*»	« *R……est venu pour le miafaña, il est venu pour arrêter d'observer les interdits, pas pour repousser la vertu du talisman. Qu'il se porte bien !*»

En prononçant ces phrases, le devin-guérisseur met du *« taniravo »* ou du *« tanimanara »* (*du kaolin*) à différents endroits du corps du patient, à savoir sur son front, sur son menton, à l'entrée de ses deux oreilles, et sur sa langue.

C) Le *fizahaña tokin'aiñy* par un *ôlo itsanganan-drazaña*

Ce type de *fizahaña tokin'aiñy* consiste à s'adresser directement aux ancêtres lors d'une consultation. Il s'agit donc pour le devin-guérisseur, une fois que le patient est arrivé chez lui, d'invoquer ses ancêtres afin que ceux-ci lui dévoile de quoi souffre le patient et quel talisman il faut lui donner pour résoudre son problème. Pour le cas de KALOBE Jérôme, *l'ombiasa* auprès de qui, nous avons effectué notre enquête, il s'adresse lors de ses consultations à son défunt père qui, dit-il, est suivi de son défunt grand-père et de sa défunte grand-mère. Lorsque ces êtres sont présents dans sa maison, il est le seul capable de les voir, de les écouter et d'échanger avec eux. Pour pouvoir entrer en communication avec eux, il utilise une assiette pleine de pièces d'argent, mais au lieu de les ranger sur une natte comme il était le cas pour le *sikidy*, il ne fait que les remuer incessamment par sa main droite pendant qu'il récite des formules d'incantation. Par ces mouvements et ces formules, il fait donc converger sur lui toutes les energies positives car c'est le moment pour lui de s'introduire dans le temps et dans l'espace divins.

Pour ce deuxième type de consultation, nous n'y avons pas assisté directement comme il était le cas pour le *sikidy*. Cependant, nous avons demandé au devin-guérisseur comment il procède lors de ses consultations et il nous l'a raconté en détail. Il s'agit donc d'une consultation qu'il a effectuée pour un patient qui a souffert d'une attaque des *aliñy*.

Pour mieux saisir son intervention, nous allons rapporter ci-après les formules qu'il nous a récitées à ce moment-là. A souligner que le patient était accompagné ce jour-là de ses proches car il était gravement malade.

Texte en malgache	**Traduction libre**
1. *« Ary zaihay voalöhany mañano lay volañiñy zaiñy e ! mamaitraka fialan-tsiñy aminareo Zañahary antampon'ny löha, anareo Zañahary tsy hita maso, satria zaihay ôlo veloño tsy nañano vataña fö anao nañamboatra, anao namaitraka ny fôfok'aiñy, anao nañano ny vatantaiñan'olombeloño eto ambônin'ny tany.*	1. *« Nous nous adressons à vous Zañahary, vous qui siégez au-dessus de nos têtes, vous qui êtes invisible car c'est vous qui nous avez créés et qui nous avez placés sur cette terre.*
2. *K'ay raihaifa vita ny fangatahan-dalaña, misy ndraiky areo anakan-jañahary mipaitraka amin'ny vatantaiñan'ôlombeloño, anareo ôlo nôdy razaña, nahazo ataka amin-jañahary, nahazo ataka amin-drazaña, hipaitraka amin'ny vatantaiñan'ôlombeloño.*	2. *Nous nous adressons également à vous, les ancêtres, vous à qui il est possible de résider chez les vivants, vous qui êtes les intermédiaires entre Zañahary et les vivants*
3. *K'ay zaihay mañantso, misy zavatra korañiñy. Ary areo izay lay antsôviñy aminjaiñy misy zavatra itonoaña. Amiao hafatra zaihay fô misy zavatra atao k'ay mañasa areo, mampandroso añatin'ny traño ».*	3. *Nous vous avons convoqués car nous avons quelque chose à vous dire. Parlez-nous car nos avons besoin de votre intervention ».*

Après ces incantations, les êtres invisibles sont supposés présents. KALOBE Jérôme arrête donc de remuer ses pièces et il observe le silence. C'est donc le moment pour lui de communiquer avec ces êtres sacrés, de recevoir leur message afin de pouvoir ensuite le rendre audible à la famille du patient. Ici, on voit clairement que le devin-guérisseur joue un rôle de passerelle entre le monde visible et le monde invisible. Ce jour-là, dit-il, le jeune homme a été gravement attaqué par des *aliñy*. Il s'agit, d'après lui, des *aliñy arôsok'ôlo.* En effet, ayant eu un problème foncier avec son voisin, le patient s'est violemment disputé avec lui et il en résulte que le voisin en question a décidé de consulter un sorcier maléfique pour s'occuper de lui (*nipilaran'iry zalahy*). Pour le soigner, le devin-guérisseur lui a donné du *fañanatr'aliñy* et il était guéri.

Cliché N°21 *: L'ombiasa KALOBE Jérôme, assis à l'indienne, et son épouse à sa droite. Devant eux, une assiette contenant des pièces de monnaie en vue d'une incantation. Photo prise le 27.04.13*

Comme toute intervention auprès des êtres sacrés, le devins-guérisseur procède, après l'annonce du résultat de son intervention, à la sanctification du talisman avant de le donner au malade. Nous n'allons plus rapporter ici ces formules de sanctification étant donné que nous en avons déjà donné un exemple dans la consultation par les graines. D'ailleurs, quelle que soit la différence entre ces formules, elles ont un seul et même objectif : que le talisman soit sanctifié par *Zañahary* et les *razaña*.

Une telle preuve de guérison est souvent à la base de la croyance aux ancêtres. Alfred Reginald RADCLIFFE-BROWN n'a d'ailleurs pas manqué de le souligner lorsqu'il dit que « *La croyance au monde des esprits repose sur le fait qu'une personne défunte continue à influencer la société*»(1)

---

1. Alfred Reginald RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, London : Cambridge University Press, 1933, (1ère Edition, 1922), p.304

Ces deux types de *fizahaña tokin'aiñy* nous ont donc permis de nous rendre compte de deux attaques différentes des *aliñy* à savoir la manifestation par l'apparition et celle par la maladie. Si dans la première consultation, les *aliñy* demandent un sacrifice, dans la seconde, on les a incités à faire du mal. Pour guérir leurs patients, les devins-guérisseurs leur ont, tous les deux, donné du *fañanatr'aliñy.* A quoi consiste alors ce *fañanatr'aliñy* ? C'est la question à laquelle nous allons essayer de répondre dans le neuvième chapitre de notre travail.

CHAPITRE IX- : LE *FAŇANATR'ALIŇY*, COMME ANTIDOTE CONTRE LES *ALIŇY*

A. Le *fañanatr'aliñy*

Le terme *fañanatr'aliñy* est composé de deux mots : *fañanatra* qui veut dire littéralement « ce qui sert à donner des leçons » et *aliñy,* les *iaña* de la période d'entre-deux. Ce terme a donc pour radical « *anatra* », qui signifie *leçon*. D'où la naissance de certains mots comme « *mianatra »* pour dire « apprendre ses leçons », *mpianatra* pour « élèves », *mpampianatra* pour « enseignant » appelé aussi, chez les *Betsimisaraka,* « *ampañanatra »*, et *traño fianaraña* pour « école ». Le *fañanatr'aliñy* est donc un talisman qui sert à donner des leçons aux *aliñy*.

Mais revenons d'abord aux consultations de tout à l'heure. Dans la première, selon la consultante, des *aliñy* se manifestent dans leur village. Il s'agit du *iaña* de son défunt père et celui de leur *laidama*. C'est pour cela que les membres de sa famille se réunissent et décident d'organiser un *lahojôro* l'année prochaine. Mais étant donné que cette célébration est encore lointaine, l'*ombiasa* lui donne du *fañanatr'aliñy* pour calmer ces esprits. Le talisman a donc ici pour rôle d'apprendre à ces *iaña* à se tenir tranquille durant la période qui précède le *lahojôro* en question. Il s'agit donc, si on reprend l'expression souvent utilisée par *Betsimisaraka*, d'un « *fandiadiasaña* », c'est-à-dire que par ce talisman, on demande en quelque sorte aux *aliñy* de savoir attendre. Pour la deuxième consultation, nous avons affaire à un sort jeté par un sorcier maléfique. Ce dernier utilise donc les *aliñy* à ses fins étant donné que ce sont des êtres marginalisés, donc faciles à manipuler. Par le talisman, on leur apprend donc à bien se comporter étant donné qu'ils ne sont pas encore des adultes responsables dans leur vie post-mortem. Se trouvant encore sur le chemin de l'apprentissage, ils méritent d'être accompagnés dans leur marche vers l'ancestralité.

A travers ce talisman, on sent que vivants et morts conjuguent leurs efforts pour donner ensemble aux *iaña* des leçons, et cela, par l'intermédiaire des devin-guérisseurs. En effet, comme nous l'avons déjà vu, les *razaña*, qui sont des aînés

dans la vie post-mortem, ont l'obligation de guider les pas aux cadets qui se trouvent encore dans la période d'initiation. A travers cette consultation, l'intervention des *razaña* consiste donc à demander à l'*ombiasa* de prendre tel ou tel talisman pour apprendre aux *aliñy* à se tenir tranquille. Quant aux vivants, c'est à eux de suivre à la lettre leur conseil, c'est-à-dire d'utiliser le talisman en question afin d'obtenir le résultat attendu.

Il est impotant de souligner qu'en pays *betsimisaraka*, les gens n'utilisent pas le « *famono angatra* », littéralement, « ce qui sert à tuer les revenants », surtout quand il s'agit des membres de leur famille. Comme l'a bien souligné le *tangalamena* INDIA Malazahasy : « *Izy io böka, samba maty, ray aman-drenintaiña, ray aman-drenintaiña foaña. K'ay tsy atao famono angatra na famono aliñy izy fô raha misy raha mahaviñitry ananjy öhatra, anariñy izy* », littéralement, « Les parents restent toujours les parents même s'ils sont morts. C'est la raison pour laquelle on ne les tue pas en utilisant du *famono angatra* ou du *famono aliñy*. On leur donne plutôt des leçons s'ils sont en colère ». Cela veut dire donc que tuer les *aliñy* équivaut, en pays *betsimisaraka*, à tuer ses propres parents. C'est l'équivalent d'un meurtre, au même titre que tuer un bébé dans le ventre de sa mère, dans le cas de l'avortement, ou tuer quelqu'un qui est encore en vie, dans son existence corporelle.

Lorque nous avons demandé à TIBAVY Marline pourquoi ne peut-on pas utiliser le *famono angatra* ? Elle nous a répondu que personne n'ose le faire. Qui, dit-elle, ose tuer ses propres parents ? (*Tsy sahy e. Ray aman-drenin-taiña ?).* D'ailleurs, dit-elle, nous avons toujours besoin de nos ancêtres car c'est par leur intermédiaire qu'on arrive à soigner les gens (*Ilaiñy koa böko i razaña reo e. Zareo edy mitsabo k'ay*).

Quelque différentes que soient les manifestations des *aliñy*, Le *fañanatr'aliñy* est donc pour les *Betsimisaraka* un moyen de les aider à se tenir tranquille, à bien se comporter durant la période où ils sont encore marginalisés dans leur vie post-mortem.

Eugène Régis MANGALAZA n'a pas d'ailleurs manqué de souligner que « *Vivants et morts doivent s'unir et conjuguer leur effort afin d'aider le nouveau défunt à passer le cap difficile de l'entre-deux* » (1).

A présent que le rôle du *fañanatr'aliñy* nous paraît beaucoup plus clair, il convient de connaître de quoi ce talisman est-il composé et comment l'utiliser pour obtenir le résultat attendu ?

