

MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE  
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE  
UNIVERSITE DE TOLIARA  
ECOLE NORMALE SUPERIEURE  
DE PHILOSOPHIE

# **REFLEXION SUR LE *KIRIDY*, BETSILEO SUD DE L'ARINDRANO**

Mémoire en vue de l'obtention du Certificat d'Aptitude Pédagogique de l'Ecole Normale  
(CAPEN)

Présenté par **RASOAVOLOLONA Marie Francine**

Sous la direction de Monsieur SAMBO Clément

Professeur à l'E.N.S DE TOLIARA

Date de soutenance : 23 Janvier 2006

Année universitaire 2004-2005

**REFLEXION SUR LE *KIRIDY*, BETSILEO  
SUD DE L'ARINDRANO**

## REMERCIEMENTS

Le présent mémoire est réalisé grâce au concours de nombreuses personnes. D'abord, je remercie Dieu Tout-Puissant qui m'a toujours assistée. Il est écrit,

« Quand les montagnes feraient un écart et que les collines seraient brillantes, mon amitié loin de toi jamais ne s'écartera et mon alliance de paix jamais ne sera branlante, dit celui qui te manifeste sa tendresse, le Seigneur. »<sup>1</sup>

Je remercie mes ancêtres qui m'ont soutenue durant tout le parcours d'études et la réalisation de ce travail.

Ensuite, je remercie mon directeur de recherches, Monsieur SAMBO Clément, professeur à l'Université de Tuléar. Malgré ses multiples responsabilités, il a bien accepté de diriger, avec patience le présent mémoire et nous a toujours consacré des accueils cordiaux à chacune de notre rencontre, tout au long de la réalisation de ce travail.

Enfin, je remercie également mes parents qui m'ont constamment encouragée à poursuivre les études à l'Université et d'aller jusqu'à bout du cycle universitaire.

Pour terminer, je remercie tous ceux qui, de près ou de loin, ont collaboré avec moi pour la réalisation de ce mémoire, notamment, tous les enseignants de l'École Normale Supérieure de Philosophie à l'Université de Tuléar.

*« Sitraka enti-matory anie izao ataonareo aminay izao ka hovaliana raha mahatsiaro. »*

(Ce que vous faites-là est un bien emmené dans un sommeil et vous sera dû au réveil).

Merci

à

tous !

---

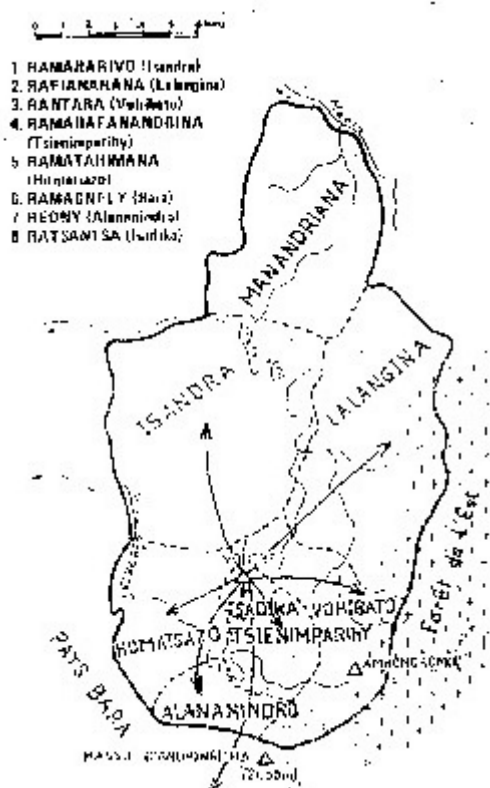
<sup>1</sup> Isaïe 54, 10

## INTRODUCTION

Le *kiridy* chez les Betsileo du Sud, est une manifestation festive et rituelle pratiquée dans la région de l'Arindrano. Il englobe toutes les cérémonies communautaires joyeuses marquant les étapes de la vie humaine (naissance, circoncision, mariage, etc.), les bons aboutissements des activités (nouvelles maisons, accroissement du cheptel, etc.) et d'autres états satisfaisants (vœux exaucés, santé reconquise, etc.). Originaire de la région et voulant connaître ma propre coutume traditionnelle, j'ai choisi ce thème.

Traditionnellement, au temps des rois, les régions betsileo se divisaient en quatre royautes. Manandriana au nord où sont situés les actuels chefs lieux de district, Fandriana, Ambositra et Ambatofinandrahana. La royauté d'Isandra au nord-ouest où nous trouvons les sites suivants, Ikalamavony, Andoharanomaitso et Isorana. Celle de Lalangina au nord-est englobe l'actuel chef lieu de Province, la ville de Fianarantsoa et ses environs tels que Mahasoabe, et sur la RN7 se termine au sommet du col nord de la ville d'Ambalavao. Enfin, nous avons la quatrième et dernière royauté de l'Arindrano qui se trouve au sud, elle a pour chef lieu Ambalavao-Tsieniparihy et plusieurs communes rurales, C'est dans ce site de l'Arindrano que nous avons mené notre recherche sur le *Kiridy*.

## Carte 1 , LES 4 ROYAUMES DES BETSILEO<sup>2</sup>



La royauté de l'Arindrano connaît quatre subdivisions. Il s'agit de Homatsazo au nord-ouest, Vohibato au nord-est, Tsiemparihy au centre et Alananindro au sud. Selon les données<sup>3</sup> relevées au bureau administratif d'Ambalavao-Tsiemparihy, la région compte 219 522 habitants et couvre une superficie de 5488 km<sup>2</sup>. Etant donné l'étendue du territoire et le délai pour la préparation du mémoire, il a été difficile d'embrasser toutes les communes. Je me suis résignée à la commune d'Anjomà comme échantillons aléatoires. Dans la commune rurale d'Anjomà, les enquêtes de terrain ont été réalisées dans les villages tels que, Antoñombato dans le quartier de lavomalaza et Ambalavory-Ranotsara qui est mon village natal, il se trouve à 6 km au nord-ouest, dans le quartier d'Angavo. Adoptant la méthode de Claude Levis-Strauss, je me suis limitée à des domaines bien précis. En effet, il écrit,

<sup>2</sup> J.P. DOMINICHINI, J. POIRIER, D. RAHERISOANJATO, *Ny razana tsy mba maty*, p.213

<sup>3</sup> Recensement 2003.

« Pour être légitime, la recherche doit se restreindre à une petite région, aux frontières nettement définies, et les comparaisons ne sauraient être étendues au-delà de l'aire choisie comme objet d'étude. »<sup>4</sup>

Le sujet est choisi en fonction de plusieurs critères et questionnements dans le but de résoudre plusieurs problématiques importantes relatives à cette pratique. Comme dans toutes les pratiques rituelles communautaires, la difficulté est de statuer sur sa neutralité, c'est-à-dire sans intérêts économiques mis en jeu. Je sais que l'équilibre social repose sur l'équilibre des dons et des contre dons échangés à l'occasion des cérémonies. Le *kiridy* échappe-t-il à cette règle ? Ensuite, durant les jours de la cérémonie festive, c'est l'occasion des manifestations verbales très riches mais restant mal exploitées. J'ai recueilli quelques genres littéraires oraux. Une philosophie betsileo en particulier et malagasy en général pourrait-elle être dégagée de ces genres ? Les études anthropologique et sémiologique resteront à la base du mémoire d'où l'intitulé,

**« Réflexion sur le kiridy chez les Betsileo du Sud de l'Arindrano »**

Ce travail se divise en trois parties. La première consiste à situer les rites dans leurs contextes socioculturels, ses motifs et le déroulement des étapes de la cérémonie.

La seconde partie représente les différents genres littéraires oraux utilisés pendant le *kiridy*, parmi lesquels j'aborderai les deux catégories de texte prononcées durant la cérémonie, à savoir les textes poétiques, tels que le genre *isa*, chanté et le genre non-*isa*. Ensuite j'étudierai quelques textes prosaïques, les discours monologues ou *kabary* et les discours dialogues, les fameux *sokela*.

Dans la troisième partie, je reprendrai des textes du corpus pour en dégager de grands thèmes anthropologiques et philosophiques relatifs au *kiridy*. Les rites et les symbolismes serviront de base d'interprétation.

Pour la réalisation de cette recherche, j'ai adopté la méthode anthropologique ou une méthode inductive en partant du particulier vers le général pour

---

<sup>4</sup> C.LEVIS-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 16

esquisser la philosophie et la croyance d'une société. J'ai appliqué à l'occasion la méthode de Malinowski, l'« observation participante ». En plus, il faut observer tous les détails du rite et des gestes du groupe étudié parce que,

« Pour connaître les sauvages il faut devenir l'un d'entre eux. »<sup>5</sup>

Malgré ces méthodes, toutes les informations ne sont pas satisfaisantes. Les habitants ne veulent étaler aux « étrangers » les secrets de leur coutume. D'autres pensent qu'originnaire de la région, je suis supposée connaître tout. Certains pensent que je suis un journaliste ou une espionne envoyée par l'Etat et que tout cela est de mauvais augure. Par ailleurs, il existe des tabous qui écartent les femmes. Parler des talismans ou s'approcher de certains endroits rituels, assister aux réunions rituelles familiales de préparatifs et de clôture ne sont des activités auxquelles les femmes ne sont pas toujours conviées.

---

<sup>5</sup> De Gérando. [Cours de Mme. NERINE Eléonore en Niveau B].

**PREMIÈRE**  
**LE *KIRIDY***

**PARTIE,**

## I.1 LES CIRCONSTANCES DU *KIRIDY*

Pour mieux comprendre ce qu'est un *kiridy*, il s'avère utile de tracer une définition du rite et de le situer dans des circonstances et des contextes socio-culturels. Le terme « *kiridy* » est utilisé par les Betsileo de l'Arindrano pour désigner toutes cérémonies communautaires à caractères joyeux. Il veut dire « *lañóna* » dans la région de haute Matsiatra ; ou « *za manosika* » ou « *vary be menaka* » dans la région de Amoron'i Mania. Étant donné que la cérémonie revêt un caractère joyeux, une célébration d'une grâce, la société efface toutes traces de tristesse et de malheur avant d'organiser la fête. Citons ici la levée obligatoire des deuils. Chez les Betsileo du nord, le retournement des morts qu'ils pratiquent régulièrement chaque année est dit « *lanonana* » mais c'est tout autant joyeux. Jessé Rainihifina définit ce mot comme désignant, Une cérémonie joyeuse au cours de laquelle des zébus sont tués. « *Fifaliana misy vonoana omby* »<sup>6</sup> nous pouvons traduire le mot « *kiridy* » par « fête rituelle » et c'est ce que nous utiliserons au cours de ce travail.

Dans le cas de la fête scolaire, Jean-Marie Ralahady, un informateur du village que nous avons rencontré, explique ce qu'il entend par « *kiridy* » en des termes que nous avons traduits comme suit ,

« Lorsque vous avez formulé un vœu et promis d'organiser une fête si le vœu est exaucé par les Ancêtres ou par Dieu, lorsqu'une personne tombe gravement malade ou accidentée et qu'elle a recouvert sa santé ; l'inauguration d'une maison ; la circoncision et célébration de la virilité ; la naissance d'un enfant mâle ; une mère chanceuse et qui a accouché sans difficultés. Les bénéficiaires organisent pour cela une fête en invitant toute la grande famille et tuent obligatoirement des zébus »<sup>7</sup>.

L'organisme CIDLO fournit une autre version en écrivant,

« Le *kiridy* est une grande fête adressée aux ancêtres, à Dieu et à toute la famille en guise de remerciement pour des vœux qui ont

---

<sup>6</sup> J.RAINIHIFINA, *Fomba Betsileo*, p. 123

<sup>7</sup> RALAHADY Jean-Marie, cf. « *liste des informateurs* » et *Corpus*, I, 1, p.28

été exaucés. A cette occasion, on sacrifie un zébu, on fait un banquet et on danse. »<sup>8</sup>

Une première approche pour comprendre la fête rituelle c'est de partir de la circonstance réelle, y assister ou au mieux y participer. Une grande fête est toujours l'occasion des dépenses importantes pour la famille organisatrice. C'est la raison pour laquelle il faut attendre la saison des récoltes (mai-juillet). J. Rainihifina place la période des fêtes rituelles à partir du mois d'avril. Nos enquêtes ont été réalisées durant ces mois. Le mois d'août est néfaste pour organiser des fêtes rituelles car c'est l'*asaramantsy*. Signalons que les mois malgaches sont lunaires. Si l'on le transpose en calendrier occidental, c'est juste pour fournir une correspondance approximative. L'étymologie du nom du mois « *asaramantsy* », littéralement « sec qui sent mauvais » renvoie à une idée de malheur. Chez les Betsileo, les douze mois de l'année lunaire sont ordonnés et appelés comme suit, *Volambita*, *Asaramantsy*, *Asaramañitsa*, *Vatravatra*, *Asotry*, *Hasia*, *Volasira*, *Faosa*, *Volamaka*, *Volankiahia*, *Sakamasay* et *Sakave*<sup>9</sup>. Ces douze mois se divisent aussi en deux grandes saisons, le *Havaràta* (*Asaramantsy-Volasira*) (Août-Janvier) et *Hasotry* (*Faosa-Volambita*) (Juillet-Février). La plupart des fêtes rituelles se pratiquent à la saison *hasotry*. Après ce tour d'horizon, examinons de près la fête rituelle et les raisons pour lesquelles les Malgaches la pratiquent.

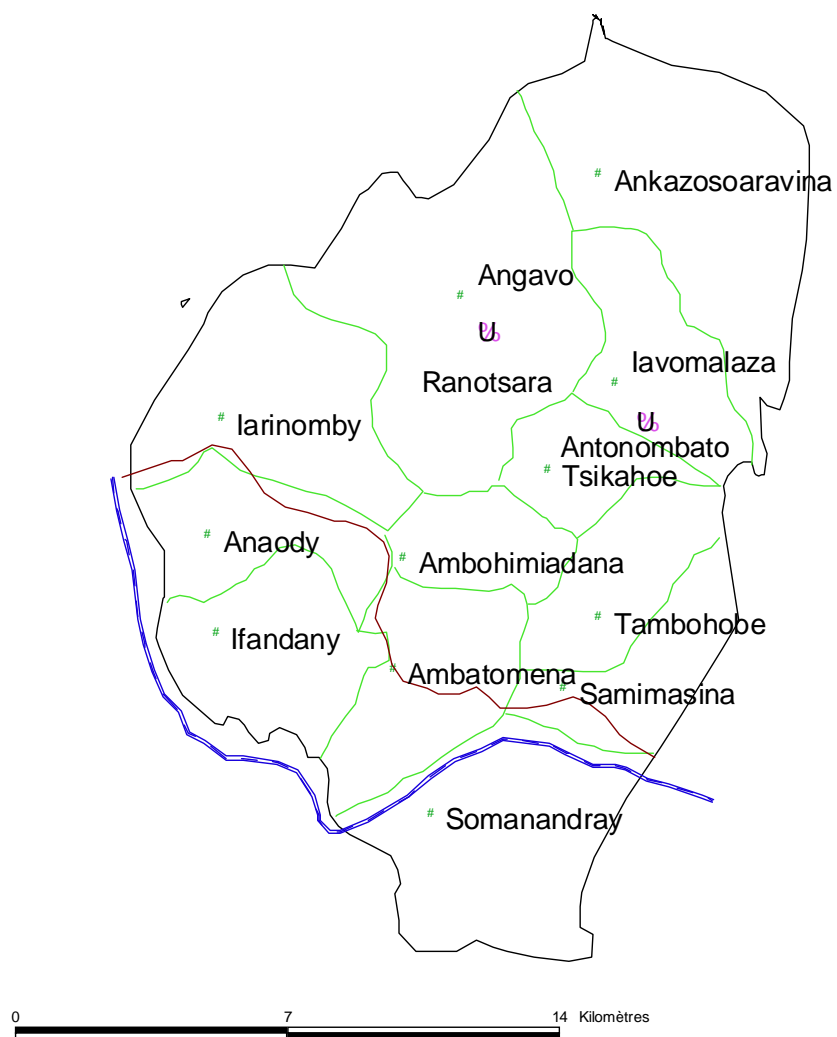
---

<sup>8</sup> [Http://www.africa-orale](http://www.africa-orale) numéro=169. Producteur, CIDLO

<sup>9</sup> H.M. DUBOIS, *Monographie des Betsileo*, p. 366

## Carte 2 , LES ZONES D'ELABORATION DE LA RECHERCHE

Zone d'élaboration de recherche (Commune Rurale Anjoma)  
District Ambalavao



legende			
	Route.p.shp		Sites.shp
	Mananantanana.shp		Quartier.shp
	Limite fkt.shp		Commune.shp

FTM BD 500

CRM TOLIARA



### **I.1.1. Raisons de la pratique des fêtes rituelles**

Les fêtes rituelles sont accomplies pour plusieurs raisons que nous allons voir en détail dans les paragraphes suivants.

#### **I.1.1.1 Inauguration d'une maison**

Dans la zone rurale, chacun habite dans sa propre maison dont la taille et la qualité dépendent du niveau économique du propriétaire. La location des maisons d'habitation est presque inexistante. L'idéal est d'en avoir plus spacieuse et plus « moderne », tel qu'il est dit dans la région de l'Arindrano « Une maison à deux étages avec véranda »<sup>10</sup>. Pour faire fortune, les jeunes émigrent dans des pays lointains ou se lancent dans les petits commerces. Dans le *Corpus*, nous avons un exemple d'un homme qui, à son retour de Marovoay dans la province de Mahajanga a retapé son ancienne maison. Il a réhabilité l'ancienne au modèle traditionnel en l'élevant en deux étages. Il a changé la toiture en tôles ondulées. La véranda est le signe visible de la modernité et elle fait partie de l'architecture qualifiée de « moderne ». A l'inauguration, Monsieur Rasamy a organisé une fête rituelle pour remercier Dieu et les ancêtres de lui avoir accordé la chance d'acquérir une nouvelle maison<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Expression locale, « *Roa riha misy lavaranga.* »

<sup>11</sup> *Corpus*, I-3, p. 12, ligne 1 et corpus, II, p. 19, ligne 9

### Photo 1 , Une maison traditionnelle en toit de pailles



Enquêteur, Atoñombato, juillet 2004

#### I.1.1.2 La naissance tardive d'enfants

Avoir un enfant est considéré comme une bénédiction des ancêtres et de Dieu. De ce fait, la stérilité n'est pas vue comme étant un défaut biologique mais une « malédiction » ou une « sanction » pour des fautes commises soit par la femme, soit par ses entourages familiaux immédiats. D'où la marginalisation des femmes stériles car elle est perçue en tant que « fautive ». Notons que l'idée que l'homme soit stérile n'est pas dans la civilisation traditionnelle.

Du côté pratique, le fait d'avoir beaucoup d'enfants est nécessaire pour disposer de mains d'œuvre, en particulier, si les enfants sont des garçons. En ce qui concerne les filles, elles font rentrer des dons lors des fiançailles. Effectivement, lors de la demande en mariage, la famille du garçon, au cours d'une cérémonie prévue à cet effet, propose des dons à titre de dédommagement des services de la fille dont seront privés ses parents, puisqu'elle va partir vivre chez sa belle famille si la demande est acceptée. Les parents de la jeune fille, à travers un porte-parole soigneusement choisi font monter les enchères en évoquant les divers services que la fille aurait effectués s'il n'y avait pas la demande.

L'aspect économique de la progéniture est ici mis en jeu avant que le FISA (*Fianakaviana Sambatra*) et l'E.M.P (Éducation en matière de Population) ne fassent leur apparition. Les villageois ne croient pas que c'est le fait d'avoir beaucoup d'enfants qui les rend pauvres, ils sont convaincus du contraire.

Du côté rituel, l'importance de la progéniture directe est liée à la conception eschatologique malgache. Un mort accède aux différents statuts hiérarchiques des ancêtres à cause des rites accomplis par les vivants. Le « certificat » d'ancestralisation est fourni par les proches du défunt. Alors si une personne n'a pas d'enfants, elle a moins de chance d'accéder au rang d'ancêtre car elle risque de ne pas avoir des vivants qui réalisent les rites selon les règles strictes des coutumes.

Les enfants ont une double valeur, une valeur économique d'abord, et ensuite une valeur rituelle parce ce sont eux qui vont assurer les rites de passage qui permettent aux parents défunts d'acquérir le statut d'ancêtre.

Dans ces conditions, l'enfant est toujours considéré comme un objet du désir qui justifie l'union du couple et dans le cas où un couple n'a pas d'enfant que tardivement, il organise une fête rituelle. Il en est de même pour les parents dont les enfants meurent en bas âge. Cette mort prématurée est perçue comme une malédiction, aussi les parents formulent-ils un vœu pour conjurer, en quelque sorte le destin, « Si j'ai un enfant, j'organiserai un *kiridy* et je tuerai à l'occasion un zébu ». C'est le cas de Madame Mpiono qui, longtemps n'avait pas d'enfants<sup>12</sup>.

