

**UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE**

SUISSE

**L'ANCESTRALITÉ MALGACHE ET BIBLIQUE.
LE *RASAHARIAÑA* (PARTAGE DES BIENS AVEC LES
ANCÊTRES) CHEZ LES *TSIMIHETY***

Thèse présentée à la Faculté de Théologie afin d'obtenir le grade de docteur

par

Francky ADELE, O.F.M. Cap.

Sous la direction du Prof. Philippe LEFEBVRE, O.P.

Fribourg 2015

REMERCIEMENT

Je remercie Dieu appelé *Zanahary*, Dieu Créateur, en malgache, les *Razana*, Ancêtres qui nous permettent d'exister.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, en particulier les deux provinces, la province suisse et la province malgache, de m'avoir permis d'effectuer cette recherche.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg qui reconnaît la possibilité et l'existence des autres sensibilités théologiques surtout dans le cadre de l'inculturation comme la théologie malgache.

Mes remerciements les plus sincères vont aussi à la communauté des Capucins à Fribourg qui m'a accueilli et hébergé au nom de la province suisse des Capucins tout au long de mes études.

Mes remerciements les plus sincères vont particulièrement au Professeur Philippe LEFEBVRE, mon directeur de thèse, qui a pris la peine de relire mes manuscrits, m'a beaucoup aidé de ses précieux conseils surtout dans le domaine biblique et m'a accompagné tout au long de cette investigation.

Je remercie également mon confrère, le professeur Adrian HOLDEREGGER, qui m'a aidé dans le domaine administratif pour me faire venir ici dans le cadre de cette études, il m'a aussi beaucoup aidé mes études avec ses conseils.

Je remercie le professeur Robert JAOVELO-DZAO, qui m'a accompagné surtout dans la première partie de mon travail, qui est la partie malgache.

Mes remerciements vont aussi à tous mes confrères du Couvent des Capucins à Fribourg avec le responsable, fr. Bernard MAILLARD, en particulier les frères Maseo CALOZ et Marc VERDON, qui m'ont aidé dans la langue française.

Enfin, je voudrais exprimer ma gratitude à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de cette recherche.

Je tiens à noter que les imperfections et les limites de ce travail sont imputables à moi seul : ce que j'ai écrit dans cette thèse m'engage moi-même et non les personnes citées dans ces remerciements.

Fr. Francky

AVANT-PROPOS

Quand je suis arrivé en Suisse, plus précisément à Fribourg, le 16 août 2011 dans le but de préparer le doctorat, j'ai eu l'intention de centrer ma recherche sur les aspects sacrificiels du *Rasahariaña* chez les *Tsimihety*, un rite des cultes des Ancêtres malgaches ou d'ancestralisation, et de l'Eucharistie, dans le but d'évangéliser cette pratique. Mais après des entretiens avec mon directeur de thèse, le professeur Philippe LEFEBVRE, je me suis engagé à réfléchir sur la relation des Malgaches avec leurs Ancêtres dans l'au-delà à la lumière de la Bible. Le rite principal de cette nouvelle orientation de ce travail est toujours le *Rasahariaña* chez les *Tsimihety*. À travers la présente thèse, j'espère pouvoir apporter ma contribution sur l'évangélisation des différents cultes des Ancêtres à Madagascar en particulier ceux qui sont pratiqués dans le nord de l'île.

Dans la réalisation de ce travail, j'ai utilisé des sources orales surtout dans la partie malgache. Ces sources orales sont surtout les quelques enquêtes que j'ai menées avant de venir ici en Suisse en 2011 dans le cadre de ce travail. J'ai mis par écrit ces enquêtes et je les ai numérotées par ordre chronologique. Ainsi, la première enquête que j'ai effectuée est numérotée « enquête I ».

Par souci de m'approcher le plus justement possible de la prononciation des termes malgaches en générale et dans la région du cadre géographique de notre travail, j'ai adopté quelques accents même si la langue malgache officielle n'a généralement pas encore adopté d'accent. Ces accents faciliteront la prononciation de ces termes locaux. Cette vocalisation spéciale concerne seulement deux lettres. Pour le « n » vélaire ou « gn », j'ai choisi la vocalisation ñ. J'adopte aussi le ô pour cette voyelle et pour la prononciation « eau » et « au ».

Pour les autres prononciations malgaches, j'adopte la prononciation de la langue officielle malgache. Je montre quelques différences et les correspondances : pour les voyelles, le *e* malgache est toujours prononcé par *é* en français ; le *o* malgache correspond au *ou* français. L'alphabet malgache n'a pas la voyelle *u*. Pour les consonnes, le *g* malgache se prononce comme dans *mangue* ; le *j* malgache se dit comme *dz* ; le *s* malgache correspond *s* français comme dans *mission*. L'alphabet officiel malgache n'a pas les consonnes *c*, *x* et *w*, ni les sons français *ch*, *j* et *g*. Les autres sont donc à peu près les mêmes.

La plupart des termes malgaches dans ce travail commence par une majuscule comme par exemple le *Rasahariaña* qui est notre sujet. Puisque notre sujet concerne particulièrement les Ancêtres malgaches, quand il s'agit de ces Ancêtres malgaches, je mets en majuscule la première lettre ; le motif principal de ce choix est que ces Ancêtres malgaches sont dans la catégorie divine selon la pensée malgache. Par contre dès qu'il s'agit des autres ancêtres, je les mets en minuscule pour montrer la différence de conception et de perception.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ACM : Aspects du Christianisme à Madagascar. C'est une revue de l'Université Catholique de Madagascar à Ambatoroka-Antananarivo.

AG : Ad Gentes : Décret du concile Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Eglise.

BJ : La Bible de Jérusalem.

CE : Cahier Evangile.

CEM : Conférence Episcopale Malgache.

CNRS : Centre National de Recherche Scientifique est un organisme de recherche pluridisciplinaire en France.

DC : Documentation Catholique.

GS : Gaudium et Spes : Constitution pastorale du concile Vatican II sur l'Eglise dans le monde de ce temps.

LG : Lumen gentium : Constitution dogmatique sur l'Eglise du concile Vatican II.

LXX : La Septante.

NA : Nostra Aetate : Déclaration du concile Vatican II sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes.

NRT : Nouvelle Revue Théologique.

OBO : Orbis Biblicus et Orientalis.

RCA : Revue du Clergé Africain.

TM : Texte massorétique.

TOB : Traduction Œcuménique de la Bible.

UCM : Université Catholique de Madagascar, à Ambatoroka Antananarivo.

UMR : Unité mixte de Recherche.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. GÉNÉRALITÉ

Madagascar est géographiquement une île du continent africain et de l'Océan Indien. Elle se trouve dans la partie sud-ouest de cet Océan Indien et au sud-est de l'Afrique. Elle est séparée de ce continent par le canal de Mozambique d'une distance environ de 400 km. Elle est la cinquième plus grande île du monde. Elle a 592 040 km² de superficie ; 1580 km de longueur du nord au sud, et environ 500 km de largeur d'est en ouest avec un maximum de 575 km. Elle est entourée de l'archipel des Comores, 300 km au nord-ouest, des Seychelles, 1000 km au nord, de la Réunion, 800 km à l'est, de l'île Maurice un peu plus à l'est, et du Mozambique, 400 km à l'ouest.

La population est en grande majorité afro-asiatique. Elle est officiellement constituée de 18 ethnies : *Merina, Betsileo, Betsimisaraka, Sakalava, Antaisaka, Antandroy, Mahafaly, Vezo, Bara, Antakarana, Antemoro, Antaifasy, Masikoro, Antambahoaka, Tsimihety, Tanala, Bezanozan* et *Sihanaka*. À ces 18 ethnies s'ajoutent quelques autres ethnies comme les *Antanosy* qui forment un sous-groupe des *Antandroy* et les *Antemanambondro* qui sont les voisins de ces *Antanosy*.

La majorité de cette population malgache est d'origine du sud-est asiatique (les îles austronésiennes, c'est-à-dire les archipels malais et indonésien ; l'Inde et le Sri-Lanka, etc.) avec prédominance indonésienne et une autre grande partie d'origine de l'est du continent africain¹. L'apparence physique et surtout l'origine indonésienne de la langue et de la culture malgaches montre cette prédominance indonésienne. De plus, ce sont les Indonésiens qui sont les plus anciens et les plus nombreux migrants venus à Madagascar.

Mais les origines sud-est asiatiques et africaines sont toutes deux attestées partout à Madagascar. Car on voit chez de nombreux Malgaches des caractères anthropologico-biologiques comme les groupes sanguins, les empreintes digitales et les empreintes palmaires, qui sont des caractéristiques des populations d'origine africaine. D'autre part, des caractères asiatiques comme les groupes sanguins et les empreintes digitales coexistent avec les caractères africains chez la majorité des Malgaches. Ces caractéristiques de populations asiatiques sont aussi généralisées à Madagascar. Cela atteste une origine asiatique commune à base de l'unité organique, linguistique et culturelle de la population malgache². C'est dans ce sens que les Malgaches sont en très grande majorité des Afro-asiatiques.

Pour l'arrivée des migrants à Madagascar, F. Randriamamonjy rappelle : « Un groupe d'auteurs a estimé que les premiers émigrants ont probablement quitté l'archipel austronésien vers 2500 ans av. JC. Certains d'entre eux se sont dirigés vers l'ouest. Parmi ceux-ci, il pourrait y en avoir qui ont pu atteindre Madagascar, sans qu'on puisse dire à quel moment. La migration d'Indonésiens vers Madagascar a probablement duré des siècles. Plus tard, au 16^e siècle un groupe a encore atteint Madagascar »³. Selon cette affirmation, les austronésiens parmi lesquels figurent les Indonésiens sont parmi les premiers émigrés arrivés à Madagascar.

¹ Cf. Frédéric RANDRIAMAMONJY, *Histoire des régions de Madagascar, des origines à la fin du 19^{ème} siècle*, Antananarivo, 2008, p. 8.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 11.

Les *Maanjan*, les *Lom* et les *Bajau* sont probablement trois ethnies qui sont parmi les premiers migrants austronésiens arrivés dans la Grande île. Les Africains de l'est sont venus beaucoup plus tard⁴.

La vénération et le respect des Ancêtres de la part des Malgaches les rapprochent des africains continentaux⁵. Le traitement post mortem en deux étapes, en particulier le *Famadihana*, les rapproche du sud-est asiatique, en particulier de l'Indonésie. On peut même dire que les Malgaches ont hérité cette forme de culte des Ancêtres des Indonésiens car il y a en Indonésie une pratique qui ressemble beaucoup au *Famadihana* du centre de Madagascar. Ce sont les *Lom* de l'Indonésie qui pratiquent ce rituel⁶. Le sujet que nous traitons dans cette recherche concerne la relation des Malgaches avec leurs Ancêtres, à travers un rite particulier, appelé le *Rasahariaña*.

Le culte des Ancêtres constitue l'élément central de la religion traditionnelle malgache car ils se trouvent partout dans l'île. Chaque ethnie et région de Madagascar pratiquent le culte des Ancêtres sous des formes différentes. Ces diverses formes du culte des Ancêtres peuvent tenir lieu d'ancestralisation des défunts, de finalisation des funérailles, de vénération et d'honneurs rendus aux Ancêtres. Voici quelques formes de culte des Ancêtres à Madagascar : le *Famadihana*⁷, l'exhumation ou le retournement des morts, chez les *Merina* ; le *Famadihana* ou les secondes funérailles ou l'exhumation chez les *Betsimisaraka* ; le *Rasahariaña* ou le partage des richesses chez les *Tsimihety*, chez les *Betsimisaraka*⁸ et chez certains *Sakalava* du nord ; le *lofo trean-tsikily*⁹ ou le partage de bien ou de richesse ; le *Havoria* ou la finalisation des funérailles chez les *Bara* ; le *Fiefana* ou la finalisation des funérailles chez les *Betsileo* ; le *Hazolahy*, la finalisation des funérailles, chez nombre d'ethnies dans le sud-est de Madagascar ; le *Takom-bato* ou transport et érection de stèles

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 12-13, 17.

⁵ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 59-97.

⁶ Cf. Frédéric RANDRIAMAMONJY, *op. cit.*, 2008, p. 12-13.

⁷ Le terme malgache *Famadihana* veut dire retournement, mais le terme français qui traduit le plus juste l'idée de cette pratique est l'exhumation. De lointaine origine austronésienne, l'exhumation est pratiquée essentiellement chez les *Merina* et les *Betsileo* des Hautes Terres de la Grande Île. Chez ces deux ethnies, le *Famadihana* constitue les secondes funérailles pour les morts qui le reçoivent la première fois. Dans ce cas, il marque la fin du deuil et constitue à la fois le gage de l'accès du défunt à l'ancestralité, et la certitude que le défunt bénéficiaire ne viendra pas perturber les vivants. Pour ce *Famadihana*, cf. Pierre-Loïc PACAUD, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana. Anthropologie psychanalytique*, L'Harmattan, Paris, 2003 ; Patricia RAJERARISON, Sylvain URFER, *Madagascar*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2010, p. 89-92 ; Lars VIG, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, traduit de l'allemand par Bruno HÜBSCH, Ambozontany Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 2001, p. 86-93 ; Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLANCHY, Françoise RAISON-JOURDE, *Madagascar : Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgache*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 49-54 ; Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Karthala, Paris, 1991, p. 717-723 ; Louis MOLET, *La conception Malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, tome 2, p. 276-307.

⁸ Pour ce *Rasahariaña* des *Betsimisaraka*, cf. Paul OTTINO, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Karthala-Orstom, Paris, 1998, p. 181-183, 186-192.

⁹ Cf. François BENOLO, « Évangélisation des funérailles, base de l'inculturation à Madagascar », dans *ACM 9* (2001), p. 16. Ce *lofo trean-tsikily* est très proche du *Rasahariaña*, la procédure entre les deux est presque la même. Les trépassés exigent leur part de richesse, et s'ils n'ont pas leur dû, ils provoquent des malheurs à la famille. C'est dans ce sens que ce rite signifie également le partage de biens pour s'acquitter des revendications forcenées des défunts.

mortuaires chez les *Antanosy* et chez les *Antemanambondro* leurs voisins ; et le transfert des ossements chez plusieurs ethnies malgaches¹⁰. Il y a d'autres cultes qui ne sont pas mentionnés dans cette liste.