B. Composition et mode d'utilisation du *fañanatr'aliñy*

Le *fañanatr'aliñy* est un talisman couramment utilisé par les *Betsimisaraka*. De ce fait, même si l'objectif est le même, sa composition varie d'un *ombiasa* à l'autre. En effet, pour TIBAVY Marline, ce talisman est composé des éléments suivants dont les noms véhiculent, pour la plupart, des messages particuliers. Pour mieux saisir leurs sens, nous les avons traduits littéralement : « *vôlovôlom-panjaña » (poil de fanjaña), « ravindingösa maina tapany » (feuille de lingösa dont la moitié est asséchée), « vavandriky » (pris au piège), « aombilahiala » (le taureau de la forêt), « telotritry » (qui a trois côtes), « lasin-jañahary » (la scie de Zañahary), « mandresy » (vaincre), « tsy laitry » (invaincible), « ravintrasiñy » (feuille de hasiñy).*

Tout cela est à mélanger et à faire bouillir dans l'eau. On l'utilise ensuite en fumigation, on en boit, on se lave le visage avec, et on en asperge la maison. Voici quelques photos de ces éléments que nous avons prises le 20.07.14 :

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar,* Paris, L'Harmattan, 1998, p. 231

Cliché N°22 : Le *lasin-jañahary*

Cliché N°23 : Le *mandresy*

Cliché N°24 : Le *ravintrasiñy*

Cliché N°25 : Le *aombilahiala*

Cliché N°26 : Le *telotritry*

Cliché N°27 : Le *vôlovôlom-panjaña*

Cliché N°28 : Le *vavandriky*

Cliché N°29 : *Le tsy laitry*

Pour KALOBE Jérôme, la composition du *fañanatr'aliñy* dépend de la gravité de la maladie dont le patient souffre. En effet, si la maladie n'est pas encore grave, il donne : du *ravimboangy dy (feuille d'oranger sauvage)*, à mélanger avec du *ravimboasaifaka (feuille de voasaifaka).* Ce dernier, dit-il, parce que les *aliñy* sont « *misaifaka amin'i ôlo io* », littéralement, « ils ont pénètré dans le corps du malade». Si la maladie est grave, on mélange les mêmes feuilles avec des extraits des quatre coins de la maison du malade (*zorontraño aifatr'ilay ôlo).* Cela veut dire qu'on prélève une partie des quatre coins de son toit (lequel est en *ravinala*) et on les mélange avec les feuilles de tout à l'heure. Ceci, afin que les *aliñy* ne puissent pas entrer dans sa maison. Selon KALOBE Jérôme, les extraits des quatre coins de sa maison symbolisent qu'à partir de ce moment-là, le malade se trouve encerclé et bien gardé entre quatre murs qui lui servent de clôture et qui empêchent les *aliñy* d'y pénétrer. On utilise ce remède de la même manière que le précédent.

Pour LEON Joachim enfin, un autre devin-guérisseur de *Rantolava*, il donne à ses patients comme *fañanatr'aliñy* une plante appelée « *fañempoko* ».

Cliché N°30 : *Le voangy dy*

Cliché N°31 : *Le fañempoko*

Si tels sont les éléments que les devins-guérisseurs utilisent pour donner des leçons aux *aliñy*, on peut en conclure que ce n'est pas la plante qui compte mais plutôt leur sanctification. Car c'est cette dernière qui rend le talisman efficace, c'est elle qui fait qu'il est *masiñy*, littéralement « sanctifié », et donc obéi par les *aliñy*.

Quels sont alors les interdits qu'il faut respecter durant ce genre de traitement ?

C. Les interdits relatifs au soin

Généralement, les traitements des devins-guérisseurs sont toujours accompagnés d'interdits qu'il faut respecter durant l'utilisation du talisman. Les interdits concernent, en général, l'alimentation ou le comportement. En ce qui concerne le *fañanatr'aliñy*, voici ce que le malade doit observer :

- Ne pas introduire chez soi de la nourriture venant de l'extérieur quand il fait nuit.
- Ne pas sortir non plus de sa maison les aliments qu'on va consommer, la nuit.
- Ne pas manger des animaux nocturnes comme les hérissons, les porcs-épics …
- Ne pas sortir du feu (1) de sa maison la nuit

1. Une petite lampe à pétrole souvent utilisé par les gens des campagnes pour éclairer leurs maisons la nuit.

Les interdits restent les mêmes pour les devins-guérisseurs que nous avons consultés.

Selon KALOBE Jerôme, le fait d'introduire chez soi de la nourriture, la nuit, ou de manger des animaux nocturnes favorise l'entrée des *aliñy* dans la maison. En effet, ces êtres invisibles pourraient profiter de cette nourriture pour aller s'installer chez le malade et y établir leur empire. Ce qu'il faut faire durant le traitement, c'est de cuisiner bien avant que la nuit tombe car en pays *betsimisaraka*, la cuisine constitue généralement une pièce à part. Concernant le feu, le fait de sortir du feu de la maison la nuit peut susciter la colère de ces esprits qui, par la suite deviennent de plus en plus puissants.

Les interdits ne sont pas sans significations. Ils traduisent l'idée de séparation qui existe entre le sacré et le profane. En effet, pour l'homme religieux, tels les devins-guérisseurs, le monde des ancêtres divinisés est un monde sacré. C'est un monde complètement différent de celui où nous vivons, qui est qualifié de profane. C'est la raison pour laquelle le devin-guérisseur doit prendre des précautions particulières avant d'y entrer, en procédant au rite, tel l'incantation, l'utilisation des formules incantantoires, le fait de garder une position particulière …. Ce monde ne doit pas, de ce fait, être mélangé au monde profane. Il doit être respecté moyennant l'observance des interdits. Emile DURKHEIM n'a pas manqué de souligner que : *« L'interdit religieux implique nécessairement la notion du sacré, il vient du respect que l'objet sacré inspire et il a pour but d'empêcher qu'il soit manqué à ce respect* »(1). La non observance des interdits peut donc entraîner l'inefficacité du traitement, comme l'a souligné Hutton WEBSTER : « *En raison de sa puissance magique, le charme est conservé à l'abri d'influence contagieuse. Faute d'observer les tabous ou autres prohibitions attachées à lui, il perdrait sa vertu, voire ne serait plus bon à rien* »(2).

---

1. Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p.340
2. Hutton WEBSTER, *La magie dans les sociétés primitives*, [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/,* p.136

Mais le non respect des interdits peut aussi entraîner des conséquences plus graves. Il peut entraîner la maladie ou même la mort : « *La violation des tabous, outre qu'elle compromet son efficacité (du charme), entraîne le plus souvent la maladie ou la mort du détenteur* »(1).

En ce qui concerne la patiente de TIBAVY Marline, étant donné qu'elle a versé une somme appelée « *vidim-pady* », littéralement, « le prix des interdits », elle est libérée de toute contrainte d'observance. C'est pourquoi, l'*ombiasa* ne lui conseille plus d'observer quoi que ce soit.

Pour clore ce chapitre, nous pouvons dire que le *fañanatr'aliñy* symbolise l'effort des *Betsimisaraka* à accompagner les *veloño tsy hita maso* dans leurs problèmes de la période de l'entre-deux. Ce talisman témoigne donc de l'amour qu'ils ont envers leurs morts. Cependant, tout cela n'a pas été possible sans l'aide des devins-guérisseurs. Etant destinés à œuvrer pour la fécondité de la vie, ces derniers sont d'une importance capitale dans la société *betsimisaraka*. C'est à l'étude de ces êtres particuliers qu'est donc reservé le dernier chapitre de notre travail.

---

1. Hutton WEBSTER, *Op.cit*, p. 137

CHAPITRE X- : LES DEVINS-GUERISSEURS ET LA SOCIETE *BETSIMISARAKA*

A. Les devins-guérisseurs

Les devins-guérisseurs sont des êtres d'exception qui peuvent entrer en contact avec le monde invisible. On les appelle aussi « *ombiasa* ». Ce mot est formé à partir de trois mots : « *olo* » qui veut dire littéralement « un homme », « *be* » qui signifie « grand », et « *hasina* » signifiant « sacré ». Ce terme est donc né de l'association de ces trois mots « *Olo-be-hasina* » (1) pour obtenir enfin « *ombiasa* » qui signifie « une personne à grande sacralité ». Cette idée de sacralité concernant les *ombiasa* se constate un peu partout à Madagascar. En effet, dans les hauts-plateaux par exemple, les *ombiasa* sont appelés « *Ny masina* », littéralement, « Le sacré » ; dans le sud, ils sont appelés « *ombiasy* » ; dans l'Ouest, les gens les appellent « *moasy* » ou « *moasy be* » quand ils sont très réputés …. Quelque variée que soit la prononciation de ce mot, il s'agit d'une seule et même personne : le devin-guérisseur. En pays *betsimisaraka*, à part le mot *ombiasa*, d'autres mots sont aussi utilisés pour désigner ces personnes. En effet, les gens les appellent aussi « *ôlo mahay raha* », littéralement «ceux qui connaissent des choses », « *ampañaôdy* », littéralement, «les confectionneurs de talismans » ou encore « *ampañazary* », littéralement « les guérisseurs ». Quelle que soit leur appellation, les *ombiasa* sont des êtres différents des communs des mortels. Ils sont capables d'entrer en contact avec les êtres invisibles donc de percer le mystère de la nuit, des *iaña* ainsi que des esprits.

Vus sous cet angle, les devins-guérisseurs ont donc les mêmes facultés que les sorciers maléfiques. Mais ce qui les distingue c'est que si ces derniers utilisent leur connaissance pour tuer, les devins-guérisseurs utilisent la leur pour servir les vivants :

---

1. *http://www.web-libre.org*

«*La science du devin-guérisseur est entièrement mise au service de la communauté, en particulier contre les intentions malveillantes du sorcier maléfique*»(1). En d'autres termes, les devin-guérisseurs utilisent leur connaissance avec sagesse : « *S'il est vrai que le sorcier maléfique tout comme le devin-guérisseur ont dépassé tous les deux le stade de la connaissance ordinaire en pénétrant le mystère du iaña, le savoir du premier, nullement éclairé par la sagesse, ne peut aller que dans le sens de la destruction* » (2).

Généralement, les devins-guérisseurs aident leurs semblables en faisant intervenir les esprits de leurs ancêtres ou moyennant des graines comme il était le cas pour TIBAVY Marline. Chacun a sa manière de procéder. En effet, tandis que les uns utilisent le « *tsindrimandry* », littéralement « le rêve prémonitoire », d'autres font des invocations.

Pour le *tsindrimandry*, quand un malade vient consulter le devin-guérisseur, celui-ci lui demande de revenir le lendemain pour récupérer le talisman ou l'antidote qu'il va utiliser. La raison est qu'il va encore rêver la nuit, il va encore écouter ce que les ancêtres auront à lui dire à propos de la maladie de la personne. Tel est le cas par exemple de LEON Joachim, un *ombiasa* de *Rantolava* qui ne donne jamais de talisman que le lendemain de sa consultation. Lorsque nous lui avons demandé : « Qui sont ces ancêtres et comment se manifestent-ils ? », il n'hésitait pas à répondre en nous disant : *« Il s'agit de mon père, de mon grand-père et de mon arrière grand-père. Ils m'apparaissent la nuit, debout au pied de mon lit et c'est eux qui m'informent de la maladie de la personne, tout en m'indiquant quel talisman je vais préparer pour la soigner ».*

Concernant ceux qui font des invocations, les esprits sont présents lorsque les devins-guérisseurs les appellent.

---

1. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, Paris, l'Harmattan, 1998, p.241

2. Eugène Régis MANGALAZA, *Ibid*, p.239

Il peut donc s'agir d'un esprit *tromba* ou d'un esprit d'un proche parent déjà mort, appelé aussi « *dadilahibe* » (1) pour le cas d'un ancêtre masculin, et « *dadibe* » (2) pour le cas d'un ancêtre féminin. Contrairement au soin par le *tsindrimandry*, les *ombiasa* donnent, dans ce cas, au consultant le talisman une fois qu'ils ont fini de le sanctifier. Tel est le cas par exemple de KALOBE Jérôme qui, lors de ses consultations, fait intervenir ses ancêtres. Lorsque nous lui avons posé la même question que la précédente, il a répondu : *« Ils sont nombreux mais c'est toujours mon père qui mène la marche. Les humains ne peuvent pas les voir mais ils savent quand même qu'ils sont là lorsque je les invoque. Je suis donc le seul capable de les voir et de les entendre lors de mes consultations. C'est eux qui me renseignent sur de quoi la personne souffre réellement et quel antidote il faut lui donner ».*

Mais comment devient-on *ombiasa* ?

a)- Parcours de vie des *ombiasa*

On ne devient pas *ombiasa* par volonté. En effet, la fonction d'*ombiasa* est, d'après nos enquêtes, une obligation : *« C'est parce qu'on m'a obligé de le devenir »,* disaient tous les *ombiasa* que nous avons consultés lorsque nous leur avons demandé pourquoi ils exercent cette fonction. Et lorsque nous leur avons demandé qui ? Ils disaient : *« Nos ancêtres ».* La plupart ont des ancêtres qui, de leur vivant, étaient également devins-guérisseurs, et une fois qu'ils ont quitté ce monde, qu'ils sont devenus ancêtres bénéfiques, ils demandent à leurs descendants d'en faire autant.

