MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

UNIVERSITE DE TOAMASINA

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES
HUMAINES

DEPARTEMENT VIRTUEL D'ANTHROPOLOGIE
SOCIALE
(Parcours de formatio en ligne)

Rasahariaña tsimihety et fihavañaña

(Cas du village d'Ambôdimabibo, district de Port-Bergé)

Mémoire en vue de l'obtention du diplôme de *Master II* en Anthropologie sociale

Présenté par le Père Joseph Justin RANDRIANANDRASANA

Dirigé par le Professeur Eugène Régis MANGALAZA

(Université de *Toamasina*)

Année universitaire
2013 - 2014

CURRICULUM VITAE

RANDRIANANDRASANA Joseph Justin

Téléphone : 00261.33.24.375.73 et **Courriel** : zajoju@gmail.com

Profession : **Prêtre du diocèse de PORT-BERGE et enseignant au Grand Séminaire d'Antsiranana (Madagascar)**

PARCOURS ACADEMIQUE

2014 : *Master II* en Anthropologie Sociale de l'Université de *TOAMASINA*

2007 : *Master II* en Théologie de l'Institut Catholique de Paris (**Spécialité** : « Liturgie » et « Théologie sacramentaire »)

2007 : Certificat d'apptitude en Musique liturgique de l'Institut Supérieur de Liturgie (ISL) de l'Institut Catholique de Paris

2000 : Maîtrise en Théologie dogmatique de l'Institut Catholique de Madagascar (ancien UCM = Université Catholique de Madagascar), (Etablissement à *Ambatoroka*)

1998 : Licence (ou baccalauréat canonique) en Théologie de l'Institut Catholique de Madagascar

1993 : D.U.E.P. (Diplôme Universitaire d'Etudes Philosophiques) de l'Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, (Etablissement à *Antsiranana*)

PARCOURS PROFESSIONNEL

2009-2014 : Directeur Diocésain de l'Enseignement Catholique du diocèse de *Port-Bergé*

2013-2014 : Proviseur du Lycée Jean Paul II de *Mandritsara*

2011-2013 : Responsable de renforcement des lalngues au Centre Saint Benoît de *Mandritsara*

Depuis 2008 : Enseignant au Grand Séminaire PAUL VI d'*Antsiranana* (Liturgie, Théologie patristique, Théologie sacramentaire, Historiographie du mariage et Histoire de l'Eglise)

1993-1995 : Enseignant au petit séminaire de *Mahajanga* (Madagascar)

LA PROBLEMATIQUE

Le fihavañaña est l'une des valeurs cardinales du patrimoine culturel malgache. A Madagascar, mythes et rites s'articulent autour de cette notion de fihavañaña. Car le fihavañaña ne s'épuise pas dans sa dimension interpersonnelle d'un « Je » à un « Tu » à l'intérieur du lignage ou dans sa dimension collective d'un « Nous » à un « Vous » entre différents groupes lignagers qui se sont alliés entre eux, mais il va bien au-delà des rapports entre les humains. En fait, tous les êtres constitutifs du cosmos (du monde minéral au monde animal) forment une seule et même famille. Le tout cosmique est lié. Dans la pensée malgache, le fihavañaña est l'humanisation de ce lien cosmique et nous conduit au divin.

Le rite du rasahariaña n'est-il pas l'une des déclinaisons du fihavañaña ? Par ce rite en effet, il est question de montrer qu'en dépit de la rupture occasionnée par la mort, le défunt reste toujours un proche parent (« havaña marikitry). Maintenant qu'il va résider définitivement au « village des morts », il est normal de lui restituer une partie de tous les biens (« hariaña) qu'il a pu amasser de son vivant. C'est le prix à payer pour que la bonne entente (« fihavañaña »), qui a toujours prévalu jusqu'ici, perdure par-delà la mort. Le rasahariaña est une riposte existentielle face à la précarité de la vie. Il relève des us et coutumes héritées des ancêtres.

Avec la modernité, de nouvelles tables de valeur tentent de supplanter ces mœurs et coutumes. Tout bouge, tout évolue et tout pousse au changement. Si hier, les anciens du village d'Ambôdimabibo étaient les vrais détenteurs de la connaissance et de la sagesse, aujourd'hui, ils sont dépossédés de la parole. Le pouvoir gérontocratique s'effrite peu à peu.

En tant que prêtre tsimihety et exerçant notre mission pastorale en pays tsimihety, l'approche anthropologique nous paraît féconde pour bien vivre de l'intérieur la place de l'inculturation dans la quotidienneté de l'évangélisation. Car l'Eglise doit prendre en compte les pratiques culturelles du terroir si elle veut que les fidèles vivent authentiquement leur foi de chrétien épanoui. Ici, le déracinement culturel conduit à l'échec. Le Pape JEAN PAUL II a clairement donné des orientations dans ce sens. Le Concile Vatican II est une grande opportunité pour l'Eglise catholique à Madagascar si cette dernière entend réellement apporter sa part de brique dans le dialogue inte-religieux où l'on n'exclut personne car nous sommes tous assis sur la grande natte du fihavañaña et unis dans le cœur du Christ.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer en premier lieu notre profonde reconnaissance à Monsieur le Professeur Eugène Régis MANGALAZA qui a bien voulu nous encadrer pour ce mémoire.

Notre reconnaissance va également à Monsieur l'Abbé Robert JAOVELO DZAO, de la Faculté des Lettres de l'Université d'Antsiranana et du Grand Séminaire PAUL VI Antsiranana : il nous a toujours réconforté par ses multiples encouragements.

Par ailleurs, nous tenons à souligner combien nous sommes redevables envers la Société des « Missions Etrangères de Paris » (MEP) qui nous a fait entièrement confiance, en acceptant de financer ce Mémoire de Master II, alors que les conjonctures économiques sont difficiles ; Ce mémoire est un tournant décisif dans notre parcours de formation.

Nous tenons à remercier son Excellence Monseigneur George VARKEY PUTHIYAKULANGARA, Evêque du diocèse de Port-Bergé, qui a bien voulu nous autoriser à suivre le parcours de formation en anthropologie sociale de l'Université de Toamasina.

A Mesdames et Messieurs les responsables de la bibliothèque de l'Université Catholique de Madagascar à Ambatoroka et de celle du Grand Séminaire PAUL VI à Antsiranana, nous adressons nos sincères remerciements pour nous avoir facilité l'accès aux diverses sources d'information, nécessaires à l'élaboration de ce travail.

Enfin, nous remercions toute l'équipe du Professeur Jean-Marie TREMBLAY du Cégep de Chicoutimi (Université du Québec) qui a bien voulu mettre en ligne les ouvrages de base en anthropologie sociale dans la collection « Les classiques des sciences sociales, Site Web : http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. *Grâce à cette équipe de bénévole, nous, étudiants du sud (et plus particulièrement dans les zones les plus enclavées de Madagascar) avons pu faire des recherches et nous inscrire dans un parcours de formation académique qui nous a conduit à ce diplôme de Master II et pourquoi pas jusqu'à la thèse de doctorat !*

SOMMAIRE

INTRODUCTION

PREMIERE PARTIE : *Ambôdimabibo : l'une des quatorze communes rurales du district de Port-Bergé*

- ✓ Justification du choix du sujet
- ✓ Regards sur la ville et le district de Port-Bergé
- ✓ *Ambôdimabibo* : l'une des quatorze communes rurales de Port- Bergé
- ✓ *Ambôdimabibo* et ses habitants

DEUXIEME PARTIE : *Cérémonie d'un rasahariaña au village d'Ambôdimabibo*

- ✓ Les différentes séquences des rites funéraires chez les *Tsimihety*
- ✓ Les différentes séquences d'une cérémonie du *rasahariaña*
- ✓ Analyse et interprétation des actes, des objets et des symboles
- ✓ L'herméneutique des discours et des autres paroles

TROISIEME PARTIE : *Le rasahariaña : lieu d'affirmation identitaire et du fihavañaña*

- ✓ *Rasahariaña*, un lieu de rencontre entre vivants et morts
- ✓ Le poids de l'ancestralité dans le rite du *rasahariaña tsimihety*
- ✓ Les raisons de la persistance du rite du *rasahariaña*
- ✓ *Fihavañaña* malgache confronté et influencé par d'autres modèles culturels
- ✓ Retour au *fihavañaña* authentique pour un réel développement

CONCLUSION

RECHERCHE BIBLIOGRAPHIQUE

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

Le rite du *rasahariaña tsimihety* et le *fihavañaña* vécu dans ce rite, tels qu'on les trouve chez eux, peuvent faire l'objet d'une étude socio-économique, politique, philosophique, religieuse et anthropologique. Cela veut dire que ce rite et le *fihavañaña* qui y est présent touchent l'homme *tsimihety* dans sa totalité, c'est-à-dire dans sa relation avec le monde visible et le monde intelligible, dans son être social, physique, spirituel et imaginaire.

Dans le rite du *rasahariaña*, on observe que les *Tsimihety* croient aux êtres surnaturels, et on constate que la façon d'agir, de penser et la mentalité des *Tsimihety* est toujours conditionnée par leur relation avec ce monde surnaturel et les forces de la nature. Chaque fois qu'ils font quelque chose (travail important, problème existentiel, vie politique, vie sociale, vie économique, vie religieuse), ils demandent toujours l'autorisation ou la bénédiction de l'au-delà, et ils n'agissent pas sans être en contact, en harmonie ou en accord avec ce monde. Par exemple, avant de boire une boisson alcoolique, ils en versent quelques gouttes pour les ancêtres.

En plus du rite du *rasahariaña*, il y a d'autres foyers (les autres rites, les mythes, les proverbes, les noms, les transes, les chants, les adages, etc.) dans lesquels nous pouvons découvrir aussi le *fihavañaña* et les entités de l'au-delà, mais, exception faite de certaines explications, nous nous arrêterons seulement au rite du *rasahariaña.*

Le rite du *rasahariaña* est pratiqué presque par tous les clans *tsimihety* (sauf quelques clans comme les *Antandröna* ([1])…), du fait de son importance pour la stabilité ou l'harmonie de la vie des vivants terrestres, des vivants dans l'au-delà et le processus de l'ancestralisation des trépassés.

Le mot *« rasahariaña »* est composé de deux termes : d'abord, il y a le terme « *rasa »* qui vient du verbe *« mirasa »* qui signifie « partager » ; « donner à quelqu'un ce qui lui revient », et *hariaña*, « biens » ; étymologiquement, ce mot veut dire *Partage des biens*. C'est

1- Les *Antandröna* veut dire la dynastie du lieu où règne l'amitié ; c'est un clan, à la fois, descendant de la dynastie *Zafinifôtsy*, d'*Antivôholava* et de la reine ANDRIAMBAVIMAÑARIVO. On peut trouver les descendants des *Antandröna* à Ambatomena d'Ambalafary, district de Mandritsara, Cf-Louis MATTEI, « Les *Tsimihety* », in *Bulletin de l'Académie Malgache*, 1938, Nouvelle série, Tome XXI, p. 133.

une coutume qui est réservée uniquement aux défunts. Paul OTTINO, dans son analyse sur le *rasahariaña betsimisaraka*, a écrit que ce mot signifie « partage des richesses », on l'appelle aussi *rasa sandry* « partage de force (dans le sens d'énergie vitale) » ou *mananti-tsandry* qui « transmet de la force » ou, encore plus explicitement, *fanomezan-drasa* : « remise de la part (du mort) » ([1]).

Chez les *Tsimihety* subsiste cette croyance : une fois que quelqu'un meurt, après deux, trois ou même vingt ans, il demande sa part de richesse aux vivants. Paul OTTINO a écrit, dans son analyse du *rasahariaña betsimisaraka*, que ce rite est un remerciement des enfants cohéritiers à leur père ou à leur mère décédés pour ce qu'ils ont reçu d'eux, il est lié à l'existence d'un héritage ; en principe s'il n'y a pas de biens d'héritage, il n'y a pas de *rasa hariaña* ([2]). C'est tout à fait le contraire de la conception *tsimihety* sur la cause du *rasahariaña* ; habituellement les défunts demandent uniquement le zébu, même s'ils étaient très pauvres pendant leur vie terrestre, même s'ils n'ont pas réalisé beaucoup de choses. Pourquoi ? Parce qu'on sait que même s'ils n'avaient pas fait de grandes choses pendant leur vie, qu'ils étaient de pauvres gens, le simple fait qu'ils aient été en vie est un service rendu. Ainsi, avoir été sujets aux moqueries pendant toute leur vie est déjà un service rendu. S'ils n'avaient rien, peut-être avaient-ils déjà des enfants, et le fait d'avoir des enfants, montre qu'ils ont généré quelque chose. Deuxième raison, il y a une croyance fondamentale, que dans l'au-delà, ils vont continuer à vivre. Ainsi, s'ils commencent leur vie dans l'au-delà sans richesse, ils seront fâchés et déstabiliseront la vie des gens ici-bas, il est donc impératif de leur donner leur part. C'est cette pratique que les *Tsimihety* appellent *rasahariaña*.

Chez les *Tsimihety*, il n'y a qu'une sorte de *rasahariaña* : c'est l'offrande de zébu à un défunt. On ne peut lui offrir ni coq, ni cochon, ni encore moins une chèvre. Ce qui fait aussi la différence entre le *rasahariaña tsimihety* de la région *sofia* et le *rasahariaña* des autres régions, c'est la pratique des rites secondaires. Par exemple, à la veille du *rasahariaña*, il y a un *tsimandrimandry* (ou veillée) chez les *Tsimihety* de *Manañara* ou les *Tsimihety d'Añala*

1- Cf. Paul OTTINO, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar, Parenté, alliance et patrimoine*, Karthala-Orstom, Paris, 1998, p.181.

2- Cf. Paul OTTINO, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar, Parenté, alliance et patrimoine*, Karthala-Orstom, Paris, 1998, p.182.

(les *Tsimihety* se trouvant dans la forêt) et les *Betsimisaraka* de *Mananara* ([1]). En revanche, chez les *Tsimihety* de la région *sofia*, il n'y a pas de veillée ou *tsimandrimandry*. Il y a aussi d'autres exemples, comme le fait de mettre ou de ne pas mettre de sel dans le repas sacrificiel (*sôrontsôroño)*, repas que l'on offre aux ancêtres, aux dieux et aux esprits. Il s'agit donc de nuances mineures.

L'une des raisons du *rasahariaña*, en plus de ce que nous avons déjà mentionné ci-dessus, est la suivante : généralement, chez les *Tsimihety*, quand le défunt demande sa part aux vivants, il apparaît dans les songes (*nôfy*), les rêves prémonitoires, (*tsindrimandry*) ou à travers les maladies. Si l'un des membres de la famille du défunt le voit souvent dans ses rêves ou s'il s'évanouit souvent sans raison apparente , ses proches comprennent alors qu'ils doivent accomplir des rites. Pour bien comprendre le vrai sens des songes ou des maladies, la personne concernée ou l'un des membres de sa famille va consulter un devin (*moasy*) ([2]). C'est à ce moment-là que le devin dira qu'un défunt demande sa part. Certains défunts ne demandent pas leur part, cela n'empêche pas la famille de la leur donner malgré tout.

Cette étude du rite du *rasahariaña tsimihety* sera l'occasion pour nous d'aborder la question du *fihavanaña* qui structure le quotidien des vivants, comme des morts. D'une manière générale, le *fihavañaña* est cette recherche permanente de relations amicales et fraternelles avec les autres, qu'on soit relié à eux par la communauté de sang, de voisinage ou d'esprit. Pour bien comprendre ce mot, il faut le décomposer : le radical du terme *havaña*, signifie « parent », « consanguin », « membre de la famille », « allié », « ami », mais le premier sens de ce terme est « parent », c'est-à-dire, une personne descendant du même ancêtre et qi. Le préfixe *fi* et le suffixe *ana* déterminent en malgache la manière de faire ou d'agir. Rigoureusement, le *fihavañaña*, qui est le substantif dérivé de *havaña,* est le fait de considérer les autres, qu'ils soient nos parents ou non, comme de véritables parents, et c'est par extension, qu'il désigne l'amitié ou les bonnes relations. Il désigne également la manière

---

1- Patrice NDROVA et Jean Marie AUBERT, « *Tsaboraha isan-karazany, Fomba betsimisaraka* », in *Revue Aspect du Christianisme à Madagascar*, Tananarive, Mai-Juin, 1977, p. 9.

2- Ce mot *moasy* vient du *Kiswahili mokasy* qui signifie l'homme sacré ou guérisseur. Le *moasy*, dans laconception *tsimihety*, est capable de deviner la source de problème de son consultant et de le traiter convenablement d'une technique traditionnelle. Il manipule ses graines de *sikidy* pour mieux favoriser son travail (art divinatoire par les graines).

d'agir, d'être ou de faire des membres de la famille comme par exemple la consanguinité, l'alliance, l'amitié, les relations interpersonnelles et la parenté.

C'est pourquoi, cette réalité du *fihavañaña* constitue la clé de voûte de toute la société malgache. Autrement dit, la possession de l'*aiñy* (la vie) et de *fañahy* ne serait pas garante pour l'homme ou la personne, s'il n'y avait pas ce *fihavañaña*. De même, la vie en société n'aurait pas sa véritable raison d'être, s'il n'y avait pas cette réalité fondamentale du *fihavañaña*.

Plusieurs proverbes et expressions populaires malgaches montrent le *fihavañaña* et son importance que nous verrons ultérieurement plus en détail.

Ce terme, considéré par les Malgaches, comme une de leurs spécificités subit actuellement des critiques et des controverses. Autrement dit, la célébration du rite du *rasahariaña tsimihety* et le *fihavañaña* subissent sont mis à dures épreuves par certains Malgaches qui, grâce à l'Ecole et parfois grâce à l'Eglise, se sont inscrit sans réserve dans la culture occidentale de la modernité. De telles attitudes qui se rencontrent en milieu urbain comme en milieu rural entendent faire table aux valeurs traditionnelles malgaches et ce, au nom d'autres valeurs héritées des cultures d'ailleurs. Nous assistons-là à cette confrontation, dès fois ressentie douloureusement par les intéressés, entre tradition et modernité. La recherche identitaire dans un monde en mouvance et en perpétuel changement est parfois faite de déchirure. Vivre dans une économie marchande pour un Malgache du monde traditionnel est l'un de ces exemples les plus significatifs de ces déchirures auxquelles il faut néanmoins trouver une solution. Pour ces Malgaches imbus de leur modernité et de plus en plus pris dans l'engrenage d'une société de profit, le rite du *rasahariaña* est taxé de gaspillage, de dépense folle voire, d'acte diabolique.

Par notre investigation sur le rite du *rasahariaña* et le *fihavañaña,* nous essayerons de comprendre comment la réalisation du rite du *rasahariaña* et le respect du *fihavañaña* dans ce rite est ni un acte de gaspillage, ni une dépense folle, ni un acte diabolique, mais bien plutôt un des moyens pour le développement de l'homme *tsimihety* dans toutes ses dimensions : socio-économique, politique, morale, religieuse, psychologique, éducationnelle, anthropique…notamment au village d'*Ambôdimabibo.*

Pour ce faire, nous analyserons quelques séquences de la cérémonie du *rasahariaña*, en insistant plus particulièrement sur certains temps dans la prise de parole par les différents

acteurs. Il s'agit d'une « observation participante » dans la mesure où nous sommes partie prenante dans la cérémonie que nous décrivons. La défunte à qui ses proches parents vont donner sa part de biens (sous forme d'un zébu à sacrifier) est l'une de nos tantes paternelles. Et puis, nous avons passé une bonne partie de notre enfance au village d'*Ambôdimabibo*.

L'homme *tsimihety* cherche à vivre perpétuellement, il tend à la persistance de l'existence. Bien qu'il pense que dans l'au-delà, il continue à vivre, il préfère vivre longtemps dans cette vie terrestre. Dans cette recherche continuelle de vivre longtemps sur cette terre, il est conditionné par sa relation avec les forces du monde surnaturel et de la nature. Il veut être en diapason avec ce monde.

Cette situation le pousse à méditer, à agir sur son destin. Confronté à la réalité visible et à la réalité intelligible, il cherche sans cesse les moyens de parvenir à cette persistance.

Pour cette étude, nous sommes en présence de deux différentes visions du monde (*tsimihety* ou malgache et occidental ou étranger), de deux différents systèmes économiques (rite traditionnel et modernité)

Les *Tsimihety* et les Occidentaux n'ont pas la même conception du monde, du surnaturel, du *fihavañaña* et de l'économie. La pratique du rite du *rasahariaña*, est, pour les *Tsimihety*, une composante de la réalité qui est hétérogène, une réalité existentielle pleine de significations, peut-être non rationnelle, ou bien d'une autre logique. Pour les Occidentaux, ce rite n'est qu'un acte horrible, un gaspillage ; le *fihavañaña* n'est que fictif ([1]). Pour les Malgaches et plus particulièrement pour les *Tsimihety*, les morts et les vivants cohabitent et les entités de l'au-delà participent au rite d'ici-bas. La pratique du rite du *rasahariaña*, pour les *Tsimihety*, fait aussi partie des facteurs du développement.

Ce travail est conçu dans le cadre d'un projet de thèse de doctorat en anthropologie sociale. Ainsi nous allons consacrer la première partie de ce projet à l'exposition de notre terrain de recherche (le village d'*Ambôdimabibo,* district de Port-Bergé). Dans un deuxième temps, nous allons décrire la cérémonie d'un rite du *rasahariaña* au village d'*Ambôdimabibo*.

1- Cf. Christian ALEXANDRE, *Le Malgache n'est pas une île* , in Collection *Foi et Justice*, *Antananarivo*, 2003 et *Violences Malgaches*, in Collection *Foi et Justice*, Antananarivo, 2007.

Le *rasahariaña* : lieu de rétablissement du *fihavañaña,* fera l'objet de la troisième partie de notre investigation.

PREMIERE PARTIE

Ambôdimabibo : l'une des quatorze communes rurales du district de Port-Bergé

D'abord, ***Bilalitry*** *(du temps de la monarchie sakalava au XVIIème siècle), puis* ***Marobotry-Bilalitry*** *(du temps de la monarchie merina, au XIXème siècle), ensuite Port-Bergé (du temps de la colonisation française, au début du XXème siècle) et enfin Boriziny (du temps du Régime de RAVALOMANANA), l'actuelle Port-Bergé est tout un abrégé de l'histoire de Madagascar. Du temps de la monarchie sakalava, ce lieu a été le théâtre d'affrontements entre les Sakalava Zafinimaina et les Sakalava Zafinifôtsy. Ces affrontements sanglants et fratricides ont vu la victoire des premiers sur les seconds ([1]). Une fois au pouvoir, ces Zafinimaina ont tout fait pour pacifier la zone de l'actuel district de Port-Bergé, notamment par des alliances matrimoniales.*

Par ailleurs, l'actuel Port-Bergé a vu également passer la troupe française dirigée par le cruel lieutenant BERGE, lors de la conquête de la capitale d'Antananarivo. Par la suite, il a été érigé en un « Poste militaire avancé » entre les années 1926 et 1934 pour « pacifier », selon l'expression de Joseph GALLIENI, tout l'ouest malgache. Le nationaliste Jean RALAIMONGO y a été assigné à résidence surveillée par les autorités coloniales. Du point de vue du christianisme, Port-Bergé a également été mis en avant dans la politique d'évangélisation des Tsimihety et des Sakalava, puisque, depuis 1993, les autorités ecclésiales catholiques ont décidé d'y installer un évêché.

Le village d'Ambôdimabibo, l'une des quinze communes de Port-Bergé, a été fortement marqué par ces péripéties de l'histoire de Madagascar.

La colonisation française et la présence du nationaliste Jean RALAIMONGO à ***Marobotry-Bilalitry*** *montrent que la présence des Betsileo et d'autres ethnies dans ce lieu ne date pas d'aujourd'hui. Il en est de même pour le village d'Ambôdimabibo.*

1- Les dynasties princières des *Zafinimaina* et des *Zafinifôtsy* sont issues de BARARATIVÔKOKO, roi *sakalava* du Menabe sur la côte ouest. Les *Zafinifôtsy* ont formé un royaume et ont lutté contre les *Zafinimaina*. Cette guerre familiale est connue sous le nom d'*Adi-milongo*. Les *zafinifôtsy* vaincus, s'enfuirent au nord, près du fleuve *Sofia*. Mais au bout de quelques temps, vers 1680, ANDRIAMANDISOARIVO (frère d'ANDRIAMANETY, roi du *Menabe* de l'époque) vint pour fonder le royaume du *Boina* et chassa les *Zafinifôtsy* ; ces derniers se divisèrent en deux groupes, l'un, dirigé par le prince RALOZABE, se réfugia en pays *Antakaraña*, et l'autre sous la conduite du prince RAMAITSO avec ses douze enfants, alla à *Marangibato*, à l'intérieur des terres, dans le district actuel de *Mandritsara*.

Chapitre I : *Justification du choix de notre sujet*

Le choix de cette étude monographique de notre Mémoire pour le diplôme du *Master II* en anthropologie sociale n'est pas le fruit du hasard. Il a été dicté par le constat suivant : chez les *Tsimihety*, dans leur vie quotidienne et dans leur vie rituelle ou culturelle, le *fihavañaña* (consanguinité, relation, solidarité, amitié, parenté…) y est vécu et y est présent dans toutes les dimensions de l'existence.

Ce choix du sujet a été également dicté par le constat de la critique de Christian ALEXANDRE, depuis quelques années, dans ses deux livres intitulés, *Le Malgache n'est pas une Île*, et *Violences malgaches* ([1]). Dans le premier livre, il critique fortement le *fihavanana* malgache prétendu comme unique au monde. Il est vrai que, écrit-il, le terme en Malgache « *fihavanana »* ne se trouve pas ailleurs, mais des mots qui lui correspondent comme solidarité, union, harmonie, communion, interaction se trouvent partout dans les différentes cultures de notre planète. Il affirme qu'à Madagascar le « *fihavanana »* est une utopie, dans le sens de la philosophie d'Ernest BLOCH tout particulièrement ([2]). « *L'idéal voudrait que les malgaches forment une seule nation et même un seul tissu social à l'image de la famille. Il n'en est rien, bien entendu, et le racisme affleure à tout moment. Rien que la couleur de la peau conduit à juger et à classer les Malgaches entre eux, et noircir au soleil fait courir le risque de réflexions désagréables. Quiconque se promène un tant soit peu dans l'Île, vers les côtes en particulier, surtout en compagnie de Malgaches des plateaux, se rend compte de la difficulté qu'ils ont à se comprendre entre eux et même à ne pas se mépriser. Quand je vois le comportement de certains Malgaches vis-à-vis de leurs « frères », je me demande si les colons se comportaient aussi mal* » ([3]). Cette critique nous amène à nous poser la question suivante : dans le rite du *rasahariaña,* le *fihavañaña* est-il une utopie, comme l'a mentionné Christian ALEXANDRE ?

1- Christian ALEXANDRE, *Violences Malgaches,* in Collection *Foi et Justice*, Antananarivo, 2007.

2- Cf. Christian ALEXANDRE, *Le Malgache n'est pas une Île,* in Collection *Foi et Justice*, Antananarivo, 2003, p. 47-48.

3- Christian ALEXANDRE, *Le Malgache n'est pas une Île*, in Collection *Foi et Justice*, Antananarivo*,* 2003, p. 49.

Nous pensons que ce jugement est un jugement *a priori,* et la démarche anthropologique implique comme préalable que tous les préjugés de supériorité ethnique, raciale ou culturelle soient abolies. Si l'on observe plus finement le déroulement du rite du *rasahariaña* ainsi que les autres rites et cultures *tsimihety*, on constate que cette critique mérite d'être réexaminée.

Cette étude sur le *fihavañaña* dans la culture *tsimihety*, notamment dans le rite du *rasahariaña* ([1]) *tsimihety* d'*Ambôdimabibo* est un travail conséquent à effectuer et présente quelques points de grand intérêt.

Le premier avantage de cette recherche est la compréhension de l'un des aspects de la philosophie (*fihavañaña*) et de la religion traditionnelle malgache (rite du *rasahariaña*, valeurs culturelles, conception du monde et sens de la vie), en particulier, celle de l'ethnie *tsimihety*. Si nous voulons comprendre le sens des actions, des gestes et des attitudes particulières d'un peuple, la connaissance de leur philosophie, de leurs croyances et pratiques religieuses est indispensable. Ainsi, W. HOFSTER parlait-il de la religion : *« Elle est donc, pour les croyants, modèle d'actions et d'explications, parce qu'elle fournit une réponse aux trois menaces qui pèsent sur toute vie humaine : la souffrance, l'ignorance et l'injustice »* ([2]). Dans la page suivante, il explique que chaque religion constitue pour ses propres fidèles la meilleure réponse possible aux exigences mêmes de la condition humaine. Elle pousse les hommes qui la pratiquent à assurer la cohérence de leur être et la cohésion de la société dans laquelle ils vivent. Or le rite du *rasahariaña* fait partie des éléments constitutifs de la religion traditionnelle *tsimihety*.

Le deuxième intérêt se trouve dans la cérémonie de ce rite où se révèle le mieux la conception du monde cosmo-sacral. Nous avons choisi le rite du *rasahariaña*, pour comprendre les expressions du *fihavañaña*, parce qu'il fait partie des rites funéraires, et pour les *Tsimihety*, ces rites sont ces rites qui manifestent le plus cette vision du monde, et *a fortiori* la question sur les ancêtres, les symboles et le *fihavañaña*. Ce rite est, l'une des

---

1- La signification exacte de ce sacrifice est dans l'analyse du mot *rasahariaña* lui-même. Ce mot est composé de *rasa* (partage) et de *hariaña* (biens ou richesses) : il signifie partage des biens. Il s'agit de la part de richesses que l'on donne aux morts.

2- Cf. W. HOFSTER, "The Interpretation of Religion, some Remarks on the work of Clifford GEERTZ", Neue Zeitung für Systematische Theologie, 27, 1985, p. 145-148, cité par Michel MESLIN, « L'expérience humaine du Divin », dans *Collection Cogitatio Fidei*, n°150, Cerf, Paris, 1988, p. 23.

sources et des manifestations de la trilogie de la religion et de la philosophie malgache que sont l'*aiñy* (la vie), le *fihavañaña,* et le *fañahy*. Ce rite est un geste, parmi d'autres, qui dépasse le côté matériel (boire, manger, regarder…). C'est donc un sujet d'étude particulièrement intéressant, en raison de sa profonde signification dans plusieurs domaines (l'ancestralité, « l'ancestralisation », la protection de l'environnement, l'harmonie, la solidarité, le *fihavañaña*, l'économie…), et en raison de l'incompréhension dont il fait l'objet (beaucoup de chrétiens -catholiques et protestants- jusqu'à nos jours, considèrent que ce rite est le plus diabolique des rites traditionnels *tsimihety* ; que la pratique de ce rite n'est que gaspillage).

Peut-on parler du *fihavañaña* dans la culture malgache, alors qu'à Madagascar, à l'heure actuelle, surtout, au niveau politique et social, règnent la corruption, l'égoïsme, les actes de banditisme, les différentes sortes d'agression, la ségrégation ethnique, la ségrégation au niveau des castes ou des classes sociales, … ?

Le choix du rite du *rasahariaña* et le concept du *fihavañaña* s'avère très important pour la présente étude : le rite du *rasahariaña*, notamment, la signification des symboles et les paroles des invocations sacrées (*jôro*), nous permet de bien saisir le sens de la logique *tsimihety*. En outre, la découverte du *fihavañaña* dans la culture *tsimihety* (d'*Ambôdimabibo* pour le moment) peut, sans doute, éclairer la réflexion des politiciens malgaches et de tout homme de bonne volonté et l'aider à trouver des issues pour sortir de la crise économique, politique et sociale causée par l'égoïsme, le non-respect du *fihavañaña*, le non-respect de la nature, le non-respect de la vie (*aina*), la non-conscience professionnelle et la ségrégation ethnique à Madagascar. Si on tient compte de l'affirmation de Michel MESLIN mentionnée précédemment, « *chaque religion constitue pour ses propres fidèles la meilleure réponse possible aux exigences de la condition humaine* ».

Quant aux travaux effectués pour cette étude, nous pouvons affirmer ceci : à notre connaissance, aucune de celles qui existent actuellement ne traite d'une manière directe du rite du *rasahariaña tsimihety*, sauf le mémoire de D.U.E.P. ([1]) d'Anselme RAKOTOZANANY ([2]). Son étude porte sur la description, l'analyse et l'interprétation du

1- Diplôme Universitaire d'Etudes Philosophiques.

2- Anselme RAKOTOZANANY, *Rasahariaña tsimihety*, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, (Etablissement d'*Antsiranana*, Grand Séminaire Paul VI), *Antsiaranana*, 1997.

rasahariaña tsimihety. Il n'a pas travaillé sur le *fihavañaña* ni sur la conception du monde surnaturel à travers ce rite. Nous avons aussi écrit, en l'an 2000, un mémoire de maîtrise en Théologie, sur le *rasahariaña tsimihety* et la liturgie eucharistique ([1]). Le travail que nous avons effectué à cette époque s'arrête seulement au niveau de la comparaison des expressions de la communion de ces deux rites et se termine par quelques propositions d'inculturation possibles. Patrice NDROVA et Jean Marie AUBERT ([2]) ont déjà travaillé sur le *rasahariaña* chez les *Betsimisaraka* et les *Tsimihety* de *Mananara*-Nord. Mais leur étude se limite à un travail strictement ethnographique où on se contente seulement de décrire sans souci d'interprétation. Il en est de même du *fihavañaña*. Car là aussi, ces deux auteurs ont fait uniquement de la compilation de fait sans prendre la peine de les analyser en vue de comprendre le fonctionnement global de la société étudiée.

Au regard de ce constat, notre travail se propose de s'inscrire dans une démarche plus anthropologique qu'ethnographique, en essayant d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche autour des dyptiques du genre « *rasahariaña* - *fihavañaña* », « *rasahariaña* – affirmation identitaire », « *rasahariaña* - inculturation » ou encore, « *rasahariaña* – foi chrétienne ». Et restant dans les traditions anthropologiques, nous allons centrer notre étude sur un groupe limité à l'intérieur d'un espace limité un village *tsimihety*. Il est donc question d'une étude monographique d'un village à la lumière d'un rite précis : le *rasahariaña*. Ce rite qui est encore très suivi par les gens du village d'*Ambôdimabibo* est très significative du poids des traditions ancestrales dans le fonctionnement social des *Tsimihety* et dont il faut toujours compter pour tout projet de développement initié dans la région. Car, tout en étant ouvert à la modernité, les *Tsimihety* du village d'*Ambôdimabibo* sont très attachés à leurs traditions ancestrales.

Cela ne veut pas pour autant dire que notre travail de recherche soit axé sur un champ nouveau dans le domaine des recherches en Sciences Humaines. Le thème a déjà été abordé, en partie, par plusieurs chercheurs ; et à titre d'illustration, le Professeur Robert JAOVELO

1-Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *Les expressions de la communion à travers le déroulement du rasahariaña tsimihety (région de Port-Bergé) et de la liturgie eucharistique*, Mémoire de Maîtrise en Théologie, Institut Catholique de Madagascar, Ambatoroka, 2000.

2- Patrice NDROVA et Jean Marie AUBERT, « Tsaboraha isan-karazany, Fomba *betsimisaraka* » in *Reveue Aspects du Christianisme Malgache*, Imprimerie catholique, Tananaraive, Mai-Juin 1977, p. 73-87.

DZAO a déjà écrit un article sur le *fihavanana* et l'économie à Madagascar ([1]). Le Professeur Eugène Régis MANGALAZA ([2]), chez les *Betsimisaraka*, a écrit que l'intégration des morts à la communauté des ancêtres ne se réalise qu'après l'exhumation. Au total, nous avons très peu d'ouvrages sur les *Tsimihety*, sauf les quelques articles et ouvrages écrits par Bernard MAGNES, par Louis MATTEI, par Patrice TONGASOLO, par RABEARISON, par André DANDOUAU, par Jacques JEGOU ou encore, par FARIDAÑONAÑA. Mais leur recherche se limite à un travail descriptif sur différents thèmes tels que l'histoire, le vocabulaire, la vie quotidienne, les mythes et les institutions, les mœurs, les coutumes et les croyances de cette ethnie. Aucun d'entre eux n'est réellement engagé dans une étude anthropologique sur des thématiques précises comme l'inceste, comme le *rasahariaña*, comme et le *fihavañaña*,… .

Dans le cadre de Madagascar en général, surtout chez les ethnies des Hautes Terres, Hilaire RAHARILALAO ([3]) a écrit certes une thèse axé sur *« Eglise et fihavanana »* dans une analyse fine et détaillée du dyptique « *fihavanana - inculturation ».* Il en est de même pour Modeste RAKOTONDRABE ([4]) qui, lui aussi, a beaucoup travaillé sur le *fihavanana* et l'évangélisation, en montrant qu'il est réellement en phase avec son terrain de recherche. Par l'ampleur et par la profondeur de leurs travaux, ces deux chercheurs ont certes contribué à une meilleure connaissance des méandres de la pensée malgache. Mais là où leur démarche se prête à la critique, c'est qu'ils n'ont pas d'abord ancré leur analyse sur un rite précis (comme le *rasahariaña* par exemple) dans un terroir précis, avant de se lancer dans des considérations d'ordre général sur le *fihavanana* et sur l'inculturation, nécessaires à l'évangélisation.

Nous avons choisi de faire une recherche sur le rite du *rasahariaña* chez les *Tsimihety* de la région de Port-Bergé (notamment du village d'*Ambôdimabibo*), puisque cela renforce la faisabilité de notre projet. En tant qu'agent pastoral, résidant, responsable de l'enseignement

---

1- Robert JAOVELO DZAO, « *Fihavanana* et économie à Madagascar » in, *Recherches et Documents*, N°15, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'Antsiranana, 1993, p. 1-25.

2-Cf. Eugène Régis MANGALAZA, *Essai de philosophie betsimisaraka. Sens du Famadihaña*, Publication de la Revue Tsiokantimo, Centre Universitaire Régional de Tuléar, 1983.

3- Hilaire RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, Librairie Ambozontany, Fianarantsoa ,1976.

4- Modeste RAKOTONDRABE, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », in *Revue Recherches et Documents*, N°11, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'*Antsiranana*, Grand Séminaire Paul VI, Antsiranana, 1991.

et de l'éducation catholique et originaire de cette région, nous avons davantage accès à ce peuple *tsimihety* qu'aux autres.

Chapitre II : *Regards sur la ville et le district de Port-Bergé*

Comme notre étude est centrée sur le district de Port-Bergé, il nous paraît important de présenter cette circonscription administrative de la Région *Sofia*.

On distingue habituellement deux noms de Port-Bergé : Port-Bergé *Vaovao* (qui est actuellement le chef-lieu du district) et Port-Bergé *Taloha* ou *Biriziny Ambany*. Ce dernier se trouve à 5 kilomètres à vol d'oiseau du premier.

Auparavant, le nom de Port-Bergé *Taloha* était *Marobotry-Bilalitry* (*Marobotry* = Beaucoup de boutres, *Bilalitry* = Beaucoup de mouches). L'appellation *Marobotry* indique qu'auparavant ce lieu avait une grande importance sur le plan du transport maritime. Il était visité par beaucoup de boutres pour transporter des produits commerciaux à l'extérieur : aux Comores, à Mayotte, au Portugal, en Ethiopie, au Zanzibar. Quant à l'appellation *Bilalitry*, elle vient du fait que cet endroit est une zone d'inondation : à chaque inondation, la rivière *Bemarivo* apportait des cadavres de bœufs noyés, les laissait au bord du village, attirant alors une multitude de mouches ([1]).

Marobotry-Bilalitry a servi de poste militaire à l'époque du royaume *merina*. Cet endroit a été ensuite un foyer d'opposition à la colonisation, surtout à partir de l'exil de Jean RALAIMONGO dans ce lieu, entre 1929 et 1934. Jean RALAIMONGO devint le *leader* d'un groupe d'opposants à la colonisation ([2]).

1- Cf. Sources : Enquêtes faites par Désiré RABEMANANA, auprès de Monsieur Albert RANTOANINA, 53 ans, Originaire de Port-Bergé, ancien député de la Deuxième République, ancien administrateur de l'Assemblée Nationale, *Antananarivo* le 20 juin 1996 (Albert RANTOANINA est décédé en 2010).

2- Cf. Faratiana ESOAVELOMANDROSO, « La Région de Port-Bergé dans les années trente, un foyer d'opposition à la colonisation », in *Revue Omaly sy Anio*, N° 17-20, de 1983-1984, Antananarivo, p. 461.

Avant cet événement, à l'arrivé des Français, en 1895, un lieutenant français appelé Bergé y résida. A cause de son attitude jugée trop sévère, il fut tué par la population locale en 1897, alors qu'il était en tournée. Les *mpilanja* (porteurs) avaient choisi un passage difficile pour l'éjecter brutalement de son *filanjaña* (chaise à porteur). Sa tombe se trouve à *Masokoamena* sur le fleuve *Bemarivo*, à 120 kilomètres au sud-est de *Marobotry-Bilalitry* ([1]). Contre toutes attentes, les habitants ont gardé le nom de Bergé en souvenir de ce cruel lieutenant français, et *Marobotry-Bilalitry* devient peu à peu Port-Bergé, car comme nous l'avons déjà écrit, ce lieu était un port qui jouait un rôle commercial important. Mais le nom est très difficile à prononcer pour les paysans et surtout pour les illettrés, et petit à petit, Port-Bergé s'est appelé *Beriziny* ou *Biriziny*. Aujourd'hui, pour appeler l'ancien Port-Bergé, les gens ne disent plus Port-Bergé *Taloha* (Ancien Port-Bergé), mais *Biriziny Ambany* (*Biriziny* en Bas) ou *Biriziny Lemby* (*Biriziny* déserté par la population).

A cause de l'inondation causée par le cyclone Tromelin du 29 mars 1959, l'ancien Port-Bergé fut abandonné et transféré à l'ouest et devint Port-Bergé *Vaovao*.

Pour Port-Bergé *Vaovao*, il y a aussi une autre appellation, *Banja* qui veut dire un grand espace sans forêt. Quand on demande aux gens de brousse : *où allez-vous ?* S'ils vont à Port-Bergé, ils répondent soit *handaiha Beriziny zahay* (nous allons à *Beriziny*), soit *handaiha Banja zahay* (nous allons à *Banja*).

L'origine de cette appellation est qu'au moment où les gens de l'ancien Port-Bergé allaient s'installer dans l'actuel Port-Bergé, ils se sont établis, d'abord, sur l'actuel terrain d'aviation, qui se trouve à un kilomètre et demi du centre de la ville. *Beriziny Ambany* et le centre de l'actuel Port-Bergé étaient alors une zone forestière très dense, on appelait *Banja* ce lieu sans forêt.

Depuis le régime de Marc RAVALOMANANA, l'Etat malgache a forcé l'administration et la population locale à remplacer le nom « Port-Bergé *Vaovao* » par *Boriziny*, nom qui ne correspond pas à son sens étymologique, puisque ce mot *Boriziny* veut dire littéralement grand couteau.