À Madagascar, il y a aussi des formes du culte des Ancêtres royaux, et nous pouvons mentionner quelques-uns d'entre eux : Le *Tsangatsaina* des *Antakarana* à Ambilobe, le *Fanompoaña* des *Sakalava* à Analalava, le *Fanompoabe*¹¹ des *Sakalava* de Boina à Mahajanga, le *Fandroana* ou bain royal des *Merina* à Antananarivo, le *Fitampoha* des *Sakalava* de Menabe à Belo-Sur-Tsirinihina¹², le *Tampoke*¹³ des *Masikoro* ou des *Andrevola*. Tous ces rites de culte des Ancêtres royaux sont encore pratiqués de nos jours sauf le *Fandroana*¹⁴ qui a été supprimé deux fois, entre 1862 et 1863 par le roi Radama II, et ensuite le 5 juin 1897 par le pouvoir colonial en la personne de Gallieni.

Dans le contexte de mondialisation que nous vivons actuellement, les différentes cultures, traditions ou coutumes sont confrontées à d'autres, et elles sont même obligées de coexister. La Bible, Parole de Dieu, doit pénétrer dans ces différentes cultures et traditions pour transmettre le message du salut de Dieu apporté par son Fils Jésus-Christ.

La Bible est entrée en terre malgache vers la fin du 16^e siècle, plus précisément vers 1585 lors de la première tentative missionnaire planifiée pour Madagascar confiée aux dominicains du Mozambique ; mais cet essai missionnaire fut voué à l'échec même si un jeune Malgache y fut baptisé et devint dominicain¹⁵. L'expédition était entrée par la région d'Analalava, un district littoral de l'actuelle région de la Sofia, à l'ouest du district d'Antsohihy.

Depuis cette époque, la Bible commence à rencontrer la tradition malgache avec ses différents éléments dont le culte des Ancêtres. Les chrétiens malgaches doivent se poser la question sur la coexistence de ces rites traditionnels avec l'enseignement de la Bible. Et de nos jours, cette coexistence est un fait¹⁶. Notre travail se situe dans cette rencontre entre la

¹⁰ Pour cette liste des rites du culte des Ancêtres à Madagascar, cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 11.

¹¹ Cf. Le *Fanompoabe* est le culte des Ancêtres royaux le plus célèbre à Madagascar, et il se tient régulièrement chaque année ; cf. Marie-Pierre BALLARIN, *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII^e-XX^e)*, Karthala, Paris, 2000, p. 127-131.

¹² Cf. Éléonore NÉRINE BOTOKEY, « Le Fitampoha en royaume de Menabe. Bain des reliques royales », dans Françoise RAISON-JOURDE (dir.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Karthala, Paris, 1983, p. 211-219 ; Suzanne CHAZAN-GILLIC, « Le fitampoha de 1968 ou l'efficacité symbolique du mythe de la royauté sakalava dans l'actualité politique et économique malgache », dans Françoise RAISON-JOURDE (dir.), *op. cit.*, 1983, p. 451-476 ; Marie-Pierre BALLARIN, *op. cit.*, 2000, p. 139-143.

¹³ Cf. Marie-Pierre BALLARIN, *op. cit.*, 2000, p. 143-146.

¹⁴ Pour ce rite, cf. Louis MOLET, *Le bain royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, Antananarivo, 1956 ; Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979 ; P. 246-269 ; Pierre-Loïc PACAUD, *op. cit.*, 2003, 163-170.

¹⁵ Cf. Bruno HÜBSCH, « Premiers contacts du christianisme et de Madagascar (XVII^e et XVIII^e siècles) », dans Bruno HÜBSCH (dir.), *Madagascar et le christianisme*, Ambozontany Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 1993, p. 164 ; Tsiarify LALAO SOA, *Les Capucins d'Alsace à Madagascar. De l'établissement controversé à l'implantaio ordinis. Dissertation*, Innsbruck, 2012, p. 2-3.

¹⁶ Pour cette rencontre et cette coexistence entre la Bible par la religion chrétienne et la religion traditionnelle malgache surtout sur les cultes des ancêtres, cf. les ouvrages suivants : Françoise RAISON-JOURDE, *op. cit.*, 1991 ; Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLACHY, Françoise RAISON-JOURDE, *op. cit.*, 2001 ; Sophie BLANCHY, Jean-Aimée RAKOTOSOA, Philippe BEAUJARD, Chantal RADIMILAHY (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Karthala, Paris, 2006.

Bible et la tradition religieuse malgache en prenant pour exemple le rite du *Rasahariaña* dans le nord-ouest de l'île et pratiqué par les trois ethnies que sont les *Betsimisaraka*, certains *Sakalava* du nord et les *Tsimihety*. Notre recherche concerne surtout celui qui est pratiqué par les *Tsimihety* du district d'Antsohihy.

2. PRÉSENTATION ET DÉLIMITATION DU SUJET

La relation avec les Ancêtres fait partie de la culture humaine de tous les temps. Le souci de prendre soin des morts va dans le sens de cette relation. Notre recherche dans ce travail concerne cette relation des vivants avec leurs Ancêtres dans l'au-delà selon la tradition biblique et la tradition malgache. Cette relation avec les Ancêtres fait partie de l'ancestralité malgache car ces Ancêtres sont toujours membres d'une grande famille, d'un clan.

À partir des différents rites, cette relation s'appelle aussi l'ancestralité car le rite de notre recherche consiste à faire accéder un défunt au stade d'Ancêtres. On peut inclure dans cette ancestralité les inhumations aux tombeaux des Ancêtres, les rites d'ancestralisation, les différentes formes du culte des Ancêtres. Dans ces différents cas, l'ancestralité est aussi dans l'ancestrisme. Notre recherche se situe dans ce domaine des traditions malgache et biblique. Mais nous choisissons dans ce travail la terminologie ancestralité car la relation avec les Ancêtres fait partie de l'ancestralité malgache.

Le *Rasahariaña* s'inscrit dans cette ancestralité puisqu'il est dans les rites d'ancestralisation. Ce *Rasahariaña* est le rite de base de notre recherche. Le terme vient de deux mots du dialecte *tsimihety*, *rasa* et *hariaña*. *Rasa* appartient déjà à la langue officielle malgache et signifie « part ». *Hariaña* appartient surtout au dialecte du nord, *tsimihety* et *sakalava*, et signifie « richesses » ou « biens ». En malgache officiel *hariaña* est *harena*. Le *Rasahariaña* veut dire alors « partage (ou part) de richesses ». Les destinataires de ce rite sont les défunts, les Ancêtres. C'est dans ce sens que le *Rasahariaña* exprime le partage de richesses ou des biens avec les Ancêtres. Le sens du terme et du rite exprime aussi et surtout la remise de la part du mort¹⁷.

Tsimihety est le nom de l'ethnie qui pratique ce rite. Cette ethnie n'est pas la seule qui le pratique. Mais elle pratique une forme du *Rasahariaña* qui fait l'objet de notre recherche dans ce travail. À partir de cette brève présentation nous formulons notre sujet de recherche comme suit : « L'ancestralité malgache et biblique. Le partage des biens avec les Ancêtres chez les *Tsimihety* ». Cette recherche montre également le défi pastoral des porteurs de la Parole de Dieu dans cette ethnie du nord-ouest de Madagascar.

3. MOTIVATION ET INTERÊT DU CHOIX DE LA RECHERCHE

À Madagascar, les membres de certaines confessions chrétiennes s'acharnent à combattre plusieurs coutumes traditionnelles malgaches, en particulier celles qui concernent la relation des Malgaches avec l'au-delà¹⁸. Parmi ces traditions combattues figurent le *tromba* (la possession), la pratique du *Sikidy* (la pratique de la divination par graines) et du

¹⁷ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 181.

¹⁸ Cf. Louis Molet, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 298-306.

fanandroana (la pratique de la divination par l'astrologie), et les différentes formes des cultes des Ancêtres et d'ancestralisation comme le *Famadihana* et le *Rasahariaña*.

Or ces différentes coutumes sont porteuses de valeurs malgaches telles que l'amour de la vie, la recherche de Dieu Créateur ou de l'Absolu, l'amour et le respect des parents et des Ancêtres, le *Fihavanana* qui crée la communion et la cohésion familiale et même nationale. Ces coutumes et ces valeurs sont vécues encore de nos jours par les détenteurs de ces traditions. L'acharnement contre ces différentes coutumes dans le milieu malgache risque de faire perdre les valeurs qu'elles expriment. Il peut entraîner un sentiment d'être mal aimé de la part des fidèles de ces pratiques. Ce qui nous motive dans ce travail c'est d'abord de présenter ces coutumes et surtout les valeurs malgaches qu'elles renferment ; cela, dans un souci de vouloir bien comprendre les pratiques en question et ceux qui les exercent. Il est vrai que ces traditions possèdent des limites, des faiblesses et certains aspects négatifs mais elles ont aussi des valeurs qui méritent d'être exploitées.

Un autre intérêt de notre thèse est ce rite, le *Rasahariaña* : il n'a pas encore été beaucoup étudié dans le domaine de la recherche universitaire. Il y a peu d'ouvrages concernant ce rituel. Citons en quelques-uns : Joseph Justin *Randrianandrasana* qui a fait la maîtrise en théologie sur ce thème du *Rasahariaña* dans le district de Port-Bergé en 2000 à l'Institut Catholique de Madagascar à Ambatoroka (Antananarivo). Jimmy Rakotondramora a aussi fait la maîtrise en lettres sur le *Rasahariaña* dans un village du district de Mandritsara en 2008 à l'Université d'Etat à Ankatso (Antananarivo). Récemment, Joseph Justin *Randrianandrasana* a fait le Master II en anthropologie sociale en 2014 sur le *Rasahariaña* du district de Port-Bergé à l'Université de Toamasina. À notre connaissance, il n'y a pas d'autres études importantes sur le sujet.

Dans le district d'Antsohihy, nous n'avons pas connu de recherche particulière sur ce rite de *Rasahariaña*. Ce manque de recherche sur le *Rasahariaña* des *Tsimihety*, dans le milieu universitaire, nous motive à faire davantage de recherche sur cette pratique. Notre motivation voudrait montrer davantage, dans le monde de la recherche, les richesses et les valeurs de cette coutume au nord de la Grande Ile.

Dans le milieu ecclésial, la pratique n'est pas non plus bien connue. Cela explique l'absence de directive du diocèse d'Ambanja dans lequel se situe le district d'Antsohihy qui est le cadre géographique de notre recherche. Ce travail voudrait attirer l'attention des autorités ecclésiales sur cette coutume d'ancestralisation dans cette région et regarder le rite avec un œil de discernement évangélique pour enrichir l'Eglise locale des valeurs malgaches véhiculées par cette tradition et d'autre part purifier cette coutume par l'Évangile afin qu'il puisse la transformer en profondeur.

De plus, dans la région de notre recherche, l'Évangile n'est pas encore très répandu ni bien connu des habitants ; le taux des chrétiens est encore très bas par rapport aux fidèles de la religion traditionnelle malgache, environ entre 5 à 15 % de la population locale. Notre motivation principale est l'évangélisation de ce rite, dans la région qui le pratique. Il s'agit d'inculturer l'Évangile dans ce *Rasahariaña*.

4. OBJECTIF DE LA THÈSE ET PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE

Dans cette recherche, nous embrassons au moins deux domaines. Le premier est l'ethnologie malgache et le second est la théologie biblique qui débouche vers la théologie pastorale. Deux traditions différentes séparées par l'espace et le temps. La tradition biblique se situe surtout au premier millénaire avant notre ère et au premier siècle de notre ère, pour le Nouveau Testament. Le *Rasahariaña* des *Tsimihety* et les autres formes du culte des Ancêtres malgaches se pratiquent encore aujourd'hui, c'est-à-dire au début du 21^e siècle de notre ère. Cette différence et distance dans le temps et l'espace révèlent l'ampleur et la difficulté même du champ de travail qui nous attend dans cette recherche. Et cela pourrait donner la tentation de nous lancer dans une difficile comparaison.

Bien que nous traitions ces deux mondes différents ou plutôt ces deux traditions différentes de Madagascar et de la Bible, notre objectif n'est pas la comparaison, mais le dialogue entre la Bible et ce rite particulier en vue de l'évangélisation de cette tradition religieuse. La compréhension de ce rite est nécessaire pour pouvoir l'éclairer à travers la Bible. La rencontre entre les deux traditions est actuellement un fait inéluctable et déjà vécu par les habitants de cette région.

Certains éléments de la religion traditionnelle malgache paraissent en contradiction avec la Bible. Le culte des Ancêtres, auquel appartient le *Rasahariaña*, semble en opposition avec des recommandations bibliques comme nous le verrons au cours du développement de ce travail. Ainsi les critiques de certains passages bibliques contre ce genre de pratique. Ces pratiques du culte des ancêtres sont mêmes interdits par certains passages bibliques. Vu cette contradiction, la rencontre et la coexistence de ces deux traditions [bibliques et malgaches] pourraient présenter des difficultés, voire poser de sérieux problèmes sans une écoute et une ouverture réciproques.

Le problème central que nous essayons de résoudre dans cette recherche se résume dans cette question : « Comment peut-on faire dialoguer le *Rasahariaña* et la Bible pour évangéliser ce *Rasahariaña* et inculturer l'Évangile dans ce rite ? ». Pour mieux élucider notre problème, nous allons reformuler de manière différente cette question centrale : « Comment les Malgaches de la tradition du culte des Ancêtres, en particulier du *Rasahariaña*, lisent-ils et accueillent-ils la Parole de Dieu contenue dans la Bible ? » En d'autres termes, « quelles sont les valeurs ou les aspects de la tradition malgache du *Rasahariaña* qui permettent de dialoguer avec la Bible, qui favorisent l'accueil et la compréhension de la Parole de Dieu dans la Bible, et quels sont les éléments bibliques qui facilitent l'intégration de la Parole de Dieu dans le *Rasahariaña* ? ».

Telle est la question formulée sous trois formes pour laquelle nous essayons de trouver des éléments de réponse au cours de cette recherche.

5. PRÉSENTATION DU PLAN

Dans cette investigation, le parcours que nous allons suivre pour donner des éléments de réponses au problème central que nous avons posé ci-dessus se divise en trois parties.

La première partie intitulée « Le *Rasahariaña* (le partage de biens avec les Ancêtres) chez les *Tsimihety* du district d'Antsohihy » présente dans le premier chapitre l'origine des

Malgaches, l'ethnie *Tsimihety* avec son territoire et le district d'Antsohihy, et la description de ce rite du *Rasahariaña*. Elle décrit ensuite l'analyse de ce rite du *Rasahariaña* dans le deuxième chapitre. Puis dans le troisième chapitre, elle expose et montre les destinataires de ce *Rasahariaña*. Ceux-ci sont *Zanahary* et *Razana* comme destinataire indirect, et le nouveau défunt est destinataire direct du rite. Le même chapitre traite aussi les spécificités de ce rite du *Rasahariaña* par rapport aux autres rites relatifs au culte des Ancêtres et d'ancestralisation à Madagascar.

