

LES RITES DE PARTAGE DES BIENS : UN DES SOINS DES MORBIDITÉS CHEZ LES TSIMIHETY

RAZAMANY Guy

L'Institut des Langues et Civilisations des Iles du Sud-Ouest de
d'Océan Indien, Université de Mahajanga, Madagascar
E-mail : razamanyguy@gmail.com ;
Tel. +261 04 240 29, Tel. : +261 32 03 580 01

Résumé

Les rites du partage des biens, le *rasahariaña* font partie des rites du processus du soin du corps à l'état mortuaire de façon imaginaire afin qu'un trépassé puisse sortir de sa souillure, source de tous les désordres pour le processus de son ancestralité. A la suite de ces rites, le mort peut s'intégrer dans le monde des ancêtres. Ils sont des moyens rituels pour soigner les morbidités humaines : physique, psychologique et sociale. Ces biens qui sont partagés sont symbolisés par le sacrifice d'un zébu. Ce sacrifice joue un rôle de relation symbolique très importante entre le monde terrestre et le monde au-delà en tant qu'animal sacrificatoire par excellent, dans le but de soin de la morbidité du *corps* des humains et du *corps* des morts ; cet animal sert à purifier le corps et l'esprit ; il est également le symbole de la richesse et de la puissance chez les Tsimihety. Donc, il est inséparable au *rasahariaña* en tant qu'un élément des moyens thérapeutiques. Ici, le zébu est comme un antidote pour le soin *du corps vivant* et *du corps mortel*. Il est à l'instar d'un médicament utilisé par les médecins hippocratiques pour soigner un patient.

Mots-clés : morbidité, corps vivant, corps mortel, *rasahariaña*

Abstract

The rites of goods sharing, *rasahariaña*, are among the rites of dead-body caring process in imaginary way so that a deceased could get out of his/her stain, which is source of all the disorders for his/her ancestrally process. After these rites process, the deceased can join the world of the ancestors. They are the ritual means for caring the human morbidities: physical, psychological and social ones. The

shared goods are symbolised by sacrificing a zebu. This sacrifice plays a very important symbolic relation role between the visible and the invisible worlds as a top range sacrificial animal, in order to care the morbidity of the human bodies and that of the dead-bodies; this animal is used to purify the body and the spirit; it is equally the symbol of wealth and power for the Tsimihety people. So, it is inseparable to *rasahariaña* as an element of the therapeutic means. Here, the zebu is like an antidote for caring *the alive-body* and *the dead-body*. It is like a medicine used by Hippocratic doctors to treat a patient.

Keywords: morbidité, alive-body, dead-body, *rasahariaña*

Introduction

Les Tsimihety veulent être que quand ils seront morts, leurs esprits soient toujours incarnés par leurs corps. En effet, les rites du partage le bien ou le *rasahariaña* sont aussi le processus du soin du corps à l'état mortuaire de façon imaginaire afin qu'un trépassé puisse sortir de sa souillure, source de tous les désordres sur son existence spirituelle et s'intégrer dans le monde des ancêtres, dans le monde sacré, plein de puissance, de fertilité et de pérennité. Ils sont aussi des moyens rituels pour soigner les morbidités humaines : physique, psychologique et sociales. Et ce bien qui est partagé est symbolisé par le sacrifice de zébu. Le sacrifice de zébu joue un rôle symbolique très important comme interface entre le monde terrestre et le monde au-delà en tant qu'animal sacrificatoire par excellent dans un cadre de soin des morbidités du *corps* des humains et du *corps* des morts ; cet animal sert à la purifier le corps et de l'esprit, il est le symbole de la richesse et de la puissance chez les Tsimihety. Donc, il est inséparable au *rasahariaña* en tant que comme moyen des guérisons. Ici, le zébu est comme un médicament pour soigner le

corps vivant et le corps mort. Il est comme un médicament utilisé par les médecins hippocratiques pour soigner d'une maladie. Ceci dit que les rites du *rasahariaña* est comme un moyen de dépassement de la mort chez les humains et chez les morts ? Comment se déroulent-ils ces rites à la fois initiatiques et thérapeutiques chez les Tsimihety ?