1- Cf. Désiré RABEMANANA, *Le Catholicisme dans la région de Port-Bergé : 1894-1993*, Mémoire de Maîtrise en théologie, ISTPM d'Ambatoroka, Antananarivo, 1996, p. 22.

Pour ce qui concerne notre sujet, selon les dernières données statistiques officielles, en 1994, la population du district de Port-Bergé comptait 144 967 habitants, pour une superficie de 7720 Km^2. Cette population est essentiellement rurale : 80%. Elle est formée en majorité du groupe ethnique *tsimihety* : 79% ([1]).

Dans la partie ouest, c'est-à-dire dans les communes de *Tsiningia*, de *Maevaranohely* et de *Tsinjomitondraka*, les *Sakalava* sont majoritaires. Des *Merina,* des *Betsileo*, des *Antaisaka*, des *Antakarana* et d'autres ethnies de la grande Île sont aussi présents dans ce district. En plus, quelques familles étrangères comme des Indo-pakistanais, des Chinois, des Français, des Allemands, des Grecs y sont aussi présents.

Dans cette région, les *Tsimihety* sont les maîtres de la terre et les maîtres des us et coutumes. Ils sont encore attachés à un genre de vie traditionnelle qui place au premier plan les activités agraires et pastorales. On trouve dans cette région toutes les cultures vivrières telles que : le riz, le maïs, le manioc, le tabac, le coton, la canne à sucre, les haricots, l'arachide, le soja et la tomate. L'économie de cette région repose essentiellement sur l'agriculture. La majorité de la population est paysanne et presque chaque famille pratique, au moins une culture. Les fonctionnaires, à majorité, sont également cultivateurs, en plus de leur fonction confiée par l'Etat.

Il est à noter que les gens qui habitent loin des cours d'eau *Anjôbony*, *Sofia* et *Bemarivo*, n'ont pas d'autres choix que de cultiver le riz et de pratiquer l'élevage. Par exemple, les gens habitant à *Mahiziñy*, à *Ambôdimabibo*, à *Ambôdimañary* I et II ou à *Ambôdivôngo*.

Finalement, la majorité de la population de cette région vit encore de ce qu'on appelle l'économie de subsistance. Ceux qui sont au stade de l'économie de marché sont très peu nombreux et sont souvent des étrangers (Grecs, Indo-pakistanais, Chinois, Français, *Merina* et *Betsileo*). Ces derniers achètent à bon marché la production de cette population au stade de l'économie de subsistance et la vendent ailleurs à un prix normal.

Dans la commune de *Tsiningia* et de *Tsinjomitondraka*, beaucoup de gens s'adonnent à la pêche.

1- Ces statistiques sont tirées du *Plan de développement de la sous-région de Port-Bergé (Fivondronana) pour 1999-2010* , O.D.A.I. /Minagri/G.T.Z., mai 1999, Port-Bergé.

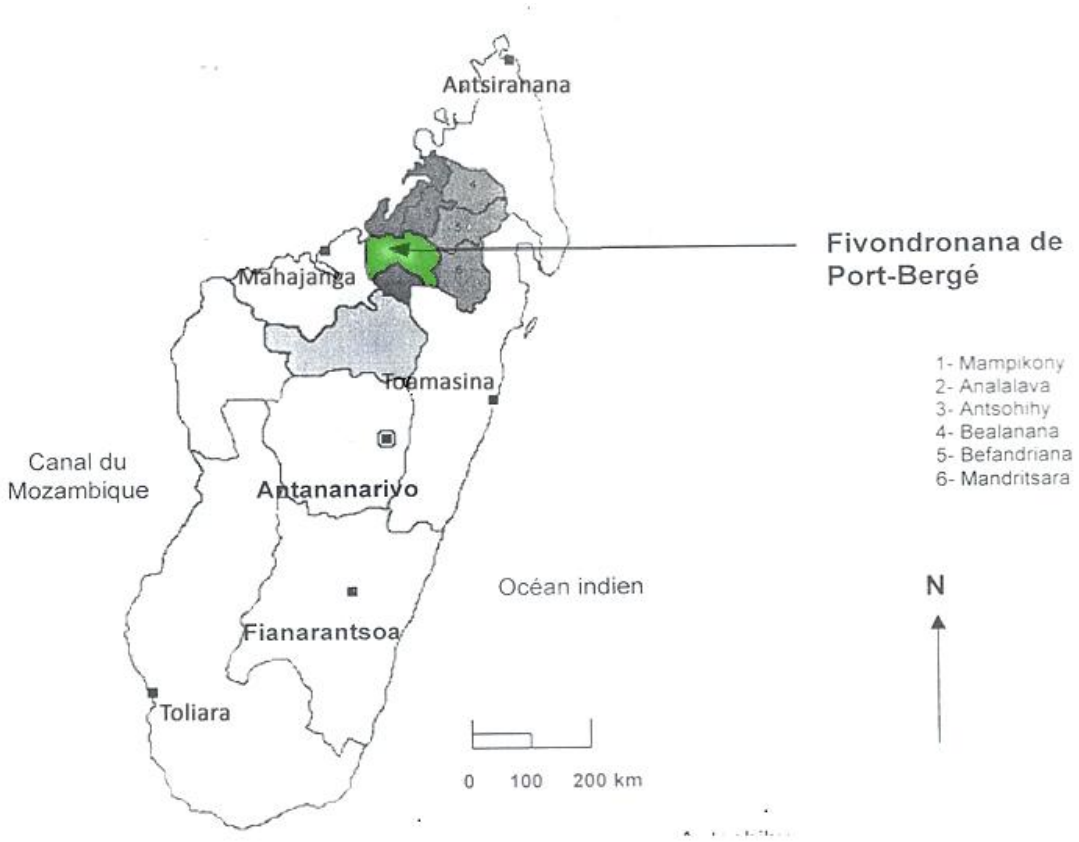
Le district de Port-Bergé se trouve dans la partie nord-ouest de l'ex-province de *Mahajanga*. Il se situe dans la région *sofia*, entre les districts de *Mampikony*, au sud, d'*Ambato-Boeny*, au sud-ouest, d'*Antsohihy* au nord, de *Mandritsara* à l'est, et de *Mahajanga* II et de *Marovoay*, à l'ouest.

Géographiquement, la ville de Port-Bergé n'est pas isolée, car elle est traversée par la route nationale n°6 (RN6) qui relie *Ambondromamy* à *Antsiranana*. L'étendue du district de Port-Bergé, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, est de 7720 Km^2.

Administrativement, le district est divisé en 15 communes (Port-Bergé I et II, *Tsarahasina, Ambanjabe, Amparihibe, Tsiningia, Tsinjomitondraka, Ambôdisakoaña, Leanja, Ambôdimabibo, Ambôdivôngo, Marovato, Andranomaeva, Tsaratanana, Maevaranohely)* et150 *Fokontany*.

Auparavant, les *Tsimihety* dans cette région s'intéressaient uniquement à la culture du riz et à l'élevage. En effet cette région est vouée à l'élevage en raison de ses pâturages verdoyants en saison de pluies comme en saison sèche. Les fleuves *Bemarivo, Sofia et Anjôbony* offrent aussi des pâturages pour les zébus. Par la suite, les habitants ont commencé à s'adonner à la pêche et à l'artisanat.

CARTE DE LOCALISATION DU DISTRICT DE PORT-BERGE



Source : Eudoxie RASOATSIANGIZINA, *Perspective d'avenir de la culture du coton dans la région de Port-Bergé*, Mémoire de Maîtrise en Géographie, Université de Tuléar, juillet 1996.

Chapitre III : *Ambôdimabibo : l'une des quatorze communes rurales de Port-Bergé*

Notre analyse sur la géographie de la région étudiée n'est pas une analyse exhaustive. Elle porte sur la délimitation territoriale, sur quelques éléments de la géographie physique et sur l'aspect géographique dans le domaine socio-économique.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la commune rurale dans laquelle nous allons mener notre recherche est la commune rurale d'*Ambôdimabibo*. Le village d'*Ambôdimabibo* est un chef-lieu de *fokontany* ([1]) et chef-lieu de la commune rurale. Au début des années 80, il est devenu chef-lieu de *firaisam-pokontany* ([2]). La commune rurale d'*Ambôdimabibo* regroupe actuellement plus d'une dizaine de villages (*Antanambao Ihobaka, Ambalavy, Antsaloaña, Ambôdimañary atsimo, Ampômbivaloharoño, Antsohihibe, Bigirogahely, Tsarafòtaka, Antsanompanonta, Maromaina bevalavo, Antanimbaribe, Ankòrakely, Ampondrahely et Ambôdimabibo…*). Ce village se situe dans la partie est du district de Port-Bergé, à 90 km du centre, à 100 km au sud-ouest de *Befandriana*-nord et à 110 km à l'ouest de *Mandritsara*. Du temps de la colonisation jusqu'au début des années 80, ce village était rattaché au canton de *Marovato* (la commune de *Marovato* actuelle) qui se trouve à 8 km au sud-ouest d'*Ambôdimabibo*. La commune d'*Ambôdimabibo* est entourée par trois communes rurales du district de Port-Bergé (*Ambôdivongo* à l'est, *Leanja* au nord, *Marovato* à l'ouest et au sud-ouest) et une commune rurale du district de *Mandritsara* (*Ambohisoa* à l'est et au sud-est).

La commune rurale d'*Ambôdimabibo* et les communs alentours détaillés précédemment sont rocheuses et montagneuses. Elles ont un climat plus frais que la partie ouest du district de Port-Bergé. Cette dernière est une plaine immense, plus fertile, arrosée par les fleuves de *Bemarivo* et de *Sofia*. Il est à noter que la partie sud de la commune d'*Ambôdimabibo* est arrosée par le fleuve d'*Anjôbony*, donc plus fertile. Actuellement, on trouve dans cette région presque toutes les cultures vivrières (le riz, le maïs, le manioc, la tomate, l'arachide…) et industrielles (*rafia*, la canne à sucre,…).

1- Un *Fokontany* est l'équivalent d'un quartier en France.

2- Un F*iraisam-pokontany* veut dire littéralement, union de quelques *fokontany* ; c'est un ancien chef-lieu de la commune, du temps de la deuxième république malgache.

Le climat de la commune rurale d'*Ambôdimabibo* est froid par rapport à la partie ouest du district de Port-Bergé. Cette commune rurale est vouée à l'élevage traditionnel de zébus et actuellement les habitants commencent, jusque dans les petits villages, à s'adonner à l'élevage de chèvres et de moutons. La partie est du district de Port-Bergé est caractérisée par l'alternance d'une saison des pluies (de novembre à avril) et d'une saison sèche (du mois de mai à octobre). Les pluies sont presque inexistantes du mois de mai à septembre, de même que la brume ou le brouillard. Toute la région est ensoleillée ; les températures varient entre 23°C et 30°C avec une température moyenne de 25°C.

Grâce à l'arrosage important lors de la saison des pluies, on trouvait dans cette région beaucoup des forêts primaires sempervirentes, mais la plupart ont aujourd'hui disparu à cause de l'action de l'homme. Actuellement, ces forêts primaires ont laissé place à des forêts secondaires où dominent les grands arbres tels que : *Adabo* (*Ficus cocculifalia Bak*), *Bonara* (*Albizzia lebbeck Benth*), *Madiro* (*Tamarindus indica Linn*), *Mokonazy* (*Ziziphus jujuba Lamk*), *Manga* (*Mangifera Indica*)) qui se trouvent associés aux *Satrana* (*Medemia nobilis balle*), *Mantaly* (*Terminalia Mantaly H. Per*), etc. A leur tour, ces dernières se dégradent pour donner naissance à des savanes arborées où dominent des graminées comme les *Kalay* (*Betbelia exaltata L.*) ou les *Bakaka* (*Sorgum vesticilliflorum*) ([1]).

La majorité de la population est paysanne et quasiment toutes les familles pratiquent au moins une culture, soit la culture du riz, soit la culture de manioc, soit la culture du maïs ou de la canne à sucre, etc.

Les environs du village d'*Ambôhimabibo* sont favorables à la chasse parce qu'ils possèdent encore beaucoup de forêts. Malheureusement la destruction de ces forêts ne cesse de s'intensifier, depuis la fin du régime de Philibert TSIRANANA jusqu'à nos jours. Cette destruction est due surtout aux activités anthropiques, essentiellement le feu.

1- Ces mots scientifiques sont tirés du livre de Jean Pierre LAPAIRE, « l'Evolution récente des *Baiboho* du nord-ouest, (Région de *Mampikony*-Port-Bergé) », in *Madagascar (Revue de Géographie)*, N°29 , Antananarivo, *Juillet* 1976, p. 123.

CARTE DE LOCALISATION DE LA COMMUNE RURALE D'AMBODIMAHABIBO

Source : Eudoxie RASOATSIANGIZINA, *Perspective d'avenir de la culture du coton dans la région de Port-Bergé*, Mémoire de Maîtrise en Géographie, Université de Tuléar, juillet 1996

Chapitre IV : *Le village d'Ambôdimabibo et ses habitants*

D'après l'enquête que nous avons menée auprès de Monsieur TÒNGAMANAÑA ([1]) et la lecture d'un livre de Louis MOLET, les premiers habitants du village d'*Ambôdimabibo* sont arrivés dans ce lieu, en 1904, après avoir passé quelques temps au village de *Fananaihaña* et de *Morafeno* (canton de *Rantabe*, district de *Maroantsetra*) ([2]). D'après les traditions orales, les fondateurs du village d'*Ambôdimabibo* étaient IAMPITSO dit ANTILAHIBÒTRA, MAROLAÑONAÑA, MIHAMIÑY et PITRAHAÑA. Ils étaient quatre frères, tous originaires de l'actuelle commune rurale de *Vanono* (district de *Mananara* Nord). Ils étaient des descendants du clan des *Maroandriaña* qui dominait au cours du XVII° siècle et du XVIII° siècle toute la falaise *betsimisaraka,* avec ses forêts ombrophiles, entre *Maroantsetra* et *Mananara-Nord*. Ce clan des *Maroandriaña* était dirigé par des chefs prestigieux du nom de RATÔTO, de RAVERIVERY, de RAMAROMATAHOTRO. Ces noms restent encore dans la mémoire collective. Dans la région de *Mananara*, ils s'appellent les « *Maroandriaña »*, mais à cause de la couleur de leur peau qui tire un peu au rouge, une fois arrivé en pays *tsimihety*, dans du district de Port-Bergé, les autochtones les surnommaient plutôt les « *Maromaina »*. Et c'est ainsi que le sobriquet a fini par devenir le nom générique pour désigner les nouveaux migrants originaires des grandes forêts de l'Est qui sont successivement venus s'installer au village d'*Ambôdimabibo.*

D'après l'analyse faite par Jean François RABEDIMY, en se basant sur la thèse de Fulgence FANONY (Thèse de 1974, p. 50-52) et les manuscrits (livre II) de BIRA Marc, un ecclésiastique anglican, les *Maroandriaña* sont parmi les premiers habitants de *Mananara* et trois dynasties se sont succédées à *Manañara*. La première dynastie, au milieu du XVIIème siècle (elle prend fin en 1643), est celle des *Maroandriaña* qui habitaient au nord du fleuve

---

1- Un notable du village d'Ambôdimantaly (dans la commune rurale d'Ambôdivôngo) qui se trouve à 20 km, à l'est d'Ambôdimabibo. Monsieur TÒNGAMANANA est descendant de *Maromaina-Marandriaña*.

2- Cf. Louis MOLET, « L'expansion *tsimihety*, Modalités et Motivations des Migrations Intérieures d'un groupe ethnique du nord de Madagascar », dans *Mémoire de l'Institut Scientifique de Madagascar*, Série C, Tome V, 1959, p. 100-101. L'enquête que nous avons menée auprès de Monsieur TÒNGAMANAÑA, le 11 août 2011, à Ambôdimabibo semble authentifier cette thèse de Louis MOLET.

Fahambahy, précisément au village de *Fanorahana* dans la grotte de *Sahasarotro* (à 3 km de *Fanorahaña*). La deuxième dynastie est celle des *Antaimbarikandaña* appelé encore dynasties des *Sambirarivo*, qui étaient au village d'*Ambatomilôno*, au sud de *Mananara* (entre 1660 et 1702). Ils sont enterrés dans la grotte d'*Andavakandrehy*, sur les pentes des collines qui surplombent l'actuel village de *Sahavé*. La troisième et dernière dynastie est celle des *Zafimalata*, qui avaient pour capitale *Vôhibinañy*, à l'embouchure du fleuve *Mananara* entre 1701 et 1785) ([1]). Bira MARC, dans ses manuscrits, appelle les *Maroandriaña* : *Fanjakana Marosaiñy* des *Andriambaloambitelopolo*, que RABEDIMY traduit par « Etat des Multiples Pavillons » (*maro saina*), et par « Trente Huit Nobles » ([2]). « *Après un siècle de vie dans les grottes d'Andafatra à Sahasarotra, le mpañazary (prophète ou législateur) RÖNA les fit sortir de là et les conduisit dans la vallée de Vanono où il fonda 38 villages au bord du fleuve Fahambahy, constituant l'Etat (Fanjakana) Marosaiñy composés de 38 groupes claniques* » ([3]).

Avec cette grande famille de *Maroandriaña* arrivée à *Ambôdimabibo*, il y avait d'autres membres d'une grande famille appelée *Zafimpiraka* dont les noms des *sojabe* (anciens) sont oubliés par nos informateurs (descendants de *Zafimpiraka*). Les migrations de *Zafimpiraka* sont assez comparables avec celles de *Maroandriaña*, puisqu'ils étaient aussi passés au village de *Fananaihaña* et de *Morafeno*. Ces deux grandes familles sont dans une relation de parenté à plaisanterie (*mpiziva*), et vivent en bonne relation. Jusqu'à une certaine époque, les deux groupes ramenaient les restes mortels de leurs parents décédés là-bas dans leurs tombeaux ancestraux au cœur de la forêt *betsimisaraka*, sur les rives du fleuve *Fahambahy*. C'est à dos d'homme qu'il faut ramener ces restes mortels à leur terre ancestrale et en plus de cela, les cérémonies d'installation de ces défunts qui sont décédés loin de leur tombeau ancestral prennent souvent des semaines entières. C'est pourquoi, les descendants

1- Cf. Jean François RABEDIMY, « Réflexions sur les anciens systèmes politiques *tsimihety* : l'Etat du *Manjaka marosaiñy* ou des *Andriambaloambitelopolo »,* in *Revue Omaly sy Anio (hier et Aujourd'hui)*, N° 17, N°18, 19 et N° 20, Antananarivo, 1983-1984, pp. 157-161.

2- Cf. Jean François RABEDIMY, « Réflexions sur les anciens systèmes politiques *tsimihety* : l'Etat du *Manjaka marosaina* ou des *Andriambaloambitelopolo* », dans *Omaly sy Anio (hier et Aujourd'hui)*, n° 17, 18, 18, 20, 1983-1984, p. 157-161, p. 157-159.

3- Jean François RABEDIMY, « Réflexions sur les anciens systèmes politiques *tsimihety* : l'Etat du *Manjaka marosaina* ou des *Andriambaloambitelopolo* », dans *Omaly sy Anio (hier et Aujourd'hui)*, n° 17, 18, 18, 20, 1983-1984, p. 157-161, p.159.

des *Maroandriaña* et des *Zafimpiraka* qui sont venus s'installer au village d'*Ambôdimabibo* ont fini par construire de nouveaux tombeaux dans leur nouvelle résidence, après avoir effectué un rite spécial avec sacrifice de zébu à l'ancien tombeau ancestral. Actuellement, les descendants *Maroandriaña* et des *Zafimpiraka* du village d'*Ambôhimabibo* enterrent tranquillement leurs morts là où ils résident en ce moment et y accomplissent tous les rituels funéraires pour honorer leurs ancêtres. C'est le cas pour le *rasahariaña* de SOANDRENY, objet de notre étude pour ce Mémoire de *Master II* en anthropologie sociale.

Dans le village d'*Ambôdimabibo*, un temple protestant existait déjà depuis les années 60, tandis que l'Eglise catholique est arrivée seulement en 1998. Malgré l'existence de ces deux communautés de confessions chrétiennes, les membres de la communauté villageoise d'*Ambôdimabibo* restent encore très attachés à leur religion traditionnelle comme le manifeste, par exemple, la pratique du *rasahariaña*. C'est pour cette raison que nous consacrons notre recherche à ce village.

DEUXIEME PARTIE

Cérémonie d'un rasahariaña au village d'Ambôdimabibo

Il y a plusieurs sortes de partage de biens chez les Tsimihety. D'une manière générale, il y a le partage de biens entre les vivants et le partage des biens entre les vivants et les morts.

Le partage des biens entre les vivants s'inscrivent souvent sous le signe du conflit. C'est ce qui se passe par exemple entre un couple, à l'issue d'un conflit conjugal. Et quand le couple n'arrive plus à renouer le dialogue rompu, ils en arrivent à procéder au partage des biens (mirasa fanañaña), sous le regard des membres de la famille. Quand le couple en arrive là, c'est que le divorce est bien consommé. La femme réintègre le village de ses parents en emmenant avec elle sa part de biens « anjara fanañany ». Pour cette opération, elle se fait souvent aider par ses frères. On procède également au partage des biens entre frères et sœurs à la suite d'une mésentente entre cohéritiers.

Le partage des biens entre vivants et morts ou rasahariaña se déroulent sur une autre ambiance. C'est une heureuse rencontre entre communauté des vivants et communauté des morts. Maintenant que le nouveau défunt a fini de blanchir ses ossements sous terre après une longue période de marginalisation, le voici revenu parmi les survivants avant de finaliser son parcours initiatique pour jouir désormais de la béatitude de l'ancestralité.

La mort a certes rompu la vie et non le lien du fihavañaña qui existe entre les membres d'un même lignage. Et c'est ce lien qui va au-delà de la mort qui est collectivement célébré avec ostentation lors du rite du rasahariaña.

Chez les Tsimihety, si les premières funérailles s'inscrivent sous le signe des larmes de la rupture, les secondes funérailles, dont le rasahariaña, s'inscrivent à l'inverse sous le signe des éclats de rire dans la joie des retrouvailles. De ce fait, la rupture occasionnée par la mort ne rompt pas le lien entre vivants et morts.

Chapitre I : *Les différentes séquences du rite funéraire chez les Tsimihety*

I)-Les premières funérailles ou rites de rupture

A)-Etude descriptive : de la maladie à l'ensevelissement

Pour les *Tsimihety* d'*Ambôdimabibo* comme pour tous les *Tsimihety*, la mort est une suite logique des maladies graves. L'homme *tsimihety* est un être social à part entière puisqu'il est soucieux et responsable de l'autre. La sagesse lui recommande ou lui ordonne de venir en aide à toute personne qui se trouve en difficulté. En effet, abandonner quelqu'un dans la difficulté équivaut à l'acte même de le tuer. C'est pourquoi, lorsqu'un des membres de la famille est malade, tous les amis lui rendent visite. Ainsi, dès que les membres de la communauté villageoise apprennent que quelqu'un est gravement malade, ils se mobilisent pour témoigner au malade et à sa famille la convivialité, la communion de vie. Cela prouve qu'ils sont avec eux et qu'ils restent unis par le lien du *fihavañaña*. Cette mobilisation joue un grand rôle aux yeux de la famille frappée par une difficulté. Dès lors que le malade est alité, les amis commencent à lui rendre visite. Lorsqu'il tombe dans un état désespéré ou bien dans le coma, les membres de la famille proche cessent toutes leurs activités et restent à la maison où se trouve le malade. Ils s'inquiètent pour lui et font tout leur possible pour l'en sortir. A partir de ce moment, tous ceux qui sont dans la maison cessent de faire tout bruit. Ce moment est marqué par la passivité et le silence, car c'est le moment qui précède, en quelque sorte, le départ du souffle vital. Pendant ce moment, les *sojabe* (anciens) et les membres de la famille proche du malade ne cessent de donner des conseils à la famille du malade et de prendre soin du malade. Ils ne le quittent jamais pour le réconforter jusqu'au terme de son combat, et cela a aussi pour but de ne pas laisser le malade lutter, seul, contre la mort. C'est dans les moments difficiles qu'on voit un véritable ami ou un véritable *havaña* (parent). En outre, un des membres de sa famille (de même sexe) se met derrière son dos pour le soutenir dans son combat et pour qu'il puisse s'assoir afin d'avoir un peu de souffle.

Lorsque les gens sentent que le malade va mourir, ils le sortent de la maison, ils le mettent dans la véranda. En effet, si le décès survient inopinément à l'intérieur du logis, celui-ci doit être abandonné, voire même brûlé. A noter que cette coutume est maintenant suivie avec moins de rigueur et l'on se contente souvent de nettoyer les lieux et de les exorciser avec

des formules magiques. Malgré les efforts déployés, si le malade finit par perdre son souffle vital, les membres de la famille qui ont gardé le malade ferment les yeux et la bouche du mort, allongent ses membres et le ramènent sur une natte. Les femmes et les membres de sa famille commencent à pleurer et à se lamenter. La dépouille est aussitôt transportée dans le bosquet funéraire (*fondra ratsy*) ([1]) où elle reste jusqu'à l'inhumation. Les membres de la communauté villageoise se lancent alors dans les rites préparatifs, en commençant par la toilette mortuaire dite *mampiseky faty* et l'annonce de la triste nouvelle aux habitants des environs. Après les autres rites, vient le tour des visites de condoléances, jusqu'au *fiambaisaña* (la veillée funéraire). Après les toilettes mortuaires, le mort est revêtu de ses plus beaux habits et enveloppé d'une étoffe ; une pièce en argent sera aussi déposée dans sa bouche.

La durée de *fiambaisaña* (veillée funéraire) dépend de l'âge, de la richesse et de la valeur sociale du défunt. Si celui-ci est riche, la veillée dure cinq à six jours, ce qui est l'occasion de rencontres, de repas et de soûleries.

Même s'ils viennent de loin, les gens participent généralement massivement à la veillée mortuaire, normalement avant la tombée de la nuit. Un des membres de la famille du défunt fait un discours pour remercier tous ceux qui ont accepté de se mobiliser afin de montrer à quel point la communauté des vivants regrette profondément le départ du défunt. Cela a aussi pour but de montrer l'amitié entre les membres des communautés villageoises. Il est à noter que le discours prononcé n'exige pas de réponse, contrairement aux discours prononcés en d'autres circonstances. Durant la veillée funéraire, surtout pendant la nuit, les jeunes chantent le *bahaiza*. Le mot « *bahaiza* » est une sorte de contraction de « *mbô aiza* ? » (Montrer un peu qui tu es !). Plus complètement : « *mbô aiza ny raha vitany teto an-tany* ? » (Montrer un peu pour voir ce qu'il a réalisé durant son passage sur terre ?). Pendant cette pratique musicale funèbre, les cantiques font une biographie du défunt. On met en exergue aussi bien ses actes louables, les bonnes actions, que celles qui sont reprochables, telles que la sorcellerie, par exemple. Pour le *bahaiza*, l'utilisation de tout instrument d'harmonie, lourd et aigu est interdite. Le seul accompagnement musical est celui de deux baguettes en bois : l'aspect funèbre est ainsi conservé et le cœur de la famille du défunt en est moins touché. En effet, l'utilisation d'instrument orchestré ou d'harmonie présupposent la réjouissance, ce qui

1- Un *fondra ratsy* (que nous traduisons par bosquet funéraire) est un endroit, en dehors d'un village pour veiller leurs morts.

est contre indiqué pendant les circonstances funèbres. L'exécution de cette variante de musique montre le *fihavañaña* avec le défunt et avec les membres de la famille du défunt. Le *bahaiza* consiste à chanter, à l'improviste, quelques mots touchants pour rappeler les qualités du mort dont on veille la dépouille. Pendant le *bahaiza*, deux personnes parmi les participants s'asseyent face à face et frappent sur une cuvette pleine d'eau en débitant des couplets par lesquels ils essayent, à tour de rôle, de se ridiculiser. Comme les femmes n'assistent pas à cette cérémonie, les paroles sont parfois légères. A côté, plusieurs individus chantent la première phrase du couplet, suivie d'une exclamation mélancolique : *oh ! oh ! oh !* Nous reproduisons dans la note de bas de page quelques phrases d'un *bahaiza* dans la région d'*Antsakabar*y, récolté par Louis MATTEI ([1]).

Pendant la nuit de la veillée funéraire, la famille du défunt distribue du café et de l'alcool pour que les gens puissent veiller pendant toute la nuit. Mais avant de servir l'alcool à l'assemblée, le serveur doit d'abord verser quelques gouttes au coin nord-est de l'endroit où l'on a mis le corps du défunt, afin d'honorer les ancêtres et toutes les puissances invisibles. Ensuite le serveur commence à en boire publiquement quelques gouttes.

1- Louis MATTEI, « Les Tsimihety », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, Nouvelle série Tome XXI, 1938, 152 :

Oh ! oh ! oh !	Oh ! oh ! oh !
Ino maresaka atôy ampondra ratsy é	Pourquoi ce bruit dans le bosquet funéraire
Tsisy tsaboraha tsisy tsikafara	Alors qu'il n'y a pas de cérémonie, ni de fête de remerciement
Vorianare tôvolahy maro	Vous êtes réunis, nombreux jeunes gens
Tsy hiravo fa hampandry alahelo	Non pour vous réjouir, mais pour endormir le chagrin
Aiza koa Biahy tsy reñiky laza	Où est Biahy qui n'a aucune réputation ?
Biahy borediky añalan-tay	Biahy est un oiseau dans une forêt d'excréments
Biahy lalahy vavany foaña	Biahy est tout simplement un vantard
Aiza koa ny azon'i Velo ?	Et Velo où donc est-il ?
Tsy mañeno hatrizay lanin'ny kary	Il ne chante plus, tel un coq mangé par le chat sauvage
Velo antambakon'Ankaibe	Velo est comme le tabac de l'*Ankaibe*
Velo hapahapany foaña	Velo n'a aucune force

A ce moment Velo répond à son interlocuteur :

Malandy ny aomby tsisy mahintiñy	Le bœuf est blanc sans aucune tache noire
Ramatsa zanak'Anjialava	Ramatsa originaire d'*Anjialava*
Lako mahia izy miròmban'hofaña	Est un poisson maigre qui saisit rapidement l'appât
I Ramatsa voalazanareo	Ramatsa dont vous parlez
Izio tondra-dranon'i Sahamaka	Est comme l'inondation de *Sahamaka*

….

Les visites de condoléances se font, non pas pendant la nuit, mais pendant la journée. Pour ce genre de visite, il y a de petits discours à voix basse et monocorde. Lors des visites de condoléances, les proches parents ou les amis vont réconforter la famille endeuillée, et normalement les visiteurs apportent de l'argent, du *toaka* (boisson alcoolique malgache) et parfois du riz à l'individu spécialement chargé de recevoir ces dons. Ces dons servent à la mise en place de ce qu'on appelle le *tati-bato* (pierre tombale pour ériger la tombe du nouveau défunt) et ont pour but d'essuyer les larmes des vivants (*famiran-dranomaso ho an'ny veloño* ou bien *hatrakatraka ho an'ny veloño*). Voici par exemple un résumé de la présentation de visite des condoléances lors du décès de BENOÎT, dit Iadan'i BERNALY, en janvier 2013, à *Ambodimabibo* : *... Didivôzoñ'aomby atsika tôy é, samy manaña ny anjarany, kay tsy maintsy mionoño* (nous sommes comme le bœuf égorgé ; le tour de chacun viendra, il faut s'y résigner), autrement dit, la mort frappe à toute les portes, il faut se résigner. Voici encore d'autres phrases de consolation entendues :

...ny maty mon mialòha lalaña atsika, satria atsika jiaby tôy handalo aminjany aby. Kay mañanòva karaha zanak'òmby nariandreniny zany é, tsy maintsy mihinaña ahitry avake mañano raha hivilòmaña	…le mort nous a devancé sur la route, mais tout le monde y passera. Faites comme le veau qui beugle parce qu'il a du chagrin d'avoir été abandonné par sa mère, mais qui broute tout de même ; il nous faut manger et vivre

Des jeunes gens, après avoir découpé la viande et pilé le riz, font cuire les aliments.

La tombe est creusée au dernier moment, la matinée du jour où l'on va faire l'enterrement. Dans ce cas les uns creusent la fosse, transportent des pierres pour tapisser le trou pendant que les autres préparent le repas, on la fait le jour de l'enterrement puisque la préparer à l'avance serait attiré le malheur sur soi. Chaque famille possède une colline en pente où sont groupés les tombeaux.

Le lendemain, s'il s'agit d'une veillée funèbre d'une nuit, après le repas de midi, on décide de porter le défunt dans sa natte à sa dernière demeure. Pour amener le cadavre à la tombe, les porteurs courent, rient (s'il s'agit de la famille à plaisanterie), reculent quelquefois, balancent d'épaule en épaule le cadavre, passent par un chemin difficile, et circulent à gauche et à droite. Au bord de la tombe, une fois le mort descendu dans la fosse, la tête tournée vers l'est, le plus âgé de la famille du défunt, un *sojabe*, prononce une oraison funèbre, il s'adresse au mort. Voici un exemple à l'enterrement de BENOÎT prononcé par RABEZARA :

Texte en malgache	Traduction libre en français
Eto anao zokibe, maty anà zieo io ay, kay mandrïa tsarabe amin'ny fandrian-drazaña ay, aza mampatahotro ny gamadiniky misöma, aza manakantsakaña ny vaiavy mala-dràno ambôvo, teña aza atao ay ; ny maty mañano fañahin'ny maty, ny veloño mañano fañahin'ny veloño.	Oh ! toi grand frère BENOÎT, tu es mort maintenant, demeure tranquille, ne fais pas peur aux enfants qui jouent, ne dérange pas les femmes qui vont puiser de l'eau ; évite-les ; le mort se comporte comme un mort, le vivant se comporte comme un vivant.

Après cela il invoque les ancêtres et les dieux dans ce lieu :

Texte en malgache	Traduction libre en français
…ary mampilaza aminare razaña jiaby koa zahay, ao anà Dadilahy, BIASIDY na Iadan'i HIAZAKA, ao koa anao Iadabe Iadan'i BENOÎT, kay maty zokibe ay, Zokibe BENOÎT zany, zafinare, taminganareo, kay rahesonareo tsarabe izy ay, areo ny havany manomboko lañin'ny niany, rahesonare tsara izy, anaronareo ; kay aingany anie hañano fañahin'ny maty izy kay tsy himpodimpody aminay atôy eky.	et vous tous ancêtres, grand père BIASIDY dit Iadan'i HIAZAKA, vous êtes là aussi grand oncle, Papa de BENOÎT, le grand frère BENOÎT est décédé, à partir d'aujourd'hui il est donc votre camarade, accueillez-le bien et conseillez-le bien, qu'il se comporte comme un mort, qu'il ne revienne plus chez nous pour nous déranger.

Lorsque la fosse est couverte de terre, la natte est déchirée. On procède alors à la coupure du seul lien qui relie encore le cadavre aux siens ; le pétiole de raphia. La corde de raphia qui lie le mort et son conjoint est coupée, si la cérémonie n'a pas eu lieu au moment de l'exposition du cadavre dans le bosquet funéraire. Ce rite s'appelle *mañito falafa*. Après un discours de remerciement aux personnes présentes, le cortège va se purifier dans l'eau courante d'une rivière. S'il fait froid, on trempe le bout de son vêtement dans l'eau en prononçant les paroles suivantes : « Que le mal soit emporté avec cette eau ». Il ne reste plus qu'à vider les dernières bouteilles de *toaka* avant de se séparer. Les hommes suivent ensuite le deuil, en ne se rasant pas et en se laissant pousser les cheveux, les femmes ne se tressent pas les cheveux.

Quinze ou trente jours après l'inhumation (la durée dépend du clan), on procède à la purification du village en arrosant les rues de graisse et d'alcool, puis le deuil est levé. Telles sont les funéraires des grandes personnes. Pour les enfants dépourvus de dents qui ne peuvent, donc, une fois mort, manger l'ombre des aliments carnés offerts à l'occasion des sacrifices rituels, on ne procède à aucune cérémonie. Ils sont cousus dans un *lamba* (tissu) et enterrés dans un marais. Les parents se purifient après ce triste événement, mais ne portent pas le deuil. Ce cas est le seul où il n'y a pas de cérémonie ni de deuil.

Il est à signaler aussi que chez les *Tsimihety*, se produit dans l'esprit une dissociation entre les morts récents dont l'âme est à craindre et les anciens morts génies protecteurs ou tutélaires de la famille.

B)-Analyse et interprétation

Le silence et la présence à l'agonie sont riches de symboles. Ainsi, le silence, à l'opposé du bruit qui marque la vie, est signe de la mort. La présence à l'agonie d'un ami ou d'un être cher symbolise à la fois la participation à son agonie, à sa mort et l'amour envers lui.

La toilette mortuaire et le fait de transporter le cadavre au *fondra ratsy* ainsi que les autres rites de préparation symbolisent que le mort quitte maintenant son ancien état de vie pour aller à un nouvel état de vie. Cette rupture entre l'ancien et le nouvel état de vie est marquée par un changement de nom (on l'appelle soit par *tômpokolahy* untel (Seigneur untel), soit par *ny môdy zañahary* (le devenu dieu), soit par *ny razaña* (l'ancêtre), de statut ou encore un changement d'espace vital comme un garçon qui vient d'être circoncis, ou une fille qui vient de se marier. Tout cela n'est qu'un rite de passage figurant un changement de vie. Dans tous ces cas, changer de vie c'est d'abord rompre avec une ancienne situation, car sans rupture marquée, on ne peut pas assurer la renaissance dans un autre état. Ainsi, la mort qui est une rupture, obéit à cette règle générale effectuée à partir des rites. D'une manière générale, dit le Professeur Eugène Régis MANGALAZA : « *La rupture entre l'ancien et le nouvel état est marquée par un changement de nom, par une incision corporelle ou encore un changement d'espace vitale. C'est ce qu'on veut affirmer en demandant par exemple à l'enfant de jeter sa dent de lait sur le toit en disant : voici la mauvaise en échange de la bonne ou encore aux*

nouveaux mariés qui cesseraient d'être mpitovo après son mariage » ([1]). Les différentes méthodes utilisées pour la disposition et les préparatifs du défunt sont ainsi liées aux croyances et aux pratiques culturelles et sociales de la société.

Il a été mentionné dans la description qu'après la toilette mortuaire, on dispose une pièce d'argent dans la bouche du défunt. Les *Tsimihety* procèdent de la sorte pour permettre au défunt de payer son voyage vers un autre état de vie. Chez les Grecs et les Romains du IIème au Vème siècle, nous rencontrons la même coutume. C'est ce que Philippe ROUILLARD a rapporté : …les Grecs et les Romains plaçaient une pièce de monnaie dans la bouche des morts pour leur permettre de payer leur passage dans l'au-delà ([2]). C'est l'équivalent du viatique chez les chrétiens d'avant le Concile Vatican II ; pour eux, c'est la nourriture pour l'ultime voyage.

Au vu des exemples donnés par Arnold VAN GENNEP dans les rites de séparation, nous pouvons dire que, dans les rites des funérailles *tsimihety*, il y a beaucoup de passages qui marquent la séparation : ainsi le geste de déplacer le mort de la demeure habituelle vers le bosquet funéraire (*fondra ratsy*) où l'on viendra veiller le défunt, constitue une première séparation d'avec les vivants. Le déplacement au bosquet funéraire favorise aussi la marginalisation et la mise à l'écart du cadavre. Le mort, suivant cette logique de séparation, est donc relégué à la nature (*môdy añahitry* : rentre aux herbes) et mis en quarantaine. Le temps des funérailles est considéré comme la période de marge par excellence chez les *Tsimihety*, car le trépassé, séparé des vivants à partir de son dernier souffle, n'est pas encore introduit dans le domaine des ancêtres. Ces rites de marge sont célébrés ou vécus comme une période intermédiaire, et un temps d'attente.

Durant le laps de temps consacré aux veillées funéraires, on arrête les activités habituelles pour signifier que le village est déserté même par les vivants. Il y avait un temps où, après l'enterrement, on brûlait ou détruisait la maison du défunt (ou bien le village quand il s'agissait d'un roi). De nos jours, on voit encore cette pratique dans l'extrême Sud de Madagascar, chez les *Antandroy*).

1- Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.171-172.

2- Cf. Philippe ROUILLARD, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Cerf, Paris, 1999, p. 22.

Nous l'avons vu précédemment ; pour amener le cadavre à la tombe, les porteurs reculent quelquefois, balancent d'épaule en épaule le cadavre, ils passent par un chemin difficile, et circulent à gauche et à droite. L'un des sens de ces gestes, c'est d'égarer et de dérouter le défunt afin que ses mânes ne puissent pas revenir hanter et effrayer les survivants ; mais d'une manière générale, ces gestes symbolisent la poursuite de la vie et la restauration de l'harmonie du monde ([1]). Cependant, la rupture est bien présente, puisque on ne souhaite plus que les mânes du défunt reviennent hanter et effrayer les vivants. La séparation radicale se trouve au moment de la coupure du pétiole de raphia (*mañito falafa*). Ce rite consiste à empêcher le défunt de revenir parmi les vivants, de n'importe quelle manière.

Enfin, on considère les oraisons funèbres comme des paroles d'adieu. Il s'agit à la fois de se préserver du cadavre, source d'impureté par excellence, et de consacrer la séparation du mort et des vivants en rendant impossible le retour anarchique du mort parmi les vivants, *ny maty mañano fañahin'ny maty, ny veloño mañano fañahin'ny veloño* (le mort se comporte comme un mort, le vivant se comporte comme un vivant). L'ensevelissement, très loin du village, dans la forêt, marque cette volonté de rejet (séparation), VAN GENNEP l'a signalé aussi.

Comme on trouve chez VAN GENNEP, les rites de séparation dans les funérailles *tsimihety* portent essentiellement sur le défunt et ses biens. Cependant, ils ne peuvent pas ne pas affecter aussi les vivants dans la mesure de leur rapport avec le défunt. Cette rupture est à la fois négative et positive. Négative, puisqu'il y a un départ définitif de chez les vivants d'ici-bas, mais positive, puisqu'il y a un nouveau-né dans l'au-delà. On procède à ces rites de séparation car le mort, en tant qu'être numineux impur et inquiétant, est dangereux. Il faut éviter qu'il revienne chez les vivants.

