

UN ASPECT DU FITAMPOHA :

LE VALABE

Essai d'interprétation

par

Eugène Régis MANGALAZA

Le *Fitampoha* est un de ces « temps forts », pour reprendre l'expression même de Mircea Eliade, qui scandent la vie des Sakalava du Menabe. En quelques mots, il s'agit d'un culte dynastique, en l'occurrence la dynastie des Maroseranana (1), représenté symboliquement par la procession des reliques et le bain rituel des *Dady* dans les eaux de la Tsiribihina. Lors du *Fitampoha* tous les dignitaires du royaume sont présents, ou du moins se font représenter, afin de renouveler le *toky*, c'est-à-dire la fidélité et l'obéissance envers le souverain. Dans cette perspective, il s'agit d'une manifestation à caractère politique dans la mesure où il s'agit pour le roi d'affirmer et de réaffirmer son pouvoir en appuyant sa légitimité sur ce que Max Weber appelle l'« éternel hier » (2).

Le *Fitampoha* a beaucoup évolué à travers l'histoire. Signe de vie et dynamisme ou plutôt prélude à sa disparition ? Avant la colonisation (*fony mbola faha-tany gasy*), le *Fitampoha* avait lieu tous les trois ans et durait beaucoup plus longtemps qu'il ne dure actuellement ; pendant les quatre semaines où les *Dady* étaient sortis du *Zomba* et gardés sous le *rivotse* sur un banc de sable de la Tsiribihina avant de recevoir leur bain rituel, personne ne devait traverser la Tsiribihina en amont ni y puiser de l'eau (par peur de provoquer une souillure, bien sûr) et dans toute l'étendue du royaume aucune femme ne devait piler du riz. Car le déplacement des *Dady* du *Zomba* au lieu du *Fitampoha* signifie, dans l'esprit des gens, une concentration fulgurante des forces

(1) Cf. Jacques Lombard, *La royauté sakalava : formation, développement et effondrement du XVIIème au XXème siècle*, Tananarive, ORSTOM, 154 p.

(2) Cf. Max Weber, *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959, p. 102 : « (...) l'autorité de l'« éternel hier », c'est-à-dire celle des coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale et par l'habitude enracinée en l'homme de les respecter ».

en de nouveaux points : de là, la nécessité de prendre des précautions dans toute manipulation des objets et des choses. Lors du dernier *Fitampoha* (septembre 1978), nous avons constaté que les anciens déplorent que les gens ne respectent plus scrupuleusement toutes ces interdictions

Certes, l'idéologie actuelle (3) et le christianisme ont beaucoup contribué à ce changement, mais il ne faut pas non plus oublier la dégradation du pouvoir du roi, aggravé d'ailleurs par les conflits qui opposent souvent ceux qui ont la prétention au trône (4).

Il ressort des enquêtes que nous avons pu mener en septembre 1978, lors du dernier *Fitampoha*, que les anciens se souviennent plus particulièrement du *Fitampoha* de 1908. Tout d'abord, il avait eu lieu à Serinam (5), sous la surveillance étroite des tirailleurs sénégalais car l'administration coloniale redoutait toujours une rébellion -- tout le Menabe n'était pas encore réellement pacifié (*mbola tsy nandry ny tany*) ; à cette époque, la répression était encore sanglante (6) ; et puis, le massacre d'Ambiky, lors duquel le roi Toera avait trouvé la mort, remontait à peine à onze ans (7) et le prince héritier Pierre Kamamy (8) n'avait que dix-huit ans. Profitant de l'inspection du fort de

(3) Il s'agit de l'idéologie de *madinika* ou celle de *maro an'isa*.

(4) Nous pensons plus particulièrement au conflit, du moins avant le *Fitampoha*, et qui d'ailleurs n'a pas cessé de porter ombrage à toutes les cérémonies, entre les deux frères Kamamy. En réalité, il s'agit d'une confrontation entre la « modernité » et la tradition : d'une part, le jeune frère est hautement scolarisé mais en dépit de tout, il reste toujours le cadet ; d'autre part, le frère aîné n'a pas reçu la même instruction que son cadet, mais en revanche il a été désigné par le père Kamamy lors du *Rangitrombilahy* (cérémonie de circoncision), pour lui succéder ; à cet effet, il a même été présenté par le père au peuple du Boina. La réconciliation n'a été faite qu'in extremis, quelques jours seulement avant le *Fitampoha*.

(5) Fort militaire au bord de la Tsiribihina, construit au début du siècle. Les vestiges sont encore très nets ; d'ailleurs, le cimetière, l'école et le dispensaire sont encore intacts et méritent d'être entretenus par les autorités.