Nous allons rapporter ci-après quelques témoignages que nous avons recueillis à ce propos dans le village de *Rantolava :*

---

1. En pays *betsimisaraka*, le terme *dadilahy* veut dire grand-père. Avec le préfixe « *be* », littéralement « grand », ce terme désigne les arrières grand-pères
2. Le terme *dady* veut dire grand-mère. Avec le même préfixe, il désigne donc les arrières grand-mères

- ***Premier témoignage*** : de TIBAVY Marline, 54 ans, mère de deux enfants.

« Cela a débuté par une grave maladie. A l'époque, je croyais encore en Jésus car j'étais chrétienne. Lorsque je suis tombée malade, mes proches m'ont emmenée dans un « toby » (endroit où l'on soigne les maladies par la prière, au nom de Jésus) pour me soigner mais cela n'a pas résolu le problème.

Entre-temps, j'ai rêvé de mes ancêtres (mon grand-père, ma grand-mère et mon père), ils m'ont apparu et m'ont demandé d'abandonner cette religion que j'aime tant et d'aller plutôt soigner les gens en tant que devin-guérisseuse mais j'ai refusé. De ce fait, ma maladie a empiré et il m'arrive même de m'évanouir pendant une journée entière durant laquelle mes proches ne savaient plus quoi faire car ils croyaient que j'allais mourir. Certains se sont même mis à pleurer. Or, cette journée-là, j'étais plutôt en train de converser avec mes ancêtres. Ces derniers me disent que si je continue à pratiquer cette religion qui n'est pas la nôtre, je ne serai jamais guérie.

Finalement, j'ai accepté de leur obéir et par miracle, j'étais guérie. Avant, l'idée d'aller soigner des gens au nom de mes ancêtres me fait peur car cela ne correspond aucunement à ce qu'on nous a enseigné. En effet, d'après l'enseignement que nous avons reçu, tout contact avec les morts est considéré comme un pêché. Mais après une longue réflexion, j'ai accepté car en soignant les gens, je ne fais aucun mal. Au contraire, je sauve des vies, donc il n'y a pas de raison que Jésus me punisse.

Voilà comment je suis devenue devin-guérisseuse. J'ai commencé donc à soigner des gens en 2006 et jusqu'à maintenant, je continue à le faire. Mais j'ai arrêté d'aller à l'église. C'est une question de conviction personnelle ».

A souligner que pour soigner les gens, TIBAVY Marline utilise trois techniques : le massage (ôtro), le *tromba*, et le *sikidy*. Tout dépend des consultants. En effet, si ces derniers sont venus pour le massage, elle ne fait que les masser ; s'ils sont

venus pour le *fihizaha tokin'aiñy*, elle a le choix entre le *tromba* et le *sikidy*. Mais selon toujours notre *ombiasa*, elle préfère utiliser le *sikidy* plutôt que le *tromba* car des fois, les *tromba* mentent. Ils ne disent pas toujours la vérité : « *Kö zaho, aleky mañano sikidy tô toy izay tromba. I tromba reo böko, ndraikindraiky mandainga. Ia, izy ireo kony mandainga e ! Itô möramöra* », nous dit-elle, que l'on peut traduire littéralement : « *Si on me demande de choisir, je préfère faire du sikidy. Car les tromba ne disent pas toujours la vérité. Ils peuvent mentir* ».

- ***Deuxième témoignage*** : de KALOBE Jérôme, 40 ans, marié, pas d'enfant.

« Cela a débuté en 2001 par une grave maladie. J'étais chrétien fervent et à l'époque, je ne croyais pas aux-devins-guérisseurs. J'ai donc refusé tout traitement provenant de ces gens et je me suis contenté du traitement médical.

Le temps passe, ma maladie a empiré et j'étais hospitalisé à Fénérive-Est pendant des mois. Le médecin a fait tout son possible pour me guérir mais il n'a pas réussi. On m'a donc fait sortir de l'hôpital et c'est en ce moment-là que ma famille m'a supplié d'aller consulter un devin-guérisseur.

En même temps, mon père m'a apparu. Il m'a conseillé également d'y aller sinon, dit-il, tu vas mourir. Il a ajouté que si je reste sans me soigner, celui qui l'a tué va également me tuer. Ces paroles m'ont fait réfléchir et c'est là que j'ai compris que ce dont je souffre n'est pas une maladie ordinaire. Elle résulte plutôt de quelque chose qui échappe aux médecins et qui nécessite l'intervention d'un devin-guérisseur. La consultation a eu lieu et peu de temps après, j'étais guéri. Le devin-guérisseur m'a donc conseillé de soigner à mon tour car c'est, dit-il, la volonté de ces êtres invisibles.

Au début, j'ai refusé car je ne savais même pas comment m'y prendre mais il a insisté et j'ai décidé de suivre ses conseils. Lorsque j'ai commencé à travailler, je ne savais pas quoi faire. Un malade est venu me voir et c'est là que j'ai entendu une

voix me disant : « prends une feuille de n'importe quel arbre et donne-la-lui ». J'ai fait ce que cette voix me disait de faire et résultat, cet homme a été guéri.

C'est à partir de ce moment-là que j'ai appris à écouter les voix des êtres invisibles et jusqu'à maintenant ils n'arrêtent pas de me transmettre des messages. Durant mes consultations, ils sont toujours présents mais les gens ordinaires ne peuvent pas les voir.

Voilà ce qui m'est arrivé. Actuellement, je soigne donc tous les gens qui viennent me voir, même à distance. Le fait que je suis devenu ombiasa ne m'empêche pourtant pas d'aller à l'église car ce que je fais n'est pas en contradiction avec la foi que j'ai toujours eue ».

- ***Troisième témoignage*** : de LEON Joachim, 76 ans, père de deux enfants.

« Cela a débuté il y a vingt ans. A l'époque, notre père était encore en vie et c'est lui qui était devin-guérisseur avant moi. Nous étions sept dans la famille et chose étrange, tous sont morts sauf moi.

Selon notre père, la perte de ses enfants a été causée par le non respect des ancêtres. En effet, chacun d'entre eux n'a pas cru à leurs dires, ils ont tous renoncé à leur obéir, ce qui a entraîné leur mort. Etant donné que je suis le seul resté en vie, mon père m'a demandé d'accepter de servir nos ancêtres afin que je vive longtemps. Il m'a donc transmis, de son vivant, cette faculté de soigner.

A partir du moment où j'ai donné mon consentement, j'ai commencé à avoir des apparitions. En effet, quand la nuit tombe, mes ancêtres viennent me voir et ils me parlent comme des vivants. C'est eux qui me révèlent donc de quoi mes patients souffrent et c'est eux également qui me renseignent sur les plantes que je dois cueillir pour les soigner. Et c'est toujours ainsi jusqu'à maintenant ».

Cliché N°32 : *L'ombiasa LEON Joachim. Assis sur son lit, il répond aux questions que nous lui avons posées*

Ces témoignages nous montrent qu'on ne choisit pas de devenir devin-guérisseur. Les devins-guérisseurs sont des êtres élus par les ancêtres : *« Ce sont les esprits des parents qui donnent aux enfants le pouvoir magique* »(1). Leur rôle consiste donc à accomplir la mission que ces êtres invisibles leur ont confiée. Au début, se situe donc un phénomène incompréhensible aux vivants tel que la maladie ou la mort et c'est ce phénomène qui oriente la vie de la personne choisie vers sa destinée : *« Quelque chose qui n'appartient pas à ce monde-ci s'est manifesté d'une manière apodictique et, ce faisant, a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite* »(2).

A partir du moment où la personne accepte de servir ses ancêtres, sa vie change. La personne mène donc dorénavant une vie différente de celle qu'elle a menée depuis, une vie où elle sera presque toujours en communication avec des êtres surnaturels.

---

1. Henri HUBERT et Marcel MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, [Texte disponible dans Les classiques des sciences sociales du Professeur Jean Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant :] *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/,* p.13
2. Mircea ELIADE*, Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965*,* p. 26

Mais mener une telle vie n'est pas facile, c'est la raison pour laquelle les devins-guérisseurs disent qu'ils le sont parce qu'on leur a ordonné de le devenir. C'est donc une sorte de contrainte à laquelle ces êtres d'exception ne peuvent pas se soustraire, une contrainte qui porte atteinte à leur liberté : *« La personne choisie sent qu'elle a perdu sa liberté personnelle : elle se sent captive, 'liée' par la volonté d'un Autre, 'enchaînée'* »(1). La phrase que TIBAVY Marline a prononcée témoigne également cette idée de contrainte : « *Itô böko tsy raha kinia nanontaiña fö antaiña voatery k'ay* », littéralement, « *Je n'ai pas choisi de pratiquer cette fonction mais on m'a obligée* ».

L'expérience des devins-guérisseurs est souvent difficile à comprendre surtout pour ceux qui exigent des preuves tangibles tels les scientifiques, car il s'agit d'une expérience religieuse, d'une expérience personnelle qui relève de l'*erlebnis*. En effet, le mot expérience a, en allemand trois sens, lesquels correspondent à trois mots différents, entre autres *experiment, erlebnis et erfahrung*. D'après Marcel NEUSCH, « *Le premier mot a l'idée d'expérimentation, de preuves objectives : c'est ce sens qui prévaut dans les sciences.*

Le deuxième renvoie au vécu, à ce qui est éprouvé et ressenti intérieurement : il désigne tout le champ de l'ntériorité ; le troisième voudrait décrire une relation de type interpersonnel, il recouvre tout ce qui se joue dans la rencontre de l'autre »(2). L'expérience religieuse relève donc de l'*erlebnis.* Elle valorise l'expérience personnelle.

Le vrai devin-guérisseur se distingue donc du faux, pour la simple raison que ce dernier l'est devenu par cupidité. En effet, dans cette partie de l'île, il arrive souvent que des gens achètent un ancêtre bénéfique moyennant un zébu pour pouvoir devenir devin-guérisseurs. Mais à la différence des vrais, leur travail ne résiste pas au temps.

---

1. Mircea ELIADE, *Méphisophélès et androgyne*, Paris, Gallimard, 1962, p. 247
2. Marcel NEUSCH, *Les traces de Dieu, Eléments de Théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 2004, p.220

Mais où et quand les devins-guérisseurs opèrent-ils ?

b)- Les lieux et les jours de consultation

Les devins-guérisseur n'opèrent pas n'importe où. En effet, certains disposent de ce qu'ils appellent *« doany » (*un endroit spécial pour recevoir les patients) où ils se vaquent à leurs occupations. Cette façon d'opérer rejoint l'idée selon laquelle le sacré et le profane ne peuvent pas cohabiter : *« la vie religieuse et la vie profane ne peuvent coexister dans un même espace, pour que la première puisse se développer, il faut donc lui aménager un emplacement spécial d'où la seconde soit exclue* »(1).

Pour ceux qui ne disposent pas d'un endroit spécial, ils pratiquent la consultation chez eux mais réservent un espace pour eux et un autre pour les consultants : *« Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène, il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres…. Il y a donc un espace sacré, et par conséquent 'fort' significatif, et il y a d'autres espaces, non sacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes….pour l'homme religieux, cette non homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit réel, qui existe réellement, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure* »(2). Cela veut dire que la communication avec les ancêtres bénéfiques doit se faire dans un endroit spécial ou une zone spéciale qui diffère de ceux qui sont habituels. Ces endroits, ces zones sont donc « sacrés » car c'est uniquement là que les devins-guérisseurs peuvent entrer en communication avec les ancêtres, lors de leurs consultations.

---

1. Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 440
4. MIRCEA Eliade*, Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965*,* p. 21

Cette rupture de l'espace, cette non homogénéité ne s'observe pas chez les gens ordinaires car pour l'expérience profane, *« l'espace est homogène et neutre : aucune rupture ne différencie qualitativement les diverses parties de sa masse »(1).* Tout cela pour dire que les devins-guérisseurs, à la différence des communs des mortels, ont leur propre conception de l'espace.

Mais cette non homogénéité ne concerne pas seulement l'espace. Il s'étend également sur le temps. En effet, pour la plupart des devins-guérisseurs, il y a des jours où ils sont obligés de travailler et d'autres où ils sont contraints de ne rien faire du tout. Pour ceux qui disposent d'un *doany*, lorsqu'une personne tombe malade les jours tabous, ils la laissent enfermée, avec sa famille, dans leur *doany* sans aucune intervention et elle en sortira ensuite guérie. Pour ceux qui n'en disposent pas, ils doivent attendre les jours ouvrables pour pouvoir opérer.