La circoncision et la réussite aux examens des enfants rentrent aussi dans cette catégorie de fête rituelle joyeuse. L'engagement des dépenses pour la fête dépend du degré de ces vœux et du niveau économique de la famille. La réussite des élèves au CEPE, par exemple, peut être célébrée juste en tuant un coq au plumage noir, *akoholahy mainty fònotse*, et la fête se pratique en famille restreinte. La circoncision et la célébration de la virilité sont plus importantes et engagent la grande famille. L'immolation d'un zébu est nécessaire. Chez les Sakalava, lorsque les enfants arrivent au nombre de dix *folo anaka*, la famille organise une fête rituelle au cours de laquelle un zébu sera nécessairement immolé. La circoncision est aussi une fête qui impose le sacrifice d'un zébu.<sup>13</sup>

En effet, le Malgache attache une importance particulière à la circoncision parce ce que c'est un rite qui permet de faire sortir l'enfant du signe de l'indistinction avec la mère et d'acquérir le statut différentiel d'être un homme.

Il faut aussi faire mention de la suggestion suivante à propos de la progéniture, le désir d'enfant instaure la continuité dans la discontinuité de la vie. S'il est vrai que dès qu'on est né on est déjà assez vieux pour mourir comme le signale Heidegger, ceci implique que la vie doit s'interrompre inévitablement, mais comme l'homme aspire également à l'infini, il laisse à ses descendants le soin de continuer ce qu'il n'a pas pu terminer, et ainsi de suite indéfiniment.

C'est cette solution existentielle apportée par le paradoxe de la continuité dans la discontinuité qui fonde la sacralité du village natal sous la dénomination de *añarandray* (le nom du père) parce que le descendant doit continuer l'effort entrepris par son père et ainsi de perpétuer le projet parental.

---

<sup>12</sup> *Corpus*, II, p. 19, ligne 24

<sup>13</sup> R. JAOVELO-DJAO, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, p. 160

Renforce également cette idée le proverbe suivant, « *adala izay toa an-drainy* » (Littéralement il est fou celui qui est comme son père) qui signifie que « celui qui ne peut pas faire mieux que son père est un fou » parce qu'il hérite déjà d'une entreprise commencée par son père.

### **I.1.1.3 La guérison inespérée**

Nous avons mentionné ci-dessus le cas d'une naissance tardive. C'est un cas qui a un point commun avec la guérison inespérée. Dans les deux cas, on assiste à un retournement d'une situation comprise comme défavorable, dans le sens de l'aspiration de l'individu et de la famille du désir. Et ce dénouement heureux est, de la sorte, attribué à l'intervention de la transcendance verticale, ce qui implique qu'il faut procéder immédiatement à des processus rituels pour remercier les ancêtres et Dieu et ainsi de toujours s'attirer leur bienveillance.

C'est pour cela que nous pouvons dire que dans le cas d'une guérison inespérée, il s'agit d'une personne qui recouvre la santé par « miracle ». « Miracle », parce qu'il ne s'agit plus de l'intervention des hommes mais de l'intervention de la transcendance divine. La maladie était tellement grave qu'elle n'espérait plus en survivre. Face à cette situation très critique, sinon catastrophique, elle ou un membre de la famille proche prononce un vœu, « Si Untel survit de sa maladie, j'organiserai un *kiridy* » ou tout au moins une cuisine communautaire, « *Nahandro be* » qui est aussi le synonyme de « *Kiridy* »<sup>14</sup>.

Les raisons de l'organisation de la fête rituelle doivent être annoncées pendant les discours oratoires. Cette annonce est dite *manivory*. L'orateur doit développer en détails tous les hôpitaux et autres endroits de soins (confessionnels et tradipraticiens) où le malade est allé pour se faire soigner. Bref, il doit faire un récit circonstancié qui parcourt la distance qui sépare la maladie et le recouvrement de la santé. Nous avons des exemples de ce type de récit dans le *Corpus*, le cas de Monsieur Ravesà (Vincent de Paul)<sup>15</sup> et de Madame Zàfe et

---

<sup>14</sup> *Corpus*, II, p. 19, ligne 14

<sup>15</sup> *Corpus*, I, 1, p. 4, ligne 55

son enfant<sup>16</sup>. Ces raisons sont plusieurs fois évoquées et discutées durant les réunions familiales de préparation de la cérémonie.

### **I.1.2 Étapes de la cérémonie**

Pour des raisons de commodité et comme dans la plupart des rites, nous avons adopté la division classique en trois parties selon le schéma tripartite des rites de passage d'Arnold Van Gennep<sup>17</sup>.

#### **I.1.2.1 Les préparatifs**

La période des fêtes rituelles, comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est le *hasotry (faosa-volambita)*. La décision précise sur la tenue de la cérémonie dépend également de la qualité des récoltes de la saison. Si la saison a été mauvaise, les intéressés peuvent reporter la date à la prochaine récolte. Toutefois, il se présente des contraintes qui font qu'il faut accomplir le rite à tout prix, pourvu que ce soit fait. Ces contraintes se manifestent sous forme de visions ou de songes, les esprits des ancêtres exigent. Les malaises physiques et les maladies, les intempéries qui ravagent les récoltes ou tout autre accident corporel sont interprétés comme étant des « messages » qu'il faut décrypter ou décoder. « C'est parce que je n'ai pas réalisé ce que j'ai promis si mon vœu est exaucé ! »<sup>18</sup>. Dans ce cas, il faut immédiatement consulter le devin astrologue pour trouver le jour faste et organiser coûte que coûte la cérémonie.

Effectivement, il existe une conception selon laquelle l'univers nous est offert dans un état de parfait équilibre qui permet à l'homme d'y vivre en harmonie avec la nature. Il s'ensuit que la perturbation de cet équilibre initial ne peut qu'être le fait de l'homme, soit par intervention directe dans le monde visible, soit par une promesse non tenue à l'endroit des ancêtres ou par mépris des obligations qui leur sont dues.

---

<sup>16</sup> *Corpus*, II, p. 19, ligne 6

<sup>17</sup> A.D.P.RAZAFINTSALAMA, *Ny finoana sy ny fomba malagasy*, p. 106

<sup>18</sup> RASOARIVAO Joséphine Lydiam, cf. « *liste des informateurs* », p. 28

Or dans la mesure où toute tension cherche une issue, la rupture de l'équilibre initial cherche une réparation. Voilà pourquoi, face à des phénomènes plus ou moins bizarres comme ceux mentionnés ci-dessus, la victime se fait la réflexion suivante , « C'est parce que je n'ai pas réalisé ce que j'ai promis pour la satisfaction de mon vœu, mes ancêtres sont maintenant en train de me harceler ! ». Dans ce cas, il faut immédiatement consulter le devin astrologue pour trouver le jour faste et organiser coûte que coûte la cérémonie.

A Madagascar, le jour de la tenue de tous les rites est dicté par le devin astrologue ou par le géomancien. Toutefois, il faut reconnaître que les gens peuvent aussi consulter des possédés. Selon la tradition telle qu'elle a été expliquée par Monsieur Rabesata, les meilleurs jours pour consulter les devins sont le samedi et le mercredi<sup>19</sup>. Selon lui, le jeudi est le premier jour de la semaine. Il est un jour néfaste Particulièrement chez les Betsileo et ce, selon Jessé Rainihifina, tous les jours sont fastes sauf le jeudi et lundi surtout en période de lune croissante<sup>20</sup>. L'honoraire du devin astrologue varie de 2 000 à 10 000 *Ariary*. La date est généralement fixée un ou deux mois avant.

Dès son retour de l'astrologue, le consultant transmet la date dictée au chef de famille qui convoque une réunion d'abord plus restreinte, ensuite plus élargie , des personnes plus proches dans la filiation paternelle et de la parenté à plaisanteries. Elles comptent au maximum douze. Le thème de la réunion est naturellement le programme de la fête rituelle, des dépenses, et surtout établir la liste des invités éventuels. Les débats sont libres. La séance est dirigée par le chef de la famille paternelle. Il joue également le rôle de secrétaire de séance en faisant la synthèse des idées émises par l'assemblée.

La résolution finale sera transmise à tous les membres de la famille. Etre invité à cette réunion consultation est un grand honneur dont les Malgaches sont jaloux. Tout au moins, il faut que tout le monde soit informé avant la fête proprement dite. La locution betsileo pour signifier cette idée est, « *Aleo tsa enin-kena*

---

<sup>19</sup> Emission à la Radio Nationale Malagasy (RNM) du 13 octobre 2003 à 8h 30. Thème, Almanach malgache ou *Fanisana andro malagasy*.

<sup>20</sup>J. RAINIHIFINA, *opcit.* , p. 192

*toy izay tsa enin-dahatse* »<sup>21</sup>, en traduction libre, « il vaut mieux ne pas avoir sa part de viande que de ne pas avoir sa part de droit à la parole ». Autrement dit, il est infiniment plus grave d'ignorer quelqu'un en refusant de le consulter que d'oublier de lui donner de la viande. En effet, le mépris dans l'oubli du droit à la parole vient du fait que cela est ressenti comme un rabaissement au rang des animaux domestiques à qui on donne à manger sans jamais demander leur avis. C'est comme si, dans ce cas, l'individu était frappé d'inexistence.

La participation de la communauté est nécessaire comme dans le cas du retournement des morts analysé par Pacaud,

« Le retournement n'est pas une simple affaire personnelle, c'est une décision communautaire et c'est l'occasion d'un rassemblement. »<sup>22</sup>

Côté organisationnel, la réunion familiale est aussi l'occasion de la répartition des tâches et responsabilités, les uns sensibilisent les membres de la famille et les amis concernés, les autres demandent l'autorisation officielle au bureau de la Commune. En réalité, la réunion restreinte n'est pas une prise de décision. Elle se limite à soulever les points qui seront validés par la réunion élargie au sein de la grande famille. La véritable décision est prise par toute la communauté en séance plénière, à l'issue de laquelle chacun passe aux préparations matérielles selon la répartition des tâches.

La première tâche est de diffuser les informations et les invitations. Expédier ces dernières par courriers papiers n'est pas seulement pratique parce que le taux d'alphabétisation est faible et que le papier est un bien de consommation rare dans le monde rural, mais ce serait surtout une marque de non considération à l'endroit des destinataires. C'est pour cette raison que des jeunes gens se déplacent pour transmettre verbalement le message d'invitation et à chaque fois

---

<sup>21</sup> *Corpus*, I.4, p.15 ligne 3

<sup>22</sup> P.L. PACAUD, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar, le Famadihana, Espace théorique*, p. 84

résumant les décisions prises par la communauté organisatrice ainsi que la raison de la fête rituelle. Il faut signaler ici que le fait d'avoir un messenger permet au destinataire de l'invitation de renforcer par le langage le lien qui l'unit à la famille émettrice, parce que c'est une occasion de s'échanger des nouvelles sous forme de dialogue qui témoigne de l'intérêt réciproque des deux familles. C'est cette attitude qui justifie l'oralité caractéristique de la tradition. On peut même dire que si l'oralité africaine dont Madagascar est la partie insulaire provient du fait que les échanges verbaux ont pour l'Africain une valeur de communion et non seulement de communication. Ils sont l'occasion de l'établissement d'une relation intersubjective qui englobe dans ses réseaux linguistiques la transcendance horizontale. Cette transcendance horizontale ne peut être transmise par écrit que très difficilement à cause de la distorsion flagrante entre la quantité d'informations et les moyens mis en œuvre pour leur transmission. La qualité de l'échange s'en trouve de sorte fortement compromise, parce que la mise à distance occasionnée par le papier empêche de donner à la communication communion une dimension affective.

Pendant ce temps, chaque jour, les femmes continuent à faire le ménage et à nettoyer la maison principale où seront accueillis les invités dès leurs arrivées et où auront lieu tous les rites importants. Cette maison principale est appelée « *lapa* », le palais. Les filles sont responsables de la propreté et des ornements de l'intérieur du palais. Elles tapissent les murs de nattes décoratives. Les garçons, quant à eux, s'occupent des parties extérieures. Ils retapent les murs s'il le faut, débroussaillent la cour, rebouchent les trous des toits s'il y en a. Après cela, les filles vont aller puiser de l'eau pour constituer un réservoir qui durera pendant toute la durée de la cérémonie et les garçons vont aller chercher du bois de cuisine jusqu'à former un gros tas dans la cour. Ils renforcent aussi le parc à bœufs en vue du sport favori des villageois, la tauromachie, le fameux « *Toloñaòmbe* » pendant lequel les hommes affrontent à mains nues les zébus.

Deux ou trois jours avant le début de la cérémonie, les organisateurs construisent des cabanes de fortune pour abriter les groupes d'invités. Chaque cabane est construite avec des branches d'eucalyptus brutes, divisée générale-

ment en deux pièces. L'une servira de cuisine et l'autre pour la salle à manger. Cette dernière a deux portes, entrée et sortie pour éviter tout désordre éventuel durant les repas. La cabane est désignée sous le nom de « *traño maitso* », « cabane verte » en raison des matières premières avec lesquelles elle est construite.

Après tous ces préparatifs, on n'a plus qu'à attendre la date et le jour dictés par le devin astrologue pour débiter les cérémonies.

### **I.1.2.2 Les cérémonies**

D'une manière générale, la fête rituelle dure trois jours. Le premier jour est une mise au point final de tous les préparatifs. Les manifestations se limitent au sein de la famille qui organise la fête. Les invités commencent à arriver le deuxième jour. C'est le début de la fête proprement dite qui ne se terminera que le lendemain soir.

Le premier jour, à l'aube, un jeune homme - dont les parents sont encore vivants – est chargé par la communauté d'aller chercher de l'eau lustrale qu'aucun oiseau n'ait traversée, *tsy dikaim-boro* selon l'expression malgache. Cette eau servira aux rituels de bénédiction, *saotse* et d'aspersion durant le pilage rituel de paddy, *totovary sàsatse*.

En début de l'après-midi, les femmes se mettent en place pour le pilage communautaire de paddy, sous l'ordre du maître de la cérémonie. Les pileuses se mettent à deux ou à quatre par mortier selon la taille et la capacité de ce dernier. Une fois commencé, le pilage ne doit pas être interrompu sous aucun prétexte jusqu'au décorticage de tous les grains. Pour cela, elles se relaient à piler, animées par des artistes traditionnels à tambours et flûtes pour rythmer les mouvements. Une autre femme circule à travers les pileuses pour leur distribuer des verres d'alcool, ce qui ajoute de l'ambiance joyeuse à la festivité alors qu'une vieille femme asperge les pileuses avec de l'eau lustrale. Le vannage ne se fait qu'après le pilage. A la fin, les femmes dansent jusqu'à l'épuisement, parfois jusqu'au soir. A la nuit tombante, la famille organisatrice procède à l'invocation des ancêtres et de tous les esprits susceptibles d'assister à la fête rituelle. C'est le *fanambàña*. La famille restreinte et quelques voisins s'entassent dans la maison principale. Tourné vers l'est, un homme ou un garçon descendant des *Hova* (nobles) crie la formule de prélude de l'invocation, « Ouh ! » trois fois. Après, c'est au chef de la famille organisatrice de prendre le relais et de continuer l'invocation pour informer toutes les puissances surnaturelles d'être présents durant le moment de la cérémonie. Les Betsileo croient que tous les esprits des défunts résident aux sommets de la chaîne des montagnes d'Ambondrombe. L'invocateur prononce la litanie généalogique de la famille par ordre décroissant de date de décès, les plus récents et les plus jeunes en dernier. Comme tout rituel, la cérémonie se termine par la distribution de verres de boisson alcoolique.

Le deuxième jour, les villageois se réveillent très tôt pour mettre en place tous les matériels relatifs à la cuisine communautaire, *mamboatse toko*. Un petit déjeuner collectif est préparé par les jeunes femmes tandis que

les jeunes garçons terminent l'aménagement d'une place pour tout public appelé *kianja*, à côté de la maison principale. Sur cette place ou *kianja*, les jeunes construisent une sorte de tribune officielle. Le responsable de la préparation fait dérouler sur le sol des nattes prévues pour les femmes et pour les enfants. Il peut aligner des planches sur des mortiers ou autres blocs de bois en guise de bancs pour les hommes. Il faut noter ici que les femmes n'ont pas les mêmes rangs que les hommes à cause de cette disposition spatiale.

Les activités durent presque toute la matinée. C'est là que vont se tenir les discours et les danses rituels. Cet emplacement est désigné par le devin astrologue.

L'après-midi, les invités commencent à arriver. Ils font leur entrée par groupe à la tribune, accueillis par des jeunes hommes, après avoir exécuté une brève séance de danses rituelles tout en exhibant les dons apportés pour la circonstance. Les femmes prennent place sur les nattes et les hommes sur les bancs de fortune.

## Photo 2 , Danse des invités



Antoñombato, 16 Juillet 2004

Lorsque tous les invités sont en place, le maître de la cérémonie exige un silence relatif pour que les échanges de discours dialogue appelé *sokela*, puissent commencer. Ces discours seront prononcés en trois temps.

Dans le premier temps, un porte-parole des organisateurs se lève et ouvre la séance en souhaitant la bienvenue aux invités et en rappelant la raison de la fête rituelle. C'est le temps du « *filaza ny manivory* »<sup>23</sup>. Le discours doit suivre un

<sup>23</sup> *Corpus*, I, 1, p. 4, ligne 53-64 et I, 3, p.11, ligne25-ligne 9, p.12

plan rigoureux selon la coutume, l'orateur est toujours assisté par une personne plus âgée qui jouera le rôle de « souffleur » en cas d'hésitations et de bredouillements.

Ensuite, dans le deuxième temps, en réponse au discours de l'orateur porte-parole des organisateurs, celui des invités se lève à son tour, et prononce le *sorom-bary*. Il résume tout ce que le premier a dit et présente les dons apportés par son groupe, des articles de vannerie, de l'agriculture et d'autres matériaux comme le pouf, le pilon et le mortier. Le plus simplifié des dons sont offerts sous forme d'argent liquide et l'inévitable riz blanc.

Dans le troisième temps, comme discours de conclusion, le représentant des organisateurs invite les invités à regagner les cabanes après les avoir remerciés d'être venus et d'avoir apporté tous ces dons « de valeur ». Là, des dîners sont servis. Si la famille organisatrice a les moyens, les plats sont garnis de viande de zébu tué la veille, autrement les invités doivent se contenter des légumes en potage. Pour le reste du séjour, il n'y aura plus de repas servis. Désormais, les invités s'organisent pour apprêter leurs propres repas sans dépendre de la famille hôte.

Après le repas, les invités sont conduits dans une maison qu'une famille résidente a cédée pour les héberger. Il est de coutume que tous les groupes d'invités doivent être casés en occupant les maisons que les organisateurs leur ont indiquées jusqu'à la fin de la fête rituelle. Là, ils font comme chez eux et pour la circonstance, chanter, danser et boire.

Le débit de boissons alcooliques est accru durant toute la nuit de veille. Des jeunes gens de la famille organisatrice font la tournée en offrant à chaque fois au moins un litre à chaque groupe d'invités. Cette contenance varie aussi selon l'importance du statut social du groupe et la valeur des dons qu'ils ont apportés. Les distributeurs reviennent plusieurs fois jusqu'au petit matin. Pendant ce temps, ceux qui le peuvent continuent à danser, animés par des artistes traditionnels recrutés pour la circonstance. Pour avoir une idée de l'importance du nombre des invités, prenons l'exemple de Monsieur Ravesà<sup>24</sup>. Il a une sœur mariée, à quelques kilomètres de son village. Celle-ci informe sa famille par alliance dont les membres transmettent le message en cascade à tout le monde. Il en est de même pour ses frères. La fierté de ses frères ou de ses sœurs est d'être arrivés à enivrer les personnes qui les ont accompagnés. Ce serait une grande hu-

---

<sup>24</sup> *Corpus*, I, 1, p. 4, ligne 29

miliation que d'entendre les invités dire, « nous ne sommes même pas ivres ». Le débit de boissons alcooliques (rhum et vin) ou de boissons hygiéniques comme les limonades indique le niveau économique de l'organisateur.

Durant la veillée, les jeunes quittent leur groupe d'origine et convergent vers la place publique que nous avons mentionnée un peu plus haut, le *lapa mäsake*. Il en vient aussi d'autres, sans être invités, d'une dizaine de kilomètre à la ronde. Là, les chants et les danses sont très animées, *mäsake*. Pendant cette nuit de veillée, la société observe une licence sexuelle qui autorise les relations permises, c'est-à-dire, la licence ne va pas jusqu'à faire sauter le tabou de l'inceste qui constitue une limite absolue. C'est une occasion dont profitent particulièrement les adultes mariés puisqu'il est interdit de surveiller sa conjointe ou son conjoint. Bref, il est interdit d'être jaloux pendant cette période qui n'appartient pas au temps profane mais relève d'un temps sacré où les règles de la vie quotidienne n'ont plus cours, tous les codes restreignant l'adultère sont suspendus.