Serinam est la déformation du mot « Sarihāna » qui, en sakalava, veut dire tombe, ou encore, lieu où il y a beaucoup de tombeaux. Avant *Serinam* s'appelait *Bektrafay*, car les « Katrafay » (*Cedrelopsis grevei*) y poussaient en abondance.

D'après nos informateurs (M. Voantio Justin et M. Tsimidara Bosia), c'est le « polyvalent » capitaine Rey, un des commandants du Fort, qui a donné à *Bektrafay* le nom de *Serinam*.

(6) De là le sobriquet de « Mavoloha » donné au capitaine qui commandait l'opération : il enterrait les résistants jusqu'à la hauteur du cou et les faisait piétiner ensuite par un troupeau de zébus.

(7) Ndremilafikiarivo ou Toera, 1860-1897. Ambiky fut complètement rasé. Un certain Razafindrazaka, commerçant ambulancier, servit de guide aux troupes françaises, commandées par le capitaine Gérard.

(8) D'après nos informateurs, Pierre Kamamy ou Ndreminoatrarivo (1890-1962) n'était pas le vrai fils de Toera. Sa mère était déjà enceinte quand Toera la connut : comme elle était très belle, les *Fihitse* (les gardes du roi) l'avaient introduite devant le roi. En revanche *Kasatroka* était la vraie fille de Toera : elle a trouvé la mort en 1929, noyée, alors qu'elle revenait en pirogue de Bosy.

Serinam, mais surtout dans le but d'apaiser les esprits, le gouverneur général Augagneur avait assisté personnellement à ce *Fitampoha* de 1908.

Les années qui avaient précédé ce *Fitampoha* de 1908 avaient été marquées par de terribles sécheresses. La famine sévissait durement causant, sur toute l'étendue du royaume du Menabe, de nombreuses pertes tant en bétail qu'en vies humaines. Selon l'expression même d'un de nos informateurs (9), la pluie « refusait réellement de tomber » ; il fallait absolument « rafraîchir » les *Dady* (*mila ampangatsiatiahiny ny Dady*) pour réveiller en quelque sorte la virilité du ciel afin de permettre à la pluie, cette source de fécondité et de vie, de tomber.

D'ores et déjà, à la lumière de cette dernière remarque, on peut aisément comprendre pourquoi il ne faut pas réduire le *Fitampoha* à sa dimension socio-politique. Car le *Fitampoha* est également un rituel magique, une manifestation religieuse durant laquelle s'expriment les rapports entre l'homme et l'invisible, entre la communauté des vivants et celle des ancêtres : en un certain sens, on peut même dire qu'à travers le *Fitampoha*, l'individu retrouve tout le patrimoine spirituel de la société dans laquelle il vit : en s'adressant au *sazoka*, en dansant et en plaisantant avec lui (10), l'individu entre directement en communication avec ceux qui ont déjà vécu et maîtrisé l'expérience de la mort. Le temps profane est aboli pour faire place à un autre temps, le temps sacré. L'erreur qu'il faut éviter quand on essaie de dégager le sens d'une manifestation du même ordre que le *Fitampoha*, c'est de la réduire à une seule dimension. Le *Fitampoha* a une signification multivoque, il renvoie à la fois au « politique » et au « numineux », au « social » et au « spirituel ». C'est pourquoi dans notre essai d'interprétation du *Fitampoha*, nous nous efforcerons de nous inspirer d'une réflexion de Maurice Leenhardt, à propos des Canaques :

« La personnalité dure aussi longtemps que son nom est recherché. Quand elle se prolonge dans le monde invisible et continue l'existence d'un défunt, elle se trouve privée de l'appui et de la spontanéité que lui assurait le corps dans l'existence sensible. (...) Elle exige alors, de ceux qui la recherchent, l'hommage qui la nourrit -- culte, représentation esthétique, sacrifice ; elle veut être appréhendée ; elle se révèle à qui la cherche dans le sommeil magique, au cours des luttes avec l'esprit, ou des transes. Elle

(9) Monsieur Voantio Justin, né vers 1899, administrateur-civil retraité, était lui-même garçon d'étable du capitaine Rey au Fort de Serinam. C'est ainsi qu'il a été à l'école, puis à l'instigation du capitaine et surtout de Madame Rey (qui lui avait appris à lire et à écrire) il a passé le concours de l'École Normale de Morondava en 1915 ; il a ensuite continué ses études à l'École Normale Le Myre de Villers à Tananarive pendant deux ans seulement, a été nommé comptable à Morondava, puis à Mayotte pendant six ans ; ensuite, il a travaillé comme chef de poste à Berevo, à Mahabo et dans d'autres centres de la province de Tuléar. De 1945 à 1948, il a été censeur des lettres des tirailleurs.