Les jours tabous sont pour la plupart le mercredi et le dimanche. Cette alternance de jours de travail et de chômage s'explique par le fait que pour les devins-guérisseurs, le temps sacré et le temps profane ne peuvent pas non plus se superposer : *« La vie religieuse et la vie profane ne peuvent coexister dans les mêmes unités de temps. Il est donc nécessaire d'assigner à la première des jours ou des périodes déterminées d'où toutes les occupations profanes soient retirées »(2)*.

Outre les jours, les mois aussi sont objets de tabous (pour le *tromba*). En effet, les devins-guérisseurs travaillent tous les mois, sauf durant le *« völam-pösa »* ou le mois de Mars. Selon les dires de KALOBE Jérôme, le *völam-pösa* est la période où il ferme son *doany*. Mais une fois ce mois écoulé, il recommence à travailler comme il le fait habituellement.

La fermeture et l'ouverture du *doany* (le *fanokafan-tamiaña* et le *famodian-tamiaña*) doivent donc être marquées par une fête à laquelle il invite tous ses *« tomarösa »* (toutes ses ouailles).

---

1. MIRCEA Eliade*, Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965*,* p. 22
2. Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 440

Chacun doit apporter, lors de ces fêtes, une petite contribution à savoir un quart de litre de boisson alcoolisée cachetée et une somme d'argent dont le montant s'élève à 120 ariary. Les fêtes ont lieu chez lui le soir à partir de vingt heures et pour éviter tout intrus, la surveillance est de règle. Ceci afin d'éviter d'éventuels accidents qui pourraient survenir lors de ces soirées. Selon ses dires, le nombre de ses *tomarösa* s'élève actuellement à plus de cinq cent (500) personnes.

Mais comment procèdent les devins-guérisseurs lors de la cueillette des plantes qu'ils utilisent pour leur soin ?

c)- La cueillette des plantes

Les devins-guérisseurs ont en général de quoi mettre les plantes qu'ils utilisent pour le soin de leurs patients. Ils les conservent soit dans un sachet, soit dans un panier qu'ils gardent soigneusement dans un endroit particulier. La cueillette de ces plantes, même si elle se fait dans la forêt qui leur est proche, ne se fait pas n'importe comment. La cueillette doit avoir lieu uniquement le jeudi. Elle doit être précédée d'un rite particulier qui consiste à déposer au pied d'un arbre, à l'entrée de la forêt, une pièce d'argent et du miel.

Lorsque nous avons demandé aux devins-guérisseurs la raison de ces obligations, ils ont dit : *« C'est parce que ces endroits ont leurs propriétaires. Il faut donc demander leur autorisation avant d'y entrer ».* Cette réponse rejoint l'idée que nous avons déjà vue plus haut, que certains *iaña*, peuvent aller vivre dans la forêt et en deviennent les propriétaires. C'est pourquoi on les classe parmi les esprits tutélaires des lieux. Le fait de pénétrer dans la forêt pour y cueillir des plantes sans respecter un tel rite équivaut donc à une violation. Au moment où ces devins-guérisseurs accomplissent ce rite, ils prononcent les phrases suivantes : *« Ialaka ravinkazo zaihay tôy e ! Anò tsarabe, anò masiñy »* que l'on peut traduire littéralement comme suit : *« Nous sommes venus pour chercher des plantes. Qu'il ne nous arrive rien de mal, que les plantes que nous cherchons soient sanctifiées ».* Ils déposent donc les offrandes au pied d'un arbre, celui qui est le plus gros de tous et c'est après cela qu'ils partent chercher les plantes dont ils ont besoin. Cet acte rejoint

l'idée évoquée par John MBITI, lorsqu'il dit que : « *La plupart des peuples pensent que les esprits habitent les bois, les tallis, la forêt* … » (1). Ici, Le choix des plantes est dicté par les ancêtres bénéfiques et c'est encore eux qui guident les devins-guérisseur à trouver les plantes qu'ils doivent utiliser pour les soins.

Si telle est la précaution que les devins-guérisseurs doivent prendre avant la cueillette des plantes, ils doivent également obéir à des règles lors de leur entrée en communication avec les êtres sacrés.

d)- L'entrée en communication avec les ancêtres bénéfiques

Comme tous les actes sacrés, l'entrée en communication avec les ancêtres ne peut pas se faire n'importe comment. Elle doit obéir à des règles concernant les points suivants :

1)- L'orientation

Avant toute opération, le devin-guérisseur doit généralement se tourner vers l'Est. En effet, d'après nos enquêtés, c'est à l'Est que se trouve le *Zañahary*. D'ailleurs, dans la conception malgache, l'Est symbolise toujours le bien car c'est là que le soleil se lève. C'est la raison pour laquelle, la célébration d'un événement heureux, tel le *lahojôro*, doit toujours commencer au moment où le soleil s'est bien levé, contrairement aux événements malheureux qui doivent se faire au moment où le soleil décline vers l'ouest, tel l'enterrement.

Cette orientation a un sens. En effet, si les devins-guérisseurs se tournent vers l'Est, cela veut dire que pour eux, le monde n'est pas un endroit chaotique. Il possède un centre vers lequel ils se tournent avant l'invocation sacrée :

---

1. John MBITI, *Religions et philosophie africaine*, Yaoundé, CLE, 1972, p.90

« Pour l'homme religieux, rien ne peut commencer, se faire, sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe… l'homme religieux s'est efforcé de s'établir au 'Centre du Monde'. Pour vivre dans le Monde, il faut le fonder, et aucun monde ne peut naître dans le 'chaos' de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane. La découverte ou la projection d'un point fixe – le 'Centre' – équivaut à la Création du Monde » (1).

Le devin-guérisseur ne doit pas seulement respecter l'orientation. Il doit également garder une position particulière lors des invocations.

2)- Le geste

Avant d'entrer en communication avec les ancêtres, les devins-guérisseurs doivent se mettre dans une position particulière. En effet, Ils doivent tous s'asseoir par terre, mais chacun a sa manière de positionner ses pieds. Certains gardent, par exemple, les deux pieds allongés alors que d'autres s'assoient à l'indienne « *mitapilopöza* ». Bref, chaque ombiasa a sa manière particulière de s'asseoir mais ce qu'ils ont en commun, c'est qu'ils doivent rester assis durant la consultation.

Quant à la position des mains, cela dépend également des devins-guérisseurs. En effet, il y en a qui posent leur main droite sur une pièce d'argent pendant qu'ils sont en communication avec ces êtres invisibles, et d'autres qui n'arrêtent pas de remuer des pièces d'argent dans une assiette en porcelaine blanche …

Si différents que soient les gestes des *ombiasa,* ils ne sont pas effectués n'importe comment. Ils ont toujours pour modèle ceux des ancêtres bénéfiques qui les ont précédés. Les différents gestes que les devins-guérisseurs effectuent nous permettent donc de saisir encore une fois la fonction du mythe :

---

1. MIRCEA Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 22

« Il remplit une fonction sui generis, qui se rattache étroitement à la nature de la tradition, à la continuité de la culture, aux rapports entre la vieillesse et la jeunesse, à l'attitude humaine à l'égard du passé » »(1).

3)- L'habillement

Pour ce qui est de l'habillement, les devins-guérisseurs ont chacun leur façon de s'habiller lors de leur intervention auprès des ancêtres. Si certains gardent leurs vêtements habituels, d'autres changent de look avant de se consacrer à leur travail. Prenons par exemple le cas de KALOBE Jérôme. Avant d'intervenir, celui-ci doit porter des vêtements blancs. Le port d'un tel habit n'est pas sans signification. En effet, la couleur blanche marque la propreté. Pour entrer en communication avec les ancêtres, on doit donc être propre car les êtres invisibles sont des êtres sacrés. Une telle obligation signifie, encore une fois, que le sacré ne doit pas être mélangé avec le profane. Si l'on entre en contact avec le sacré, il faut donc se dépouiller de tout ce qui est profane en soi : *« En raison de la barrière qui sépare le sacré du profane, l'homme ne peut entrer en rapports intimes avec les choses sacrées qu'à condition de se dépouiller de ce qu'il y a de profane en lui »(2)*. Mais le changement de vêtement entre aussi dans le cadre de ce que Mircea ELIADE appelle le symbolisme vestimentaire. Il a donc pour objectif l'affirmation identitaire : « *Le symbolisme vestimentaire solidarise la personne humaine, d'une part, avec le cosmos, et de l'autre, avec la communauté dont elle fait partie, en proclamant directement aux yeux de chaque membre de la communauté son identité profonde* » (3)

Concernant toujours l'habillement, KALOBE Jérôme porte d'autre vêtement lors de ses déplacements. Il doit porter une chemise à carreaux qui, selon ses dires, a une signification. La dimension des carreaux compte également. A son âge par exemple, il ne doit ni porter une chemise à petits carreaux ni une chemise à grands carreaux mais plutôt une chemise à carreaux moyens.

---

1. Bronilaw MALINOVSKI, *Op.cit*, p.45
2. Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1968, p. 441
3. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, p.378

En effet, si la première est destinée à être portée par les jeunes, la dernière est destinée aux personnes âgées et étant donné qu'il n'est ni jeune ni vieux, celle qui lui convient c'est la seconde. Il n'a pas, dit-il, le droit de porter celle destinée aux vieux car cela équivaut au non respect de ces personnes : *« Sarotro mañano fitondram-bapaza, miritiky ambônin'ny maventy »* (littéralement, *c'est difficile de ressembler aux fruits d'un papayer, les petits s'assoient sur les grands*).

Si telles sont les règles que les devins-guérisseurs doivent observer avant d'entrer en communication avec les êtres sacrés, il importe de souliger que leurs consultations ne sont pas gratuites. Toute personne désirant consulter un devin-guérisseur doive donc se munir d'une petite somme d'argent dont la signification fait l'objet de la partie que nous allons tout de suite aborder.

4)- Les obligations pécuniaires

Quand on se rend chez un devin-guériseur pour une consultation, il faut se munir d'une petite somme d'argent. En effet, les obligations pécuniaires consistent en *« fampilaña »*, en *« fôndron'aôdy »*, et en *« vidim-pady »*.

- **Le *« fampilaña »***

Le *fampilaña*, c'est la somme d'argent que l'on paie à l'*ombiasa* à titre de consultation. En effet, il est impossible de procéder au rite sans cette somme. Le *fampilaña* est donc une sorte d'offrande faite aux ancêtres pour leur permettre de venir intervenir en faveur du malade.

Le *fampilaña* ne coûte pas cher mais le montant varie selon les *ombiasa*. Chez TIBAVY Marline par exemple, il est à 100 Ar. Chez LEON Joachim, il est à 160 Ar. Chez KALOBE Jérôme, il est à seulement 60 Ar.

Quel que soit le montant du *fampilaña*, l'objectif est le même : c'est afin de permettre aux ancêtres de venir apporter leurs secours au consultant.

- **Le *« fôndron'aôdy »***

Le *fôndron'aôdy* est le prix du talisman. C'est donc, s'il s'agit des pharmacies, le coût des médicaments. Le devin-guérisseur le prend au moment où il va sanctifier le talisman car c'est aussi le prix de la sanctification.

Le *fôndron'aôdy* varie également selon les devins-guérisseurs. En effet, si TIBAVY Marline offre ses talismans à 200 Ar, LEON Joachim le fait à 160 ou 200 Ar selon la nature des talismans. Quant à KALOBE Jérôme, il le fait à 120 Ar. C'est également cet écart de prix entre les talismans et les médicaments provenant des pharmacies qui fait que les gens de ce village préfèrent toujours se soigner chez les devins-guérisseurs.

- **Le *« vidim-pady »***

Nous avons vu plus haut que les traitements des devins-guérisseurs sont souvent accompagnés de *« fady »* ou d'interdits qui concernent généralement les aliments à consommer, les comportements … Le respect des interdits ne peut prendre fin qu'après quelques jours de traitement et à la fin duquel le patient doit revenir chez le devin-guérisseur pour le *miafaña*. Ce dernier n'est pourtant pas obligatoire. En effet, si le patient ne veut pas ou ne peut pas respecter les interdits relatifs aux soins, il n'a qu'à offrir de l'argent au devin-guérisseur et c'est à ce dernier de les respecter à sa place. Cette somme offerte au devin-guérisseur s'appelle *« vidim-pady »* ou littéralement, le prix des interdits. Le *vidim-pady* varie selon les devins-guérisseurs. Il est de 200 à 300 Ar.