Qu'on se rappelle ici, à propos de cette introduction dans un temps sacré de l'attitude de Zeus qui ne peut pas voir une jolie mortelle sans chercher à la séduire en utilisant sa capacité de métamorphose pour arriver à ses fins.

Cette coutume se retrouve sous des formes diverses un peu partout à Madagascar lors des veillées rituelles aussi bien joyeuses que funèbres<sup>25</sup>.

La place publique se vide tout doucement au fur et à mesure que le petit matin approche. Les jeunes rentrent chez eux, les autres rejoignent leurs groupes respectifs pour se préparer à la tauromachie.

Le troisième jour, lorsque tout le monde est fin prêt, les adultes continuent les discours dialogues d'offrandes réception pendant que les jeunes gens conduisent les zébus dans le parc à bœufs spécialement aménagé pour la tauromachie. Les invités arrivés tardivement la veille ont attendu le matin pour présenter leurs dons.

---

<sup>25</sup> Chez les Sakalava du Menabe, durant le *Fitampoha*, ce flottement des lois lors de la veillée est appelé « *Valabe* ». Entretien privé avec le Prince Magloire, août 2004.

Le parc est généralement aménagé au bord d'un talus. Il est complété par des haies de bois solidement unis entre eux au moyen des lianes ou des clous. Les spectateurs se tiennent debout sur les bords du talus et les lutteurs à cheval sur les haies en attendant le coup de sifflet de l'arbitre qui siffle le commencement et la fin de chaque séance de lutte. Plus la bête se montre indompté et a l'air très excité, plus les jeunes gens aiment. Son propriétaire mise et exhibe 100 à 1000 *Ariary* pour celui qui oserait s'attaquer à son zébu si robuste et farouche. Cet argent de défi s'appelle chez les Betsileo du sud le *tapìtsake*. Ici, l'argent a une double signification, cadeau destiné aux lutteurs et souhait pour le bon déroulement de la tauromachie, sans accident majeur.

Les zébus sont introduits deux par deux dans le parc. Les chants des jeunes femmes, le *rary*, s'animent et les défis sont lancés. Les lutteurs repèrent la bête à attraper et se lancent sur la bosse de celle-ci. Le zébu saute de fureur en tentant d'encorner l'homme jusqu'à donner des coups des pattes. Au moment où l'arbitre juge que le lutteur court un certain danger ou que la bête est épuisée, il siffle la fin de la lutte et l'homme lâche la prise en faisant attention aux coups de cornes. D'autres lutteurs reviennent à la charge. Il faut préciser qu'il est interdit de prononcer les noms des lutteurs durant la séance. Il est aussi tabou pour les femmes de passer devant l'entrée du parc. De l'autre côté, les artistes continuent à chanter le *horija*. Généralement, les lutteurs sont plus nombreux que les bêtes à attraper. C'est pour cette raison que pour ne pas les frustrer, l'arbitre permet une prolongation à durée variable sur demande des lutteurs. Ce qui retarde le moment du sacrifice, le haut moment de la fête rituelle. Ceux qui sont blessés sont soignés sur place à la manière traditionnelle. Le propriétaire de la bête qui a encorné joue un rôle prépondérant car sans lui, la plaie ne serait pas guérie.

### Photo 3 , UNE SCENE DE TAUROMANCHIE



Antoñombato, 17 juillet 2004

Un peu avant midi, la communauté procède à l'immolation du zébu. C'est l'heure du sacrifice, effectué nécessairement avant midi, selon le devin astrologue. Tous les bœufs de la grande famille sont poussés dans le parc pour effectuer six tours dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre. Ensuite, tous les assistants se tournent vers l'est. Le descendant de Hova crie trois fois le prélude de l'invocation rituelle. A l'exemple de la fête rituelle à laquelle nous avons pu, celle organisée par Monsieur Ravesà, le chef de famille paternelle ou à défaut l'organisateur principal prononce l'invocation. Il rappelle les motifs de la fête, récite la litanie généalogique. Il désigne la bête à abattre, celle dont la couleur de la robe est désignée par le devin astrologue, le *Fitabalañary*<sup>26</sup> ou « Noir tacheté de rouge, blanc à la poitrine et à la tête ». Cette couleur a été désignée par les ancêtres lors d'un songe selon nos informateurs<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Corpus II*, p.20, ligne 7

<sup>27</sup> RAZAFIMBELO Vincent De Paul, cf. « *listes des informateurs* », p.28

#### Photo 4 , DU ZÉBU A SACRIFIER



Antoñombato, 17 Juillet 2004

Le *saotse* se réalise habituellement dans une grande assemblée. Cette assemblée s'appelle « *saotse añaty vala* » ou « prière dans le parc ». Plus précisément, le *saotse* est une invocation et réconciliation avec Dieu et les ancêtres. Cela veut dire que c'est rendez-vous avec Dieu et avec les esprits ancestraux.

Ainsi, un certain Monsieur Vincent accomplit ses vœux, il appelle les esprits venant du nord et du sud, de l'est et de l'ouest, les esprits du loin et du proche. Ces mânes ne savent pas ce qu'ils devraient faire, alors Vincent s'adresse à quelques-uns de ces esprits qu'ils avaient nommés en les considérant comme les représentants de tous les autres <sup>28</sup>. Puisque ces esprits sont de la sorte invités, Vincent indirectement, leur demande l'autorisation d'immoler le zébu, en disant que le flux vital *aina* de l'animal appartient à Dieu, son âme ou *ambiroa* appartient aux ancêtres, son sang appartient à la terre et sa viande appartient à l'homme.

---

<sup>28</sup> *Corpus*, II, p. 20, ligne 21

Plus précisément, par cette redistribution de l'animal du sacrifice l'homme est en train de remercier à la fois Dieu et les esprits, mais aussi la terre mère, de lui avoir permis de bénéficier des avantages de la vie et ainsi de pouvoir faire une offrande en guise de remerciement. En effet *saotse* signifie littéralement « remerciement ».

Quand le *saotse* est fini, les jeunes garçons veulent encore à continuer les tauromachies avec les bœufs *harovoanjo*<sup>29</sup> qui doivent se dérouler selon la tradition, c'est pourquoi certains notables se fâchent contre les jeunes indisciplinés.

Ensuite, ils terrassent ce bœuf du sacrifice du côté droit. Ceux qui veulent changer leurs noms, *toño añara* peuvent entrer dans le parc et crient à haute voix en ce terme,

« *Ny añarako dia tsa mba i Piera koa fa Ratsiry.* »<sup>30</sup>

Mon nom n'est pas plus Pierre mais Ratsiry. A ce moment-là, un représentant de la famille organisatrice tape sur le bœuf avec un bâton, chaque fois qu'un membre de la famille veut changer son nom. Le changement de nom a un caractère initiatique. L'individu, par ce changement de nom entend abandonner un état ancien pour accéder à un nouvel autre.

Quand aucun individu ne se présente plus pour changer de nom, alors, un *hova mpanominda* ou « un noble sacrificateur du bœuf » égorge le bœuf. L'intervention de ce noble sacrificateur rappelle le caractère religieux de l'acte. Si dans d'autres religions, c'est uniquement le prêtre qui a le droit de procéder au sacrifice, il en va de même ici, c'est le noble sacrificateur qui officie pour Vincent.

Dans la région de l'Arindrano, les nobles se classent en trois catégories hiérarchisées, et chaque hiérarchie correspond à une fonction relative à la double transcendance de l'individu malgache. Rappelons que l'individu est impliqué existentiellement au sein d'une transcendance horizontale qui le détermine dans

<sup>29</sup> Expliqué à la troisième partie de ce travail.

<sup>30</sup> RAKAMISY Marcel cf. « *liste des informateurs* », p. 28

le réseau de relations avec les consanguins, les cohabitants, les alliances, etc. qui peut avoir une dimension variable sans pourtant pouvoir s'étendre à l'infini sous peine de mourir par prolifération de type cancéreuse.

Ensuite, il y a la transcendance verticale qui relie l'individu avec la divinité dans laquelle on retrouve non seulement les ancêtres et Dieu, mais aussi, la nature, comme en témoigne la part qui revient à la terre mère lors de l'offrande sacrificielle d'un zébu dans les cérémonies rituelles.

Au sommet de cette hiérarchie, nous avons le *hova zafimahafañandry* qui a pour fonction de délivrer la bénédiction *mpitso-drano*. Il va de soi que la bénédiction ne peut provenir que d'une autorité supérieure comme le prouve l'expression « Que Dieu vous bénisse » parce que Dieu est l'autorité suprême. Mais il faut ajouter à cette première dimension de la bénédiction qu'elle se présente aussi comme une approbation d'une requête. Un fils, par exemple, peut faire part à ses parents de son désir d'acheter un zébu. Si les parents approuvent cet achat, le père donne sa bénédiction, autrement, le fils ne peut pas procéder à l'achat au risque de subir un mauvais sort ou une malédiction.

Ensuite, nous avons le *hova mpanominda* ou noble sacrificateur qui occupe le second rang, il assure l'égorgeage du bœuf à sacrifier de la fête *kiridy* ou lors des funérailles. Notons que le noble sacrificateur effectue des rites de purification et de sa personne et de l'animal pour que le sacrifice soit accepté par les dieux. Cette purification est une invariante dans tout sacrifice rituel.

Ces deux premières fonctions se retrouvent conjointes dans la manière de tuer les volailles selon la tradition. Il arrive qu'on tue les poules sans qu'on fasse un sacrifice rituel. Dans ce cas, l'égorgeur bénit en même temps qu'il purifie l'oiseau pour éloigner les éventuels mauvais sorts et aussi pour s'excuser de devoir porter atteinte à une vie qui fait partie de la nature. C'est pour cette raison qu'il est interdit à une femme de tuer les poules, non pas parce que cela peut heurter sa sensibilité mais parce que dans la hiérarchie familiale, l'homme passe avant la femme.

Enfin, le *roandriana aby* ou noble maître du *hazomanga tompon'ny hazomanga* qui s'occupe de la confection des remèdes à partir de plantes<sup>31</sup>. En effet, dans la mesure où les plantes font partie de la nature, elles appartiennent aussi à la terre mère et partant, aux divinités. Ce qui explique qu'il faut une personne connaissant les rituels qui reviennent aux divinités pour s'en occuper.

Ce *hova mpanominda* entaille un peu la gorge du zébu. Quand le sang coule, il laisse le couteau et recueille un peu de sang dans une corne et passe le verser sur la porte de celui qui accomplit le vœu. Un zébu est accepté par Dieu et les ancêtres s'il ne bouge pas au moment où il est entouré par la corde. Les fils des nobles *mpanominda* qui hériteront cette fonction rituelle prennent ensuite dans un seau le sang qui s'écoule du coup de l'animal au moment où il est complètement égorgé. Ce sang sera apprêté par les femmes qui vont le partager à tous les invités.

Quand le zébu est tué, un *mpikabary* (un orateur) s'adresse au sacrificeur du zébu. Celui-ci arrête un instant son action et répond au *mpikabary* en position debout, tandis que les auditeurs autour de lui restent assis. A travers son discours *kabary* il raconte l'origine du bœuf sacrifié. Après son discours, tous les auditeurs le félicitent et lui offrent des dons en argent appelés *fandraisan-tañà* en guise de remerciement. Le *fandraisan-tañà* est un usage qui consiste à récompenser une personne dotée d'un pouvoir ou d'un talent pour exécuter quelque chose dont on est soi-même le bénéficiaire. Cette récompense est une manière de lui prendre les mains après son office pour qu'elles ne perdent pas leur habilité ni leur pouvoir.

Au moment du *kabary*, des jeunes garçons ou les fils du noble sacrificeur quittent le parc afin de prélever les viandes réservées aux ancêtres telles qu'une partie de la cuisse gauche, de la bosse, du foie, des abats, de l'intestin grêle, de la panse, du feuillet, une partie de la mamelle gauche, une partie de la poitrine, les pattes gauches, les omoplates<sup>32</sup>. Après ce prélèvement des parts des ancêtres, les jeunes garçons qui sont les plus proches de la famille organi-

---

<sup>31</sup> ANDRIANARISON LIHIRAVO Florent cf. «liste des informateurs», p. 28

<sup>32</sup> Désiré *ibid.*

satrice continuent à partager les viandes. Les viandes destinées aux ancêtres sont portées sur la tête dans un panier appelé, *tanty rindra*.

Une ou deux filles désignées (fait) font la cuisson. La viande se fait cuire dans une marmite de terre cuite à l'anse rebondie qu'on appelle *takoboke* tandis que le riz est cuit dans une cocotte en aluminium. Ces filles cuisinières ne peuvent pas quitter la cuisson qu'une fois celle-ci arrivée à terme.

Pendant la cuisson, le partage de viande se déroule. On détache en premier lieu la part du noble, cette viande s'appelle *tsivalamongany*. Ensuite, on donne la part de l'autorité administrative présente, et puis celle des musiciens des chants populaires *haren'ari-tane*. Après, on donne aux jeunes garçons ou *mahere* la gorge.

La viande des femmes relève des mamelles généralement partagées à toutes les filles qui assistent à cette cérémonie. Les abats sont réservés pour le bouvier, les poumons, le foie et le cœur sont attribués au gendre de la famille hôte. Comme on a dit en Betsileo. « *Ny vodihena tsa mienga aloha* »<sup>33</sup> (la partie postérieure de l'animal ne sort pas en premier lieu). Cette partie de la viande comprend globe et aloyau. Il faut noter ici que chaque fois qu'on tue un animal de manière profane ou de manière sacrée, la partie postérieure est toujours réservée aux personnes les plus vénérables de la maisonnée ou de la famille. Cette pratique a fini par doter l'expression « *Ny vodihena tsa mienga aloha* » d'un nouveau sens qui signifie que les choses les plus importantes se passent toujours vers la fin. De la même manière que pour l'église catholique, la bénédiction se place après l'annonce, la viande de l'invocateur est donnée en dernier lieu, il s'agit de la partie postérieure ou à défaut la cuisse qu'on appelle *tongopeny*<sup>34</sup>. Nous avons dans cette expression l'équivalent de celle du français qui préconise de « garder le meilleur pour la fin ».

Les invités chantent les *zafindraony* en attendant le *saotse*. Une fois le repas rituel cuit, la famille organisatrice invite les assistants à rentrer dans la salle

---

<sup>33</sup> *Corpus*, I.2, p.7, ligne14

<sup>34</sup> Désiré cf. « *listes des informateurs* », p. 28

de sacrifice dans laquelle on prononcera la prière *saotse*. Les familles invitantes mettent en place la part de Dieu, celle des ancêtres et celle du *mpitondra kizotro*<sup>35</sup> ou « celui qui porte l'imperméable ». Par un processus métonymique, le bouvier est désigné par cet attribut caractéristique dans le pays betsileo. C'est-à-dire, c'est le porteur d'imperméable.

Sur un mortier dans deux petits vans, sur des feuilles vertes de bananier, on met du riz avec de la viande, du rhum puis à côté la viande des invocateurs. En dessous de ces premières offrandes, se trouvent trois petits vans dans lesquels il y a exactement les mêmes choses, du riz, de la viande et du rhum. Les offrandes d'en haut sont destinées à Dieu et aux mânes, tandis que celles d'en bas ont pour destinataires le porteur d'imperméable et ses amis<sup>36</sup>.

A côté du mortier on place la tête et la partie postérieure avec la queue et la peau du zébu. Une fois venus dans la salle, portes et fenêtres fermées, tous les invités en position assise se tournent vers l'est. Le même garçon effectue le prélude d'invocation.

---

<sup>35</sup> Le *Kizotro* est un imperméable en fibre végétale fait d'une double surface rectangulaire pliée en deux parties identiques et dont on coud une des lignes longitudinales pour lui donner la forme d'un auvent. Le bouvier le porte en bandoulière par beau temps.

<sup>36</sup> *Corpus*, II, ligne 5, p. 20

### Photo 5 , LA TETE ET LE CUIR DU ZEBU



Antoñombato, 17 Juillet 2004

L'officiant ou *mpisaotse* s'assoie sur un pouf devant tout le monde. Il commence par asperger, trois fois, d'eau lustrale, l'est, et prononce ensuite la prière du *saotse* à travers laquelle l'invocateur raconte d'abord la généalogie de celui qui accomplit le vœu, puis il annonce les raisons du *kiridy*, ensuite il présente et offre la part réservée à Dieu et aux esprits ancestraux et aux esclaves.

Les mânes n'ont aucune raison de revenir chez les hommes après la cérémonie. Pendant l'invocation, on fume une graisse pour faire exhiler une bonne senteur dans la salle d'invocation.

A la fin du *saotse*, tous les assistants répondent ensemble comme suit, « *Ho soa ho tsara Andriatampo Andrianañahary* », « Qu'il soit bon et bien le Seigneur (Andriatampo) Créateur (Andrianañahary) »<sup>37</sup>. L'officiant a dit ensuite, « *Zanahary tsa ela mikama koa tahio añay hihinañ'azy* ». Autrement dit, « le créateur ne met pas du temps pour manger et qu'il nous bénisse, nous qui vont prendre les offrandes ». Cette déclaration a pour valeur pragmatique de signaler qu'il est interdit de manger avant le *Zanahary* ou Dieu.

---

<sup>37</sup> *Corpus*, II, ligne 28, p. 20

Comme nous avons déjà dit dans le « saotse añaty vala », le flux fils vital c'est pour Dieu, l'*ambiroa* appartient aux mânes, le sang est à la terre et la viande est pour l'homme. Tous les êtres divins ont eu leurs parts parce qu'

« Un malade est sauvé de la mort si une personne ou un animal était sacrifié à sa place. »<sup>38</sup>

Le zébu est sacrifié parce que les mânes l'ont désigné. Et Vincent est guéri définitivement puisqu'il y a un bœuf sacrifié à sa place. C'est l'origine de cette fête.

Un chef de famille paternelle partage à toute l'assistance la part de Dieu, des mânes, et puis celle des esclaves. Ensuite, il donne le repas de chaque représentant de la famille appelé par le nom de son village. Après le repas, le chef de famille distribue du rhum, d'abord, il réserve une partie pour les êtres surnaturels comme Dieu et les mânes, et la grande partie pour tous les assistants qui doivent en boire ou moins en versent sur la tête. Après ce repas rituel, les invités quittent un à un la salle et à la fin, il n'y a plus que les membres du lignage pour attendre les rites finaux.

### **I.1.2.3 Les rites finaux**

Le lendemain du sacrifice, la famille organisatrice invite tous les représentants de la famille concernée dans la salle de sacrifice. Elle salue tout le monde et offre du rhum à titre de *fafa lapa*. Littéralement, le *fafa lapa* signifie « balayage du palais ». Dit en d'autres mots, il s'agit de remettre un peu d'ordre à la suite de l'effervescence qu'ont provoquée les festins. Cette dernière distribution de rhum a pour fonction de marquer la clôture du festin. C'est aussi une manière de remercier l'assistance. A côté, les cohabitants démontent les cases de fortunes ou les maisons vertes et commentent la fête. Avant le démontage, Vincent partage du rhum pour remercier ses cohabitants.

Pendant ce temps, la famille organisatrice fait le *dinike* ou « débat », une opération rituelle au cours de laquelle on évalue les recettes obtenues à travers

---

<sup>38</sup> V. LARS, *Croyance et mœurs à Madagascar*, p. 25

les dons en nature ou en argent offerts par les invités. Dans ce *dinike* il y a des règles à suivre, il s'agit de redistribuer les dons. Ainsi, le « panier » ou *tanty*, « *vahan-tsotro* », le van, le mortier et le pilon reviennent aux filles. Alors que le « pouf », « *vahan-tsotro* » et le paddy sont offerts au chef de famille paternelle. Le riz blanc et l'argent sont distribués entre tous les fils des organisateurs afin de régler toutes les dépenses engagées lors du *kiridy*.

On peut dire que les cohabitants ne se contentent pas de commenter la fête, ils font aussi en quelque sorte le *dinike* et décident de certaines sanctions. Ceux qui n'avaient pas bien assuré leur responsabilité doivent payer une amende de 0,5 litre ou 1 litre de rhum local selon le degré de la négligence. Prenons un exemple, si le responsable de cuisson va partager les repas des invités au lieu de s'occuper de la cuisine ou si sa famille entre dans la « maison verte », il est pénalisé d'une amende, il en est de même si le responsable de l'eau s'éclipse pendant une heure de temps. Comme tout s'est bien déroulé, Vincent, l'organisateur offre du rhum et du vin pour remercier ses cohabitants. A leur tour, les villageois remercient cet organisateur et se mettent à danser, ainsi, une autre séance de fête commence de nouveau au village. Ce n'est qu'après cette dernière manifestation de joie que la fête s'arrête définitivement. Chacun rentre chez soi et tout le monde reprend sa vie quotidienne.