Méthodologie de recherche

Dans cette recherche, la méthodologie appliquée dans l'anthropologie sociale a été choisie, c'est-à-dire des observations directes sur ce fait social dans le pays tsimihety, dans la commune d'Amparihibe, District de Port-Bergé, Région de Sofia, durant laquelle des enquêtes auprès des personnes cibles qui sont considérées de maîtriser les informations relatives aux cérémonies rituelles du *rasahariaña*, chez les Tsimihety ont été effectuées. Le *rasahariaña*, le partage de bien est les rites des secondes funérailles ; il n'est plus des cérémonies macabres dans le sens où le mort prend sa dimension spirituelle en tant qu'une forme du processus de son ancestralité. D'ailleurs, son corps n'y est pas réellement présent mais sa présence est imaginaire. Il est l'une des expressions de la religiosité dans le culte des ancêtres. Donc, il mérite de fêter. On a un grand festin destiné pour la communauté villageoise pour exprimer la joie et la convivialité entre elle-même et entre elle et les ancêtres.

Le *rasahariaña* est un lieu de l'altérité entre les vivants et les ancêtres. Il est aussi le symbole de croyance de l'immortalité de l'homme sur le plan social ainsi que sur le plan économique. Dans ces cérémonies, de manière psychanalytique, la présence de l'alcool et zébu est inséparable au *rasahariaña* dans la mesure et le zébu renvoient

symboliquement le feu et le sang de cette bête dont la chaleur qu'ils émanent ont le symbole de la vie pleine de richesse : de la prospérité et de fertilité entre les vivants eux-mêmes et entre les vivants et les ancêtres dans le système de la communication sociale tsimihety. L'alcool et le zébu y sont le symbole de la vie qui permet de combattre et de triompher la mort, soit pour les vivants, soit pour les morts (Bachelard, 1949).

La méthode anthropologique et psychanalytique basée sur la fonction symbolique ont été choisies afin de dégager tous les symboles et les images autour du phénomène social et économique chez les Tsimihety lié à leur religion. Il paraît qu'il est difficile de trouver des explications exhaustives sur le *rasahariaña* sans recourir à ses explications symboliques et imagées. Cette idée peut être résumée par l'idée de Chevalier et Gheerbrant (1982) qui ont mentionné que « *L'expression symbolique traduit l'effort de l'homme pour déchiffrer et maîtriser un destin qui lui échappe à travers les obscurités qui l'entourent* ».

Ici, les obscurités qui entourent les Tsimihety sur la pratique du *rasahariaña* sont les sens symboliques de ces rites de manière inconsciente. Les Tsimihety comme tous les humains trouvent dans leurs consciences le *paradis perdu*, que tout le monde y vivait à l'époque mythique (Eliade, 1957). La pratique du *rasahariaña* est donc la recherche de ce *paradis perdu* chez eux afin qu'ils puissent instaurer l'harmonie sociale et économique dans leur pays et dans le monde au-delà, c'est-à-dire cette recherche du *paradis perdu* semble être universelle afin qu'on puisse revivre dans le temps mythique, plein du sacré et d'harmonie. Cette situation permet de nous dire que les Tsimihety veulent, à notre avis, dépasser de la condition

naturelle humaine pour accéder à la condition divine et parfaite.

Résultats

Les résultats que nous allons attendre seront les rites du *rasahariaña* comme rites initiatiques chez les Tsimihety et les aspects socioéconomiques sur la religiosité du *rasahariaña*. Nous allons les démontrer en détail suivants.