Le discours qui commence la veillée funéraire et marque l'ouverture de cette veillée, symbolise, disait le Professeur Eugène Régis MANGALAZA, *« l'irréversibilité du temps »* ([2]). Par la médiation du langage tambouriné et du rythme musical, le *bahaiza* va aussi

1- Robert JAOVELO DZAO, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Ambozontany / Analamahitsy et Karthala, Paris, 1996. p. 191

2- Cf. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.191.

contribuer à la dialectique de la vie et de la mort ([1]). Nous pouvons signaler que dans les funérailles *tsimihety*, on trouve une dialectique entre la volonté de se séparer (donc de la rupture) et la volonté d'être toujours en harmonie (donc le *fihavañaña*). La signification du *bahaiza* consiste aussi à montrer la tristesse, à veiller le mort, mais aussi à accompagner le mort dans sa future demeure. Les paroles d'obscénité dans le *bahaiza* ne ressortent pas d'une volonté de prononcer des chants immoraux, mais c'est une manière d'apaiser la passion. Elles soulignent aussi que la communauté villageoise vit dans une situation chaotique, c'est-à-dire qu'elle est en situation de marge. Les vivants, à l'instar du défunt qui n'est pas encore arrivé à la demeure des ancêtres, ne sont pas encore dans la situation normale. Le *bahaiza* montre que la vie n'est pas que lumière ; la vie est également obscurité. On retrouve aussi l'obscénité dans d'autres circonstances chez les *Antairòmba* de la région *tsimihety* et *betsimisaraka* de *Maroantsetra*. Lors de *fañokoaraña* (exhumation) chez les *Antairòmba*, lorsque les jeunes arrivent à enlever les pierres tombales et la terre, et lorsqu'on voit les squelettes, les jeunes chantent la chanson *ôlo navorinà tihilely* (les gens que tu as rassemblés veulent avoir un rapport sexuel). Il en est de même dans le *galeha* chez les *Antandroy*, où l'on découvre la présence de paroles obscènes. Evans PRITCHARD a signalé sa présence dans différentes circonstances (funérailles, circoncision, travail, ries d'initiation…) de la vie des Africains, notamment chez les BA-ILA et chez les BA-THONGA ([2]).

Les pratiques du deuil, les interdits observés et les nombreux tabous qui s'attachent aux personnes en deuil chez les *Tsimihety* délimitent pour les vivants la période de marge. Par exemple, les enfants en régime de prophylaxie (*mitramboño*) sont isolés des adultes durant la période de grand deuil et ne participent à aucun rite collectif. Il leur est prohibé de regarder le cercueil, d'assister à la mise en bière, de regarder le *mainarôndro* (le ciel rougi par le soleil vers 17h), d'être présents à la levée du corps, de manger la viande funéraire et de traverser le chemin où le cortège funèbre est passé. Le conjoint du défunt adopte une attitude toute particulière ; il s'habille d'une manière spéciale, ne se rase pas la barbe s'il s'agit d'un homme, fait une tresse particulière s'il s'agit d'une femme (*taly mandàla*) et est placé dans un lieu à part de façon à rester invisible par tous sauf les plus intimes.

1- Cf. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.196.

2- Cf. Edwar Evan EVANS PRITCHARD, *La femme dans les sociétés primitives, et autres essais d'anthropologie sociale* , Payot, Paris, 1965. Cet ouvrage est disponible en version numérique grâce à l'équipe du Professeure Jean-Marie TREMBLAY, du Cégep de Chicoutimi (Québec) dans la collection "Les classiques des sciences sociales" en cliquant sur http://www.uqac.ca//Classiques_des_sciences_sociales/

Il y a donc, dans les rites funéraires *tsimihety*, des signes qui marquent la rupture et la marge, de la tristesse et des larmes, mais il y a bien évidemment des événements qui montrent la communion de vie et la réintégration. Le but des rites qu'on trouve dans les funérailles *tsimihety* est ainsi l'intégration de chaque membre des communautés villageoises dans l'amitié, dans l'affection. Chacun doit renoncer à l'individualisme, au particularisme et à la différence. En collaborant autour des mêmes rites, des mêmes symboles, d'un même événement, en faisant la même chose ensemble, les membres de la communauté des vivants réalisent ou vivent ainsi ce que l'on appelle le *fihavañaña*. Ils éloignent la séparation ou la ségrégation qui est, dans la conception *tsimihety,* source de désordre ou d'une désharmonie entrainant la maladie ou la mort.

II)-Les secondes funérailles ou rites d'intégration

Les secondes funérailles que nous allons trouver brièvement dans cette partie sont le rite de *fañokoaraña* (exhumation) et le rite du *rasahariaña*. Ce dernier fait l'objet d'une étude détaillée dans le chapitre suivant et dans la dernière partie.

Dans la conception *tsimihety*, et pour toute l'humanité, l'homme n'est pas maître du jour où il va rendre son dernier soupir, il ne peut pas choisir le jour où il va mourir (sauf bien sûr pour celui qui décide de se suicider).

Mais pour la célébration du rite du *fañokoaraña* (d'exhumation), ce sont les membres de la famille du défunt qui décident le jour et la date de la cérémonie. Pourtant, la connaissance du jour favorable (*andro tsara*) est nécessaire. Il faut recourir au spécialiste, particulièrement au *moasy* (devin-guérisseur) ou *mpizaha andro* (voyant) pour savoir exactement le jour favorable. L'interprétation d'un spécialiste met en ordre tous les événements qui ne sont pas conformes à la normalité et angoissants, ainsi après la consultation de spécialiste, les membres de la famille du défunt sont rassurés et vont retrouver leur cohérence, leur harmonie avec les vivants terrestres et avec les entités de l'au-delà. Donc, avant tout, on peut déjà affirmer que le rite d'exhumation est un rite d'intégration sociale. C'est une cérémonie d'intégration puisque ce rite fait passer un défunt d'un état de marginalisation au monde des ancêtres. Avant cette exhumation, le défunt n'a pas le droit de retourner chez les vivants, puisque les paroles conjuratoires de l'enterrement ordonnent au défunt de ne plus revenir hanter ou effrayer les vivants.

Pour procéder à l'exhumation, le jour de la cérémonie, l'aîné de la famille organisatrice du rite du côté paternel est accroupi devant la tombe, il la touche avec un bâton et il le jette à terre à la fin de la cérémonie. Ce bâton exprime la distance qui sépare les vivants et les morts, et il est aussi le symbole de la communication et de la liaison entre eux. Ce bâton est l'instrument de la médiation entre les deux entités. Avant ce rite, les deux mondes étaient encore séparés.

On trouve un exemple qui illustre cette séparation du défunt avec les vivants avant l'exhumation, lors du *fañokoaraña* (de l'exhumation) de FALAZA, au village d'*Ambôdimabibo*, dans le district de Port Bergé, en Août 2010. L'aîné de la famille du défunt BENOÏT dit Iadan'i BERNALY, fait la prière d'annonce avant le jour de la cérémonie de l'exhumation. Après cette prière d'annonce, les assistants boivent rapidement les bouteilles d'alcool, versent quelques gouttes pour les ancêtres et rentrent au village. Avant d'entrer dans leur maison, ils doivent se purifier en se lavant les mains et le visage pour marquer la séparation entre le monde des morts et le monde des vivants et pour empêcher les esprits, surtout maléfiques (*harakaraka*), de les suivre.

Selon la croyance *tsimihety*, le *fañokoaraña* (l'exhumation) met fin à la marginalité du *hiaña* du défunt ; à partir de ce moment-là, le défunt fera partie des ancêtres bénéfiques ou sources de bénédictions, de fécondité et de prospérité. Il est vrai que lorsque quelqu'un est mort, on peut l'appeler *nôdy zañahary* (devenu dieu), mais cette appartenance ne l'est, en plénitude, qu'à partir de l'intégration sociale par le rite d'exhumation et de *rasahariaña*. Les vivants et les morts doivent s'accorder pour reconnaître comme membre à part entière de la communauté divino-ancestrale le défunt qui vient de vivre l'expérience de l'exhumation disait le Professeur Eugène Régis MANGALAZA. Le rite d'exhumation fait passer l'*hiaña* du défunt d'une vie de marginalité à une vie socialement reconnue et valorisée. L'exhumation permet donc au défunt de passer d'une vie marginalisée à la vie divino-ancestrale, c'est-à-dire à la vie qui est reconnue par la société des vivants et celle des morts, et qui représente la position suprême dans la hiérarchie du devenir humain.

Quand le cadavre est réduit à l'état de squelette (après deux ans), son *hiaña* (âme, double, esprit, personnalité) achève sa pérégrination et se voit introduit dans les pays des ancêtres et de la divinité. C'est pour cela qu'on fait un rite d'exhumation chez les *Tsimihety* ; c'est pour introduire le défunt dans le monde des ancêtres. Car la dessiccation chasse l'impureté. Quant aux deuilleurs, ils cessent d'être impurs. Ils lèvent les tabous, abrogent les

interdits en vue de se réintégrer, après une longue séparation, dans la vie sociale normale. Après la transfiguration et la défaite de la mort, le désordre et la désorganisation cèdent la place à l'ordre. Les rites d'agrégation n'excluent donc pas les vivants. Ils unissent ainsi, à la fois, le trépassé à ses ancêtres et les deuilleurs au groupe social et ils normalisent les rapports entre les vivants et les morts. En effet, durant la période de marge, c'est-à-dire, avant le rite du *rasahariaña* (partage des biens) et l'exhumation, le trépassé et tout ce qui l'entoure font l'objet de tabous rigoureux et d'interdits sévères.

Après avoir enveloppé les ossements dans un ou plusieurs tissu(s), les petits enfants du défunt le soulèvent au-dessus de leur tête, en dansant et en chantant. Et ils le ramènent au village et le garde, le plus souvent, au moins pendant une nuit. On procède ainsi pour souligner la fin de cette période de marginalisation. Le défunt aborde, à partir de maintenant, la plénitude de la vie après la mort, en quittant cet état de marginalité et d'errance.

Avant l'installation définitive du défunt qui est passé au rang des ancêtres, au tombeau ancestral du côté paternel, ses descendants le promènent dans tous les coins du village, surtout, aux endroits où il allait souvent. Cela commémore sa liaison avec les membres de la communauté des vivants lorsqu'il était avec eux. Sans cette cérémonie ou bien sans l'intervention des proches parents, ce défunt serait resté à jamais dans la marginalité et dans l'inachèvement. Ce passage du défunt au monde des vivants marque donc la communion des vivants entre eux, et la communion entre le défunt et les vivants. En outre, la danse, le chant, la réunion et l'alcool que les vivants consomment pendant tout ce moment, réalisent vraiment cette communion ou *fihavañaña*.

Durant ce passage provisoire du défunt au monde des vivants, il est enveloppé par des tissus de valeur et déposé sur une tablette. Cette tablette et ces tissus signifient : d'abord l'installation du défunt dans le monde des vivants terrestres, car les tissus renvoient à la vie quotidienne pour les *Tsimihety* ; et le fait de le mettre sur une tablette est un signe d'honneur qu'on lui donne afin qu'il puisse être bénéfique envers les vivants.

Lorsque le cortège est arrivé à l'endroit où l'on va déposer le squelette, l'officiant de la famille organisatrice du rite dit aux jeunes de mettre les restes mortels soit à l'intérieur d'une grotte familiale soit dans un cercueil que les *Tsimihety* appellent *hazo* (littéralement bois, mais ces bois sont en forme de pirogue qui s'emboîtent). Quand tout est réglé, le *sojabe* de la famille du défunt, au nom de tous les vivants, fait ses prières et ses adieux à tous les morts, en touchant soit la grotte, soit le cercueil de l'ancêtre fondateur. Dans son discours

envers les morts, il insiste sur l'effort déployé par les vivants pour la bonne tenue de la cérémonie. Et en retour, il demande aux ancêtres qu'ils fassent les mêmes efforts pour que tous ceux qui ont participé à cette cérémonie de l'exhumation puissent bénéficier de la fraîcheur de vivre (*hangatsiatsiaka, hanaranara*). Bref, cela prouve encore que les efforts déployés pendant toute la cérémonie sont un gage de *fihavañaña* entre les entités terrestres, et avec les entités de l'au-delà.

Chapitre II : *Les différentes séquences d'une cérémonie du rasahariaña au village d'Ambôdimabibo*

Les différentes séquences d'une cérémonie du *rasahariaña* que nous allons décrire ici, c'est le *rasahariaña* de SOANDRENY dite Ninin'i MAIVANY. Cette cérémonie a eu lieu le 23 février 1997 à notre village natal d'*Ambôdimabibo.* Nous avons retenu ce rite-ci, parce que nous y avons assisté et ce, du tout début jusqu'à la fin, parce que SOANDRENY est notre tante paternelle (*angovavy*). La cérémonie a eu lieu il y a dix-sept ans de cela et, dans ce sens, on peut nous reprocher de nous appuyer sur des faits trop anciens. Il n'en est rien de cela mais entre-temps, beaucoup de choses ont évolué dans ce village. Pour cette célébration, nous sommes arrivés à l'endroit où l'on a fait la célébration le jour même. Mais pour ce qui est de la raison et de la préparation de ce rite, c'est-à-dire, pour la préparation lointaine et les deux premiers *jôro* (invocations sacrées) ou *hôzoño* (prières conjuratoires) avant le jour de la cérémonie, nous avons fait l'enquête auprès de Monsieur Jean Claude RABEZARA, 54 ans, cultivateur, résidant à *Ambôdimabibo*, père de 5 enfants, grand-père de trois petits-enfants. C'était le dimanche 22 février 1997 que nous avons fait l'enquête.

I)-Qui est SOANDRENY à qui l'on a donné sa part ?

D'abord, SOANDRENY est notre tante paternelle, la grande sœur de notre père (TOTO I), fille de Zaman'i JAIBA (notre grand-père paternel), petite fille de Monsieur IAMPITSO dit ANTILAHIBÖTRA. Ce dernier est parmi les quatre frères qui ont fondé le village d'*Ambôdimabibo* (en 1904) que sont MIHAMIÑY, PITRAHAÑA, MAROLAÑONAÑA, et IAMPITSO (que nous avons mentionné dans la partie historique). Ils sont donc les premiers habitants qui occupaient ce lieu avec les *sojabe* (anciens ou notables) *zafimpiraka*. Ces quatre frères sont des *Maroandriaña* (devenus *Maromaina* plus tard) qui sont originaires de *Vanono*, district de *Mananara* nord, descendants des RATÔTO, RAVERIVERY, RAMAROMATAHOTRO…

SOANDRENY avait, à peu près, 62 ans lorsqu'elle a été emportée par la mort.

Pourquoi ce choix, alors que depuis à l'âge de douze ans, nous avons déjà assisté à d'autres cérémonies du *rasahariaña* ?

La première raison est filiale : SOANDRENY est notre tante paternelle et nous sommes des enfants du côté paternel (agnatique), et nous ne pouvons pas ne pas y assister en tant que *Tsimihety*. Nous ne pouvons pas laisser ses enfants accomplir seuls ce rite puisque nous avons une charge spéciale pour cette cérémonie. A titre d'exemple, il nous revient de nous assurer du bon déroulement de la cérémonie ou de vérifier tous les outils pour la célébration. Notre présence est donc incontournable.

La deuxième raison c'est qu'à ce moment, étant déjà diacre, plusieurs adeptes de la religion chrétienne nous questionnaient pour savoir s'ils pouvaient participer ou non à la cérémonie d'un *rasahariaña*. La réponse que nous avions apportée était la suivante : la tradition ancestrale n'est pas en contradiction avec la démarche chrétienne, si cette coutume traditionnelle contient des valeurs évangéliques. D'ailleurs, au Concile Vatican II, les Pères conciliaires, en élaborant ce Concile, ont souligné que, pour que le mystère du salut soit vraiment ancré dans le cœur et dans la vie des chrétiens, il fallait tenir compte de son environnement social, culturel, économique et politique. Le Concile considérait que les valeurs des autres cultures, dans la mesure où elles pouvaient être assimilées par l'Eglise lui permettent de « *mieux approfondir le message du Christ et (de) l'exprimer plus parfaitement dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles »* ([1]). C'est ce qu'ils voulaient exprimer dans le Décret « Ad gentes » n°19 et 22, sur l'Eglise missionnaire. L'introduction d'éléments culturels dans le message chrétien a donc pour objectif d'accroître et de mieux vivre la communion ecclésiale et de mieux professer la foi chrétienne. Si l'Eglise recommande d'emprunter des valeurs aux coutumes et aux traditions du peuple, ce n'est pas sans motif, sans signification, mais c'est pour mieux confesser le Seigneur. L'objectif est de vivre mieux la foi en Dieu. On pourrait aussi citer plusieurs documents du Concile Vatican II sur ce sujet comme *Lumen Gentium* n° 13, n° 17, *Ad Gentes* n° 9, *Sacrosanctum Concilium* n° 37.

Cette position conciliaire a été confirmée par les déclarations des papes postconciliaires. A titre d'exemple, nous montrons ici un passage de l'encyclique du Pape Jean-Paul II, pour les peuples slaves lorsqu'il a défini le terme inculturation : elle est *« l'incarnation de l'Evangile dans les cultures autochtones et en même temps, l'introduction*

1- CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes,* n° 58.

de ces cultures dans la vie de l'Eglise » ([1]). Il a parlé de la même façon dans l'encyclique *Redemptoris Missio* : l'inculturation « *signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines »* ([2]). Jean-Paul II parle donc de l'introduction des valeurs culturelles dans la vie ecclésiale. Nous avons assisté ou participé à cette cérémonie, parce que nous pensons qu'il y a des valeurs évangéliques dans la cérémonie du *rasahariaña*, c'est le cas du *fihavañaña* ou de l'intégration sociale des vivants et de l'intégration des morts au rang des entités divino-ancestrales. C'est pourquoi, le jour de notre ordination, nos grands-parents et nos parents nous ont conféré la bénédiction ancestrale (*jôro*). Cela montre que l'enseignement de l'Eglise catholique à Madagascar est très profond et très enraciné, sinon inculturé. Ainsi, les membres de la communauté ecclésiale peuvent participer ou assister à tout ce qui n'entre pas en contradiction avec l'enseignement catholique. Il faut noter que cela ne signifie pas pour autant que tous les éléments du rite du *rasahariaña* sont conformes à l'enseignement de l'Eglise. Malgré cet enracinement de la foi catholique à Madagascar, la force de la tradition ancestrale est très ancrée dans le village d'*Ambôdimabibo* dont la pratique du *rasahariaña* fait partie. C'est pourquoi la pratique du *rasahariaña* persiste.

Cet argument prouve que tout engagement dans un projet de développement doit tenir compte de la réalité.

II)-Les phases préparatrices : six mois à l'avance

Voici les raisons qui ont conduit au rite du *rasahariaña* de notre tante paternelle SOANDRENY. LABO qui est le cousin germain de notre père avait mal aux yeux. On l'a soigné jusqu'à l'hôpital de *Mahajanga* (la capitale régionale), mais en vain. Face à cet échec, les membres de sa famille ont décidé de consulter un devin-*mpisikidy* très réputé des environs. A l'issue de la consultation de ses graines du *sikidy*, le devin a annoncé aux membres de la

1- JEAN-PAUL II, *encyclique Slavorum apostoli*, 1985, N° 21. Cf. aussi LA CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « La liturgie romaine et l'inculturation (IVème instruction pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la Liturgie (N°37-40) », *Documentation Catholique*, n° 2093, mai 1994, p. 435.

2- JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris Missio*, N° 52. Voir encore *Documentation Catholique*, N° 2093, mai 1994, p. 435.

famille de SOANDRENY venus le solliciter que cette dernière réclamait avec insistance sa « part de richesse » (*anjara hariañ'azy*). Pour cela, elle était apparue à maintes reprises en rêve, mais personne n'y prêta attention. Elle n'en pouvait plus. Maintenant, elle utilise d'autres voies pour se faire entendre : la maladie. Et c'est ainsi que TIRA, fils de notre grand frère ZAMIFALISY était souvent tombé malade de fièvre, lui aussi. Et dans ces crises de fièvre, il arrive à l'enfant de perdre subitement connaissance au coucher du soleil et parfois en pleine nuit. Si la famille ne fait rien, a conclu le devin-*mpisikidy*, la défunte continuera toujours de réclamer sa « part de richesses » et fera certainement appel à des moyens plus musclés comme la paralysie par exemple ou encore, la mort.

Comme ce fut ainsi, lorsque ces membres de la famille arrivèrent au village, après la consultation de ce devin-*mpisikidy*, on procéda à ce qu'on appelle ici le rite du *manôndo-bava* qui est un engagement solennel sur parole. Par ce rite, on demande un sursis, le temps de mieux s'y préparer. Ce rite peut se faire dans la stricte intimité de la cellule familiale. Mais la parole prononcée à cette occasion engage fermement et elle est exécutoire. Une fois arrivé au village d'*Ambôdimabibo* donc, ceux qui étaient partis voir le devin-*mpisikidy* demandèrent à BENOÎT dit Iadan'i BERNALY (l'officiant attitré de notre groupe lignager) de procéder au rite du *manôndo-bava.* Rappelons ici que BENOÎT dit Iadan'i BERNALY est le frère de ZAMIFALISY et les deux sont nos grands frères. Nous avons pu assister à cette cérémonie et avons pris soin de tout prendre en note et d'enregistrer ce qui a été dit à ce moment précis. Assis en tailleur et d'un geste lent et posé, notre grand frère BENOÎT dit Iadan'i BERNALY s'est mis à verser de l'eau dans une assiette en porcelaine posée devant lui et dans laquelle on avait pris soin de mettre un « *vòla tsangañôloño* » (une grosse pièce de monnaie en argent massif avec l'effigie d'une femme debout) et un « *vangovango* » (bracelet en argent massif). Toute l'assistance s'assoit derrière lui, dans un recueillement total. De sa main droite, il remuait l'eau dans l'assiette. De l'autre main, il tenait le lobe de l'oreille de TIRA, l'enfant qui est souvent pris de convulsions de fièvre, allant jusqu'à l'évanouissement parfois. Le père de TITRA, notre grand frère, était également présent et suivit attentivement la cérémonie. Tous ces gestuels de BENOÎT dit Iadan'i BERNALY appuyées par des paroles d'engagement incantatoire. Nous reproduisons ici une séquence de ces paroles qui nous paraissent les plus significatives pour ce qui est du sérieux de ce rite :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
« Zahay tôy mijôro ay, mampilaza aminare	« Nous prions, nous vous annonçons à vous

zañahary, zañahary añambo, zañahary ambany ; milaza aminare razaña jiaby na ny ampôkon-dray na ny ampôkon-dreny ; mampilaza aminà koa zahay angovavy SOANDRENY, aminjany nampañinôfy anà, namparary, ahai…niboaka tamy sikidy lehite fò mangaho Rasa. Aihai…tsy maintsy hatà ny fikarakaraña aminjany é, tsy maintsy hatà ny tomoñoandro ô, fò mandiadiasa hely malòha fò mbòla hañafatra ny havaña avy lavitry ay! *Tsy maintsy hatà ny fañomoanaña an! Ka anà mangaho Rasa hizôñiñy kay anö raha mahivaña tôy zazatôy ay! Izy koa zany idy ny raha mankarary azy ».*

dieux, dieux d'en haut, dieux d'en bas ; à vous aussi tous les ancêtres, tant du côté paternel que du côté maternel ; à toi tante SOANDRENY qui se rappelle à nous à travers nos rêves, par la maladie, oui...que même la voyance par l'acte divinatoire nous a révélés que vous réclamez votre part de biens, oh oui...cela devrait être fait, une date sera choisie, mais laissez-nous juste un peu de temps pour informer les autres membres de la famille qui vivent au loin. Nous te jurons de faire ce rite et que cet enfant soit guéri ; si c'est vraiment cela la cause de sa maladie ».

Une fois cette cérémonie du *manôndo-bava* terminé, le collège des aînés s'est réuni pour la tenue du *rasahariaña* de SOANDRENY. Plus question de s'y soustraire. Car une parole prononcée de cette façon devant dieux et les ancêtres ligote son auteur, à la manière d'un pagne solidement ligoté sur les hanches pour vous empêcher d'être publiquement mis à nu. Lors de cette réunion, il était uniquement question de trouver les moyens financiers pour procéder correctement au *rasahariaña* de notre tante paternelle SOANDRENY. Une fois les moyens matériels réunis, il était encore question de revenir chez le devin-*mpisikidy* pour que ce dernier détermine le jour faste ou *andro tsara* pour la cérémonie. Nous n'avons pas fait partie de la délégation.

Une semaine moins trois jours avant que n'eut lieu la cérémonie, les membres de la famille organisatrice du rite ont envoyé l'annonce aux membres de la communauté villageoise. Voici les personnes auxquelles fut adressé l'annonce : Iadan'i JANASY, DOKOLAHY, DOARA, MAHAFALY, Iadan'i LIZA, Messieurs BAZETY et JAMAIVA, et enfin DOKOMAINA. Ce sont tous des personnes qui viennent des familles différentes. On a prévenu d'autres personnes habitant d'autres villages comme JEAN dit ZAMIZAÏNA et LEFY (d'*Antanimbaribe*).Voici comment s'est faite l'annonce faite à Iadan'i JANASY : une fois la salutation échangée, le maître de la maison a demandé le motif de cette visite. Et alors Iadan'i BERNALY a déclaré :

Texte en malgache	Traduction libre en français
Zahay tôy ay, manaña ventisahabo, ary zany tsy fanjakaña na haratrösa, fò kôpokô aiñy ; kay zahay tôy amianare ravinahôdy ay, fò hañamia Rasa Angovavy Ninin'i MAIVANY, SOANDRENY zany; kay vilôminare oay! Kay raha tsy tahanare marary zahay tôy, tsy ho salama ay ; tsy haniñy hahavòky, tsy toaka be hahamamo, fò taha aretiñy, kay amianare ravinahôdy ay!	Nous ici présents, nous avons une requête. Ce n'est pas une affaire officielle ni une demande de remboursement de dette, mais de soin vitaux ; donnez-nous donc des remèdes car nous allons donner le *rasahariaña* à Ninin'i MAIVANY, c'est SOANDRENY ; portez-nous secours ! Si vous ne nous soignez pas, nous resterons malades, nous ne serons pas en bonne santé ; ce n'est pas pour un repas qui rassasie ni pour un *toaka* (boisson alcoolique) qui enivre, mais pour le traitement d'une maladie, donnez-nous donc des remèdes !

Après, Iadan'i JANASY répondit à l'annonce en disant :

Texte en malgache	Traduction libre en français
Ia zalahy é…nahareñy zahay amy koraña jiaby iñy ; titeziñy zireñy voatety, kanaifany na dia tsy voatety ny korañanao, tsy firaiñaña azy. Kay nahalaza mon are teo amin'ny antondianareo mikasiky ny fañamiazaña ny ravinahôdy, fañamiazaña Rasa ; tsy mihono iky zahay fò, tsy maintsy ho avy zahay hiatriky.	Oui les amis, nous sommes informés par ces paroles ; si on les répète, elles sont reprises, cependant, même si on ne peut pas reprendre tes causeries, ce n'est pas du mépris (dédain). Vous venez donc de dire le motif de votre visite concernant l'octroi des remèdes, le *rasahariaña* ; ce n'est plus un on dit, mais c'est nous même qui entendons. Qu'il n'y ait aucun empêchement pour la réalisation, et il faut que nous venions y assister.

Et les membres de la famille se déplacent dans une autre maison faisant la même chose.

III)-La veille de la cérémonie

Toutes les personnes furent contactées. La veille du *rasahariaña* de SOANDRENY, vers 17 heures, il y avait un *jôro* (invocation sacrée) pour avertir ou prévenir les entités de l'au-delà que le lendemain, son *rasahariaña* sera célébré. Quatre personnes dont Iadan'i BERNALY fait partie, se rendirent à l'endroit où l'on va célébrer le *rasahariaña*, avec un *toaka* d'un quart de litre. Lorsqu'ils sont arrivés à l'endroit, au nord du village, Iadan'i BERNALY cria ainsi :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Hi!Hi!Hi! *Zahay tôy mampilaza aminare razaña ay, are arôy Andòhan' Ampandraña, ka tongoava aketo SOANDRENY amaraiñy tinaïny, fò hañamia Rasa anà zahay tamingianao ; aminjany tôy zany ny toaka hely atôlotro are. Are jiaby arô zany tsy anöritaña, tsy añavahaña, avià fò hañamia ny anjaranao zahay oay!*	Hi!Hi!Hi! Nous ici présents, nous vous annonçons à vous les ancêtres, à vous qui êtes là-bas à *Andòhan'Ampandraña*, venez ici, SOANDRENY, demain lundi, parce que nous, vos descendants, nous allons vous donner votre part ; c'est pourquoi voici le *toaka* en petite quantité que nous vous offrons. Vous qui êtes là-bas, tous sans distinction, ni partialité, venez donc, nous allons vous donner votre part !

Alors ils ont versé un peu de *toaka* et ont bu tout le reste et ensuite, ils sont rentrés à la maison.

IV)-La cérémonie du jour du *rasahariaña*

A)-Les préparatifs et l'octroi des dons

Le lendemain, lundi (nous étions déjà présents), on a fait la préparation (c'était à l'avant-veille de la disparition de la lune) : on a ramassé les assiettes, les marmites et un linge blanc d'un mètre et une pièce d'argent de 100 fmg et on les a amenées à l'endroit de la célébration, dans la forêt au nord du village d'*Ambôdimabibo*, et tout ce dont on se sert pour une grande foule. Pour le rendez-vous, c'était à l'endroit que l'on célèbre le *rasahariaña* que les uns les autres devaient se rejoindre ; chacun apporte un *kapoaka* (petite boite de conserves

de Nestlé) du riz ou de l'argent. Mais nous, les membres de la famille des défunts, nous sommes arrivés les premiers pour l'accueil. Et Iadan'i BERNALY a demandé de leurs nouvelles. Quand quelqu'un arriva : *kabarinareo avy añy é,* (quel est le motif de votre venue ?), demande-t-il. Les gens répondirent :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Aihai…nisy filazaña natanare taminay tao, kay amin'ny andro niany tôy ny hañamiazaña Rasa ny môdizañahary ato aminare ; kay handaiha hañamia ravinahôdy are ny kabarinay avy añy ay!	Il y a eu l'annonce que vous nous avez envoyé disant que c'est aujourd'hui qu'aura lieu l'offrande du *rasahariaña* au défunt ici chez vous ; nous venons vous donner des remèdes, voilà le motif de notre venue.

Après cela les gens ont déposé leurs dons : chacun a apporté de l'argent et du riz blanc, disant : *Zahay avy ay, mitondra pitisô hely ndraiky vary fôtsy hely, tsy raha be izy tôy fô, taha aretiñy, kay anö raha tintairaka ny raha atào ay.* (Nous venons apporter un petit sou et un peu de riz, ce n'est pas grand-chose mais pour un traitement de la maladie, que tout soit donc accompli jusqu'au bout). La famille faisait cuire le riz avec l'aide de quelques jeunes.

B) -Choix et présentation du zébu à sacrifier

A l'occasion de ce *rasahariaña* de Ninin'i MAIVANY, le collège des *sojabe* (anciens), après de longues réunions, a pris la décision de prendre une vache sur quarante-cinq qui forment le troupeau de la famille. C'était ZAMIFALISY, notre grand frère qui a eu la charge d'annoncer cette décision à tous les membres de la famille. RUFFIN et TIDAHY, fils aînés de ZAMIFALISY, ont été désigné pour chercher la vache *tombolôho maina* (marron) de notre *valan'òmby* (parc à bœufs). Quand le jour a été plus avancé, on a amené la vache à l'endroit de la célébration.

Après cela, Iadan'i BERNALY se mit debout, demanda le silence en disant :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Kay ny nampangiñaña atsika, tsy mbòla misy zavatra hafa, kanaifany, miala tsiñy amintsika fôkonôloño, eo ny zoky, eo ny	Silence s'il vous plaît ! La raison pour laquelle on vous demande le silence n'est pas pour autre chose ; cependant je m'excuse

dadilahy, tsy zaho zany mivòlaña eky ny farany manam-pañahy, ary tsy farany sojabe, fò miala tsiñy aminare masoandro amam-bòlaña, miatriky eto, fò miteny alòhakare. Kay zahay mañame fisahöraña atsika avy maro, nidodododo, niala tambaña, amin'ny antony filazañanay hömby taminare tañy ; fantatra fò mbala tianare zahay nitahanare marary.

Kay aminjany hiroso amin'ny fañamiazaña Rasa atsika, isehoan'ny laiha lavoan'aömby tôho ; fa hañame Rasa angovavy SOANDRENY, tsahandrô atsika misy mihöno hoe zôvy moa zy tao ô! Faharö mañaraka zany, io ny òmby ; hözahay, nihinay zy, tairaka avy tañaty valanay, sôfiny nihinay ; tsaha misy milaza tômpiny, miboaha ake idy fò, tsaha tapaka ny ambôzony, aihai…nihinay koany ziñy ay, aifa tsisy hevitry ay! Mbala izy veloño idy manjary avôtsotro ay!

auprès de toute l'assemblée. Il y a parmi nous des ainés et des nobles, ce n'est pas moi qui parle qui suis le plus sage ni le plus âgé, je m'excuse donc devant vous soleil et lune, ici présent, de prendre la parole. Nous adressons nos remerciements à tous venus si nombreux, venus en hâte laissant vos occupations à cause de l'invitation parvenue jusqu'à vous ; il est clair que vous nous aimez, nous dont vous venez soigner les malades.

Donc, nous procédons au *rasahariaña* et c'est la raison de ce sacrifice de bœuf ; nous allons donner sa part à notre tante paternel SOANDRENY, de peur de répondre par des on dit à la question sur notre lien de parenté avec cette défunte. Deuxièmement, voilà la vache ; nous disons que c'est la nôtre, la marque des oreilles est la nôtre, elle vient de notre ferme ; s'il y en a qui s'en déclarent les propriétaires, qu'ils se manifestent maintenant, pour ne pas dire, après qu'elle aura été égorgée : mais c'est la nôtre ! Alors il n'y a plus de solution. C'est lorsqu'elle est encore vivante qu'on peut la relâcher.

Après, Iadan'i JANASY répondit au discours, au nom de la communauté villageoise :

Texte en malgache

Iah…ny korañanao asivaña valiny ; tôy tsa mba misy fisòraña, kay angatahiñy ny taha aretiñy mboa ho vita soamantsara, ary tsy hararirary eky ny tavitavaila madiniky ; ary ny amy tôy amin'ny aömby, zaho minainaña

Traduction libre en français

Oui on va donner une réponse à votre allocution ; nous n'avons pas besoin de remerciements, on souhaite que le traitement de la maladie s'accomplisse bel et bien, et le petit reste ne soit plus malade ; en se qui

zany afa tsy tômpiny ; miboaha idy, fò mbala izy veloño io idy manjary avôtsotro ay!	concerne la vache, moi qui parle je n'en suis pas le propriétaire, cependant, nous sommes nombreux ici, peut-être, y en a-t-il qui sont propriétaires ? Qu'ils se manifestent, c'est lorsqu'il est encore vivant qu'on peut le relâcher.

Un autre aussi s'est levé, c'était Baban'i LIZA en disant : « On ne va pas prolonger la discussion pour ajouter à ce que vient de dire le *ramandreny* ; cette vache ne m'appartient pas, qu'il se manifeste maintenant le propriétaire ».Ensuite la multitude pris la parole : « mais oui ! Nous le savons bien…c'est la vôtre ; on enchaînera aujourd'hui même celui qui s'en déclare propriétaire ».

C)-Le *fañizòñaña ny òmby*, le rite conjuratoire du zébu

Après tout cela, les jeunes amènent le zébu au lieu du rassemblement. Ensuite le *ramandreny* (anciens, adultes) disent : *garçon, coucher la vache par terre ;* la vache est mise à terre, à l'ouest du pieu sacré, c'est-à-dire, l'arbre auquel on suspend le bucrane du zébu sacrificiel, on lui a attaché les pattes droites sur les gauches, le corps orienté vers l'est, le museau vers le sud.

On fit du feu avec des bouses de vache : on fit circuler le feu autour de la vache, en commençant par sa partie postérieure, puis en longeant le ventre, la poitrine, les narines, la face, la tête, la bosse, le dos et la main gauche. Celui qui portait le feu tenait un récipient contenant de l'eau ; il a déposé ensuite le feu là où il l'avait commencé. C'est ensuite qu'il a lavé la vache en commençant par la face, le ventre jusqu'à la queue qu'il a soulevée. Ensuite il a pris la queue de bœuf de cette façon, et lui a frappé le ventre en disant : *maty niany miasoatra amaraiñy*, « mort aujourd'hui remplacé demain ». C'est une fille qui a encore son père et sa mère vivants qui réalise cette action ; ce fut ce jour-là YVETTE, petite fille de frère de SOANDRENY. Il est à noter que, dans le rite du *rasahariaña*, selon Armand MANAMPITY ([1]) et Victor VISY ([2]), la tradition de frapper le ventre du zébu en prononçant

1-Armand MANAMPITY, né en 1936, est un conaisseur de la culture traditionnelle *tsimihety*, ancien vice-président du *Fivondronam-pokontany* de *Mandritsara* entre 1977 et 1991 ; frère de Georges Thomas NDRIANJAFY, ancien président de la Haute Cour Constitutionnelle de Madagascar.

2 -Victor VISY, né en 1970, est religieux dans le diocèse de Port-Bergé (Le seul frère diocésain de Port-Bergé)

l'expression *maty niany, misoatra amaraiñy*, « mort aujourd'hui, remplacé demain » ne se pratique pas dans la région de *Mandritsara*. Ainsi chaque région possède ses spécificités dans le déroulement de la cérémonie du *rasahariaña*.

Une fois cela achevé, Iadan'i BERNALY s'accroupit pour procéder au sacrifice, et nous les membres de la famille, nous nous sommes réunis derrière lui, nous nous tournons vers l'est. BENOÎT tient la queue du zébu et il l'a conjuré ainsi :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Hi!Hi!Hi! Zahay tô mijôro ay, mampilaza aminare hian-tany, ny zañahary añambo, ny zañahary ambany ; mampilaza aminare razaña ampanjaka koa zahay, ny Zafinimaina ny Zafinifôtsy. Añy koa are razaña jiaby añy antanin-drazaña, añy Ambaninandriaña, any Vanono, ery RAMAROMATAHOTRO, RAVERIVERY, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO), ery Dadivavy PÔTRY, DIÑIVÒLA, HIAKA, añy Vôholava ; arô koa are razaña jiaby mileviñy arôy Andòhan'Ampandraña, ery dadilahy BIASIDY, Zaman'i JAIBA, Iadan'i SOANDRENY, aihai…tsisy soritaña ay! Kay mangaho Rasa SOANDRENY, Ninin'i MAIVANY! Tamingianare zany. Aihai nañôtohôto ô, nampañinôfy, nampararY. Kay amiaña azy aömby tôho, ka aza mankarary eky, tô nihinazy ay, Anö raha hanjary ny voly hatao, ny hariaña ho vañoño. *Ary mañôzoño anà zaho òmby tôy ay, kay maro are arôy Andòhan'ny Ampandraña, fò SOANDRENY ny hamiaña ny Rasa niany ; miantomboko lañin'ny niany, aza mankarary*	Hi! Hi! Hi! Nous prions, nous annonçons à vous *hian-tany* (esprits de la terre), aux dieux d'en haut et aux dieux d'en bas ; aux ancêtres royaux, *Zafinimaina* et *Zafinifôtsy*. A vous aussi les ancêtres restés dans notre terre ancestrale à *Ambaninandriaña*, à *Vanono*, soit RAMAROMATAHOTRO, RAVERIVERY, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO), et les grands-mères PÔTRY, DIÑIVÒLA, HIAKA, à *Vôholava* ; et à vous tous les ancêtres enterrés à *Andòhan'Ampandraña* là-bas aussi grands-pères BIASIDY, Zaman'i JAIBA, Iadan'i SOANDRENY, oui...sans aucune exception! Il y a donc SOANDRENY, Ninin'i MAIVANY qui réclame sa part. Elle est des vôtres. Et oui, elle nous en a fait voir! Nous a rendus malades! S'est montrée dans nos rêves! Ainsi, on va lui offrir ce zébu! Que notre récolte soit bonne, que notre richesse soit florissante. Je te conjure ô bœuf ; vous les ancêtres, vous êtes nombreux là-bas à *Andòhan'Ampandraña*, mais c'est à

zahay fò, tôy ny anjaranao, k'aza mankararirary eky manomboko lañin'ny niany ; anö raha tombo tahizaiñy ny gamadiniky.	SOANDRENY qu'on va offrir sa part aujourd'hui ; dorénavant, ne nous rendez plus malades, car voilà ta part de biens, désormais ne nous causez plus ces maladies ; plaise à dieu que les enfants élevés croissent en bonne santé.

Après cette prière conjuratoire, il a lâché la queue de la vache, quelques jeunes ont tourné la tête du zébu vers l'ouest et l'a égorgé. On le coupait, on a pris un morceau du côté droite du poitrail, son côté droite (on ne le morcela pas), la bosse, les entrailles, les intestins, le foie, on le cuit à part, sans rien mélanger même du sel. Et tout le reste est pour la cuisson de la foule.

V)-Les préparatifs du repas et le *sôrontsôroño* (repas sacrificiel)

La tête du bœuf a été déposée au pied d'un arbre, tourné vers l'ouest ; ce sont les enfants de la ligné utérine qui l'ont gardé, ceux qui viennent de *Voraisa* conduits par JEAN dit ZAMIZAÏNA avec tous ses frères, ses sœurs et ses enfants. Il y a deux sortes du repas : le repas sacrificiel appelé *sôrontsôroño* et le repas communautaire.

Un groupe d'hommes cuit le riz et la viande sacrificielle. Puis on fait la préparation du repas communautaire. Le repas sacrificiel a sa propre marmite, il ne peut pas être mélangé avec le repas communautaire.

Pendant la préparation du repas, les membres de la famille ont offert du *toaka* (une boisson alcoolique) à l'assemblée, en attendant le repas. A cette occasion, il y a aussi un petit *kabary* (discours) prononcé par l'aîné de la famille organisatrice du rite (BENOÎT). Ainsi BENOÎT demanda le silence :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
kay ny nampangiñaña atsika, tsy korañantsika ratsy, fò tôy añy misy toaka hely hentintsika mikoraña. Raha aminjany firavoravoaña nitahanare narary,	On nous demande le silence, non pas que nos conversations sont mauvaises, mais c'est qu'il y a ici du *toaka* en petite quantité dont nous allons nous servir tout en continuant à

aihai…tôkony ho barika na damozaña ny raha nijòhaña teto ; kanaifany, haravoan'ny tsy manaña lahy é, nify koa mitapy afa hay idy mon, ravoravo, kay iarahantsika jiaby migiaka izy tôy ay, mahazo be hòmaña be, mahazo hely hòmaña hely. Tsy habaizan-draha iky mon, ampitiavaña ny añamiazaña azy.

parler. Si l'on considère la joie causée par le traitement que vous avez apporté à nos malades, il vous faudrait le contenu d'une barrique ou d'une dame-jeanne ; mais c'est la joie du pauvre ; quand les dents se font voir, on sait bien qu'il est content, donc, nous allons tous boire ensemble le *toaka* ; qui en reçoit beaucoup, en boit beaucoup, qui en reçoit peu, en boit peu. Ce n'est vraiment pas grand-chose, mais c'est avec amour qu'on vous l'offre.