(10) C'est ce que nous avons vu lors du *Fitampoha* surtout avec les *sazoka* de Claude Kamamy surnommé « Laibaria » et de Kasola (un descendant de Nge-reza, et qui était gouverneur de Takabasia).

subsiste aussi longtemps que la société a besoin d'elle. (...) Elle meurt d'oubli» (11).

En effet, par la médiation des *sazoka* (12), plus que jamais lors du *Fitampoha*, on voit nettement que les vivants ne sont pas totalement coupés de leurs parents déjà décédés, en dépit de la rupture occasionnée par la mort. Le *Fitampoha* est l'occasion de la rencontre entre les souverains défunts et le peuple. Par les *sazoka*, on peut dire que les membres de la famille royale accèdent à une certaine immortalité (13) car ils ne meurent pas d'oubli : or, rester présents dans la mémoire collective, c'est ne pas mourir. Lors du *Fitampoha*, on voit donc que les deux communautés, celle des vivants et celle des ancêtres, sont à l'écoute l'une de l'autre : elles sont en communication constante ; plus exactement, les vivants ont besoin des ancêtres pour les éclairer dans l'organisation de leur existence terrestre mais les souverains défunts (ou les morts en général) ne peuvent pas non plus se passer des vivants pour valider en quelque sorte leur présence et leur réelle efficacité. Telle est la dialectique qui s'instaure entre les vivants et les morts. Cet échange osmotique qui lie les deux communautés est ce qui sous-tend tout rituel de possession (14). Malheureusement, en dépit de la finesse de ses analyses, Gérard Alhabe a complètement escamoté cet aspect du problème quand il a essayé de dégager le mécanisme et la signification du *Tromba* chez les Betsimisaraka ; l'erreur de Gérard Alhabe, c'est d'avoir adopté une démarche trop « réductionniste », et donc appauvrissante ; pour lui en effet, le Betsimisaraka se réduit à l'*homo economicus* et, surtout, à l'*homo politicus* ; comment s'étonner alors si dans ses conclusions il n'a vu dans le *Tromba* qu'une réaction à des oppressions socio-politiques, qu'une « libération dans l'imaginaire », à défaut d'une libération réelle ? (15).

Certes, il y a une dimension sociale et politique dans le *Tromba*, au même titre que dans les autres rites tels que le *Fitampoha* dans le Menabe, le *Fananagan-tsaïny* dans la région d'Analalava, le *Sambatra* dans la région de Mananjary, etc. Mais en aucun cas, il ne faut non plus perdre de vue que le *Tromba*,

(11) Cf. Maurice Leenhardt, *La structure de la personne mélanésienne*, STOA Edizioni, Milano 1970, pp. 107-108.

(12) Il semble que le *sazoka* désigne à la fois le réceptacle, c'est-à-dire la personne qui incarne tel ou tel membre de la famille royale, et l'esprit incarné lui-même. Il est à noter que lors du *Fitampoha* de 1978, le *sazoka* d'*Andriamisara*, le *sazoka* de Claude Kamamy dit Laibararia (caractérisé surtout par sa turbulence), le *sazoka* de Felice Kamamy (reconnu par son élégance et sa jovialité) et le *sazoka* de Kasaola, un descendant de Ngereza (toujours aussi brutal et alcoolique) ont le plus dominé la cérémonie du début jusqu'à la fin.

(13) En règle générale, c'est après le *Tsiritsy* (deux ans environ après la mort) qu'un membre de la famille royale s'incarne chez quelqu'un.

(14) Cf. J. Monfouga-Nicolas, *Ambivalence et culte de possession*, Ed. Anthropos, Paris 1972, 366 p.

(15) Cf. Alhabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Ed. Maspéro, Paris, 1969.

ou les autres rites communiels qu'on retrouve encore à Madagascar, traduisent également le désir de l'homme de s'ouvrir au sacré et au transcendant. Le mérite du père Estrade, selon nous, repose sur le fait qu'il a très bien saisi (et pour cause !) cette profonde vérité (16) : que le *Tromba* renvoie également à l'*homo religiosus*.

De tout cela, il faut surtout retenir l'idée suivante : c'est que l'homme, bien que pouvant se définir comme étant un « animal politique » (17), ne se réduit nullement au social ni au politique. L'homme est plus complexe et ne s'épuise jamais dans un seul plan de l'existence : il y a une « multivocité » de l'être humain ce qui implique parfois l'« équivocité » de certains de ses gestes.