Enfin, entre la famille, il y a encore un nouveau partage de viande pour terminer la fête. La tête est distribuée entre les membres de la famille. La queue est donnée à celui qui a puisé l'eau lustrale pour qu'il s'en serve de poignée de porte. On peut dépecer et distribuer également la peau du zébu à des fins de cuisson, sinon elle servira à la maroquinerie.

## I.2 LES TEXTES RECUEILLIS

Ce travail a été réalisé au cours des descentes sur le terrain. Par ces descentes, nous avons recueilli dix textes de genres littéraires oraux betsileo. Ces textes font l'objet du corpus et de la deuxième partie de mon travail intitulé le genre littéraire oral betsileo de ce présent travail. La présentation de leur transcription et de leur situation a été regroupée selon leur nature et leurs usages. Parmi ces usages, il y a des textes prévus pour les *sokela*, des textes pour le *saotse*, pour le *kabary* et ceux pour les *horija*. Et voici, comment se représentent ces textes dans ces transcriptions.

Les *sokela* contiennent quatre textes dont, le premier est « *filazàn'ny manivory* ». Il s'agit d'un texte recueilli lors du *kiridy* effectué à Antoñombato le 16 juillet 2004. Ce texte annonce la raison du pratique de fête rituelle afin de raconter la généalogie de la famille organisatrice, tels que la guérison souhaité de Ravesà, de Zafe et son fils, puis la naissance tardive de Mpiono, enfin l'inauguration de la maison.

Le deuxième, « *Valiny, sorombare* », cela s'effectue dans la même cérémonie, et il constitue la réponse à ce dernier, c'est-à-dire à ce premier texte du *sokela*. Dans ce *sokela*, les invités montrent leur fidélité à la tradition des ancêtres en portant le riz blanc dans des petits paniers, et le paddy dans un moyen panier. Ces dons constituent l'idée de quantité des offrandes.

Le troisième, « *Filazan'ny manivory* », c'est un texte recueilli lors du *kiridy* effectué à Ambalavory-Ranotsara le 23 juillet 2004. Ce texte fait savoir aussi la raison de fête rituelle et la généalogie de la famille organisatrice, comme l'augmentation en nombre des zébus, la circoncision bien passé et l'inauguration de la maison.

Le quatrième et dernier *sokela* effectué dans la même cérémonie constitue la réponse à ce dernier. Les invités montrent leur vantardise car on ne sait pas exactement les nombres de gobelet du riz blanc, mais le porte-parole parle seulement la quantité des dons. Cette dernière valorise le prestige des donneurs.

Dans ce deuxième *sokela* (le troisième et quatrième), les invités commencent se détacher des rites traditionnels, parce qu'ils tendent vers la modernisation, l'essentiel est le don mais non pas la tradition.

A partir de l'analyse de ces deux *sokela*, nous avons remarqué que la famille organisatrice dans le deuxième *sokela* est la plus croyante que celle du premier, car dans ce deuxième, le porte-parole n'oublie pas le dimanche pour prier et remercie Dieu. Lors de ces *sokela* de genre dialogue, les porte-paroles utilisent des différents genres littéraires oraux betsileo pour couronner ses discours par le *kipotsake*, le *fitaroña*, le *ohabola*, le *kalambalala* et le *fandiambola*.

Dans la seconde section, le *saotse* présente un texte. Il s'agit d'un texte recueilli à Antoñombato le 17 juillet 2004. Ce texte montre l'inter-integration et la communion entre les êtres divins et les hommes puis entre les hommes eux-mêmes. Il présente aussi que les vœux sont exaucés alors que la famille organisatrice offre des dons aux êtres divins et partage leur bien avec eux.

Les *horija* contiennent quatre textes ; le premier, il s'agit du chant recueilli à Antoñombato le 17 juillet 2004. Ce texte présente que la fille est difficile à trouver alors qu'elle semble perdue si elle va dans l'endroit quelconque. Le deuxième chant s'agit du *horija* recueilli à Ambalavory-Ranotsara lors de la cérémonie du 24 juillet 2004. Il renferme l'idée de l'amour personnel à Razete. Le troisième chant s'effectue dans la même cérémonie, ceci conseille les jeunes filles à ne pas se hasarder dans le mariage précoce, car le mariage exige la maturité en âge et en esprit. Et le dernier chant rapporte l'attitude d'un jeune garçon face à une fille qu'il aime. Il se demande pourquoi cette fille qu'il adore ne lui prévient pas son programme quand elle veut aller à tel ou tel endroit. Il espère qu'ils vont se rencontrer au marché du jour puisque le marché est l'endroit favorable pour les jeunes de se fixer les rendez-vous. Alors que ces deux jeunes ne sont pas encore des vrais petits amis. Cette phrase les justifie,

« *Akory ny teninao ry malala.* »<sup>39</sup>

Car dans cette phrase le garçon est en train de demander l'avis de la jeune fille si elle l'aime ou non.

Enfin, la quatrième section intitulée, « *Kabary an-dañona* » s'effectue après le sacrifice du zébu, dans le village de Ranotsara le 24 juillet 2004. Ce discours rapporte l'histoire de ce zébu qui vient d'être sacrifié, son origine et le motif de son sacrifice. Ceci contient l'idée de la sacralité et de la continuité de la vie (*aina*). Et dans ce texte, on transmet aux assistants l'importance de cette sacralité et de la continuité de la vie chez les vivants.

Le nom des porte-paroles indiqués dans la présentation de chaque texte est normalement celui des descendants de la famille organisatrice ou parfois celui du cohabitant par lequel l'enregistrement a été réalisé. Et à ce propos de la présentation, nous avons adopté un classement plus simple suivant la date d'apparition du texte.

Ainsi, cette première partie nous a permis de prendre connaissance des circonstances du *kiridy* et de ses valeurs rituelles et cosmogoniques à travers la double transcendance qui caractérise le Malgache. Maintenant, nous allons observer les genres littéraires qui accompagnent le *kiridy*.

---

<sup>39</sup> *Corpus*, III. 2.3, ligne 3-8, p. 24 par exemple

**DEUXIÈME** **PARTIE,**  
**LE GENRE LITTÉRAIRE BETSILEO ET SON CONTEXTE**

On peut dire, partir de l'observation du *kiridy* que sans le discours rien n'est possible dans le réseau qui implique l'individu dans la double transcendance. A cause de cette importance primordiale, nous sommes amenés à une analyse de ces discours. On peut d'emblée les diviser en deux classes. La première classe est constituée par les textes poétiques et la deuxième par ceux qui sont prosaïques, bien que des fois, la frontière entre les deux classes soit difficile à marquer. Par exemple, le *kabary* qui se présente sous une forme prosaïque est analysé par les spécialistes comme poétique. Nous allons alors commencer par les textes poétiques.

## **II.1 LE TEXTE POÉTIQUE**

Il faut entendre ici par texte poétique un discours qui est marqué formellement par des rythmes et des versets. C'est un discours qui ne s'utilise pas ordinairement mais dans un contexte bien déterminé. Dans le poétique, il y a le genre « *isa* » et le genre non *isa*. Nous allons les voir l'un après l'autre en commençant par le genre « *isa* ».

### **II.1.1 Le genre « Isa »**

Selon Rainihifina, le « *isa* » signifie, « chant, chanson » et équivaut au « *hira* » du malgache classique<sup>40</sup>. Auparavant, cette chanson contient de l'éducation, du conseil ou *anatra*. Par analogie à l'histoire de Razanapaniry, qui, après avoir terminer ses études, se hasarde d'oublier ses parents<sup>41</sup>. Alors le *isa* qui se rapporte à cette histoire de Razanapaniry. Par le système des *isa*, les parents livrent, par exemple, à leurs enfants une valeur fondamentale, à savoir, le père et la mère eux-mêmes sont les sources de la vie.

Comme la poétique est une communication indirecte, le poète fait recours à toutes les ressources du langage pour toucher le cœur des hommes. C'est ainsi qu'il utilise différentes figures, comme la métaphore et l'hyperbole, pour

---

<sup>40</sup> J. RAINIHIFINA, *opcit.*, p. 125

<sup>41</sup> *Lakroan'I Madagasikara*, p. 8

changer la forme d'une chose ou « *fanovana endrin-javatra* »<sup>42</sup> puis pour exagérer une chose. A ce propos, Clotilde affirme,

« *Tsy lazaina mivantana izay tiana hambara an-kira fa miolakolaka indrindra amin'ny fotoana fiandrasam-paty dia sady mitomany no mihira,*  
(on ne parle pas ouvertement ce que l'on veut dire par la chanson, mais d'une façon la plus voilée. Et cela en chantant et en pleurant. »<sup>43</sup>

Le *isa* est de la sorte une activité mi-théorique, mi-pratique et mi-ludique qui s'effectue au moment d'un *kiridy* comme la circoncision. Il faut noter ici que la pratique du *isa* est réservée exclusivement aux personnes adultes.

### II.1.1.1 Le Rary

Le *rary* se présente de manière analogique au *isa* à la différence près qu'il renferme de la prière ou « *hiram-bavaka* »<sup>44</sup>. Tout ce qui est prière a un caractère religieux. Ce qui envisage l'existence de Dieu. D'ailleurs, les Betsileo est l'une des populations les plus croyantes de Madagascar. Le recensement des chrétiens montre que la proportion des Betsileo croyants représente le taux le plus élevé comparé aux autres ethnies.

Au niveau de la manifestation le *rary*, se caractérise en deux catégories bien distinctes de participants. Il y a d'abord « le récitant » ou celui qui est le meneur du chant, il peut être constitué par une ou plusieurs personnes dont la fonction est de chanter le noyau du *rary*. Ensuite, il y a le refrain qui est chanté par toute l'assistance. Quelquefois, il n'y a pas de refrain, mais l'assistance reprend ce que le récitant chante. Le *rary* s'exécute de l'objet concerné ou la personne concernée, ou bien sur une montagne en se tournant vers le soleil levant<sup>45</sup>. Le soleil se lève à l'est. Et le *Zañahary* ou Dieu et le *fahasivy* ou mânes se situent aussi à l'est. C'est pourquoi les gens tournent à l'est pour communiquer à ces forces mystérieuses.

<sup>42</sup>S. RAJAONA, *Ny zavan-kanto vita amin'ny teny*, p. 75

<sup>43</sup> *Lakroan'i Madagasikara*, p. 8

<sup>44</sup> J. RAINIHIFINA, *opcit.*, p. 113

<sup>45</sup>F. NOIRET, *Chants de lutte, Chants de vie à Madagascar*, p. 69

Voici comment MALZAC définit le *rary*,

« Prière que les femmes chantaient en chœur en se dandinant légèrement pour les soldats qui étaient à la guerre. »<sup>46</sup>

Cette définition nous montre que le *rary* est un souhait de bien pour quelqu'un. En effet, le mot *rary* signifie littéralement « souhait ». Pour construire le caveau familial, le Betsileo taille dans une pierre monolithique des pièces qui peuvent peser plusieurs tonnes chacune. Pour encourager les hommes qui sont entrain de tirer de tel morceau de pierre, on chante le *rary*. Il peut être exécuté également à l'endroit d'une malade pour qu'il recouvre la santé ou à l'endroit d'une femme qui vient d'accoucher.

Il y a plusieurs événements qui peuvent être des motifs pour exécuter le *rary*, au moment de jeux de tauromachie, les spectateurs ne chantent pas mais crient en haute voix, « *vità soa* » (Que tout se termine bien). Dans ce genre de jeux se mêlent à la fois l'instinct de mort et l'instinct de vie. Les spectateurs du jeu ont en même temps peur d'assister à des accidents graves en même temps qu'ils veulent voir leurs consanguins triompher des taureaux furieux.

Pour encourager les combattants et pour inciter les bœufs, les artistes ou *mpanao aponga* chantent le *rary* et les spectateurs battent les mains avec souhait à l'intérieur du cœur comme, « *mirary soa e !* Nous souhaitons le bien. » Deuxièmement lors de la circoncision, les femmes chantent en tenant à la main des herbes balais sèches *kifafa maiña* et dansent devant le palais. On effectue la circoncision dans cette salle mais les femmes sont interdites d'y entrer. Elles chantent comme suit, « *añay eto ô ! mirary noro* , nous souhaitons du bien » et ce jusqu'à la fin de la circoncision. Si la coupe du prépuce est finie, tout le monde crie « *lahy ! lahy ! lahy ! mâle ! mâle ! mâle !* » Après la prière, tout le monde félicite la mère du garçon en lui donnant des cadeaux en chantant le *rary* comme « *manaranàra fère* », « que la plaie soit guérie ». En outre, on pense rituellement que l'enfant circoncis traverse une période difficile comme des militaires qui vont faire des expEd.s, puisque déjà nombreux étaient les enfants malchanceux qui

---

<sup>46</sup> A.LUCIEN XAVIER MICHEL, *Systèmes littéraires betsileo*, p. 253

étaient décédés à cause de leur blessure. En outre, pendant les voyages des parents ou des enfants ou d'autres, ceux qui restent souhaitent aux voyageurs par exemple « *Vità soa ny làla e ! Bonne route ! Bon voyage !* ».

### II.1.1.2 Le Zafindraony

Le genre *zafindraony* est une sorte de genre « *isa* » spécialisé. On chante surtout l'Evangile ou la Bible ou un extrait des cantiques ou des prières. Avant le *zafindraony* est le meilleur moyen utilisé par les missionnaires pour transmettre la parole de Dieu, pour persuader les païens de se convertir au christianisme. Le ton et le rythme du *zafindraony* varient selon la parole. En effet, si on chante, par exemple « le Christ ressuscité »; on chante à haute voix avec un rythme rapide pour manifester la joie tandis que si on chante la « passion du Christ » on chante doucement avec des rythmes lents.

#### Photo 6 , LES INVITES CHANTENT LES ZAFINDRAONY

Antoñombato, 17 Juillet 2004



On exécute ce genre des chants durant les grandes cérémonies chrétiennes telles que la fête de Noël, des Pâques, de l'Ascension, de Pentecôte et de l'Assomption ; pendant les funérailles, durant une fête familiale et lors d'une réception de hautes personnalités et surtout pendant la veillée d'une manifestation rituelle comme le *kiridy*.

Le *zafindraony* devient en quelque sorte une musique populaire sans distinction d'âge et ni de sexe ni de religion, c'est-à-dire, tout le monde peut le chanter. Il est un « chant digne »<sup>47</sup> parce qu'il parle de Dieu. Tous les chants qui parlent de Dieu comme les cantiques sont dignes dans la mesure où le Dieu créateur est bien révélé dans la parole de ces chants. Le *zafindraony* se diffère des autres chansons par son ton glissant « *mitaraindraina sady mivalambalana mahafinaritra* » (en forme de plainte et de fausse note)<sup>48</sup>, par son sens religieux, inspiré de l'Écriture Sainte et de l'Enseignement des Églises et surtout par sa cadence particulière.

Le *zafindraony* prend une forme d'acculturation dans le sens où sa composition est fondée sur l'adaptation du christianisme dans la culture traditionnelle selon la réalité sociale<sup>49</sup>. Par conséquent, le *zafindraony* est un chant rituel populaire à la fois chrétien et à la foi malgache dont le contenu est biblique tandis que le son est malgache, c'est-à-dire, un chant biblique reformulé à sa façon. Le *zafindraony* est parmi le genre littéraire oral betsileo le plus frappant après le *horija* parce que les Betsileo le prennent pour leur propre identité culturelle et religieuse. On chante le *zafindraony* pendant les veillées du *kiridy* pour créer l'ambiance de chaque groupe si les jeunes commencent à être fatigués de chanter le *horija*. A ce propos, ils font des « joutes de chants » ou « *fampidian-*

---

<sup>47</sup>F. NOIRET, *opcit.*, p. 60

<sup>48</sup> *Lakroan'I Madagasikarar*, p. 8

<sup>49</sup> F. NOIRET, *opcit.*, p. 262

*kira* » pour éviter le silence. A ce moment là, les uns et les autres groupes font le maximum possible pour réussir. Si les uns chantent moins fort, les autres écoutent, en pensant à une chanson plus belle que celle qui est en train d'être exécutée. Et ainsi de suite jusqu'au petit matin.

Pour encourager les chanteurs, les familles organisatrices donnent du jus ou *ranom-boankazo*, le « *galeoke* » (*toaka gasy*), du rhum artisanal. Aussi l'alcool et le *zafindraony* vont-ils de pair dans la fête rituelle. Si les uns se sentent battus dans cette veillée, ils vont organiser des répétitions périodiques pour l'emporter aux prochaines occasions. La pénétration du *zafindraony* dans ces domaines (cérémonies joyeuses, fêtes rituelle) est fonction de la position de la famille organisatrice par rapport à la foi chrétienne. Plus la famille est chrétienne, plus le *zafindraony* acquiert une place importante dans ses cérémonies.

Le *zafindraony* est un chant populaire comme on vient de le dire. Il est apprécié par tout le monde, les enfants, les jeunes et les adultes. Mais les chanteurs comportent au moins deux filles qui jouent le rôle de la première voix ou soliste et de la deuxième voix, et puis des garçons qui tiennent le rôle de basse et de premier voix du garçon. S'il n'y a pas des filles, les garçons peuvent le faire, l'un joue le rôle du soliste et l'autre la deuxième voix. Pour réaliser le *zafindraony*, il faut y avoir au moins six personnes aptes à chanter pour bien le maîtriser. Il faut reconnaître que le texte du *zafindraony* est assez long et il faut avoir une bonne capacité de mémorisation pour le chanter. Un *zafindraony* dure environ dix minutes. On le chante sans instruments de musique c'est ce qui le diffère du *horija* que nous allons voir à présent.

### **II.1.1.3 Le Horija**

Nous avons vu que le *isa* contient de l'éducation et du conseil, du savoir vivre et de culture traditionnelle. Mais plu tard, il a connu une certaine transformation, son contenu sémantique tend de plus en plus vers le thème de l'amour. Pour cette raison, Guenier affirme,

« Le *rija* est essentiellement bâti sur un thème d'amour. »<sup>50</sup>

Voilà pourquoi le *horija* a la préférence des jeunes. Dans la région du Betsileo le *horija* est le chant le plus populaire et le plus remarquable. Si un Betsileo se rend à d'autres endroits, et qu'il entend le *horija*, il éprouvera de la nostalgie et il pensera tout de suite à son village natal. Avant de donner un exemple du *horija* voici ce que Lucien Xavier M. Andrianarahinjaka dit à propos,

« Le *Horijsa* est incontestablement le genre *isa* le plus répandu, le plus universel pratiqué à travers le pays Betsileo, en somme le genre le plus populaire à l'époque présente. »<sup>51</sup>

Cela veut dire que chaque fois qu'il y a des festivités familiales, les Betsileo chante le *horija*. Surtout pendant la circoncision et le *kiridy* ou autres festivités, ils ne se sentent pas à l'aise s'il n'y en a pas de chanté, parce que la musique et le thème sont en conformité avec la manière traditionnelle. Durant notre enquête, nous avons constaté que le *horija* est toujours accompagné d'un grand tambour et de son accessoire que les Betsileo du Sud de l'Arindrano appellent *mavo mianake* ou le « beige et son allié », le sifflet, le *kabôsy* ou guitare traditionnelle betsileo, les flûtes ou *kiatsody*. Avec ces instruments, le *horija* émeut l'individu jusqu'à lui faire ressentir le besoin de danser. La danse qui accompagne le *horija* s'appelle traditionnellement le *kidodo*.