Le *rasahariaña* comme rites initiatiques chez les Tsimihety

Les rites du *rasahariaña* en tant que forme des guérisons se présentent aussi comme des rites initiatiques devant la communauté villageoise et la communauté des ancêtres avec des divinités assimilées. Ils ont une double fonction, à savoir ils consistent d'abord à soigner la morbidité physique, psychologique et socioéconomique qui bouleverse la vie sociale et crée une sorte d'angoisse personnelle et collective ; ils se manifestent aussi comme une forme d'intégration sociale d'un trépassé à la société des ancêtres.

Phase préparatoire des rites du *rasahariaña*

La raison qui pousse d'une famille tsimihety dans la commune d'Amparihibe pour faire les rites du *rasahariaña* est qu'il existait un individu qui est mort dans la famille proche. Ce mort a besoin de sa part de bien symbolisé par un zébu pour l'amener dans le voyage éternel après quelque mois ou une année de sa disparition alors que sa demande se manifeste par d'une maladie, par d'un trouble d'ordre socioéconomique ou par le rêve nocturne à un membre de sa famille. Quand il s'agit d'une maladie, cette maladie est d'abord soignée à l'hôpital mais elle n'a aucun résultat positif. Et le

problème d'ordre socioéconomique ne cesse pas de persister et il commence à appauvrir la famille, surtout celle de la plus proche d'un défunt. Donc, face à cet échec médical moderne ou l'échec dans les activités socioéconomiques, les membres de la famille du trépassé vont décider de consulter des devins-guérisseurs appelé *mpisikidy* pour traiter tous ces problèmes plus vite possibles. Après la consultation de quelques devins-guérisseurs, il est constaté que la source de tous ces problèmes, selon la consultation divinatoire, est d'ordre magique, c'est-à-dire on a besoin de pratiquer un *rasahariaña* pour d'un membre de la famille mort pour résoudre ces problèmes. C'est-à-dire pour soigner le *corps des vivants* (des humains) avec toutes leurs activités socioéconomiques et pour soigner le *corps* de ce trépassé dont il est la raison de l'organisation du *rasahariaña* afin que son esprit n'erre pas dans la nature. Il n'a pas son propre statut social dans le monde des morts. Alors qu'il peut s'incarner dans son corps après ces rituels. Après la consultation des devins -guérisseurs, les membres de la famille du trépassé tiennent à une réunion pour organiser ce *rasahariaña*. La première organisation qu'il les faut faire est encore la consultation des devins-guérisseurs pour savoir le jour faste permettant de les faire ; car chez les Tsimihety, les devins -guérisseurs seulement peuvent savoir le secret de destin de chaque personne avec les connaissances du monde au-delà. Et on consulte quelques devins –guérisseurs pour qu'ils puissent faire du recoupement sur les informations divulguées par ces devins-guérisseurs précédents.

S'il a déjà fixé le jour faste, on va annoncer ce jour indiquer par les devins- guérisseurs aux membres de la famille du trépassé qui n'étaient pas présents lors de la consultation des devins-

guérisseurs afin qu'ils puissent préparer financièrement et temporellement. D'une manière générale, la période sèche, dans la pleine lune d'un mois est fixée pour l'organisation du *rasahariaña* entre mois d'août et mois de novembre car cette période convient après le moment de récolte rizicole et elle est favorable au déplacement, c'est-à-dire beaucoup des routes sont praticables à Madagascar. C'est par sa forme géométrique ronde de la pleine lune qu'il est le symbole de la fécondité et de fertilité de la nature ; elle est un symbole du principe féminin comme chez les Bouddhistes (Tatjana et Blau, 2008). Tout cela signifie déjà que les morts aident les vivants, car le résultat de la divination sur la préparation de ces rites convient l'aspiration humaine, c'est-à-dire le trépassé veut avoir vraiment sa part du bien. Si la date est fixée par les devins-guérisseurs, on prépare les objets principaux nécessaires du *rasahariaña*. Ces objets ont le zébu, le riz, l'alcool, les bûches, l'encens et l'eau. Tous ces objets nécessaires aux rites du *rasahariaña* sont à la charge de la famille du trépassé. Ces objets sont regroupés dans la maison de l'un des membres de sa famille, particulièrement de sa famille proche.