Le *valabe* est précisément un de ces rituels équivoques dont la signification réelle n'est pas toujours obvie et qui, de ce fait, ne se laisse peut-être jamais saisir entièrement. Il faudrait peut-être que l'enquêteur et l'enquête renvoient à une seule et même personne. Or, une telle situation n'est pas toujours celle de l'ethnographe. C'est pourquoi, nous présentons les résultats de notre analyse comme une hypothèse qu'il faut vérifier à partir d'autres rites similaires dans d'autres régions de l'île ; ils peuvent toutefois servir de point de départ à une recherche beaucoup plus approfondie.

Le *valabe*, une réalité ou un mythe ? Telle est la première question qui se pose à celui qui vient assister pour la première fois au *Fitampoha*. La même question se pose à propos du « *lafika* », un autre aspect du *Fitampoha*. En tout cas, lors du dernier *Fitampoha*, en septembre 1978, nous n'avons pas vu de véritable *valabe*, du moins tel qu'on nous l'avait décrit préalablement : et pourtant, nous étions bien à Ampasy la veille du bain des *Dady*.

Autrefois, nous dit-on, la veille du bain des *Dady*, il y aurait eu le *valabe*.

A un moment donné de la nuit, on éteignait toutes les lumières. A partir de cet instant, toutes les barrières sociales étaient supprimées et les interdictions levées : l'esclave pouvait s'unir avec quelqu'un de la caste noble, voire même avec quelqu'un de la famille royale, sinon avec le roi lui-même : l'épouse pouvait se donner entièrement à un autre homme sans risque d'encourir le moindre reproche de la part de son mari -- d'ailleurs ce dernier avait le même droit vis-à-vis des autres femmes. On faisait comme si le temps du quotidien avec toutes ses multiples interdictions (un temps socialisé et fortement hiérarchisé) n'avait plus d'emprise. Cela confirme d'ailleurs notre thèse de départ : à la lumière du *valabe*, on peut dire que le temps du *Fitampoha* se caractérise effectivement par la concentration fulgurante de toutes les forces : c'est un « temps fort » qui arrive parfois à bouleverser l'ordre normal ou plus exactement l'ordre social. Ce qui, en temps normal est source de souillure et de déséquilibre n'a pas toujours le même sens lors du *Fitampoha*. Si tel était le cas autrefois, les

(16) Cf. J.M. Estrade, *Un culte de possession à Madagascar : le tromba*, Ed. Anthropos, Paris, 1977.

(17) Aristote, *Politique* LIV, I.

choses ont bien changé depuis. D'ailleurs, depuis la mort du père Kamamy (et les anciens le déplorent), le *Fitampoha* a sérieusement changé (18).

Nous étions bien à Ampasy la veille des bains des *Dady* (la nuit du jeudi au vendredi), mais il n'y eut pas d'extinction des feux, signal d'une « fièvre de débauches qui ne connaît aucune limite « dans laquelle », les lois de la plus élémentaire morale sont exclues » (19). Tout au plus, y avait-il une ambiance de kermesse mercantile qu'on voit maintenant un peu partout (20).

Toutefois, le discours du prince Vitel Kamamy, le soir du jeudi à Ampasy, est un indice pertinent pour tout essai d'interprétation du *Fitampoha* :

« Rahampitso, dia hitampoka ny Dady. Noho izany, manomboka izao, dia tsy azo atao intsony ny miampita an'i Tsiribihina, ny mantsaka ary ny mandro ao. Izany ny fomban'i Menabe hatra izay ka hatra izao, koa loza ho an'izay mandika an'izay. (Nefa moa raha misy tsy mino, dia mahazo manao !)

Manaraka izany, Fitampoha ny andro, ary hanomboka ny valabe. Koa izay mamaraha, aoka hatsiaro tena fa tsy fitabatabana na fa novana disadisa ny androany » (21).

Cela prouve que dans le temps, lors du *Fitampoha* il y avait eu effectivement le *valabe*. L'examen des rites analogues qui, jusqu'au début du siècle, étaient encore en vigueur dans d'autres régions de Madagascar nous a permis de soutenir cette thèse. Lors du *Fandroana*, au temps de la royauté merina, il y avait eu également l'*andro tsy maty* et le *alin-dratsy* : cette nuit-là (qui coïncidait d'ailleurs avec le dernier jour de l'année), l'esclave pouvait s'unir à une personne de condition libre et les époux séparés par le *misintaka* devaient partager le même lit : la nuit du dernier jour de l'an s'achevait par de véritables saturnales sans que personne puisse encourir une sanction pénale. De même chez les Betsileo, lors des veillées funèbres, il y avait le « *fiandravana* ». D'après le père Dubois dans sa « Monographie des Betsileo », les gens se livraient à de véritables orgies ; d'ailleurs, il nous donne une description très détaillée :

« Quand tout le monde est grisé, le moment des horreurs est venu. Les hommes sont près de la porte ou aux fenêtres, faisant leur choix dans le troupeau des femmes entassées dans la case (...).