### **Photo 7 , DANSE DU KIDODO**

---

<sup>50</sup> Bulletin de Madagascar, *Revu bimestriel*. p .723

<sup>51</sup> A. LUCIEN XAVIER MICHEL, *opcit.* , p .204



Antoñombato, 17 Juillet 2004

Le *kidodo* est une ancienne danse du Betsileo, réalisée par deux personnes au moins, le mouvement rapide des pieds tape fortement la terre, les deux danseurs ne tapent pas au même rythme. L'un suit un rythme lent ou normal tandis que l'autre tape en contretemps du premier, (*mañota*) et ainsi de suite suivant le nombre de danseurs. C'est pour cette raison que Rajemisa-Raolison Régis affirme

« *Hira atao miaraka amin'ny dihy mitoto tany fanaon'ny betsileo.* »<sup>52</sup>  
(Chant que l'on fait avec une danse qui pilonne le sol)

Pendant le moment du *horija*, il y a beaucoup de choses qui se passent à part le *kidodo* ; c'est une occasion aussi pour les jeunes filles de se faire courtiser en se signalant par des éclats de rire , en criant , « ha ! ha ! ha ! oy e »

Voici une traduction du *horija* intitulé « Razete » que nous avons recueilli pendant notre enquête

« O ! Razete e ! Je t'aime  
O ! Razete e ! Je t'aime  
O ! Razete e ! Je t'aime  
O ! Razete e ! Je t'aime  
I- Feuille de caféier dissimilé sous les feuillages d'haricot  
Tu prétends ne pas aimer cesse de m'épier

<sup>52</sup> R. RAJEMISA-RAOLISON, *Rakibolana malagasy*, p. 831

Razete ! Je t'aime  
 Razete ! Je t'aime  
 Il Tomates acides, celles qui sont abîmées deviennent piquantes  
 Retourne-toi, la décision t'appartient  
 Razete! Je t'aime  
 Razete! Je t'aime. »<sup>53</sup>

Le *horija* raconte l'histoire d'un jeune garçon et d'une jeune fille en train de tomber amoureux l'un de l'autre. Mais il s'agit d'un amour qui n'est pas encore bien enraciné. Voici quelques mots pour confirmer cela,

« *Saika resaka vehivahy na fitiavana sadasada ny tonon-kira. Horija na rija no niantsoana izany* » (la parole de la chanson concerne la femme et est souvent grivoise, cette chanson s'appelle « *rija* ». <sup>54</sup>

Le *Horija* est une description d'histoire de femme et d'amour non légitime. Il peut être court ou long en fonction de l'ambiance des individus. Le chanteur peut enrichir le chant par d'autres versets selon ses besoins et de son inspiration. A cause de ces inventions il y a toujours de différences de *tonon-kira* ou de copie entre les chanteurs de même endroit, même si le titre est identique. De ce point de vue François Noiret pense que

« Les meneurs du chœur sont aussi de bon chanteur du *rija* et que sa voix en est façonnée. »<sup>55</sup>

Malheureusement, à cause de l'introduction des chants occidentaux, les jeunes actuels ne peuvent chanter correctement le *zafindraony* et aussi le *horija*.

### II.1.2 Le genre non *Isa*

C'est un genre « non chanté ». Ce genre comprend aussi de différents styles. A Madagascar, dans le pays betsileo, l'art de parler est une culture qui fait partie de la vie quotidienne. Pour expliciter beaucoup davantage cette idée, nous allons aborder en premier lieu le *fitaroña*.

---

<sup>53</sup> *Corpus*, III.2.1 p. 23, ligne 5-12

<sup>54</sup> *Lakroin'i Madagasikara*, p. 8

<sup>55</sup> F. NOIRET, *opcit.*, p. 56

### II.1.2.1 Le Fitaroña

Le *fitaroña* ou dicton est un élément constitutif du *kabary* d'un côté il augmente le prestige et l'honneur de celui qui le pratique. De l'autre côté, il est un souhait de bien et de bénédiction. On utilise le *fitaroña* pendant le *sokela* comme suit,

« *Izao mpanao fanjakà izao koa eroe... Ho vaha be mananikin'ny ala eny izao, ny ambane mananike tsa miène ka ny Ambony miravirave tsa ho trotraké.* »  
(Les autorités sont des lianes très développées (vahabe) qui grimpent la forêt, celles d'en bas ne cessent de monter, et celles d'en haut pendent mais ne tombent pas)<sup>56</sup>

Il est intéressant de savoir que, les autorités sont les concernés, ils sont comme Dieu sur terre qui autorisent cette festivité. Alors ils doivent être bénis et honorés. Ils sont comparés avec les *vaha be* car dans le pouvoir il y a toujours l'interdépendance du bas jusqu'à haut et pour maintenir ses pouvoirs. Puis le *mpisokela* ou celui qui annonce la raison de la fête rituelle ou il bénit que tous les échelons de la hiérarchie des autorités du pouvoir.

Le *fitaroña* n'est pas tout à fait identique au proverbe puisque l'un a une fonction « esthético-stylistique » tandis que l'autre a une fonction « éthico-social »<sup>57</sup>. On entend par « esthético-stylistique » un art de bien parler avec différents styles. Il s'intéresse seulement sur l'extérieur ou la beauté de sons et à l'aide des exemples spécifiques afin d'attirer l'attention des auditeurs et charmer les oreilles<sup>58</sup>. Ce genre est très nécessaire pour les sophistes pour accaparer des richesses et pour avoir le prestige. Même les politiciens l'utilisent lors de leurs propagandes pour persuader les peuples. En revanche, le proverbe insiste sur le fond. Il touche la morale de l'individu avec la vérité universelle et logique. Les anciens malgaches résument l'éducation et le conseil par des proverbes, comme toutes les autres nations d'ailleurs. Une phrase courte, simple mais qui résume une pensée profonde. En voici un exemple,

<sup>56</sup> *Corpus*, I, 3, ligne 1-2, p. 11 et I.2, p.7, ligne 1-2

<sup>57</sup> A. LUCIEN XAVIER MICHEL, *opcit.*, p. 323

<sup>58</sup> A. LUCIEN XAVIER MICHEL, *ibid.*

« *Sery vita anamalaho ve, hamonoana vatotr'akoho?* »  
Cela veut dire que « si du gingembre suffit à guérir du rhum de cerveau à quoi bon de tuer une poule ». Autrement dit, il ne faut pas faire du gaspillage pour remédier à une situation désagréable mais de prendre la solution la moins coûteuse.

S'il en est ainsi du ce premier genre non isa, le *fitaroña*, maintenant, voyons une autre espèce du genre, le *kipotsake*.

### II.1.2.2 Le Kipotsake

Le *Kipotsake* est un art de bien parler également. Il constitue une analyse rythmique rimée et très souvent versifiée qui se présente un peu comme un calembour.<sup>59</sup> En d'autres termes, dans le *kipotsake* il y a des répétitions de sons dans la deuxième ligne. C'est une espèce assez récente dans l'histoire littéraire du Betsileo. Bref, il est défini comme

« *Teny mitovitovy fanononana fotsiny fa tsy dia misy hevitra loatra* »  
c'est un mot de même sons mais n'a pas de sens précis.»<sup>60</sup>

Cette définition a quelque chose d'un peu superficiel, parce qu'on ne s'expliquera pas pourquoi quelque chose qui n'a pas de sens, donc un peu absurde prend place et vit au sein de la communauté qui l'a produit.

En effet, le *kipotsake* tire son efficacité justement par la création d'une séquence pratiquement homophone avant d'introduire la séquence qui renferme le véritable objet de la communication. Cette manière de faire donne parfois au *kipotsake* l'allure d'une métaphore filée parallèle comme celle-ci,

« Ta gorge qui s'avance et qui pousse la moire  
Ta gorge triomphante est une belle armoire  
Dont les panneaux bombés et clairs  
Comme les boucliers accrochent les éclairs »<sup>61</sup>

<sup>59</sup> A. LUCIEN XAVIER MICHEL, *opcit.*, p.78

<sup>60</sup> J. RAINIHIFINA, *Fitenenana betsileo*, p. 204

<sup>61</sup> C.BAUDELAIRE, *Poème et proses*, p. 40

Cet extrait de poème est en tout point comparable au *kipotsake* suivant où la séquence introductive signifie parallèlement à la séquence centrale de manière à exposer les idées de la communication comme une vérité absolue,

*Vato re ro tsa halama lefa hosorana savony*  
*Vadin'ia re ro tsa halama lefa mivony*  
 (Quelle Pierre ne sera pas lisse lorsqu'on l'enduit de savon  
 Et quelle épouse ne sera pas prise lorsqu'on se cache avec  
 attention)

Voici quelques exemples du *kipotsake* recueillis pendant notre enquête dans la région d'Ambalavao Tsienimparihy.

*« Añy Sorabola sy añña-kazofady hoe ro mariny añña Tananirere  
 ka aho tompon'ny volañña tompon'ny azafady akatrehanareo Ray  
 aman- drene. »*

« Sora-bola et Ankazofady se trouvent à Tananirere, et moi en tant que porte-parole suis également porteur d'excuse auprès de vous les parents. »<sup>62</sup>

Dans ce *kipotsake*, dans un premier abord, on dirait qu'il n'y a de relation entre les deux séquences que la nécessité de créer de l'homophonie. Pourtant, en dépit du caractère fictif de la première séquence, les lieux évoqués peuvent n'avoir pas d'existence réelle, elle s'impose comme une vérité absolue qui renforce l'idée affirmée dans la deuxième.

En considérant tout ce qui a été dit jusque là, le *kipotsake* introduit le nouveau thème tels que, les excuses, les remerciements, les raisons de fête rituelle dans le *sokela*. On y trouve différent *kipotsake* pour introduire l'excuse dans chaque *sokela* et pour clôture. Par exemple

*« Ataoko tsotsotra sahala amin'ny fandrake eny ny ahe,  
 marañitse leke tsa amin-jarane. Ka lehe mifopoke hoe ny  
 renitrandrake ka masiaka leke sy ny zanane »*  
 (Je ferai simple comme le rabot qui est aiguisé même sans

---

<sup>62</sup> *Corpus*, I, 4, ligne 10 p. 13

manche. Et quand la mère tanrec hiberne, elle est méchante même sans ses petits.)<sup>63</sup>

Le *kipotsake* a une fonction « eshetico-stylistique » aussi comme le *fita-roña* comportant deux phrases, composées d'une phrase principale et d'autre phrase subordonnée mais ces deux phrases se terminent par la même rime. On utilise aussi le *kipotsake* lors de la visite d'une famille qui vient d'avoir un nouveau né. Les Betsileo sont très riches en *kipotsake*.

### II.1.2.3 Le Fandiambola

Le *fandiambola* vient de deux mots "dia" (passer) et « vola » (parole) avec de préfixe « f » suivi de suffixe « an » pour obtenir la nominalisation (f-an-di (k) am-bola). Le *fandiambola* représente une ou plusieurs phrases utilisées par le *mpisokela* ou *mpikabary* (orateur) pour passer d'une idée à l'autre lors de son discours.

Dans un *sokela* ou *kabary*, il y a beaucoup d'idées à transmettre, il y a l'idée de pardon, d'excuse, de remerciement en vers Dieu et envers les auditeurs de ces idées. Le discoureur ou l'orateur fait intervenir le *fandiambola*.

Il montre la capacité d'un Betsileo de rapprocher deux choses différentes par le moyen de son habilité à manipuler la parole. Il est un genre plus mûr par rapport au *kipotsake*. Non seulement il parle de la réalité, mais aussi il suit la logique de la parole. Pour éclaircir cette idée, prenons l'exemple de *fandiambola* suivant,

« Ny dondò hoe misy farene, ka ny jàdo misy fiarenane, oae ny hazo firà e manam-pototse ka ny hazo vaky manañila, ny dia añañ'ala mana ny antone ka ny atsiva mañeno mana ny fotoane. Oa e ny tsipoy hoe matin'ino ka ny vorombe maty nanahoa ? Avadibadiho fa ao ny ferine. »<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> *Corpus*, I, 4, ligne 14, p. 16

<sup>64</sup> *Corpus*, I.3, ligne 25-29, p. 11

Dans ce *fandiambola*, le *mpisokela* fait allusion au *dondò*, au *jàdo*, *hazo firà*, *tsipoy*...pour introduire l'annonce de la raison de fête rituelle. Dans ce cas, le *fandiambola* sert donc à introduire une idée à partir d'une évocation de plusieurs vérités incontestables. Ce qui semble donner une légitimité, non seulement à la prise de parole mais au contenu de la parole elle-même. Solofo le définit comme une phrase de transition utilisée par le *mpisokela* ou le *mpikabary* pour induire au contenu véritable de la communication,

« Ny *fandiambola* dia *fehezanten'ny teteza-mita ampiasain'ny mpisokela na mpikabary eo añelañelan'ny lohahevitse maro samihafa, izay milaza ny zava-misy.* »<sup>65</sup>

#### II.1.2.4 Le *Kalambalala*

Le *kalambalala* est encore un des genres littéraires *betsileo* les plus reconnus dans la région de l'Arindrano. On l'utilise pour mettre en évidence ou valoriser, le message ou l'idée à transmettre dans le discours. Dans ce cas, les *Betsileo* n'ont pas l'habitude de parler ouvertement d'une chose bonne ou mauvaise. Ils cherchent des moyens pour l'exprimer autrement pour ne pas heurter la sensibilité les autres. Autrement dit, le *kalambalala* fonctionne comme une sorte d'euphémisme ou d'expression permettant de contourner un tabou linguistique. Donnons tout de suite une illustration dans un exemple simple. Il est toujours très délicat de devoir annoncer la mort d'un membre d'une à ses autres membres, surtout si la mort est survenue au cours d'un voyage loin du village natal.

Alors pour s'acquitter de ce devoir délicat, il convient de dire qu'il y a du *sokela* qui ne tourne pas rond *sokela mivàla* à tel endroit. Au moment où sa famille entend l'expression *sokela mivàla*, elle comprend déjà qu'il y a un mort dans sa famille, au point qu'elle boit de l'eau avant de pleurer. Cette expression fait partie du *kalambalala*. Nous trouvons des fois des expressions de ce genre dans le *sokela*.

Ces phrases du *kalambalala* ont une parenté sémantique qui justifie qu'elles s'enchaînent les unes après les autres sans hiatus. En voici un exemple,

---

<sup>65</sup> Solofo cf. «*liste des informateurs*», p. 28

« *Hapetrako ny tsiñy hataoko amy tany tsa mete vole, hataoko amin'ny manjozoro tsako, halako tao izao ka hapetrako añy Mania ka havalan'i Mahatsiatra ka hokododoñin'ny Betsiboka. Añy e ro misy ny antsatsa menalela sy ny voay mena vava ka mahaleo mahalanja aze izay.* »

Ce *kalambalala* a pour fonction de présenter des excuses avant de prendre la parole ou plus précisément, avant d'entrer dans le vif du sujet. S'il faut entendre le *tsiny* comme une blâme que l'on reçoit dans l'effectuation d'une action ou dans l'effectuation d'un acte de parole, il s'agit ici de se prémunir contre elle en prétendant

« Pouvoir l'abandonner dans un champ impropre à la culture, pouvoir la mettre dans un champ où le maïs ne peut pas porter des épis, pouvoir la jeter dans le fleuve Mania pour qu'elle soit en dérive dans le fleuve Mahatsiatra et qu'elle soit malaxée par le fleuve Betsiboka. Car là-bas il y a du requin à la langue rouge (méchante) et le crocodile à la bouche rouge (méchante) qui peuvent l'emporter. »<sup>66</sup>

La plupart du temps le *kalambalala* ne se prononce pas dans le *kabary* parce qu'il est un « *hatsikana* »<sup>67</sup> (comédie) et donc quelque chose de plaisante pour attirer le goût des auditeurs. Or le *kabary* est un discours sérieux tant que tel le *kabary* exige donc des paroles bien ordonnées et bien claires. Tandis que le *sokela* est un discours d'usage quotidien, il accompagne les salutations, à cause de sa fréquence, le *sokela* intègre en son sein quelques aspects ludiques pour lutter contre l'usure. Le *kabary* est plutôt rare parce qu'il concerne toujours les grands événements.

### II.1.2.6 Le *ohabola* (proverbe)

Le *ohabola* est un art oratoire qui se distingue par sa force de persuasion parce que le proverbe remonte dans la nuit des temps et sont compris comme un doxa populaire, donc comme une vérité universelle. Il est utilisé par un orateur pour attirer l'attention des auditeurs et pour prévenir les blâmes. Il est un genre

---

<sup>66</sup> *Corpus*, I, 3, ligne 10-14, p. 10

<sup>67</sup> J. RAINIHIFINA, *opcit.*, p. 206

auxiliaire dans la mesure où il n'est pas autonome mais s'insère dans d'autres discours comme le *kabary* ou le *sokela*.

Néanmoins, certains discoureurs professionnels sont capables de communiquer par la seule production de proverbes et de contre proverbes dans les joutes verbales lors d'une demande en mariage traditionnelle, par exemple.

Le *ohabola* marque le caractère spécial du style Betsileo, du point de vue vestimentaire, langage et gestuel. Puis il facilite pour les auditeurs la bonne compréhension d'un discours. Ensuite, il est un langage poétique, c'est-à-dire une poésie brève mais claire, facile à retenir par cœur, quelque chose de charmant et de rythmé. En tant que poésie, il parle parfois de choses simples mais importantes et considérables, c'est la raison pour laquelle il joue un rôle persuasif dans la communication orale afin d'attirer l'attention des auditeurs. Le *ohabola* est une expression ancestrale donc c'est un moyen de transmission de la sagesse malgache parce qu'il présente la réalité de la société. Cette réalité est constituée par les coutumes, la relation familiale. Voici ce que Dubois dit à ce propos,

«Presque nos proverbes sont comparaisons tirées de la vie et des observations courantes. »<sup>68</sup>

Alors, tout ce qui se passe dans la communauté Betsileo est résumé par leur *ohabola*. Il faut remarquer que chaque région possède ses proverbes spécifiques en plus de ce qu'elle partage avec les autres régions. En mouvement rythmé et en caractère « concret »<sup>69</sup>. Cet *ohabola* couronne le *kabary* et vivifie le *sokela*, ceux sont des lieux privilégiés pour un orateur pour employer des *ohabola*. « *Ho lany ihany ve ny vare tambe, ka tsy aleo lany amin-teña mianakaby* »<sup>70</sup>. Par conséquent, l'auditeur focalise son attention et éprouve du plaisir lorsqu'il arrive à trouver le lien qui unit le *ohabola* et le discours dans lequel il s'insère.

---

<sup>68</sup>H.M. DUBOIS, opcit. , p. 1295

<sup>69</sup> H.M. DUBOIS, *ibid.*

<sup>70</sup> *Corpus*, IV, p.27, ligne3

A Madagascar, chaque ethnie a son propre proverbe, mais les Betsileo ont quelques traits spécifiques d'abord du point de vue de forme, il est « serré et elliptique »<sup>71</sup> comme,

« *Valala tsa an-tañà tsa atolo-jaza.* »  
(Une sauterelle qu'on n'a pas dans la main, il ne faut pas la promettre à un enfant)<sup>72</sup>

Cela veut dire qu'il faut avoir le don en premier lieu pour pouvoir l'annoncer en qualité de don, sinon, ce sera une promesse d'ivrogne.

Le proverbe est un art extraordinaire parce que c'est une expression ancestrale dans laquelle est enregistrée la sagesse d'une civilisation. Voilà ce que BAKOLY Dominichini- Ramiarimanana dit à ce propos,

« *Ny ohabolana no anisan'ny haren-tsaina sarobidy indrindra nolovantsika tamin'ny Ntaolo* »<sup>73</sup>  
(Le proverbe est l'une des richesses culturelles les plus chères que nous ont légué les ancêtres).

---

<sup>71</sup>H.M. DUBOIS, *opcit.*, p. 1295

<sup>72</sup> D.R.BAKOLY, *Exemples et des proverbes des anciens* n° 1282, p. 225.

<sup>73</sup> D.R.BAKOLY, *opcit.*, p. IX

## II.2 LES TEXTES PROSAIQUES

C'est une sorte de texte long qui n'a pas de rythme. Il a la forme du discours ordinaire. Il y a beaucoup de textes prosaïques mais nous allons seulement parler de quelques-uns qui caractérisent la tradition orale dans la région du betsileo, bien que les uns soient partagés avec les autres régions.

### II.2.2 Le *Kabary*

Le *kabary* est un genre rituel non chanté. Il exprime non seulement la valeur du rite ou du coutume malgache, mais constitue aussi la sagesse malgache, dans la mesure où il valorise la fête et d'autres rites. Le *kabary* est un discours un peu long qui annonce la raison d'un comportement donné. Dans ce cas il ressemble au *sokela* car le *sokela* aussi énonce la raison d'une telle réunion. Le *kabary* importe beaucoup plus dans la fête rituelle. La réalisation suppose l'insertion de *fandiambola*, de *fitarona*, et de l'*ohabola*. Voici comment Lucien Xavier M. Andrianarahinjaka dit à propos du *kabary*,

« Le *kabary* est l'un des genres le plus strictement règlementé du système littéraire traditionnel, et ceci ne semble pas être un fait particulier à la tradition Betsileo. »<sup>74</sup>

Cela veut dire que, le *kabary an-dañona* est à la fois prosaïque et poétique. Prosaïque, le discoureur énonce ses propos d'une façon commune, .La longueur du discours spécifiquement marquée. Poétique aussi, dans le sens qu'il renferme beaucoup de genres littéraires comme les rimes, de métaphores, des proverbes et tant d'autres caractères.

En un mot, le *kabary* est un genre particulier parce qu'il est réservé aux personnes adultes, en particulier aux hommes mûrs. En effet l'homme est père de famille et à Madagascar la famille paternelle domine. De surcroît c'est à partir de cet âge que les hommes connaissent leur généalogie et ils font déjà l'expérience de cet art. En outre, le *kabary* demande beaucoup de réflexions pour éviter de dire des bêtises. C'est la raison pour laquelle, le *mpikabary* ou le porte-parole a besoin de la bénédiction pour arriver jusqu'au bout, car s'il com-

<sup>74</sup> A.LUCIEN XAVIER MICHEL, *opcit.* , p. 236

met de faute de parole ou de l'oubli surtout au moment d'exhumation, les auditeurs ne pensent à autres choses que de diffamer sans merci ce *mpikabary*.