La deuxième partie qui a pour titre « Rites funéraires et relations aux ancêtres : points de vue bibliques » donne dans le premier chapitre des aperçus de rites et de pratiques concernant les défunts dans la Bible. Elle expose ensuite une sorte de critiques de toutes ces pratiques à la lumière du Dieu des vivants, dans le deuxième chapitre. Et enfin, dans le troisième chapitre, elle montre le sort des amis de Dieu et leurs corps selon la Bible ; et elle expose la manière dont Dieu fait accéder à l'ancestralité les hommes qui lui sont fidèles.

La troisième partie intitulée « Le dialogue entre la tradition malgache et la tradition biblique dans le culte des Ancêtres » expose dans le premier chapitre l'attitude biblique à travers quelques passages du livre de la Sagesse à l'égard des pratiques de culte des Ancêtres à Madagascar, et une réponse biblique aux attentes des pratiquants du *Rasahariaña* du district d'Antsohihy et des autres formes du culte des Ancêtres. Elle présente dans le deuxième chapitre les apports réciproques des deux traditions en vue de les faire dialoguer. Ce chapitre donne les valeurs malgaches dans le *Rasahariaña* et les autres pratiques du culte des Ancêtres qui favorisent l'accueil et la compréhension de la Parole de Dieu dans la Bible en vue de l'évangélisation ; il montre aussi les aspects bibliques qui facilitent l'évangélisation du *Rasahariaña* et de l'inculturation de l'Évangile dans cette pratique.

Enfin, cette troisième partie donne dans son dernier chapitre une proposition pastorale pratique et concrète à la place du *Rasahariaña*. Cette proposition sera un rite, une célébration qui prendra le relais du *Rasahariaña* en tant que rite et célébration. Il s'agit de la célébration de l'Eucharistie. Avant d'arriver à cette proposition concrète, ce dernier chapitre aborde d'abord une réflexion sur l'inculturation et sur une attitude pastorale. Il expose la position de l'Église catholique à Madagascar sur les cultes des Ancêtres en général et il donne une sorte de modèle d'entretien pastoral. C'est après ces quatre points qu'on abordera la proposition pastorale concrète.

6. MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE ET DE RÉDACTION

Puisque notre recherche embrasse au moins trois domaines : l'ethnologie malgache, la Bible et la pastorale. Par conséquent, trois méthodologies sont aussi adoptées. Dans la première partie qui est une partie ethnologique, nous avons recours à l'herméneutique dans le domaine de l'ethnologie ou de l'anthropologie. La démarche consiste d'abord à présenter le terrain de la recherche, ensuite à décrire les faits et enfin à analyser ces faits.

Dans la deuxième partie qui est biblique, nous allons étudier un ensemble de textes bibliques en utilisant les approches en vigueur : il s'agit de faire des études du lexique de l'hébreu et du grec, de critique textuelle, de voir le lien du texte avec l'histoire ainsi qu'avec l'archéologie et pour pouvoir enfin à proposer une analyse interprétative de la signification et

du message contenus dans les passages étudiés. Dans certains cas, la méthode comparative est utilisée pour illustrer les différences et les ressemblances entre les résultats de l'étude biblique et des données de l'ethnologie. Dans la troisième partie, nous nous sommes référés davantage à des auteurs, en particulier malgaches et africains continentaux ainsi que des autres continents, qui réfléchissent sur l'inculturation et ses diverses problématiques. Quelquefois, la comparaison est également utilisée dans cette dernière partie.

Le texte biblique des citations est celui de la Bible de Jérusalem éditée en 2000 sauf mention contraire. Dans cette partie biblique, nous suivons l'ordre des livres dans la Bible de Jérusalem et non pas un ordre chronologique. Par exemple, pour l'interdiction de la nécromancie, ce qui est dans le livre du Lévitique sera traité avant ce qui est dans le Deutéronome.

Les titres du travail, des parties, des chapitres et des paragraphes résument dans la mesure du possible les contenus des développements. Ils correspondent ou du moins essaient de correspondre aux contenus.

À propos des citations, deux formes sont adoptées. Pour mettre l'accent sur l'aspect biblique de notre recherche, les citations bibliques sont évidemment entre guillemets et sont en plus en italiques. Par contre, toutes les autres citations sont aussi entre guillemets mais elles ne sont pas en italiques.

Comme sources, du côté malgache, nous disposons des sources orales et écrites car la tradition malgache est surtout orale, bien qu'on ait déjà mis par écrit certains éléments de cette tradition. Les sources orales de la partie malgache proviennent des quelques enquêtes que nous avons menées dans quelques villages du district d'Antsohihy qui sont Ankerika, Anahidrano et Ambiahely ainsi que dans un village du district de Mandritsara qui s'appelle Ambohitarabe.

Pour les sources écrites de cette partie malgache, nous les citerons dans le travail et dans la bibliographie finale. Ces livres montrent l'actualité de notre recherche dans la partie malgache en général. La pratique de ces différentes formes du culte des Ancêtres par les Malgaches encore de nos jours expriment également l'actualité de notre thème. En ce qui concerne spécifiquement le *Rasahariaña*, son actualité au niveau de la recherche est soulignée par les deux masters que nous avons cités plus haut. En plus de cela, les *Tsimihety* de la région de Sofia le vivent et le pratiquent encore aujourd'hui. À part les masters mentionnés plus haut, les ouvrages sur le *Rasahariaña* sont rares.

PREMIERE PARTIE :

LE RASAHARIAÑA (LE PARTAGE DES BIENS AVEC LES ANCÊTRES) CHEZ LES TSIMIHETY DU DISTRICT D'ANTSOHIHY

INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Le *Rasahariaña* est l'une des multiples façons par lesquelles les Malgaches entretiennent une relation avec leurs Ancêtres et leurs morts. Les *Tsimihety* qui les pratiquent sont une ethnie du nord de Madagascar, dans la région de la Sofia, une région du nord de la province de Mahajanga, et dans une partie de la région de la Sava, de la province d'Antsiranana.

Dans cette première partie de notre travail, notre recherche est centrée sur ce rite d'ancestralisation des défunts. Nous abordons les auteurs, les destinataires, les motifs et l'objectif du rite en question à travers notre développement. Notre travail concerne principalement trois choses : un rite, une ethnie et un lieu bien précis. Le rite est le partage des biens avec les Ancêtres, appelé en malgache le *Rasahariaña* que nous expliciterons dans le chapitre sur sa description. L'ethnie est les *Tsimihety* que nous présenterons bientôt, et c'est cette ethnie qui pratique ce rite. Et le lieu est le district d'Antsohihy qui se situe dans la partie nord-ouest de Madagascar et que nous exposerons dans le premier chapitre de cette première partie de notre travail.

En présentant ces trois cadres de notre travail, nous sommes obligés de les situer dans un ensemble. C'est pourquoi, en expliquant le rite du *Rasahariaña*, nous aborderons en général les rites d'ancestralisation et les autres formes du culte des Ancêtres dans la grande Île pour montrer les spécificités, et car notre rite s'inscrit aussi dans ces registres. Puisque notre rite concerne les Ancêtres et les morts, ces deux entités seront aussi dans cette première partie du travail. Pour montrer l'ethnie, nous aborderons l'ensemble des Malgaches, par exemple en parlant de l'origine du peuple malgache. Et pour situer le district d'Antsohihy, nous présenterons brièvement Madagascar.

La question principale à laquelle nous essayons de répondre au cours de cette première partie est la suivante : Pourquoi donne-t-on une part ou quelque chose au défunt ? Autour de cette question principale, voici les différentes questions auxquelles nous répondons pour parvenir à résoudre ce problème central de cette première partie de notre travail : Qu'est-ce que le *Rasahariaña* ou le partage de biens avec les Ancêtres ou la remise de la part du mort ? Comment se déroule ce rite d'ancestralisation ou de culte des Ancêtres ? Quel est le motif et l'objectif de l'organisation et de l'existence de ce rite ?

En essayant d'apporter des éléments de réponses à ces questions, voici le parcours que nous allons suivre : le premier chapitre concernera la présentation de l'environnement du *Rasahariaña* et la description du déroulement de son rite. Ce chapitre présente d'abord les origines des Malgaches, l'ethnie *Tsimihety* et le district d'Antsohihy. Ensuite, il exposera la conception de la mort chez les Malgaches et un exemple d'une célébration des funérailles dans un village. Et puis, ce chapitre abordera l'origine probable et les motifs de l'organisation du rite. Et enfin, il décrira le déroulement du rite du *Rasahariaña*.

Le deuxième chapitre donne une analyse du *Rasahariaña*. Il commence par analyser l'exemple de la célébration des funérailles du village à Ankerika en embrassant brièvement celle à Madagascar en général. Ensuite, il analysera les significations des actes et des paroles dans le *Rasahariaña*. Et puis, il donnera les significations des symboles et des objets dans ce rite. Et enfin, il présentera les causes indirectes du rite.

Le dernier chapitre présentera les destinataires et l'originalité du *Rasahariaña*. Comme destinataire, ce chapitre parle de *Zanahary*, des *Razana*, des *tsiñy* et le défunt destinataire direct du rite. Enfin, il donnera les spécificités du rite par rapport aux autres rites semblables à Madagascar.

1. LA PRÉSENTATION DE L'ENVIRONNEMENT DU RASAHARIAÑA ET LA DESCRIPTION DU DÉROULEMENT DE SON RITE

Dans ce chapitre, trois points seront abordés. Puisque les *Tsimihety* qui pratiquent le *Rasahariaña* sont l'une des ethnies qui constituent les Malgaches, le premier point de ce chapitre présente brièvement les origines de ces Malgaches. Ce premier point exposera aussi de manière générale l'origine et l'histoire des *Tsimihety*, et la région de cette ethnie.

Le *Rasahariaña* est un rite qui concerne les morts mais effectué par les vivants. C'est pour cela que le deuxième point de ce chapitre abordera la mort chez les Malgaches et l'exemple d'une célébration des funérailles à Madagascar dans un village du nord-ouest de l'île, dans le district d'Antsohihy. Le troisième point donnera l'origine probable et les motifs de l'organisation du rite.

Les trois premiers points dans ce parcours constituent l'environnement qui entoure le *Rasahariaña* car ils montrent l'origine du peuple dans lequel s'inscrivent ces pratiquants que sont les *Tsimihety*, et ils présentent le lieu sur lequel se déroule ce rite, et enfin les motifs de son organisation. Le quatrième décrira le déroulement du culte d'ancestralisation.

1.1. PRÉSENTATION DES ORIGINES DES MALGACHES, DE L'ETHNIE TSIMIHETY ET DU DISTRICT D'ANTSOHIHY

Le 10 Août 1500, le jour de la fête du diacre Saint Laurent, Diego Diaz a découvert Madagascar qu'il a baptisée *Isola San Lorenzo*, Ile Saint Laurent. Mais l'origine du nom actuel de l'île en Madagascar est attribuée à Marco Polo (1254-1324). Ce dernier utilisait ce nom pour désigner une île qu'il n'avait pas encore vue, mais dont il devinait la position. Les géographes européens ont pris ce nom et l'ont adopté pour Madagascar¹⁹.

Le nom des habitants de l'île est Malgache (*Malagasy* en langue locale). Ce nom n'a pas de lien avec le nom Madagascar. Sa formation est attribuée aux Français qui venaient s'installer dans l'Anosy, partie sud-est du pays, lieu que ces derniers appelaient *Madagassi*. Et ils appellent Malgaches les habitants de ce *Madagassi*. Ensuite, les habitants de l'Anosy ont adopté ce nom de *Madagassi* en prononçant le « d » comme un « l » conformément au génie

¹⁹ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 5.

de la langue du terroir. Après, les Français ont probablement étendu le nom de « *Malagasy* » à tous les habitants de la Grande l'Île que ces derniers ont adopté en le prononçant à leur manière²⁰.

Madagascar est la cinquième île du monde en superficie (587.000 km²) après l'Australie (7.700.000 km²), le Groenland (2.186.000 km²), la Nouvelle-Guinée (environ 800.000 km²) et Bornéo (750.000 km²). Elle est située au sud de l'équateur, traversée par le tropique du capricorne. Elle se trouve donc dans l'hémisphère sud, dans l'Océan Indien, à l'est du Continent africain. Elle est séparée du Continent africain par le canal de Mozambique. La distance entre la façade ouest de Madagascar et les côtes du Mozambique en Afrique de l'est est d'environ 400 km.

La population de Madagascar est en grande majorité d'origine indonésienne ou austronésienne (Asie du Sud-est : Indonésie, Malaisie,...). Cette présence est vue presque dans toute l'île. Cette origine explique l'unicité de la langue malgache d'origine indonésienne que parlent tous les Malgaches en dépit de quelques dialectes. Cette langue est dans le groupe malayo-polynésien ou austronésien, mais séparée depuis fort longtemps de la souche mère, elle a évolué en vase clos et acquis un perfectionnement qui la place nettement au-dessus des autres parlars de la même famille. Au substratum malayo-polynésien sont venus s'ajouter des influences et divers éléments comme le sanscrit, l'arabe, le bantou et le swahili²¹. La population malgache a aussi d'autres origines comme des indiens, des arabes, des perses et surtout des africains de l'est²². De cette diversité d'origine, la population malgache est actuellement formée par plusieurs ethnies qui sont unies par la langue unique d'origine austronésienne et indonésienne, par le *Fihavanana*, la circoncision et le culte des Ancêtres.

Dans ce sous-titre, nous allons montrer d'abord les origines des Malgaches ; ensuite, nous exposerons l'origine et une brève histoire des *Tsimihety* ; et enfin, nous présenterons les territoires des *Tsimihety* à Madagascar avec la présentation du district d'Antsohihy.

1.1.1. Les origines du peuple malgache

Avant l'arrivée des asiatiques et des africains, les *Vazimba* étaient considérées comme les premiers habitants de Madagascar. Or on dit maintenant qu'avant même les *Vazimba* il y avait déjà des habitants à Madagascar. Dans ce point, on aborde d'abord ces habitants primitifs de l'île, les *Vazimba* et une généralité sur l'origine des Malgaches, et après les différentes origines des Malgaches.