Quel que soit le montant de ces obligations pécuniaires (le *fampilaña*, le *fôndron'aôdy,* et le *vidim-pady*), les devins-guérisseurs ont le même principe là-dessus : celui de ne jamais rendre de l'argent aux malades. Car : *« Mañerim-böla böka midika mañeriñ'aretiñy »,* disent-ils *(*littéralement*, Rendre de l'argent c'est rendre la maladie).*

Une fois que la consultation est terminée, le consultant peut aller rentrer chez lui, avec le talisman qu'il a reçu, et qu'il va utiliser en respectant à la lettre les

prescriptions du devin-guérisseur. Au moment de partir, il ne doit pas prononcer le mot « *viloma* », littéralement « au revoir ». Il doit plutôt dire « *Andaiha hizaha rô malöhaka* », littéralement «Je pars chercher du *rô* » (1), ou bien « *Handaiha hañorin-taiza akeo malöhaka* », littéralement « Je part construire une maison », ou bien encore « *Andaiha hiala-kitaiñy malöhaka* », littéralement « Je part chercher du bois de chauffe ». Le rô qu'il va chercher, la maison qu'il va construire, le bois de chauffe qu'il va chercher, symbolisant ici la santé qu'il va recouvrer.

e)- Les talismans

Les talismans sont des remèdes que les devins-guérisseurs donnent aux malades pour les soigner. Les talismans peuvent être des feuilles d'arbre, des écorces, des racines, ou des tiges. Leur préparation varie selon les maladies à soigner. On peut les faire bouillir ou non, les gratter, les piler … Généralement, ce sont ceux destinés à être bus qui sont à faire bouillir. La plupart sont à mélanger avec de l'eau froide avant leur utilisation.

L'eau joue ici un rôle important. Elle est porteuse de signification. En effet, si dans le ventre de sa mère l'homme a vécu dans de l'eau (le liquide amniotique), cette dernière lui est inséparable pour la vie. Par le traitement des devins-guérisseurs, l'eau peut guérir les maladies et c'est la raison pour laquelle elle est toujours présente dans la préparation des talismans : *« Elle guérit par un rituel magique* »(2). Mais le rôle de l'eau ne se limite pas à la guérison. L'eau est aussi le symbole de la vie : *« Symbole cosmogonique, réceptacle de tous les germes, l'eau devient la substance magique et médicinale par excellence ; elle guérit, elle rajeunit, elle assure la vie éternelle. Dans l'eau réside la vie, la vigueur, et l'éternité* »(3).

---

1. En pays *betsimisaraka*, le rô est ce que l'on mange avec du riz qui est le plat de résistance des Malgaches. En malgache officiel, on dit « *laoka* »
2. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964, p.165
3. Mircea ELIADE, *Ibid*, p. 169

B. Les devins-guérisseurs dans la société *betsimisaraka*

a)- La place des devins-guérisseurs

Dans la société *betsimisaraka*, les devins-guérisseurs tiennent une place importante. En effet, la plupart des gens ont recours à ces êtres particuliers pour résoudre leurs problèmes, surtout en cas de maladie ; et cela malgré l'essor actuel de la médecine. Pour le cas du village de *Rantolava*, plusieurs facteurs se trouvent à l'origine de ce mode de vie à savoir la cherté des médicaments provenant des pharmacies et leur effet secondaire, l'efficacité des traitements à la malgache, mais surtout la croyance aux ancêtres.

- ✓ **La cherté des médicaments provenant des pharmacies et leur effet secondaire.**

D'après nos enquêtés, les médecins peuvent guérir certaines maladies mais ils préfèrent toujours se rendre chez les devins-guérisseurs où le traitement est à moindre coût. En effet, vu le faible pouvoir d'achat de la population, il leur est souvent impossible d'accéder aux soins prescrits par les médecins car si les médicaments n'existent pas à l'hôpital de *Rantolava*, il faut encore se rendre soit à *Fénérive-Est*, soit à *Ampasi-Maningôry* pour les acheter et à coût élevé.

A part les dépenses occasionnées par l'achat de ces médicaments, ils se rendent compte que ceux-ci ont des effets secondaires contrairement aux *« aôdy »* (1) donnés par les devins-guérisseurs. Les *« vihin'aôdy »* (2) sont, disent-ils *« migödan-tarifô »*(3). Qu'au lieu de guérir la maladie dont on souffre, ils en entraînent d'autres. Voilà pourquoi, il leur est toujours préférable de se rendre chez les devins-guérisseurs.

---

1. Les *aôdy* sont les remèdes des devins-guérisseurs
2. En pays *Betsimisaraka*, on appelle « *vihin'aôdy* » les comprimés c'est-à-dire les pastilles pharmaceutiques
3. Terme *betsimisaraka* pour dire que les comprimés entraînent des maux d'estomac

- ✓ **L'efficacité des traitements à la malgache**

Une autre raison pour laquelle la population est habituée aux traitements traditionnels est l'efficacité des traitements à la malgache. En effet, ce que les gens constatent c'est qu'il y a des maladies que les médecins ne peuvent pas guérir. Tel est par exemple le cas des *« dölantravaña »* (des maladies que les humains font subir à leurs semblables moyennant des forces surnaturelles) et des maladies occasionnées par les mauvais esprits.

Cette conception rejoint parfaitement celle de nombreux peuples, souvent évoquée dans l'œuvre de Jean BENOIST : *« Tous reconnaissent en l'exprimant de manière à peine différente, que les médecins ont des compétences certaines mais ils les jugent incapables de diagnostiquer et de traiter certaines maladies (les maladies dues 'aux esprits' ou 'maladies surnaturelles'), pour la seule raison 'qu'ils ne savent pas les* voir' » (1). En effet, comme nous l'avons déjà vu plus haut, les maladies peuvent être classées en deux catégories selon Armelle JACQUENOT : celles qui peuvent être soignées par les médecins ou « *les maladies matérielles* », et celles qui leur échappent et que seuls les tradipraticiens peuvent guérir ou *« les maladies spirituelles* ».

Outres ces arguments, les habitants de *Rantolava* ont également affirmé qu'il est aussi des cas où les traitements des hôpitaux s'avèrent dangereux. C'est le cas par exemple du *« voankaniñy »* ou de l'empoisonnement. En effet, selon toujours nos enquêtés, si on emmène tout de suite quelqu'un atteint de cette maladie à l'hôpital et qu'on lui fait une piqûre, il mourra : « *Une injection (c'est-à-dire l'usage du symbole fort de la médecine "moderne" qui est la séringue) peut provoquer irrémédiablement la mort* » (2). C'est pourquoi, il est toujours prudent de consulter les devins-guérisseurs en cas de maladie car ils sont les seuls capables de savoir de quoi on souffre réellement et quel antidote utiliser pour guérir la maladie.

---

1. Jean BENOIST, *Op.cit,* pp. 38-39.
2. *http://www.taloha.info*

- ✓ **La croyance aux ancêtres**

Comme tous les Malgaches, les *Betsimisaraka* de cette partie de l'île croient aux ancêtres. Ils croient en leur bénédiction aussi bien qu'en leur faculté de guérison. Ils sont donc enclins à consulter les devins-guérisseurs en cas de maladie car, comme l'a souligné Jean BENOIST, « *le traitement des maladies surnaturelles fait intervenir les ancêtres plus directement* » (1). Le simple fait de savoir qu'il s'agit là d'une intervention surnaturelle les réconforte et soulage leur douleur.

Les devins-guérisseurs ont, de ce fait, un statut particulier car ils sont les seuls capables d'entrer en contact avec les êtres invisibles. Et malgré l'essor actuel du christianisme, les devins-guérisseurs restent les plus consultés grâce à leurs savoirs hors du commun.

Si telle est la place des devins-guérisseurs dans la société *betsimisaraka*, ces êtres particuliers rencontrent aussi des problèmes dans leur vie quotidienne. Des problèmes que nous allons tout se suite analyser

b)- Les problèmes rencontrés par les devins-guérisseurs

Les problèmes que les devins-guérisseurs rencontrent dans leur vie quotidienne peuvent se résumer en trois facteurs :

- ➢ **La faiblesse du niveau de vie**

Il faut se rendre à l'évidence : le métier ne fait pas vivre son homme. En effet, compte tenu des réalités évoquées précédemment, les devins-guérisseurs gagnent peu. Or, ils ne peuvent pas augmenter les prix de leur consultation, des talismans qu'ils utilisent ou des interdits relatifs aux soins, étant donné que ceux-ci sont fixés par leurs ancêtres.

---

1. Jean BENOIST, *Op.cit*, p.432

Le nombre de leus consultations varie également de temps à autre. Il se peut donc qu'ils restent une semaine entière sans rien faire car personne ne vient les consulter. C'est la raison pour laquelle ils pratiquent en même temps la riziculture ou la pêche pour vivre. TIBAVY Marline n'a pas d'ailleurs manqué de nous dire : « *Kö tondrataiña edy nafehy amin-drehöny, maty akeo e !* », littéralement, « Si on compte sur les consultations pour vivre, on mourra ». Il suffit de regarder l'état des maisons où ils habitent pour saisir la gravité de la situation. En effet, certains ne disposent que d'une petite maison à une seule pièce et en très mauvais état pour vivre et recevoir en même temps leurs patients.

Tout ceci pour dire que le métier de devin-guérisseur n'est pas facile. D'ailleurs ces gens n'ont pas le choix car il s'agit d'une fonction qui leur a été confiée par les ancêtres bénéfiques et qu'ils ne peuvent pas refuser d'exercer.

- **L'ingratitude des patients**

Un autre problème que les devins-guérisseurs rencontrent est l'ingratitude des patients. En effet, sachant que certains d'entre eux ne refusent jamais de soigner, les gens en profitent pour venir les consulter, les mains vides, tout en leur promettant de les payer plus tard. Or, une fois qu'ils sont guéris, ils oublient ou font semblant d'oublier leurs promesses.

Le témoignage suivant atteste cette ingratitude, lequel est raconté par KALOBE Jérôme :

« Je vais vous raconter une histoire qui m'est arrivée depuis peu : Un homme est venu me voir parce qu'il était malade et qu'il n'avait pas d'argent. Cet homme avait ce qu'on appelle le 'kiborano' (le ventre rempli d'eau). Avant, Il avait consulté de nombreux devins-guérisseurs mais ces derniers n'ont pas réussi à le guérir. Selon ses dires, il a déjà dépensé 190 000 Ar pour se soigner à Miarinarivo, et 70 000 Ar à Ampasi-Maningôry. Lorsqu'il est arrivé ici, je l'ai soigné en lui donnant une tisane, du 'vahadramangaraña' et il était guéri. Il est ensuite rentré chez lui tout en me promettant de revenir plus tard pour me remercier de sa guérison. Le temps passe,

et jusqu'à maintenant il ne songe même pas à honorer sa promesse. Quant à moi, je ne peux pas l'obliger à revenir régler ses comptes car je n'en ai pas le droit.

Une histoire de ce genre m'arrive souvent car les gens savent que je ne refuserai jamais de soigner quiconque venu me consulter ».

D'après KALOBE Jérôme, un tel comportement est méprisable car non seulement il n'a rien reçu d'une telle consultation mais toutes les maladies qu'il a soignées de cette manière (sans que les consultants aient respecté les obligations pécuniaires) se sont retournées contre lui.

A préciser que cet *ombiasa*, à la différence des autres, n'a pas le droit de refuser de soigner quiconque venu le consulter (mêmes s'ils n'ont pas d'argent).

- **La cupidité**

Un troisième problème, selon toujours KALOBE Jérôme, c'est la cupidité. En effet, certains *ombiasa* profitent de leur pouvoir pour avoir de l'argent. C'est le cas par exemple des devins-guérisseurs qui donnent du talisman puissant à vertu redoutable à ceux qui en ont besoin pour ensorceler les gens et dont l'objectif est ensuite de pouvoir les soigner à coût élevé.

Prenons par exemple le cas du *« kizemby »* (1), que les jeunes filles d'aujourd'hui ont l'habitude d'utiliser pour séduire les hommes. L'histoire est toujours racontée par KALOBE Jérôme : *« Ce que l'on constate actuellement, c'est que les jeunes filles cherchent pour la plupart à séduire les hommes. Et pour cela, elles n'épargnent personne même les hommes mariés. Elles se rendent donc chez les devins-guérisseurs pour les supplier de leur donner le talisman en question et elles*

---

1. Le *kizemby* est un talisman utilisé par les gens pour séduire quelqu'un dans les conquêtes amoureuses. Une personne atteinte de kizemby obéit aveuglement aux ordres de celui ou de celle qui l'a attrapée dans son panneau.

l'obtiendront à coût élevé. Les devin-guérisseurs soignent ensuite la personne atteinte (l'homme conquis) et ils gagnent pour la deuxième fois de l'argent. Certains ombiasa vivent de la sorte sans que personne ne s'en rende compte ».