Par la suite, celui ci devient un sujet de discours aussi longtemps que possible. Dans ce cas le *mpikabary* a besoin de préparation, d'exercice, et de concentration ; puisque c'est infamant d'être ridiculisé devant le public. A ce propos cette phrase le confirme,

« *Fa izany « voatsaingoka, satria « ota » kabary mantsy dia very hasina ka ataon'ny vahoaka resaka ombieny ombieny, ary tsy sahy miseho vahoaka mihitsy mandritra ny taona iray na roa.* »

« Celui qui est méprisé à cause de son discours perd sa dignité, sera sujet de discussion populaire, et n'ose plus se présenter devant le public durant un ou deux ans. »<sup>75</sup>

Le *kabary* comporte quelques sous-genres comme, discours de festivité, discours d'Etat, discours de noces, et discours d'enterrement. Normalement, un vrai *kabary* est dit à haute voix, légèrement crié sur un ton plus élevé. Maintenant nous allons voir le *sokela* pour mieux marquer la distance qui le sépare du *kabary*.

### II.2.3 Le *Sokela du kiridy*

Il faut souligner que le *sokela* revêt deux sens, en premier sens, ce mot traduit une manière de saluer. Il ne s'agit pas d'une salutation simpliste mais d'une salutation comportant plusieurs séquences. D'abord, on se dit bonjour, suivi de demande des nouvelles ; et puis s'ajoute des formalités des courtoisies couronnées par des blagues, et des paroles amusantes. Enfin, on aborde le vif du propos.

En second lieu, le *sokela* est un « discours à caractère éloquent »<sup>76</sup> aussi. Il a une fonction « esthétique-rituelle »<sup>77</sup>. Cela veut dire qu'il s'exécute dans un contexte bien déterminé. Il fait partir de la fête rituelle parce qu'au début de cette

<sup>75</sup> ANDRIAMAMPIHATONA, *kabary betsileo & riba malagasy* p. 14

<sup>76</sup> A.LUCIEN XAVIER MICHEL, *opcit.*, p. 277

<sup>77</sup> A.LUCIEN XAVIER MICHEL, *ibid.*, p. 278

fête il y a un échange de parole entre deux ou plusieurs personnes. Le porte-parole félicite les invités qui arrivent, salue et annonce la raison de la fête rituelle ou le *manivory*. Cela commence par l'excuse. L'interlocuteur remercie d'abord le porte-parole tout en réitérant la *manivory*, puis il donne l'offrande. C'est la raison pour laquelle le *sokela* se définit comme appartenant à une structure dialogique cette phrase énonce,

« Le *sokela* désigne un échange de discours entre hôte qui accueille et les arrivants à l'occasion d'une visite ayant un caractère rituel. »<sup>78</sup>

Pendant la fête rituelle, il importe d'expliquer le pourquoi de la réunion, remercier ceux qui sont venus avec des cadeaux, et inviter l'assistance au banquet et à la cérémonie. Ce discours appelé *sokela* est le fruit d'un savoir-faire particulier en matière de linguistique et de rhétorique<sup>79</sup>. Quoique le *sokela* ressemble un peu au *kabary*, on remarque quelques différences au point de vue de contenu. Le *sokela* comporte beaucoup de *kipotsake*, de *fitaroña*, de *kalam-balala*<sup>80</sup>. Alors, il s'intéresse surtout sur la forme, sur l'extérieur. Tandis que le *kabary* insiste sur le fond. De surcroît, le *sokela* ne sélectionne aucune hiérarchie sociale, contrairement au *kabary*, il peut être effectué aussi bien par les jeunes. C'est pourquoi le *sokela* est l'apanage des jeunes garçons. Il est le premier discours dans lequel les jeunes commencent leur initiation à la prise de parole.

Le *sokela* a pour fonction de marquer et de souligner la transcendance horizontale de l'existence, on peut dire qu'il s'agit d'une forme de salutation élaborée.

<sup>78</sup> [http, //www.africa-orale/archives/ fichier. Phtml ? Numéro = 117](http://www.africa-orale/archives/fichier.Phtml?Numéro=117)

<sup>79</sup> A. LUCIEN XAVIER MICHEL, *opcit.*, p. 277

<sup>80</sup> *Corpus*, I, 2, p. 6 et *Corpus*, I, 3, p. 10, et I.4, p.13

Voici un tableau qui résume les genres littéraires oraux Betsileo et ses contextes,

AGE	SEXE	GENRE LITTERAIRE	FONCTION	CONTEXTE
Moins de 18 ans	Homme Femme	<i>Horijsa</i>	Distraktion, loisir	<i>Kiridy</i> , Cérémonie, Réunion familiale
Plus de 18 ans	Homme Femme	<i>Ohabola</i> <i>Zafindraony</i>	Ethico-social Evangélisation, Distraktion, loisir	<i>Kiridy</i> , Cérémonie, Réunion familiale, exhumation, éducation, funèbre
Moins de 30 ans	Homme Femme	<i>Sokela</i> , <i>Rary</i> <i>Fitaroña</i> , <i>Ki-potsake</i> <i>Fandiambola</i> <i>Kalambalala</i>	Ethico-rituelle Esthétique-stylistique Phrase de transition	<i>Kiridy</i> , Cérémonie, Réunion familiale, discours
Plus de 30 ans	Homme	<i>Kabary</i>	Ethico-rituelle	<i>Kiridy</i> , Cérémonie, Réunion familiale, exhumation

**TROISIÈME  
ETUDE ET INTERPRETATION**

**PARTIE,**

### III.1 ETUDES ET INTERPRETATIONS

Pour les Betsileo, comme pour tous les Malgaches, il y a des rapports de réciprocité et de complémentarité entre les vivants et les ancêtres. Dans ces rapports les vivants ont le droit et le devoir de demander des biens et des secours aux ancêtres, et les remercier pour les biens qu'ils ont reçus. Ces ancêtres, pour leur part, ont l'obligation et le devoir d'aider les vivants, c'est ce que rapporte un proverbe malgache en ces termes,

«*Raha razana tsy hitahy mifohaza hihady vomanga.*  
Si vous êtes des ancêtres qui ne vont pas protéger, réveillez-vous pour déterrer les patates.»

Si, les vivants ont joui de tel on tel bien comme la guérison d'une maladie, la bonne fin de construction d'une maison, la réussite d'un enfant à l'examen ; c'est qu'il y a des ancêtres veillent sur eux. Dans la pratique du *kiridy*, cette croyance se manifeste à travers tous les rites ; et tous les symboles qu'on utilise lors de cette cérémonie la justifient. D'où l'importance des études et interprétations des rites et des symboles utilisés pendant le *kiridy*. Puisque,

« Aucune société ne vit sans rites »<sup>81</sup>.

Il faut souligner l'existence de la double transcendance qui surpasse le vivant dans sa vie quotidienne. La première transcendance réside dans l'existence des esprits des morts et des ancêtres. La seconde transcendance concerne le créateur. Les Malgaches sont convaincus que c'est le créateur qui a façonné l'homme. Le créateur est donc la substance qui fait que l'homme soit l'homme. Quoiqu'il en soit les Malgaches s'aperçoivent que le créateur, après avoir créé l'homme ne s'en occupe plus de lui. Toutefois, il confie aux ancêtres de transmettre aux vivants la vitalité et tout ce qui a rapport de cette vitalité. Fait parti des corollaires de cette vitalité ; la santé, la prospérité des activités économiques, le bonheur familial, et tant d'autres. En principe, les Malgaches passent toujours

---

<sup>81</sup>C.H. FAVROD, *Anthropologie*, p. 178

par la première transcendance pour confier la deuxième transcendance aux ancêtres.

### III.1.1 Les rites

#### III.1.1.1 La consultation des astrologues

On a dit aussi que, pour célébrer un *kiridy*, il faut consulter les astrologues, approximativement deux à trois mois avant la cérémonie. Pour les Malgaches, en particulier le Betsileo, il y a des rapports entre les phénomènes astrologiques et la vie des hommes d'ici bas. Les astrologues, ce sont des gens qui savent lire le mouvement de ces phénomènes astrologiques. En sachant cela, ces gens savent déjà ce qui va se passer dans l'avenir. Aussi, avant de faire des choses importantes, comme le *kiridy*, faut-il consulter un astrologue. Ce dernier peut déterminer le moment favorable et indique les moments néfastes à l'accomplissement d'un rite. C'est lui qui doit déterminer le moment faste pour faire la cérémonie. Sans consulter l'astrologue, celui qui fait le *kiridy* ressemble à quelqu'un qui saute à l'aveuglette. Il ne sait même pas ce qui doit se passer au cours et après la cérémonie. Il ne sait pas non plus si le moment où il va faire la fête est favorable ou non. C'est pourquoi cette phrase affirme,

« L'astrologue est garant contre les risques éventuels, d'erreurs ou d'oublies. »<sup>82</sup>

#### III.1.1.2 Le Fanambàña

Le mot *fanambana* est un nom dérivé du radical *ambaña*, accompagné du préfixe « f », qui marque la construction des noms et suffixe « ana » qui marque aussi le circonstanciel. « *ambana* » c'est une manière d'inviter quelqu'un ou quelque chose personnifié à se mettre à disposition en quelque sorte.

Ainsi, le *fanambàña* est un rite par lequel les gens invitent les ancêtres ou le *fahasivy* à se réunir dans un lieu quelconque pour qu'ils puissent les invoquer facilement dès que le *saotse* commence. Avant de commencer le *saotse* il faut prévenir (*ambana*) les ancêtres car ils habitent en quelque part à Ambon-

---

<sup>82</sup>P.L. PACAUD, *opcit.*, p.122

drombe<sup>83</sup>, pour les Betsileo et pour les gens du plateau central de Madagascar. Deuxièmement, il faut les prévenir aussi pour qu'ils puissent avertir à leur tour leurs pairs de manière à ce que ceux-ci prennent les dispositions nécessaires pour honorer la fête rituelle.

En tout cas, comme nous l'avons vu on sait que les ancêtres sont transcendants ; en tant que tels, ils sont supérieurs. Dans la vie courante, quand on veut se mettre en contact avec un supérieur, il faut prendre à l'avance un rendez-vous à titre de politesse et de respect. Dans ce cas, on peut déduire que dans le *fanambàña* les gens reconnaissent la supériorité de leurs ancêtres. Par ce geste, les gens manifestent leur respect envers leurs ancêtres.

### III.1.1.3 Le Totovary sasatse

Le *totovary sasatse* a un double sens. Dans le premier sens, il s'agit d'une manière de piler le riz destiné au sacrifice selon les règles établies par les ancêtres. Dans le deuxième sens, il contient l'idée de l'invocation. Il s'agit de prière adressée à Dieu et aux ancêtres. Par ce rite les gens prient les ancêtres pour qu'ils n'interrompent pas la croissance du riz dans la rizière, vu que les vivants ne cessent jamais de cultiver.

Généralement les offrandes destinées aux ancêtres sont spécifiques ; par exemple, ce rite (*totovary sasatse*) se manifeste par l'action de piler du riz à plusieurs personnes simultanément sur un mortier et de manière ininterrompue jusqu'à ce que le riz devienne blanc. Ce geste marque la supériorité et le respect des ancêtres.

---

<sup>83</sup> Ambondrombe est une montagne où résident tous les esprits de tous les morts.

RAKOTOARISON (A.M.H.) *Les valeurs traditionnelles relatives à la gestion durable des ressources naturelles, exemple d'Ambondrombe A/vao Tsieniparihy*. p. 7.

### Photo 8 , FEMMES PILEUSES



Antoñombato, 15 Juillet 2004

#### III.1.1.4 Le Sokela

Pour les Betsileo, le discours a une valeur précieuse. Rien n'est pire que de n'être pas mis au courant par un discours, surtout quand il s'agit d'un discours concernant les motifs d'une cérémonie.

Partant de ce principe, les gens d'*Arindrano* font toujours de discours, en particulier le *sokela* à l'ouverture de toutes cérémonies, y comprise celle du *ki-ridy*. Le *sokela*, en tant que forme élaborée de salutation renseigne nous seulement sur ce qui s'est passé de part et d'autre pendant le moment de séparation ou se présente comme une conjuration du sort s'il anticipe la future séparation. Il peut recevoir en son sein des *kipotsake* et des proverbes. La raison de ce soin est que pour le Betsileo, la parole constitue une valeur précieuse.

Pour Hegel, cette parole se définit comme instrument nécessaire de communication de la pensée. En elle-même, la pensée n'a pas de réalité. Pour être réelle, il faut que la pensée s'exprime par la parole, de même par le langage. De surcroît, pour les Malgache, la parole s'identifie à la vie, *aina*. Interrompre la parole revient à couper la vie. A juste titre le proverbe malgache stipule que, « *Manapa-teny manapak'aina* ».

Poussés par cette philosophie les Betsileo mettent toujours l'accent, sur le discours, lui donnent une place importante dans toutes les cérémonies qu'ils ré-

alisent. Le choix des jeunes hommes pour porter la parole dans le discours du *kiridy* se fait en fonction de leur capacité mémorielle et de leur aptitude à soigner le discours.

### III.1.1.5 Le sens de l'orientation vers l'Est

Nous avons dit précisément que, pendant le *kiridy*, on fait du *fanambàña*. Durant le *fanambàña*, tout le monde entre dans la salle de sacrifice et se tourne à l'Est, où le chef de famille asperge trois fois de l'eau immaculée. Le choix de ce point cardinal n'est pas par hasard. Il est significatif. Car, pour les Betsileo, l'Est est un lieu des ancêtres, Alahamadin-tany<sup>84</sup> cet ainsi que Pacaud affirme,

« L'Est est le premier point d'attache, le lien quotidien et permanent entre les vivants et les mort. »<sup>85</sup>

Un endroit où le fils de Dieu est perdu<sup>86</sup>. L'Est est un lieu sacré ; Lieu où se lève le soleil, l'Est se reconnaît comme source de lumière et de vie.

L'Ouest est un lieu du coucher du soleil, et considéré ainsi comme source du mal, de la mort et du péché primordial, par contre l'Est est reconnu comme source de tous les biens. Ainsi, selon la tradition ; les Anciens Betsileo posent toujours les matériaux de la cuisine dans la partie Est de la maison. Car le repas est destiné à la bouche qui se situe dans la partie supérieure du corps.

### III.1.1.6 La veillée

Nous avons que la nuit qui sépare la venue des invités et le jour du *kiridy* proprement, il y a une veillée. Pendant cette veillée, les gens jouent, chantent le *horija*, dansent, ils partagent et boivent de la boisson alcoolique (le *toaka*). On sait aussi que pendant cette nuit, les règles qui régissent l'interdit de l'adultère sont suspendues, alors les jeunes filles et les jeunes garçons font du va et vient, d'une case à l'autre pour se rencontrer. Il en est de même pour des femmes et des hommes qui ne veulent pas rater cette occasion permissive.

---

<sup>84</sup> A.D.P. RAZAFINTSALAMA, *opcit.*, p. 53

<sup>85</sup> P.L. PACAUD, *opcit.*, p. 80

<sup>86</sup> R. JAOVELO-DJAO, *opcit.*, p.21

Bref, tout le monde entre dans le désordre. Cette entrée dans le désordre ne se fait pas pour rien. Elle signifie l'attachement des vivants à la vie des ancêtres primitif, et rappelle la vie des gens dans la période du chaos primitif, à l'époque où il n'y avait encore ni loi, ni règle, et où tout est en désordre.

Dans ce sens, on peut conclure, que la pratique du *kiridy* comporte une dimension initiatique, en effet, le retour dans ce chaos primordial symbolise l'annulation du vieillissement accumulé par écoulement dit. Ce retour à l'origine permet de prendre un nouveau départ. Il s'agit en quelque d'une expérience de la vie telle qu'elle s'est présentée dans la nuit des temps. En faisant cela, ils confirment leur attachement, (leur souci de garder) à la tradition de leurs ancêtres et leur respect de la continuité de la vie entre les ancêtres et les vivants.

### **III.1.1.7 Le saotse**

Pour entreprendre un *kiridy*, il faut effectuer un *saotse*. Le terme *saotse* pourrait avoir trois significations. Dans le premier sens, le *saotse* a le sens de « remerciement » et de « reconnaissance ». Le *saotse* est donc un rite sacrificiel par lequel le Betsileo manifeste sa reconnaissance envers Dieu et les ancêtres pour la préservation reçue d'eux. A l'origine de la cérémonie, les gens demandent à Dieu et aux ancêtres quelque chose ou un secours pour l'accomplissement de tel ou tel acte. En réponse à cette demande, ces derniers s'obligent à donner à l'individu ce qu'il leur a demandé. Une fois la demande satisfaite, les vivants se trouvent dans l'obligation d'offrir un holocauste aux divinités en guise de remerciement. Et c'est cela qui origine le *kiridy*.

Dans le deuxième sens, le *saotse* peut signifier répudiation. Dans ce cas par le biais du *saotse*, les Betsileo remettent les ancêtres à leur place légitime. Autrement dit, il est question de reconnaissance de leur supériorité, de leur transcendance, de leur divinité.

Enfin, le troisième et dernier sens du mot *saotse* est une prière. En tant que prière, il est un rite par lequel les vivants entrent en dialogue avec les ancêtres. Ils demandent des biens pour leur vie quotidienne, les remercient pour les bienfaits obtenus d'eux. Prière sacrificielle, le *saotse* est un rite au cours duquel,

les gens octroient aux ancêtres leurs offrandes à manger et à boire<sup>87</sup>. Parmi, ces offrandes on peut citer, le *toaka*, le repas (riz), la viande (bœuf). La prière *saotse* a aussi pour fonction d'inviter les esprits à ne plus revenir dans le monde des vivants pour tourmenter les hommes puisque justement, ceux-ci sont en train de réaliser leur promesse.

En effet, il est vrai, pour les *Betsileo*, les ancêtres sont vivants. Ils comprennent tous les besoins des vivants. Ils mangent, ils boivent. Ils dorment. D'où la phrase de l'officiant lors du *saotse*

« *Zanahary tsa ela mikama koa tahio añay olombelo hi-hinañ'azy.* »

(Le créateur ne met pas du temps pour manger et qu'il nous bénisse, nous qui vont prendre les offrandes)<sup>88</sup>.

Cette phrase montre que, pour les *Betsileo*, les ancêtres mangent. Et lors du *saotse*, ils mangent ensemble avec les vivants. Ceci justifie que le *saotse* est un rite par lequel les vivants entre en rencontre avec les ancêtres. Ils mangent ensemble, entretiennent un dialogue entre eux.

Le *saotse* témoigne donc, en plus de la manifestation d'action de grâce envers les ancêtres, l'existence d'une action réciproque entre l'humain et les ancêtres. Entre autre, l'homme demande, les ancêtres exaucent ; l'homme remercie, les ancêtres reçoivent ses remerciements. Il est donc question d'action réciproque entre les vivants et les morts. Il s'agit d'un moment représentant l'existence de la cohabitation entre les vivants et les morts.

L'emplacement de ces deux catégories de repas représentent l'hierarchie entre le monde des vivants et celui des divinités. Ces feuilles de bananiers sont le signe de la joie, de l'épanouissement de la vie d'où l'origine du terme « *hivela-dràve* » (que les feuilles s'étalent) pour dénommer les cérémonies festives.

---

<sup>87</sup> J. MAISONNEUVE, *les rituels*, p. 33

<sup>88</sup> RAZAFIMBELO Vincent De Paul, *cf. «liste des informateurs»*, p. 28

### III.1.1.8 Le fafa lapa

Les *fafa lapa* (balayage de la salle de sacrifice) sont des rites finaux du *kiridy*. Ce sont des rites de passage. Il s'agit de passage de désordre à l'état normal. Pendant la cérémonie, les gens quittent le monde de vivants, ils entrent dans le monde des ancêtres pour se mettre en contact direct avec eux. A la fin de la cérémonie, il leur faut, revenir à leur situation quotidienne.

Pour cela, il faut entreprendre des rites tels que, les rites finaux qui constituent donc, le retour des vivants à leur monde quotidien. Lors de ces rites, l'officiant prend la parole, il remercie tous les invités pour leur présence à la cérémonie. Après, tous les invités rentrent. Ils retournent tous à leurs villages respectifs.