1.1.1.1. Les habitants avant les *Vazimba* et généralité sur les origines des Malgaches

Le problème de l'origine des Malgaches est une véritable énigme, de l'avis de nombreux auteurs. Des faits contradictoires compliquent l'interprétation et fragilisent les conclusions. Mais tout cela n'enlève pas des convergences. Par exemple, l'existence de la

²⁰ Cf. *Id.*

²¹ Cf. Pierre COLIN, *Aspects de l'âme malgache*, Orante, 1959, p. 8, note de bas de page 1.

²² Cf. Jean POIRIER (dir.), *Ethnologie régionale 1. Afrique – Océanie*, Gallimard, Paris, 1972, p. 1408-1412.

langue unique, de culture commune aux Malgaches à travers toute l'île. Celle-ci est d'origine austronésienne ou malayo-polynésienne²³.

Concernant les origines du peuple malgache, les plus anciens habitants de Madagascar dont on connaît le nom et non l'histoire sont les *Vazimba*. Ces derniers vivaient dans de nombreuses localités à travers l'île. Avant les *Vazimba*, on parle aujourd'hui à Madagascar de l'histoire de populations primitives qui ont précédé les ancêtres. Ces gens sont présentés comme physiquement et intellectuellement étranges : ce sont les *Taimbalimbaly*, les *Taindronirony*, les *Kimosy* et le *Kalanoro*²⁴.

Les *Taimbalimbaly* et les *Taindronirony* habitaient avant les *Vazimba* le pays *Betsileo*, la partie centrale de Madagascar vers le sud, dans la province de Fianarantsoa. Ils étaient de petite taille, vivaient en forêt, dans des grottes, vêtus d'écorces de *fato*, élevaient des bœufs et des volailles. Fuyant devant les *Vazimba* qui sont chassés par les *Antemoro*, les *Taimbalimbaly* et les *Taindronirony* étaient réduits en esclavage par ces mêmes *Vazimba* pour garder leurs troupeaux²⁵.

Les *Kimosy* étaient des hommes bizarres, de petite taille et ne ressemblaient que de très peu aux autres hommes. Les *Antanosy* les décrivent comme les *Merina* décrivent les *Vazimba*. Les *Antanosy* pensent que ces *Kimosy* étaient les premiers maîtres du pays d'Anosy. Les pierres taillées appelées *Vatonkimosy* sont leur œuvre. Certains chercheurs considèrent que les *Kimosy* sont une sorte de Pygmées ; mais la plupart des spécialistes pensent qu'ils étaient des Malgaches ordinaires. D'après Grandidier, ils venaient d'Ambalavao, et de là ils ont émigré vers le sud et sont arrivés jusqu'au pays de l'Anosy²⁶.

Quant aux *Kalanoro*, beaucoup de Malgaches croient en leur existence encore aujourd'hui et qu'ils sont les vestiges d'une ancienne population malgache. Comme les deux autres groupements, ils sont de petite taille, vivant dans des grottes de montagnes, ou le long des cours d'eau forestiers. Ils ont des cheveux ébouriffés et la peau rouge. Ils se nourrissent surtout de miel et d'aliments crus tels que crabes et poissons²⁷.

On dit que les *Kalanoro* ne portent pas d'habit. Leurs pieds sont inversés, c'est-à-dire le talon à l'avant et les orteils en arrière. Le *Firaketana*²⁸ dit qu'ils sont des hommes à l'état sauvage et descendants des premiers *Vazimba*. Il y a des gens qui disent qu'ils ont déjà vu et attrapé les *Kalanoro*. Concernant ces plus anciens habitants de Madagascar, F. Randriamamonjy dit : « Les histoires de *Taimbalimbaly*, de *Taindronirony*, de *Kalanoro* et de *Vazimba* sont embarrassantes du fait, en particulier qu'on y associe souvent le réel et le magique. Il semble tout de même qu'on puisse retenir comme acceptable le fait qu'il y avait des habitants sur la terre malgache avant les *Vazimba*. »²⁹ Actuellement, les *Vazimba* et les

²³ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 7 ; cf. aussi Didier MAURO & Emeline RAHOLIARISOA, *Madagascar. L'île essentielle*, Anako, Fontenay-Sous-Bois, 2000, p. 133.

²⁴ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 5, 24-25.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 24-25.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁷ Cf. *Id.*

²⁸ Le *Firaketana* est le nom d'un dictionnaire encyclopédique en langue malgache. Il a été élaboré et édité du premier janvier 1937 jusqu'au mois juin-juillet 1973. Grâce à l'initiative et sous la direction du Pasteur RAVELOJAONA ainsi que des Messieurs H. RANDZAVOLA et F. G. RAJONAH ont été publiés 275 fascicules de ce dictionnaire, des lettres A à L.

²⁹ Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 25-26.

Kalanoro sont plutôt classé parmi les esprits du monde surnaturel malgache. Voilà ce qu'on peut dire sur les habitants de Madagascar avant la venue des ancêtres des Malgaches actuels.

De nombreux auteurs s'accordent pour dire que les ancêtres des Malgaches viennent en grande majorité des îles austronésiennes (c'est-à-dire de Malaisie et d'Indonésie), de l'Inde et du Sri-Lanka, de Perse (l'Iran actuel), de l'Arabie et d'Afrique. En ce qui concerne l'origine des Malgaches de teint foncé, les opinions ne convergent pas toujours. Des auteurs comme Flacourt, Grandidier³⁰, Rakoto Ratsimamanga, J-B Razafintsalama et Rusillon soutiennent leur origine asiatique à cause d'une tache pigmentaire sur la peau des nouveaux nés d'ascendance asiatique que l'on retrouve aussi sur les nouveaux nés malgaches³¹.

Cependant, des auteurs comme Ferrand, Descamps, Poirier et Vérin³², et plus tard Chamla et Pigache pensent au contraire que la plus grande partie des Malgaches est d'origine africaine sauf une minorité d'origine indonésienne qui est arrivée à Madagascar beaucoup plus tard que les autres, au 16^e siècle. Ces auteurs s'appuient sur des caractères anthropologiques tels que les groupes sanguins, les empreintes digitales et empreintes palmaires qui sont des caractéristiques des peuples africains qu'on trouve aussi chez les Malgaches³³.

B. Rakotosamimanana montre que les caractères asiatiques coexistent avec les caractères africains chez la grande majorité des Malgaches : des caractères asiatiques des empreintes digito-palmaires et certains groupes sanguins caractéristiques des peuples asiatiques sont aussi généralisés à Madagascar. Cela nous montre une origine asiatique commune et généralisée à la base de l'unité organique, linguistique et culturelle de la population malgache³⁴.

1.1.1.2. Les origines des Malgaches

Les plus anciens migrants arrivés à Madagascar sont ce que Grandidier appelle les Indo-Mélanésiens qui sont des Indo-Océaniens ou des Malayo-polynésiens. Cet auteur s'appuie sur la ressemblance physique, la ressemblance de coutumes, de culture entre les Malgaches et ces groupes de peuplement. Un autre élément très important en faveur de cette origine est l'unicité de la langue parlée dans toute l'île et qui est d'origine malayo-polynésienne et surtout indonésienne³⁵. Concernant ces groupes, F. Randriamamonjy parle des noirs d'Asie qui viennent de l'Inde du sud et de la presqu'île de la Malaisie. Il dit : « Lors des invasions des Mongols et des caucasiens qui ont dévasté ces régions vers 2500 ans av. JC, il y eut une vaste dispersion des populations de couleur foncée. Certaines de ces populations ont pu échouer à Madagascar. »³⁶

³⁰ Cf. Alfred GRANDIDIER, *Les origines des Malgaches*, Paris, broché en 2010, p. 5-78.

³¹ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 8.

³² Cf. Pierre VERIN, *Histoire ancienne du Nord-ouest de Madagascar*. Taloha 5 – Revue du musée d'art et d'archéologie. Numéro spécial. Université de Madagascar, Antananarivo, 1972, p. 59.

³³ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 8.

³⁴ Cf. *Id.*

³⁵ Cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 5-78 ; cf. Pierre VERIN, *op. cit.*, 1972, p. 43-48 ; cf. aussi Victorien MALZAC, *Tantaran'ny Andriana nanjaka teto Imerina*, vol. 1, Imprimerie de la mission catholique Mahamasina, Antananarivo, 1899, p. 7-12 ; cf. Didie MAURO & Emeline RAHOLIARISOA, *op. cit.*, 2000, p. 133.

³⁶ Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 11.

Ces groupes sont en grande majorité dans le Sud-Est asiatique, en particulier en Indonésie. On voit cela par l'origine indonésienne de la langue malgache et la forte présence ou de l'origine indonésienne des Malgaches. P. Verin dit que les Indonésiens sont arrivés à Madagascar en deux étapes ; et certains d'entre eux sont arrivés beaucoup plus tard³⁷. Voici quelques ethnies indonésiennes qui ont des ressemblances avec les Malgaches. On peut les appeler les austronésiens³⁸.

Le premier groupe que nous prendrons, ce sont les *Maanjan*. Ces derniers sont des ethnies qui ont dû quitter leur pays d'origine sous la pression des *Bandjar* malais. Ils ont trouvé refuge chez les *Loms* des îles Bangka, au sud-est de Sumatra (Indonésie). Leur langue présente de nombreuses ressemblances avec la langue malgache, surtout dans le vocabulaire et dans la formation des mots. Les *Maanjan* sont probablement les premiers migrants à Madagascar³⁹.

Le deuxième, ce sont les *Lom* qui ont accueilli les *Maanjan* dans leur île. Leur langue est voisine de celle des *Maanjan*. Leur ressemblance avec les Malgaches concerne les traditions sur l'homme, la vie et la mort. Comme les Malgaches, ils croient à l'existence de l'*ambiroa* (amirue chez les *Lom*) ou double matériel de l'homme vivant⁴⁰.

Leurs coutumes funéraires ressemblent beaucoup à certaines coutumes funéraires malgaches. Par exemple, quand quelqu'un meurt, on le lave soigneusement, on l'habille et on l'assoit sur le lit, on lui présente de la nourriture, comme le font certains *Vazimba* de l'Ouest de Madagascar. On lui parle aussi en lui disant des plaisanteries obscènes ou injurieuses. La nuit qui suit le décès, on danse et on chante de façon spéciale⁴¹. Ces coutumes funéraires peuvent se rencontrer dans certaines régions de Madagascar si le défunt est déjà très âgé.

Un ou deux ans après l'enterrement, les *Lom* ressortent leur mort de son tombeau et nettoie leurs os. Après avoir entraîné le mort dans une danse mouvementée en faisant sept fois le tour du tombeau, on enterre de nouveau le mort. Ce geste est fait en vue d'étourdir le mort par le mouvement afin qu'il ne revienne plus pour ennuyer les vivants. Ce sont des pratiques identiques à Madagascar pendant le *Famadihana*, l'exhumation, réalisées surtout dans les Hautes Terres malgaches⁴². Dans le cas de Madagascar, on enveloppe à nouveau de linceuls neufs les os.

Le troisième groupe que nous allons aborder, ce sont les *Bajau*. Ils ressemblent aux *Vezo* par leur nom et leur mode de vie. La fabrication de pirogue est semblable pour les deux peuples : *Bajau* et *Vezo*. Pour attraper et conditionner les poissons, ils emploient les mêmes accessoires et les mêmes outils. La plus importante ressemblance entre ces deux peuples est leur coutume d'enterrer les morts en orientant la tête du défunt vers l'ouest⁴³.

³⁷ Cf. Pierre VERIN, *op. cit.*, 1972, p. 43-59 ; cf. aussi Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. 4, partie 2, (1908), Hachette, Paris, broché en 2010, p. 413 ; cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 72-96.

³⁸ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 12-13.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 12; pour la langue malagache et celle des Maanjan, cf. Louis MOLET, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, t. 1, L'Harmattan, Paris, 1979, p. 10.

⁴⁰ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 12.

⁴¹ Cf. *Id.*

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 13.

⁴³ Cf. *Id.*

De nos jours, des observations montrent d'autres points de départ des émigrants comme Barito qui est le pays d'origine des *Dayaks*, la presqu'île de Melayu en Malaisie, Java, Sulawesi du Sud (Célèbes), l'île de Nias et l'extrémité nord de Sumatra⁴⁴. Cela montre la forte présence ou influence indonésienne dans la Grande île. Cette origine indonésienne du peuplement malgache fait même partie des points communs qui unissent les Malgaches, et la langue en est une preuve⁴⁵.

Après ces gens du Sud-Est asiatique, des auteurs montrent une présence juive à Madagascar. E. de Flacourt montrent en 1652 que les habitants de l'île Sainte-Marie à l'est de Madagascar ont des coutumes qui rappelaient celles des Juifs⁴⁶. Ils se disent de la race d'Abraham, ils connaissent Noé, Moïse et David. Ils sont circoncis, ne travaillent pas le samedi, ils ne font pas de prière, ni jeûnes mais font des sacrifices d'animaux tels que des bœufs⁴⁷. Ce phénomène entraîne l'hypothèse d'une immigration juive à Madagascar. C'est la thèse soutenue par Grandidier quand il a revu ces habitants de l'île sainte Marie en 1908⁴⁸. Selon cet auteur, ces juifs n'étaient pas seulement à Sainte-Marie mais dans d'autres coins de la côte orientale de l'île comme à Fenerive, et ils pourraient venir du Yémen⁴⁹.

D'autres groupes sont les Arabes et les Perses. Après l'avènement de l'Islam en 622, des événements importants survenaient en Arabie et en Perse. Des doctrines issues de cette religion provoquaient des conflits, des litiges et de sanglantes persécutions. Les vaincus de ces litiges et conflits sont obligés de fuir. Parmi eux, il y a ceux qui arrivent à Madagascar⁵⁰.

Les Batiniens ou les Ismaéliens qui constituent une secte érigée en 780 font partie de ces groupes. Ils sont probablement les ancêtres de certains *Onjatsy* ou *Onjoaty*, nord-est et sud-est de Madagascar, et certains *Zafiraminia*. Les *Antaimoro* sont aussi descendants de ces groupes arabes, en particulier de la Mecque⁵¹.

Cela nous amène à des migrants musulmans qui sont venus à Madagascar. Les ancêtres des *Zafiraminia* venaient de la Mecque et de la Perse. D'autres récits les font venir de Sumatra. Quittant l'Arabie, ces ancêtres des *Zafiraminia* viennent s'établir à Mangalore (Inde). En quittant l'Inde, Raminia a échoué avec son équipe sur les côtes nord-est de Madagascar. Raminia continua au sud jusqu'à Mananjary et y fonda la tribu Antambahoaka. Chassés par les Musulmans sunnites de Malindi au 15^e siècle, les *Zafiraminia* de la côte nord-est se déplacèrent dans la région d'Anosy en 1525-1530. Ils y fondèrent une dynastie qui y régna jusqu'à la fin du 19^e siècle⁵². Sous l'autorité d'Ali Ibn Al Hassan, un chef persan, est

⁴⁴ Cf. *Id.* ; cf. aussi Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 413.