« Tout à coup quelqu'un frappe à la fenêtre en prononçant le

(18) Nombreux sont ceux qui justifient ainsi leur manque d'enthousiasme pour le dernier *Fitampoha*.

(19) Cf. Père Dubois, *Monographie des Betsileo*, Institut d'Ethnographie, Paris 1938, p. 665.

(20) A Ampasy, il y avait une séance de prestidigitation, de *Doranga* ou *Morengy*, des jeux à la loterie, des gargotes, des marchands ambulants, etc.

(21) « Demain aura lieu la véritable immersion des *Dady*. Aussi, à partir de cet instant, est-il *fady* (c'est-à-dire, tabou) de traverser la Tsiribihina, d'y puiser de l'eau ainsi que de s'y baigner. Cela a été toujours ainsi dans le Menabe car telle est la tradition léguée par les ancêtres : malheur à celui qui l'enfreindra ! (Mais libre à celui qui n'y croit pas d'agir à sa guise ; « on verra bien les conséquences ! »).

mot fatidique *hafatra* (message, signal). Femmes et filles se lèvent en masse et se cachent la tête dans leur *lamba* et se précipitent vers l'unique porte pour s'échapper dans l'emplacement. *Iza izao ?* (Qui est là ?), leur crie-t-on. *Izaho !* (C'est moi !), répondent-elles. A leur sortie, les malheureuses sont saisies par dix bras qui les tirent en tous sens. Elles s'y attendaient d'ailleurs. Il arrive toutefois que des femmes se trouvent mal, tellement elles sont bousculées par leurs poursuivants.

« On ne devine que trop ce qui suit. Chacun se jette sur sa proie, mariée ou non mariée, apparentée ou non, peu importe. C'est le *tohotsofina* (approcher la bouche de l'oreille de quelqu'un), l'orgie bat son plein » (22).

Effectivement le *Fitampoha* a beaucoup changé et continuera certainement dans ce sens. Deux facteurs essentiels ont le plus contribué à ce changement :

a) La désacralisation résultant de la mise en place d'une société de plus en plus « marchande » (23) entièrement polarisée vers la rationalité et la productivité.

b) Le christianisme avec tout ce qu'il a comporté (et peut-être ce qu'il comporte encore) de moralisme et de puritanisme. Il suffit de parcourir la description très détaillée que le révérend-père Dubois a faite du *fiandravana*, encore en vigueur chez les Betsileo, au début du siècle :

« Le *fiandravana* signifie nuits d'orgies, de ripailles et de beuveries d'où les lois de la plus élémentaire morale, sont exclues (...). Dans une région, en un seul mois, à l'une de ces époques périodiques où les morts sont plus nombreux, les jeunes gens d'un seul village avaient été appelés à cinq enterrements, et comme à chaque enterrement, le *fiandravana* s'était répété pendant trois nuits consécutives, c'était donc à quinze nuits de débauches auxquelles la jeunesse du pays prit part en trente jours.

« En résumé, des dépenses folles, ruine des santés, maladies de toutes sortes, leçons précoces d'immoralité, tel nous apparaît le *fiandravana*, on a l'explication des misères de la race et de son appauvrissement » (24).

Jusqu'à présent nous n'avons pas encore pu dégager ce qui pourrait être le sens du *valabe*. S'agit-il d'un simple divertissement pour égayer la fête ? ou bien, relève-t-il d'une tactique politique imaginée par les souverains du Menabe pour canaliser toute velléité d'opposition au pouvoir, puisqu'à un moment donné (et donc, lors du *valabe*) toute barrière sociale semble être levée ? Autant de questions qu'il faut élucider.

Par ailleurs, nous sommes en plein *Fitampoha* et le *valabe* aura bientôt lieu. Que ceux ou celles qui se piquent de jalousie n'oublient point que le moment est mal choisi de faire des scènes de ménage, ou quelque chose de ce genre » (Traduction libre).

(22) Cf. Rév.-Père Dubois, *Monographie des Betsileo*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1938, p. 665.

(23) Dans le sens où l'a défini le sociologue suisse Jean Ziegler dans son ouvrage, *Les vivants et la mort*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, pp. 32 et suiv.

(24) Cf. Rév.-Père Dubois, *op. cit.*, pp. 642-666.

L'étymologie du mot *valabe* nous paraît déjà très ambiguë. Dans le temps il y avait un grand parc dans lequel on gardait les bœufs, destinés au *Fitampoha*. Le mot *valabe* est-il tiré de cette idée ?