### III.1.2 Les symboles

#### III.1.2.1 Le climat

Comme nous l'avons dit, le *kiridy* ne se pratique pas à tout moment. Il se réalise toujours dans la saison sèche, au cours des mois d'Avril, Mai, Juin et Juillet. Ce choix de période est significatif. Certes pour les Betsileo, comme pour tous les Malgaches, la saison sèche correspond à la période d'abondance et l'absence de pluie qui risque de perturber la fête. Néanmoins, on assiste à des pluies fines qui sont considérées comme aspersion d'eau en signe de bénédiction de la part des ancêtres. Il marque aussi le souhait. D'où le souhait,

« *Enga anie mba hanitsinitsy hanaranara* »  
(que cela soit froid et doux)

Ces vœux représente premièrement un souhait de guérison. En effet, le froid représente la guérison. Cela veut dire que quand une personne est en bonne santé on sent la fraîcheur dans sa peau. Au contraire quand elle est malade, la chaleur se sent dans l'organe tactile. Cela est vérifié par la hausse température témoignée par le thermomètre médical. On dit aussi en Malgache qu'un guérisseur ou un docteur, ou un sage femme a « la main fraîche » (*manitsy tana*) au cas où ce guérisseur fait preuve d'une efficacité extraordinaire dans sa capacité de guérir. Quand un Malgache prononce ce souhait à quelqu'un c'est qu'il lui

souhaite le bonheur, ce qui fait la pratique du *kiridy* énonce également le même souhait pour tous les cohabitants et tous les membres de la famille concernée.

En plus, dans la cérémonie, il y a des jeux qui exigent des mouvements qui produisant la chaleur, c'est le cas de tauromachie. En effet, dans cette période de froid, le besoin de la chaleur est ardent.

### III.1.2.2 L'eau lustrale

Toujours au cours d'un *kiridy*, pendant le *fanambàña*, le chef de famille asperge trois fois d'eau lustrale à l'Est. Ceci est fait pour favoriser la rencontre avec Dieu et les ancêtres. Car en tant qu'êtres divins, les ancêtres sont des esprits purs, dépourvus de toute impureté. Or, les vivants, en tant qu'êtres matériels, se mettent toujours en contact avec des esprits néfastes. Ainsi, pour être digne de se mettre en contact avec la divinité et les ancêtres, il faut que les vivants adoptent un élément qui joue un rôle de purificateur qu'est l'eau lustrale. L'eau lustrale tient une importance notoire pour s'assurer du passage au sacré. D'abord comme son nom l'indique en Malgache, aucun oiseau ne l'a traversée. Ce qui signifie que, l'eau n'est pas encore souillée par aucun excrément d'oiseau. Cela traduit sa propriété, donc sa sacralité. Le fait de l'utilisation de cette eau permet de se passer non seulement de la souillure dermique mais aussi de toute souillure métaphysique. Par exemple la transgression de tabou souille l'homme et le rend profane. En tant que profane, il est impossible pour lui de se communiquer avec les ancêtres qui sont sacrés. C'est ce qui explique la primauté de l'eau lustrale sur une eau ordinaire.

En effet, l'eau est un liquide transparent qui vivifie tout être vivant, que ce soient les végétaux ou les animaux. Dans l'antiquité grecque, certains philosophes, comme Thalès, reconnaissent déjà que tout vient de l'eau, tout redevient de l'eau<sup>89</sup>. Toutes choses se nourrissent de l'humidité et toutes semences ont une nature humide. L'eau est donc l'être premier duquel toute chose tire son existence. D'où cette phrase dit,

---

<sup>89</sup> C.WERNER, *la philosophie grecque*, p. 18

« Les eaux symbolisent la somme universelle des virtualités ; elles sont fons et origo, le réservoir de toutes les possibilités d'existences ; elles précèdent toute forme et supportent toute création. »<sup>90</sup>

En plus, non seulement l'eau représente un élément qui vivifie toute chose, mais aussi elle est un instrument de purification. Il purifie la tâche de notre humanité, la tache causée par notre contact avec toute sorte d'esprits néfastes qui existent ici bas. En cela, l'eau facilite notre rencontre avec la divinité, de même avec les ancêtres.

« Quand il y a un malheur ou une joie ou un sacrifice, il faut prendre l'eau ; [...] parce que c'est dans l'eau qu'a été perdu le remède de *zanahary*. »<sup>91</sup>

Quoiqu'il en soit, il ne s'agit pas de n'importe quelle eau. Car élément matériel, faisant partie des éléments du monde sensible, l'eau peut aussi se mettre en contact avec l'impureté qui la souille. Dieu et les ancêtres sont divins. En tant que tels, ils se définissent comme des esprits purs, sans taches. Ainsi, pour pouvoir s'assurer de l'effectivité de ce rôle de purification, il faut de l'eau pure, de l'eau immaculée. Cette eau là symbolise la pureté, et favorise ainsi l'accès des vivants au monde des ancêtres et des invisibles. Il ne s'agit pas non plus de l'eau chaude, mais de l'eau fraîche. Et la pratique du *kiridy* constitue le souhait de joie, de santé et de bonheur. Alors que le chaud (*mafana*) constitue un signe de malheur et de douleur, *mafana fo* (ayant un cœur chaud), se dit quelqu'un qui a un esprit sanglant, *mafana tratra* (ayant la poitrine chaude) se dit de quelqu'un qui perd souvent son époux ou son épouse.

### III.1.2.3 Le Tanty rindra

*Tanty rindra* est une sorte de corbeille plate faite de type d'un petit jonc triangulaire *cyperus alternifolius*.<sup>92</sup> C'est un matériel de haute qualité pour le Betsileo. On met dans ce matériel les repas des grands parents, des chefs de familles. On y met aussi des viandes destinées aux ancêtres pour la marque de

<sup>90</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, p. 112

<sup>91</sup> R. DUBOIS, *Olombelona*, p. 33

<sup>92</sup> H.M. DUBOIS, *opcit.*, p. 218

respect. Car, pour les Betsileo, les ancêtres sont sacrés et transcendants. Non seulement, ils existent, mais aussi ils sont sacrés et supérieurs par rapport aux vivants. Les ancêtres relèvent de la divinité. Et, comme nous l'avons dit ils habitent dans les nuages. Cette place montre la supériorité des ancêtres par rapport aux vivants. Pour cette raison, on met toujours des viandes ou des repas destinés aux ancêtres dans le *Tanty rindra* sur la tête.

### III.1.2.4 Le Cri oh ! Oh !oh !

Dans la vie courante, on ne crie pas quelque'un par oh !oh !oh ! Mais par eh !eh !ou autres selon la région. Cela renforce la valeur éminente accordée aux ancêtres ; valeur qui exige un respect particulière de la part de la personne humaine. Tel est le pourquoi de ce cri. Selon les Betsileo les ancêtres ne se rapprochent des vivants que s'il y a quelque chose qu'ils aiment. Ils ne s'en rapprochent pas non plus si l'on ne les appelle pas. Et ils ne quittent que si les hommes les répudient. Ainsi, pendant le *kiridy*, on crie trois fois, « oh !oh !oh ! .» Ce cri n'est autre qu'un moyen par lequel les gens appellent les ancêtres. Car durant le *saotse* du *kiridy*, ce sont les ancêtres qu'on va appeler. Ce chiffre trois signifie un nombre faste<sup>93</sup>. Cette notion n'est pas spécifiquement malgache, elle est universelle. Ce nombre exprime ainsi un ordre intellectuel et spirituel, en Dieu dans le cosmos ou dans l'homme, c'est pourquoi il est un nombre parfait.

### III.1.2.5 Le Tapitsake

Le *tapitsake* est un mot vernaculaire betsileo, qui désigne un bois par lequel les bouviers frappent les bœufs quand ils les gardent. Les Betsileo appellent aussi *tapitsake* l'argent qu'on donne à la famille d'un mort lors d'une visite de condoléance. Par exemple, si les Betsileo présentent la condoléance en amenant un bœuf, ils donnent de l'argent à part pour ce *tapitsake*, pour que le mort soit bien enterré. Quand aux jeux de tauromachies du *kiridy*, le *tapitsake* a un double sens. Dans un premier sens, il signifie une bénédiction. D'ailleurs, l'usage de *tapitsake* à l'idée de bénédiction renferme l'idée de consentement. Les parents confèrent des bénédictions à leurs enfants qui décident de faire tel on tel acte. Lorsqu'ils partagent les consentements à cette décision. Ils ne donnent pas

<sup>93</sup> R.M. RABEMANANJARA, *Le Monde malgache*, p. 88

de bénédiction en cas de mécontentement ou de désaccord. Ainsi par le don de *tapitsake*, le *tompon'omby* exprime le consentement au don qu'ils offrent lors de cérémonie. Ils montrent qu'ils donnent de bon cœur. Dans ce cas, par le don de *tapitsake*, le *tompon'omby* (possesseur des bœufs) bénit ceux qui participent à ces jeux pour qu'il n'y ait pas de blessé. Car les bœufs sont des animaux méchants, puissants et forts<sup>94</sup>. Malgré la croyance suivie, le *rary* les jeux se passent bien.

### Photo 9 , DON DES TAPITSAKE



Antoñombato, 17 Juillet 2004

Par ce geste également, les gens du village montrent leur sens d'amour du prochain. Sans doute, cela se rapproche du christianisme et illustre l'expérience d'un verset biblique selon lequel, « aimer c'est tout donner ».

Dans un deuxième sens, le *tapitsake* constitue une protection pour les bœufs. Les gens de la région appellent cette protection le *hazarin'aomby* (talisman des bœufs). Dans cette région, chaque famille a ses propres talismans. Pour ne pas désacraliser ces talismans de bœuf, ses possesseurs se doivent de donner le *tapitsake* car la désacralisation de ces talismans entraîne la blessure de ces bœufs ou la blessure de leurs possesseurs. C'est pourquoi la blessure est guérit sur place. C'est la raison pour laquelle les participants à ces jeux s'obligent de consulter le devin–astrologue.

<sup>94</sup> R.M. RABEMANANJARA, *opcit.* , p. 85

### III.1.2.6 Le nombre six (6)

Pour le Malgache, le nombre 6 symbolise l'abondance, la suffisance, la vie, la réussite et le bonheur. D'où l'expression,

« *Ho eni-noro ho enim-kaveloma.*  
Que vous soyez débordé de joie, de vie pérenne.»

Ainsi, avant de faire le *saotse* du *kiridy*, les gens tournent six fois les bœufs dans le parc ? Et ceci, comme nous l'avons dit, se réalise tout de suite après le jeu de tauromachie, ou plus exactement avant le « *saotse añaty vala* » (prière dans le parc). Ce geste est une conjuration des actes des ennemis et des esprits.

*Enina* (six) comme adjectif, signifie aussi,

« Qui a sa part, pourvu »<sup>95</sup>

Il est le nombre de la bénédiction. Il est interdit de continuer les jeux de tauromachie après le *saotse* ou *harovoanjo*, puisqu'ils retardent l'heure du sacrifice. Pourtant, les participants en profitent cette occasion pour obtenir la bénédiction, de même les adultes ne ratent pas cette occasion. Comme son nom l'indique *haro* « mélange » et *voanjo* « richesse », cela veut dire que la richesse vient des ancêtres. A ce moment là, grâce aux relations verticales qui existent entre les hommes et ces êtres invisibles que nous avons dit plus haut, chacun bénéficie sa part de la part des ancêtres.<sup>96</sup>

### III.1.2.7 La signification du toaka

Dans la cérémonie du *kiridy*, on partage du *toaka* (boisson alcoolique). Le *toaka* est une boisson alcoolique qui peut procurer de l'ivresse. D'après les peuples primitifs, par l'ivresse l'homme peut dépasser sa condition d'homme. Dans ce cas, dépourvu de son humanité par cette ivresse, l'homme se réduit à l'état animal. Mais dans son sens positif, l'ivresse conduit au monde de la divinité. A

<sup>95</sup> L. MOLET, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, tome 1 p. 84

<sup>96</sup> RASIIA Joseph, cf. « *listes de informateurs* », p.28

ce point de vue, ayant dépassé sa frontière de l'humanité dans l'ivresse, les vivants peuvent s'ouvrir au monde de la divinité et des ancêtres.

C'est probablement la raison pour laquelle les Betsileo adoptent toujours le partage de *toaka* dans toutes les cérémonies sacrificielles, y compris le *kiridy*. Ils croient que ce partage de *toaka* facilite leur accès au monde de leurs ancêtres. Car dans cet état d'ivresse ils peuvent briser facilement la frontière qui les sépare de leurs ancêtres. Dans l'état d'ivresse, les vivants se sentent intégrés dans le monde de la divinité par l'état de transe. Qui dit fête, dit boisson. Dans toutes les cérémonies traditionnelles joyeuses (*lañona*), l'alcool est une forme de respect dû à tout invité ;

Non seulement, le *toaka* est une boisson alcoolique, mais aussi il est la boisson préférée par les ancêtres. De ce point de vue, RANDRIANARISON (A.N.M) le définit comme,

« Un cadeau par excellence pour les ancêtres. »<sup>97</sup>

Ainsi, pour mieux communiquer avec les ancêtres, les gens du village préfèrent de leur partager le *toaka*. Mais ici, il ne s'agit pas de n'importe quel *taoka*, il s'agit de *lohan- toaka* qui est de la première qualité, car parmi le *toaka*, il y a le *lohan-toaka* (la première qualité du *toaka*) qui est un *toaka* pour les autorités et pour les hautes personnalités, le *faharoa* (deuxième qualité), *toaka* pour le commerce et le *fahatelo* (troisième qualité), *toaka* pour la foule ou pour la masse.

Dans la vie quotidienne, le *lohan-toaka* coûte beaucoup plus cher et s'avère difficile à trouver par rapport aux *toaka* de ces deux autres qualités. Il coûte au tour de 15.000 fmg par litre. Alors que les autres *toaka* (le *faharoa* et le *fahatelo*) varient autour de 10.000fmg. Ainsi, ce choix de *lohan-toaka* pour les ancêtres marque la reconnaissance des vivants pour la supériorité des ancêtres. Car pour eux, les ancêtres sont supérieurs et transcendants. Ils méritent de boire du *toaka* de la meilleure qualité.

---

<sup>97</sup>A.H.M. RANDRIANARSON, *Les valeurs traditionnelles relatives à la gestions durable exemple Ambalavao Tsieniparihy*, p. 55

### III.1.2.8 Le sens des feuilles vertes

On a dit qu'avant de commencer le *kiridy*, les gens s'obligent de construire une maison verte (*traño maitso*), maison d'eucalyptus avec ses feuilles vertes. Dans cette maison la famille qui fait le *kiridy* reçoit tous les invités pour manger. Après ce repas dans la cabane, il y a aussi le repas dans la salle de sacrifice. Ce dernier est réservé seulement à la famille concernée, et s'appelle le *saotse an-trano*. Là encore, ils mangent avec la main, et mettent le repas sur des feuilles vertes, plutôt qu'avec les cuillères et les assiettes comme d'habitude.

Cet usage de la couleur verte a pour symbole l'espérance. Ce symbolisme est normal pour une société agro-pastorale. C'est également le symbole de la vie, il marque aussi l'existence de la vie, le *aina*. En effet, une feuille d'arbre, de son vivant reste toujours verte. Mais, au contraire, une fois que cet arbre est mort, ses feuilles changent tout de suite de couleur. Ainsi, en faisant intervenir cette couleur, les Betsileo montrent donc leur croyance en la continuité de la vie, ainsi qu'il s'agit d'une manière de nier la mort, conformément à la fonction du *kiridy* qui implique le retour au chaos initial pour renouveler la mort. En plus, cet emploi des feuilles pour le repas de *saotse* est un retour à l'expérience des ancêtres qui ont ignoré les produits manufacturés que sont les assiettes et les cuillères. Par ce retour en arrière, le *kiridy* nie l'écoulement du temps par affirmation de « l'immortalité »<sup>98</sup>, c'est d'ailleurs ce triomphe de la vie qui autorise la licence sexuelle pendant la veillée du *kiridy*. Cet usage marque aussi l'attachement des vivants à la tradition des ancêtres. Car pour le Betsileo, comme pour tous les Malgaches, il y a toujours des rapports de réciprocité et de complémentarité entre les vivants et les ancêtres, les vivants et les morts. Pendant le *saotse*, ce rapport est actualisé lorsque les gens communiquent et remercient Dieu et les ancêtres.

### III.1.2.9 Le repas

Le *kiridy* implique un grand banquet qui s'appelle localement « *nahandro be* ». Le grand banquet se passe dans la maison verte tandis que le grand repas se fait dans la salle de sacrifice. Pour les Betsileo, ces repas à base de riz sym-

---

<sup>98</sup> J. CHEVALIER & A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, p. 1002

bolisent la force vitale, l'aspect rituel de ce grand repas a pour fonction d'affirmer la continuité de la « vie ». S'il n'y a pas de repas, il n'y aura pas de vie. La raison pour laquelle le riz est la nourriture de base pour les Betsileo voire pour les Malgaches. Robert DUBOIS, a propos du riz, affirme qu'il s'agit là d',

« Une intégration exigée par la condition humaine répond à la volonté de son créature. »<sup>99</sup>

Le riz marque aussi la multiplication des générations et signe de la prospérité comme le bœuf et signe d'abondance. Il symbolise la réincarnation des ancêtres dans les générations successives.

On peut dire que les ancêtres ne sont pas créateurs de la vie, ils en sont seulement les transmetteurs. Cette transmission se fait par l'intermédiaire de génération. Cela veut dire que la vie vient donc des ancêtres en passant par les grands parents, les parents pour aboutir afin aux enfants. Alors les ancêtres sont considérés non seulement comme fondateur d'une communauté mais aussi comme gardien de la tradition.

#### **Photo 10 , REPAS DES ANCETRES**



Antoñombato, 17 Juillet 2004

Le riz figure parmi les offrandes aux êtres invisibles pour que subsiste la continuité de vie depuis les ancêtres jusqu'à nos jours. Le riz et la viande sont inséparables dans la manifestation du *kiridy* de la même manière que Dieu et les ancêtres ne font qu'un, pendant le *saotse*.

Le repas du *kiridy* témoigne aussi de la double transcendance de l'homme malgache dans le réseau de relations de vivant à vivants et dans le réseau de relations du vivant aux ancêtres et divinités. Car là, il ne suffit pas de manger

<sup>99</sup> R. DUBOIS, *Identité malgache*, p. 140

mais il s'agit aussi de manger ensemble et de manger avec les ancêtres et Dieu. Selon la tradition française, le fait de manger ensemble, de partager le même pain, de manger sur la même table indique la fraternité et même l'unité dans la vie. D'où le terme français « copain ». En effet, le mot « copain » est composé de deux mots « co » qui signifie en commun et « pain » la nourriture de base des européens, en particulier les français. Le mot veut donc dire partage du même repas, le mot se dit de deux personnes qui entretiennent une étroite relation. C'est pour dire que le repas en commun représente une étroite relation entre les coparticipants. Parallèlement, selon cette philosophie, les Malgaches affirment que

« *Izay iray vatsy, iray aina.* »  
Auront le même destin qui ont le même viatique »<sup>100</sup>

Pour confirmer cette affirmation Robert Dubois dit,

« Le repas marque un sommet de la communion vitale. »<sup>101</sup>

### III.1.2.10 La viande

Pendant le *kiridy*, il y a un animal sacrifié. Cet animal qui est « consacré à certain dieux »<sup>102</sup> n'est autre que le zébu. Les Betsileo considèrent les êtres transcendants comme dieux et les ancêtres comme le garant de l'ordre social. Les Betsileo choisissent le zébu comme animal à sacrifier pour des raisons multiples. D'abord, le bœuf est à la fois une richesse par excellence et à la fois le premier animal parce que,

« Pendant longtemps, l'une des principales richesses des paysans a été le bœuf. »<sup>103</sup>

Même les ancêtres ont déjà élevé des bœufs. Pour que la relation soit bien établie il faut immoler un zébu pour communier facilement aux ancêtres. La possession de zébus donne à quelqu'un une valeur exceptionnelle dans la so-

<sup>100</sup>D.M. BAKOLY, *opcit.*, N° 1193, p. 210

<sup>101</sup>R. DUBOIS, *opcit.*, p. 92

<sup>102</sup>J. CHEVALIER & A.GHEERBRANT, *opcit.*, p. 133

<sup>103</sup>I.F.RABEDIMY, M.RAJAONARIMANANA, VELONANDRO, *origines des choses*, p. 41.

ciété malgache. La considération par des cohabitants pour quelqu'un repose sur la taille de son troupeau. Le zébu est l'image de ce qu'il y a de meilleur pour l'homme. Par conséquent, le zébu fait l'homme dans la communauté villageoise des Betsileo d'Arindrano. Donc pour être considéré dans la société il faut avoir au moins des bœufs pour la charrue. Voici ce que Pierre-Loïc Pacaud dit à ce propos,

« Le taureau représente l'autorité parentale, royale, des ancêtres jusqu'aux *vazimba*. »<sup>104</sup>

Dans la vie courante, les riches mangent toujours de la viande ; soit ils en achètent soit ils tuent un de ses zébus. Tandis que les pauvres ou la majorité des villageois ne mangent de la viande que chaque fois qu'il y a une cérémonie comme le mariage, l'exhumation, le *kiridy*, la fête nationale, le nouvel an ou lorsqu'il y a un mort. C'est cela aussi qui fait l'importance du zébu.