Iadan'i JANASY se mit debout pour répondre à ce discours : N*y amin'io…misòtra ; fôntry zio fa tsy hely, vòla be amim-panañaña niala taminazy io, kayraha tairany edy haharitry azy io, fô kibo asivaña azy io niany, mamo ay.*(Pour cela, merci ; c'est beaucoup et non pas peu, des sommes importantes ont été nécessaires pour l'obtenir ; si c'est son contenant qui arrive à l'absorber, c'est le ventre où le mettra qui sera ivre aujourd'hui !)

Il y avait dix litres de *toaka* que l'on distribua ; et il y avait aussi du *baitsa* (boisson fermentée à base de jus de canne à sucre). C'est à ceux qui gardaient la tête du bœuf qu'on en offrit vraiment en grande quantité. Et les causeries se sont déroulé en attendant le repas. Mais on a mis de côté la part de boisson pour ceux qui faisaient la cuisine ; leur service terminé, on leur a donné leur part.

Et l'alcool circulait en abondance, ce jour-là, de lèvre en lèvre

(Photo prise au village d'*Ambôdimabibo* lors du *rasahariaña de SOANDRENY*, en 1997)

Quand le repas sacrificiel fut prêt, les enfants du côté des femmes de la famille s'en allèrent chercher du bois pour faire une tablette appelée (*talatala*) et ils l'arrangèrent. Ils prirent alors la viande pour le sacrifice, ils mirent le riz dans une assiette et la viande dans une autre assiette. Ils avaient déjà préparé aussi des assiettes à l'ouest de l'étagère ; on y avait déjà mis du bouillon et du riz et aussi des morceaux de viande de sacrifice, on y a appelé aussi six *sojabe* (anciens).

Puis on a pris une assiette remplie d'eau avec laquelle BENOÎT fait son *jôro* (invocation sacrée). Au moment où il fait son invocation devant le repas sacrificiel, quelques enfants se réunissent autour de lui et quelques anciens prennent le repas qui leur était déjà réservé en s'asseyant non loin de l'orateur. Voici la prière prononcée par BENOÎT :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Hi!Hi!Hi! Mañantso are razaña zahay ay! Añy are dadilahy RAMAROMATAHOTRO, RAVOAVY, IANDALÒVAÑA, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO) mileviñy añy Ambaninandriaña, Vanono, ery dadivavy PÔTRY, DINIVÒLA, HIAKA *añy Vôholava ; antsoviñy koa are jiaby arôy Andòhan'Ampandraña : dadilahy Zaman'i JAIBA, Iadan'i SOANDRENY, are jiaby arôy na ny voatomoño na ny tsy voatomoño, kay nañamia Rasa SOANDRENY zahay niany tôy ; ny manta mon aifa namiaña teo iñy ; kay tôy ny masaka koa ay! Iarahanare hòmaña*.	Hi!Hi!Hi! Nous vous invoquons, vous les ancêtres ! Vous dans l'au-delà, grands-pères RAMAROMATAHOTRO, RAVOAVY, IANDALÒVAÑA, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO) qui sont enterrés là-bas à *Ambaninandriaña*, *Vanono*, grands-mères PÔTRY, DINIVÒLA, HIAKA à *Vôholava*. On vous appelle aussi vous qui êtes à *Andòhan'Ampandraña* : grand père Zaman'i JAIBA, père de SOANDRENY, vous tous sans distinction. Voici, nous avons donné sa part à SOANDRENY, aujourd'hui, nous avons déjà donné le cru et voici maintenant ce qui est cuit ! Mangez-le ensemble.

Offrande, sur un autel à deux niveaux, du riz, de la viande et des boissons aux divinités et aux ancêtres, lors du *rasahariaña* de SOANDRENY au village d'*Ambôdimabibo,* en 1997

Il est à noter que pendant les invocations, les vieillards, eux, mangèrent ces morceaux de viandes sacrificielles placées à l'ouest de l'étagère.

Lorsque le *jôro* prend fin, l'orateur asperge d'eau le *sôrontsôroño,* les enfants se précipitent alors pour manger ce repas.

Ensuite, on a déposé ensuite des assiettes pour tout le monde. Les hommes ont mangé d'abord puis les femmes et les enfants.

Une fois tout le monde rassasié, les enfants du côté des femmes conduits par JEAN ont pris la tête du bœuf, ils l'ont fendue. Ensuite, ils ont suspendu le bucrane au bois, avec quelques petits morceaux de la viande non cuite coupée en lanières (*masikita, kitoza*) ; ils y ont suspendu aussi le linge, ensuite ils ont attaché à un des deux côtés les 100 fmg. Ils le faisaient en silence.

VI)-Les rites et les discours de clôture

Cela finit, Iadan'i BERNALY se mit debout de nouveau pour remercier les gens :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Kay ateriñy amintsika ny fankisitrahaña ; misòtra ny taiñantsika jiaby na ny avy Antanimbaribe, na ny avy Bigirogahely, na	On nous présente donc les remerciements, merci à tous personnellement, ceux d'*Antanimbaribe*, de *Bigirogahely*, de

ny avy Voraisa, na ny avy Ambôdimañary atsimo, indrintra atsika eto antoeraña, na lahy na vavy, fò vita ny taha aretiñy natantsika ; misòtra fò nahazo ravinahôdy ay ! Angatahiñy hanintsinintsy, hanaranara atsika jiaby	*Voraisa*, d'*Ambôdimañary atsimo* ; et surtout nous qui sommes ici sur place, hommes et femmes, car sont accomplis les soins pour la maladie que nous avons pratiqués ; merci, car on a reçu les remèdes. On souhaite à tous le bonheur et la santé.

Iadan'i JANASY se leva pour répondre au discours :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
Tsisy fisahöraña an… Satria afa io idy ny fombany, satria atsika tôy samby mitôvy aretiñy, niany nihinare, amaraiñy nihinay. Kay misòtra are koa zahay fôkonôloño, satria are tsy nihafahafa taminay. Aihai…Laiha faran-teny te iñy ny joroaña an! Anö raha samby ho salama aby atsika jiaby, ary anö raha tsaboraha fangalam-baiavy na tsakafara tôdy ny hifamoriantsika jiaby mañantôho	Et bien de rien...car c'est ainsi que les choses doivent se faire, car on a la même maladie, aujourd'hui c'est à vous et demain ce sera à notre tour. Et on vous remercie aussi d'être venu à nous sans façon. Eh bien....on espère juste que votre dernier souhait que vous venez de prononcer se réalise! Que l'on soit tous en bonne santé, et que l'on se retrouvera pour un mariage ou un *tsakafara tôdy* (rite d'accomplissement d'un vœu).

Alors, on distribua à chaque famille les abats, chacun en a reçu une petite part ; on appelle cela le *tatan-kaina.*

Au village, ceux qui avaient fait la cuisine ont reçu leur part de toaka. Ensuite tout le monde est rentré chez soi. Mais nous, les membres de la famille organisatrice du rite et les jeunes, avons récupéré tous les outils utilisés pour la cérémonie.

I)-Question spatio-temporelle

Nous avons démontré que, la cérémonie du *rasahariaña* est célébrée en dehors du village, au nord, dans un endroit tranquille de la forêt. Tous ces choix ne sont pas par hasard. Il y a une signification symbolique : il faut faire participer la nature à la célébration des hommes pour en faire une célébration cosmique. Le village ne suffit pas pour bien célébrer. Il faut faire appel à d'autres éléments de la nature, à d'autres ordres du cosmos : il faut aller dans la forêt pour célébrer le *rasahariaña*. Un endroit tranquille de la forêt, en dehors du village, c'est le domaine de l'au-delà, c'est-à-dire, de la société de l'au-delà, pour les *Tsimihety*. Sur ce sujet, les *Tsimihety*, pour parler d'un défunt, disent *ny môdy añahitry*, (le rentrant aux herbes, littéralement). Mircea ELIADE écrit plus généralement que : « La forêt, la jungle, les ténèbres symbolisent l'au-delà, les enfers » ([1]). La forêt est un lieu infini dans la culture *tsimihety* comme pour tous les Malgaches, c'est-à-dire, un lieu où l'on rencontre les puissances de l'au-delà, lieu de communion, de *fihavañaña* cosmique.

Le *fihavañaña* a une symbolique spatiale. C'est le *fihavañaña* cosmique, car pour réaliser le rite, il faut faire appel aux éléments de la nature ; c'est aussi le *fihavañaña* sacral entre la société des vivants et la société de l'au-delà, car c'est dans la forêt ou hors du village qu'on rencontre les *zañahary* (dieux), les *razaña* (ancêtres) et les *hian-tany* (esprits de la terre) ainsi que le ou les défunt(s). La forêt ou l'endroit tranquille, est ici un élément de médiation entre la société terrestre et la société céleste.

Dans ce *rasahariaña*, nous avons mentionné l'orientation vers l'est. La tête du zébu à sacrifier est tournée vers l'est, la famille du défunt et l'officiant se mettent derrière le zébu, en tournant la tête vers l'est, de même que le *fôkonôloño*. De plus, le bucrane suspendu sur un arbre est orienté vers l'est. Et cela n'est pas sans signification. Cette manière de faire se trouve presque dans tous les rites *tsimihety*. Le point cardinal « est » est sacré, car les *zañahary* (dieux) et les *razaña* (ancêtres) demeurent dans ce coin appelé *zôrofirarazaña*, coin des ancêtres situé au nord-est de la maison. Selon les croyances *tsimihety*, le soleil qui se lève à l'est, apporte le *hatsaraña* ou *nôro* (bonheur) aux hommes, le *bako* (la sécurité ou la protection), le *havañòñañ'aiñy* (la vie débordante) et le *havañòñan-kariaña* (la richesse) ; et les *Tsimihety*, quand ils font l'invocation sacrée,

1- Mircea ELIADE, *Mythes et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 264.

recherchent le bonheur (*hatsaraña*) et la cohabitation avec le monde divino-ancestral. La communion sacrale s'exprime dans le fait de se tourner vers l'est, demeure des *zañahary* (dieux) et des *razaña* (ancêtres) ; les vivants sont en relation avec eux. L'est signifie la vie ou la source de la vie.

En outre, toute la famille, l'officiant et les assistants se mettent derrière le zébu. Cela manifeste ainsi que les vivants utilisent l'élément de la création avant de communier avec le monde divino-ancestral. Il y a donc ici la communion avec le cosmos et avec le monde de l'au-delà par ce zébu. Cette communion s'élargit aux membres des familles invitées, car ils se tournent vers l'est pendant les invocations sacrées.

Lorsque les *Tsimihety* célèbrent une fête ou un *tsaboraha* comme *fangalam-baiavy* (mariage), *fañokoaraña* (exhumation des morts), le *tsikafara* (accomplissement d'un vœu), ils choisissent habituellement les mois de juillet, août et septembre. En cas d'urgence, il peut être fait à n'importe quel mois. Par habitude, on célèbre le *rasahariaña* entre mai et septembre, mais le choix du mois n'a pas une importance fondamentale. Le choix du jour est lui, bien plus contraint ; on le célèbre pendant les quatre ou cinq jours précédant la disparition de la lune ou les quatre jours suivant la « néoménie » ([1]), comme c'était le cas ici. La disparition de la lune symbolise la mort, chez les *Tsimihety* comme pour tous les Malgaches. On ne peut pas le célébrer à la pleine lune. Si donc, on célèbre le *rasahariaña* à l'avant-veille de la disparition de la lune, c'est pour montrer qu'on désire se débarrasser de tous les maux existants dans la société avec la disparition de la lune, pour qu'ils ne reviennent plus. Quand la lune apparaîtra de nouveau, elle apportera le bonheur, la vie nouvelle, la santé et la nouvelle relation entre la société d'ici-bas et celle du ciel. Ce rite vise à rétablir le *fihavañaña* cosmique qui implique l'union ou la communion des vivants et des morts, dans l'harmonie avec les éléments de la nature. Car là, on vit au rythme de la lune qui est un élément de la nature.

De même, ici nous avons célébré ce *rasahariaña* à la néoménie, c'est toujours pour établir cette communion, car la lune est le symbole de la vie, de la pureté et de la lumière. L'assemblée purifiée communie avec le monde cosmo-sacral. La nouvelle lune va permettre de lutter contre la maladie.

1- Cf. Enquête que nous avons menée auprès de monsieur Jean Claude RABEZARA, père de 5 enfants, né vers 1958, cultivateur, Ambôdimabibo, Port-Bergé, au mois d'Août 1996.

Le jour de la célébration du *rasahariaña* de SOANDRENY est le lundi. Le choix du jour revêt une signification symbolique. Le lundi, de l'arabe *Al-ithnain* qui est transposé en malgache par *Alatsinainy* ou en *Tsimihety* par *Tinainy* correspond au luminaire, la lune, *alakamary* (arabe, *Al-qamar*), dont la nature est astrologique, est bienfaisante ([1]). Cela confirme notre remarque précédente au sujet du recours au domaine astrologique. Les vivants communient avec les éléments ou les forces qui régissent le cosmos. Pour le rite du *rasahariaña*, les éléments du cosmos utilisés sont limités ; quelques-uns seulement sont impliqués dans le *rasahariaña* : la lune, le soleil, l'eau, le feu, la forêt.

On conjure (*hozôñiñy*) le bœuf dans la phase montante du soleil pour montrer que l'action sacrée a bien été exécutée en face de la divinité de la terre et du ciel ; le soleil, et pour souhaiter que les bienfaits divins croissent en plénitude comme le soleil. Les *Tsimihety* et les *Betsimisaraka* désignent le soleil par le mot *masòva* qui est composé des mots : *maha* (ce qui rend) et *sòva* (fasciné ; émerveillé). Il désigne l'état de quelqu'un qui, découvrant pour la première fois une belle ville ou un paysage merveilleusement beau, tombe sous le charme de l'émerveillement. Dans l'imaginaire des *Tsimihety* et des *Betsimisaraka*, le soleil (*masòva*) est l'astre qui donne et qui entretient la vie. A ce sujet, Robert JAOVELO DZAO, dans le contexte *sakalava*, affirme *que « l'astre du jour passe pour la source intarissable du feu, de la flamme et de la chaleur. Les énergies qui émanent de son for intérieur et transmises par ses rayons dynamisent et vivifient l'univers et le cosmos »* ([2]). Eugène Régis MANGALAZA écrit que *« Par la chaleur qu'il apporte, par la force de sa luminosité et par la régularité de sa course, le soleil est perçu à un autre niveau conceptuel que les autres corps célestes. De là s'explique la constante fascination (maha sòva) qu'il exerce sur les hommes, les mettant en contact avec quelque chose de divin »* ([3]). Les *Tsimihety* d'*Ambôdimabibo* célèbrent donc le *rasahariaña* dans la phase montante du soleil, parce qu'ils désirent entretenir et recevoir en plénitude cette vie qui émane du soleil, et parce qu'ils désirent aussi être en harmonie avec les divinités dont le soleil, qui est ici, l'intermédiaire.

1- Cf. Robert JAOVELO DZAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Imrpimerie Analamahitsy/ Ambozontany, Antananarivo, 1996, p. 268.

2- Robert JAOVELO DZAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Imrpimerie Analamahitsy/ Ambozontany, Antananarivo, 1996, p. 78.

3- Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar : essai d'anthropologie philosophique*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 60.

II)-Les dons et l'assistance du *fôkonôloño*

Le terme *fokonolona*, en Malgache officiel ou *fôkonôloño*, en *Tsimihety*, veut dire communauté villageoise. C'est une institution typiquement malgache que nous trouvons chez les *Tsimihety* à la base de l'ethnie ([1]).

Ainsi l'assistance du *fôkonôloño* à ce rite montre bien que la célébration du *rasahariaña* est l'affaire de tout le groupe. Parce que si le *fôkonôloño* assiste à un *rasahariaña*, c'est parce qu'il a des relations avec les membres de la famille du défunt ; assister au rite est le signe par excellence de la participation à la croyance commune, car se déplacer montre déjà que les invités ont des relations avec la famille organisatrice de ce rite. La communion, ici, est entre les vivants, et est fondée sur la croyance de cette pratique rituelle (le terme communion veut aussi dire union de plusieurs personnes dans une même croyance, dans une même organisation sociale. Le *Larousse de Poche* semble dire la même chose, en disant *« Union dans une même foi, dans un même état d'esprit »* ([2])). La preuve de cette unité de croyance, c'est la réponse que nous entendons au *kabary* (discours) de cette cérémonie du *rasahariaña* : *handaiha hañamia ravinahôdy are ny kabarinay avy añy* (le motif de notre venue est de vous donner des remèdes). Cela prouve que les invités ont la même croyance que la famille du défunt. La raison de cette assistance est la recherche du bonheur malgache ou *tsimihety* qui consiste à vouloir vivre longtemps en bonne santé, riche, en paix avec la société des ancêtres, des dieux, des hommes, c'est-à-dire, vivre en communion avec eux, dans la solidarité et la collaboration du village. Tout le monde est responsable de cette harmonie ; harmonie souvent troublée par la maladie, les conflits, la jalousie.

En plus de cette présence, les dons expriment la participation à l'acte rituel. Si on offre quelque chose, c'est parce qu'on adhère à cette pratique, et qu'on se sent en communion avec la personne à qui on offre le sacrifice, avec les invités, ainsi qu'avec la famille du défunt. Dans la remise des dons, on dit : *Tsy raha be izy tôy, fa taha aretiñy* (ce n'est pas une grande chose, mais c'est un remède contre la maladie). On veut enlever la maladie, ici, parce que *« la maladie se révèle comme prototype du mal qui altère la relation harmonieuse entre l'homme*

1- Cf. Bernard MAGNES, « Essai sur les Institutions et les Coutumes *Tsimihety* », dans *Bulletin de l'Académie de Madagascar,* n°89, p. 31.

2- *Dictionnaires des noms communs et des noms propres*, Larousse de poche, Paris, 1990, p. 113.

et la divinité, relation qui assure le bien-être et le bonheur de l'homme » ([1]). La remise de dons à la famille du défunt remet celle-ci dans sa condition initiale, qui est l'harmonie avec la divinité ou communion sacrale ; la bonne santé permet et implique la communion avec les dieux et avec les ancêtres. Au sujet des dons, Claude Rolland RAZAFINDRABE a écrit : *« le partage du bonheur et du malheur comme sens de solidarité et de communion dans la société se trouve déjà exprimé dans la participation financière apportée par les invités et dénommé : « tso-drano »* ([2]). De même MULAGO GWA affirme l'existence de la réalité de communion dans les dons : *« Le don est un point de rencontre, un trait d'union, un moyen qui permet l'écoulement vital réciproque de l'un dans l'autre »* ([3]). Sur ce même sujet, Pascal LAHADY confirme que : *« les sôroñ'afo n'ont pas de sens religieux strict, mais celui de solidarité et de communion à la société »* ([4]). Le *sôroñ'afo* est un don venant des familles invitées pour la famille organisatrice d'un rite. Le don est aussi une invitation à un contre-don (on tient compte de ce que chaque famille apporte pour rendre la pareille par la suite).

III)-Le partage d'alcool ou *tantan-toaka*

Le partage d'alcool que nous voulons évoquer ici lors du *rasahariaña* se situe entre le sacrifice du zébu et le repas sacrificiel du *sôrontsôroño*. C'est là donc que le *fôkonôloño* (communauté villageoise) fait la conversation en attendant le repas, *koraña mandiñy haniñy*, comme nous l'avons mentionné.

En *Tsimihety*, on appelle *toaka*, les boissons alcooliques. Chaque fois qu'il y a de grandes célébrations, on utilise du *toaka* appelé *mantseko* ou *toaka gasy* (littéralement boisson

---

1- Robert JAOVELO-DZAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Ambozontany/ Analamahitsy, Antananarivo, 1996, p. 282.

2- Claude Rolland RAZAFINDRABE, *Le sacrifice traditionnel Tanosimboahangy. Recueil en vue de l'inculturation de l'Eucharistie*, (Mémoire de Maîtrise en théologie), ISTPM d'Ambatoroka, Antananarivo, 1995, p. 31.

3- Gwa MULAGWO, Symbolisme dans les Religions traditionnelles africaines et Sacramentalisme », dans *Revue du Clergé Africain (RCA),* 27 juillet 1972 (Rapport de la Vème semaine théologique de *Kinshasa* : La pertinence du Christianisme en Afrique), p. 479-480.

4- Pascal LAHADY, *Le culte Betsimisaraka et son système symbolique*, Librairie Ambozontany, Fianarantsoa, 1979, p. 94. Les *sôroñ'afo* sont des dons donnés par les invités à la famille du défunt, s'il s'agit de la mort ou du *rasahariaña*.

alcoolique malgache). C'est une boisson alcoolique distillée à partir de la canne à sucre, de la mangue ou d'autres fruits ; elle est très forte.

Dans la vie des *Tsimihety* (sociale, culturelle, rituelle ou économique…) comme de tous les Malgaches, la boisson alcoolisée tient une place très importante. Elle signifie le partage et la participation à la vie communautaire. A ce sujet, BUAKASA dans le contexte de l'Afrique subsaharienne, en critiquant certains économistes et chrétiens qui considèrent comme gaspillage de prestige la consommation de *toaka* au cours de sacrifice, a souligné *« la valeur économique, politique et religieuse du vin de palme dans la société du Congo. C'est un symbole universel de fête, de solidarité ou d'union affective, par lequel on établit ou revivifie des liens sociaux »* ([1]). Même si on ne considère pas le *rasahariaña* dans la région *sofia* comme fête ou *tsaboraha*, il y a un aspect communionnel dans le partage d'alcool. Le fait de prendre ensemble l'alcool montre qu'on communie à l'événement, d'abord, et on communie avec l'organisateur du *rasahariaña* ensuite. Ici, donc la communion sociale des vivants entre eux et la communion avec l'organisateur est symbolisée par la participation à cette prise d'alcool. La prise d'alcool aussi montre la communion avec le défunt à qui on offre sa part ; le partage du breuvage montre qu'on participe au partage de son bien. De ce point de vue, Claude Rolland RAZAFINDRABE affirme que *« le toaka est le symbole du sacré, instrument pour rétablir la relation des vivants avec l'au-delà »* ([2]). C'est un élément de solidarité, de fraternité et d'unité. Il faut être soûl, ce qui permet de faire l'expérience de l'au-delà. Mais, cette expérience (communion sacrale) est limitée.

IV)-Les repas dans le *rasahariaña*

Pour le repas communautaire, nous avons dit que l'un des membres de la famille invite à manger tout d'abord les anciens, *antilahy* ou *sojabe,* à haute voix. A l'issue du repas des anciens, il invite les autres hommes qui n'ont pas encore pris part à ce même repas. En dernier lieu, il appelle les femmes et les enfants. Même si ce repas est hiérarchisé, on peut dire qu'il

1- T.K.M. BUAKASA, *L'impensé du discours, « Kindoki » et « nsiki » en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, 1973, p. 74, cité par LAHADY Pascal, *le Culte Betsimisaraka*, *et son système symbolique*, Librairie Ambozontany, Fianarantsoa, 1979, p. 79.

2- Claude Rolland RAZAFINDRABE, *Le sacrifice traditionnel Tanosimboahangy*. *Recueil en vue de l'inculturation de l'Eucharistie*, (Mémoire de Maîtrise en théologie), ISTPM d'Ambatoroka, Antananarivo, 1995, p. 32

est communautaire, car toute la communauté villageoise d'*Ambôhimabibo* participe effectivement à un seul et même repas. On peut donc penser, ici, à une communion hiérarchisée. La communion dans ce repas est la communion entre ceux qui mangent ce repas unique et la communion avec le zébu qui a été offert aux *zañahary* (dieux), aux *razaña* (ancêtres) et aux *hian-tany* (esprits tutélaires du lieu). La communion, ici, n'est pas seulement la communion des vivants entre eux (communion sociale terrestre), et des vivants avec le zébu (communion avec un élément de l'univers), mais aussi la communion entre ceux-ci et le monde de l'au-delà (nous l'appellerons « communion sacrale » ou « *fihavañaña* sacral »). Et Claude Rolland RAZAFINDRABE de commenter à cette occasion : *« Dans les jôro, c'est le repas qui est le médiateur d'une communion momentanée des hommes avec les puissances. Il est le point de médiation* » ([1]). Il s'agit de renforcer, de rétablir la solidarité et la communion de vie. Dans la même ligne, et dans le cadre de l'inculturation de la foi chrétienne à Madagascar, Pierre Martial RAKOTOMAHEFA d'ajouter : « *Tout repas est sacré parce que de soi, le repas nous fait entrer en communion avec Dieu, source de la vie, voire de la même vie* » ([2]). Pour affirmer l'existence de la communion dans le repas communautaire, François KABASELE LUMBALA, dans le cadre de l'Afrique, affirme que le repas communautaire est « *le symbole de la communion à une même vie* » ([3]).

On parle de la communion de vie, ici, parce que les participants à ce repas confirment ce que le proverbe malgache dit : *Izay iray vatsy, iray aina* (Ceux qui ont une seule provision, ont une seule vie). S'ils ont une seule source et une seule vie, c'est qu'il y a une communion de vie et de partage, donc, il y a la communion. Tous les participants vibrent d'une même fusion vitale parce qu'ils reçoivent la même vie tirée portée par le même sacrifice qui fortifie la solidarité et l'union du clan, du groupe et même de la société représentée par l'assemblée. Si on vit de la même provision, le repas communautaire manifeste l'union parfaite des convives. Manger ou boire avec quelqu'un signifie entrer en interaction avec lui, laisser ses

---

1- Claude Rolland RAZAFINDRABE, *Le sacrifice traditionnel Tanosimboahangy. Recueil en vue de l'inculturation de l'Eucharistie*, (Mémoire de Maîtrise en théologie), ISTPM d'Ambatoroka, Antananarivo, 1995, p. 35.

2- Pierre Martial RAKOTOMAHEFA, « Repas et Inculturation » in, *Aspect du Christianisme Malgache,* ISTPM d'Ambatoroka, Antananarivo, janv-Juin 1985, tome 1, n°1-2, p. 52.

3- François KABASELE LUMBALA, « Pâques Zaïroises » in, *Pâques Africaines d'Aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 23.

influences vitales s'échanger avec les nôtres ([1]). Cette analyse du repas communautaire montre l'existence de la communion sociale. Il y a aussi la communion avec le monde sacré, car la communauté, qui est là, mange la partie de la viande du zébu qui a été offerte aux entités de l'au-delà.

Le quatrième *jôro* est le *jôro* appelé, en pays *tsimihety*, « *sôrontsôroño* » (littéralement « sacrifice des sacrifices »). C'est la présentation aux divinités et aux ancêtres du plat sacrificiel

Dans le *sôrontsôroño*, après avoir invoqué les dieux et les ancêtres avec les esprits de la terre, nous avons vu que l'orant (BENOÎT) asperge d'eau froide le plat de *sôrontsôroño*, puis, les enfants, avenir de la société, s'y précipitent. C'est à eux, donc que reviennent les restes sacrés. Cela signifie la communion sacrale.

Pourquoi alors les enfants, seulement, peuvent-ils manger les restes des *zañahary* (dieux) et des *razaña* (ancêtres). C'est parce que les enfants ont le cœur pur. Ils sont encore incapables de commettre des fautes graves au détriment des parents et des amis. C'est à cause de ce caractère qu'ils peuvent manger les restes des ancêtres et des dieux, comme représentants de tous les convives. Ces enfants sont également en union avec tous les convives. Dans le *sôrontsôroño*, les enfants et les vieux ont donc droit à un repas à part, parce que les enfants sont le lien avec l'avenir et les vieux sont le lien avec les ancêtres.

Il ne faut pas oublier que tout près de la tablette ou *talatala* du repas sacré, quelques notables mangent une partie de ce repas pendant que l'officiant prononce le *jôro* (invocation sacrée) du *sôrontsôroño* (sacrifice de sacrifice). Cela montre aussi la communion de vie entre la société divino-ancestrale et la société terrestre. Ces anciens destinés à devenir des ancêtres un jour sont des représentants de chacune des familles présentes. La communion sacrale et sociale est aussi exprimée par l'intervention de représentants (anciens et enfants).

1- Cf. Gwa MULAGO, « Symbolisme dans les Religions traditionnelles africaines et Sacramentalisme », dans *Revue du Clergé Africain (RCA),* 27 juillet 1972 (Rapport de la Vème semaine théologique de Kinshasa : La pertinence du Christianisme en Afrique), p. 478.

V)-Le partage de viande crue ou *tantan-kaina*

Comme nous l'avons souligné dans son déroulement, le partage de viande crue aux invités fait partie de la célébration du *rasahariaña*. Même si les invités sont nombreux, il faut leur donner, au moins, un petit morceau de viande de la victime sacrificielle. Un proverbe est lié à cette pratique : *Ny tantan-kaina, tsy hanin-kahavôky, fò nôfon-kaina mitampihavañaña* (Le morceau de viande, il n'est pas fait pour rassasier, mais pour entretenir le *fihavañaña*). Le partage même symbolique de la viande exprime le *fihavañaña* ou la communion d'abord, entre la famille du défunt et les invités, entre le défunt et les invités, et entre les groupes qui sont présents et la victime sacrificielle. Ce morceau de viande de zébu exprime la consolidation de la communion entre tous ceux qui sont là, visibles et invisibles.

Dans la même ligne, dans le contexte de l'Afrique, en parlant du morceau de viande crue donnée aux invités, Louis Vincent THOMAS et René LUNEAU disent qu'il signifie une communion qui *« rapproche le profane et le sacré, l'individu et le groupe, l'homme, l'animal et la chose, le connu (village) et l'inconnu (brousse) par l'intermédiaire de l'offrande et la consommation finale »* ([1]). Cette citation évoque la communion entre le profane et le sacré, car le fait de porter ou de cuire à la maison (domaine du profane), la partie de la viande sacrificielle (sacrée) rapproche le profane et le sacré. On amène le morceau de la viande sacré de l'inconnu au connu. C'est une manière de faire la communion entre les deux et de neutraliser le danger.

Enfin, le fait de manger ces morceaux de viande sacrificielle manifeste l'unité de croyance ou même de la foi en la sacralité de ces morceaux. Il y a ainsi plusieurs dimensions du *fihavañaña* qui s'expriment dans cette pratique.

VI)-Rite du bucrane du zébu sacrifié

Comme nous avons signalé dans la partie sur la description du rite, après le *sôrontsoroño* un jeune homme (enfant du côté de descendant des femmes de la famille organisatrice du rite) prend le bucrane du zébu sacrifié avec quelques petits morceaux de la viande non cuite coupée en lanières (*masikita, kitoza*) et il offre le linge blanc (appelé *kilaimba*) au défunt. Il fait cela en silence.

1- Louis Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses Religions*, L'Harmattan, Paris, 1980, p. 96.

D'abord, le fait d'accrocher le bucrane du zébu sur un arbre représente un don. On offre aux *zañahary* (dieux) et aux *razaña* (ancêtres) ce qui leur appartient**.** Ce geste montre le désir d'être en harmonie ou en accord avec les entités de l'au-delà. Mais ce qui est à remarquer ici c'est l'attitude significative de ce rite. Le port de la tête de bœuf en silence a une signification très importante. Le silence de cet acte marque le souvenir respectueux du défunt. En plus de cet aspect de commémoration, il y a aussi une dimension d'union spirituelle avec le défunt, on pense profondément à lui.

VII)-L'eau et l'encens

Quelle est donc la signification de l'usage de l'eau dans le déroulement de ce *rasahariaña*? Tout d'abord, pour les penseurs, l'eau est symbole de vie et de fécondité. Elle possède un pouvoir symbolique fort dans tous les domaines de la vie. Elle contient toutes les significations qui vont de la vie à la mort. Pour la plupart des religions, l'eau signifie à la fois la vie et le don de Dieu. Les caractéristiques de l'eau peuvent se résumer à trois thèmes dominants.

Premièrement, c'est une source de vie. Domenico SARTORE nous écrit que *« Les eaux symbolisent la totalité des virtualités, la matrice de toutes les possibilités d'existence… le fondement de toute manifestation cosmique, réceptacle de tous les germes, les eaux symbolisent la substance primordiale d'où naissent toutes les formes et dans lesquelles elles reviennent, par régression ou par cataclysme »* ([1]). Par exemple, en Egypte l'eau est la condition essentielle de la vie, réserve permanente des sources vitales. Selon le poème *Enouma élish* qui parle de la création, aux origines, seules les eaux primordiales s'étendaient comme une matière indifférenciée.

Deuxièmement, l'eau est un moyen de purification. L'eau dissout les formes et abolit l'histoire. Par exemple, la tradition du déluge avec la résorption de l'humanité dans l'eau. Dans l'histoire du déluge, l'humanité disparaît à cause de ses péchés. Donc, l'eau change l'histoire en l'effaçant. Un autre exemple, en Egypte chaque temple disposait d'un lac sacré dans lequel se purifiaient les prêtres avant de prendre leurs fonctions sacerdotales. Ici, l'eau a

1- Domenico SARTORE, « signe/ symbole », *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, tome I, Brépols, 2002, p.309.

un rôle purificateur dans toutes les parties du culte, soit à l'entrée du lieu sacré ou du sanctuaire, soit dans les rituels d'aspersion, soit à côté de l'autel sacrificiel ([1]).

Troisièmement, l'eau est au centre de la régénération. Elle est régénératrice. Dans les cultes de la fertilité, dans l'Egypte antique, par exemple, les statues des déesses étaient plongées dans les eaux sacrées afin d'assurer la pluie et la fécondité de la terre. L'eau a aussi une force thérapeutique. Par exemple, les traditions populaires et les cultes des eaux autour de nombreuses sources et de grands fleuves comme le Gange et le Nil.

Donc, l'eau est à l'origine de la vie. C'est l'élément de la régénération corporelle et spirituelle, le symbole de la fertilité et celui de la pureté, de la sagesse, de la grâce et de la vertu ([2]). Le *Dictionnaire des Symboles* résume cela par l'idée que *« les significations symboliques de l'eau peuvent se réduire à trois thèmes dominants : source de vie, moyen de purification, centre de régénérescence »* ([3]). Pour Robert JAOVELO, l'eau entend symboliser la fécondité, la vie et la sacralité (*hasina*). L'eau est un élément primordial dans la vie de l'homme, des plantes et des animaux. L'eau est aussi ambivalente, c'est-à-dire qu'elle peut provoquer la mort et produire la vie ([4]).

Dans le *jôro* du *rasahariaña* à la maison, tout d'abord, on utilise des paroles d'invocation et de l'eau. Cette eau sert à calmer les défunts. Nous savons que la maladie est le signe violent que les défunts réclament le *rasahariaña*. L'eau va permettre de transformer l'hostilité des défunts en communion ou en *fihavañaña*.

Dans son deuxième usage (le lavement du zébu à sacrifier) l'eau prend son deuxième sens ; c'est un moyen de purification. Elle est capable d'enlever la boue qui symbolise la saleté et l'impureté qui empêchent la communion sacrale. Si on lave le zébu, c'est parce qu'on

---

1- Cf. Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, « Eau », *Dictionnaire des symboles*, Tome II, Seghers, Paris, 1973-1974, p. 377.

2- Paul POUPARD, « Eaux », *Dictionnaire des religions*, Presse Universitaires de France, Paris, p. 472.

3- Jean CHEVALIER et Alain GHEERBANT, *Dictionnaire des Symboles*, Tome II, Seghers, Paris, 1973-1974, p. 221.

4- Cf. Robert JAOVELO ZDAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Analamahitsy, Ambozontany, Antananarivo, 1996, p. 317.

veut l'offrir aux ancêtres. La preuve que ce zébu est reçu par les ancêtres, c'est qu'il dort pendant le *jôro, nandry ny aomby* (le bœuf a dormi). L'eau est donc un élément de la médiation entre la société terrestre et celle de l'au-delà. Le geste de verser de l'eau de la tête à la queue a un sens de purification. Il indique le caractère total et définitif de la purification. Ce rite est pratiqué chez les *Tsimihety* dans le *jôro* de mariage, d'accomplissement d'un vœu *(tsakafara)* et quand il y a une violation de tabou.

Le troisième usage de l'eau, c'est l'aspersion. Dans le rite du *rasahariaña*, lorsque le *jôro* devant le *sôrontsôroño* se termine, l'orateur asperge l'eau sur le repas sacré et sur les enfants. Pourquoi? Premièrement, les vivants veulent assouvir les désirs des ancêtres en les désaltérant. D'après les croyances *tsimihety*, les *zañahary* (dieux), les *razaña* (ancêtres) et les *hian-tany* (esprits de la terre) veulent boire de l'eau quand ils mangent. Le deuxième sens de l'aspersion, c'est le *tso-drano*, la bénédiction. On bénit les enfants qui mangent les restes des *zañahary*, des *razaña* et des *hian-tany* : ils mangent le même repas. Tout repas pris ensemble fait la communion entre les convives. Cette communion aussi s'élargit à toute la communauté, car les enfants qui mangent ces restes à côté des anciens le font au nom de toute l'assemblée. L'eau, comme symbole de pureté est un moyen de purification. Elle est aussi symbole de vie et de respect pour les ancêtres, source de vie. En leur offrant de l'eau, les vivants servent les ancêtres et leur offrent un élément primordial de la vie.

En ce qui concerne l'encens, nous trouvons le même genre de communion que nous avons trouvé dans le symbole de l'eau. L'encens, ici, est le moyen d'éloigner le *masantôko* (esprit mauvais). *« C'est sans doute un moyen pour l'esprit de fuir dans les airs »* ([1]). L'encens est, donc dans le *rasahariaña*, symbole de rétablissement de la pureté. La fumée qui monte vers le ciel assure la médiation entre le contingent et l'absolu. En effet, l'espace aérien dans lequel elle évolue, est considéré comme le domaine des oiseaux qui sont *« médiateurs par excellence entre ciel et terre »* ([2]). Il est à souligner que chez les chrétiens, notamment

1-Robert JAOVELO DZAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Imprimerie Analamahitsy / Ambozontany, Antananarivo, 1996, p. 325.

2- Robert JAOVELO DZAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Imprimerie Analamahitsy/ Ambozontany, Antananarivo, 1996, p. 326.

chez les catholiques romains, la fumée d'encens, dans la célébration des obsèques, est signe de respect pour le défunt. En outre, elle accompagne, la prière des vivants vers le ciel ([1]).

VIII)-Ni orpheline de mère ni de père

Dans le rite du *rasahariaña*, on fait appel à une jeune fille non encore orpheline de père ni de mère (*zaza vaìavy velon-dreny salakady velon-dray*). Elle est encore non amputée de l'un de ses deux piliers, dans le parcours de la vie, que sont la mère et le père. Dans le *rasahariaña* de SOANDRENY, c'est notre nièce YVETTE qui a été choisie par la famille pour représenter le groupe des jeunes filles, en pleine force de l'âge, qui répond à ce critère précis. Normalement, on la choisi parmi les jeunes filles qui sont du côté paternel (*ampôkon-dray*), et c'est le cas ici.

C'est donc elle qui est chargée pour encenser et pour laver symboliquement le zébu sacrificiel avant l'*hôzoño* (prière conjuratoire) fait par l'officiant. Ce dernier doit être un *sojabe* ([2]). Cette jeune fille est le symbole de la jeunesse, mais aussi et surtout, de la vie intégrale, c'est à dire non coupée de la source de vie que sont les parents. Elle symbolise le charme et la fraîcheur et aura vocation d'enfanter. C'est pourquoi le rite de purification ne peut être confié à une femme âgée ou orpheline. En outre, étant de sexe féminin, elle symbolise la postérité et l'avenir. Par sa médiation, on pense que la continuité de la vie est assurée pour tout le lignage.

Les membres de la famille souhaitent que la vache à offrir à la défunte (*tombolôho maina* : marron) puisse se reproduire, car d'après la conception *tsimihety*, le zébu offert sera élevé par le défunt dans l'au-delà. Cependant, si le zébu est un mâle, il peut être changé pour une vache, par le défunt ; c'est pourquoi, aujourd'hui, on n'hésite plus à offrir un zébu mâle ([3]). La jeune fille qui nettoie et encense la victime a un lien étroit avec la génisse ; la capacité

1-Cf. LA CELEBRATION DES OBSEQUES (Rituel Romain N° 119), « Nouveau rituel des funérailles », Desclée-Mame, Paris, 1972, p. 49.

2- *Sojabe* est le nom donné à un chef à la fois religieux et temporel, un gardien des coutumes, un administrateur du patrimoine légué par les ancêtres et un protecteur de tous ses membres. Cf. Bernard. MAGNES, « Les Institutions et Coutumes des *Tsimihety* », *Bulletin de Madagascar*, n° 89, octobre 1953, p. 28.

3- Cf. Enquête faite auprès de Monsieur FALAZA, dit Baban'i MITSO.

d'engendrer. Celle-ci est inscrite dans le flux de la vie, dont l'origine est le monde sacral. Ainsi cette jeune fille joue un rôle de médiateur dans le *fihavañaña* ou la communion entre l'assemblée priante et la société de l'au-delà. Son action d'encenser et de nettoyer le zébu rapproche le profane et le sacré, en chassant les mauvais esprits et en enlevant la saleté. Elle permet ainsi la communion sociale de l'assemblée, grâce à l'union des vivants avec le monde divin.

Chapitre IV : *L'herméneutique des discours (kabary) et des autres paroles*

I)-Les *Kabary* (discours)

Ce qu'on a remarqué dans les quatre sortes de *kabary*, discours du déroulement du *rasahariaña* de SOANDRENY (*kabary* de la première annonce, *Kabary* de la présentation du zébu, *kabary* de la présentation de l'alcool et *kabary* du remerciement), c'est que l'orateur de la famille organisatrice du rite (BENOÎT), chaque fois qu'il prend la parole, commence par des excuses et tout de suite après, remercie les invités. Le représentant des familles invitées (Iadan'i JANASY), quand il répond au *kabary*, remercie la famille organisatrice du rite. Ce qui montre que la relation des vivants terrestres entre eux veut être sous tendue par une bonne entente, un accord parfait ; prendre la parole, c'est se mettre en avant. Le but des excuses est d'entretenir le *fihavañaña*, parce que la parole est tranchante et dangereuse dans la culture *tsimihety* et malgache, en général. Puisque les Malgaches sont dans la civilisation orale, il faut donc faire attention avant de parler, pour ne pas déstabiliser l'assemblée.

Nous voyons aussi que, dans ces discours, le souhait du bonheur et de la santé est souvent souligné. Cela montre que le fondement de la communion dans le *rasahariaña* réside sur une recherche de la santé et du bonheur. C'est cette recherche qui incite les hommes à célébrer le *rasahariaña*. Cela implique aussi que l'image de l'homme est un homme malade qui recherche sa santé. Sur la santé, l'OMS (l'Organisation Mondiale de la Santé) a donné une définition : *« La santé est un état d'équilibre et de bien-être physique, psychique et social »* ([1]). Quant à C. AURENCHE, il a affirmé que la santé est *« recherche d'un équilibre entre l'homme et son environnement géographique, climatique, économique, culturel et religieux »* ([2]). La maladie dont parlent les *Tsimihety* dans le *rasahariaña* donc, c'est le manque de cet équilibre à rechercher qu'est le bien-être physique, psychique, social et religieux.