Dans sa traduction littérale le mot *valabe* signifie un grand parc. Signalons d'ailleurs que le parc à bœufs où l'on garde les zébus pour le *Fitampoha* était divisé en deux parties : dans la première, on mettait les bœufs réservés au roi (en règle générale, les zébus de robe blanche ou à défaut avec une tache blanche au front *mazava loha*) et dans l'autre, on entassait ceux pour le peuple. Dans le *valabe*, il y a l'idée d'un grand parc où les digues, où les barrières sont rompues : plus de distinction, c'est l'indifférenciation totale. Le mot *valabe* renvoie également à la notion de famille car les membres d'une famille, parce qu'ils véhiculent le même flux vital, parce qu'ils sont issus d'une source commune, sont comme les bœufs d'un même parc (*aomby iray vala na iray kijàny*), comme les pintades d'une même bande (*akanga iray dia*), comme les tubercules de patates de même plant (*tsomoanga iray fôtotro*). L'avantage de cette réflexion sur l'étymologie du mot *valabe*, c'est de nous permettre déjà d'écarter certaines hypothèses. C'est déjà un grand point dans notre investigation.

En effet, nous ne pensons pas que le *valabe* a été institué uniquement dans un esprit ludique pour distraire les gens qui viennent assister au *Fitampoha*. Nous qualifions également d'insuffisante l'explication selon laquelle le *valabe* aurait servi de soupapè ou de bouée de sauvetage pour une société fortement hiérarchisée et hautement codifiée. Car dans la société sakalava, il y avait (et il y a toujours) une certaine liberté sexuelle : la polygamie était de règle et avant de se marier on acceptait facilement que la jeune fille ou que le jeune garçon ait pu avoir des rapports sexuels. De ce point de vue donc, rien ne peut valider réellement l'orgie.

Certes, lors du *Fitampoha*, il est vrai que les *Mpibaby* sont soumis à la continence sexuelle car le contact direct avec les *Dady*, un réservoir rempli de force, et donc dangereux, suppose de multiples précautions (25). D'ailleurs, nous ne pensons pas que les *Mpibaby* ont le droit de participer au *valabe* : malheureusement, lors de notre enquête, nous n'avons pas pu avoir une réponse précise sur ce point. Quant au roi lui-même, il n'a pas besoin du *valabe* pour satisfaire ses besoins sexuels. N'oublions pas qu'il a, pendant le *Fitampoha* ce qu'on appelle le *Savàn'Ampanjaka* : on offre au roi, une jeune fille, de préférence encore vierge, c'est-à-dire non encore souillée.

Il faut chercher le sens du *valabe* dans l'idée de vie, dans l'idée de fécondité. Finalement, il relève d'un rituel magique. Car le *Fitampoha* est en rapport avec la fécondité de la nature avec l'idée de régénération. Il y a donc un « sens métaphysique du *valabe* » que nous allons essayer de dégager. L'examen de l'orgie lors du *Fandroana* en Imerina nous éclaire beaucoup sur ce point. En effet,

(25) Les *Mpibaby* doivent être exemptés de toute souillure. Par exemple, ils doivent se baigner rituellement tous les matins durant le *Fitampoha*. Pour être *Mpibaby*, il ne faut pas non plus avoir été mordu par un chien, ni emprisonné, ni s'être blessé avec une hache, etc.

l'alin-dratsy correspond à la dernière nuit de l'année, celle qui va donner naissance à une nouvelle année, à une nouvelle vie. Dans le symbolisme cosmique, cette dernière nuit correspond au chaos initial précédant la création du monde où tout était encore dans l'indifférenciation absolue. Ce qui signifie que le *Fandroana* et le *Fitampoha* s'inscrivent tous les deux dans la symbolique de la création périodique. La nuit du dernier jour de l'an dans le *Fandroana* et celle de la veille du bain des *Dady*, dans le *Fitampoha* jouent le même rôle : elles mettent fin à un temps caduc et annoncent un nouveau cycle de vie. Il est à noter d'ailleurs que la licence sexuelle est souvent de règle lors des fêtes périodiques ayant rapport à la fécondité, à la fertilité et cela se pratique dans les aires de cultures les plus variées.

C'est à la lumière de cette réflexion qu'on arrive à comprendre par exemple la véritable signification du carnaval, et de tous les rituels agraires relatifs à la fécondité : en Chine, nous rapporte Granet, il était d'usage que les jeunes gens et les jeunes filles s'unissent au printemps sur la terre ; on était convaincu que leur geste contribuait à la régénérescence cosmique en favorisant la germination universelle, en rappelant la pluie (26). De même en Amérique centrale, nous fait savoir Mircea Eliade, on pratique également l'orgie lors des semailles, et cela, toujours dans l'esprit d'assurer la fécondité tellurique : « Les Pipiles de l'Amérique centrale couchent, pendant les quatre jours qui précèdent les semailles, loin de leurs épouses, afin de pouvoir être excessifs la nuit même qui précède les semailles. Certains couples doivent être actifs au moment des semailles » (27). La force de l'Eros est nécessaire pour assurer la régénération périodique.