Déroulements des rites du *rasahariaña*

Si la famille du trépassé est prête, elle fait l'annonce au public qu'elle va organiser un *rasahariaña* de son mort à la date fixée ci-dessus. Après l'annonce au public, on fait aussi l'annonce au public dans le monde au-delà sur le *rasahariaña* de ce trépassé afin qu'il soit près de le recevoir dans son monde. C'est-à-dire cette annonce se fait sous forme de prière d'invocation des ancêtres, il s'agit de *jôro* pour annoncer les rites de l'ancestralité de ce

trépassé. Donc, il y a une double annonce dans le *rasahariaña* : l'annonce au public terrestre, des villageois et l'annonce au public dans le monde au-delà. Ces deux mondes accompagnent le trépassé vers le monde des ancêtres. Cela symbolise qu'il n'y a pas de rupture entre la vie du monde terrestre et le monde au-delà ; ce phénomène symbolise la continuité de la vie après la mort. Les Tsimihety pensent que la mort n'est qu'une sorte de changement dans le monde terrestre vers dans le monde au-delà. Ce changement exige bien évidemment les cérémonies rituelles et religieuses car il s'agit des rites de seuil et de sortie. Si on arrive cette date fixée par les devin-guérisseurs, tout le monde va aller à l'endroit indiqué par ces devins-guérisseurs où on fait le *rasahariaña*. Cet endroit se trouve au Sud-Est près du village, dans la nature au pied du grand tamarinier, un arbre séculaire et les rituels ont lieu les heures du soleil montant. Cet espace est comme témoin du temps mythique de la fondation de ce village, le temps sacré et cet arbre est le symbole de la quête des Tsimihety d'un destin meilleur et la purification de toute pensée mauvaise (Eliade, 1965). On y commence le placage du zébu pour le faire tomber au sol et sa tête fait tourner vers l'Est, une orientation réservée pour les ancêtres. On met sur les parties gauches de son ventre pour symboliser la communion sacrale entre les vivants et le monde au-delà, y compris les ancêtres et les autres divinités assimilées. C'est-à-dire les deux mondes partagent le même sentiment pour l'ancestralité d'un trépassé car le sentiment sort du cœur. Cette idée sur la sociabilité entre les morts et les vivants est bien corroborée par Randrianjara (2015) dans le concept du *lokoambato* chez les Tsimihety et il dit : « (...) Ce zébu sacrifié est le

représentant des vivants et des morts d'un groupe lignager ou clanique à la société ancestrale ».

Cette explication sur la position de ce zébu relève la métonymie symbolique, il s'agit de la partie pour désigner la totalité. La partie gauche du ventre du zébu dans laquelle se trouve son cœur désigne tous les cœurs des membres de la communauté villageoise qui partagent ce sentiment sur cette pratique rituelle. En effet, les rites du *rasahariaña* ne sont pas des rites ésotériques mais sociaux partagés par tous les Tsimihety du village d'Ampanihibe. L'orant purifie le corps de zébu sacrificiel par la fumée de l'encense et par l'aspersion afin que cette bête soit pure et mérite à offrir à Dieu le créateur, les ancêtres et les autres divinités assimilées. Les membres de la famille proche du défunt, comme ses enfants et ses frères et sœurs avec l'orant tiennent à la main droite la queue de cet animal sacrificiel pendant la prière incantatoire, en invoquant le Dieu créateur, les génies de la nature, les ancêtres jusqu'à l'esprit de l'individu dont il est l'objet de ces rites de secondes funérailles ; car la partie droite de la main est sacrée et symbole le lien avec des êtres divins, elle utilise, en effet, dans les gestes sacrés comme dans la salutation quotidienne, tandis que la main gauche a la nature souillée et démoniaque (Randrianjara, 2019). Cet orant est appelé *mpitañakoboay*, littéralement le détenteur du bâton, ce qui signifie que le pouvoir lignager est symbolisé par le bâton; un chef clanique ou lignager détient un bâton pour symboliser son pouvoir. Ce bâton magique, son extrémité est frappée sept fois sur le ventre de cette bête lors de la prière pour rendre efficace les rites du *rasahariaña*. D'ailleurs, ces gestes magico-religieux de l'orant expliquent que l'homme primitif selon Freud (1984), quand il fait son