Nous comprenons, à partir de ce témoignage, combien certains *ombiasa* sont indignes de porter un tel nom. Faiblesse de niveau de vie, ingratitude des patients, cupidité, tels sont, en général, les facteurs qui minent le paysage professionnel des devins-guérisseurs.

CONCLUSION

Ce Mémoire de *Master II* s'inscrit dans le cadre du parcours de formation en LMD qui devrait nous conduire, normalement, à une thèse de doctorat en Anthropologie sociale. Dans ce sens, ce Mémoire entre dans notre projet de thèse qui s'intitulera (titre encore formulé provisoirement) : « *Les vivants à l'écoute de leurs morts* »

Pour ce Mémoire de *Master II*, notre terrain de recherche se situe à *Rantolava,* un *Fokontany* de la Commune Rurale *d'Ampasi- Maningôry* qui est l'une des douze communes composant le district de *Fénérive-Est*. Il s'agit donc d'une étude monographique d'un village à la lumière de la quotidienneté de certaines de ses pratiques sociales. Ce travail nous a permis non seulement de découvrir, la quotidienneté d'un village *betsimisaraka,* mais aussi de travailler sur notre propre culture, dans une démarche de ce que certains anthropologues désignent maintenant sous le terme d'« anthropologie endogène » (1).

En travaillant sur notre propre culture, nous savons, dès le départ, que nous avons pris le risque d'être victime de la myopie du familier. Mais l'enjeu en vaut la peine dans la mesure où, du moins à notre connaissance, aucune étude anthropologique n'a jamais été consacrée à l'« éducation des *aliñy* » en pays *betsimisaraka.* Sans cette prise en charge éducative par les anciens défunts, l'*aliñy* du nouveau défunt risque de tomber dan cette fâcheuse perversion d'abuser de son invisibilité et de son impunité non seulement pour narguer les vivants mais surtout de les déstructurer aussi bien physiquement (insomnie, maladie) que psychiquement (folie).

---

1. Cf. *CAHIERS ETHNOLOGIQUES DE BORDEAUX II « Ethnologie indigène* », Presses universitaires de Bordeaux, N° 18, Bordeaux, 1996.

Si ce Mémoire a de l'intérêt, c'est d'avoir montré que l'accompagnement pédagogique ne concerne pas l'individu qui est encore aux prises avec les vicissitudes de la vie corporelle visible, mais il doit être assuré pleinement une fois que ce même individu est libéré de la pesanteur corporelle dès qu'il débouchera au « village des morts ». Car les défunts doivent se conformer, eux aussi, aux valeurs sociétales qui servent de repère aux vivants sinon tout va tomber dans l'anarchie. Vivants et morts sont donc régis par les mêmes règles du « bien vivre ensemble » que seul un apprentissage arrive à implanter dans le mode de fonctionnement des uns et des autres. Les différents rites de passage qui jalonnent le parcours de vie de l'individu quand il est encore au village (circoncision, mariage, maternité, paternité,…) et quand il rejoindra le « village des morts» (veillées funèbres, enterrement,…) sont autant d'échelon à gravir dans cette marche qui va de la pierre placentaire à la pierre tombale et de la pierre tombale à la plénitude ancestrale.

La vie *post-mortem* est composée de deux périodes : la période d'initiation qui dure au minimum deux ans et la période de béatitude ancestrale. Durant la première période, il s'agit pour les nouveaux défunts de se mettre sur la voie de l'apprentissage de la sagesse tout en ayant comme guide les ancêtres divinisés. En effet, étant encore considérés comme des enfants dans cette nouvelle existence, les nouveaux défunts doivent se plier aux enseignements de leurs aînés. Quant à la seconde période, elle est ouverte à ceux qui ont terminé la période d'apprentissage. Il s'agit donc d'une phase où les défunts jouissent de la vie divino-ancestrale c'est-à-dire une phase où ils peuvent apporter leur bénédiction aux vivants. La promotion des cadets au rang des aînés n'est donc possible que si les vivants organisent en leur nom un *lahojôro* qui consiste à leur offrir un sacrifice. En pays *betsimisaraka*, cette tradition constitue donc une obligation ; elle est un devoir que les membres de la famille du défunt doivent s'acquitter s'ils veulent vivre en paix.

Durant la période d'initiation, en effet, les morts sont encore incapables d'aider les vivants. Etant nouvellement en possession du pouvoir des êtres invisibles alors qu'ils sont encore enfants, il leur est possible de faire irruption dans le monde des vivants pour y semer du trouble. Le mot *aliñy* est le terme employé, en pays *betsimisaraka*, pour désigner ces êtres en errance. Leurs manifestations sont de

différentes sortes : chez les enfants, ils peuvent causer de l'insomnie ; chez les adultes, ils peuvent causer des cauchemars ou faire des apparitions directes ; mais ces êtres peuvent également engendrer des maladies plus ou moins graves ainsi que faire échouer les activités que les humains entreprennent. Trois facteurs se trouvent à la base de ces manifestations à savoir la mort subite, le non accomplissement du devoir ancestral, et le *tolak'aliñy*. Pour le premier facteur, la manifestation résulte du fait que la mort de la personne en question n'est pas un phénomène naturel. Pour les *Betsimisaraka*, en effet, la mort doit survenir naturellement, c'est-à-dire, après que la personne a parcouru les différentes étapes de la vie humaine à savoir l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, et la vieillesse. Pour le second facteur, la manifestation est causée par la négligence de la part des vivants, qu'au lieu de contribuer à faire accéder le défunt au rang des ancêtres bénéfiques en lui organisant un *lahojôro*, ils ne font rien, ce qui suscite la colère du défunt en question. Pour le troisième facteur, il est l'œuvre des sorciers maléfiques. En effet, ayant des connaissances dépassant celles des communs des mortels, ces derniers ne les utilisent pas au service de l'humanité, par manque de sagesse.

La présence des *aliñy* est à l'origine du fameux *fañanatr'aliñy betsimisaraka.* Comme son nom l'indique, ce dernier sert à donner des leçons aux *aliñy* afin qu'ils arrêtent de perturber les vivants. C'est donc un antidote contre les *aliñy*, un talisman que les devins-guérisseurs donnent à leurs consultants lorqu'ils sentent la présence de ces êtres dans leur vie. La composition du *fañanatr'aliñy* varie selon les *ombiasa.* En effet, si les uns utilisent des feuilles, d'autres les mélangent avec des tiges, … Les noms des plantes varient également suivant les devins-guérisseurs consultés. Quelque différentes que soient les plantes utilisées, l'essentiel dans l'intervention de ces êtres c'est qu'ils sanctifient tous les talismans qu'ils donnent ; et c'est cette sanctification qui fait que le *fañanatr'aliñy* est agissant, qu'il est, par la suite, écouté par les *aliñy*. A travers cet antidote, on comprend que vivants et morts collaborent ensemble pour que la période d'entre-deux soit plus supportable par le nouveau défunt qui se manifeste. En effet, lors de la sanctification, c'est au *Zañahary* et aux ancêtres divinisés que les devins-guérisseurs s'adressent, ces ancêtres étant là pour intervenir auprès de ce créateur en faveur du consultant mais aussi pour accomplir leur devoir de protection. Et étant donné que ce sont des êtres

sacrés, le consultant doit respecter des interdits tout au long de son traitement à moins de verser au devin-guérisseur une somme d'argent appelée *vidim-pady*.

Si tels sont les renseignements que nous avons pu recueillir à propos du *fañanatr'aliñy*, il ne faut pas oublier que ce genre de talisman est parmi les plus utilisés de cette région surtout actuellement où il devient de plus en plus difficile de se procurer un zébu pour la tradition du *lahojôro*. Car ne pouvant pas respecter la période de deux ans, la plupart demandent souvent du temps pour célebrer cette tradition, ce qui fait qu'ils doivent utiliser le talisman en question en cas de manifestion des *aliñy*. On peut dire donc que la croyance aux ancêtres est profondément enracinée dans la société *betsimisaraka*, elle constitue un élément vital pour la population. D'ailleurs, quelque illusoires que nous paraissent certaines croyances, il est indéniable qu'elles sont nécessaires à la vie sociale :

« *Elle est aussi nécessaire à la vie que l'air qu'on respire parce que, pour vivre ensemble, il faut que chacun se représente l'autre* »(1). Juger les gens d'après leur croyance, dire qu'ils sont primitifs, est donc absurde car la croyance répond à un besoin fondamental d'une population donnée. Si les sociétés ont chacune leur croyance, c'est que chacun a sa façon d'interpréter le mystère cosmique. Mais ce n'est pas une raison pour taxer les autres de sauvages, de dire que leurs démarches échappent à la raison. Comme Raymond LEMIEUX l'a souligné : « *Il n'y a pas de croyances folles. Taxer l'autre d'incohérence, diagnostiquer sa folie, même et surtout quand elle semble évidente, c'est s'enlever toute possibilité de repérer les lois qui structurent son imaginaire. Il faut plutôt présumer qu'il y a du sens -fut-il caché : c'est précisément là l'objet de la recherche -dans ce qu'il dit. Si on est incapable de reconnaître ce sens, si l'univers étalé par l'interlocuteur semble incohérent, cela signifie qu'on ne dispose pas d'outils adéquats pour en tirer au clair les données, qu'il faut encore travailler*... »(2).

---

1. Raymond LEMIEUX, *Les croyances : nébuleuses ou univers organisé* ?, 1992, version numérique de Jean-Marie TREMBLAY, p.23

2. Raymond LEMIEUX, *Ibid*, p.27

Actuellement où ceux qui se disent civilisés semblent mener le monde, où il est question de louer la prouesse scientifique, les êtres humains semblent faire, de plus en plus, n'importe quoi. Pour le cas des Malgaches, ils assistent à la perte de leurs valeurs culturelles. En effet, il n'est pas rare aujourd'hui de voir des jeunes malgaches adopter de nouveaux comportements soi-disant modernes, des comportements qui s'écartent des normes traditionnels, et qui ne sont en fait qu'une copie de ce qu'ils voient à la télévision, par via internet … et il en résulte qu' ils sont en passe de devenir des étrangers à leurs propres cultures. Or, la nouvelle vie vers laquelle ils s'orientent, la nouvelle direction qu'ils ont suivie, semble encore pour le moment floue. On peut dire donc que le fait d'être civilisé n'apporte pas toujours du bien car dans le monde où règnent les recherches scientifiques, rien n'est sacré, tout est désacralisé y compris le corps humain. N'est-il donc pas temps pour nous de revenir en arrière et de vivre à la manière de ceux qui sont dits primitifs avant qu'il ne soit trop tard ?

ANNEXES

NOS PRINCIPAUX INFORMATEURS DE *RANTOLAVA*

1. **BRUNO Alsance** (interviewé en 2012, en 2013, et en 2014) :

   Il est le Vice-Président du *Fokontany Rantolava.* Le Président ne résidant pas dans ledit *Fokontany*, c'est toujours à lui que nous nous adressons à chaque fois que nous venons à *Rantolava* pour nos enquêtes. Il nous a beaucoup aidée surtout pour nous renseigner sur le nombre des habitants, sur les jours où il faut faire des descentes (car durant certains jours, la plupart des habitants partent travailler leurs champs très loin, donc il est impossible de les avoir) … Ce Vice-Président nous a guidé jusqu'à *Sahakondro,* l'endroit où se trouvent les *trañomanara* du village de *Rantolava,* le jour d'un *lahojôro*. Il nous a été d'une importance capitale, car pour pourvoir photographier les tombeaux par exemple, il faut d'abord demander l'autorisation de chaque clan. Il a donc pris la peine de faire des interventions auprès des *tangalamena* pour que nous puissions circuler dans le domaine de ces tombeaux, avec chaque représentant des clans, tout en profitant l'occasion pour leur poser des questions. Ce Vice-Président nous a aussi aidée dans certains discours comme le *manipy rano* et le *mangaho rano*, pour le cas de la veuve que nous avons évoquée dans le deuxième chapitre de notre travail.