⁴⁵ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 10-13 ; cf. aussi Victorien MALZAC, *op. cit.*, vol. 1, 1899, p. 7.

⁴⁶ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 11 ; cf. Victorien MALZAC, *op. cit.*, vol. 1, 1899, p. 6.

⁴⁷ Cf. Etienne de FLACOURT, *Histoire de la Grande Isle Madagascar*. Nouvelle édition annotée, augmentée et présentée par Claude Allibert, Inalco-Karthala, Paris, 2007, 2007, p. 139.

⁴⁸ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 11.

⁴⁹ Cf. Alfred GRANDIDIER, *Les origines des Malgaches*, Paris, broché en 2010, p. 92-99 ; Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 405-406.

⁵⁰ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p.13 ; cf. aussi Victorien MALZAC, *op. cit.*, vol. 1, 1899, p. 6-7.

⁵¹ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 14-15, 191 ; cf. aussi Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 100-105 ; Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 406-411.

⁵² Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 14-15 ; cf. aussi Etienne de FLACOURT, *op. cit.*, 2007, p. 154-158 ; cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 100-105 ; Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 406-411.

suppléé au 13^e siècle par Abul Mawahib, un chef venant d'Arabie, les *Antalaotra* arrivèrent à Madagascar vers le 9^e et le 10^e siècles⁵³.

Grandidier parle aussi de la présence indienne et de métissés indiens dans la partie sud-est de Madagascar, dans l'Anosy que les Portugais ont rencontré en abordant dans cette partie de Madagascar en 1508. Il signale également une possible origine japonaise et chinoise des *Antandroy* et des *Mahafaly*, car ces habitants de l'extrême sud de Madagascar sont de type mongoloïde, et les jonques japonaises venaient chercher des esclaves aux alentours de l'Afrique comme aux Comores vers le 10^e siècle⁵⁴.

Une autre origine importante des Malgaches est l'Afrique de l'est. Selon le témoignage de Grandidier, ces africains sont venus à Madagascar beaucoup plus tard que les Indo-Mélanésiens ou les gens du Sud-est asiatique. Une partie d'entre eux était transportée par les commerçants arabes et musulmans pour être esclaves des arabes musulmans de Madagascar à l'époque. Parmi eux, il y a ceux qui sont de sang pur et ceux qui sont métissés avec la population autochtone d'Indo-mélanésiens ou austronésiens⁵⁵.

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, certains auteurs pensent que ces africains constituent la majeure partie de la population malgache même s'ils acceptent une forte présence indonésienne et le caractère indonésien de la langue malgache⁵⁶. Cette attribution d'origine africaine de la population rencontre des oppositions.

Selon F. Randriamamonjy et cela semble plausible, les Malgaches de teint noir peuvent être d'origine mélanésienne et asiatique, car les Mélanésiens parlaient déjà dans une langue austronésienne voisine du malgache. Ces Malgaches peuvent aussi être originaires de l'Afrique. Mais ces Africains sont venus à Madagascar plus tard et probablement par petits groupes isolés les uns des autres. Par conséquent, ils n'ont peut-être pas pu pratiquer ni imposer leur langue ni leur culture comme les Austronésiens. Alors leurs langues et cultures n'ont pas pu affecter celles des Austronésiens mais exerçaient des influences importantes dans le vocabulaire et certaines formes de culture sociale et religieuse comme l'élevage de bovins, la divination et la médecine traditionnelle. À cause de tout cela, même si les migrants d'origine africaine sont aussi numériquement importants, la culture et la langue des Malgaches restent austronésienne ou asiatiques orientales, voire indonésiennes⁵⁷.

À propos de cette origine du peuple malgache, D. Mauro et E. Raholiarisoa résumant : « Ce qui est certain, c'est que le peuple malgache est issu d'ancêtres indonésiens arrivés au début du premier millénaire de cette ère, auxquels se sont joints des migrations polynésiennes, sémites non musulmanes, arabes et africaines. »⁵⁸

⁵³ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 14-15 ; cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 148-156 ; cf. aussi Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 406-411.

⁵⁴ Cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 156-160 ; cf. aussi Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 411-412 et 518 ; cf. aussi Victorien MALZAC, *op. cit.*, 1899, p. 7.

⁵⁵ Cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 160-161 ; cf. aussi Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 414-415.

⁵⁶ Cf. Pierre VERIN, *op. cit.*, 1972, p. 59.

⁵⁷ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 17 ; cf. aussi Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 10-13 ; cf. aussi Victorien MALZAC, *op. cit.*, 1899, p. 7. ; cf. Didie MAURO & Emeline RAHOLIARISOA, *op. cit.*, 2000, p. 121.

⁵⁸ Didie MAURO & Emeline RAHOLIARISOA, *op. cit.* 2000, p. 121 ; cf. Paul OTTINO, *L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, t. 1, Archives Contemporaines, Paris, 1986, p. 15.

À partir du 16^e siècle, Grandidier montre que d'autres groupes d'immigrants d'origine européenne et américaine sont arrivés aussi à Madagascar et ont donné des métis. Parmi eux, les Portugais à partir de 1500, surtout 1500 et 1630, les Français depuis 1527, les Hollandais, surtout en 1596 et 1765, les Anglais, en particulier de 1601 à 1896, les Danois, du début du 17^e siècle au début du 18^{ème} siècle, les Espagnols et les Américains⁵⁹.

1.1.2. L'origine et l'histoire des *Tsimihety*

Nous montrons d'abord l'origine de cette ethnie *Tsimihety*, et après nous présentons leur brève histoire, et enfin nous exposons la raison et l'origine de l'appellation *Tsimihety*.

1.1.2.1. Leur origine

Concernant l'origine du peuple *Tsimihety*, on a plusieurs hypothèses de la part des auteurs étrangers et malgaches. J. J. Randrianandrasana montre qu'Antonin de Fontmichel a entendu dire à Madagascar en 1823 qu'il existait à l'intérieur du pays une peuplade de Malgaches blancs qui parlent entre eux le patois languedocien. Selon A. Grandidier, les *Tsimihety* paraissent être des descendants de pirates européens venus sur la côte orientale au 17^e siècle. Il signale que quelques personnes les font descendre de colons français auvergnats ou languedociens qui, en se rendant à l'île Bourbon, auraient jadis été jetés par un naufrage à Maroantsetra. Il dit aussi que les *Tsimihety* qui habitent au Nord de l'*Antsihanaka* se rapprochent le plus des Européens parmi les Malgaches du fait de leur couleur de la peau qui est presque blanche⁶⁰. F. Randriamamonjy signale aussi cette possible origine européenne des ancêtres des *Tsimihety*⁶¹.

Selon J. J. Randrianandrasana, ces auteurs ne sont pas les seuls à soutenir que les ancêtres des *Tsimihety* étaient mélangés des Européens. Cette hypothèse est peut-être probable mais très discutable et difficile à soutenir. Il est vrai que parmi les *Tsimihety*, il y a ceux qui ont des couleurs presque blanches, à l'européenne, et actuellement il y a des *Tsimihety* métissés européens, et le mélange des ancêtres des *Tsimihety* avec les Européens est fort possible, mais il semble que leur véritable origine est plutôt indonésienne ou austronésienne, comme l'ensemble du peuple malgache vu l'omniprésence de cette origine à Madagascar. Ces ancêtres pourraient être métissés. Les Européens n'ont découvert Madagascar qu'en 1500 par Diego Diaz, or l'origine indonésienne ou austronésienne du peuple malgache remonte bien avant cette date comme déjà signalé plus haut, avant même l'ère chrétienne, environ après 2500 av. J.-C. Et la formation des *Tsimihety* pourrait être avant l'arrivée des Européens. Mais il n'est pas exclu qu'après l'arrivée des Européens, il y ait eu un métissage entre les Européens et les *Tsimihety* comme avec l'ensemble des Malgaches.

⁵⁹ Cf. Alfred GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 161-180 ; Alfred GRANDIDIER et Guillaume GRANDIDIER, *op. cit.*, broché en 2010, p. 405, 415-417.

⁶⁰ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *Les expressions de la communion à travers le déroulement du Rasahariagna Tsimihety (région de Port-Bergé) et de la liturgie eucharistique*. Mémoire de Maîtrise en Théologie, Institut Catholique de Madagascar, Ambatoroka- Antananarivo, 2000, p. 11.

⁶¹ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 483-484.

Selon Magnès, quand on demande à un vieux *Tsimihety* leur origine, il répond qu'ils sont les descendants des *Antivôngo* ou des *Antimanañara*. Les *Antivôngo* sont des peuples d'Ivongo, l'actuel Soanierana-Ivongo, une ville de la province de Tamatave, sur la côte est, au nord de Fenerive-Est, une autre ville de la même province. Les *Antimanañara* sont des habitants de Mananara, une ville et district de la même province, sur la côte Nord-Est de Madagascar⁶².

Une autre hypothèse montrée par Matteil rattache les *Tsimihety* à un groupe d'indigènes originaires du pays *Sihanaka* et de *Nosy-Boraha* (Ile Sainte Marie) auquel se joignent quelques matelots français qui furent chassés par les *Betsimisaraka* de la côte vers l'intérieur des terres après l'échec de leur bateau à Foulpointe. Tous ces fugitifs qui se sont établis sur les plateaux d'Ivongo prirent le nom d'*Antivôngo*. La date de cet établissement est inconnue⁶³. Ce qu'on peut tirer de toutes ces hypothèses, c'est le commencement de l'histoire connue des *Tsimihety* au 17^e siècle. C'est le moment de leur installation à Ivongo.

Selon F. Randriamamonjy, d'après la tradition des *Tsimihety*, leurs ancêtres venaient d'au-delà des mers, de deux îles appelées Nosy Ladoany et Nosy Laliota, fuyant une guerre de religion, et arrivèrent en pirogues dans la baie d'Antongil, à Vohémar et à l'île Sainte Marie. Un deuxième groupe partit de Mahazomby et arriva près de Maroantsetra, à Anosimangabe et encore à Sainte Marie⁶⁴.

Les différents groupes des ancêtres *Tsimihety* se rapprochèrent et vécurent ensemble à Andafatra-Sahasarotra ou Andavabato⁶⁵. Et après ils se déplacèrent vers l'ouest.

1.1.2.2. Brève histoire des *Tsimihety*

En réalité et selon M. Manfred Marent, l'histoire des *Tsimihety* commence au 16^e siècle ; car c'est au 16^e siècle que ce peuple s'est fixé à Vohitrovy dans le district de Mandritsara. Cet endroit est une région forestière et est un peu isolé, ce qui est bien conforme à leur mentalité, puisque ce peuple est avant tout pacifique. Cette localité est entre les sources des fleuves Mananara et de Fahambahy. Ce qui veut dire qu'elle est bien en sécurité, et répond donc à l'attente des *Tsimihety*, qui désirent la paix et la sécurité⁶⁶.

Les *Tsimihety* sont des pasteurs, des éleveurs de bovins. Leur nombre s'accroît de plus en plus, leur endroit s'avère insuffisant pour eux. Ils partent alors au 17^{ème} siècle à la recherche d'endroits favorables à l'élevage des bovins et plus vastes pour contenir leur nombre⁶⁷. Ils montèrent progressivement vers l'intérieur pour arriver jusque dans la plaine, dans le pays nu au nord de la forêt, dans la savane de l'Ankay. Là, ils confièrent leurs troupeaux à la garde de jeunes gens hardis et robustes. Ils s'installèrent en ce lieu en fondant

⁶² Cf. B. MAGNES, « Essai sur les Institutions et la coutume des Tsimihety », dans *Bulletin de l'Academie Malgache* 89, 1953, p. 13.

⁶³ Cf. L. MATTEI, « Les Tsimihety », in *Bulletin de l'Academie Malgache* 21, 1938, p. 131-132.

⁶⁴ Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 484-485.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 485.

⁶⁶ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *Fomban-dRazana Tsimihety (en français : La Traditions des Tsimihety)*, Fianarantsoa (Madagascar), 1997, p. 5 ; cf. aussi Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 485-486.

⁶⁷ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 6.

leur village principal entre Vôhilava et Ambodihazomamy d'abord et après à Vôhilava, près de la source du Mangarahara⁶⁸. Ce dernier est un fleuve qui passe par l'actuelle ville de Mandritsara.

De cette installation à Vôhilava, vient l'appellation « *Antaivôholava* ou *Antivôholava* »⁶⁹. A cette époque ce titre est accordé aux chefs de la tribu. Les *Tsimihety* ont conservé cette appellation pour désigner les habitants de cet endroit jusqu'à nos jours. Les membres de la tribu sont appelés *Antibana*. Cette appellation est encore employée actuellement par les habitants de Nandihizana, un village à l'est de Marotandrano dans le district de Mandritsara. Par suite de leur déplacement, ces *Antivôholava* arrivèrent jusqu'au seuil de l'actuel Mandritsara. Donc, ils sont les premiers habitants de ce pays. Puisqu'ils augmentent toujours en nombre, ils se sont divisés en plusieurs groupes tout en maintenant leurs relations grâce à la communauté de sang qui les lie et à la nécessité de la protection commune en cas d'invasions venant de l'extérieur de leur territoire⁷⁰.

Au 17^e siècle, les principaux chefs les plus connus de ces *Antivôholava* sont Ramarohasina, Ramaroantsy, Rabeza et Rabesazy. De la part de leur peuple, ces personnalités jouirent d'un grand prestige. Et actuellement encore, la majorité des *Tsimihety* qui pratiquent la religion traditionnelle ne les oublient pas et citent quelquefois leurs noms pendant des invocations rituelles comme pendant le *Rasahariaña*.

C'est presque à cette époque aussi ou tout de suite après, commence l'histoire des familles ou des dynasties princières des *Zafinimena* et des *Zafinifôtsy* qui sont issues de Bararativôkoko, un roi sakalava du Menabe sur la côte ouest de Madagascar, qui s'est introduit dans l'histoire du *Tsimihety*. La guerre éclate entre les descendants de la famille princière de *Zafinifotsy* et les descendants de la famille princière de *Zafinimena*. Dans l'histoire des *Sakalava* de Menabe, on appelle cette guerre familiale : « *ady milongo* »⁷¹.