1- Cité par Jean-Marie AUBERT, « Guérisons des cœurs, Guérisons des corps, le point de vue théologique et pastoral », in *Madagascar, Eglises instituées et nouveaux groupements religieux*, collection *Institut Supérieur de Théologie d'Ambatoroka, (ISTA)*, n°7, 1997, p. 209.

2- Cf. AURENCHE, *Sous l'arbre sacré*, Cerf, Paris, 1987, p. 61.

De plus, nous avons vu que tout discours exige une réponse. Cela veut dire que le discours est un élément de communication, car la famille concernée expose son problème ou son vécu aux autres familles ou clans. La communication est donc ici par voie orale, c'est cette communication qui supporte la communion entre les membres de la famille organisatrice du *rasahariaña* et les membres des familles invitées. La communion s'inspire donc ici du processus de communication.

Les éléments nécessaires dans les discours sont la parole et l'assemblée. S'il n'y a pas de parole, il n'y a pas de discours. S'il n'y a pas assemblée de plusieurs personnes aussi, on ne peut pas faire non plus un discours. Ce qu'on peut faire avec deux ou trois, c'est seulement un dialogue.

On voit aussi que dans le discours, c'est tout le monde qui est acteur. Car le fait d'écouter et de répondre par l'intermédiaire d'un représentant fait partie de la participation à une chose. De toute façon, dans le discours de la présentation du zébu, c'est tout le monde qui affirme que le zébu appartient à la famille organisatrice du rite. Les invités participent donc au discours. Ils confirment les dires de leur porte-parole et constituent comme un chœur par rapport au soliste.

Nous remarquons aussi que les discours de la première annonce montrent déjà le *firaisan-kina*, l'unité recherchée des membres de la société chez les *Tsimihety*. On voit à travers ces discours que la célébration du *rasahariaña* est faite en collaboration avec les autres familles. La famille du défunt demande de l'aide aux autres familles. La réponse de ces dernières est toujours « oui », s'il n'y a pas obstacle majeur, même si l'annonce est parfois tardive : *tsy maintsy ho avy zahay hiatriky e* (il faut que nous soyons là pour assister).

Le *fihavañaña* concerne ici les familles, non seulement habitant un même village (*Ambôdimabibo*), mais aussi habitant les autres villages (*Antanimbaribe*, *Tsarafòtaka*, *Ankòrakely, Antsanompanonta,…*).

De même, dans les discours de remerciement, la demande de bénédiction et de santé n'est pas seulement pour celui qui prononce le discours ou seulement pour les membres de sa famille, mais aussi pour tout le monde : *angatahiñy hanintsinintsy, hanaranara atsika jiaby* (nous demandons que nous soyons tous en bonne santé). C'est le pronom personnel *atsika*, nous inclusif, qui est employé : il montre l'existence de la communion ou du *fihavañaña*. C'est la communion des vivants ou des assistants entre eux. En plus de cela, on trouve là

aussi, la communion entre les vivants ainsi qu'entre et les ancêtres et les dieux ; parce que, même s'il n'y a pas la mention du nom des ancêtres et des dieux dans cette phrase, on peut dire qu'il y a un sous-entendu. En effet, si on demande la santé, chez les *Tsimihety*, c'est ou bien aux ancêtres ou bien aux dieux. Si donc, les dieux et les ancêtres peuvent intervenir dans notre état de santé, c'est qu'ils peuvent entrer en communion ou en relation avec nous.

L'analyse de ces discours nous aidera à préciser concrètement l'idéal *tsimihety* : on fait le *rasahariaña*, pour d'abord, rechercher la santé personnelle et puis la santé sociale, pour éviter les malheurs sociaux : épidémies et morts, désastres dans les cultures. De plus, le *rasahariaña* est une thérapie sociale et sacrale. Il vise à renforcer, à célébrer ou à rétablir ou l'unité cosmos-sacrale. C'est ce que nous allons voir dans la partie suivante.

II)-Vivre et se regarder vivre dans son propre lignage

En tant que membre de la famille de la défunte, comme mentionné ci-dessus, et anthropologue dans notre propre terrain, nous sommes appelés à vivre et à nous regarder vivre. Nous avons vécu de l'intérieur la cérémonie que nous avons décrite, néanmoins nous avons eu l'occasion d'observer les différents acteurs qui ont animé cette cérémonie. Nous n'étions pas uniquement un anthropologue venu étudier froidement une cérémonie, mais nous étions également un acteur impliqué parmi les acteurs du lignage de la défunte. Nous osons même jusqu'à dire qu'à l'issue de cette cérémonie du *rasahariaña*, nous avions eu un sentiment de paix pour avoir accompli notre devoir qui incombe à tout survivant envers une tante qui n'est plus en vie mais qui a marqué positivement notre famille de son vivant. En étudiant notre propre culture en tant qu'anthropologue, nous pouvons affirmer que nous sommes sur cette ligne médiane entre la recherche de l'objectivité scientifique et le sentiment fusionnel avec son terrain de recherche. Nous sommes en quelque sorte un « étranger intime », heureux d'être revenu au sein de notre lignage et d'être en pleine communion avec ce dernier tout en sachant que nous évoluons également dans un autre univers social et culturel à des milliers d'année lumière de là. Cette vie de l'entre-deux ne nous a pas perturbés. Au contraire. Le retour aux sources nous a plutôt réconfortés.

Par ailleurs, il est très intéressant de noter que nous sommes bien dans une société de l'oralité et que les traditions ancestrales sont encore vives au village d'*Ambôdimabibo*. Il ne suffit pas seulement de blanchir ses cheveux pour être un aîné socialement reconnu. Pour être aîné, il faut également avoir une mémoire très vive. Car l'aîné est le gardien de l'histoire du

lignage qu'il doit transmettre, à son tour, à la nouvelle génération. Rien n'est écrit, tout se transmet oralement. La capacité à mémoriser fait partie de l'éducation d'un *Tsimihety* en marche vers la plénitude de l'aîné. Ce qui signifie que, dans la vie, l'aîné du lignage a fonction de lieu de mémoire du groupe. En tant que garant de la mémoire, il ne doit donc pas s'adonner aux excès en tous genres (notamment l'excès d'alcool) qui provoqueraient avec les années une perte de sa capacité de mémorisation. Vivre une vie d'aîné au milieu de son groupe lignager c'est faire preuve de pondération et de tempérance. BENOÎT lignager de BIASIDY est passé par ses différentes épreuves. Alors que, le jour du *rasahariaña* de SOANDRENY, l'alcool circulait à flot, BENOÎT a, symboliquement, très peu bu. Car il est la référence et le repère. Il ne faut pas en effet que cette référence, ce repère du groupe vacille pour devenir flou et incertain. En un mot, en tant qu'incarnation vivante de la stabilité du groupe, BENOÎT était serein et en pleine possession de ses esprits, alors que les convives avaient pour la plupart l'esprit embrouillé par les effets de l'alcool. Il est intéressant de noter à ce sujet que d'après les informateurs que nous avons approchés pour la réalisation de ce mémoire de *Master II*, l'alcool est disent-ils la boisson naturelle de *zañahary* et des divinités ([1]). Et ils racontent que *zagnahary* et les divinités peuvent en boire autant qu'ils le désirent sans avoir l'esprit embrouillé. Dans sa posture d'*ampiambinjy* BENOÎT s'efforce d'être à l'image des *zagnahary* et des divinités. C'est en opérant de la sorte qu'il peut se positionner comme intermédiaire entre le monde de la communauté divino-ancestrale et le monde de la communauté des vivants qui sont encore au village d'*Ambôdimabibo*. Ce travail (c'est-à-dire le travail d'*ampitankoboay*) est un engagement quotidien. Être un aîné en pays *tsimihety* est un travail de chaque jour sur soi-même.

Nous avons remarqué que lors des récits généalogiques dans les paroles des invocations sacrées faites par BENOÎT, il y avait tout un collège d'aînés qui écoutait ce qui se disait. Ce collège d'aînés constitue ici, à notre avis, le contrôle social de ce qui est dit. Et le respect qu'on doit à l'officiant est en fonction de la précision de son récit généalogique. Les plus jeunes sont eux aussi à l'écoute. Ils ne sont pas là pour contrôler comme les aînés, mais plutôt pour apprendre, afin de pouvoir restituer, à leur tour, ces mêmes récits généalogiques quand ils deviendront des aînés. Dans la société de l'oralité, tout se transmet de bouche à oreille, notamment pour ce qui est du monde sacré. En effet, les divinités et les illustres

1- Enquête faite auprès de Monsieur SAMIRAÑA dit Iadan'i MALO, 75 ans, cultivateur, habitant à *Ambararatihely*, commune *Ambôdivôngo*, district de Port-Bergé, en Août 1996 et à FALAZA dit Baban'i MITSO, 45 ans, à *Ambôdimabibo*, cultivateur. Lors de cette enquête participait également Madame VÒLAHANAÑA, qui avait à peu près, à cette époque, 62 ans.

ancêtres ne laissent pas les traces de leur pas (pour ne pas être suivis par n'importe qui), de même l'*ampitankoboay* (détenteur de la canne ancestrale ou l'orant de la famille) en pays *tsimihety* ne laisse pas par écrit les articulations de l'arbre généalogique du lignage (pour ne pas être reproduite par n'importe qui et à n'importe quelle occasion). Être un *ampitankoboay* en pays *tsimihety* se fait par l'initiation. Cette initiation est strictement réservée à la lignée masculine du groupe parce que nous sommes ici dans un système patrilinéaire. Cette initiation se fait en privé au sein de la lignée masculine mais aussi en public à l'occasion des cérémonies sacrificielles comme le *rasahariaña*. D'après nos enquêtes, BENOÎT a été initié oralement par son oncle paternel LEKÒSY (ou Iadan'i FALAZA), aussi bien dans leurs conversations privées que publiques. Le *rasahariaña* est donc une école de la vie pour les *ampitankoboay*.

III)-Le *rasahariaña* est un rite d'intégration sociale

La cérémonie du *rasahariaña* consiste à sacrifier un zébu pour un défunt ; c'est la part de richesse que les vivants offrent à leur proche parent défunt, pour que ce dernier, dans sa demeure, puisse jouir de tous ses droits**.**

Pourquoi les *Tsimihety* donnent-ils la part de richesse à leur parent défunt ? D'abord, les *Tsimihety* n'oublient pas un être physiquement absent; puisque, dans leur conception, le défunt est toujours présent, ils pensent qu'ils ont toujours des devoirs d'amour envers leur frère trépassé. Ensuite, le défunt a, de son vivant, contribué au cumul de richesses ; les vivants lui donnent donc sa part afin qu'il ne revienne pas pour réclamer son dû. Enfin, dans la conception *tsimihety*, la mort ne rompt pas l'identité personnelle d'un individu qui a son droit, elle ne rompt pas le *fihavañaña* (consanguinité, fraternité…) qui lie les différents membres d'un lignage. Elle ne supprime pas la continuité de la vie. Cela veut dire que l'unité, la communion, la cohésion de la famille *tsimihety* va jusqu'au-delà de la mort. Le nouveau tombeau ne supprime pas le *fihavañaña*, ne coupe pas le lien avec les ancêtres dans le tombeau ancestral d'origine, même si le proverbe malgache nous dit *izay mahavangivangy tiankavaña* (Qui aime rendre visite est aimé de ses *havana*). Et la preuve c'est que les invocations sacrées (*jôro*) que nous avons vu ci-dessus, nous informent que l'orant invoque les noms des ancêtres dans leur tombeau d'origine, à *Ambaninandriaña*. Nous découvrons à travers ces invocations sacrées (*jôro*) la faculté de mémorisation extraordinaire de l'officiant (*ampitankoboay*) ; il peut réciter jusqu'à la neuvième génération : depuis

RAMAROMATAHOTRO jusqu'à SOANDRENY. A aucun moment, nous n'avons ressenti d'hésitation dans la liste des illustres ancêtres.

Chez les *Tsimihety* et chez les *Betsimisaraka* du nord, on parle d'*ampitankoboay* (le détenteur de la canne ancestrale) pour désigner l'officiant qui est, parfois, le gardien du lieu sacrée du lignage qu'est le tombeau (*ampitanjiny* ou *ampiambinjiny)*. Dans d'autres régions, on parle de *tangalamena*.

Dans notre lignage, l'*ampitankoboay* est, à la fois l'officiant, qui a pour charge de prononcer les invocations sacrées (*jôro)* lors des cérémonies sacrificielles et de gardien de notre tombeau ancestral ainsi que de l'autel sacrificiel (*fisiròñaña* ou *lokoam-bato*).

En invoquant ces illustres ancêtres, BENOÎT est accroupi, en tenant fermement la queue du zébu à sacrifier. Normalement pour les autres cérémonies sacrificielles, l'officiant reste debout et scande avec sa canne en frappant régulièrement le flanc du zébu à sacrifier. Si, pour sa litanie, l'officiant s'accroupit au lieu de se tenir assis ou debout comme dans les autres rites, c'est pour une raison précise : une personne qui s'accroupit est une personne qui n'est pas encore stable, qui est désordonnée. En effet, au commencement du *rasahariaña*, la famille est encore malade à cause de cette coupure de l'harmonie entre les vivants et les morts.

Dans leur élan spirituel, certains *ampitankoboay* ne se contentent pas de frapper symboliquement l'animal solidement ligoté, mais se défoulent avec zèle en l'assenant de sérieux coups de canne. Le public est en haleine pendant que les femmes unissent leurs voix pour accueillir les divinités et les ancêtres (le *hôsi-pirarazaña*) ([1]), en battant des mains, elles aussi, de toutes leurs forces (ces chants sacrés s'appellent *hôsi-pirarazaña* dont le *Toalaza* fait partie). L'animal vit à cet instant les derniers moments de sa vie en souffrant par son flanc droit. Mais portés par leur élan collectif, les vivants ne sont plus sensibles à cette souffrance.

Ainsi la cérémonie du *rasahariaña* comme l'exhumation déplace le défunt du domaine de l'errance, de la marginalité au rang des ancêtres. Par le rite du *rasahariaña*, le défunt est promu au rang des ancêtres, les vivants retrouvent leur harmonie sociale et sacrale qui est un

1- Le *hôsi-pirarazaña* est l'ensemble de plusieurs chants, chantés au moment de la cérémonie joyeuse *tsimihety* (comme le *tsikafara* : rite d'accomplissement d'un vœu..), qui commence par le chant « *Nihinjôvy é lahy é, nihinay é* », puis le chant « *Tadibe tsy mivaloño* »,… « *Avy ny Andiaña avy* »,… « *Ny Andiaña manesy Arivo* ».. « *E e Toalaza* »…

signe de manifestation de la santé. C'est pourquoi les *Tsimihety* n'ont pas peur de la mort physique, mais plutôt de la mort sociale. Le défunt promu au rang divino-ancestral est assuré d'être constamment présent dans la conscience des vivants pour les protéger, les soigner…

On peut affirmer que le rite du *rasahariaña*, le rite d'exhumation et les autres rites d'agrégation unissent, à la fois, le trépassé à ses ancêtres et les deuilleurs au groupe social. Ils normalisent les rapports entre les vivants et les morts. En effet, durant la période de marge, c'est-à-dire, avant le rite du *rasahariaña* et de l'exhumation, le trépassé et tous ceux qui l'entourent font l'objet de tabous rigoureux et d'interdits sévères.

TROIXIEME PARTIE

Rasahariaña : lieu d'affirmation identitaire et du fihavañaña

La mort qui est une rupture ne rompt pas finalement le fihavañaña car les vivants sont toujours à l'écoute de leurs défunts et, réciproquement. Ce lien indéfectible qu'il faut savoir pourtant entretenir par des attentions particulières (comme c'est le cas ici, au travers du rite du rasahariaña), c'est ce que les Malgaches désignent par le terme de fihavanana. Ce lien va bien au-delà des humains et de cette vie-ci et concerne finalement tous les éléments constitutifs de l'univers, du plus proche au plus lointain, du visible à l'invisible. Il y a une sacralité du fihavañaña qui donne à la culture malgache son cachet particulier.

En pays tsimihety, cette sacralité du fihavañaña doit être valorisée par différents rites dans des gestes et paroles apparemment les plus insignifiants comme le fait de se saluer à chaque nouvelle rencontre (mifañome finaritry isaka mitratro), comme le fait de se rendre mutuellement visite (mifamangivangy). Cette même sacralité du fihavañaña peut être également affirmée en organisant des rites spectaculaires où tout le village est mobilisé, où tous les ancêtres sont sollicités : c'est le rite du rasahariaña.

Chapitre I : *Rasahariaña, un lieu de rencontre entre les vivants et les morts*

I)-Le fondement du *fihavañaña* dans le *rasahariaña*

On sait que dans les *jôro* et dans les discours du *rasahariaña* que nous avons vu plus haut, la demande ou le souhait de santé est évoqué à plusieurs reprises. La première cause du rite du *rasahariaña* est donc de rétablir l'harmonie ou le *fihavañaña* entre la société terrestre et celle de l'au-delà. Derrière le souhait de la santé, il y a l'amour de l'*aina* ([1]). D'ailleurs, une

1- Habituellement, nous traduisons le mot *aina* par la « vie ». Robert DUBOIS, définit ce terme « par flux vital, corps animé par le flux vital, personne » (Robert DUBOIS, *Olombelona, essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1978, p. 10). Pour Michaël Ignace RAFIRINGA, ce concept veut dire, explicitement : souffle, vie, être vivant, dernier soupir, et implicitement : progéniture, vigueur et effort (Cf. Michaël Ignace RAFIRINGA, « Anthropologie vétérotestamentaire et vision malgache de l'homme », *Dans Recherches et Documents*, n° 8, Madagascar, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, établissement d'Antsiranana, sans date, p. 35). Mais ce dernier a signalé que « progéniture et être vivant ne désignent pas directement la vie en tant que telle, mais les êtres, homme comme animal d'ailleurs, dans lesquels la vie en question a sa demeure en quelque sorte » (Ibid, p. 36). Alors que les cinq autres significations (souffle, vie, vigueur, effort, et dernier soupir) désignent uniquement une manifestation quelconque de cette vie (Cf. Ibid. p. 36). « Celle-ci, en effet, peut être considérée, soit comme la respiration (souffle), soit comme le résultat du jeu d'organes concourant au développement (corps) et à la conservation du sujet (vie), soit comme la force physique (vigueur), soit comme l'action énergique du corps ou de l'esprit (effort), soit enfin, comme la dernière haleine, le dernier souffle, qu'exhale l'être au moment de mourir (dernier soupir). Être vivant et progéniture, en revanche, ne désignent pas ces diverses modalités de vie, mais des êtres en chair et en os, en lesquels peuvent se vérifier les différentes modalités de la vie susmentionnées. D'ailleurs, l'expression « être vivant », elle-même, suppose cet horizon vital, car « vivant » signifie d'abord, « doté de vie » et « être animé » qui sont strictement équivalents » (Ibid. p. 36). Ceci se vérifie dans de nombreuses expressions malgaches (Ainsi *aina* comme souffle (*fôfok'aiñy*) correspond à la respiration ; *aina* signifie aussi progéniture, nous pouvons le vérifier à travers les expressions : *menaky ny aiko* (huile de ma vie), *silaky ny aiko* (une portion de ma vie). Ces expressions désignent les enfants qu'on a engendrés. Ceux qui ont des ancêtres communs se disent *aiko ianao* (tu es ma vie). Certaines ethnies à Madagascar parlent aussi de l'appareil génital masculin comme *aina*. Et entre membres de la communauté villageoise, on se dit *olo iray aina isika* (nous sommes d'une même vie (flux vital). *Aina* en tant qu'être vivant se vérifie dans cette expression : *raha manañ'aiñy* (les êtres dotés de vie) ; *aina* en tant que vigueur (*hery, tanjaka*) : voir l'expression *misy aiñy ou mafy aiñy* (doté d'une grande force, vigoureux) ; effort (*ezaka*) : voir *avotr'aiñy* (action de sauver la vie) ou *aimbery* (énergie perdue vainement) ; *Aina* en tant que dernier soupir (*fara fôfok'aiñy*) : *miady aiñy* ou *miala aiñy* (lutter pour la vie, agoniser, quitter la vie), *hafak'aiñy* (être à bout du souffle) ; *aina* en tant que corps se vérifie pour une personne en proie aux douloureuses courbatures du paludisme, elle se plaint ainsi : *marary ny aiko manontolo* (tout mon *aina* est douloureux), devant un malade qui a beaucoup maigri, on s'exclame : *miharatsy ny ainy* (son *aina* est devenu mauvais).

expression *tsimihety* dit que *mamy ny aiñy* (la vie est douce), ny *aiñy tsisy matranginy* (la vie n'a pas de ramification). Pour les *Tsimihety*, avoir la santé c'est être en harmonie avec le monde de l'au-delà et celui d'ici-bas. Si le motif de la célébration du *rasahariaña* est le soin de la maladie ou la restauration de la vie, nous pouvons en conclure que le *fihavañaña* sacral est fondé sur la crainte de la maladie ou de la mort et sur le rétablissement de la santé. De même pour le *fihavañaña* social dans l'au-delà, c'est cette crainte de la mort ou de la maladie qui les unit, les invite à manger ensemble. Il en va de même pour les vivants terrestres ; s'ils sont en communion sociale, c'est pour soigner la maladie dont ils ont peur.

Quand on procède au rite du *rasahariaña*, c'est souvent parce qu'un défunt demande sa part. C'est le cas de SOANDRENY. Cette défunte a rendu malade l'un des membres de sa famille (LABO et TIRA). Le *rasahariaña* peut avoir pour seule vocation la guérison du malade. Le *fihavañaña* est ainsi fondé sur une obligation. Pour les *Tsimihety*, en effet, la cause de la maladie ou de la mort est métaphysique : elle est provoquée, soit par la sorcellerie soit par le non-respect des us et coutumes ou bien encore par la transgression d'un tabou. La maladie est alors le signe d'une coupure des relations de *fihavañaña* entre la société terrestre et l'au-delà. La célébration du *rasahariaña* permet le rétablissement de la relation. Il faut noter que quelquefois, le *rasahariaña* n'est pas une célébration désirée. Si les hommes la réalisent, c'est par crainte des punitions des défunts ou par obligation. C'est pour cela que la réponse au discours de remerciement de Iadan'i JANASY est la suivante : *Anö raha samby ho salama aby atsika jiaby, ary anö raha tsaboraha fangalambaiavy na tsakafara tôdy ny hifamoriantsika jiaby mañantôho* (Que nous soyons tous en bonne santé et que nous soyons tous rassemblés comme ceci la prochaine fois plutôt pour un mariage ou l'accomplissement d'un vœu). Le *fihavañaña* social terrestre et céleste, et le *fihavañaña* sacral sont réalisés, actualisés et accomplis dans le *rasahariaña*, mais ce sont les motifs ou les fondements de ces *fihavañaña* qui ne sont pas désirables. Il s'agit donc de rétablir ou de renforcer le *fihavañaña*, car l'absence de *fihavañaña* ou d'harmonie entraîne la maladie.

L'autre raison de la communion ou du rétablissement de l'harmonie que nous trouvons dans le déroulement du *rasahariaña* est le *fihavañaña* (solidarité, parenté, consanguinité, fraternité) : si les invités terrestres et ceux de l'au-delà assistent à cette célébration, c'est aussi à cause du *fihavañaña,* à cause de l'amour mutuel entre les membres d'une société. Le *fihavañaña* social céleste est à l'image du *fihavañaña* social terrestre.

II)-L'état du *fihavañaña* dans le *rasahariaña*

Nous avons démontré plus haut que le déroulement du *rasahariaña* est composé de plusieurs dimensions du *fihavañaña*. Par exemple, le *fihavañaña* cosmique, le *fihavañaña* entre les vivants terrestres et les vivants de l'au-delà appelé *fihavañaña* sacral ou la communion sacrale. Il y a aussi le *fihavañaña* des vivants terrestres entre eux (*fihavañaña* social terrestre), et le *fihavañaña* des vivants de l'au-delà entre eux (*fihavañaña* social céleste).

Si le *rasahariaña* est fait pour rétablir le *fihavañaña* entre les vivants terrestres et les vivants de l'au-delà, cela veut dire que ce genre de *fihavañaña* (*fihavañaña* sacral) a déjà existé avant la maladie envoyée par les défunts ou bien avant l'apparition de ces derniers en songe. Ce *fihavañaña* préexistant est détruit pour les raisons vues ci-dessus et sera restauré dès le *jôro* (invocation sacrée) à la veille du *rasahariaña*. En effet, le *jôro* est une promesse faite à la société de l'au-delà indiquant que, le lendemain, les hommes feront une offrande au défunt qui demande sa part. Ce *fihavañaña* continue le lendemain à travers les différents *jôro*. Il s'accomplit par le partage d'un même repas, lorsque les vivants terrestres mangent la partie du repas qu'on offre aux entités de l'au-delà. Le fait de manger un même repas montre que le *fihavañaña* est réalisé, cela montre la communion de vie.

La présence de *fôkonôloño* et l'apport de dons manifestent le *fihavañaña* social terrestre. Cette sorte de *fihavañaña* est un *fihavañaña* par amour, mais avec réserve, c'est-à-dire un amour par intérêt. La phrase qu'on entend dans les *kabary* (discours) plus haut le montre bien : *ka atsika tôy samby ôlombeloño, niany nihinare, amaraiñy nihinay* (et nous sommes tous des hommes, aujourd'hui votre tour, le nôtre sera demain). Si nous disons que le *fihavañaña* est d'entreprendre une relation volontaire et gratifiante avec l'autre, on peut dire que cette sorte de *fihavañaña* est, en un sens, très proche de la solidarité ou d'une simple union, car c'est l'intérêt qui joue le rôle le plus important.

Ce qui fait le *fihavañaña* aussi, c'est le *taha aretiñy* (soin de la maladie), car le premier motif du *rasahariaña* est le *taha aretiñy*. Le *fihavañaña* est un moyen de soigner la maladie. Le rite est une thérapie collective : il ne suffit pas de voir le devin ou le guérisseur particulier, mais il faut réunir les membres de la famille et de la communauté villageoise.

L'état de *fihavañaña* dans le *rasahariaña* peut, dans certains cas, être considéré comme un *fihavañaña* mais d'une manière secondaire, c'est-à-dire pour son *bene esse*. Pourtant, d'après la définition donnée ; *« le fihavañaña est une union dans une même croyance et un même état d'esprit »*.

Chapitre II : Le poids de l'ancestralité dans le *rasahariaña*

Pour comprendre le poids de l'ancestralité dans le rite du *rasahariaña* chez les *Tsimihety*, nous nous proposons dans ce second chapitre d'analyser les différents temps forts des invocations sacrées ou *jôro*, ainsi que les différentes séquences des prières conjuratoires ou *hôzoño* contenues dans ce rite. Dans ce chapitre, nous n'avons pas la prétention d'épuiser tous les champs de l'interprétation symbolique de l'ancestralité chez les *Tsimihety* car cela dépasse le cadre de ce Mémoire. Nous nous y attèlerons certainement quand nous travaillerons notre thèse de doctorat, en prenant appui sur les démarches épistémologiques de Paul OTTINO, quand ce dernier s'est intéressé à cette question chez les *Betsimisaraka,* quelques années seulement avant sa mort. Dans ce chapitre, nous focaliserons surtout notre attention sur l'articulation « *rasahariaña* / *ancestralité* », en montrant que ce rite est finalement une des toutes dernières parties d'une longue et éprouvante métamorphose que tout nouveau défunt doit accomplir dans le silence de la mort avant d'accéder à la béatitude de la vie ancestrale, proche de la divinité.

Le *jôro* ou invocation sacrée ainsi que l'*hôzoño* du zébu à sacrifier ou prière conjuratoire prononcée par BENOÎT le patriarche du groupe lignager de la défunte SOANDRENY, lors de la cérémonie du *rasahariaña* de cette dernière le 23 février 1997, au village d'*Ambôhimabibo* vont donc nous servir de grille de lecture pour comprendre jusqu'à quel point le rite permet de socialiser cette métamorphose *post-mortem*. Derrière tout cela se profile en filigrane le lien du *fihavañaña* qui lie finalement les vivants et les morts en pays *tsimihety*.

Nous allons donc reprendre quelques séquences du *jôro* du *rasahariaña.*

I)-*Zañahary*, dieu(x)

A)-La notion de *zañahary* chez les Malgaches et les *Tsimihety* en général

Avant de voir la conception de *zañahar*y dans le *rasahariaña*, il nous paraît intéressant d'étudier d'abord la notion de *zañahary,* en général.

Comme tous les Malgaches, les *Tsimihety* croient en l'existence d'un être suprême, auteur de tout ce qui existe et qu'ils appellent *zañahary* ([1]). *Zañahary*, dans son acception populaire, est composé de deux mots : *zay*, « celui qui » et *nahary*, « avoir créé ». Ainsi les intellectuels proposent différentes étymologies ([2]).

Une autre appellation de cette divinité est *andriamanitra.* Dans son sens littéral et populaire, ce terme viendrait de : *andriana*, Prince ou Seigneur et *manitra*, parfumé. *Andriamanitra* signifierait donc *seigneur parfumé.*

1- Les appellations sont différentes selon les régions : *zañahare, zañahary, ndrañahary*, *andrianañahary, andrianañahare, andriananahary, andriamanitra*. *Zañahary* est le terme le plus répandu à Madagascar, pour désigner la ou les divinités.

2- J. RAKOTONIRAINY dit que *Zañahary* viendrait de *Yan* + *Hari* qui veut dire *Dieu Soleil* selon leur origine sanscrit et *Tiam* (sous-groupe malais), cité par François BENOLO, *Le lolo ou le problème de reviviscence des morts dans l'Androy (Extrême Sud de Madagascar) : essai anthropologique pour une contribution à la théologie de la résurrection*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Institut Catholique de Paris, 1992, tome 2, p.111. Michaël Ignace RAFIRINGA l'explique à partir de *nahar* austronésien qui signifie *faiseur de vie.* Comme J. RAKOTONIRAINY, Gabriel FERRAND affirme que *Zañahary* viendrait du sanscrit *Yan*, qui signifie *Andriamanitra* (Dieu) et de l'indonésien *Hari*, qui veut dire : *masoandro* (soleil). Ainsi *Zañahary* serait le *dieu solaire* (Cf. Gabriel FERRAND, *Essai de phonétique comparée du Malais et des dialectes malgaches*, Paris, 1909, p.301-310). A une telle affirmation, Oscar Christian DAHL répond que ce choix étymologique qui est l'hypothèse de Gabriel FERRAND « n'est {…} étayé ni par le développement phonétique, ni par le nom du soleil, ni par la mythologie malgache et est inacceptable » (Oscar Christian DAHL*, Zañahary, Andriananahary, Andriamanitra (désignations des êtres divins en Malgache*), in Georges CONDOMINAS (éd.), *Disciplines croisées. Hommage à Bernard ¨Philippe Groslier*, E.H.S.S., Paris, 1992, p. 104).Et en s'appuyant sur la comparaison avec les langues austronésiennes, il affirme : « …le sens propre du mot (*Zañahary*) est conforme à l'étymologie, celui qui a fait exister, le Dieu suprême qui a été créateur » (Oscar Christian DAHL, *Zañahary*…p.109).« Si *Zañahary* est un Dieu Soleil, on s'attendait à le voir combiné avec le soleil dans les mythes. Mais dans ceux que j'ai étudié, je n'ai jamais vu cette combinaison»(Oscar Christian DAHL, *Zañahary*… p.103). Oscar Christian DAHL continue : « outre les contes *sakalava* que j'ai publiés (DAHL 1968), j'en possède encore dans mes collections un grand nombre, mais *Zañahary* signifiant « Soleil » ne s'y trouve pas. L'hypothèse de Gabriel FERRAND expliquant les deux derniers syllabes des *Zañahary* par « hari » (Soleil) n'est donc pas acceptable » (Oscar Christian DAHL, *Zañahary…,* p. 103).

Pour Louis MOLET, sur les hautes terres, la divinité supérieure qui est seigneur du ciel reçoit trois noms : *andriamanitra,* le seigneur du ciel ou des espaces, plus ou moins personnalisé, littéralement prince qui sent bon ; *zanahary*, dieu/créateur ; et composé à partir de ces deux noms, *Andriananahary*, Prince créateur ([1]).

Pour Gabriel FERRAND, DAMA-NTSOHA et DUBOIS, *« le point de départ d'Andriamanitra aurait été le sanscrit : Adya, essence primordiale, pouvoir divin, et Atman, âme. Cependant, le mot sanscrit Atman a un rapport avec l'indonésien manis, c'est-à-dire, parfumé, qui l'a définitivement supplanté. Ainsi avons-nous la forme actuelle Andriamanitra (Andriana manitra : Prince parfumé) »* ([2]).

Andriananahary constituerait la synthèse de *zañahary* et d'*andriamanitra*, et serait davantage à rapprocher du premier ([3]).

Mais, dans son acception littérale, ce terme viendrait d'*andriana*, souverain ou prince et de *nahary,* qui a créé. « Il serait alors le mot adéquat pour traduire le Créateur » ([4]).

Pour Jean Baptiste RAZAFINTSALAMA., *andriananahary* vient du sanscrit *adya* qui veut dire *primordial, premier* ([5]). A partir de cette affirmation, François BENOLO soutient

---

1- Cf. Louis MOLET, *Conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, tome I, L'Harmattan, Paris, 1979, p. 111.

2- Robert JAOVELO DZAO, « Aspects de la conception malgache de Dieu », *Recherches et Documents*, n°21, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'Antsiranana, Antsiranana, p. 33.

3- Cf. Robert JAOVELO DZAO, « Aspects de la conception malgache de Dieu », *Recherches et Documents*, n°2, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'Antsiranana, Antsiranana, p. 33.

4- François BENOLO, *Le lolo ou le problème de reviviscence des morts dans l'Androy (Extrême Sud de Madagascar) : essai anthropologique pour une contribution à la théologie de la résurrection*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Institut Catholique de Paris 1992, tome 2, p.111.

5- Cf. Jean Baptiste. RAZAFINTSALAMA, *La langue malgache et les origines des Malgaches*, Tananarive, Imprimerie moderne de l'Emyrne, 1928, p. 37-38.

que *andrianañahary* (ce qu'il transcrit *andrianañahare*) serait le dieu suprême ou le prince doux ([1]).

Malgré ces différences, les Malgaches s'accordent à utiliser *zañahary*, *andriamanitra* et *andriananahary* pour désigner l'être suprême, auteur de tout ce qui existe. Cette croyance est au cœur du peuple malgache.

Zañahary par rapport à *andriamanitra* est le terme le plus répandu à Madagascar. Les *Tsimihety* utilisent le mot « *zañahary* » pour désigner cet être.

B)-Dieu(x), *zañahary* dans les *jôro* du *rasahariaña*

« *Hi! Hi! Hi! Nous prions, nous annonçons à vous hian-tany (esprits de la terre), aux dieux d'en haut et aux dieux d'en bas ; aux ancêtres royaux, Zafinimaina et Zafinifôtsy. A vous aussi les ancêtres restés dans notre terre ancestrale à Ambaninandriaña, à Vanono, soit RAMAROMATAHOTRO, RAVERIVERY, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO), et les grands-mères PÔTRY, DIÑIVÒLA, HIAKA, à Vôholava ; et à vous tous les ancêtres enterrés à Andòhan'Ampandraña là-bas aussi grands-pères BIASIDY, Zaman'i JAIBA, Iadan'i SOANDRENY, oui...sans aucune exception! Il y a donc SOANDRENY, Ninin'i MAIVANY qui réclame sa part. Elle est des vôtres. Et oui, elle nous en a fait voir! Elle nous a rendus malades! Elle s'est montrée dans nos rêves! Ainsi, va-t-on lui offrir ce zébu! Que notre récolte soit bonne, que notre richesse soit florissante.*

Je te conjure ô bœuf ; vous les ancêtres, vous êtes nombreux là-bas à Andòhan'Ampandraña, mais c'est à SOANDRENY que nous allons offrir sa part aujourd'hui ; dorénavant, ne nous rendez plus malades, car voilà votre part de biens, désormais ne nous causez plus maladies ; plaise à dieu que les enfants élevés croissent en bonne santé ».

Ici, on tâchera d'employer *zañahary* au pluriel. Ce double emploi du singulier ou du pluriel, pour le terme *zañahary*, sera exploité dans la suite de ce travail.

1- Cf. François BENOLO, *Le lolo ou le problème de reviviscence des morts dans l'Androy (Extrême Sud de Madagascar) : essai anthropologique pour une contribution à la théologie de la résurrection*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Institut Catholique de Paris 1992, tome 2, p. 112.

D'après les quatre invocations et prières conjuratoires du *rasahariaña* que nous avons décrit, on remarque que l'invocation du nom de *zañahary* n'est pas une condition *sine qua non* de la validation ou de la réalisation du déroulement de *rasahariaña*. S'il est oublié, cela n'a pas d'importance. Cela se voit par exemple dans le *jôro* à la veille du *rasahariaña* de SOANDRENY. Dans cette invocation, l'officiant s'adresse directement aux ancêtres. Il n'y a pas d'invocations aux *zañahary* : *« Hi!Hi!Hi! Nous ici présents, nous vous annonçons à vous les ancêtres, à vous qui êtes là-bas à Andòhan'Ampandraña, venez ici, SOANDRENY, demain lundi, parce que nous, vos descendants, nous allons vous donner votre part… ».*

Dans le troisième *jôro*, c'est-à-dire la prière conjuratoire du zébu, même si les *zañahary* sont invoqués, on observe qu'ils ne se trouvent pas invoqués au premier rang, mais, au deuxième rang après les *hian-tany* (esprits de la terre). Cela veut donc dire que la présence des dieux dans les *jôro* du *rasahariaña* n'est pas une exigence première. Dans la culture *tsimihety*, en général, dans la hiérarchie de l'au-delà, ce sont les *zañahary* qui se trouvent au sommet, alors qu'ici, ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, dans les autres *jôro* comme les *jôro* de mariage traditionnel et des *jôro* de l'accomplissement d'un vœu, les *zañahary* sont invoqués strictement au premier rang et les ancêtres sont appelés au deuxième ([1]).

Si donc on invoque les *zañahary* dans le *rasahariaña*, c'est seulement pour qu'ils assistent à cette cérémonie. Ils sont donc là comme des invités du monde de l'au-delà pour être témoins ou assistants ou bien encore spectateurs.

Malgré tout, ils ont quand même un rôle à assumer comme le fait de donner conjointement avec les ancêtres et les défunts, la santé aux vivants et de faire fructifier leurs richesses et leurs cultures. Ils sont aussi une des entités appelées à manger le repas sacrificiel (*sôrontsôroño*).

Les *zañahary* apparaissent en communion avec les hommes du fait qu'ils mangent avec eux le repas sacrificiel. Mais cette communion ou *fihavañaña* est facultative, car l'invocation de leur nom n'est pas nécessaire.

Les dieux dans le rite conjuratoire du zébu sont présentés comme une entité plurielle, et appelé *zañahary añambo* (dieux d'en haut), *zañahary ambany* (dieu d'en bas), *aminare*

1- Cf. Patrice TONGASOLO, *Fomban-drazana Tsimihety*, Ambozontany, Fianarantsoa 1985, p.32

zañahary (à vous dieux). L'invocation de *zañahary añambo* (dieux d'en haut) indique que les *zañahary* sont dans certains cas, lointains et célestes. Si on les invoque si loin, c'est qu'ils ont des oreilles pour entendre. Cependant, l'affirmation *zañahary ambany* (dieu d'en bas) souligne que les dieux sont aussi proches et terrestres. On peut les inviter à manger dans un lieu précis.

Ces deux groupes antithétiques ne font qu'expliciter l'omniprésence et l'omniscience des *zañahary*. Ils voient tout : *aza ny lohasaha mangina no jerena fa zañahary ao antampon'ny lòha* (ne te fie pas à la vallée silencieuse, mais, à dieu qui est au-dessus de ta tête) dit le proverbe des hautes terres. On sait également à travers ces prières conjuratoires que la demeure de *zañahary* est simultanément en haut et en bas.

D'après les différents *jôro*, les *zañahary* sont capables de manger, de boire de l'eau ou de l'alcool, car ils sont parmi les êtres invoqués pour manger le *sôrontsôroño* et l'un de sens de l'aspersion de l'eau après l'invocation des entités de l'au-delà, d'après ce que nous avons vu plus haut, c'est de leur faire boire de l'eau. En revanche, l'alcool est versé par terre ou sur une pierre lors des *jôro*, à la veille du *rasahariaña* : il est absorbé par *zañahary, razaña, hian-tany* et les défunts à qui on offre la célébration.

La vision anthropomorphique de dieu qu'on trouve dans les autres rites ne se trouve pas dans les *jôro* du *rasahariaña*. Par exemple dans certains rites, il y a l'invocation des *zañahary lahy* (dieux hommes), des *zañahary vavy* (dieux femmes), *zañahary zanaka* (dieux fils). Dans le mythe *Ny Niavian'ny Fahafataisaña* (L'origine de la mort), il est même mentionné que *zañahary* a des petits fils ([1]). C'est une vision anthropomorphique de dieu, c'est la projection sur dieu de la vie familiale humaine.

A travers ces *jôro*, les *Tsimihety* sont-ils monothéistes ou polythéistes ?

Au premier abord, on peut penser que les *Tsimihety* croient en plusieurs dieux. Nous avons vu dans le rite conjuratoire que l'orant appelle les dieux d'en haut et les dieux d'en bas. En dehors de cette prière, dans certains rites et certains mythes, on trouve aussi que les *Tsimihety* invoquent et croient en plusieurs divinités.

1- Cf. Patrice TONGASOLO, *Fomban-drazana tsimihety,* Ambozontany, Fianarantsoa 1985, p. 257-262.

En revanche, si l'on demande aux *Tsimihety* qui connaissent bien leur religion ou leur culture ([1]), s'ils croient en un seul dieu ou plusieurs, ils répondent sans hésitation qu'ils ne croient qu'en un seul dieu, qu'ils appellent *zañahary be* (grand dieu). En Août 1996, on a posé cette question à Iadan'i MALO ([2]) à *Ambararatihely* (district de Port-Bergé), il affirma qu'il n'y a qu'un seul dieu. On a posé la même question à un Ledama ([3]), à *Ambalaben'Analalava, Marotandrano* (district de *Mandritsara*), en janvier 2003, la réponse était la même que la précédente. Il y a aussi Courtois JULES ([4]) et RABEARISON ([5]) qui ont affirmé la même chose en Août 1992. Mais, quand on leur demande : pourquoi dans les rites appelez-vous plusieurs dieux ? Ils disent que c'est parce que nos ancêtres (étant source de bénédictions et étant puissants) sont en quelque sorte des dieux.

Comment comprendre l'affirmation de ces connaisseurs des us et coutumes *tsimihety* ?