2. **SOABE Félix** (interviewé en 2013, et en 2014) :

   C'est l'un des *tangalamena* du village de *Rantolava.* Etant descendant de *Bôtoatsimo et d'Inteñina,* il fait partie du clan *Fambahafohy*. C'est à leur *tsaboraha* que nous avons assisté le 02.08.14. Lors de nos enquêtes, il nous a guidés auprès des devins-guérisseurs du village afin que nous puissions les interviewer. Il est donc resté avec nous toute une journée entière, pour nous

accompagner dans chacune des maisons de ces *ombiasa*. Son aide nous a été très précieuse car il a su choisir les *ombiasa* les plus réputés du village pour nos enquêtes. Il nous a aussi beaucoup renseignés sur l'histoire du village de *Rantolava* et de la naissance de ce nom.

3. **INDIA Malazahasy** (interviewé en 2013, et en 2014) :

   C'est aussi l'un des *tangalamena* du village de *Rantolava*. Il nous a également raconté comment le village de *Rantolava* est né. Mais à la différence de l'histoire racontée par SOABE Félix, la sienne remonte beaucoup plus en amont, étant donné qu'il est plus âgé. Etant le plus disponible de tous les *tangalamena*, il a été le plus consulté. Il nous a donc donné beaucoup plus d'explication sur la conception *betsimisaraka* de la vie et de la mort. Il nous a également livré beaucoup d'information sur les rites funéraires et nous a renseigneé sur des discours qu'il faut prononcer durant ces périodes.

4. **VELONDRANO** (interviewé en 2014) :

   Descendant des *Fambahalava*, il est aussi *tangalamena* du village de *Rantolava*. Il nous a beaucoup aidée surtout dans les discours lors d'un *lahojôro*. Etant donné que nous avons à peine attendu ce que dit le *tangalamena* ce jour-là, c'est vers lui que nous nous sommes tournée pour lui demander s'il lui est possible de reproduire le discours. Et sans hésitation, il a accepté de le faire. Il nous a également donné des explications sur l'histoire du village de *Rantolava* et des *trañomanara de Sahakondro.*

5. **LEON Joachim** (interviewé en 2013 et en 2014) :

   Tangalamena de *Rantolava*, desendant des *Zafilango*, LEON Joachim est aussi un devin-guérisseur. Il soigne par le *tsindrimandry*. Il nous livre l'histoire de son clan et nous a raconté comment il est devenu devin-guérisseur. Son apport est donc indéniable dans notre recherche sur le *fañanatr'aliñy*.

6. **TIBAVY Marline** (interviewée en 2012, en 2013 et en 2014) :

   Etant la devin-guérisseuse la plus réputée du village, TIBAVY Marline est une figure principale dans notre recherche. En effet, étant donné qu'elle pratique différentes méthodes dans ses soins, à savoir la divination par le *sikidy*, le *tromba* et le *ôtro*, son apport est considérable que ce soit dans la rédaction de nos unités d'enseignement ou celle de ce mémoire. C'est grâce à elle que nous avons pu assister à des séances de consultaton. Elle nous a donné beaucoup de renseignements sur la mort et sur notre thème de recherche étant donné qu'elle donne souvent à ses patients le *fañanatr'aliñy*.

7. **KALOBE Jérôme** (interviewé en 2013) :

   Il est aussi un des devins-guérisseurs le plus réputé du village. Il nous a donné des renseignements sur le *fañanatr'aliñy* ainsi que sur d'autres talismans qu'il utilise pour soigner les gens. Il nous a aussi livré d'autres informations sur les problèmes que les devins-guérisseurs rencontrent dans l'exercice de leur fonction. Malheureusement, nous ne l'avons rencontré que rarement, pour la simple raison qu'il est presque toujours parti soigner des gens ailleurs.

8. **DELINE** (interviewée en 2012, en 2013 et en 2014) :

   C'est une quinquagénaire qui a des connaissances particulières sur l'utilisation des plantes médicinales. Elle était toujours présente lors de la plupart de nos interviews. Elle nous a fourni des renseignements sur le *fañanatr'aliñy*, sur la conception *betsimisaraka* du *Zañahary*, et d'autres esprits tels que le *tsiñy*, le *angabe*…Etant toujours disponible, elle nous a beaucoup aidée dans nos recherches.

9. **SABOTSY Alexis** (interviewé en 2014) :

   Fils du *tangalamena* VELONDRANO, il nous a donné des informations sur le *tsaboraha betsimisaraka*. Etant très bavard, il nous a livré des informations très intéressantes sur les *trañomanara* de *Sahakondro* et nous a guidés à en

faire le tour.

10. **JOELINE** (interviewée en 2013) :

C'est une quadragénaire qui a également des connaissances en matière des plantes médicinales. Elle nous a renseigné sur le comportement des habitants du village de *Rantolava* face aux maladies. C'est elle qui nous a donné des informations sur la conception *betsimisaraka* des maladies.

11. **VANY** (interviewée en 2013 et en 2014) :

C'est une sexagénaire qui a pour fonction d'accoucher les femmes du village de *Rantolava* avant l'implantation de l'actuel hôpital. Elle travaille actuellement en collaboration avec la sage-femme du village. Elle nous a donné des renseignements sur l'histoire du village de *Rantolava* et celle de leur clan, le *Zafilango*.

12. **JEANINE** (interviewée en 2013) :

C'est une quadragénaire qui nous a renseignés sur la manière de vivre des gens de *Rantolava* en cas de maladie. Elle nous a expliqué qu'il y a des maladies qui ne peuvent être guéries qu'en consultant des devins-guérisseurs.

RECHERCHE BIBLIOGRAPHIQUE

A)-OUVRAGES ET ARTICLES

ANONA Manelo Fréderic, *Aspects mathématiques du sikidy*, Université d'*Antananarivo* (Département de mathématiques et informatique), Texte manuscrit, *Antananarivo*, 2001.

ALBERT Jean-Pierre, « Les rites funéraires. Approches anthropologiques », in *Les Cahiers de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse*, N°4, 1999, pp.141-152. Cet article est mise en ligne et consulté le 22 Août 2014 en cliquant : *https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00371703/document*)

ALTHABE Gérard, *Oppression et libération dans l'imaginaire*. *Les communautés villageoises de la côté orientale de Madagascar*, Maspero, Paris, 1969.

ANDRIAMANJATO Richard, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Présence africaine, Paris, 1958.

BASTIDE Roger, *Le sacré sauvage*, Stock, Paris, 1974.

BENOIST Jean, *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Karthala, Paris, 1996.

BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise, RAKOTOMALALA Malanjaona, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches*, L'Harmattan, Paris, 2001.

CAHIERS ETHNOLOGIQUES DE BORDEAUX II, « Ethnologie indigène », Presses universitaires de Bordeaux, N° 18, Bordeaux, 1996.

Marc CHEMILLIER, « Mathématiques de tradition orale » in, *Mathematics and Social Sciences*, 2004, pp. 11-40. Cet article est disponible en ligne, et consulté le 20 Mai 2014, en cliquant : *http//www.ehess.fr/revue-msh/pdf/N178R1265.pdf*

CHEMILLIER Marc, JACQUET Denis, RANDRIANARY Victor, ZABALIA Marc, « La divination *sikidy* à Madagascar ». Cet article est consultable sur la toile, et consulté le 21 juin 2013, en cliquant : *sikidymalgache.pdf.Adobe Reader*

CHEMILLIER Marc, *Les mathématiques naturelles*, Odile Jacob, Paris, 2007.

COTTE Vincent, *Regardons vivre une tribu malgache : les Betsimisaraka*, La Nouvelle Edition, Paris, 1947.

DEZ Jacques, « Proverbes *betsimisaraka »*, in *Bulletin de Madagascar*, Tananarive, 1967.

DEZ Jean, « Chez les *Betsimisaraka* de la région de *Nosy Varika* : Les *Tangalamena* », in *Journal de la société des africanistes*, Tome 29, Fascicule 2, Paris, 1959.

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologique de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Dunod, Paris, 1884.

DURKHEIM Emile, *Cours sur les origines de la vie religieuse*, Texte disponible dans « *Les classiques des sciences sociales* » du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), et consulté le 14 Janvier 2014, en Cliquant : *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* PUF, Paris, 1968

ELIADE Mircea*, Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965.

ELIADE Mircea*, Méphistophélès et l'androgyne,* Gallimard, Paris, 1962.

ELIADE Mircea*, Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1964.

ELIADE Mircea, *Aspects du mythe,* Gallimard, Paris, 1963.

EVAN-PRITCHARD Edward Evan, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1965

FANJARIVO Symonette, « *Analanjirofo*, riche en biodiversité mais une industrie balbutiante », in *Revue Expansion de Madagascar*, N°17, *Antananarivo,* 2012.

FANONY Fulgence, *Öhabölaña betsimisaraka* (*Proverbes betsimisaraka*), Imprimerie Luthérienne, *Antananarivo*, 2011. Cet article est mis en ligne, et consulté le 22 juin 2014, en cliquant sur www.anthropmada.com

FANONY Fulgence, *Fasina. Transformation interne et contemporaine d'une communauté villageoise malgache*. Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1971.

FANONY Fulgence, *L'Oiseau Grand-Tison et autres contes des Betsimisaraka du Nord de Madagascar* (Préface de Pierre Verin), L'Harmattan, Paris, 2001.

FANONY Fulgence, *Fankahitry et Hainteny betsimisaraka*. Préface de BABITY Laurent, Imprimerie Luthérienne, *Antananarivo*, 2011.

FANONY Fulgence, « Le sorcier maléfique (mpamosavy) et l'épreuve du t*angena* (ordalie) en pays *betsimisaraka* », in *Revue Omaly sy Anio, Revue d'Etudes historiques,* Numéros 21 et 22, pp.133-148, *Antananarivo* ,1985.

FAUBLÉE Jacques, *Les esprits de vie à Madagascar*, PUF, Paris, 1954.

GIRARD René, *Le sacrifice*, Bibliothèque Nationale de France, Paris, 2003.

GREISCH Jean, *Le buisson adent et les lumières de la raison*, (Tome I), Cerf, Paris, 2002.

GUEUNIER Noël Jacques, « Le thème de la sorcellerie maléfique dans la littérature populaire écrite à Madagascar », *Revue ASEMI*, vol. VI, 1, 71-84, Paris, pp .71-84 1975.

Henri HUBERT et MAUSS Marcel, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929. Cet ouvrage est mis en ligne et consulté le 26Juillet 2013 dans la collection « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du CEGEP

de Chicoutoumi (Québec), en cliquant : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

LAIMIJAY Joël, *NY Ohabolana betsimisaraka sy ny heviny marina,* Imprimerie *Iarivo*, *Antananarivo*, 1962.

LAPASSADE Georges, *Les rites de possession,* Anthropos, Paris, 1997.

LEROY Etienne, *Le jeu des lois*, LGDJ, Paris, 1999

LEMIEUX Raymond, *Les croyances : nébuleuses ou univers organisé* ? Ce texte est disponible dans « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean- Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), et consulté le 6 Février 2014, en cliquant : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

LEMIEUX Raymond, *Croyances et incroyances : une économie du sens commun,* ce texte disponible dans « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean -Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), et consulté le 6 Février 2014, en cliquant : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

LEMIEUX Raymond, *Du religieux en émergence*, ce texte est disponible dans « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), et consulté le 12 Décembre 2013 en cliquant *:* http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

LEVY-BRUHL Lucien, *L'âme primitive,* cet ouvrage est disponible dans « Les classiques de sciences sociales » du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), consulté le 28 Mai 2014, en cliquant : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

LUNEAU René, THOMAS Louis-Vincent, *Les religions d'Afrique noire*, Fayard, Paris, 1969.

MALINOWSKI Bronislaw, *Le mythe dans la psychologie primitive,* Payot, Paris, 1933. Cet ouvrage est disponible dans la collection « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean-Marie TREMBAY du Centre CEGEP de

Chicoutoumi (Québec), en cliquant sur http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

MANGALAZA Eugène Régis, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar. Essai d'ethnophilosophie,* L'Harmattan, Paris, 1999.

MANGALAZA Eugène Régis, « Lien et délien de la parentalité *(fihavanaña ou filongoa)* à travers l'exemple malgache : tradition et modernité », *Actes du Colloque International : « Famille et Parentalité : rôles et fonctions* », du 16 au 18 Novembre 2005, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de La Réunion, 16, 17, 18, Saint-Denis de La Réunion, 2005.

MANGALAZA Eugène Régis, Thierry WENDLING, « La parole va, comme le lémurien de Branche en branche : les jeux de l'oralité chez les *Betsimisaraka* », in *Revue de l'Institut d'ethnographique de Neuchâtel* N° 4, Novembre 2003. Cet article est mis en ligne et consulté le 6 Avril 2014, en cliquant : http://www.ethnographiques.org/2003/mangalaza.wendling

MANGALAZA Eugène Régis, MERIOT Christian, "Du chien comme anti-métaphore de l'humanité à Madagascar. A propos d'un *söva betsimisaraka* », in *Cahiers Ethnologiques* N° 4 (Nouvelle série), Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1987.