Ainsi s'explique dans son ensemble l'orgie collective. Loin d'être une attitude qui relève de l'obsession sexuelle, elle dépasse la sexualité elle-même. Finalement, l'acte sexuel n'est qu'un acte symbolique, mais absolument nécessaire, qui renvoie à quelque chose de plus profond : le mystère de la vie. En effet, la vie a besoin d'être régénérée, de disparaître pour renaître à nouveau. Mircea Eliade a su dégager avec clarté cette idée fondamentale ; d'où la pertinence de sa réflexion :

« Comme les semences qui perdent leur contour dans la grande fusion souterraine, se désagrègent en devenant autre chose (germination), les hommes perdent leur individualité dans l'orgie, se fondant dans une seule unité vivante. C'est ainsi que se réalise une confusion pathétique et définitive où l'on ne peut plus distinguer ni « forme », ni « loi ». On expérimente de nouveau, l'état primordial, préformel — état qui correspond dans l'ordre cosmologique à l'« indifférenciation » chaotique d'avant la création — pour promouvoir, par la vertu de la magie imitative, la fusion des germes dans la même matrice tellurique » (28).

(26) Cf. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1920.

(27) Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1944, p. 299.

(28) Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 302.

Le *valabe* signifie effectivement l'abolition des normes, des limites et des individualités, la régression à l'indifférenciation originelle. Si on garde toujours cette mystique agraire suggérée par Eliade, dans le *valabe* l'homme se trouve dans la même condition que la semence enfouie dans la terre et qui, de ce fait, perd momentanément sa forme et ses contours pour germer à nouveau. Ici, « l'homme régresse momentanément à l'état amorphe, à l'état chaotique, à l'état bestial et nocturne pour pouvoir renaître avec plus de vigueur dans sa forme diurne » (29). Le *valabe* marque la renaissance à la vie, ou plus exactement, il est le chaos qui préside à toute création, le désordre pour une meilleure réorganisation. L'extinction des feux lors du *valabe* symbolise donc la nuit primordiale.

A la lumière du *valabe* on comprend peut-être mieux ce qu'est le *Fitampoha* lui-même. Comme nous l'avons dit dès le départ, le *Fitampoha* consiste en un bain rituel des *Dady*.

Or, il y a un parallèle étroit entre la nuit orgiastique qu'est le *valabe* et l'immersion dans l'eau des *Dady*. Car, finalement, l'orgie et l'immersion dans l'eau assument toutes les deux la même fonction à savoir, celle de la renaissance et de la régénérescence. N'est-il pas vrai que dans l'eau tout se dissout ou, du moins, tout perd forme ?

Ce qui signifie qu'il y a une régénération par l'immersion ; en effet, l'immersion correspond sur le plan cosmique au déluge qui annule le vieux monde pour donner naissance à un monde régénéré ; sur le plan humain, elle équivaut à la mort qui rompt momentanément la force vitale pour lui donner un nouvel élan. Désintégrant toute forme, les eaux ont la vertu purificatrice et régénératrice. Depuis l'antiquité, on connaissait déjà la cosmogonie et la théogonie aquatiques (30). Les anciens pratiquaient déjà l'immersion des statues des divinités soit dans un fleuve, soit dans un étang, soit dans la mer (31) ; il y avait également le bain réservé au roi ou à une catégorie de gens seulement (les prêtres, les gardiennes du temple, etc.)

En Europe, du moins jusqu'au siècle dernier, on procédait à l'immersion rituelles du crucifix, de la statue de la vierge ou même des saints. Tout cela, dans l'espoir d'effacer toute souillure, d'assurer la continuité de la force vitale, et de mieux garantir la fécondité et la régénérescence.

C'est pourquoi, il ne faut pas voir dans le *Fitampoha* un cas isolé : il s'inscrit dans le vieux mythe de la création cosmique. C'est la raison pour laquelle également nous avons rapproché l'orgie lors du *valabe* de l'immersion des *Dady* dans les eaux de la Tsiribihina. En tout cas, le *Fitampoha* et le *Fandroana* signifient tout simplement que la vie a besoin d'être renouvelée périodiquement pour continuer indéfiniment. La rupture est nécessaire pour permettre à la vie

(29) Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 302-303.

(30) Cf. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, 1938, pp. 190 et suiv.