Si on analyse bien le panorama de la culture *tsimihety* qui montre leur croyance en dieu, on peut affirmer qu'ils sont monothéistes. L'appel des dieux d'en haut et les dieux d'en bas, montre, en réalité, que les *Tsimihety* ne croient qu'en un seul dieu. Là, il s'agit d'un dieu qui voit le haut et le bas et qui est par conséquent partout. Le haut et le bas supposent le centre. Dieu est partout où l'on va. Cette mention de pluralité de dieux veut aussi intégrer l'homme *tsimihety* au rythme du monde et au mouvement du cosmos. Cette prière relevant apparemment du polythéisme, en réalité, suppose fondamentalement un dieu unique. Quoiqu'il en soit, tout ce que les *Tsimihety* appellent *zañahary* (dieu), n'est pas forcement dieu en tant qu'être suprême qui est à l'origine de tout. Un homme peut être appelé *zañahary* instantanément. Il en est ainsi lorsqu'un homme sauve la vie d'un autre en danger. Le premier dira à l'autre *zaho zañaharinà maha tsy naty anà* (je suis ton dieu sinon tu serais mort). En fait, les *Tsimihety* savent bien que celui-ci n'est pas dieu, mais ils l'appellent dieu parce que l'action de dieu (qui est sauveur) est réalisée par son intervention. Toute force qui peut faire

1- Ce sont les vieux qu'on appelle *sojabe*.

2- Iadan'i MALO est un notable du village d'Ambararatihely, district de Port-Bergé. En plus de sa connaissance et de son expérience de la culture *tsimihety*, il est aussi l'orant (le prêtre coutumier, en quelque sorte) de sa famille.

3- Chef de village au sens traditionnel du terme dont le nom nous échappe

4- Administrateur civil retraité (feu).

5- Administrateur civil retraité et Député de Madagascar pendant un certain temps. Il a beaucoup écrit sur les *Tsimihety* (feu).

vivre ou tuer reçoit le nom de *zañahary*. Les parents sont aussi appelés dieux quelquefois. Ils sont *zañahary hita maso* (dieux visibles) ou *zañahary ambonin'ny tany* (dieu sur terre). Ils sont appelés ainsi parce que lorsque leurs enfants demandent la bénédiction, c'est par leurs invocations que cela peut se faire. Ils sont donc appelés *zañahary* parce qu'ils participent à la bénédiction de leurs descendants avec les dieux et les ancêtres dans l'au-delà. Ainsi transmettre la vie permet-il aussi d'accéder au titre de *zañahary*.

Il en est de même, lorsque quelqu'un vient de mourir. En effet, au cours des *kabary* (discours) lors des veillées funèbres, on dit souvent que les morts sont les *môdy zañahary* (devenus dieux). Ils sont devenus dieux parce qu'ils seront ancêtres et vont devenir sources de bénédictions pour les descendants.

Malgré tout, les *Tsimihety* ne croient qu'en un seul dieu, *zañahary be* (grand dieu) comme divinité suprême ou vrai dieu, auteur de la création tout entière. Ce dieu peut se présenter de plusieurs façons, il peut aussi travailler de différentes manières, à travers les vivants terrestres et les vivants dans l'au-delà. La puissance de ceux-ci émane du *zañahary*. Ces êtres puissants appelés *zañahary*, en réalité, ne sont pas des dieux, mais, ses lieutenants qui œuvrent pour le bien ou pour le mal des hommes. C'est pour cela donc, que les *Tsimihety,* dans les rites, appellent souvent, au premier rang, *zañahary be* (grand dieu) et après les autres *zañahary* (dieux) et ancêtres. Le vrai dieu est donc pour eux le *zañahary be* (grand dieu) et les autres *zañahary* (dieux) ne sont pas *zañahary*, mais, par peur de leur puissance, on les appelle *zañahary*.

Ceci fait dire à Eugène Régis MANGALAZA, concernant la croyance en dieu des Malgaches en général : « *Les Malgaches professent un monothéisme métaphysique et un polythéisme liturgique*» ([1]). On rajoutera volontiers à cette phrase un polythéisme mythique, car dans les mythes interviennent une multitude de dieux.

1- Cité par Robert JAOVELO DZAO, « Le *tromba* et le Christianisme », *Recherches et Documents*, n°24, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'Antsiranana, Antsiranana, p. 33.

II)- Les *hian-tany* ou esprits de la terre

A)-Notion sur les *hian-tany*

Ce mot vient de deux termes : *hiaña* (esprit ou âme) et *tany* (terre) : étymologiquement, *hian-tany* veut dire *esprit ou âme de la terre*. A la différence des *Betsimisaraka* (un groupe ethnique voisin des *Tsimihety*) qui ne prononcent pas le « h », comme le témoigne le Professeur Eugène régis MANGALAZA ([1]), avant le mot *iaña*, les *Tsimihety* prononcent bien ce « h ». Et dans leur langage quotidien, ces derniers ne disent pas *iañantany*, mais plutôt *hian-tany*.

Les *Tsimihety*, comme beaucoup d'autres ethnies de la grande Île, croient que chaque lieu ou chaque élément du cosmos a son esprit ou *hiaña* qui en est le propriétaire ou peut être sa demeure. Par exemple un rocher, un arbre, un ruisseau, un marécage, une colline, un homme, un animal, etc. peuvent avoir un *hiaña* ou lui servir de résidence. C'est la raison pour laquelle ils ne violentent pas les éléments de la création. Les *Tsimihety*, lorsqu'ils mangent ou boivent quelque chose, surtout dans la forêt ou hors du village, versent un morceau à terre pour les *hian-tany*, car ils ont peur que les esprits ne les suivent et ne les rendent malades. C'est aussi pour que les esprits de la terre ne soient pas méchants. Ces exemples d'éléments de la création montrent que les *hiaña* ne sont pas forcement *hian-tany*, ils peuvent être appelés tout simplement *hiaña,* s'il s'agit du *hiaña* d'un défunt, il peut être appelé aussi *hian-draha*, s'il s'agit aussi du *hiaña* d'un animal. Sur ce sujet, le Professeur Eugène Régis MANGALAZA et du Professeur Christian MERIOT ont écrit que « *le Malgache pense qu'en plus de son souffle vital ou fôfok'aiñy, chaque personne a son iaña. Plus subtil et plus immatériel que le souffle vital, l'iaña n'est pas logé dans le corps. Alors que le souffle vital va devoir quitter le corps au moment de la mort, il en est tout autrement de l'iaña. En fait, la réalité corporelle n'est pour lui qu'un simple support visible dont il pourrait bien se passer, en cas de besoin. C'est pourquoi l'iaña ne disparait pas avec la dissolution corporelle et même avec la réduction des ossements en poussière*» ([2]). Les *Tsimihety* croient pareillement à

1- Cf. Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar, Essai d'anthropologie philosophique*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 220.

2- Eugène Régis MANGALAZA et Christian MERIOT, *Cours d'anthropologie générale n°4* (Cours du premier semestre 2010-2011), p. 7 en note de bas de page (texte en ligne en cliquant sur : www.anthropomada.com

la non disparition de ce *hiaña* après la dissolution ou la disparition du corps, si l'on en croit Bernard MAGNES : *« Le Tsimihety croit que le corps ne meurt pas complètement, qu'il en reste quelque chose de vivant. Ce n'est pas la matière mais l'ombre de cette matière ; il l'appelle Alo-draha ou Iañan-draha. Cette ombre vivante mais invisible s'en va au séjour des morts retrouver les ancêtres. Elle y continue la vie commencée sur terre… »* ([1]) et l'expression populaire *tsimihety*, *ny hiaña tsy mboa maty* (le *hiaña* ne meurt pas). Pour plus de précision au sujet des *hiaña*, ce cours auquel nous faisons référence nous donne tous les détails.

Dans ce travail, l'investigation porte uniquement sur les *hian-tany* et non *hiaña* en général, plus précisément, elle porte sur les *hian-tany* dans le rite du *rasahariaña*.

B)- Les *hian-tany* dans les *jôro* du *rasahariaña*

Dans le troisième *jôro* du *rasahariaña* que nous avons décrit, les *hian-tany* sont invoqué au premier rang. On voit que le rôle des *hian-tany* est le même que celui des *zañahary* et des *razaña*. Ils sont parmi les invités de l'au-delà.

Le zébu vivant offert lors du *jôro* n'est pas pour les *hian-tany*, mais ils font partie des entités qui sont appelés pour assister à la cérémonie du *rasahariaña*.

Les *hian-tany* participent à la communion avec les entités de l'au-delà, car ils sont invoqués pour manger avec eux. Ils font partie aussi des agents importants dans le *fihavañaña* avec les vivants terrestres et s'ils ne sont pas invoqués, d'après la croyance *tsimihety*, l'harmonie entre ces deux mondes risque de n'être pas possible.

Dans le *jôro* ci-dessus, les *hian-tany* sont appelés au premier rang : ils apparaissent donc au sommet de la hiérarchie des entités de l'au-delà. Cette position semble contradictoire avec la culture *tsimihety* en général (contradictoire aux *jôro* de mariage traditionnel, aux *jôro* de l'accomplissement d'un vœu (*Tsakafara*), aux bénédictions des enfants qui partent dans un autre endroit lointain ou faire des études, etc.), car normalement, ce sont les dieux qui se trouvent au sommet de la hiérarchie, puis viennent les ancêtres, et enfin les *hian-tany* avec les

1- Bernard MAGNES, « Institutions et Coutumes des *Tsimihety* », in *Bulletin de Madagascar*, n°89, Octobre 1953, Antananarivo, p. 25.

autres entités. Les *hian-tany* comme les *hiaña*, en général, font partie des éléments de la création divine.

III)-La défunte à laquelle on offre sa part

Chez les *Tsimihety*, comme dans toutes les autres ethnies de la Grande Île, il est très difficile de classer les nouveaux défunts dans la hiérarchie ou le processus d'ancestralisation, car on peut les appeler, parfois *razaña* (lors des veillés funéraires) ou *mody zañahary* (devenus dieux). Et leur cadavre est souvent appelé *ôloño* (personne). C'est le cas par exemple pour l'enterrement, quand il est temps de mettre le mort dans le tombeau, le *sojabe* (patriarche) dit *ampidiro andavaka ôloño ô* (mettez la personne dans la tombe). Cependant, on ne peut pas les appeler lors des invocations sacrées sauf au moment de leur *rasahariaña*. Tout cela est pour dire que, dans la conception *tsimihety* de l'au-delà, il y a parfois de la confusion. Parfois, les ancêtres, les esprits de la terre, les animaux et les personnages vivants sont associés à la divinité. Pierre COLIN écrit, dans le contexte malgache en général, surtout du sud : *« Toutefois, l'immortalité telle que la conçoivent les Malgaches revêt un aspect assez vague »* ([1]).

Toutefois, on remarque que les *Tsimihety* craignent plus des ancêtres récents ou des nouveaux défunts que des ancêtres éponymes. Si on fait le rite du *rasahariaña*, c'est que l'on craint la punition ou la malédiction de ces nouveaux défunts. On a remarqué que Ninin'i MAIVANY est capable de rendre malade quelques membres de sa famille (LABO et TIRA), de détruire leurs richesses et leurs cultures et de les guérir aussi en même temps. Pour cette raison, on lui demande santé et prospérité.

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, ce sont les défunts qui reçoivent les zébus offerts lors des *jôro* de *rasahariaña*. Cela veut donc dire qu'ils sont les personnages principaux autour desquels s'articule toute la cérémonie. Le fait d'offrir un zébu aux défunts montre également que dans l'au-delà, la vie terrestre continue : ce zébu sera élevé par les défunts. On peut affirmer que la mort est considérée comme une transformation du mode de vie. Ce mode de vie ressemble beaucoup à celui des humains, la seule différence est que les vivants de l'au-delà ne sont plus conditionnés par l'espace. Pierre COLIN, à ce sujet, affirme

1- Pierre COLIN, *Aspects de l'Âme malgache*, Editions de l'Orante, Paris, 1959, p. 38.

que *« Le monde matériel ne semble donc séparé du supra-terrestre que par une mince cloison et l'on peut appliquer aux Malgaches les paroles de Confucius : « Les esprits sont puissant, ils sont innombrables. Nos yeux ne les voient pas, nos oreilles ne les entendent pas, cependant ils meuvent à notre droite, à notre gauche, devant et derrière nous, au-dessus de nos têtes : ils sont en toutes choses et n'en peuvent être séparés ; dans tout l'univers, les hommes leur font des dons et des sacrifices après s'être purifiés »* ([1]).

En réfléchissant donc sur ce que nous avons écrit à propos de la défunte, on peut affirmer que les vivants terrestres dépendent des défunts et vice-versa. Par exemple, si les vivants n'offrent pas quelque chose pour leurs défunts, ils seront malades, mais aussi ces défunts ne parviendront jamais à l'état d'ancêtres.

IV-Les *razaña* ou ancêtres

Etymologiquement, *razaña* vient de : *raz* qui est typiquement malgache et *ana* qui nous est commun avec la Malaisie. « *Raz* est l'essence humaine. Sa potentialité surtout, grâce aux particules « r » et « ra » est devenue une puissance à caractère attributif. Le « z » euphonique de *razana* désigne une relation, un rapport, une filiation » ([2]). *Razana* signifie donc celui qui donne la filiation. Le *razana* est aussi celui qui a accompli diverses actions, a atteint la vieillesse, mais surtout, se trouve dans l'autre vie. Les Malayo-polynésiens considèrent ici principalement l'œuvre de la procréation. Le *razana* est celui qui a transmis à d'autres êtres (les vivants) la vie qui a été confiée par *zañahary* (dieu).

Cependant, tous les défunts ne sont pas appelés *razaña* par les Malgaches. Ceux qui viennent de mourir n'entrent pas encore dans cette catégorie. Les enfants, les bannis comme les sorciers ou ceux qui ont transgressé les lois sociales relatives au mariage par exemple, bref les personnes qui ont vécu dans le mal, n'appartiennent pas à la classe des *razaña*.

1- TRUNG-DUNG, « Les quatre livres Ho Kien Fou », cité par Pierre COLIN, *Aspects de l'Âme malgache*, Editions de l'Orante, Paris, 1959, p. 14.

2- Robert JAOVELO DZAO, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar*, Madagascar, Ambozontany-Analamahitsy et Karthala 1996, p. 208.

Pour devenir *razaña*, il faut mourir naturellement ou normalement, c'est-à-dire mourir de sa belle mort, ne pas mourir accidentellement, ne pas mourir lépreux, ne pas se suicider, avoir une descendance sur terre. Il faut aussi respecter les normes fixées par la société villageoise (*fôkonôloño)* et familiale sur le mode de décès et des funérailles. Comme la toilette mortuaire, les différents *jôro* (invocations sacrées) ou action conjuratoire à l'enterrement, même jusqu'au rite de *rasahariaña* (partage des biens) et d'exhumation. Le Professeur Eugène Régis MANGALAZA, dans son analyse de la mort de TSIMANITRANDRO, a affirmé cette idée, dans le contexte *betsimisaraka*, tout en mentionnant les conditions optimales pour que quelqu'un devienne un ancêtre vivant et bénéfique ([1]). Sur ce point, dans le contexte *tsimihety*, VÒLAHANAÑA, dite Ninin'i MARIE affirme qu'on ne peut pas invoquer dans les *jôro* les défunts qui n'ont pas encore reçu leur part (*rasahariaña*), parce qu'ils ne sont pas encore *razaña* ([2]).

Il est vrai que l'appellation *razaña* peut se trouver étendue à des défunts qui n'ont pas encore rempli les conditions d'ancestralisation. Par exemple, lors des discours dans les veillées funéraires, quand on veut parler du défunt, on dit *ny razaña* (l'ancêtre) *dia asitriky amaraiñy* (sera enterré demain). Mais on ne peut pas l'invoquer dans les invocations sacrées. Il est appelé *razaña* ici par respect, car il est strictement interdit d'appeler le nom d'un mort, pour les *Tsimihety*, sans mettre un mot de respect avant ou après le nom du défunt. Les *Tsimihety* évitent aussi de parler du mort ou de la mort dans toutes circonstances. Voici par exemple, quelques expressions : *Naratra izy* (il est abîmé), *vaha izy* (il est délié, dénoué, mort), *lôsoño* (il est parti), *ny môdy añahitry* (le rentrant dans les herbes), *ny môdy zañahary* (devenu dieu), *fahavoazaña* (échec), *baraka* (la honte), *tômpokolahy* TOTO (Seigneur TOTO), *tômpokovavy* KALO (Seigneur KALO), etc.

1- Voici ces conditions :

- ✓ Mourir de vieillesse après avoir réellement épuisé tout son quota de jours à vivre sans que cette mort ait été provoquée par un mauvais sort (*tolaka*)
- ✓ Ne pas mourir d'une mort infamante comme à la suite de l'ordalie par le *tangeñy* par exemple ;
- ✓ Mourir en laissant une descendance nombreuse (*nanaranaka sady nanjafiaña*).
- ✓ Mourir sans que l'agonie soit trop longue, à la manière d'un sorcier maléfique ou *mpamosavy.*

(Voir à ce sujet, Eugène Régis MANGALAZA, *Vie et mort chez les Betsimisaraka,* L'Harmattan, Paris, 1998, p.162).

2- Enquête faite auprès de Madame VÒLAHANAÑA, cultivatrice à Ambôdimabibo, août 1996 : *Mbala tsy azo antsôviñy amy jôro ny ôloño mbala tsy nahazo Rasa, satria zare mbala tsy razaña* (on n'invoque pas au cours des invocations sacrées les gens qui n'ont pas encore reçu leur part de biens, puisqu'ils ne sont pas encore devenus ancêtres).

A)-Les *razaña* dans les *jôro* du *rasahariaña*

Dans les quatre *jôro* du *rasahariaña* de SOANDRENY, on voit que l'invocation des *razaña* est explicite, même s'ils sont invoqués soit au premier rang, soit au deuxième rang après soit le *hian-tany* et les *zañahary*. L'invocation des *razaña* est nécessaire dans le *rasahariaña*.

Dans le *rasahariaña* de SOANDRENY, les *razaña* sont appelés et on nomme l'endroit où ils vivent : *dadilahy RAMAROMATAHOTRO*, *RAVERIVERY, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO) mileviñy añy Ambaninandriaña, Vanono ; dadivavy* PÔTRY, DINIVÒLA, HIAKA *añy Vôhilava…* (Grands-pères RAMAROMATAHOTRO, RAVERIVERY, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO) qui sont enterrés là-bas à *Ambaninandriaña*, *Vanono* ; grands-mères PÔTRY, DINIVÒLA, HIAKA à *Vôhilava*…). On remarque donc ici les différents types d'ancêtres, il y a des ancêtres paternels comme les grands-pères RAMAROMATAHOTRO, RAVERIVERY, TSIMIADIZARA, MANDRO, ANTILAHIBÒTRA (IAMPITSO) et des ancêtres maternels comme les grands-mères PÔTRY et DINIVÒLA, HIAKA. Tous les deux sont donc des ancêtres qui sont enterrés dans leur tombeau d'origine. On invoque aussi les ancêtres qui sont enterrés dans les tombeaux près du village : *Antsoviñy koa are jiaby arôy Andòhan'Ampandraña : dadilahy Zaman'i JAIBA, Iadan'i SOANDRENY…* (On vous appelle aussi vous qui êtes à *Andòhan'Ampandraña* : grand père Zaman'i JAIBA, père de SOANDRENY…).

Dans la société de l'au-delà, les ancêtres vivent encore, ils habitent dans des villages comme chez les vivants terrestres, c'est-à-dire qu'ils sont localisés dans un endroit déterminé (leur tombeau). Et même s'ils habitent loin, ils peuvent entendre les invocations de leurs descendants et venir assister aux rites organisés par ceux-ci. Ils sont enterrés à *Ambaninandriaña* (*Vanono*) *Manañara*, on peut les invoquer à *Ambôdimabibo*, Port-Bergé. Ils sont omniprésents et ne sont pas soumis à la distance. Dans leur demeure, on voit que les femmes restent femmes et les hommes restent hommes. Ils retrouvent leur place sociale : parce qu'ils étaient grands-pères ici-bas, ils restent grands-pères dans l'au-delà. Cette conception ressemble à la conception de la vie des ancêtres d'une ethnie de l'Inde appelée *Kol* ; voici l'affirmation d'Arnold VAN GENNEP, lorsqu'il a analysé leurs cérémonies funéraires : « *L'idée la plus répandue, c'est que ce monde est analogue au nôtre, mais plus*

agréable, et que la société y est organisée comme ici-bas. En sorte que chacun s'y retrouve catégorisé dans le clan, la classe d'âge, la profession, etc., qu'il avait sur terre » ([1]).

L'orant n'invoque pas les ancêtres d'autres clans ou d'autres familles. Il invoque seulement les ancêtres de la famille concernée, même si dans le *rasahariaña* de SOANDRENY, il dit « on vous appelle aussi, vous tous qui êtes à *Andòhanampandraña*, cela ne veut pas dire qu'il invoque les ancêtres des autres clans qui sont enterrés dans ce lieu, car pour les *Tsimihety*, *tsy azo atao ny mañômbohômbo razañ'ôloño* (il est interdit d'invoquer les ancêtres des autres). Si donc on invoque les ancêtres des rois *zafinimaina* et *zafinifôtsy*, c'est parce que d'après l'histoire, une des origines du peuple *tsimihety* est la dynastie de *Zafinifôtsy (Sakalava)*. D'habitude, chaque clan (*karazaña*) ou chaque lignage (*fehitry*) a ses ancêtres et chacun honore ses ancêtres dans le *rasahariaña* comme dans tous les rites malgaches.

Le rôle qu'assurent les ancêtres ici aussi, est de guérir les hommes, de faire fructifier leurs cultures et de donner la prospérité, en collaboration avec les défunts auxquels on offre leur part. Cela rejoint l'affirmation d'André INDRIAMANESY selon laquelle l'ancêtre *« exerce souvent son influence sur les hommes de la terre qu'il a quittée, car il est toujours auprès d'eux »* ([2]).

B)-Le *sôrontsôroño* dans le *rasahariaña*

Quant au *sôrontsôroño* (repas sacrificiel), on remarque que les *razaña* sont parmi les entités de l'au-delà conviées au repas. Ils mangent et boivent comme les humains, mais leur repas est spirituel, car on croit qu'ils mangent ce repas offert avant que les enfants ne s'y précipitent.

Ils peuvent également agir dans les affaires de la vie des vivants terrestres, c'est pourquoi on leur demande la santé. Ils sont aussi habillés à l'instar des humains, c'est pourquoi on leur donne le linge blanc (*kilaimba*) juste après le *sôrontsôroño*.

1- Arnold VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Picard, Paris, 1981, p. 218-219

2- André INDRIAMANESY, *Sens de culpabilité chez les Tsimihety de l'Androna oriental*, Travaux pratiques à l'Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie de Madagascar, Ambatoroka, Mai 1972, p.21

Il est mentionné plus haut que chez les *Tsimihety*, on ne peut pas appeler *« razaña »,* les défunts qui n'ont pas encore reçus leur part (*rasahariaña*), en s'appuyant sur l'affirmation de Madame VÒLAHANAÑA qui a affirmé qu'*«on ne peut pas invoquer dans les jôro les défunts qui n'ont pas encore reçu leur part (rasahariaña), parce qu'ils ne sont pas encore razaña »*. A notre connaissance, nous n'avons trouvé ni proverbes *tsimihety*, ni mythes évoquant qu'à partir de la célébration du *rasahariaña*, le défunt devient ancêtre. Et le fait qu'on offre un zébu au défunt et qu'il va l'élever dans l'au-delà, montre qu'il ne va pas errer, hanter les vivants comme avant, il sera stable et il ne va pas rendre malade les membres de sa famille. Cette vie stable est un signe de l'harmonie du défunt avec le monde des ancêtres et le monde d'ici-bas. De toute façon, cette idée que le défunt devient ancêtre à partir de la célébration du *rasahariaña* est acquise dans la conception des *Tsimihety*, en général. Cependant, il est à signaler que, dans la mentalité *tsimihety*, il est très difficile de distinguer la catégorie ou le nom par lequel on appelle les défunts avant le rite du *rasahariaña* : quelquefois l'âme de défunt erre comme un fantôme et cherche à se réincarner dans le corps d'un nouveau-né ou dans celui d'un serpent. Souvent les *Tsimihety*, en voyant, par exemple, un nouveau-né qui ressemble beaucoup à un des membres décédés de leur famille, disent qu'il s'agit de leur grand-père si ce nouveau-né ressemble beaucoup à leur grand-père. Il en est ainsi lorsque les gens vont au tombeau ancestral : s'ils trouvent un serpent, ils disent que c'est l'un de leur trépassé. C'est la raison pour laquelle ils ne font pas de mal à cet animal. Quelquefois l'âme est errante autour du tombeau et cherche à nuire aux vivants. Parfois, elle habite le fleuve ou un arbre, ou encore un rocher**.** C'est dire ici, pour appeler les nouveaux défunts, il y a ambigüité, confusion. Cela est dû au spiritisme *tsimihety* ; pour ces derniers, comme pour tous les Malgaches, tout est esprit ou sert de sa résidence. Il est donc très difficile de distinguer l'état de l'âme du défunt après la disparition de son souffle vital. Cette confusion ou cette ambigüité peut réapparaitre après le *rasahariaña* (pour les clans qui le pratiquent) et l'exhumation ou l'annonce (*filazaña*), quand les ancêtres sont oubliés. Ils peuvent devenir *angatra* (âme maudite ou âme errante et dangereuse d'un défunt), par exemple en cas de leur oubli. Cette conception *tsimihety* ressemble à la conception malgache affirmée par Pierre COLIN : «… *la survie des mânes paraît être en dépendance du souvenir qu'en ont gardé les vivants. Il y a les morts d'hier, il y a les morts récents, il y a les déjà plus éloignés, mais dont on peut encore redire les noms, et il importe de perpétuer le plus possible ce rappel aux enterrements ; il y a enfin les morts qu'on ne nomme plus et qui ont subi ainsi la « seconde mort ». On les distingue par les mots les plus vagues qui soient : raha, zavatra (choses). La survie de l'âme est donc, pour les Malgaches, relative, conditionnelle. Elle*

dépend du souvenir des vivants, mais le souvenir, à son tour, dépend de la personnalité du défunt, de sa valeur » ([1]).

La deuxième raison c'est que pour leur départ vers l'ancestralité, les défunts doivent passer par des initiations à l'instar de l'initiation des nouveau-nés dans le monde des vivants terrestres. Cela veut dire que si toutes les conditions exigées pour devenir ancêtre ne sont pas respectées, le défunt ne parviendra jamais à l'état d'ancêtre ou bien celui qui est déjà arrivé à l'état d'ancêtre n'y reste pas. C'est pour dire que la route vers l'ancestralisation et l'ancestralité dépendent, à la fois, de classes d'âge, de valeurs sociales et culturelles, de la progéniture et la richesse des défunts durant leur vie terrestre, et de l'accomplissement des rites funéraires faits par les vivants pour leurs trépassés (les rites de purifications, les rites de séparations, le partage des biens, l'exhumation, l'annonce…). Donc, même si le *rasahariaña* est réalisé ou bien tout est fini pour qu'un défunt devienne ancêtre, ce dernier dépend toujours des vivants terrestres pour la perpétuité de son ancestralité. Bref, les vivants terrestres ne doivent jamais délaisser leur défunt et vice versa. Donc, pour les *Tsimihety*, le *fihavañaña* est nécessaire pour l'ancestralisation des défunts et pour tout ce qu'on entreprend dans la vie terrestre.

V)-L'image de l'homme, du monde de l'au-delà et du cosmos dans le *rasahariaña*

Si donc dans le *jôro*, les officiants insistent à plusieurs reprises sur la santé, c'est parce que l'homme dans le *rasahariaña* est malade, en situation précaire. En recherchant la santé, l'homme cherche à rétablir l'harmonie (qui est un signe de *fihavañaña*) entre les hommes et la société divino-ancestrale. Cet homme fragile est obligé alors de faire un rite.

Mais il faut aussi savoir que cette image de l'homme malade, triste, fragile, va évoluer vers la fin, surtout à partir du breuvage d'alcool. Ce breuvage d'alcool est, en quelque sorte, un signe de joie. Donc, après cette étape, l'homme triste devient l'homme joyeux. L'expression utilisée par les orateurs dans le discours du *rasahariaña* montre cette joie : *Raha aminjany firavoravoaña nitahanare narary* (nous sommes contents, parce que vous nous avez soigné notre maladie). Ici, le mot *firavoravoaña* (joie) évoque évidemment l'image d'un homme joyeux.

1- Pierre COLIN, *Aspects de l'Âme malgache*, Editions de l'Orante, Paris, 1959, p. 38.

Bref, l'homme au début fragile, malade, triste, détruit, obligé, se transforme après le sacrifice du zébu en homme joyeux, car sa maladie est soignée et l'harmonie avec l'au-delà est rétablie.

La société dans le *rasahariaña* est hiérarchisée. Cela se voit dans le repas communautaire. Ce sont les notables (*sojabe*) qui commencent, puis les hommes, et enfin les enfants et les femmes. Hiérarchie dont le sommet est dans l'au-delà, c'est la logique du haut vers le bas.

Quant à l'image du monde divino-ancestral, on peut dire qu'elle est très complexe, parce que la relation de l'homme avec ce monde est ambivalente, à la fois fondée sur la crainte et l'amour. On dit selon le *rasahariaña* que la maladie, la mort ou les épidémies sont provoquées par les défunts qui n'ont pas encore reçu leur part. C'est cet état de choses qui rend les hommes malheureux ; les défunts font peur et sont méchants. Cependant, à travers les *jôro*, c'est à eux qu'on demande la santé. Ils sont donc, à la fois, source de bien et de mal. Quant aux dieux et aux ancêtres, ils sont là seulement comme garants de l'authenticité du rite ou comme arbitres. Ils ne sont pas des entités à craindre, ils ne sont pas méchants, mais, ils sont parmi les êtres qu'on invite à participer au rite. On remarque aussi que les membres du monde de l'au-delà sont toujours en harmonie entre eux. Les *razaña* aussi vivent à l'instar des humains, ils peuvent être contents et malheureux. Les membres de la société de l'au-delà sont supérieurs aux membres de la société terrestre, c'est pour cela qu'on construit une tablette, lors du repas sacrificiel, pour les entités de l'au-delà, alors que les *Tsimihety,* avant l'arrivée des Européens, mangeaient accroupis par terre. Les dieux sont, à la fois, présents et absents, arbitres et spectateurs, proches et lointains.

Le cosmos, quant à lui, est un lieu d'où sort la vie. Car ce sont les éléments de la nature qui sont les symboles de la vie. Par exemple, l'eau, le feu, la lune, le soleil et les lieux où l'on fait la célébration du *rasahariaña*. Le cosmos est le lieu de rencontre ou de lien avec l'au-delà. C'est dans la forêt que l'on rencontre les *zañahary* et les *razaña*, c'est par le zébu que l'on entre en relation avec ces entités lors du *rasahariaña*. C'est la même chose aussi pour l'eau. C'est avec de l'eau qu'on fait le premier *hôzoño* (prière conjuratoire) dans le *rasahariaña*, et c'est par cet acte qu'on entre en relation avec l'au-delà. Pour les *Tsimihety*, le cosmos fait partie de leur vie : par exemple, le bœuf, le feu, l'eau… C'est ce que Michaël Ignace RAFIRINGA, pour les Malgaches en général, voulait dire par l'affirmation suivante : *« Aina »* est aussi un « être individualisé », un « être tout entier », un « être en lien de consanguinité avec d'autres (parenté) », un « être en lien avec le genre humain » (espèce

humaine) et un « être en lien avec toute espèce, homme comme animal » ([1]). Robert DUBOIS renchérit sur le sujet ([2]). Le cosmos est donc participant à la célébration et joue le rôle de médiateur dans le *fihavañaña* avec le sacré, le *fihavañaña* social et le *fihavañaña* cosmique même.

Bref, ce travail ne prétend pas avoir atteint son but : le fait de comprendre toutes les questions qui tournent autour du monde surnaturel ou de la relation des vivants terrestres avec lui. A travers les analyses, on a bien compris d'abord pourquoi les *Tsimihety* ont davantage peur des ancêtres ou des défunts et des *hian-tany* que du ou des *zañahary*. On a constaté aussi que leur relation avec ce monde est ambivalente : les vivants terrestres dépendent de la société divino-ancestrale, c'est pour cela qu'ils adressent toutes leurs demandes à elle. Cependant cette société dépend aussi de celle de la terre, parce que sans rites ou gestes de cette dernière, leur processus d'ancestralisation sera impossible, c'est-à-dire que les défunts ne parviendront jamais à l'état d'ancêtres. Donc, dans cette relation ou *fihavañaña*, il y a une relation de confiance et de méfiance, d'amitié et de peur. Ainsi cette relation est-elle fondée sur la crainte et l'amour. Ceux qui nouent cette relation ou bien ceux qui jouent le rôle de médiateur entre l'au-delà et l'ici-bas sont les éléments du cosmos (eau, animal, alcool, lieu…) et la parole ou la prière des officiants.

Nous avons aussi montré que la société des vivants terrestres et la société divino-ancestrale sont hiérarchisées. Cette dernière se trouve au sommet. Dans la culture *tsimihety*, en général, ce sont les dieux qui se trouvent au sommet de cette hiérarchie, alors qu'ici, ce

---

1- Cf. Michaël Ignace RAFIRINGA, « Anthropologie vétérotestamentaire et vision malgache de l'homme », *Dans Recherches et Documents*, n° 8, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, établissement d'Antsiranana, Madagascar, sans date, p. 47.

2- Robert DUBOIS, *Olombelona, essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, éd. L'Harmattan, Paris, 1978, p. 91-92. « l'abondance des récoltes, la fécondité des troupeaux se trouvent liées à l'intégration dans l'*« aina »,* lequel est solidaire du cosmos (…) Un villageois de Madagascar, au contraire, recule cette ligne de telle sorte que le territoire où évoluent les personnes se range du même côté que sa propre personne ; le moi inclut cette portion du cosmos (…) De la rizière, on dit c'est sur elle que s'appuie mon « *aina* », « *izy no iankinan'ny ainay* » (elle rend vivant mon *aina*) *mamelona ny ainay ity* : c'est notre *aina* (*ainay ity*). On n'entendrait jamais ces expressions pour des collines stérilisées par les feux de brousse. On les retrouve, par contre, lorsqu'il s'agit d'un bœuf infatigable et docile au piétinage, d'une source ou d'une pirogue indispensable à la subsistance d'une famille. Tout ce qui entretient l'« *aina* » de l'homme est aussi son *aina* ». Et lui de continuer « Lorsque lepeuple s'exprime dans la célébration du *nahandro be* (grand repas), c'est, au bout du compte, l'intégration totale des hommes dans le cosmos, la communauté humaine, le *zañahary* (dieu) et les ancêtres qu'il dit et tente de réaliser. Sans aucun doute, nous atteignons ici le cœur de sa pensée, son anthropologie vécue », p. 124.

n'est pas toujours le cas, ce sont les *hian-tany* qui apparaissent toujours au sommet de la hiérarchie, dans l'au-delà. Le constat de cette hiérarchie a fait comprendre le désir des *Tsimihety* de vouloir toujours être en harmonie et en communion avec l'au-delà. Sans accord préalable de celui-ci, ils ne font rien d'important. Cela explique le sens de leurs attitudes, de leurs comportements, de leurs langages et de leurs gestes. On constate ici le poids de l'ancestralité dans la vie des *Tsimihety*. La hiérarchie dans la société de l'au-delà est identique à celle d'ici-bas. Ainsi est-on grand-père dans l'au-delà, si on l'était ici-bas, etc. ainsi de suite.

L'analyse de *jôro* du *rasahariaña* nous a permis aussi de comprendre que les *Tsimihety*, comme tous les Malgaches, croient en l'existence et en la puissance de *zañahary* (dieu), des *razaña* (ancêtres) et de *hian-tany* (esprit de la terre).

On trouve donc normal que leur façon de vivre, de penser et de rêver, c'est-à-dire, leur imaginaire individuel et leur imaginaire social, soient conditionnées par leur relation ou *fihavañaña* avec ces entités de l'au-delà.

Chapitre III : *Les raisons de la persistance du rite du rasahariaña*

On a constaté, dans la partie précédente, l'existence du *fihavañaña* dans le rite du *rasahariaña tsimihety*. Toute sorte de *fihavañaña* y est présente : le *fihavañaña* entre les vivants terrestres, le *fihavañaña* entre les entités de l'au-delà, le *fihavañaña* entre ces deux entités, le *fihavañaña* avec les éléments de la nature.

Les agents du *fiahavañaña* sont les humains (parents, membres de la communauté villageoise), les éléments de la nature (l'eau, zébu, forêt, colline…) et les entités surnaturelles (les esprits, les ancêtres, les divinités). On sait que la nature du *fihavañaña* que l'on trouve dans le rite du *rasahariaña* est une attitude de relations interpersonnelles excellentes, une harmonie, une relation, une confiance, une affection, une parenté, un acte communautaire, une croyance commune et un geste ensemble.

On a aussi remarqué que l'un des fondements de *fihavañaña* dans le *rasahariaña* est la crainte de la coupure de l'harmonie avec les entités de l'au-delà, la crainte de la maladie et de la mort. Cette crainte de la désharmonie avec les ancêtres est presque universelle dans l'imaginaire de toutes les ethnies de Madagascar.

On a également observé que le rite du *rasahariaña* est l'un des rites funéraires qui fait partie des rites pour le processus d'ancestralisation ([1]). Et le fait de devenir ancêtre est un signe par excellence de la réalité du *fihavañaña* avec le monde surnaturel et avec les éléments du monde terrestre. La raison est la suivante : arrivé à l'état d'ancêtre, le défunt est en communion ou en contact direct avec le monde des ancêtres (parce qu'il vit avec eux, boit et mange avec eux…) et peut également donner des réponses favorables aux supplications et aux besoins des hommes d'ici-bas. Pour les clans qui le pratiquent, la célébration de ce rite est une condition *sine qua non* pour qu'un défunt parvienne à l'état d'ancêtre. Autrement dit, être ancêtre, c'est porter fécondité ; l'ancestralité n'est pas seulement le fait de mourir, mais aussi le fait d'être fécond. Tous ne sont pas heureux, tous ne sont pas féconds. Tous ne transmettent pas la vie. On leur donne la possibilité. Et le rite du *rasahariaña* consacre cela. On est donc dans une société égalitaire.

1- Il est à noter que certains clans chez les *Tsimihety* comme les *Antandröna* d'Ambatomena-Ambalafary (district de Mandritsara) ne pratiquent pas ce rite de *rasahariaña*.

Le droit humain par excellence, pour les *Tsimihety*, c'est le droit d'avoir son *rasahariaña* ; le droit humain n'est pas simplement le droit écrit. Quelqu'un qui n'a pas reçu son *rasahariaña*, c'est quelqu'un qui est rejeté par la population ou par les membres de sa famille, à l'instar de quelqu'un qui n'arrive pas à se marier. Ne pas donner un *rasahariaña* à un défunt est une exclusion par excellence. Donc le droit humain écrit (le droit à la nourriture, le droit à l'éducation, le droit à l'habitat,…) ne suffit pas pour les *Tsimihety*, mais il faut avoir un enterrement décent, un *rasahariaña* décent et une exhumation décente. C'est pourquoi l'événement de 1945 fut le plus terrible, car, à cause de la fosse commune, les rites de processus d'ancestralisation ne furent pas accomplis convenablement.

C'est sur le modèle de la vie corporelle visible que les *Tsimihety* conçoivent la vie *post-mortem*. En effet, dans la vie corporelle visible, on est d'abord enfant, adolescent, homme mature avant de vieillir. La même chose se vit aussi dans la tombe, et c'est ainsi que le nouveau défunt passe par des phases successives, et ces phases successives sont matérialisées par des rites spécifiques chez les *Tsimihety*. Le *rasahariaña* fait partie de ces rites spécifiques.

Pour les *Tsimihety*, la vie ne s'arrête pas à sa dimension corporelle visible ; l'ancêtre est l'horizon permanent de cette vie corporelle visible. Il faut passer par une épreuve qu'est la mort pour devenir ancêtre ; comme l'individu est passé par une autre épreuve qui s'appelle naissance pour passer de la vie fœtale invisible à la vie corporelle visible. Il est à noter qu'au moment de la naissance, il y a déjà un rite qui préfigure cette mort qui est l'enterrement du placenta ou le rejet du placenta. Car à la mort, il est question de rejeter aussi le corps cadavérique comme le placenta. Le rejet du placenta, c'est la socialisation de la naissance, tout comme l'enterrement du cadavre est la socialisation de la mort. A partir de la naissance, l'individu s'achemine progressivement vers la vieillesse, symbole de la sagesse, de la maturité, de la connaissance ; de la même manière ici, à partir de l'ensevelissement du corps, le défunt doit s'acheminer également vers une certaine maturité, une certaine connaissance, une certaine sagesse. Le parallèle est net entre ces deux mouvements, l'un concerne le visible, l'autre l'invisible. Le *rasahariaña* est dans cette socialisation de la mort, le rite qui ponctue ce cheminement vers l'ancestralité, tout comme pour le vivant, le mariage est le rite qui ponctue le cheminement vers l'âge mature, car une fois marié, le sujet est appelé à redupliquer, à transmettre à son tour la vie, à devenir puissance nourricière ; être ancêtre c'est être puissance nourricière, car on se tourne vers les ancêtres pour demander aide et assistance. Les *Tsimihety* accordent une importance capitale au rite du *rasahariaña* qui consiste à partager

symboliquement la part de celui qui vient de mourir avec la part de ce qui continue toujours à vivre, car il ne faut pas confondre les deux modes, s'il y a continuité, il y a le monde des vivants et le monde des morts. Oui il existe un lien, il existe une continuité, mais il existe aussi en même temps une rupture, car ce sont deux mondes différents, deux modes de vie différente ; la preuve c'est qu'on fait un partage, on ne vit pas ensemble, on n'habite pas dans le même village ; on partage, il y a leur part, il y a la part des vivants terrestres, et à partir de cet instant-là, à chacun sa part. C'est ce que les orateurs disent souvent à la fin des invocations sur le repas sacrificiel (*sôrontsôroño*) *Ny añambo môdy añambo, ny ambany mody ambany* (Ceux qui sont de là-haut qu'ils remontent en haut, ceux qui sont d'ici-bas restent ici-bas). Cette conception de la vie qu'on trouve dans le *rasahariaña* semble authentifier la théorie sur le rite de passage d'Arnold VAN GENNEP. Dans cette théorie, il y a les rites de séparation, les rites de marge et les rites de réintégration.

Voilà le problème des bailleurs de fond qui cherchent à faire développer Madagascar, et qui ne prennent pas en compte ce cheminement vers l'ancestralité, qui est un aspect très important dans le fonctionnement de la vie sociale et culturelle des *Tsimihety*.

Voilà aussi la raison de la persistance de ce rite, parce que la vie, pour cette ethnie, ne s'arrête pas ici-bas, mais elle continue jusque dans l'au-delà. Et la relation entre les deux mondes est une relation de dépendance ou d'interdépendance. Pour le bonheur des vivants terrestres, la bénédiction de l'au-delà est nécessaire ; en revanche, pour que les défunts deviennent ancêtres ou pour qu'ils soient heureux, les différents rites funéraires accomplis par les vivants terrestres sont indispensables, dont le rite du *rasahariaña* fait partie.