MANGALAZA Eugène Régis, SYLLA Yvette, « L'image représentative de la forêt en pays *betsimisaraka* », in *Actes du Colloque international sur la Gestion l'environnement* (*zone africaine de l'océan indien*), UNESCO/ PNUD, Paris, 1991.

MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés Archaïque,* PUF, Paris, 2007. Cet ouvrage est disponible dans « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), et consulté le 29 Mars 2013, en cliquant : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

MBITI John, *Religions et philosophie africaine*, CLE, Yaoundé, 1972

MESLIN Michel, *L'Expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie*

religieuse, Cerf, Paris, 1988.

NEUSCH Marcel, *Les traces de Dieu, Eléments de Théologie fondamentale,* Cerf, Paris, 2004.

OTTINO Paul, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Karthala, Paris, 1998.

RABEDIMY Jean-François, *Pratique de divination à Madagascar*, ORSTOM, Paris, 1976

RADCLIFFE-BROWN Alfred, *Structure et fonction dans la société primitive,* Minuit, Paris, 1972. Cet ouvrage est disponible dans la collection « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), et consulté le 18 Janvier 2013, en cliquant : *http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/*

RAISON-JOURDE Françoise, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXème siècle (Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat)*, Karthala, Paris, 1991.

RAKOTOMALALA Malanjaona, «A la redécouverte de quelques éléments de la sorcellerie en *Imerina* (Madagascar)», in *Revue TALOHA*, Numéros 14-15, *Antananarivo,* Septembre 2005.

RAKOTOMAMONJY Jean De Bred, *Le zafindraony, expression de la mutation culturelle et religieuse* (Article mis en ligne, et consulté le 24 Juin 2014, en cliquant : *www.anthropomada.com*)

RAZAKAMAHEFA Joachim Julien, *Tsikafara : Réalisation de promesse d'un vœu exaucé chez les Betsimisaraka (cas de la région de Fénérive-Est)*, Mémoire en vue d'obtention du Certificat d'Aptitude Pédagogique de l'Ecole Normale Niveau III (CAPEN) de l'Université de Tuléar, 2007.

RENEL Charles, *La coutume des ancêtres,* Editions Littéraires et Artistiques, Paris, 1913

ROGNON (FREDERIC*), Les primitifs, nos contemporains*, Hatier, Paris, 1998.

RIVIERE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Arman Colin, Paris, 1997.

SAMSON, Robert, *Ohabölaña betsimisaraka*, Imprimerie Tamatavienne, Tamatave, 1965.

SIR FRAZER James George, *Mythes sur l'origine du feu*, Payot, Paris, 1967.

SYLLA Yvette, *l'expérience catholique en terre betsimisaraka (1933-1950). Les débuts de l'implantation monfortaise*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de Paris I, 1984.

SYLLA Yvette, « Les *Malata* : cohésion et disparité d'un groupe », in *Omaly sy Anio, Revue d'Etudes historiques N° 21 et N° 22*, Université de Madagascar, *Antananarivo*, 1985.

THOMAS Louis-Vincent, *Cinq essai sur la mort africaine*, Dakar : Université de Dakar, 1968.

TYLOR Edward Brunett, *La civilisation primitive*, Université de Michigan, 1876.

VIEVARD Ludovic, *Les rites funéraires à l'épreuve de la laïcisation*, Editions Grandlyon, Paris, 2013

VIG Lars, *Croyance et mœurs des malgaches*, Antananarivo, Fascicule 2,1977

WEBER Hutton, *La magie dans la société primitive*, Payot, Paris, 1952. Cet ouvrage est disponible dans la collection « Les classiques des sciences sociales » du Professeur Jean Marie Tremblay du Centre CEGEP de Chicoutoumi (Québec), en cliquant : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

ZAHAN Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Payot, Paris, 1970.

B)-SITES WEB ou WEBOGAPHIE

http://www.antropamada.com

http://www.books.google.mg

http://www.classiques.uqac.ca

http://www.commerce.gov.mg

http://ehess.modelisationssavoir.fr

http://www.ethnographiques.org

http://www.facmed.univ-rennnes1.fr

http://iza-voyance.com

http://www.liberation.fr

http://socio-anthropologie.revues.org

http://www.taloha.info

http://www.transmad.org

http://www.voyageurs-du-net.com

http://www.web-libre.org

TABLE DES IMAGES

- Carte de localisation du District de Fénérive-Est et du village de *Rantolava*…….. 17
- Cliché N°1 : Des gens de *Rantolava* en train de faire la lessive…… 22
- Cliché N°2 : Du paddy que l'on fait sécher au soleil…… 22
- Cliché N°3 : F*amoaham-paty*…… 47
- Cliché N°4 : Le *tangalamena* INDIA Malazahasy…… 61
- Cliché N°5 : F*andavoaña aomby*…….. 74
- Cliché N°6 : Invocation sacrée 1…… 78
- Cliché N°7 : Invocation sacrée 2…… 78
- Cliché N°8 : *Ampitetiky aomby*…… 80
- Cliché N°9 : *Ôsiky*…… 80
- Cliché N°10 : Préparation du repas lors d'un *lahojôro*…….. 82
- Cliché N°11 : Toby des Fambahafohy…… 82
- Cliché N°12 : *Fanambanambato*…….. 83
- Cliché N°13 : *Trañomanara* …….. 89
- Cliché N°14 : Le *tangalamena* VELONDRANO…… 89
- Cliché N°15 : *Vôrondôlo*…… 113
- Cliché N°16 : *Famohazan-tsikidy* par TIBAVY Maline…….. 125
- Cliché N°17 : TIBAVY Marline en train de dresser son tableau de *sikidy*……. 126
- Cliché N°18 : Un exemple de tableau de *sikidy lavatahaizaña*…….. 129
- Cliché N°19 : Confection de talisman…… 130
- Cliché N°20 : Sanctification de talisman…… 133
- Cliché N°21 : Le devin-guérisseur KALOBE Jérôme…… 137
- Cliché N°22 : *Lasin-jañahary*…… 142
- Cliché N°23 : *Mandresy*…… 142
- Cliché N°24 : *Ravintrasiñy*…… 142
- Cliché N°25 : *Aombilahiala*…… 142
- Cliché N°26 : *Telotritry*…… 142
- Cliché N°27 : *Vôlovôlom-panjaña*…… 142
- Cliché N°28 : *Vavandriky*…… 143
- Cliché N°29 : *Tsy laitry*…… 143
- Cliché N°30 : *Voangy dy*…… 144
- Cliché N°31 : *Fañempoko*…….. 144
- Cliché N°32 : Le devin-guérisseur LEON Joachin…… 153

TABLE DES MATIERES

CURRICULUM VITAE…… 1

PROBLEMATIQUE DU MEMOIRE…….. 2

REMERCIEMENTS……. 3

SOMMAIRE…….. 4

INTRODUCTION…….. 5

PREMIERE PARTIE : LA MORT ET LES MORTS DANS LA SOCIETE *BETSIMISARAKA*….. 12

CHAPITRE I : PRESENTATION DE NOTRE TERRAIN DE RECHERCHE……..13

A. Le District de Fénérive-Est……13

B. Le village de *Rantolava*…….. 15

a)- Aspects géographiques…….. 15

b)- Aspects économiques…….. 18

c)- Aspects historiques…….. 21

CHAPITRE II : LES MORTS COMME ETANT DES ETRES INVISIBLES…… 24

A. La conception *betsimisaraka* de l'être humain…….. 24

a)- Le corps……24

b)- Le *iaña*……..31

B. La mort……33

a)- La toilette funéraire……34

b)- Le *famangiaña amim-paty*……36

c)- La veillée funéraire…… 39

d)- Le *famoaham-paty*…… 45

e)- Le *mañito falafa* …… 47

f)- *Le hozom-paty*…… 51

g)- Le *mandala*…… 55

h)- Le *mañary lala*…… 56

CHAPITRE III : STRUCTURE DE LA VIE *POST-MORTEM*…… 62

A. La période d'initiation post-mortem au village de *Rantolava*……..…… 62

B. La période de béatitude ancestrale……64

CHAPITRE IV : LES OBLIGATIONS ENVERS LES MORTS, UNE AFFAIRE DES VIVANTS….67

A. Le *fañatairan-damba*…… 67

B. Le *lahojôro*……. 69

a)- La phase pré-*lahojôro*…….. 70

1)- Le *toro*…….... 71

2)- Le *tsimandrimandry*…… 72

b)- Le jour de la célébration du *lahojôro*…….. 72

1)- Le *fandavoaña aomby*…… 73

2)- Le *jôro manta*……... 75

3)- La mise à mort de l'animal et son dépeçage …… 78

4)- *Le firasaña tataña*……81

5)- La préparation du repas…….. 81

6)- Le *jôro masaka*…… 82

7)- Le *fafalapa*……84

c)- La phase post-*lahojôro*……. 85

1)- L'*antsihibe*…… 85

2)- Le *sandaña*……86

3)- Le *tetiky lôhaomby* …… 87

DEUXIEME PARTIE : LES *ALIÑY* DANS LA SOCIETE *BETSIMISARAKA*…… 90

CHAPITRE V : LES *ALIÑY* ET LEURS DIFFERENTES MANIFESTATIONS…….. 91

A. Les *aliñy*…… 91

B. Les différentes manifestations des *aliñy*……. 94

a)- L'insomnie…… 94

b)- Le cauchemar……..95

c)- L'apparition…….. 95

d)- La maladie……... 96

e)- L'échec des activités quotidiennes…….. 98

CHAPITRE VI : LES PRINCIPALES CAUSES DES MANIFESTATIONS DES *ALIÑY*…… 99

A. La mort subite ou *faty tampoko*..…… 99

B. La négligence de la part des vivants……. 102

a)- *Les tsiñy*…….. 105

b)- les *lôlon-draha*…… 106

c)- Les *lôlon-drano*……107

C. Le *tolak'aliñy*……108

CHAPITRE VII : LE SORCIER MALEFIQUE ET LE *TOLAK'ALIŇY*……..110

A. Le sorcier maléfique ou *ampoñosavy*……. 110

B. La relation sorcier maléfique-*tolak'aliñy*…… 114

TROISIEME PARTIE : LES ALIŇY, COMMENT Y REMEDIER…….. 117

CHAPITRE VIII : LE *FIZAHAŇA TOKIN'AIŇY*, UNE AFFAIRE DES DEVINS-GUERISSEURS 118

A. Le *fizahaña tokin'aiñy*…… 118

B. Le *fizahaña tokin'aiñy* par le *sikidy lavatahaizaña*…… 119

a)- Le *famohazan-tsikidy*……. 123

b)- Le tracé du tableau de *sikidy*…… 126

c)- La confection du talisman et le *fañamasinaña aôdy*……. 130

d)- Le *miafaña*…….. 134

C. Le *fizahaña tokin'aiñy* par un *ôlo itsanganan-drazaña*……. 135

CHAPITRE IX : LE *FAŇANATR'ALIŇY* COMME ANTIDOTE CONTRE LES *ALIŇY*……..139

A. Le *fañanatr'aliñy*……. 139

B. Composition et mode d'utilisation du *fañanatr'aliñy*……. 141

C. Les interdits relatifs au soin……. 144

CHAPITRE X : LES DEVINS-GUERISSEURS ET LA SOCIETE *BETSIMISARAKA*…….. 147

A. Les devins-guérisseurs…… 147

a)- Parcours de vie des *ombiasa*……. 149

b)- Les lieux et les jours de consultation……. 155

c)- La cueillette des plantes…….. 157

d)- L'entrée en communication avec les ancêtres bénéfiques……... 158

1)- L'orientation……. 158

2)- Le geste…… 159

3)- L'habillement…… 160

4)- Les obligations pécuniaires…….. 161

d)- Les talismans…….. 163

B. Les devins-guérisseurs dans la société *betsimisaraka*…….. 164

a)- La place des devins-guérisseurs……. 164

b)- Les problèmes rencontrés par les devins-guérisseurs……166

CONCLUSION…….. 170

ANNEXES……175

NOS PRINCIPAUX INFORMATEURS DE *RANTOLAVA*…….....175

RECHERCHE BIBLIOGRAPHIQUE……..... 179

TABLE DES IMAGES……..187

TABLE DES MATIERES……188