(31) Cf. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, pp. 69 et suiv.

de renaître à nouveau, et donc, de n'être jamais réellement et définitivement rompue. Dans cette perspective, on peut dire que la conception de l'immortalité chez les Malgaches renvoie à la « symbolique lunaire » : la lune naît, s'accroît, décroît et disparaît pour réapparaître à nouveau. Il en est ainsi de la vie : elle a besoin d'une rupture pour continuer ; le développement de la vie consiste alors en une « augmentation rythmique » suivie d'une diminution, et non une progression dans une seule direction. Il y a une alternance de la vie et de la mort, de l'obscurité et de la lumière, du temps sacré et du temps profane : telle est la loi de tout ce qui s'inscrit dans le devenir. Cette alternance est une croyance essentielle du Malgache et cela permet de comprendre la plupart de ses rites.

Cette possibilité de recréer périodiquement le monde est d'une importance capitale pour l'homme. Cela lui permet d'agir effectivement dans le monde et d'être toujours présent dans le cosmos. Ainsi, quand l'équilibre cosmique est rompu (ce qui provoque donc la sécheresse, l'épidémie, la famine, etc.), l'homme a toujours la certitude de rétablir l'équilibre. L'inceste par exemple est source de déséquilibre du flux vital et peut donc engendrer pour ses acteurs le *loza*. Heureusement, par le rite du *fafy*, l'homme a la possibilité de remettre les choses en place — il est d'ailleurs à noter que dans le rite du *fafy*, on symbolise la régression à l'utérus maternel, c'est-à-dire à l'état préformel et chaotique par le fait d'enfermer momentanément le couple qui a commis l'inceste dans le ventre du zébu qu'on a sacrifié pour le rite.

En conclusion, il ne faut donc pas voir dans le *valabe* uniquement le désir d'assouvir un désir sexuel et encore moins le goût de l'insolite, de l'extraordinaire. Car le *valabe* renvoie à quelque chose de plus profond. Il nous révèle le mystère même de la vie et dans la mesure où le Malgache croit à la « sacralité de la vie », on peut donc dire que dans le *valabe*, on participe effectivement au mystère de la vie et de la fécondité tellurique et cosmique, on contribue réellement à la recréation périodique du cosmos. Dans le *valabe* tout comme dans le *Fitampoha*, il s'agit d'une régénérescence collective dans laquelle l'humanité tout entière se trouve sanctifiée et refécondée. Telle est également la symbolique du *Fandroana* : dans le bain rituel suivi de la consommation effective de l'acte procréateur (de préférence avec une vierge), il s'agit pour le pontifiant de se régénérer au sanctuaire même de la vie. L'orgie remonte à des temps immémoriaux et souvent, elle est précédée d'un repas pris en commun. D'ailleurs, il y a un parallèle étroit entre le sexe et la nourriture, entre l'acte sexuel et le repas (32), entre la femme et la vie. C'est ainsi qu'un chercheur malgache croit

(32) Cf. Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1976, pp. 457 et suiv.

« Chez les Bula « Donner à manger » se fait de deux façons : donner la nourriture et se donner dans l'acte sexuel, « il meurt sur le corps de la femme ». Et, selon la logique du système, qui refuse la nourriture que la femme offre, fait valoir qu'il ne l'aime pas ».

pouvoir expliquer l'origine du *lafika* qu'on pratiquait (33) d'ailleurs dans le Sakalava-Menabe :

« Aux funérailles des rois sakalava, on immolait une adolescente de haute lignée, une non *tiva*, c'est-à-dire une non souillée. Et ses seins coupés servaient à oindre le cercueil royal. Ainsi jusque dans la mort, les rois s'entouraient de la matière neuve de la vie. Certains auteurs n'ont vu dans cette immolation de vierge qu'un article de sadisme primitif. Erreur de perspective. Dans les mêmes circonstances, il arrivait que des femmes s'offraient spontanément à quitter cette vie pour en vivre une autre auprès du royal trépassé. De là plus tard, le rite de faire accompagner outre-tombe le défunt d'un ou de deux de ses esclaves. Et le tout, pour être ou paraître barbare est encore un témoignage de la croyance en la survie » (34).

Ce qu'on désigne communément par « culte des morts » ne signifie-t-il pas tout simplement le désir d'éternité, la soif de l'immortalité ? Dans le « culte des morts » il ne faut jamais comprendre « culte de la mort », mais plus exactement « culte de la vie », croyance en la survie : tel est le cadre essentiel dans lequel on saisit le sens métaphysique du *Fitampoha* et du *valabe*.

(33) Ici, les avis divergent : pour certains, on ne pratique plus le *lafika*, pour d'autres si.

(34) Cf. Désiré Ramandraivonona, *Le Malgache, sa langue et sa religion*, Présence Africaine, Paris, 1959, pp. 228-229.