travail, ne faisait que l'équivalent et la substitution de l'activité sexuelle. C'est ainsi que les mots ou les gestes au cours du travail collectif avaient deux sens, les uns exprimant l'acte sexuel, les autres le travail actif assimilé à cet acte. Donc, ce bâton magique de l'orant renvoie symboliquement l'idée du *phallus*, ce qui veut dire que le pouvoir lignager ou clanique malgache est un pouvoir phallocratique, dominé par l'autorité masculine, dont ses gestes de prière consistent à faire féconder symboliquement la nature qui est symbolisée par le sacrifice de zébu afin que la vie des vivants et des morts soit loin des malheurs et plein de prospérité avec pérennité, d'où l'idée du soin du corps et de la société dans les rites du *rasahariaña*. Ce chiffre dans ses gestes de prière est très symbolique dans la civilisation malgache qui avait héritée de certaines civilisations musulmanes. Chebel (2001) souligne que : « (...) il (*sept*) structure notamment l'évolution du néophyte vers l'illumination : la recherche, l'amour, la connaissance, l'indépendance, l'unité, l'émerveillement et, enfin, le dénuement qui équivaut également à un mort mystique (*'Attar*) ».

Après avoir terminé cette prière invocatoire pour conjurer toute sorte de malheur qui provoque la demande du *rasahariaña*, l'orant avec la famille proche du défunt lâche la queue de zébu. Quelques jeunes hommes tuent cette bête à l'aide de la machette. Ils enlèvent sa peau afin qu'on puisse couper en morceau et partager les viandes. On prend dans ces viandes un morceau de la partie droite du poitrail, sa partie droite de la bosse, des entrailles, des intestins, du foie. On les cuit de manière simple et assez rapide sans mélanger du sel, ni d'huile. Cette mode de cuisson nous rappelle l'état primitif de l'homme où il était mangé de la viande crue. Même s'il découvrait le feu, il mangeait

encore de la viande qui n'est pas bien crue car fabriquer un feu n'est pas quelque chose facile mais difficile. Il fallait qu'il conserve le feu afin qu'il puisse l'utiliser de nouveau. Manger la viande qui n'a pas bien crue est la façon d'économiser le feu et il reste actuellement au fond de la subconscience des Tsimihety, il apparaît chez eux de manière inconsciente. Ces morceaux de viande cuite et un verre du rhum artisanal appelé *toaka gasy* signifie littéralement rhum malgache vont faire ensemble le sacrifice pour les ancêtres. De plus, ces morceaux de viande sont considérés par les Tsimihety les parties chères qu'il les faut donner aux ancêtres et aux dieux enfin que toutes ces divinités puissent donner la bénédiction ensemble des vivants, surtout la famille du défunt. Cette bénédiction résulte de la guérison dans cette analyse. Elle est la guérison d'une pathologie physique, psychologique et sociale qui frappe la famille du défunt et elle fait intégrer ce défunt dans sa nouvelle demeure, dans la communauté des ancêtres ; que son esprit puisse incarner dans son corps. Les restes de viande vont cuire dans une grosse marmite, on va cuir aussi du riz, un aliment de base des Malgaches. Lorsque cette viande avec le riz est cuite, la communauté villageoise prend ensemble ce repas sacrificiel et boit le rhum, et que la communauté des ancêtres est considérée de participer à ce grand festin. Après la réalisation du *rasahariaña*, la famille du défunt se croit d'être guéri physiquement, psychologiquement et socialement car elle vient d'accomplir le devoir socioculturel envers ses ancêtres. Elle remercie la communauté villageoise.