Une autre raison de persistance de ce rite, malgré l'influence de la mondialisation ou de la modernité, est l'importance du statut de défunt, et pour avoir droit au *rasahariaña*, il faut quelqu'un qui a déjà fait quelque chose, qui a déjà réalisé quelque chose. On lui donne sa part, les vivants gardent leurs parts. On ne lui donne pas tout, car c'est symbolique. Même s'il n'a pas fait grand-chose pendant sa vie, c'est probablement parce que c'était un pauvre homme. Car le fait qu'il ait vécu suffit pour être considéré comme un service rendu, comme quelque chose d'accompli. Même si l'on se moquait de lui, le fait que quelqu'un se moque de lui constitue un service rendu. Et s'il a eu des enfants, même s'il ne possède rien, cela suffit : il a fait quelque chose.

Il existe une autre raison qui explique cette croyance fondamentale dans la célébration du *rasahariaña* : là-bas, dans l'au-delà, le défunt va continuer sa vie. Par conséquent, s'il

meurt avec rien, il risque d'être fâcheux et de gêner les vivants terrestres. On va donc lui donner sa part.

Voilà autant d'éléments qui justifient la persistance du rite du *rasahariaña* ; et qui expliquent que, finalement, malgré la modernité (parce que les *Tsimihety*, au moins, certains d'entre eux qui sont en France ou en Europe, savent qu'il existe d'autres rites, comme celui de brûler les cadavres), les *Tsimihety* n'arrivent pas à se débarrasser de ce rite.

Chapitre IV : *Fihavañaña malgache confronté et influencé par d'autres modèles culturels*

I)-Quelques proverbes relatifs au *fihavañaña*

Pour les Malgaches, quelques soient les ethnies, les proverbes constituent dans tous le domaine, le langage le plus riche de la sagesse. Pour transmettre un message, que ce soit dans les discours ou dans les conseils pour convaincre quelqu'un, l'utilisation des proverbes est le moyen le plus précieux pour y parvenir. De même, pour connaitre la profondeur de la sagesse malgache, la philosophie malgache de l'être, la vision malgache du monde (la *weltanschauung* malgache), l'observation des proverbes est une condition *sine qua non*.

Ainsi, pour donner une idée de toute la portée du *fihavañaña* dans la quotidienneté des *Tsimihety*, nous allons présenter quelques proverbes relatifs à ce sujet et qui nous paraissent les plus significatifs. La liste est loin d'être exhaustive quand on pense à tous les travaux déjà réalisés dans ce sens ([1]).

- ✓ *Maso amin-drahôroño atsika, ray raha mahavoa* (Nous sommes comme les yeux et le nez qui subissent le même sort).

- ✓ *Revon'ny gòdra, rano mañala ; revon'ny teny, vava mañala ; revon'ny alahelo, havaña itaraiñaña* (traduction littérale « Lorsqu'on est sali par la boue, c'est l'eau qui l'enlève, quand on a envie de parler, c'est la bouche qui vous libère et quand on est triste, c'est à nos parents et des amis qu'il faut se confier pour se consoler »).

1- Cf. RAKOTOSON, *Ohabolana tantsiraka*, Imprimerie luthérienne, Tananarive, 1964 ; Robert SAMSON, *Ohabölaña betsimisaraka*, Imprimerie Tamatavienne, Tamatave, 1965. Jacques DEZ, « Proverbes betsimisaraka », in *Bulletin de Madagascar*, Tananarive, 1967 ; Bakoly DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, « Ohabolan'ny Ntaolo (exemples et proverbes des Anciens) », in *Mémoires de l'Academie Malgache (Fascicule XLIV)*, Imprimerie Nationale, Antananarivo, 1972 ; NAVONE Gabriele, *Ny tsiny tsy misy fa ny atao no miverina ou ethnologie et proverbes malgaches*, Librairie Ambozontany, Fianarantsoa, 1977 ; Fulgence FANONY, *Öhabölaña betsimisaraka (Proverbes betsimisaraka)*, Imprimerie Luthérienne, Antananarivo, 2011 (cet ouvrage de FANONY est disponible en ligne, en cliquant sur : www.anthropomada.com

- ✓ *Tsakotsako navoly Tamasiñy, havan-tiaña tsy mahalavi-tany* (Maïs planté à Tamatave, l'attachement à un parent défie la distance).

- ✓ *Tsy varotra no talòha fa ny fihavañaña* (le *fihavañaña* est antérieur au commerce).

- ✓ *Fitia mifamaly, mahatsara* (L'affection réciproque consolide le *fihavañaña*).

- ✓ *Ambilay very tsikalakalam-bòla, tsitako very tsikalakalam-pihavañaña* (Mieux vaut perdre rien de son paquet argent que de perdre un rien de ses liens de parenté).

- ✓ *Ataovy fihavanam-bava sy tàñaña : raha marary ny tànana mitsitro ny vava, ary raha marary ny vava, misafosafo ny tàñaña* (Il faut se comporter à la manière de la bouche et de la main : s'il arrive à la main de se sentir mal, c'est la bouche qui s'empresse de souffler sur elle ; et si la bouche éprouve de la douleur, la main est là pour caresser aussitôt).

- ✓ *Izay mahavangivangy tia havaña ; ary izay mahavangy lava, tian-kavaña* (Qui aime rendre visite aime sa famille ; et qui rend souvent visite est aimé de sa famille).

- ✓ *-Basy atifi-kavaña, sakavy arangaranga* (On tient haut le fusil avec lequel on menace ses *havaña*).

- ✓ *Ny ahiahy tsy ihavanana* (les soupçons ne favorisent guerre le *fihavanana*).

- ✓ *Ny Havaña, havaña ihany* (Les *havana* restent toujours *havana*).

- ✓ *Ny tatan-kaina: tsy hanin-kahavôky fa nôfon-kaina mitam-pihavañaña* (Le morceau de viande donné à la fête n'est pas pour rassasier mais pour entretenir le *fihavañaña*).

- ✓ *Aza atao fihavanam-bato, raha tapaka tsy azo atôhy eky, fò atôvo fihavana-dandy, raha madilaña teteñiny* (N'ayez pas un *fihavanana* de pierre, car s'il se

casse, on ne peut pas le souder, mais imitez le *fihavanana* de soie, car s'il est mince, on peut l'étoffer).

- ✓ *Voin-kava mahatratra* (Le malheur de *havana* vous affecte également).

Au terme de cette recherche sur le *fihavañaña* dans quelques expressions, adages et proverbes malgaches, nous pouvons proposer des conclusions puisées dans la réflexion de Hilaire RAHARILALAO ([1]), suivantes :

-le *fihavanana* est une réalité vérifiable, pensée et vécue ;
-le *fihavanana* n'est pas une réalité fixe, toute donnée, mais une manière spécifique de vivre qu'il faut sans cesse créer et recréer ;
-le *fihavanana* ne dépend pas d'un lieu indiqué ni d'une circonstance déterminée, il imprègne toute la vie ;
-le *fihavanana* n'est pas défini d'une manière objective, la forme de pensée malgache emploie plutôt des images empruntées soit à la nature, soit à l'existence quotidienne pour parler de ses exigences et de ses effets ;
-pour bien vivre et réussir sa vie en ce monde, il est requis de se conformer à l'idéal du *fihavanana*.

Pour la porté du *fiahavañaña*, et dans la conclusion du *fihavanana* à travers ses définitions et dans la conclusion du *fihavanana* à travers les proverbes, proposées par Hilaire RAHARILALAO, le *fihavanana* cosmique, c'est-à-dire, les relations avec les éléments du cosmos sont absents, alors que, comme nous avons mentionné plus haut, les éléments constitutifs du cosmos sont aussi liés étroitement par le *fihavañaña*. Nous pouvons dire aussi que le terme *fihavañaña* veut dire union de plusieurs personnes dans une même croyance et dans une même organisation sociale.

II)- Le *fihavañaña* confronté et influencé par d'autres modèles culturels : modernité, mondialisation, économie marchande, évangélisation

Aujourd'hui, il n'est pas facile de déterminer ce qu'est exactement la culture malgache, et il n'existe, sans doute, aucun aspect important de la tradition qui soit resté « à

1- Cf. Hilaire RAHARILALAO, *Eglise et Fihavanana à Madagascar*, Librairie Ambozontany, Fianarantsoa, 1991, p. 132

l'état pur ». Même les éléments qu'on croit originels peuvent avoir déjà subi des influences étrangères. Par exemple, les habits et les instruments de musique que nous appelons traditionnels sont, presque sinon tous, venus d'ailleurs. Par exemple, pour les *Tsimihety*, l'accordéon est considéré comme un instrument de musique traditionnelle, alors qu'il est fabriqué dans d'autres pays. L'idéal serait, chaque fois qu'on parle de coutumes, de pouvoir distinguer, avec précision, ce qui relève de la pure tradition locale (qui nous demande beaucoup d'investigation) et ce qui est intervenu postérieurement. Mais la plupart du temps, cette entreprise est vouée à l'échec, car les témoignages écrits du passé font défaut et on connaît les limites des témoignages oraux.

Le *fihavañaña* malgache n'échappe pas à ces influences ou impacts venant d'ailleurs. On peut dire qu'il n'est pas « à l'état pur ». Il subit aussi des changements ou bien des situations conflictuelles. Ces conflits et ces changements sont des mutations qui viennent déséquilibrer l'harmonie sociale (ce sont les tensions inhérentes à toute vie de groupe), l'accomplissement et la célébration des rites traditionnels, et, les mythes et les proverbes qui sont des traditions à travers lesquelles on découvre la philosophie malgache dont le *fihavañaña* fait partie. Le plus souvent, ces mutations sont dues, soit à des nouveaux facteurs venant de l'extérieur (modernité, mondialisation, économie marchande, évangélisation) et qui influent sur la vie du *fihavañaña* proprement dite, soit à des facteurs internes au groupe (causés par la croissance démographique, la destruction de l'environnement, les différents vols…). D'une manière plus précise, le *fihavañaña* fait face à un nouveau statut socio-économique, cultuel (rituel) et culturel défini par d'autres modèles culturels et comme dit précédemment par des causes internes.

Nous ne pouvons pas voir un à un, de manière exhaustive, les différents courants d'idées qui influent sur le *fihavañaña*, susmentionnés (nous prenons seulement le concept de « modernité » qui, à notre avis, englobe tous ces termes. Ces derniers seront développés dans la thèse), mais nous analyserons les changements et controverses que le *fihavañaña* subit à plusieurs niveaux.

Si on observe la vie quotidienne des *Tsimihety* et des Malgaches en général, et dans les villes et dans les campagnes, on peut constater un changement sensible du mode d'organisation sociale à base de *fihavañaña*. Déjà, ce propos a fait l'objet de certaines études

spécifiques ([1]). Plusieurs facteurs ont bouleversé cette organisation : la rencontre avec des nouvelles cultures (modernité, mondialisation, évangélisation), l'accroissement démographique, l'économie de marché, etc. Tous ceux-ci ont changé ou touché ou bien encore controversé les aspects de *fihavañaña.* Hubert DESCHAMPS l'a déjà signalé, il arrive jusqu'à affirmer qu'en plus des influences des habitudes nouvelles, fruits des migrations qui se trouvent dans les villes et la brousse, les coins les plus reculés en subissent aussi ([2]). Dès lors il n'est pas exagéré d'affirmer que la culture malgache sur le *fihavañaña* est fondamentalement hybride. L'analyse de Frantz FANON, dans *Peaux noires, masques blancs*, reste encore d'actualité.

A)-Changements et controverses au niveau des rites traditionnels

Nous avons dit plus haut que les rites et les festivités traditionnels sont constitutifs ou convergent vers le *fihavañaña*. La présence du *fihavañaña* dans les rites se manifeste à travers les différents discours, la présence des invités, le repas communautaire, les différents dons offerts par les membres des familles invitées, les rites préparatifs des rites comme le *disabe* ([3]) (littéralement : grande décorticage) et la veillé dite *tsimandrimandry* ([4]), dans le cadre du rite

---

1- Cf. ROUVEYRAN J.C, *La logique des agricultures de transition*, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1972

2- Cf. Hubert DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976.

3- La veille du rite de l'accomplissement d'un vœu ou de mariage traditionnel, toutes les femmes et les jeunes filles décortiquent le riz paddy réunis (collectés), on appelle cet événement le *« disabe »* (grande décorticage). Le *disabe* est un endroit et un moment où les femmes et les jeunes filles profitent pour ressouder les armatures de l'amitié et la confiance du monde féminin. Elles pourraient même arriver jusqu'à s'échanger leurs vies privées et quelques expériences de folie passagère vécue. C'est aussi pour elles un moment où toutes sortes de plaisanteries ont droit de terrain, même les blagues les plus folles. L'indice le plus clair de cette ambiance est le retentissement fréquent de l'éclat de rire dit *hehy sailatra* (éclat de rire des femmes).

4- Le mot « *tsimandrimandry* » vient de deux termes : « *Tsimandry* » et « *Mandry* ». ***Tsimandry* (veiller)** : les gens et surtout les jeunes hommes et filles se rassemblent, ils ne dorment pas jusqu'au matin (jour de la cérémonie). Pendant cette veillée festive, ils chantent, dansent, annonçant ainsi aux ancêtres qu'une grande cérémonie va se passer le lendemain et se préparent à la cérémonie. ***Mandry* (dormir)** : la personne qui est le maître de la cérémonie, l'orant, lui, dort jusqu'au matin et qu'ils se préparent pour y assister. La raison en est qu'il fasse un rêve prémonitoire insufflé par les ancêtres ou les dieux, annonçant ce qui pourrait se passer pour la cérémonie du le demain. Pour une explication plus approfondie de ce mot « *tsimandrimandry* », nous vous proposons de lire Patrice TONGASOLO, *Fomban-dRazana tsimihety*, Librairie *Ambozontany*, *Fianarantsoa*, 1985, p. 59.

de *tsikafara* ou rite d'accomplissement d'un vœu et du mariage traditionnel, etc. Nous observons alors que les rites traditionnels sont confrontés, controversés et influencés par des cultures étrangères, donc par la modernité, la mondialisation et l'évangélisation. Si les rites traditionnels subissent des problèmes de changement, le *fihavañaña* qui y est en subit toutes les conséquences.

Ces controverses et mutations des rites se présentent au moins en trois phénomènes : soit leur disparition plus ou moins complète, soit leur modification dans un sens syncrétiste, soit le déplacement de leur signification.

Parmi les coutumes disparues, on peut mentionner, par exemple, la manducation rituelle des morts, que l'ethnologue Louis MOLET considère comme une pratique courante d'autrefois, (et qui existe aussi, selon les anthropologues comme Claude LEVI-STRAUSS, dans d'autres civilisations traditionnelles). Elle a complètement disparu. Il en est ainsi de la coutume ancienne de quelques ethnies malgaches qui consiste à supprimer les bébés nés lors de jours néfastes ou des bébés jumeaux (ou jumelles), en les plaçant devant un parc à zébus ([1]). Ces pratiques, aux yeux des occidentaux, contraires à la dignité de la vie humaine, ont disparu à cause de la colonisation (culture française) et de l'influence du christianisme (évangélisation). Même si ces rites ont disparu et, aux yeux des hommes modernes, sont contraires à la dignité humaine, cela n'empêche pas, à l'époque, la présence du *fihavañaña* dans ces rites.

D'autres rites n'ont pas disparu mais se sont modifiés dans un sens syncrétiste, c'est-à-dire, en intégrant des objets ou des symboles allogènes. Par exemple, la plupart des coutumes funéraires décrites, entre autres, par Raymond DECARY, dans son livre *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, se sont modifiées par soustraction de nombreux éléments et addition d'autres, d'origines étrangères ([2]). C'est ainsi que l'utilisation de cercueil s'est répandue à Madagascar. La fabrication des brancards d'autrefois confectionné par les membres de familles à plaisanterie (*zîva*) a été remplacée par des cercueils fabriqués par un

1- Les *Antandröna* (la dynastie du lieu où règne l'amitié ; c'est un clan, à la fois, descendant de la dynastie *Zafinifôtsy*, d'*Antivôholava* et de la reine ANDRIAMBAVY MAÑARIVO) d'Ambatomaina d'Ambalafary, district de Mandritsara, au XIXème siècle, pratiquaient ce rite. Notre arrière-grand-père maternel RANDRIAMPARANIÑY (qui est aussi mélangé avec les descendants de *Maromahintiñy*) est l'exemple des survivants de cette coutume car il fut né un lundi (qui est un jour néfaste pour les *Maromahintiñy*) et en plus, il était né jumeaux.

2- Cf. Raymond DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1962.

menuisier, bien que le *fihavañaña* soit réellement vécu dans cette action ; les discours funéraires se sont simplifiés. Des personnes d'origine royale, dans le nord-ouest, ne sont plus enterrées dans les fastes d'autrefois. Chez les *Tsimihety*, les veillés funéraires dans les *fondra ratsy* (bosquets funéraires), en dehors des villages d'autrefois, qui étaient vraiment porteurs du *fihavañaña,* parce que tous les villageois y étaient présents et les activités quotidiennes étaient suspendues, ont été remplacées par des funérailles dans les villages. De même, dans les séances de *tromba* (culte de possession), les objets traditionnels utilisés ont été remplacés par des objets modernes : accordéon, assiettes duralex, etc. Le « *bahaiza* » des *Tsimihety ou* « *Tsakaretiky* » chez les *Betsimisaraka*, variante de musique dans le rite funéraire, commence à tomber dans l'oubli. Si actuellement, on accepte les cantiques religieux qui ont d'ailleurs une origine occidentale, le « *bahaiza* » est la seule chanson funèbre authentiquement *tsimihety*. Malheureusement, ce rite est en voie de disparition, parce que cette chanson est très difficile à chanter, il faut un spécialiste pour la chanter, et aussi à cause de l'entrée des chants chrétiens dans les veillés funèbres.

La plupart des rites, enfin, ont subi un déplacement de sens. Il en est ainsi du *fihavañaña* à travers ces rites. Le *fañalaña* ou *fitia tsy mba hetra* (dons qu'on offre aux familles de défunt lors des veillés funèbres) qui est une marque ou une manifestation de *fihavañaña,* devient actuellement une obligation. Cela se transforme en contre don. Dans son livre *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Robert DUBOIS, qui a fondé son analyse de la philosophie malgache sur le sens du *fafy*, se pose lucidement la question d'actualité de cette philosophie, dans la mesure où le *fafy* qui était sensé la révéler n'est plus guère pratiqué. Une cohérence se définit, écrit-il, au niveau de la représentation comme synthèse des connaissances acquises. Si des nouvelles connaissances ne peuvent entrer dans cette synthèse, la synthèse ne tarde guère à révéler son anachronisme, et la cohérence éclate.

Le rite du *rasahariaña* n'échappe pas également à ce changement et est controversé. Déjà, les objets utilisés pour le *jôro* de *sorontsôroño* (la prière sacrificielle) sont remplacés. Par exemple, les assiettes en bois ou en argile d'autrefois sont remplacées par des assiettes duralex. Autrefois, on offrait à chaque défunt un zébu. De nos jours, un seul zébu suffit pour quatre ou cinq personnes. La cause en est économique. Il en est ainsi pour la pratique de ce rite ; actuellement, beaucoup de *Tsimihety* ne pratiquent plus ce rite, à cause du problème économique ou de l'influence des autres religions ou cultures.

On peut citer de nombreux rites qui sont toujours plus ou moins pratiquées, mais qui ont perdu leur sens originel ou qui n'ont plus leur caractère sacré. La pratique ou la vie du *fihavañaña* est controversée, modifiée ou en mutation. Ainsi, par exemple, la circoncision (qui n'est plus guère pratiquée qu'à l'hôpital, à la va-vite), la coupe des cheveux des enfants, en guise de l'initiation, les grandes palabres à l'occasion des demandes en mariage, qui sont tous des occasions pour vivre et manifester le *fihavañaña*, etc. sont simplifiés à cause de l'utilisation de la technique moderne et l'influence des autres religions.

B)-Changements et controverses au niveau culturel

Il est à noter que la partie présentée ci-dessus (rites traditionnels) fait partie aussi de la culture ; de toute façon, le mot culture, au sens qu'il revêt habituellement en anthropologie, veut dire : *« ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité distincte »* ([1]). La culture exprime la spécificité d'une société, et sa capacité à s'ouvrir à d'autres cultures. Elle concerne aussi bien des manières de manger que des institutions matrimoniales ou encore des façons de penser et d'agir. Elle recoupe les plans sociaux, économiques, politiques, religieux ou philosophiques.

Dans l'histoire du contact de la tradition malgache avec l'Occident, depuis le XIXème siècle, on retrouve ces controverses et changements dont nous venons de parler. Depuis le début du XVIème siècle, par exemple, la grande Île a été en relation avec des étrangers (des Portugais, Hollandais, Anglais, puis Français), mais ces contacts étaient sporadiques. C'est le roi RADAMA I qui, au début du XIXème siècle (1810-1828), ouvrit officiellement son grand royaume aux étrangers. Les Anglais se sont installés à Antananarivo à partir de 1820. En peu de temps, sous l'influence du roi épris de ce qu'il considérait comme la civilisation, la capitale changea d'aspect. Alors que quelques années plus tôt, le roi ANDRIANAMPOINIMERINA, père de RADAMA, n'avait pour toute parure qu'un modeste *salaka* et un *lamba*, (habits traditionnels), beaucoup de gens adoptèrent la manière de s'habiller des Européens ; on bâtissait des maisons en dur **;** on construisait des routes. Beaucoup de gens faisaient confiance au roi et adoptaient les nouveautés. On peut même dire que ces goûts vestimentaires et

1- Cf. ROCHER G., *Introduction à la sociologie générale*, Seuil, Paris, 1981, tome 1, p. 111, cité par Jean Marie AUBERT, *Inculturation de l'Eglise catholique dans le nord de Madagascar*, Documents inter-Eglises, 1986, p. 12.

architecturaux venus d'occident sont restés à la mode jusqu'à nos jours. Actuellement, dans la vie quotidienne, on trouve rarement des gens qui s'habillent et qui se coiffent à la manière traditionnelle.

Pendant la colonisation, si les nationalistes rejetaient l'occupant, ils n'en accueillaient pas moins ses apports : l'habillement, les écoles, la langue française, etc. Et cela reste jusqu'à aujourd'hui.

Les plus grands poètes de l'époque coloniale, qui étaient aussi des nationalistes virulents, (Jacques RABEMANANJARA, Jean Joseph RABEARIVELO, Flavien RANAIVO), écrivaient en français, alors que les missionnaires français enseignaient la religion ou le catéchisme dans la langue du pays. Jacques RABEMANANJARA, un des plus fervents leaders du M.D.R.M. (Mouvement Démocratique pour la Rénovation de Madagascar) et poète en même temps, n'a publié que des œuvres en langue française. Et pourtant, la langue malgache se prête tout à fait à la poésie non seulement traditionnelle mais aussi moderne : DOX, NY AVANA et d'autres encore l'ont montré par leurs œuvres.

Tout cela illustre les changements de la manière dont les Malgaches vivaient le *fihavañaña* et l'affrontement ou les controverses entre leur propre culture et la culture occidentale.

Jusqu'à aujourd'hui, les plus grands adeptes de la malgachisation, (et pas seulement les jeunes), préfèrent la langue française au malgache, du moins quand ils parlent de « choses sérieuses et techniques », la musique américaine ou occidentale comme le rap au chant folklorique, et le pain à la soupe et au riz. Certes, Madagascar ne peut pas prendre le risque d'isolement mortel ou d'autarcie, il ne peut pas bouder les apports de la science et de la technique moderne. On ne saurait raisonnablement, préférer l'analphabétisme à l'instruction. Mais parmi les coutumes ou les modes de vie traditionnels, il en est qui sont porteurs de valeurs différentes de celles de l'Occident et qu'il s'agit de préserver à tout prix. Il s'avère aujourd'hui que ces valeurs tendent à disparaitre, tandis que certains travers des sociétés de consommation ont été adoptés. C'est que beaucoup de gens confondent la modernité scientifique et technique qui est universelle et à laquelle aucun peuple ne saurait se soustraire, et les produits néfastes de ce progrès dans les sociétés industrialisées, que leurs propres ressortissants critiquent de plus en plus. On confond également la culture scientifique et la technique, que l'Occident effectivement incarne.

On peut dire que tous les éléments de la tradition ou de la culture malgache ont subi des influences européennes : la langue, les croyances, les rites, les arts, l'organisation sociale, le système économique et le paysage familier. La religion chrétienne, elle-même, a contribué à la transformation de cette culture, tant et si bien qu'il pourrait être très instructif d'entreprendre une étude comparative de la mentalité du Malgache protestant et de la mentalité du Malgache catholique.

La langue a subi largement l'influence des traductions de la Bible et du langage chrétien en général. Les livres saints et les catéchismes étaient pratiquement les premiers éléments de la littérature écrite. Outre ce phénomène, le malgache (surtout les dialectes du triangle du nord : l'ex province de Mahajanga, l'ex province de Toamasina et l'ex province d'Antsiranana) a adopté une multitude de mots et d'expressions français ou anglais, modifiés en fonction de la phonétique locale ou même conservés tels qu'ils sont. Les jeunes *tsimihety* ne peuvent aujourd'hui dire une phrase sans introduire quelques mots français. Même les personnes très âgées diraient couramment *pare* (déformation de prêt), au lieu de *vôñoño* (vrai mot *tsimihety*), *sefo* (chef), au lieu de tale, *complisy*, au lieu de complice, *damozaña*, au lieu de dame-jeanne, *darà*, au lieu de drap, etc. Les *Betsimisaraka* disent *Lasety* au lieu de *vilia* ou *kapila, zanfant* (enfant) au lieu de *gamadiniky*.

Beaucoup considèrent comme dépassés ou contraire au progrès les coutumes anciennes.

Bref, on peut dire que la jeunesse actuelle et beaucoup de gens méconnaissent ou ignorent la plupart des pratiques anciennes et veulent, de toute façon, s'émanciper de la culture et de la mentalité ancestrale, bien qu'elle n'assimile pas bien non plus la culture occidentale qui la fascine.

Une question se pose, après toutes ces constatations : existe-t-il encore une culture malgache spécifique ? Si la cohérence traditionnelle est condamnée à disparaitre, quelle est alors l'identité malgache ?

Chapitre V : *Retour au fihavañaña authentique pour un réel développement*

I)-Développement économique, politique et socio-culturel

Dans le cadre du développement et du progrès économique, la dialectique de la continuité dans la discontinuité est nécessaire, c'est-à-dire qu'il est impossible de songer au futur sans le passé.

Un vrai développement est un développement qui tient compte de la tradition et de la modernité. Cela veut dire que si, à Madagascar, nous voulons adopter le système économique des pays occidentaux ou de technique moderne, dans notre système économique, sans tenir compte ou sans se référer au système économique traditionnel malgache, qui est conditionné ou qui s'enracine dans le *fihavañaña*, il n'y aura pas de développement harmonieux possible.

Donc pour le développement économique de Madagascar, le respect des lois du *fihavañaña* est nécessaire. La preuve c'est qu'à Madagascar, dans le temps, il a existé (il y avait des gens qui avaient plus de 1000 têtes de bovidés) et il existe encore des Malgaches riches. Nous souhaiterions qu'ils augmentent en nombre. Mais les conditions sont les suivantes : changer de mentalité, redynamiser le système du travail comme le *lampoño* et le *tambirô* qui sont tous les deux un système économique traditionnel où le *fihavañaña* et le *firaisan-kina* (solidarité) sont vécus, remettre l'harmonie, la communion ou le *fihavañaña* avec les ancêtres à sa juste place ([1]) et non pas par peur ni par obligation des entités surnaturelles.

1- Le *jôro* est une manière d'assurer et de rétablir cette harmonie. Sur ce sujet, Robert JAOVELO DZAO a affirmé que « Rite sacré et loi fondamentale de communautés villageoises, le *jôro* pénètre la totalité des activités humaines, la quotidienneté tout autant que les grands moments de la vie » (Robert JAOVELO DZAO, Mythes, *Rites et transes à Madagascar*, p. 107). Ceci souligne que la bénédiction ancestrale ou le *jôro* est inséparable de la vie d'un Malgache ; dans toutes les instances de sa vie (depuis qu'il est embryon dans le sein de sa mère, jusqu'à la fin de sa vie terrestre), il a besoin de bénédiction ou de *jôro* pour que sa vie soit authentique et en harmonie avec son environnement. Même dans l'au-delà, les défunts malgaches ont encore besoin du *jôro* des vivants pour accéder au rang des ancêtres. C'est pour cela qu'ils pratiquent le *jôro* de *rasahariaña* (partage des biens), de *famadihana* (le retournement des morts) ou de *fañokoaraña* (l'exhumation). (Le *famadihana* ou *vadi-pandriaña* est un rite pratiqué surtout par les ethnies de hauts-plateaux qui consiste à déterrer les morts, on les entoure des habits et on les remet à leur place. Quant au *fañokoaraña*, c'est un rite d'exhumation pour mettre les os des défunts dans le tombeau de ses

Pour le développement aussi, la formation humaine ou anthropique, éthique et technologique est nécessaire. On sait que la majorité des Malgaches sont encore dans ce qu'on appelle « l'économie de subsistance », ils produisent juste pour subsister, ils produisent pour dépenser comme disait le professeur Robert JAOVELO DZAO *« travailler pour mourir »* ([1]) ; il est donc tout à fait intéressant d'initier les Malgaches au travail avec des outils de technique moderne, sans minimiser autant l'élevage et le travail agricole.

Mais pour réaliser cette éducation, le retour aux valeurs anciennes dont fait partie le *fihavañaña* (qui fait partie de la trilogie de la philosophie malgache) est inéluctable.

La raison de ce retour aux valeurs anciennes est d'éviter l'engouement excessif pour le progrès, la corruption pour s'enrichir trop vite ; il est à noter que la richesse peut constituer une faute en avant qui porte préjudice à notre authenticité culturelle.

Donc, dans ce cas, l'idée de Robert JAOVELO DZAO est toujours actuelle. Il écrit que, pour le développement de Madagascar, le mariage entre l'économie et le *fihavañaña* est indispensable ; les seules conditions sont la pratique de la justice et de la loyauté ([2]). Nous rajoutons en plus de cela la transparence.

Jadis, nos aïeux, nos grands-parents exploitaient largement le principe de solidarité pour subsister, d'où les moissons communes, les travaux communautaires comme le *tambirô* et le *lampoño*, etc. Mais la pratique de ces coutumes est devenue de plus en plus rare. Il est donc tant de les adapter avec la technologie moderne. De toute façon, pour le

---

ancêtres). Ces trois rites font partie de ce que nous appelons « processus d'ancestralisation », ce sont des rites qu'il faut accomplir pour que les morts accèdent au rang des ancêtres.

1- Robert JAOVELO DZAO, « *Fihavanana* et économie à Madagascar », in *Recherches et Documents*, N°15, Institut supérieur de théologie et de philosophie de Madagascar (Établissement d'*Antsiranana*, Grand Seminaire Paul VI, *Antsiranana*, 1993, p. 19.

2- Cf. Robert JAOVELO DZAO, « *Fihavanana* et économie à Madagascar », in *Recherches et Documents*, N°15, Institut supérieur de théologie et de philosophie de Madagascar (Établissement d'*Antsiranana*, Grand Seminaire Paul VI, *Antsiranana*, 1993, p. 22.

développement d'un pays, la symbiose des modèles exogènes de système économique et des modèles endogènes est incontournable, c'est-à-dire pour qu'un pays puisse développer, il faut qu'il y ait union entre la modernité et la tradition.

Depuis l'indépendance, du moins dans les textes de la Constitution malgache, le peuple malgache a toujours adopté le régime démocratique. Nous savons tous que ce concept politico-social est d'origine étrangère, d'origine grecque ; il va de soi dans son pays d'origine ou il est adapté à la mentalité ou à l'imaginaire social d'où il prend sa source. Les pays occidentaux, à leur tour, l'ont adapté à leur façon, selon leur génie ; les uns ont opté pour la démocratie libérale, tandis que les autres ont choisi la démocratie populaire. Il se peut que ce genre de régime ne soit pas adapté au génie ou à la mentalité malgache si on raisonne en termes de parenté ou de direction d'un village. En partie, on peut penser que l'imaginaire malgache est habitué à un régime oligarchique ([1]) ou gérontocratique ([2]), monarchique ([3]) c'est-à-dire une société dirigée par les anciens (*sojabe*, *tangalamena, mpanjaka* : roi*, tompomenakely* : roitelet). Cela ne veut pas dire qu'il faut enlever la démocratie dans notre Constitution actuelle, mais nous voulons juste dire qu'il faut adapter ce concept de la démocratie au génie malgache, à la compréhension malgache du *fihavañaña* et à la mentalité malgache qui respecte la hiérarchie sociale terrestre et la hiérarchie sociale dans l'au-delà, en sachant que cette dernière est supérieure par rapport à la première. Notre problème actuel réside dans le fait que nous avons adopté la démocratie telle qu'elle existe chez nos anciens pays colonisateurs. Ces derniers nous imposent un code régissant les investissements selon le régime qui leur convient et selon lequel notre pays n'aurait pas de règles ou de structures sociales et économiques conformes à ce modèle. En conséquence, Madagascar s'appauvrit de plus en plus et ne peut pas exercer sa souveraineté. Notre seule issue pour le développement réel réside dans l'adaptation des cultures venant d'ailleurs à nos valeurs culturelles. Le respect des anciens, des aînés doit être revalorisé, car les anciens, dans la culture malgache, dans la philosophie du *fihavañaña*, incarnent l'autorité et la sacralité, puisqu'ils sont proches des

---

1- Oligarchie vient du grec « oligos » qui veut dire « un petit nombre » et « archè » qui veut dire premier, d'où magistrature. Donc oligarchie est un régime politique dans lequel le pouvoir est aux mains d'une classe restreinte, ou d'un petit nombre de personne ou de famille. Une oligarchie n'est pas nécessairement une aristocratie, ce ne sont pas nécessairement « les meilleurs » (oi aristoi) qui y exercent le pouvoir. Ce n'est pas non plus une tyrannie.

2-Gérontocratie est un gouvernement exercé par les vieillards.

3-Monarchie est un régime politique dans lequel le pouvoir est aux mains d'un roi ou d'une famille princière.

ancêtres (*razaña*) ; et comme nous avons mentionné plus haut, ils sont des médiateurs entre les vivants terrestres et les vivants dans l'au-delà.

Nous pensons que le retour au *fihavañaña* authentique comme le *fihavañaña* ou la solidarité dans le *rasahariaña* est un gage du progrès économique. Puisque, dans le *rasahariaña*, comme on l'a susmentionné, la présence physique ou l'assistance du *fôkonôloño* (communauté villageoise) est un signe par excellence du *fihavañaña*. Cela confirme, affirme, consolide le *fihavañaña*. Cette solidarité doit être transférée dans le système de production économique que sont les travaux communautaires, les entraides sociales. Et si le *fihavañaña* est bien vécu, la sécurité qui est la condition *sine qua non* du développement économique est assurée, il n'y a pas de vol de zébu, ni de vol des différents produits agricoles… L'hospitalité qui constitue l'une des vertus fondamentales de la sagesse malgache est bien présente dans la cérémonie du *rasahariaña*. On voit bien que, là, la collectivité prime sur l'individu. L'individu ne peut s'épanouir que dans la mesure où il s'intègre dans la vie communautaire et observe les lois édictées par la société et les différents *fady* (interdits). Ainsi l'individu est empêché de se livrer à des fantaisies, pour maintenir l'équilibre de la famille et de la société. Parce que le *fady* (interdits) réglemente les relations du Malgache avec le monde des vivants et le monde des morts, ses rapports avec le cosmos et les divinités. Toute la vie du groupe comme celle de l'individu se trouvent ainsi en sécurité.

Malgré la critique de Christian ALEXANDRE ([1]) dans ses deux livres sur le *fihavanana*, dans la culture malgache, notamment dans quelques proverbes et expressions, il y a aussi un aspect de la tolérance. Ainsi, voici quelques exemples de proverbes et expressions qui illustrent la place du cœur humain dans le *fihavañaña* : *Raha ny rano no taitra, mamaky fefiloha, fa raha ny fo no taitra, maharava fihavanana* (Si l'eau déborde, elle est capable de casser le barrage, mais si le cœur bouillonne, il rompt le *fihavanana*). *Fo tezitra tsy ananan-dràriny* (D'un cœur énervé ne peut venir aucune action juste). *Ady amin'adala, ny manam-panahy ihany no mandefitra* (En cas de lutte avec un fou, il n'y a que le sage qui puisse se tolérer). Cela veut dire que dans une dispute avec un sot, c'est celui qui a du *fanahy* qui se désiste le premier. Cependant, il faut rester ferme dans la

1- Cf. Christian ALEXANDRE, *Le Malgache n'est pas une Île*, in Collection *Foi et Justice*, Antananarivo, 2003 ; Christian ALEXANDRE, *Violences Malgaches*, in Collection *Foi et Justice*, Antananarivo, 2007.

justice. *Ny hitsiny tsy aritra, ny rariny tsy enti-mandefitra* (La justice ne patiente pas, et la vérité ne devrait pas céder).

Toutes ces expressions relatives à la tolérance sont là pour montrer qu'elle est un facteur de développement social, culturel et économique, et même politique. Puisque sans elle, il n'y a pas d'harmonie possible ni dans la société visible ni dans la société invisible, et la désharmonie engendre un désordre, une insécurité ou un trouble qui sont tous des empêchements pour toute sorte de développement.

Dans la culture malgache et surtout dans le mariage traditionnel, il y a un aspect de *fihavañaña* très important qui est aussi un facteur de développement. Dans le *jôro* (bénédiction) du mariage traditionnel, on trouve toujours les expressions suivantes :

Texte en malgache	**Traduction libre en français**
...mangataka jôro avy aminareo, mba haharitry sy hilamiñy zany tokan-traño zany : ho vañoñ'aiñy, vañon-kariaña, hajain-janaka, hajain-jafy. Kay anö raha ho haila veloño zareo, ho antitry kôhokôho, hatapin-jafy amin'ny haiñandro, tsy amin'ny aretiñy fò amin'ny hantairaña. Ka ny fanambadiaña zay tsabonay amin'ny mason'andro niany tô hoño, anö raha hitondra nôro (hatsaraña), hariaña, fahasalamaña. Kay anö raha tsy harary zahay, ny voly hatao hanjary ary ny hariaña ho vañoño. Kay ny mpivady vao anö raha ho maro taranaka, hajain-janaka, hajain-jafy.	… on demande votre bénédiction de sorte que leur union dure et soit paisible: qu'ils aient une vie débordante, soient riches, respectés par leurs enfants et petits-enfants. Qu'ils vivent longtemps, qu'ils atteignent la vieillesse, installés au soleil par leurs petits-enfants non pas à cause de la maladie mais à cause de la vieillesse ! Que le mariage que nous célébrons aujourd'hui apporte le bonheur, la richesse, la générosité, la santé. Que nous ne soyons pas malades, que notre culture soit prospère ainsi que nos biens. Que les nouveaux époux aient beaucoup de descendance, que leurs enfants et leurs petits-enfants les respectent.

On observe à travers cette prière que le premier but du mariage est la procréation pour perpétuer la race, pour perpétuer la lignée ou le clan. Les *Tsimihety* souhaitent aussi avoir beaucoup d'enfants, pour avoir de la main d'œuvre, donc pour le développement ou la subsistance de la lignée. En outre, ce souhait de la richesse se trouve aussi dans cette prière susmentionnée (*Que le mariage que nous célébrons aujourd'hui apporte le bonheur,*

la richesse, la générosité, la santé). Cette manière de pensée est contradictoire à la mentalité individualiste des Occidentaux, qui ne souhaitent plus avoir beaucoup d'enfants. Puisque, pour eux, avoir beaucoup d'enfants est un frein pour le développement économique et éducationnel.

II)-Propositions d'inculturation

L'Église catholique, depuis le Concile Vatican II, a déjà compris que pour le développement intégral de l'homme et pour que le message chrétien soit bien enraciné, l'adaptation est un passage inévitable ; cette adaptation est appelée aujourd'hui « inculturation » ou « interculturalité ».

Avant d'entrée dans le vif du sujet, nous allons d'abord essayer d'étudier le concept d'inculturation.

A)-Notion succincte du concept « inculturation »

Il est vrai que le terme inculturation est apparu dans l'Église très tardivement, mais on peut affirmer que les données scripturaires sur le cœur de la foi chrétienne et judaïque, nous sont déjà livrées en processus d'inculturation. De même, le message évangélique n'est pas tombé du ciel. Jésus est venu sur terre pour l'annoncer dans la langue de son pays, l'araméen, et dans la culture juive de son temps. Donc, l'événement de l'incarnation est déjà un processus d'inculturation divine. Dieu a culturé et, est entré dans une culture bien spécifique et particulière. En examinant les textes néotestamentaires sur la résurrection, on peut voir comment le langage et la logique utilisés changent selon le milieu. En se basant sur une étude de vocabulaire, on peut déjà conclure qu'il n'y a pas de discours chrétien sans inculturation ([1]).

Malgré tout, l'emploi du terme inculturation dans la théologie chrétienne est très récent ; au Concile Vatican II, par exemple, au lieu d'utiliser le terme inculturation, les pères conciliaires ont adopté les mots : adaptation, indigénisation et africanisation.

1- Nous prendrons comme exemples les études de M. CARREZ, dans *Lumière et Vie,* N° 107, 1972, p. 50-52 et de C. PERROT, dans *Les quatre fleuves,* N° 15, 1982, p. 28.

C'est au cours du Synode des évêques d'octobre 1977, qu'une intervention remarquée du Père ARRUPE fera connaître au grand public le mot « inculturation ». *« Ce qu'est l'inculturation de la catéchèse : c'est le corollaire pratique de ce principe théologique qui affirme que le Christ est l'unique Sauveur et que rien n'est sauvé en dehors de lui »* ([1]). Avec le thème de l'inculturation, il s'agit du passage en Dieu de cette réalité humaine qu'est la culture.

Encore, le Père ARRUPE a donné une autre définition du terme inculturation : *« C'est l'incarnation de la vie chrétienne et du message chrétien dans un contexte culturel particulier, de sorte que cette expérience ne s'exprime pas seulement au moyen des éléments propres à la culture en question mais qu'elle devient un principe qui anime, dirige, et unifie la culture, la transformant et la reprenant pour en faire une création nouvelle »* ([2]). « Inculturation » est un néologisme où nous sentons la présence du mot « culture » dit Raymond JOLY ([3]), A ce propos, le Pape Jean Paul II dit que le terme « inculturation » est peut-être un néologisme, mais qu'il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'incarnation ([4]). Aidan KAVANAGH a dit encore qu' *« en un certain sens, l'inculturation n'est rien d'autre que la poursuite de l'incarnation de Dieu parmi nous, par la parole, la foi et les sacrements. Une incarnation qui atteint son sommet, pour sûr, en Jésus le Christ ; mais qui débuta avec la genèse du monde et se poursuit, comme saint Paul l'a laissé entendre, dans le corps spiritualisé du Christ qui est l'Église »* ([5]).