Pour que le mort soit bien reçu par les ancêtres, il faut tuer un zébu pendant ses funérailles. D'autant plus que pour accéder le mort au rang des ancêtres les vivants ne doivent pas cesser de sacrifier du zébu. En un mot le zébu incarne ainsi une sacralité qui lui permet d'être un élément incontournable de tous les événements importants de l'existence du Betsileo dans la réalité du sacré<sup>105</sup>.

Le zébu est un animal sacré en grec et dans toute l'Afrique du Nord<sup>106</sup>, alors il est souvent immolé en sacrifice car,

« Quand on fait un sacrifice ou un *fafy*, on prend un bœuf, par ce que c'est dans sa bouche qu'a reposé le remède de Zanahary. »<sup>107</sup>

Le zébu est un animal de sacrifice, par excellence, apprécié par les forces surnaturelles ;

Aucune partie du zébu n'est jetée ni abandonnée. C'est pour cette raison que le zébu reçoit une certaine forme de culte, par exemple, lorsqu'on croise un troupeau de zébus, il faut céder le passage et ôter son chapeau en signe de respect.

---

<sup>104</sup>P.L. PACAUD, *opcit.*, p.107

<sup>105</sup>D. RANIVO HARINDRAMASY, *Les rapports du Betsileo avec le sacré dans le saotse*, p. 75.

<sup>106</sup>J. CHEVALIER & A.GHEERBRANT, *opcit.*, p. 133

<sup>107</sup>R. DUBOIS, *opcit.*, p. 33

### III.1.2.11 La fumée de graisse

Quand l'officiant invoque Dieu et les Ancêtres, un représentant de la famille organisatrice met la graisse du bœuf sur le feu dans la salle de sacrifice. Pendant cette invocation, la fumée circule dans toute la salle et monte pour inviter Dieu et les Ancêtres à descendre dans cette salle et attirer leur appétit. L'ascension de fumée incite ces êtres divins à répondre à cette invocation. Car selon JAOVELO-DJAO la fumée est,

« Riche en parfum et en bonne odeur, apanage et symbole de bon esprit et stimule l'appétit des dieux. »<sup>108</sup>

Mais ici, il ne s'agit pas de n'importe quelle fumée. Il s'agit de fumée de graisse du zébu qu'on appelle fumée que les dieux apprécient particulièrement car il témoigne du respect et du partage du repas.

### III.1.2.12 La fermeture de la porte et la fenêtre et l'obscurité

Pour faire un *saotse*, les gens entrent dans la salle de sacrifice. Ils ferment la porte et la fenêtre. Ils éteignent la lumière et entrent ainsi dans l'obscurité. Le mot obscur a un double sens. Dans le premier sens, il signifie le malheur, le diable et le maléfique. Dans ce cas, le diable et l'esprit impur habitent dans l'obscurité, la nuit, il faut donc de la lumière pour faire fuir le diable. Le deuxième sens de l'obscurité est l'invisibilité et la transcendance. Cette entrée dans l'obscurité favorise l'accès des vivants aux ancêtres. Car pour les Betsileo, les ancêtres sont divins et transcendants. Ils sont des esprits. En tant que tels ils habitent dans le monde invisible. Les ancêtres ne se manifestent pas dans la lumière, ils habitent dans le monde à part. Pour cette raison, quand on veut entrer en contact avec les ancêtres, il faut choisir la nuit et entrer dans l'obscurité. Il faut éteindre aussi toute la lumière. En plus la fermeture de la porte et de la fenêtre signifie le détachement du monde sensible. Ainsi pour entrer en contact avec les ancêtres, il faut que les vivants quittent le monde sensible ou le monde visible, leur monde quotidien pour pénétrer dans le monde des ancêtres. Pour

---

<sup>108</sup> R. JAOVELO-DJAO, *opcit.*, p. 327

cela, il faut qu'ils créent un mur qui les sépare de leur monde quotidien. C'est pour cela qu'il ferme portes et fenêtres dans la maison du *saotse*.

D'ailleurs, l'obscurité et la nuit et le silence favorisent la prière. Pendant le jour tout le monde travaille, les enfants jouent et les animaux font du bruit. D'où le bruit bat son plein partout. Tandis que pendant la nuit, tout le monde dort, le silence règne. Tout est calme. C'est ce qui explique que les ancêtres préfèrent le silence. Conviction partagée par le Pape Jean Paul II et qu'il a énoncée lors de la béatification de la Mère Thérèse de Calcuta. Selon lui, la prière exige le silence. Voici ce qu'il dit à ce propos,

« Le fruit de silence c'est la prière. »<sup>109</sup>

De par cette conviction, les gens du village préfèrent la nuit quand ils font le *saotse*. A ce moment là, tout le monde se tait. Seul l'officiant parle. Ce silence favorise le dialogue avec les ancêtres.

## CONCLUSION

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure que la réflexion sur le *kiridy* conduit beaucoup à découvrir certains points sur la croyance, dans laquelle se reflète un mode existentiel qui sous quelques réserves peut être compris comme la philosophie *betsileo*. Pour ce peuple, les ancêtres existent. Il y a des rapports de complémentarité et de réciprocité entre les vivants et les ancêtres. Les ancêtres sont transcendants, supérieurs, glorieux et divins. Mais, bien que transcendants, ils ne se détachent pas des vivants. Ils interviennent aux affaires des vivants. Ils les aident et s'approchent d'eux quand les vivants les appellent et leur demandent du secours. Et cette croyance se manifeste dans la pratique du *kiridy*. Cela montre que les *Betsileo*, comme tous les

« Malgaches croient aux morts et non à la mort. »<sup>110</sup>

Le *kiridy* est un *lanonana betsileo* par lequel les gens reconnaissent et remercient Dieu et les ancêtres pour les biens qu'ils ont reçus d'eux, en même

<sup>109</sup> Panorama, mai 2005. p. 35-36

<sup>110</sup> P.L. PACAUD, *opcit.*, p. 105

temps c'est une occasion pour les vivants de faire des partages et de renouveler la société par expérience du chaos primordial, pendant la veillée du *kiridy*. Ainsi, dans tous les rites qu'ils pratiquent et par tous les symboles qu'ils utilisent dans ce *lanonana*, les gens ne font que montrer leur désir de se mettre en contact avec Dieu et leurs ancêtres et aussi de se mettre en contact entre vivant. Il s'agit de la double transcendance qui caractérise l'homme betsileo dont nous avons parlé.

D'ailleurs par sa pratique du *totovary sasatse* et de veillée, la cérémonie du *kiridy* montre l'attachement des Betsileo à la tradition de leurs ancêtres. Car le *totovary sasatse* est une manière de piler le riz selon la prescription des ancêtres. Pendant la veillée du *kiridy* les gens entrent tous dans le désordre. En vivants le désordre, ils font l'expérience de la vie des ancêtres à l'époque primitive. Ainsi, en faisant ces rites des *totovary sasatse* et de la veillée, les gens expriment leur fidélité à la tradition et à la prescription des ancêtres. En faisant cette expérience, les Betsileo montrent leur identité en tant qu'ethnie, et se reconnaissent comme un peuple qui n'est pas isolé dans une portion d'histoire, un peuple qui se ressourcît à l'origine de son histoire au temps des commencements. Car, malgré leur diversité individuelle, ils ne font qu'un génériquement. Et dans la pratique du *kiridy* cette unité se manifeste en chair et en os.

A part cette révélation de la foi et cet attachement à la tradition des ancêtres, la pratique du *kiridy* constitue la possibilité de distraction pour les jeunes de la région. Pendant la cérémonie, on pratique les jeux de tauromachie. Ces jeux donnent aux jeunes de la région la possibilité de se distraire et faire du sport ou de l'éducation physique.

En plus de cette possibilité de distraction, la pratique du *kiridy*, donne aussi à tous les habitants et à tous les membres de la famille concernée l'opportunité de se rencontrer, c'est cela la transcendance horizontale. En effet pour faire le *kiridy*, il faut inviter tous les membres de la famille et tous les cohabitants de manière à constituer une sorte de grande famille élargie. Et cette rencontre peut donner aussi aux habitants la chance d'augmenter le sens de solidarité entre eux.

Bref, on peut en déduire que la pratique du *kiridy* constitue une double dimension, à savoir la dimension verticale, celle du rapport des vivants avec les ancêtres et la dimension horizontale, celle du rapport des vivants entre eux. Elle relie aussi le présent avec le passé. Parce que, pendant le *kiridy*, en particulier par la pratique du *totovary sasatse* les gens manifestent leur fidélité et leur attachement à la tradition de leurs ancêtres.

Malheureusement, à côté de ces avantages, la pratique du *kiridy* ne va pas sans porter des inconvénients, à savoir la dépense inconsidérable pour la famille concernée. Car, comme nous l'avons dit, pour faire un *kiridy*, il faut tuer au moins un bœuf, inviter tous les membres de la famille et tous les cohabitants, et faire un grand banquet. Il y a des gens qui abattent même jusqu'à deux ou trois zébus, en fonction de leur possibilité. Or pour assurer le repas de tous ces invités, il faut de l'argent et de grandes quantités du riz. Et pour avoir un zébu il faut aussi de l'argent. Et même si ce zébu n'était pas acheté chez un vendeur, mais tiré du parc même de la personne, il faut reconnaître que sa valeur coûte chère.

De ce point de vue, nous pouvons dire que la pratique du *kiridy* peut apporter des conséquences ambulantes, dont les unes sont négatives et les autres sont positives.

En effet, source de la possibilité, de la solidarité et convivialité et celle de la distraction et de l'éducation physique des jeunes de la société et de la révélation de la foi du peuple, le *kiridy* est une cérémonie admirable. Toutefois, comme source de dépense, il porte atteinte au développement économique de la société. Ainsi, pour dépasser ces inconvénients, il faut simplifier la célébration de la cérémonie et de lui éviter toutes les dépenses inutiles. Il convient de garder uniquement les dépenses essentielles. On peut, par exemple, tuer un zébu pour le sacrifice. Mais on n'est pas obligé de tuer deux ou trois ou plusieurs zébus à la fois. Sinon, au lieu d'être atout, la pratique de cette cérémonie devient source de régression économique de la famille, voire région.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDRIAMAMPIHATONA, *Kabary Betsileo & Riba malagasy*, edisiona vaovao, Antananarivo 1984, 90pages
- BAKOLY (Dominichini-Ramiarimanana), *Exemples et proverbes des anciens* recueillis par W.E Cousins et J.Parret avec la collaboration de T.T.Matthews, J.Andrianaivoravelona, Andriamananizao, etc. Editions Critique, Mémoires de l'académie malgache organisée par le décret n°69-024 du 13 Janvier 1969, 653pages
- BAUDELAIRE (Charles), *Poème et proses*, Ed. Seghers, Paris 1964, 161pages
- CHEVALIER (Jacques), GHEERBRANT (Alain), *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, 9è Ed. Paris, Collection Bouquins, Seghers et Jupiter 1973, 1060pages.
- DOMINICHINI (Jean Pierre), POIRIER (Jean), RAHERISOANJATO (Daniel), *Ny razana tsy mba maty*, cultures traditionnelles malgaches, Ed. Librairie de Madagascar, Tàna 1984, 235 pages
- DUBOIS (Henri Michel) s. j, *Monographie des betsileo (Madagascar)*, Paris, Institut d'ethnologie (travaux et mémoires, XXXIV), 1938, XVIII-1510pages.
- DUBOIS (Robert), *L'identité Malgache*, la tradition des Ancêtres, Ed. Md Paoly Tananarivo/ Karthala, Paris 2002. 171pages
- Olombelona*, essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar l'Harmattan 1978, 157 pages
- ELIADE (Mircea), *Aspects du mythe*, Ed. Gallimard 1963, 250 pages
- Le sacré et le profane*, Ed. Gallimard 1965, 187 pages
- FAVROD (Charles Henri), *Anthropologie*, France 1977, collection E.D.M ? A livre de poche, 212pages
- HOULDER (J.A), *Ohabolana ou proverbe malgache*, Ed. Trano Printy Loterana Tananarivo 1964, 170pages
- JAOVELO-DJAO (Robert), *Mythe, rites et transes à Madagascar*, Ed. Ambozontany Analamahitsy, Tananarivo/Karthala 1996 Paris, France 391pages
- JEAN (Servier), *L'Ethnologie*, Que-sais-je ? Ed. P.U.F Août 1986, 127pages
- LEVIS-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, collection agora, Plon France 1958-1974, 480pages
- LUCIEN XAVIER MICHEL (Andrianarahinjaka), *Système littéraire Betsileo*, Fianarantsoa 1986, 993pages

- MORIER (Henri), *Dictionnaires poétiques et de rhétorique*, 5è Ed. P.U.F 1998, 1344pages
- MAISONNEUVE (Jean), *Les rituels*, Que sais- je ? P.U.F. 1988, 125pages
- MOLET (Louis), *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, tome 1, Paris, Ed. L'Harmattan 1979, 437 pages
- NOIRET (François), *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar, les Zafindraony du pays Betsileo*, volume 1, l'Harmattan 1995, 316 pages
- PACAUD (Pierre-Loïc), *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar, le Famadihana, Espace théorique*. Ed. L'Harmattan, Paris, 2003, 356 pages
- RABEDIMY (J.F), RAJAONARIMANANA (N), VELONANDRO, *L'origine des choses, récit de la côte Ouest de Madagascar*, Ed. Foi et Justice, Antananarivo, 1994.
- RABEMANANJARA (Raymond William), *Le monde malgache. Sociabilité et culte des Ancêtres*, Ed. L'Harmattan 2001, 121pages
- RAHAJARIZAFY (Antoine De Padou), *Ny hanitra nentin-drazana*, Ambozontany Fianarantsoa 1970, 88 pages.
- Filozôfia malagasy, "NY fanahy no olona"*, Ambozontany Fianarantsoa 1981, 155 pages
- Ny ohabolana malagasy*, Ambozontany Fianarantsoa 1987, 175 pages
- Ny finoana sy ny fomba malagasy*, edisiona Md Paoly/Filles De Saint Paul, Antananarivo 03/01/98, 148 pages
- RAINIHFIFINA (Jessé), *Tantara Betsileo, Iovantsaina I*, Ambozontany Fianarantsoa 1975, 240 pages
- Fomba Betsileo, Iovantsaina II*, Ambozontany Fianarantsoa 1975, 204 pages
- Fitenenana Betsileo, Iovantsaina III*, Ambozontany Fianarantsoa 1961, 270 pages
- RAJAONA (Siméon), *Ny zava-kanto vita amin'ny teny na sari-teny eo amin'ny fomba filazan-javatra*, Ambozontany Antananarivo 1993, 123pages
- RAJEMISA-RAOLISON (Régis), *Raikibolana Malagasy*, edisiona Ambozontany Fianarantsoa 1985, 1061 pages
- RAKOTOMAMONJY (Jean De Bred), *Dieu connu en Jésus-Christ une approche anthropologique et christologique de la figure du Christ à travers les chants Zafindraony à Madagascar*, thèse de doctorat en théologie 1994, 402 pages

RAMAMONJISOA (Jean Bertin Iréné), *La maladie et la guérison chez les Masikoro de la région de Tuléar (Sud Ouest de Madagascar) Diagnostique et guérir*, Paris décembre 1994, 259 pages, Thèse de doctorat (Nouveau régime) en Etudes Africaines.

RANIVOCHARINDRAMASY (Dorothée), *Les rapports du Betsileo avec le sacré dans le saotse*, mémoire de C.A.P.E.N 1986, 91 pages

RAKOTOARISON (Andriatokiniaina Hugues Marius), *Les valeurs traditionnelles relatives à la gestion durable des ressources naturelles, Exemple d'Ambondrombe Ambalavao-Tsieniparihy*, mémoire de C.A.P.E.N 2004, 66 pages

LARS (Vig), *Croyances et mœurs de Malgache*. Édité par Otto Chr. Dahl 1977, 64 pages

WERNER (Charles), *La philosophie Grecque*, Payot Paris 1972, 250pages

### **REVUES**

1-Bulletin de Madagascar, 24<sup>e</sup> Année *Revus bimestrielle* n° 331. Nov-déc 1974, 748 pages

2-Lakroan'i Madagasikara, année 78, n°3406, Alahady 6/02/05, 8 pages

3-Panorama, *le mensuel Chrétien de spiritualité*, mai 2005. 72pages

### **RECHERCHE SUR INTERNET**

[http, //www africa-orale-org/archives/fichierphtml ?numéro, 169, 171,15/09/2003](http://www.africa-orale-org/archives/fichierphtml?numéro,169,171,15/09/2003).

## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE, LE <i>KIRIDY</i>.....</b>	<b>5</b>
<b>I.1 LES CIRCONSTANCES DU <i>KIRIDY</i> .....</b>	<b>6</b>
I.1.1. Raisons de la pratique des fêtes rituelles .....	9
<i>I.1.1.1 Inauguration d'une maison</i> .....	9
<i>I.1.1.2 La naissance tardive d'enfants</i> .....	10
<i>I.1.1.3 La guérison inespérée</i> .....	12
I.1.2 Étapes de la cérémonie.....	13
<i>I.1.2.1 Les préparatifs</i> .....	13
<i>I.1.2.2 Les cérémonies</i> .....	17
<i>I.1.2.3 Les rites finaux</i> .....	30
<b>I.2 LES TEXTES RECUEILLIS.....</b>	<b>32</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE, LE GENRE LITTÉRAIRE BETSILEO ET SON</b>	
<b>CONTEXTE.....</b>	<b>34</b>
<b>II.1 LE TEXTE POÉTIQUE .....</b>	<b>35</b>
II.1.1 Le genre « Isa » .....	35
<i>II.1.1.1 Le Rary</i> .....	36
<i>II.1.1.2 Le Zafindraony</i> .....	38
<i>II.1.1.3 Le Horija</i> .....	40
II.1.2 Le genre non <i>Isa</i> .....	43
<i>II.1.2.1 Le Fitaroña</i> .....	44
<i>II.1.2.2 Le Kipotsake</i> .....	45
<i>II.1.2.3 Le Fandiambola</i> .....	47
<i>II.1.2.4 Le Kalambalala</i> .....	48
<i>II.1.2.6 Le ohabola (proverbe)</i> .....	49
<b>II.2 LES TEXTES PROSAIQUES.....</b>	<b>52</b>
II.2.2 Le <i>Kabary</i> .....	52

II.2.3 Le Sokela du kiridy.....	53
<b>TROISIÈME PARTIE, ETUDE ET INTERPRETATION .....</b>	<b>56</b>
<b>    III.1 ETUDES ET INTERPRETATIONS.....</b>	<b>57</b>
III.1.1 Les rites.....	58
III.1.1.1 La consultation des astrologues .....	58
III.1.1.2 Le Fanambàña .....	58
III.1.1.3 Le Totovary sasatse .....	59
III.1.1.4 Le Sokela .....	60
III.1.1.5 Le sens de l'orientation vers l'Est .....	61
III.1.1.6 La veillé .....	61
III.1.1.7 Le saotse.....	62
III.1.1.8 Le fafa lapa.....	64
III.1.2 Les symboles .....	64
III.1.2.1 Le climat .....	64
III.1.2.2 L'eau lustrale .....	65
III.1.2.3 Le Tanty rindra .....	66
III.1.2.4 Le Cri oh ! Oh !oh ! .....	67
III.1.2.5 Le Tapitsake .....	67
III.1.2.6 Le nombre six (6).....	69
III.1.2.7 La signification du toaka .....	69
III.1.2.8 Le sens des feuilles vertes .....	71
III.1.2.9 Le repas .....	71
III.1.2.10 La viande.....	73
III.1.2.11 La fumée de graisse.....	75
III.1.2.12 La fermeture de la porte et la fenêtre et l'obscurité .....	75
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>76</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>79</b>

## LISTE DES PHOTOS

Photo 1 , Une maison traditionnelle en toit de pailles.....	10
Photo 2 , Danse des invités .....	18
Photo 3 , UNE SCENE DE TAUROMANCHIE .....	22
Photo 4 , DU ZÉBU A SACRIFIER.....	23
Photo 5 , LA TETE ET LE CIUR DU ZEBU .....	29
Photo 6 , LES INVITES CHANTENT LES ZAFINDRAONY	<b>Erreur ! Signet non défini.</b>
Photo 7 , DANSE DE <i>KIDODO</i> .....	41
Photo 8 , FEMMES PILEUSES.....	60
Photo 9 , DON DES TAPITSAKE.....	68
Photo 10 , REPAS DES ANCETRES.....	72

## LISTE DES CARTES

Carte 1 , LES 4 ROYAUMES DES BETSILEO .....	2
Carte 2 , LES ZONES D'ELABORATION DE LA RECHERCHE.....	8