Les aspects socioéconomiques sur la religiosité du *rasahariaña*

Notre réflexion sera axée plus à la dimension socioéconomique du *rasahariaña*, c'est-à-dire nous allons expliquer que le *jôro* est une prière. Il est aussi une forme de négociation économique entre les vivants et les divinités des ancêtres qui permet de démontrer que la croyance est une comme la force motrice ou la revigore morale pour l'économie.

***Jôro* : une forme de négociation économique des vivants à leurs ancêtres**

Le *jôro* se trouve réellement un phénomène du langage, c'est-à-dire ils présentent sous forme de la conversation entre les ancêtres et l'orant. Leur langage dans cette conversation est un langage humain connu par tout le monde, par le locuteur local : par les Tsimihety, c'est-à-dire leur langage n'est pas ésotérique. Il convient à la définition du langage qui consiste à définir le langage comme un instrument de communication sociale (Martinet, 1970) ; il est utilisé par les Tsimihety pour exprimer leurs idées, ou leurs sentiments. Il constitue l'expression de la relation entre les vivants eux-mêmes et entre les vivants et leurs ancêtres. Cependant, la conversation entre l'orant et ses ancêtres et assez bizarre sur le plan linguistique dans la mesure où il faut que les deux allocutaires soient présents dans cette conversation alors que ces êtres surnaturels : son allocutaire dans la négociation socioéconomique ne sont pas physiquement présents, mais ils sont imaginativement présents. Il les voit imaginativement comme son allocutaire en tant que communication religieuse. La raison en est que le sacrifice de zébu

et de l'alcool est une sorte d'interface imaginaire dans le système de communication dans le *jôro*, et durant lequel on ne trouve pas d'incidence majeure qui gêne les cérémonies religieuses, c'est-à-dire la relation entre les deux prétendants se trouvent au beau fixe. Dans ce système de communication, la voix de l'orant est à la fois assimilée à celle des vivants en tant que leur représentant et à celle des ancêtres, ce qui crée le phénomène de la *biphonie* en linguistique pragmatique. Quand l'orant parle de lui dans le langage sacré comme le *jôro*, il peut parler de la communauté villageoise et la communauté des ancêtres, car il est le représentant de ces deux communautés, leur médiateur. L'orant peut parler de monologue de manière religieuse, c'est-à-dire il parle en quelque sorte du langage médiumnique. Sa capacité de parler ce langage lui permet d'établir la négociation socioéconomique avec les ancêtres pour que ces derniers offrent de la bénédiction aux activités socioéconomiques des vivants qui viennent d'accomplir leur devoir religieux, le *rasahariaña*. Le *jôro* dans le *rasahariaña* est une prière et une négociation économique entre les vivants présentés par l'orant et les ancêtres, c'est un acte du langage humain même s'il est aussi exprimé par les gestes. Il est la quête de la vie meilleure pour les Tsimihety, surtout pour ceux qui sont malheureux. Il s'agit de la quête du bonheur socioéconomique. Le *jôro* est une tradition religieuse dont sa fonction reste une référence sociale dans la communication réelle et surnaturelle, que la référence aux ancêtres comme le *jôro* dans le *rasahariaña* tourne toujours autour de l'aspiration du bonheur pour tous. Bien que ces cérémonies soient organisées par la famille du défunt. La bénédiction reçoit à l'aide du *rasahariaña* est une bénédiction

collective. C'est la guérison sociale dans le monde terrestres et dans le monde des divinités. C'est pourquoi on a besoin de ces deux publics dans ces cérémonies pour qu'elles aient une dimension sociale totale. On a besoin donc de la croyance dans la vie. Les Tsimihety ne trouvent pas de stabilité dans leur vie s'ils sont écartés de leur croyance religieuse. C'est pourquoi nous allons démontrer que la croyance religieuse est comme la force motrice qui pousse l'économie.