1- Intervention au Synode, Voir *Documentation Catholique*, n° 1729, 927.

2- P. SCHINELLER, « Inculturation : pèlerinage vers la catholicité », dans *Concilium*, n° 224, 1989, p. 108.

3- Cf. *Spiritus*, tome 26, n° 98, 1985, p. 3.

4- Cf. Jean-Paul II, Allocution à la commission biblique pontificale : l'insertion culturelle de la révélation, dans *Documentation Catholique*, n° 776, 1979, p. 455.

5- Aidan KAVANAGH, « Inculturation de la Liturgie : Un regard prospectif », *La Maison -Dieu*, n° 179, Cerf, Paris, 1989, p.81.

Pour l'exhortation apostolique, *Ecclesia in Afrique* : « Comme le verbe de Dieu est devenu semblable à nous sauf dans le péché, ainsi l'inculturation de la Bonne Nouvelle intègre toutes valeurs humaines authentiques en les purifiant du péché et en leur rendant la plénitude de leur sens. L'inculturation est précisément l'insertion du message évangélique dans les cultures. En effet, parce qu'elle a été intégrale et concrète, l'incarnation du Fils de Dieu a été aussi une incarnation dans une culture déterminée » ([1]). Ary ROEST CROLLIUS en 1978 dans un article de la Revue « *Gregorianum* » écrit que l'inculturation c'est « l'intégration de l'expérience d'une Église locale dans la culture de son peuple, de telle sorte que cette expérience non seulement s'exprime dans les éléments de cette culture, mais devienne une force qui anime, oriente et transforme cette culture, afin de créer une nouvelle unité et communion, non seulement à l'intérieur de la culture en question, mais aussi comme enrichissement de l'Eglise universelle » ([2]).

« Inculturer le message évangélique ne se réduit pas à essayer de réconcilier foi chrétienne et religion des ancêtres, mais doit prendre en compte la culture vivante de chaque société, à la fois héritée des ancêtres et affrontée aux problèmes du développement ou de la survie » ([3]), dit Jean Marie AUBERT dans l'extrait de sa thèse de doctorat sur l'inculturation.

« L'inculturation du message évangélique implique une opération de traduction, d'assimilation ou de proposition de sens, qui constituent autant de facettes du processus d'interprétation. L'accueil de l'Évangile par un individu ou par un groupe est à la fois réception de la Parole et surgissement de la Parole ; il est relecture de l'Evangile dans l'horizon des événements et de l'expérience chrétienne des individus ou des communautés qui actualisent l'Écriture Sainte » ([4]).

1- Jean PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, Cerf, Paris, 1995, n° 60.

2-Ary ROEST CROLLIUS., "What is so new about inculturation? A concept and its implications", dans *Gregorianum,* n°59, p. 735.

3- Jean Marie AUBERT, *L'inculturation de l'Église catholique dans le nord de Madagascar*, Documents Inter églises, juin 1986, p. 11 et 12.

4- Jean Marie AUBERT, *L'inculturation de l'Église catholique dans le nord de Madagascar*, Documents Inter églises, juin 1986, p. 13.

L'Église est donc constamment appelée, partout, à chercher les modes d'expression de sa foi, dans l'articulation entre les valeurs anciennes et celles du présent.

Il ne suffit pas, dans l'annonce de la foi, de recourir aux traditions du passé ; il faut également assumer les questions nouvelles, les aspirations concrètes des hommes d'aujourd'hui, et se situer par rapport aux mutations qui affectent les sociétés. Autrement dit, c'est la culture réelle des hommes d'aujourd'hui, avec ses ambiguïtés mais aussi ses promesses, qu'il s'agit de considérer, et non pas une culture idéale qui ne serait pas qu'une construction théorique. Il n'y a ni à déplorer la disparition des coutumes ni à ignorer les ambiguïtés du progrès, mais à respecter le cheminement réel du peuple.

B)-Inculturation du message chrétien

On peut dire que l'inculturation est nécessaire et dans la liturgie et dans le message chrétien, parce que quand un homme croit et prie, c'est tout son être qui est engagé. Cela suppose ses racines, ses ancêtres. La tradition ancestrale est la racine de l'homme. Sans elle, la Révélation de Dieu dans la vie de l'homme reste toujours floue. Comme l'Ancien Testament forme un tout avec le Nouveau, la vie chrétienne ne doit pas se séparer de ses racines ancestrales. Cela n'écarte pas le chemin de conversion que doit suivre chacun dans sa vie.

Le *rasahariaña* met en valeur l'*aiñy*, le *fihavañaña* ou la communion de vie, en soulignant la solidarité divino-ancestrale, solidarité cosmique et solidarité socio-familiale. La finalité de toute invocation dans le *rasahariaña* aussi, c'est de rétablir l'harmonie ou l'unité cosmique, la recherche de la santé, l'établissement de la relation entre la société humaine et la société divino-ancestrale, l'union des hommes et des dieux, c'est-à-dire une collaboration entre l'homme et dieux. Toutes ces valeurs que nous avons décelées dans le *rasahariaña*, par une première analyse, paraissent en accord avec les valeurs chrétiennes, paraissent en accord avec la théologie de la communion, l'ecclésiologie de la communion, la communion eucharistique et la communion trinitaire. Mais comme la Conférence des Évêques de Madagascar le pense, toutes ces valeurs ne peuvent pas être introduites simplement et directement dans le message chrétien ou dans les célébrations chrétiennes. Il faut qu'il y ait une étude sérieuse et approfondie pour éviter le risque de mauvais syncrétisme. Nous laissons donc la porte ouverte et nous faisons appel aux pasteurs, aux théologiens, aux anthropologues, aux spécialistes de la liturgie, aux spécialistes de la catéchèse et aux spécialistes de la théologie pastorale pour poursuivre la recherche. Malgré tout, nous allons essayer de proposer quand même quelques éléments.

*Dans le rite du *rasahariaña*, nous trouvons le terme *zañahary*. Ce terme porte une signification théologique et une révélation de Dieu. Par rapport au terme *andriamanitra* qu'on applique dans la Bible et dans beaucoup de livres des célébrations chrétiennes, le terme *zañahary* a une signification beaucoup plus profonde pour les *Tsimihety*. Il est aussi le terme employé par la majorité des Malgaches (surtout les côtiers), pour désigner la divinité. C'est pour cela que beaucoup de chercheurs affirment que ce terme *zañahary* mérite d'être approfondi. Pour l'utilisation ou l'introduction du mot *zañahary* dans la liturgie ou dans le message chrétien, nous sommes d'accord avec l'affirmation de Cesare GIRAUDO qui souhaite l'utiliser dans la liturgie eucharistique, car ce terme révèle la profondeur de la foi de nos ancêtres ([1]).

*Dans le *rasahariaña* aussi, l'invocation aux ancêtres est bien soulignée. Les *Tsimihety* ne font rien d'important sans avoir reçu la bénédiction ou l'autorisation des ancêtres. Pour eux, les ancêtres sont inséparables de la vie, car tout événement qui a prise sur la vie, soit qu'il tende à la diminuer (maladie, conflit, la mort, …) soit qu'il tende à l'intensifier et à l'accroître (naissance, initiation, mariage, succès, accomplissement d'un vœu, …) appelle à l'harmonie avec les ancêtres. Même dans les célébrations chrétiennes, ils pensent toujours à leurs ancêtres. Pour inculturer donc la foi chrétienne dans la culture *tsimihety* ou malgache, n'est-il pas bon d'introduire dans les célébrations chrétiennes l'invocation aux ancêtres et aux saints avant de les commencer, comme ce que nous trouvons dans le rite romain pour les diocèses du Zaïre (l'actuel République Démocratique du Congo) ? A notre avis, ce serait bon parce qu'on s'aperçoit qu'il est nécessaire d'être en communion vitale avec nos racines avant de prier. Ajouter les saints après les ancêtres soulignerait que les membres extra-claniques se sont associés à cette communion vitale (à ce *fihavañaña*), dans un nouveau réseau, grâce au sang du Christ. Mais ce nouveau réseau de la communion vitale ne supprime pas le premier réseau, celui de la médiation ancestrale. Pour réaliser tout cela, il faut être prudent et faire une étude approfondie pour qu'on ne tombe pas dans le mauvais syncrétisme.

*En outre, le *rasahariaña* rappelle quelques éléments de la célébration eucharistique tels que : le rite de purification (le lavement du zébu et l'encensement), le rôle du servant du culte, le partage de la parole, les invocations, le repas communautaire, la bénédiction…Tout

1- Cesare GIRAUDO, *Mampihavana antsika amin'i Aba*, Ronéoté, Farafangana, 1973 p. 98.

cela semble très important pour la réflexion sur l'inculturation de la célébration sacramentelle. Pour la rémission des péchés, par exemple, ne serait-il pas bon de souligner l'aspersion de l'eau et l'encensement sur les fidèles ? Pour recevoir la bénédiction à la fin de la liturgie, ne serait-il pas bon pour les fidèles, de la recevoir en s'asseyant, car et dans le *rasahariaña* et dans les autres rites *tsimihety*, pour recevoir la bénédiction, la posture assise est une obligation. De telles réalités pourraient être abordées par les autorités ecclésiales compétentes et les théologiens pour des recherches et analyses plus approfondies.

Il est à remarquer aussi que du point de vue de la forme du rite, le *rasahariaña* se divise en trois grandes parties : le partage de la parole, les invocations avec les offrandes, et le repas communautaire. La *Présentation Générale du Missel Romain* nous montre aussi que dans la liturgie eucharistique, il y a le partage de la parole (liturgie de la Parole), les invocations avec les offrandes (prière eucharistique) et le repas communautaire (réception des espèces consacrées).

*Il est vrai que le *rasahariaña tsimihety* comme la culture *tsimihety* en général, ne connaît pas l'eschatologie, au sens d'un avènement à la fin des temps. Mais, on y trouve cependant quelques allusions. Sans doute, le lieu du séjour des morts est près du nôtre, et même, il compénètre le nôtre ; mais, on ne l'envisage pas comme un lieu de récompense ou de châtiment. On aspire à être comme les ancêtres et accéder à leur séjour après cette vie terrestre, mais, c'est une aspiration qui se traduit par une manière de vivre qui soit dans la ligne des ancêtres ; si bien qu'on n'a pas à attendre un jugement dernier ou une sentence au moment de la mort. Quand on a travaillé pour la vie, on continue à être ferment de la vie dans l'au-delà (ancêtre), tandis que lorsqu'on a semé la mort ici-bas, on rejoint le camp adverse dans l'au-delà ; le méchant s'est déjà mis hors-circuit dès sa vie terrestre. Dieu et les ancêtres n'attendent pas la mort de l'homme pour lui régler son compte. Celui-ci s'accomplit dès ici-bas.

Ainsi dans ce rite *tsimihety* comme dans la culture *tsimihety* en général, la dimension eschatologique existe, mais, par une corrélation fortement marquée entre le présent et l'avenir, par la compénétration de l'au-delà et de l'ici-bas (évocation des ancêtres et des défunts) et par l'association de quelques éléments de cosmos à l'événement qu'on célèbre, au processus de la croissance de vie (bœuf, eau, riz, feu). Le salut *tsimihety* dans le rite du *rasahariaña* consiste à sauvegarder la vie, l'*aiñy* et le *fihavañaña*, à préserver du mal, à maintenir les hommes en bonne santé. Chez les *Tsimihety*, il n'y a pas de parousie ni de royaume de Dieu ni de changement significatif, mais, il y a le futur, c'est-à-dire, la continuité de la vie d'aujourd'hui.

Les *Tsimihety* rendent aux ancêtres, par le rite du *rasahariaña*, ce qui leur appartient pour le bien de la communauté. Le rite a pour but la richesse, la santé, une longue vie et le bonheur ([1]). C'est pour cela qu'on peut affirmer que le salut chrétien, c'est-à-dire le salut par le Christ, seul médiateur et seule voie, est possible pour toutes les personnes humaines, en vertu de la volonté salvifique universelle de Dieu. Les chrétiens n'ont pas le monopole du salut conféré par le Christ : *« et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ… »* ([2]). « *Le salut de l'homme consiste en effet, (comme le chrétien le sait par sa foi), en union au Christ, libérateur et sauveur. Tandis que les hommes qui sont sauvés atteignent leur salut dans le contexte de leur tradition religieuse ; ceci ne diminue en rien le caractère unique de l'économie chrétienne à laquelle ont été confiés la parole décisive apportée au monde par le Christ et les moyens de salut institués par lui* » ([3]).

Le *rasahariaña* représente un mode vrai, mais incomplet, de médiation christique. La parole et les invocations dans le *rasahariaña* peuvent contenir des paroles de Dieu qui attendent sa plénitude dans la parole décisive, Jésus Christ.

L'au-delà montré par le Christ est donc plus heureux, parce que le Christ vient aussi nous révéler qu'il y a un bonheur après cette vie, et que notre vie terrestre est appelée à passer pour communier et demeurer dans celle de Dieu, après que finalement, nous serons devenus participants de sa divinité, comme l'affirme saint Pierre (2 Pierre 1, 4). Dans la nouveauté de la révélation, il faut signaler enfin le fait qu'il n'y a pas sous le ciel d'autre nom par lequel on puisse être sauvé que celui du Christ, le fait que ce Jésus est Seigneur à la gloire du Père ; il nous semble que c'est là, la nouveauté par excellence pour nous et pour nos ancêtres.

Nazaire DIATTA construit sa réflexion sur le salut à partir des valeurs africaines qui sont d'après lui une base providentielle pour la transmission du message évangélique et la construction d'une société nouvelle dans le Christ. Cet auteur écrit : *« la théologie des*

1- Cf. R1 n°3 ; R1 n°4 ; R2 n°3.

2- CONCILE VATCAN II, *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes*, N°28, Paragraphe 5, Décembre 1965.

3- Jacques DUPUIS, *Jésus Christ à la rencontre des religions,* Desclée de Bouwer, Paris, 1987, p. 137.

religions tend aujourd'hui à affirmer que la pratique des rites, expression d'une religion, est le sacrement par lequel, d'une manière que Dieu reconnaît, le salut du Christ parvient à ceux qui adhèrent à cette religion » ([1]). Cela veut dire que le salut dans le *rasahariaña* est déjà une pierre d'attente ou semence du verbe pour la compréhension et pour vivre le salut chrétien.

*Dans le rite du *rasahariaña* que nous avons analysé, nous n'avons pas trouvé le mot « alliance ». Il semble absent tout au long de notre réflexion anthropologique. Par contre dans le message chrétien et la célébration eucharistique, nous rencontrons ce terme, surtout dans le récit de l'institution. Il est donc intéressant d'étudier ce mot d'alliance dans cette subdivision : en plus de l'existence de ce mot dans la liturgie et l'enseignement chrétiens, nous avons souligné dans les définitions que ce concept est proche de celui du *fihavañaña* ou de communion.

Malgré tout, conformément aux définitions du concept d'alliance, le *rasahariaña* comme accomplissement d'un rite prescrit par les *razaña* est, en quelque sorte, un contrat entre *zañahary/razaña/défunt/hian-tany* et les vivants terrestres. C'est pourquoi, on recourt à l'offrande du zébu et du repas sacrificiel, et on termine ce rite par le repas communautaire. Dans le *rasahariaña*, même si le mot alliance n'est pas prononcé, on trouve la structure de l'alliance ou du contrat entre la société terrestre et la société de l'au-delà, et le contrat aussi entre les membres de la société terrestre. C'est un contrat parce que les vivants terrestres espèrent être en bonne santé s'ils offrent aux défunts leur part. Le résultat du contrat est l'entrée dans le processus d'ancestralisation et l'instauration de l'harmonie avec les autres membres de la société de l'au-delà, pour les défunts. Pour les vivants, le résultat est la bonne santé, l'harmonie ou la relation de *fiahavañaña* avec l'au-delà, le cosmos et la société. C'est dans le *rasahariaña* que les *Tsimihety* trouvent le lien le plus parfait pour renouer le *fihavañaña* entre les membres de la société terrestre avec le cosmos et les entités de l'au-delà. La prise en commun du repas le confirme.

L'essentiel du *rasahariaña* est la réintégration de l'homme dans la relation du *fihavañaña* avec les entités de l'au-delà et la société terrestre. Cette réintégration a été réalisée par la mort/résurrection du Christ annoncées dans le récit de l'institution eucharistique. Dans le *rasahariaña*, pour renouer cette relation du *fihavañaña* avec l'au-delà, on offre le bœuf, car c'est l'offrande le plus agréable aux entités de l'au-delà ; pour les Juifs, c'est dans le sang de

1- Nazaire DIATTA, « Un accomplissement réciproque », dans Revue *Spiritus*, N° 133, Paris, Décembre 1993, p. 403.

l'agneau que se réalise leur *fanekem-pihavanana*, alliance avec Dieu ; de même, c'est dans le sang du Christ que se rétablit le *fihavañaña* entre le monde et Dieu le Père, d'où le sacrement de l'Eucharistie.

La différence entre l'alliance dans le *rasahariaña* et l'alliance chrétienne, c'est donc que le sang versé pour l'alliance dans le *rasahariaña*, c'est le sang du bœuf, les contractants ne versent pas leur sang pour cela, tandis que dans le christianisme, c'est le sang du Fils de Dieu qui est versé. De même, l'alliance du Christ dans la célébration eucharistique a un aspect universel, c'est pour la multitude. Cet aspect universel d'alliance ne se trouve pas dans le *rasahariaña*, notamment pour le contrat entre la société terrestre et celle de l'au-delà.

Malgré tout, on peut dire que l'alliance que l'on trouve dans le *rasahariaña* est une pierre d'attente pour la compréhension de l'alliance dans le christianisme. Autrement dit, l'alliance dans le *rasahariaña* peut aider les *Tsimihety* chrétiens à comprendre le sens de l'alliance chrétienne.

*De son côté l'Église tient et retient depuis toujours le caractère unique de Jésus comme seul Médiateur. Comment comprendre la médiation dans le rite du *rasahariaña* ? De quelles médiations s'agit-il, dans le *rasahariaña* ? Comment peut-on classer les médiateurs dans le rite du *rasahariaña* dans la médiation du Christ : intermédiaires ou protecteurs ou intercesseurs… ? La théologie catholique nous fait connaître que la médiation du Christ récapitule toutes les médiations qu'on trouve dans le *rasahariaña* et les dépassent même, car dans le rite du *rasahariaña*, les médiateurs demeurent étrangers aux deux partenaires. Par exemple, le repas sacrificiel est médiateur entre la société terrestre et les puissances de l'au-delà, alors que ce repas est différent de ces deux partenaires. Il est donc un simple agent de liaison. La médiation du Christ est une réalité beaucoup plus profonde. Il est médiateur entre Dieu et les hommes, car il est, à la fois, homme et Dieu. Donc, il n'est pas étranger aux deux partenaires. Il est du côté de Dieu et du côté des hommes. En sa personne, se trouvent le fondement et la condition de possibilité de toute médiation entre Dieu et les hommes. Bernard SESBOÜE a écrit : « *Ce que la médiation du Christ accomplit, c'est, à la fois, la réconciliation entre Dieu et les hommes et l'échange divinisateur* » ([1]).

1- Bernard SESBOÜE, *Jésus Christ, l'Unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, dans Collection *Jésus et Jésus Christ*, dirigé par Joseph DORE, n° 33, Desclée, Paris, 1988, p. 93.

Il est vrai que dans le *rasahariaña*, on trouve différents médiateurs, mais, leurs médiations sont, si l'on puisse dire, incomplètes par rapport à la médiation du Christ. Mais ces médiations dans le rite du *rasahariaña* sont des semences du Verbe ou des pierres d'attente qui peuvent permettre de découvrir et de vivre la médiation du Christ. Le Christ n'est pas seulement intermédiaire, protecteur et intercesseur, mais il est aussi celui qui offre. Autrement dit, de même que le Christ, unique prêtre, ne vient pas supprimer les médiations humaines, mais les accomplir en Lui, ainsi vient-il achever en Lui les médiations qu'on trouve dans le *rasahariaña*. Ce sont des médiations qu'il ne supprime pas, mais, qui, en Lui, se révèlent désormais subordonnées. Quoi qu'il en soit, il nous suffit de constater que les médiations existant dans le *rasahariaña* permettent aux chrétiens *tsimihety* d'approcher, sinon de comprendre, la plénitude de celle de Jésus Christ. Mais, si on ne fait pas attention, c'est un obstacle pour la foi.

Il y a des points communs entre le Christ et l'orateur qui intercèdent pour les descendants ou les disciples auprès de Dieu ou des êtres de l'au-delà, source de vie. Le Christ et l'orateur sont des canaux par lesquels nous proviennent les dons.

Dans le *rasahariaña*, on peut conclure comme suit : la médiation entre la société terrestre et celle de l'au-delà passe à travers des intermédiaires comme membres de la société terrestre (par exemple l'orateur), le repas sacrificiel, le zébu, l'alcool et les éléments de la nature (eau, feu, forêt, etc.). Dans les rites *tsimihety,* en général comme dans beaucoup de rites à Madagascar, ceux qui jouent le rôle de médiateur entre dieu et les hommes, ce sont les ancêtres, mais comme l'offrande dans le *rasahariaña* est adressée principalement aux défunts, la médiation des ancêtres par rapport à *zañahary* ici semble absente sinon indirecte. Quant à la médiation des vivants terrestres entre eux, c'est le repas communautaire qui la matérialise.

*Bref, nous proposons aussi qu'une théologie de la rencontre avec la religion traditionnelle *tsimihety* ou malgache soit développée. Car les religions non-chrétiennes comportent des valeurs positives pour le salut de leurs membres, valeurs qui peuvent être considérées comme « *une orientation vers le vrai Dieu ou une préparation à l'Évangile* » ([1]) ; les religions traditionnelles non-chrétiennes « *apportent souvent un rayon de la vérité qui*

1- CONCILE VATICAN II, *Décret sur l'Activité missionnaire de l'Eglise* : *Ad Gentes* n°3, décembre 1964.

illumine tous les hommes » ([1]) et contiennent des germes de bien. Le rôle de responsable de l'Église consiste notamment à apprendre aux chrétiens à vivre chrétiennement leurs coutumes et à agir avec discernement selon leur conscience et selon les événements. Si nous voulons christianiser notre culture et inculturer notre foi, le christianisme doit être au service de la culture locale et non l'inverse. Le concept de communion dans le christianisme doit donc être au service de la façon dont on vit le *fihavañaña* dans la culture *tsimihety* à l'exemple du *rasahariaña tsimihety*.

1- CONCILE VATICAN II, *Nostra Aetate* n°2.

CONCLUSION

Cette étude monographique du *rasahariaña* au village d'*Ambôdimabibo* (notre village natal) nous a permis de montrer que ce rite est finalement une exaltation du *fihavañaña*, cette valeur cardinale en pays *tsimihety*. Dans la vision du monde des *Tsimihety*, le *fihavañaña* se présente à deux niveaux :

- ✓ au niveau horizontal, il y est question de lien de consanguinité qui existe entre les membres d'une même famille, d'un même groupe lignager (*fihavañaña* biologique) ; et il y est également question de lien social qui existe entre les membres d'une même communauté villageoise (*fihavañaña* social) ;

- ✓ au niveau vertical, il y est question du lien spirituel et sacral entre les humains et le monde invisible de la communauté divino-ancestrale (au sens large du terme).

Dans les différentes séquences de la cérémonie du *rasahariaña* en pays *tsimihety*, ces deux niveaux du *fihavañaña* sont constamment valorisés. Car, en dernière analyse, la mort n'a pas finalement rompu le lien du *fihavañaña* entre ceux qui sont encore restés au « village des vivants » et ceux qui ont déjà triomphé des épreuves de la mort et qui jouiront désormais de la béatitude ancestrale, là-bas au « village des morts ».

SOANDRENY est bien morte et tout le village a versé des larmes le jour de son enterrement. Et pourtant, ses descendants prennent encore soin d'elle et l'accompagnent dans son parcours vers la béatitude ancestrale. Vu sous cet angle de regard, le *rasahariaña* a une double fonction : d'une part, rassurer les vivants de tout risque de désordre pouvant venir du monde des morts (des insomnies, des cauchemars, des maladies, des mauvaises récoltes, des ratés de la vie, …) ; d'autre part, rassurer le nouveau défunt du soutien indéfectible des membres de sa famille parce que même absent, sa famille a encore minutieusement gardé sa part de richesse (*rasa*) et elle va maintenant lui rendre affectueusement.

Le sujet de notre étude est complexe, parce qu'il est riche de signification et de symbole. En tant que prêtre *tsimihety*, vivant notre foi chrétienne et exerçant notre mission pastorale en pays *tsimihety*, l'approche anthropologique nous paraît féconde pour bien vivre de l'intérieur la place de l'inculturation dans la quotidienneté de l'évangélisation. Car l'Eglise doit prendre en compte les pratiques culturelles du terroir si elle veut que les fidèles vivent authentiquement leur foi de chrétien épanoui. Ici, toute tentative de déracinement culturel ne peut conduire qu'à l'échec et le Pape JEAN

PAUL II a clairement donné des orientations dans ce sens. De ce point de vue, le concile vatican II est une grande opportunité pour l'Eglise chrétienne à Madagascar si cette dernière entend apporter sa part de brique dans le dialogue inter-religieux où l'on n'exclut personne car nous sommes tous unis dans le Christ. L'inculturation est incontournable.

Dans une approche pluridisciplinaire au cours de laquelle nous avons donc fait appel à l'anthropologie et à la théologie pour « vivre et nous regarder vivre » nous avons compris qu'au village d'*Ambôdimabibo*, les vivants sont à l'écoute de leurs morts.

Au cours de cette étude monographique, nous nous sommes inscrits dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'« anthropologie indigène » ou l'« anthropologie du Tiers-Monde ». Dans cette démarche, l'anthropologue ne s'investit plus pour le lointain et pour l'ailleurs mais pour l'ici et pour son groupe d'appartenance. De ce fait, nous répondons favorablement à cet appel solennel lancé par l'anthropologue coréen du sud Soon Choong KIM pour inciter les anthropologues du sud à travailler au sein de leur terroir « *Aujourd'hui,* clame-t-il haut et fort, *l'anthropologie doit devenir une science humaine globale, faite par les anthropologues du monde entier. Jusqu'ici les anthropologues occidentaux ont tenté, souvent en l'idéalisant, sans donner aux anthropologues non-occidentaux l'opportunité de tenir justement ce rôle* » ([1]). Et de conclure dans cet appel solennel : « *L'applaudissement d'une seule main ne pourra jamais produire un son distinctif* ». L'applaudissement d'une main consiste ici à laisser les Occidentaux étudier nos mœurs et nos coutumes et nous nous contentons uniquement de lire leurs travaux. L'applaudissement des deux mains consiste, à l'inverse, à se retrousser les manches dans l'observation et l'analyse des mœurs et coutumes de nos illustres ancêtres pour les donner à lire aux Occidentaux. De ce fait, nous ne faisons que suivre la piste déjà tracée par nos aînées à savoir, le Père Pascal LAHADY (pour le culte *betsimisaraka*) et le Père Robert JAOVELO-JAO (pour les *tromba sakalava- antakarana*), le Père Jean de Bred RAKOTOMAMONJY (pour les cantiques *zafindraony betsileo*), et la liste est loin d'être exhaustive.

Avec ce Mémoire de *Master II*, nous ne sommes qu'à mi-chemin de notre parcours de formation en anthropologie sociale. Nous avons l'intention d'approfondir cette thématique du *rasahariaña* au niveau de la thèse de doctorat.

1- Cf. Soon Choong KIM « L'ethnologie indigène», dans *Cahiers ethnologiques de Bordeaux II*, N° 18, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1996.

RECHERCHE BIBLIOGRAPHIQUE

1)-Ouvrages

ALEXANDRE Christian, *Le Malgache n'est pas une Île,* dans Collection *Foi et Justice*, *Antananarivo*, 2003.

ALEXANDRE Christian, *Violences Malgaches*, dans Collection *Foi et Justice*, *Antananarivo*, 2007.

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

BENOLO François, *Le lolo ou le problème de reviviscence des morts dans l'Androy (Extrême Sud de Madagascar) : essai anthropologique pour une contribution à la théologie de la résurrection*, tome II, Thèse de doctorat de troisième cycle, Institut Catholique de Paris, Paris, 1992.

BORGEAUD Philippe, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris, 2004.

CAZANEUVE Jean, *Sociologie du rite*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

CHAUVET Louis Marie, *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Editions Ouvrières, Paris, 1993.

COLIN Pierre, *Aspects de l'Âme malgache*, Editions de l'Orante, Paris, 1959.

COLLEYN Jean Paul, *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Université de Bruxelles, 1990.

DECARY Raymond, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962.

DESCHAMPS Hubert, *Histoire de Madagascar*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976.

DUBOIS Robert, *Olomnbelona, essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1978.

DUPUIS Jacques*, Jésus Christ à la rencontre des religions,* Desclée de Brouwer (Collection « Jésus et Jésus Christ », N°3, Paris, 1987.

ELIADE Mircea, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952.

ELIADE Mircea, *Mythes et Mystères*, Gallimard, Paris, 1957.

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

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

EVANS-PRITCHARD Edward Evan, *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974.

GIDDENS Anthony, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994.

GIRAUDO Cesare, *Mampihavana antsika amin'i Aba*, Ronéoté, Farafangana, 1973.

HUBERT Henri, MAUSS Marcel*, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929.

INDRIAMANESY André*, Sens de culpabilité chez les Tsimihety de l'Andròna oriental*, Travaux pratiques au Grand Séminaire d'Ambatoroka, Antananarivo, mai 1972.

JAOTIANA Roger, *Le groupe antivôholava de l'Androna : des origines au XVIIIème siècle*, Mémoire de Maîtrise, U.E.R. d'Histoire, Université de Madagascar, Tananarive, 1987.

JAOVELO DZAO Robert, *Mythes, Rites et Transes à Madagascar,* Imprimerie *Ambozontany* / *Analamahitsy* et *Karthala*, Paris, 1996.

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

FANONY Fulgence, *L'oiseau Grand-Tison et autres contes des Betsimisaraka du Nord de Madagascar,* L'Harmattan, Paris, 2001.

FANONY Fulgence, *Öhabölaña betsimisaraka (Proverbes betsimisaraka),* Imprimerie Luthérienne, *Antananarivo*, 2011 (cet ouvrage est mis en ligne en cliquant : ***www.anthropomada.com***

FANONY Fulgence, *Fankahitry et Hainteny Betsimisaraka*, Imprimerie Luthérienne, *Antananarivo*, 2011.

LAHADY Pascal, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, Librairie Ambozontany, *Fianarantsoa*,1979.

LAIMIJAY Joël, *Ny ohabolana betsimisaraka sy ny heviny marina*, Imprimerie Iarivo, *Antananarivo*, 1962.

LEVI-STRAUS Claude, *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris, 1985.

LEVY-BRULH Lucien, *La mentalité primitive*, Payot, Paris, 1933.

LUPO Pietro, *Dieu dans la tradition malgache, Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Editions *Ambozontany* / *Karthala*, *Antananarivo* / Paris, 2006.

MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1989.

MANGALAZA Eugène Régis, *Essai de philosophie betsimisaraka. Sens du Famadihana*, Tuléar, Publication de la Revue *Tsiakantimo*, Centre Universitaire Régional de Tulear, 1983.

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

MANORO Régis, *Description morphosyntaxique du Tsimihety (Madagascar*), Thèse de Doctorat du 3ème cycle, Paris, Université de Paris VII, 1983.

MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968

MESLIN Michel, *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris, 1984.

MESLIN Michel, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris, 1988.

MOLET Louis, *Conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, L'Harmattan, Paris, 1979.

OTTINO Paul, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar, Parenté, Alliance et patrimoine,* Karthala-Orstom, Paris, 1998.

RABEARISON, *Les Tsimihety face à leur destin*, (sans mention de Maison d'édition) Tananarive, 1969.

RABEMANANJARA Raymond William, *Le Monde Malgache, Sociabilité et Cultes des Ancêtres*, L'Harmattan, Paris, 2001.

RADCLIFFE-BROWN Alfred, *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions du Minuit, Paris, 1968.

RAHAJARIZAFY Antoine de Padoue, *Filozofia malagasy. Ny Fanahy no olona*, Librarie Ambozontany, Fianarantsoa, 1970.

RAHARILALAO Hilaire, *Église et Fihavanana à Madagascar*, Librairie *Ambozontany*, *Fianarantsoa*, 1976.

RAKOTONDRABE René (Mgr), *Discours inaugural du séminaire national de l'enseignement catholique*, Document ronéotypé, Antananarivo, Août-Septembre 1983.

RAKOTOZANANY Anselme, *Le Rasahariaña tsimihety*, Mémoire de D.U.E.P au Grand Séminaire Paul VI d'*Antsiranana*, *Antsiranana*, 1997.

RASOATSIANGIZINA Eudoxie, *Perspectives d'avenir de la culture du coton dans la région de Port-Bergé*, Mémoire de Maîtrise en Géographie, Université de Tuléar, Tuléar, 1996.

RAZAFINDRABE Claude Rolland, *Le Sacrifice traditionnel Tanosimboahangy : recueil en vue de l'inculturation de l'Eucharistie*, Mémoire Maîtrise en Théologie au Grand Séminaire d'Ambatoroka, 1995.

RAZAFINTSALAMA Jean Baptiste, *La langue malgache et les origines des Malgaches*, Imprimerie moderne de l'Emyrne, Tananarive, 1928.

SAHLINS Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976.

TILLICH Paul, *Aux frontières de la religion et de la science,* Le Centurion, Paris, 1970.

TONGASOLO Patrice, *Fomban-dRazana tsimihety*, Librairie *Ambozontany*, *Fianarantsoa*, 1985.

VAN GENNEP Arnold, *Les Rites de passage*, Editions Picard, Paris, 1981.

2)-Articles

AUBERT Jean Marie, « L'inculturation de l'Église catholique dans le nord de Madagascar », dans *Documents Inter Eglises*, *Antsiranana*, juin 1986.

DANDOUAU André, « Coutumes funéraires dans le Nord-Ouest de Madagascar », dans *Bulletin de l'Académie Malgache* (Tome IX), *Antananarivo*, 1911, pp. 170-171.

DIATTA Nazaire, « Un accomplissement réciproque », dans *Spiritus*, N° 133, Paris, décembre 1993.

DOMENICHI-RAMIARAMANANA Bakoly, « Questions relatives à l'organisation traditionnelle *tsimihety* », dans *Collection Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui)*, N°17-18-19-20, *Antananarivo*, 1983-1984, pp.145-150.

ESOAVELOMANDROSO Faranirina, « La région de Port-Bergé dans les années trente, un foyer d'opposition à la colonisation », dans Collection *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui),* n°17-18-19-20, *Antananarivo*, 1983-1984, pp.461-482.

INDRIAMANESY André, « Mission et Religion traditionnelles malgaches », dans *Aspects du Christianisme Malgache*, Antananarivo, ISTPM *Ambatoroka*, Avril-Mai, 1975, pp. 33-50.

JAOVELO DZAO Robert, « Aspects de la conception malgache de Dieu », dans *Recherches et Documents*, N°21, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'*Antsiranana*, *Antsiranana*, 1996, pp. 30-57.

JAOVELO DZAO Robert, « *Fihavanana* et économie à Madagascar », dans *Recherches et Documents*, N°15, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'Antsiranana, Antsiranana, 1993, pp. 1-25.

JAOVELO DZAO Robert, « Le *tromba* et le Christianisme », dans *Recherches et Documents*, N°24, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'*Antsiranana*, *Antsiranana* 1999, pp. 2-67.

JEAN PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale » dans, *Ecclesia in Africa*, Editions du Cerf, Paris, 1995.

JEGOU Jacques, « La vie de tous les jours au pays *tsimihety* », dans *Revue de Madagascar*, N°31, *Antananarivo*, 1957, pp. 23-44.

KAVANAGH Aidan, « Inculturation de la Liturgie : Un regard prospectif », dans *La Maison -Dieu*, N° 179, Editions du Cerf, Paris, 1989.

MAGNES Bernard, « Institutions et Coutumes des *Tsimihety* », dans *Bulletin de Madagascar*, N° 89, *Antananarivo*, octobre 1953, pp. 1-95.

MANGALAZA Eugène Régis, « A propos d'un *söva* : L'homme et le Chien chez les *Betsimisaraka Antavaratra* », dans *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui),* N°21-22, *Antananarivo*, 1986, pp.149-171.

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, Thierry WENDLING, « La parole va, comme le lémurien de branche en branche : les jeux de l'oralité chez les *Betsimisaraka* », dans *Revue de l'Institut d'ethnographique de Neuchâtel* N° 4, Novembre 2003. Cet article est mis en ligne, en cliquant sur ***http://www.ethnographiques.org/2003/mangalaza.wendling***

MANGALAZA Eugène Régis, « sensibilités malgaches », dans *Revue Hermès*, N°40 CNRS, Paris, 2004.

MATTEI Louis, « Les *Tsimihety* », dans *Bulletin de l'Académie Malgache*, Nouvelle Série, (Tome XXI), *Antananarivo*, 1938, pp. 131-195.

MOLET Louis, « L'expansion *tsimihety*, Modalités et Motivations des Migrations intérieures d'un groupe ethnique du nord de Madagascar », dans *Mémoires de l'Institut Scientifique de Madagascar* (Série C, Tome V), Tananarive, 1959, pp.1-190.

MULAGO GWA, « Symbolisme dans les Religions traditionnelles africaines et Sacramentalisme », dans *Revue du Clergé Africain,* juillet 1972 (Rapport de la Vème semaine théologique de Kinshasa : La pertinence du Christianisme en Afrique), pp.467-502.

NDROVA Patrice, AUBERT Jean Marie, «*Tsaboraha isan-karazany, Fomba Betsimisaraka* » dans *Aspects du Christianisme à Madagascar*, Imprimerie catholique, *Antananarivo*, Mai-Juin 1977, pp. 73-87.

RABEDIMY Jean François, « Réflexions sur les anciens systèmes politiques *tsimihety* : l'Etat du *Manjaka marosaina* ou des *Andriambaloambitelopolo* », dans *Omaly sy Anio (hier et Aujourd'hui*), N° 17, 18, 18, 20, 1983-1984, *Antannarivo*, pp. 157-161.

RAFIRINGA Michaël Ignace, « Anthropologie vétérotestamentaire et vision malgache de l'homme », dans *Recherches et Documents*, N° 8, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'*Antsiranana*, pp. 32-53.

RAKOTOMAHEFA Pierre Martial, « Repas et Inculturation », dans *Aspects du Christianisme Malgache*, tome 1, n°1-2, *Antananarivo*, ISTPM *Ambatoroka*, janv-juin 1985, pp. 46-60.

RAKOTONDRABE Modeste, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », dans *Recherches et Documents*, N°11, Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar, Etablissement d'*Antsiranana*, *Antsiranana,* 1991, pp. 50-83.

RALIBERA Rémi, « Rôle du prêtre dans le développement de la culture malgache », dans *Aspect du Christianisme Malgache*, N°11, *Antananarivo*, 1962.

RAZAFINTSALAMA Adolphe, « Symbole et vision du monde », dans *Revue de Madagascar*, N° XIV, 3, *Antananarivo*, 1966, pp. 28-36.

TABLE DES MATIERES

CURRICULUM VITAE 2

LA PROBLEMATIQUE 3

REMERCIEMENTS 4

SOMMAIRE 5

INTRODUCTION 6

PREMIERE PARTIE 11

Ambôdimabibo : l'une des quatorze communes rurales du district de Port-Bergé 11

Chapitre I : *Justification du choix de notre sujet* 13

Chapitre II : *Regards sur la ville et le district de Port-Bergé* 18

Chapitre III : *Ambôdimabibo : l'une des quatorze communes rurales de Port-Bergé* 23

Chapitre IV : *Le village d'Ambôdimabibo et ses habitants* 26

DEUXIEME PARTIE 29

Cérémonie d'un rasahariaña au village d'Ambôdimabibo 29

Chapitre I : *Les différentes séquences du rite funéraire chez les Tsimihety* 31

I)-Les premières funérailles ou rites de rupture 31

II)-Les secondes funérailles ou rites d'intégration 40

Chapitre II : *Les différentes séquences d'une cérémonie du rasahariaña au village d'Ambôdimabibo* 44

I)-Qui est SOANDRENY à qui l'on a donné sa part ? 44

II)-Les phases préparatrices : six mois à l'avance 46

III)-La veille de la cérémonie 50

IV)-La cérémonie du jour du *rasahariaña* 50

V)-Les préparatifs du repas et le *sôrontsôroño* (repas sacrificiel) 55

VI)-Les rites et les discours de clôture 58

Chapitre III : *Essai d'interprétation et des symboles* 59

I)-Question spatio-temporelle 60

II)-Les dons et l'assistance du *fôkonôloño* 63

III)-Le partage d'alcool ou *tantan-toaka* 64

IV)-Les repas dans le *rasahariaña* 65

V)-Le partage de viande crue ou *tantan-kaina* 68

VI)-Rite du bucrane du zébu sacrifié 68

VII)-L'eau et l'encens 69

VIII)-Ni orpheline de mère ni de père 72

Chapitre IV : *L'herméneutique des discours (kabary) et des autres paroles* 74

I)-Les *Kabary* (discours) 74

II)-Vivre et se regarder vivre dans son propre lignage 76

III)-Le *rasahariaña* est un rite d'intégration sociale 78

TROIXIEME PARTIE 81

Rasahariaña : lieu d'affirmation identitaire et du fihavañaña 81

Chapitre I : *Rasahariaña, un lieu de rencontre entre les vivants et les morts* 83

I)-Le fondement du *fihavañaña* dans le *rasahariaña* 83

II)-L'état du *fihavañaña* dans le *rasahariaña* 85

Chapitre II : Le poids de l'ancestralité dans le *rasahariaña* 86

I)-*Zañahary*, dieu(x) 87

II)- Les *hian-tany* ou esprits de la terre 94

III)-La défunte à laquelle on offre sa part 96

IV-Les *razaña* ou ancêtres 97

A)-Les *razaña* dans les *jôro* du *rasahariaña* 99

B)-Le *sôrontsôroño* dans le *rasahariaña* 100

V)-L'image de l'homme, du monde de l'au-delà et du cosmos dans le *rasahariaña* 102

Chapitre III : *Les raisons de la persistance du rite du rasahariaña* 106

Chapitre IV : *Fihavañaña malgache confronté et influencé par d'autres modèles culturels* 110

I)-Quelques proverbes relatifs au *fihavañaña* 110

II)- Le *fihavañaña* confronté et influencé par d'autres modèles culturels : modernité, mondialisation, économie marchande, évangélisation 112

Chapitre V : *Retour au fihavañaña authentique pour un réel développement* 120

I)-Développement économique, politique et socio-culturel 120

II)-Propositions d'inculturation 125

CONCLUSION 136

RECHERCHE BIBLIOGRAPHIQUE 138