De cette bataille familiale, les descendants de *Zafinifôtsy* sortent vaincus. Ils s'enfuirent au Nord et s'établissent au bord du Fleuve Sofia. Vers 1680, Andriamandisoarivo vint fonder le royaume des Sakalava du Boina. Il chassa les descendants de *Zafinifôtsy*. Ceux-ci, de nouveau chassés, se divisèrent en deux groupes. Les gens du premier groupe allèrent se réfugier à l'extrême nord de Madagascar, à la région Ankarana (Antsiranana ou Diego Suarez) où habitent les *Antakarana* qui forment l'une des 18 ethnies de Madagascar. Ceux du deuxième groupe allèrent s'installer à Mangibato (district de Mandritsara). Ils étaient dirigés par le prince Ramaitso. Ils demandèrent aux chefs d'*Antivôholava* le *Fihavanana* (ou l'accueil et l'hospitalité) et la vie en paix avec eux. Les *Antivôholava* leur accordent l'hospitalité en les accueillant favorablement mais leur posèrent la condition de ne pas avoir droit à la propriété des terres⁷².

Le temps passa, l'entente entre les *Antivôholava* et les descendants de *Zafinifotsy* se renforça. Ramarorohôsina, chef des *Antivôholava*, épousa Sarôgnambôla, la fille de Ramaitso, prince des *Zafinifôtsy*. De leur union est née une fille appelée Renimanagna. On dirait que

⁶⁸ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 12.

⁶⁹ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 6.

⁷⁰ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 12.

⁷¹ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 6; cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 488.

⁷² Cf. *Ibid*; cf. aussi Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 488-489.

cette fille est la première *Mpanjaka* (Reine) des *Tsimihety* et ce n'est qu'un titre car les *Tsimihety* n'ont jamais eu de rois qui les gouvernent au cours de leur histoire sauf les rois des autres ethnies qui les dominent comme les rois *Sakalava* et le roi *Merina* Radama I.

Irona ou *Androna*⁷³ était le nom donné à ces territoires habités par les *Tsimihety*. Plus tard les *Zafinifôtsy* prirent le nom d'*Antandrona*. La communion ou l'unité des *Antandrona* ne dura pas longtemps et les familles de Ramaitso se transforment en des seigneuries dans les villages où elles habitent. Cette situation facilita l'entrée de l'armée *Merina* à cet endroit du temps de Radama I en 1823. Cette facilité de l'entrée de l'armée de Radama I entraîna ce dernier à donner le nom de « Mandritsara » au plus grand village de la région. Car il dit en malgache « *Mandry tsara ny aty* »⁷⁴, c'est-à-dire ici est en paix ou tranquille. Et jusqu'aujourd'hui le nom de Mandritsara est gardé pour ce plus grand village de l'époque. Actuellement Mandritsara est devenue une ville dans l'est de la région de la Sofia et chef-lieu de district du même nom.

Face à cette situation, plusieurs *Antandrona* quittèrent la région et furent vers le nord de l'île en y cherchant refuge, car ils étaient poursuivis par les *Merina*, une ethnie de la Région d'Antananarivo, dans les Hauts-plateaux, qu'ils qualifient d'ennemis et qu'ils appellent les *Hôva*. Cette appellation des *Merina* en *Hôva* par les *Tsimihety* est encore appliquée de nos jours. Et les *Tsimihety* ne sont pas les seuls à les appeler ainsi à Madagascar.

Toujours face à l'invasion *Merina*, certains des *Antandrona* choisissent de mettre un terme à leur vie car ils pensent ne trouver le salut que dans le suicide. Par exemple, le prince Tontonana se jeta dans le lac d'Andrampogny, dans le district d'Antsohihy, à cause de sa déception. Son fils Kotomena et son petit-fils Kotofanja se noyèrent dans une rivière appelée Loza. La petite fille de Tontonana appelée Mihamigny mit un terme à sa vie près de Mananazory, dans le district d'Analalava⁷⁵.

On peut dire que cette époque est un moment difficile et un temps de crise pour les dirigeants *Antandrona* et *Antivôholava* car ils ont perdu leurs privilèges. C'est aussi un temps de crise pour l'ensemble de la population de cette localité de cette époque. Malgré cela, les *Tsimihety* se souviennent et honorent encore actuellement ces deux castes en raison de leur rayonnement dans l'histoire *Tsimihety* et on peut dire qu'ils constituent leurs ancêtres.

Depuis très longtemps, ces ancêtres des *Tsimihety* ont des relations constantes avec les autochtones de Mananara et de Maroantsetra. Ceci montre aussi qu'une partie des ancêtres des *Tsimihety* viennent de ces deux villes et districts. Cette origine et cette relation prouvent deux événements bien précis. La première est la racine *Betsimisaraka* des ancêtres des *Tsimihety*. La deuxième est la présence encore de nos jours des *Tsimihety* à Mananara. Une autre réalité qui confirme cela c'est que de nos jours, il y a encore des *Tsimihety* qui portent leurs ancêtres à Mananara, à Maroantsetra et dans d'autres villages *betsimisaraka*. Autre phénomène qui renforce encore cette réalité est que les *Betsimisaraka* et les *Tsimihety* sont deux ethnies très proches l'une de l'autre du point de vue des langues, des us et coutumes. Par exemple, ces deux ethnies, avec leur manière respective, pratiquent le *Rasahariaña*.

⁷³ Selon Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, ce nom vient du *Mpañazary* ou prophète Rona, le lieu est dans le district de Mandritsara.

⁷⁴ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 6-7 ; cf. aussi Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 490-491.

⁷⁵ Cf. L. MATTEI, *op. cit.*, 1938, p. 133.

On dirait également qu'à des époques reculées, ces ancêtres des *Tsimihety* ont des relations avec les Européens qui ont laissé des traces à l'occasion de leur passage. Par exemple, actuellement, il y a des *Tsimihety* qui ont des cheveux aux reflets dorés et les yeux clairs. On trouve les *Tsimihety* de ce type au nord d'Antsakabary, un grand village situé à l'est du district de Befandriana-Nord. Ceci est à son tour une ville de la région de la Sofia et chef-lieu du district du même nom qui se situe à l'est d'Antsohihy, sur les plateaux de Manampatra et d'Ampanihy⁷⁶. Ces ancêtres des *Tsimihety* ont aussi un lien de sang avec les *Sakalava* et les *Merina* qui sont venus s'établir à leurs côtés et qui se sont mélangés avec eux, à cause de la présence des descendants de *Zafinifôtsy* conduits par Ramaitso de l'armée *Merina* du temps de Radama I.

Voilà une brève histoire de l'origine des ancêtres des *Tsimihety*. Maintenant, on va dire quelques mots sur la raison de l'appellation de cette ethnie *Tsimihety*.

1.1.2.3. La raison et l'origine de l'appellation *Tsimihety*

Si on traduit en français le mot malgache « *Tsimihety* », il signifie littéralement « ne coupe pas les cheveux ». Donc les *Tsimihety* signifient ceux qui ne se coupent pas les cheveux. L'origine de cette appellation de cette ethnie en *Tsimihety* semble récente car comme nous le voyons dans le sous-titre « Leur origine », cette ethnie a changé plusieurs fois de nom au cours de son installation. Par exemple, au moment où ils étaient à Ivongo, ils prirent le nom d'*Antivôngo* ; après leur installation à *Vôhilava*, ils s'appelaient *Antivôholava*.

La raison de l'appellation vient du refus de cette ethnie de se couper les cheveux à l'occasion de la mort d'un roi. Selon le *lovan-tsofina* (la tradition orale), au 17^e siècle, c'est-à-dire, avant l'arrivée des *Merina* du temps de Radama I de ce pays, il y avait deux royaumes qui voulaient conquérir les territoires des *Tsimihety* et ont tenté de le faire. A l'ouest, c'était le royaume *Sakalava* de *Zafinimena*. A l'est, à Maroantsetra, c'était le royaume de *Zafirabay*, les *Betsimisaraka*. Ces deux royaumes ont tous deux cherché à conquérir les territoires des *Tsimihety*. Ces derniers ont toujours su résister de façon pacifique à ces deux royaumes. Si des représentants de l'un de ces deux royaumes des *Zafinimena* et des *Zafirabay* arrivent pour réaliser la conquête ou la domination, les *Tsimihety* leur donnent des présents tels que des bœufs pour les rois conquérants en leur promettant fidélité⁷⁷. Les deux dynasties conquérantes, en l'occurrence les *Zafinimena* et les *Zafirabay*, séduits par les gestes des *Tsimihety* et considérant ceux-ci comme acquis à leur cause, finissent par ne pas conquérir les territoires des *Tsimihety* ; car on ne conquiert pas un pays déjà acquis. L'indépendance fut sans cesse préservée à cet effet.

Selon toujours la tradition orale qu'on appelle en Malgache, à cette époque, la coutume et la tradition du royaume des *Sakalava* de la partie de *Zafinimena*, on ordonne aux sujets du royaume de se couper les cheveux à la mort du roi pour marquer la prise de deuil ou présenter des condoléances pour le défunt roi. Un jour, à cette époque, survint la mort d'un roi issu du royaume des *Sakalava*. Durant le temps des funérailles royales, la tradition sakalava veut que tous les sujets du royaume doivent se couper les cheveux. Considérés par les rois *Sakalava*

⁷⁶ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 7.

⁷⁷ Cf. L. MATTEI, *op. cit.*, p. 134; cf. aussi Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, p. 483.

comme faisant partie intégrante de leur royaume, les membres de l'ethnie qu'on appellera plus tard *Tsimihety* doivent aussi se couper les cheveux pour marquer le deuil à la mort du roi. Les futurs *Tsimihety* refusent de se couper les cheveux, et à la place, ils offrent des bœufs pour le défunt devant participer au deuil et aux funérailles du trépassé⁷⁸.

Quand les *Betsimisaraka* apprirent cette histoire, ils qualifièrent les membres de cette ethnie, des *Tsimihety* ou ceux qui ne se coupent pas les cheveux⁷⁹. Désormais, ce surnom donné par les *Betsimisaraka* aux membres de cette ethnie devient le nom de l'ethnie tout entière. Telle fut la raison et l'histoire de l'origine de l'appellation de cette ethnie en *Tsimihety*. Et jusqu'à aujourd'hui, cette ethnie est toujours appelée les *Tsimihety*.

Une autre hypothèse dit que les *Tsimihety* étaient appelés auparavant *Tandrona* par allusion à la montagne d'*Androna* qui se trouve dans le district de Mandritsara. Le terme *Tsimihety* était auparavant *Tsimagneky* ou ceux qui n'acceptent pas. Il est né après les résistances aux contrôles des conquérants en particulier les tentatives de ses voisins à l'est par le royaume *Betsimisaraka*, à l'Ouest par celui des *Sakalava* du Boina et au Nord par l'Antakarana vers la fin du 17^e siècle. Mais la modification de terme « *Tsimagneky* » en « *Tsimihety* » vient de la difficulté des ethnies comme le *Merina* à consonner le ñ vélaire ou la diphtongue « *gn* ».

Cette dernière hypothèse est plus récente que la première. Et la première hypothèse est plus originale. Ce qui est bien fondé dans cette dernière hypothèse est la difficulté des *Merina* à prononcer le « *gn* » français ou le n vélaire. Mais cette difficulté ne justifie pas le changement de *Tsimagneky* en *Tsimihety*. On aurait dû prononcer « *Tsimanaiky* », c'est-à-dire qui n'accepte pas, qui est la transcription officielle du dialecte *Tsimihety*, « *Tsimagneky* », et qui est bien utilisé par les *Merina*. En plus, les *Tsimihety* n'ont pas le nom *Tsimagneky* avant d'être appelés *Tsimihety*. Après les appellations *Antivôholava* et *Antandrona*, ils sont tout de suite appelés *Tsimihety* selon l'histoire de ce peuple. Donc concernant la raison et l'origine de l'appellation de l'ethnie en *Tsimihety*, la première version semble la plus plausible.

1.1.3. La région des *Tsimihety*

Dans ce point, nous exposerons d'abord les différents territoires qu'habitent les *Tsimihety* en majorité. Et puis, nous présenterons la géographie du district d'Antsohihy dans lequel se trouve notre travail.

1.1.3.1. Le territoire des *Tsimihety* à Madagascar

Les *Tsimihety* sont une ethnie qui habite le nord-ouest de Madagascar et vers le centre. Ils occupent la quasi-totalité de la région de la Sofia, dans la partie nord de la province de Mahajanga. Cette région se trouve dans le nord-ouest de la Grande Île. La région est une nouvelle délimitation administrative territoriale de Madagascar, créée pendant la présidence de Marc Ravalomanana. Elle remplace les six provinces autonomes de l'ex-président Didier Ratsiraka. Selon le découpage territorial tracé du temps de l'ex-président Marc

⁷⁸ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 7.

⁷⁹ B. MAGNES, *Institutions et coutumes des Tsimihety*, Tananarive, 1953.

Ravalomanana, Madagascar compte 22 régions. La région de la Sofia dont la capitale est Antsohihy est l'une de ces 22 régions que forme Madagascar. Elle compte sept fivondronana (districts) qui sont Antsohihy, Mandritsara, Befandriana-Avaratra, Bealanana, Mampikony, Port-Bergé et Analalava. A part ce dernier, la région de la Sofia est majoritairement peuplée par les *Tsimihety*. Le district et la ville d'Analalava sont par contre peuplés en majorité par les *Sakalava*. Les *Tsimihety* y sont en deuxième position.

Les *Tsimihety* sont entourés à l'est par les *Betsimisaraka*, au sud par les *Sihanaka*, à l'ouest par les *Sakalava* et au nord par les *Antakarana*. On trouve aussi une présence remarquable des *Tsimihety* qui habitent dans d'autres villes et districts de la province de Mahajanga comme à Mitsinjo, à Soalala, à Morafenobe et à Besalampy.

Les territoires habités par les *Tsimihety* ne se limitent pas à la seule région de la Sofia ni dans la seule province de Mahajanga. Il y a beaucoup de *Tsimihety* qui habitent hors de cette région et de cette province. On peut même les trouver presque partout à Madagascar car ils sont actuellement en expansion. Dans la province de Tamatave, dans le district de Mananara, il y a beaucoup de *Tsimihety* car selon l'histoire déjà décrite plus haut, ce peuple a passé par cet endroit lors de leur migration et de leur installation. Et actuellement, ils y sont nombreux. On peut également trouver une forte présence *Tsimihety* dans quelques villages du district de Maroantsetra, toujours dans la province de Tamatave. A Andilamena, dans la même province de Tamatave, il y a aussi des *Tsimihety* en grand nombre. Il y a peu de temps encore, des *Tsimihety* portent leurs morts dans quelques villages de Maroantsetra, de Mananara, de Fenoarivo et d'Andilamena après quelques années de leur décès. Il y a des *Tsimihety* qui ont leurs ancêtres ou grands-parents inhumés dans les villages de ces districts. Par exemple, le tombeau des Ancêtres de J. J. Randrianandrasana est à Ambaninandriaña, un village du district de Mananara⁸⁰.