La croyance religieuse comme la force motrice de l'économie

Les Tsimihety sont croyants. Leur croyance est bien évidemment fondée sur le pouvoir de la force de Dieu le créateur, des ancêtres et des autres divinités assimilées. Ces divinités travaillent ensemble pour le bien-être de l'homme, en particulier des Tsimihety. C'est pourquoi ils pratiquent le *rasahariaña* comme une forme d'expression de leur croyance en ces divinités afin qu'ils puissent espérer la santé et la prospérité.

Chez les Tsimihety, la croyance par la bénédiction qu'ils ont reçue par ces divinités précède toutes leurs activités socioéconomiques. C'est la raison pour laquelle nous qualifions la croyance comme la force motrice de l'économie tsimihety. Pour eux, l'économie n'est pas intégralement quelque chose matériel mais elle est le fruit de la croyance. Elle est la forme substantive de l'acte de la croyance religieuse, c'est-à-dire l'économie est le résultat matériel de cette croyance chez les Tsimihety.

La pratique du *rasahariaña* est une manifestation du culte rendu aux ancêtres, à Dieu le créateur et aux autres divinités assimilées. C'est-à-dire dès que les Tsimihety se sentent des maux sur

le plan biologique et sur le plan socioéconomique, ils essaient, ensuite, de remettre leur relation avec ces divinités. Autrement dit, les échecs socioéconomiques et la maladie sont taxés par les Tsimihety comme la colère de ces divinités sans tenir compte d'abord de problème scientifique et technique.

L'économie tsimihety est une économie instable dans le sens où sur le plan technique, les Tsimihety restent dans la plupart des cas dans l'économie traditionnelle basée sur la force des bras et des zébus. Fauroux (2002) a noté également la relation entre l'économie et le phénomène surnaturel dans la société sakalava du Menabe. Cet auteur a souligné que : « *On l'a dit, la crise économique et la nouvelle rareté des bœufs ont suscité un climat d'anxiété généralisée dans un milieu rural malgache où chacun sait qu'on ne peut impunément échapper aux devoirs cérémoniels imposés par les ancêtres. Tous ceux qui ne peuvent accomplir correctement leurs devoirs s'attendent donc à des sanctions surnaturelles* ».

Autrement dit, les Malgaches dans le monde rural vivent à l'économie de subsistance, c'est une économie lignagère basée sur la croyance surnaturelle et sur le système d'entraide entre les membres du lignage. Ce système économique, si on réfère aux courants de la pensée anthropologique économique, peut classer à l'économie substantiviste ; il s'agit de l'économie qui s'intéresse à l'ensemble des rapports sociaux et culturels, quels qu'ils soient, qui règlent dans chaque type de société la production et la répartition des biens matériels. Le concept économique substantiviste se concentre sur la circulation de production et des biens à l'intérieur d'un groupe lignager.

Discussion

Le système économique tsimihety connaît une évolution dans le sens où il y a la décadence de l'économie lignagère, en particulier sur l'élevage bovin et la riziculture ; ce qui est la base de l'économie malgache dans le monde rural. Cette remarque est approuvée à partir de l'analyse faite sur la décadence de la pratique traditionnelle dans le pays tsimihety, dans laquelle le système traditionnel de l'économie comme l'entraide est remplacé par l'argent et les nouvelles techniques économiques (Rakotondrasoa, 2014). Donc, ceux qui ont plus de l'argent et sont capables d'ouvrir aux nouvelles techniques de production peuvent augmenter leur surface rizicole et leur élevage. Ils peuvent espérer plus de production. Il n'avait plus l'échange de service appelé en anthropologie le *potlatch*. En terme marxiste, ces gens sont comme les prolétariats, tandis que ceux qui vendent toujours leurs forces des bras et de leurs zébus pour ces prolétariats sont comme les ouvriers dans ce système économique après l'époque lignagère.

Mais tout le monde pratique les rites du *rasahariaña* dans sa vie, car la religion traditionnelle est une forme de représentation et de l'imaginaire collectif. Elle reste toujours inclusive et sociale. Mais malgré tout, tout le monde partage la même culture, surtout sur la pratique du *rasahariaña*. On constate que même les prolétariats ou les ouvriers, tous croient la bénédiction de leurs ancêtres. La couche pauvre dans la société qui reste à l'économie traditionnelle espère toujours de sortir de sa galère économique par la force de leur croyance à partir de la pratique du *rasahariaña*, un des moyens permettant d'espérer la bénédiction de ces divinités. Elle croit que la croyance est la force qui lui guide à

prosperer, c'est-à-dire elle a l'esprit de persévérance en tant que croyante.

Conclusion

Le *rasahariaña* permet de dire que le temps de sa réalisation a une signification très importante, il est le moment de la guérison des morbidités socioéconomiques. Cette pratique socioreligieuse est cependant connue des difficultés dans la mesure où les surfaces forestières indigènes ne cessent de diminuer par l'occupation agricole des paysans issus de la communauté des sectes chrétiens qu'utilisent souvent le feu et le défrichage pour pouvoir plus de surfaces agricoles et pour exorciser, à leurs yeux, la population des esprits dans ces espaces considérés comme sacré pour les Tsimihety animistes. Ce système chasse et entraîne le déplacement forcé de la population des esprits dans leur habitacle. Et les autres problèmes sont ce que le vol des zébus et la profanation des tombes avec le vol d'ossements grandissant à Madagascar désacralisent les valeurs socio-sacrales de culte des ancêtres, car il n'y a plus des rites du *rasahariaña* pour certains morts victimes du vol. L'esprit et le corps pour les morts sont déjà désunis et on ne peut plus espérer la bénédiction des ancêtres ; ces morts ne peuvent non plus être initiés dans leur véritable demeure. Donc, le *rasahariaña* est une quête de vie meilleure pour le corps des vivants et pour le corps des morts. Sa pratique exige le respect des normes d'écosystème terrestre et surnaturel qui met en équilibre la relation cosmique. En effet, les Tsimihety sont psychologiquement et sociologiquement terrorisés par la catastrophe écologique et socioreligieuse fait par les membres de la communauté sectaire.

Bibliographie

- Bachelard, G., (1949), *La psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard.
- Chebel, M., (2001), *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris, Albain Michel.
- Chevalier, J. et A. Gheerbrant (1982), *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris, Rober Laffont /Jupier
- Eliade, M., (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard
- Eliade, M., (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard
- Fauroux, E., (2002). Les sociétés rurales de l'Ouest malgache : des transformations profondes et complexes. *Afrique contemporaine*, **202-203**: 120-140.
- Freud, S., (1984), *Introduction à la psychanalyse*. Paris, Payot.
- Martinet, A., (1970), *Eléments de la linguistique générale*, Paris, Armand Colin.
- Rakotondrasoa, A., (2014), *La décadence de la pratique traditionnelle dans le district de Mandritsara : le cas du tambirô*, Projet de Thèse de Doctorat. Sciences Sociales, Université de Toliara.
- Randrianjara, J.B., (2015) *Lokoambato chez les Tsimihety: un lieu d'altérité, cas de la commune rurale d'Ambodimabibo, district de Port-Bergé*, Mémoire de Licence en Anthropologie sociale. Université de Mahajanga.
- Randrianjara, J.B., (2019), *Lokoambato : un pilier de l'harmonie sociale chez les Tsimihety d'Ambodimabibo de Port-Bergé. Cas des rites de tsakafara et d'ala- tsakafara*, Mémoire de Masters en Sociologie. Institut des Langues et Civilisations des Îles du Sud-Ouest de l'Océan Indien. Université de Mahajanga
- Tatjana et Blau M., (2008), *Les symboles bouddhistes*. Paris, Guy Trédaniel.