Dans la province d'Antsiranana, surtout dans la région de la Sava, située au nord-est de la Grande Île, comprenant les districts de Sambava, d'Antalaha, de Vohémar et d'Andapa, il existe une forte présence des *Tsimihety*. La ville et le district d'Andapa sont presque entièrement peuplés par les *Tsimihety*. Cela est peut-être en raison de la situation de ce district qui se trouve à la limite de la région de la Sava et de la région de la Sofia, dans la province de Mahajanga, et qui est peuplée en majorité par les *Tsimihety*. Dans quelques villages des districts de Sambava et de Vohémar, il y a aussi beaucoup de *Tsimihety* ; par exemple, à Amboangibe, dans le district de Sambava et Andrafainkona, dans celui de Vohémar. D'après Manfred Marent, dans la province d'Antananarivo, on trouve aussi beaucoup de *Tsimihety*, mais tout spécialement dans le district de Miarinarivo⁸¹.

Ces territoires sont les lieux où les *Tsimihety*, soit en majorité soit en minorité, ont une présence très remarquée. Les *Tsimihety* vivent également dans beaucoup d'autres villes comme Mahajanga, Antananarivo, Tamatave, Antsiranana, et dans beaucoup d'autres villages à Madagascar.

Si on résume, le pays des *Tsimihety* est constitué par les districts de Mandritsara, de Bealanana, de Befandriana, d'Antsohihy, de Port-Bergé, de Mampikony et la quasi-totalité du district d'Andapa, certaines parties de Sambava et de Vohémaro, de Maroantsetra, de

⁸⁰ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, p. 15 ; pour le pays des *Tsimihety*, cf. aussi Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 483.

⁸¹ Cf. Manfred MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 5.

Mananara, de Fenoarivo et d'Andilamena⁸². Puisque notre travail est dans le district d'Antsohihy, nous allons situer la géographie politique de ce district.

1.1.3.2. Situation géographique politique du district d'Antsohihy

Madagascar est un pays qui comprend administrativement six provinces et vingt-deux régions comme déjà susmentionnées. Les six provinces sont : au nord, Antsiranana ; à l'ouest, Mahajanga ; à l'est, Toamasina ; au centre, Antananarivo ; au moyen sud, Fianarantsoa ; et enfin au sud, Toliary. Chacune de ces provinces possèdent des régions avec des nombres variables.

La ville et le district d'Antsohihy est dans la province de Mahajanga, et dans la région de la Sofia. Cette région est la plus septentrionale des régions de cette province et comprend sept districts. Cette ville et ce district se trouvent dans la partie nord-ouest et centre de cette région.

Antsohihy est donc une ville située au nord-ouest de Madagascar. Elle se trouve environ à 700 km au nord d'Antananarivo, la capitale du pays. Elle est traversée par la RN6 ou Route Nationale numéro 6, qui relie la capitale Antananarivo et Antsiranana ou Diego Suarez, une ville à l'extrême nord de l'île, capitale de la province du même nom et chef-lieu de la région de Diana qui est la région la plus au nord de l'île. Elle est le chef-lieu de la région de la Sofia.

En tant que capitale de la région de Sofia, Antsohihy est devenue un carrefour à cause de sa position aussi. On y voit alors plusieurs ethnies de Madagascar comme les *Merina*, les *Betsileo*, les *Sakalava*, les *Antandroy*, les *Antakarana*, les *Antemoro*. On y trouve aussi des étrangers : des Comoriens, des Européens, des Asiatiques, par exemple des Indo-Pakistanaïes appelés *karana*. Mais les *Tsimihety* restent majoritaires de très loin dans cette ville et même dans le district. La ville d'Antsohihy est traversée par une rivière appelée *Ambavan'ny Antsohihy* « bouche d'Antsohihy ». Elle est le chef-lieu du district du même nom.

Le District d'Antsohihy se trouve sur la côte nord-ouest de Madagascar. Il constitue un petit territoire couvrant une superficie de 10259 km² soit environ 19,53% de la Région Sofia. Le Chef-lieu du district, Antsohihy, se situe environ à 440 km de Mahajanga. Le district d'Antsohihy est composé de 12 communes. Il est aussi traversé par la RN31 et la RN32 ; ce qui constitue des opportunités pour les paysans du district sur la commercialisation des produits agricoles. Il est traversé par un fleuve appelé *Doroa*. Ce fleuve arrose des plaines appelé *Baibô* et se jette dans le Canal de Mozambique après avoir traversé le district d'Analalava par un *kinga*, bras de mer. Ce *Kinga* entre jusqu'à la ville d'Antsohihy et sert pour celui-ci de port qui le relie à Analalava. Un *kinga* pour les habitants des districts d'Antsohihy et d'Analalava est une sorte de fleuve investi par la mer, cela veut dire que l'eau de ce genre de fleuve est l'eau de mer et elle est salée comme la mer.

Les douze communes du district d'Antsohihy sont : Antsohihy, Ampandriakilandy, Andreba, Ambodimadiro, Ambodimandresy, Anjalazala, Ankerika, Anahidrano, Anjiamangirana, Ambodimanary, Antsahabe et Maroala.

Comme l'ensemble des *Tsimihety*, les habitants du district d'Antsohihy ont comme principale activité l'élevage de bœufs et la culture du riz car cette denrée constitue leur

⁸² Cf. Frédéric RANDRIAMANONJY, *op. cit.*, 2008, p. 483.

aliment de base comme c'est le cas pour l'ensemble des Malgaches. Les habitants de ce district et de cette ville pratiquent d'autres élevages, d'autres cultures et d'autres activités qui appartiennent aux secteurs primaires, secondaires et tertiaires.

Les enquêtes pour réaliser ce travail ont été menées à Ankerika, à Anahidrano⁸³ et à Ambiahely, dans le district d'Antsohihy, et se sont élargies jusque dans le district de Mandritsara. Une autre enquête a été menée à Ambohitsarabe, dans le district de Mandritsara.

1.2. LA MORT CHEZ LES MALGACHES ET LA CÉLÉBRATION DES FUNÉRAILLES DANS UN VILLAGE

Comme déjà signalé plus haut, le terme *Rasahariaña* signifie le partage des biens avec les Ancêtres ou avec les morts car le destinataire est toujours un défunt. Et Todizara, l'une des personnes ressources enquêtée, confirme cette idée quand il dit que le *Rasahariaña* est le fait de donner la part de biens ou de richesses aux morts⁸⁴. Ainsi, le *Rasahariaña* se veut l'acte ou le rite pendant lequel on donne une part de biens aux morts. C'est pour cela que nous abordons d'abord ici la mort dans la conception malgache.

On traite ici quatre points : le premier est l'origine mythique de la mort, le deuxième est ses différentes sortes, le troisième est la localisation des tombeaux et le dernier est l'enterrement à Ankerika.

1.2.1. L'origine mythique de la mort

Pour mieux comprendre la mort dans la pensée malgache, on commencera par côtoyer deux mythes semblables issus de la partie moyen-nord et moyen-sud de la côte ouest de Madagascar. Le premier est un mythe *tsimihety* intitulé « Rakotovoantany », recueilli et rapporté par J.-Fr. Rabedimy dans un article qui raconte l'origine de l'homme et la cause de sa mort. Le deuxième est un mythe *sakalava* de Menabe intitulé « Rabemino » dont le thème est analogue au premier⁸⁵.

Selon le premier mythe, Rakotovoantany a façonné le corps physique en argile et Ndriananahary ou *Zanahary* qui est le Dieu Créateur lui a donné la vie. Un conflit survint entre Ratovoantany et Ndriananahary. Le premier a fait le corps, ce qui revient à dire que le physique lui appartient. Le second a donné le souffle de la vie, donc l'âme est sa propriété. Ratovoantany et Ndriananahary ont échangé des conditions. Celui qui a modelé le corps ne pouvait pas donner la vie. Ndriananahary a posé cette condition : puisqu'il a donné la vie à cette statue fabriquée par Ratovoantany, donc l'âme devait lui revenir le moment venu. Ils en ont décidé ainsi, et leur créature devient l'homme, doté d'un corps et d'une âme. C'est le conflit entre Ratovoantany et Ndriananahary qui a alors engendré la mort car quand

⁸³ La commune rurale d'Anahidrano est le village du premier président de la République de Madagascar, Philibert Tsiranana.

⁸⁴ Cf. Enquête I, avec Meur TODIZARA, Ambiahely, le 23 juillet 2011.

⁸⁵ Cf. Jean-François RABEDIMY, « Essai sur l'idéologie de mort à Madagascar », in Jean GUIART, *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Objets et Mondes-Le Sycomore, Paris, 1979, p. 171.

Ndriananahary enlève l'âme du corps de l'homme, il meurt. L'âme monte chez Ndriananahary tandis que le corps, réservé à Ratovoantany, reste sur la terre⁸⁶. Ce mythe montre déjà la croyance des Malgaches en la survie après la mort et à l'immortalité de l'âme car ce qui survivra après la mort c'est cette âme. Cela explique aussi pourquoi les Malgaches disent aux morts « *mody Zanahary* » ce qui veut dire rentrer chez *Zanahary*, Dieu Créateur.

Selon le deuxième mythe intitulé « Babamino » qui est un mythe *sakalava* de Menabe et semblable au premier, Ndriananahary a délégué son pouvoir à Babamino. Ce dernier devait veiller à la vie des êtres humains. Il possédait les connaissances que Ndriananahary lui avait données grâce auxquelles il assurait l'harmonie et l'équilibre de la vie humaine. Un jour, Babamino commit une faute en voulant être supérieur à Ndriananahary et celui-ci ôta ses connaissances. Babamino continua sa fonction de devin, mais il ne pouvait plus contrôler entièrement la santé des gens et empêcher la mort. Depuis lors la mort existe et s'abat sur les humains⁸⁷.

Selon ces deux mythes, l'apparition de la mort chez les humains est survenue à la suite d'une querelle opposant les deux personnages représentants de la terre, en l'occurrence, **Rakotovoatany** propriétaire du corps de l'homme, et **Babamino** qui se prend pour Ndriananahary et qui fut déchu, d'une part, et d'autre part **Ndriananahary**, qui représente le ciel⁸⁸. Ces mythes montrent déjà la conception de la mort dans la pensée malgache.

M. Scheler disait que même s'il était le seul être vivant sur la terre, un homme saurait toujours que la mort va l'atteindre. La mort préoccupe tout le monde. Connaître la vie dans l'au-delà est toujours le souci majeur de l'homme. Une expression malgache qui dit « *fandalovana ihany ny eto an-tany* » (la vie sur terre n'est qu'un passage) illustre bien le souci qui domine l'homme malgache. E. Mangalaza disait que le Malgache a profondément ressenti l'omniprésence de la mort ; il vit dans l'ombre de la mort car à partir du moment où l'individu est passé par l'expérience de la naissance utérine, il ne peut plus échapper au devoir-mourir. De génération en génération, les Malgaches ont toujours consacré beaucoup de temps à la mort. Befinomana, la mère de Mangalaza, disait : « *Mba tsara loatra ny any ankoatra no tsy misy mimpody ny lasa any* » c'est-à-dire « la vie dans l'au-delà doit être vraiment agréable pour que ceux qui sont morts ne reviennent plus ». Des parents, amis chers et autres sont morts, disparus et ne reviennent plus. Puisqu'ils ne reviennent pas, ils doivent mener une autre vie, mais on ne sait pas quelle sorte de vie mènent les morts dans l'au-delà⁸⁹.

Le *Fahafatesana* ou la mort se retrouve donc à chaque moment de la vie d'un Malgache. Comme tout être humain en général, les Malgaches ont peur de la mort car il y a une coupure et un arrêt de la vie terrestre, et on ne sait pas quel genre de vie est réservée à tous ceux qui sont morts et vont dans l'au-delà. Pourtant on glorifie cette mort parce qu'elle assure la continuité entre la vie sur la terre et celle dans l'au-delà, puisque qu'on ne peut pas passer dans la vie de l'au-delà sans traverser cette mort. Dans les différentes prières de la religion traditionnelle malgache, les officiants font référence aux morts et en particulier aux Ancêtres, tout en mettant au premier plan *Zanahary*, le Dieu Créateur⁹⁰. Les Malgaches les

⁸⁶ Cf. *Id.*

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 171-172.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 172.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 171.

⁹⁰ Cf. *Id.*

invoquent pendant les prières comme font les *Tsimihety* pendant les *jôro* du *Rasahariaña*, ou prière d'invocation adressée au Dieu Créateur *Zanahary* et aux Ancêtres. Cette référence montre que les Malgaches sont liés à leurs morts surtout à ceux qui sont devenus Ancêtres.

Tout en s'attachant à la vie sur terre, le Malgache pense aussi à la mort et à la vie dans l'au-delà. La mort c'est le passage d'une vie à l'autre. Quand on dit en malgache « *fandalovana ihany...* », on met l'accent sur le fait que la vie sur la terre est passagère, on n'y reste pas une éternité, elle est complétée par celle dans l'au-delà. Il y a alors une complémentarité entre la vie sur terre et celle de l'au-delà⁹¹.

Les Malgaches éprouvent un grand respect envers les morts comme l'ensemble de l'humanité. C'est pour cela qu'ils appellent les morts « *Razana* », Ancêtres. Dans la plupart des cas, les morts ne deviennent pas tout de suite des *Razana*, Ancêtres. Mais pour leurs montrer du respect on les appelle dès les premiers instants du décès, *Razana*. Pour qu'un défunt devienne *Razana*, il faut d'abord un laps de temps et il y a des rites spéciaux que les vivants doivent célébrer pour ancestraliser le trépassé. Faute de quoi, les morts ne deviennent pas de véritables *Razana* qu'on peut évoquer pendant des *jôro*. C'est le rôle du *Rasahariaña* chez les *Tsimihety* qui sera abordé bientôt.

La mort n'est pas la fin de la vie pour les Malgaches mais c'est un passage, une porte inévitable pour passer à une autre vie dans l'au-delà. Ils savent que les morts dans l'au-delà nous voient parce qu'ils ne sont plus limités ni par l'espace ni par le temps. Donc, les Malgaches croient aux morts et non à la mort en tant que fin de vie⁹². La mort n'est que la fin de la vie terrestre et non de toute la vie. La vie se poursuit dans l'au-delà après la mort.

La mort est donc l'introduction et le commencement d'une nouvelle vie dans l'au-delà. Elle ne coupe non plus le *Fihavanana* malgache, c'est-à-dire, parenté, consanguinité, convivialité, amitié et solidarité, une valeur culturelle commune et chère aux Malgaches. Et c'est à cause de cette continuité du lien familial qu'est le *Fihavanana* entre les vivants et les morts que les Malgaches célèbrent différents rites post mortem pour leurs défunts.

1.2.2. Les différentes sortes de morts selon la pensée malgache

Dans la pensée traditionnelle malgache, il y a principalement deux sortes de mort : la mort naturelle et la mort anormale. Une troisième qui est très rare est celle des prophètes qu'on appelle *mpanazary* en *Tsimihety*. Ce type de mort est appelé le grand sommeil.

1.2.2.1. La mort naturelle

Selon le classement de J.-F. Rabedimy, la mort naturelle elle-même se présente en quatre catégories. La première catégorie, ce sont les morts dont on dit en malgache qu'ils sont « *mandeha mody* », ce qui veut dire « rentrer chez soi ». Cette catégorie est réservée aux personnes âgées. Quand la mort survient à une personne âgée, elle est considérée par les Malgaches comme naturelle et normale. Car cette personne-là va seulement rejoindre les siens dans l'autre vie dans l'au-delà. Dans ce cas, la mort ne surprend personne. Cette sorte de mort

⁹¹ Cf. *Id.*

⁹² Cf. Pierre COLIN, *op. cit.*, 1959, p. 29.

est appréciée. On l'accueille avec soulagement dans la famille, avec joie même dans certaines parties de l'île. Les veillées funèbres se font dans une ambiance de fête. Il arrive même que les parents et amis visiteurs dansent de bon cœur, à l'exception des enfants du défunt. Cette mort n'a rien de dramatique ni d'inquiétant, elle n'est que le passage d'une vie à l'autre car le défunt s'en retourne tout simplement chez ses parents déjà dans l'au-delà⁹³. On dit à ces personnes mortes très âgées, qu'elles sont *voky andro*, rassasiées de jours, car elles sont arrivées au terme d'une longue existence sur la terre et sont prêtes à recommencer une nouvelle existence dans l'au-delà⁹⁴. On peut dire, à travers cette mentalité, que pour la pensée traditionnelle malgache, la vraie destination de l'homme et sa destination finale c'est l'au-delà. Là, l'homme se trouve chez lui.

La deuxième catégorie de mort naturelle concerne les personnes dont on dit en malgache qu'elles sont « *tokony ho maty* », c'est-à-dire, « il est nécessaire qu'il meure » ou « elles doivent mourir ». C'est le cas d'un individu qui a engagé une dure résistance contre la mort au cours d'une longue maladie. Il doit mourir malgré toute tentative faite pour l'empêcher car il ne peut plus résister. Dans ce cas, l'âge n'est pas pris en considération. Jeune ou vieux, si la maladie persiste trop longtemps et qu'on n'a plus de chance de sauver le malade, la mort est souhaitée pour l'individu. Elle le libèrera. Les gens de son entourage se disent « *Aleo izy maty toy izay mijaly* », c'est-à-dire « il vaut mieux pour lui mourir que de souffrir ». La mort est alors acceptée par la famille et l'attitude du malade va dans le même sens. Le malade aussi se dit en lui-même « *aleo maty* », « mieux vaut mourir ». On regrette bien sûr la disparition d'un ami ou d'un parent mais dans cette condition la mort est un remède⁹⁵.

En Occident, on pourrait peut-être parler de l'euthanasie. Un *Ombiasy* ou *Mpimoasy*, devin et guérisseur, *tsimihety* du nom de *Finomana* décédé en 1960, disait qu'autrefois on pratiquait l'euthanasie dans le milieu *tsimihety* quand on rencontrait cette catégorie de mort. Pour la pratiquer, on tire le *falafa*⁹⁶ sur lequel est couché le moribond. Les membres de la famille se réunissent. Après délibération, l'assemblée décide de provoquer la mort pour abrèger la souffrance du malade. A cette époque les gens utilisaient le « *fo vy* »⁹⁷, qui signifie littéralement « cœur en fer ». C'est une sorte de talisman qu'on porte secrètement sur soi ou qu'on garde à la maison. On cache l'événement et seuls les parents sont au courant. Actuellement, cette pratique a disparu car elle était de plus en plus contestée. On ne possède plus ce talisman. Dans cette catégorie de mort, la mort est souhaitée tout en éprouvant un certain regret⁹⁸. Ceci montre aussi que toute mort par maladie, quelle que soit la maladie à l'origine, est classée comme mort naturelle, y compris les morts accidentelles.

L'autre catégorie de mort est celle que les Malgaches appellent « *faty tadiavina* » ou « *mitady faty* » c'est-à-dire « rechercher la mort ». Les gens qui courent un grand risque de ce qu'ils font sont dits *mitady faty*, et s'ils sont morts dans ce cas, ils sont classés dans cette

⁹³ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 172.

⁹⁴ Cf. Raymond DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, p. 8.

⁹⁵ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 172.

⁹⁶ Tige d'arbre du voyageur avec laquelle on construit la maison d'habitation de la côte est de Madagascar.

⁹⁷ Ce nom « *fo vy* » ou « cœur en fer » de ce talisman montre que dans la pensée traditionnelle malgache, il faut avoir un cœur dur comme une pierre ou un fer pour pouvoir provoquer la mort d'un être humain malade.

⁹⁸ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 172.

catégorie de mort. Lors de la traite négrière pratiquée tout au long du 18^e siècle, par exemple, les *Sakalava* et les *Betsimisaraka* s'aventuraient sur les côtes malgaches et africaines avec pirogues appelées *molanga*, pirogue monoxyde. Ils bravaient les tempêtes et les pirates mieux équipés qu'eux. Les jeunes qui partaient dans cette aventure étaient dits « *mitady faty* ». Cette mort n'entre pas dans la catégorie du suicide. Pour les personnes mortes dans une aventure et dont on ne retrouve plus le corps, on érige des poteaux funéraires commémoratifs en bois ou en pierre. Cette sorte de mort survient également lors de vols des bœufs, à l'occasion des pillages et pendant la guerre. Pour ceux qui sont morts au cours d'un vol de bœufs, on ne célèbre pas de deuil. On cache l'événement et seules quelques personnes de la famille sont au courant. Dans la plupart des cas de ces aventures, la mort survient en jeune âge⁹⁹.

La dernière catégorie de mort que J-F. Rabedimy classe dans la mort naturelle qui ne semble pas du tout naturelle est ce qu'on nomme en malgache « *mamono tena* », c'est-à-dire « se donner la mort, se suicider » ; c'est naturellement le cas de suicide. Cette catégorie de mort est très rare dans le milieu traditionnel malgache. Le suicide se pratique beaucoup plus dans le milieu urbain, et le plus souvent à la suite d'une déception sentimentale. C'est pour cela que dans la plupart des cas, ce sont des jeunes dont les parents ont refusé le mariage avec un homme jugé indésirable qui se suicident¹⁰⁰. L'avis de classer dans la mort naturelle le suicide n'est pas évident car il ne paraît pas naturel. Mais pour certains Malgaches, cela pourrait être le cas car ils disent, devant ceux qui se suicident, que c'est un destin d'être mort ainsi.

1.2.2.2. La mort anormale

Une mort est dite anormale quand elle est souvent causée par un ensorcellement, un mauvais sort, dit en malgache *mosavy* ou *voriky* ou encore *vorike*, dans le dialecte du sud¹⁰¹. L'auteur de ce cas de mort est appelé *mpamosavy* ou *mpamoriky*, sorcier ou sorcière. Mais personne ne se présente comme *mpamosavy* ou *mpamoriky* à Madagascar, sinon il aurait des problèmes avec son village, la société et même avec sa propre famille ; il peut lui arriver même d'être expulsé et rejeté de la société et de la famille car il représente un danger public et une honte. C'est pourquoi, pour ne pas être vu ni connu par quiconque, les sorciers pratiquent leurs ensorcellements pendant la nuit en faisant souffrir ou mourir des personnes qu'ils voient marcher pendant la nuit.

Le mot malgache *mosavy* semble venir de l'arabe *mesavi* (mauvaise action) ou du bantou *mchavi*. Il signifie action de sorcellerie et agent matériel de sorcellerie (*aody ratsy* ou charme, nourriture empoisonnée) ou immatériel comme imprécation, esprit maléfique ou malveillant avec qui on envoie de mauvais sorts¹⁰². *Voriky* est un autre terme utilisé par les variantes dialectales et il est synonyme du mot *mosavy*.

⁹⁹ Cf. *Id.*

¹⁰⁰ Cf. *Id.*

¹⁰¹ Cf. *Id.*

¹⁰² Cf. Claude ENGEL, *Les derniers zafintany et les nouveaux moasy. Changements socioculturels à Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 181 ; cf. Malanjaona RAKOTOMALALA, « La sorcellerie en Imerina », dans Sophie BLANCHY, Jean-Aimée RAKOTOARISOA, Philippe BEAUJARD, Chantal RADIMILAHY (dir.), *op. cit.*, 2006, p. 230, 235.

Les mots français « sorcellerie » et « ensorcellement » ne correspondent pas toujours au *mosavy* ou *voriky malagasy*. L'anthropologie britannique a fait une distinction entre les concepts *witchcraft* et *sorcery* que le français englobe par le terme unique « sorcellerie »¹⁰³. Le *witch* agit par le biais de pouvoirs surnaturels. Il bénéficie d'un pouvoir transcendant, d'un don, hérité, inné ou acquis involontairement dès la jeune enfance. C'est cette forme de pouvoir qu'on peut associer au *moasy*, guérisseur, et au *mpisikidy*, devin, qui sont soumis à un pouvoir de divination et de guérison transmis par Dieu¹⁰⁴. Quant au *sorcerer*, il a recours à la magie pour accomplir des méfaits. Il agit de façon volontaire, poussé par des motifs presque toujours répréhensibles. La connaissance des substances nécessaires ou des incantations suffisent à la mission du *sorcerer*. Cette forme de sorcellerie rejoint les *mpamosavy malagasy*¹⁰⁵.

Le *mosavy* existe sous deux formes : le *mosavy amin-kanina* ou ensorcellement par absorption d'aliments, c'est-à-dire par l'empoisonnement, et le *tolaka* ou l'ensorcellement à distance¹⁰⁶. L'objet qui sert à ensorceler est pris chez les devins car ceux-ci savent à la fois commettre le mal et faire le bien pour les hommes. Et à Madagascar, les gens qui deviennent sorciers le sont souvent à cause des *ody* ou *aody*, charmes, médications, remèdes, qu'ils ont pris chez ces devins. On dit même qu'il y a des personnes qui deviennent sorcières contre leur propre volonté.

L'ensorcellement se passe souvent à l'intérieur de la famille, au sein du groupe et dans le village. Il suppose un ensemble de connaissances, en premier lieu celle des liens de parenté. Car la règle générale est qu'un inconnu ne peut pas être ensorcelé. Pour ensorceler quelqu'un, le sorcier tient compte des habitudes de la cible, de ses manières d'être. Le *mpamoriky* ou le *mpamosavy*, le sorcier, guette sa victime pendant des mois. Au moment opportun, il offre à sa cible des aliments ou des boissons contenant du poison ou des *ody* ou *aody*, charme ou talisman. Les moments propices pour l'ensorcellement sont : les cérémonies traditionnelles, les fêtes et les réunions. C'est pourquoi, il y a quelquefois des gens qui tombent malades ou morts pendant les veillées funèbres, à l'occasion des fêtes et des réunions pendant lesquelles il y a des moments de repas. Et le (*a*)*ody*, charmes, ou *poizina*, poison, est mis dans le repas de la cible. C'est l'ensorcellement par absorption d'aliments ou par empoisonnement. La sorcellerie est parfois exercée par une personne intermédiaire, hors de tout soupçon. Ce sont les enfants qui en sont les plus souvent victimes¹⁰⁷. C'est pour éviter cet ensorcellement que la viande cuite du *Sorontoroño* du *Rasahariaña* est réservée aux seuls enfants¹⁰⁸.

La deuxième forme d'ensorcellement est le *tolaka* ou ensorcellement par distance. Ce type d'ensorcellement est très fréquent dans le milieu paysan malgache. Il se produit souvent lors des conflits dont celui de terre, ou issu d'un partage de terre. Les deux antagonistes ou l'un d'eux ont recours à un *mpimoasy*, devin, qui pratique le *tolaka*, ou donne un *ody* au requérant pour que celui-ci puisse infliger le *tolaka* à son adversaire. Le malfaiteur invoque

¹⁰³ Cf. Hélène GIGUÈRE, *Des morts, des vivants et des choses*, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, Saint-Nicolas (Québec)/Paris, 2006, p. 96.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 96-97.

¹⁰⁶ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 172.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 172-173 ; cf. aussi Claude ENGEL, *op. cit.*, 2008, p. 173-175.

¹⁰⁸ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

les divers esprits, les génies *kalanoro* ou les esprits de la nature, *tsiñy*, qui pourront faire du mal et rendre malade son protagoniste. Les ingrédients utilisés sont placés parfois sur un croisement de chemins, ou dans la rizière, ou encore près de la maison de la cible. Ils peuvent causer des maladies, une mort subite et violente. Le sorcier peut également faire appel au *varatra*, tonnerre, au crocodile, au *lolo rano* ou esprit de l'eau¹⁰⁹.

Les *mpamosavy* ou les *mpamoriky* qui sont les auteurs de *mosavy* ou de *voriky* constituent une catégorie plutôt floue et le droit pénal malgache prévoit des mesures spéciales contre eux. Les véritables *mpamosavy* ou de *mpamoriky* sont difficiles à connaître ou à reconnaître, ils sont nuisibles à la société et foncièrement maléfiques¹¹⁰.

Les *mpamosavy* se réjouissent de la maladie et de la mort de leur cible et même des autres. Ils terrorisent les gens claquemurés dans leurs cases en jetant des cailloux sur les toits, les volets et les portes, en déposant des saletés devant la porte et en griffonnant sur les murs. Ils viennent près des maisons où il y a un moribond et ils répètent en écho ses plaintes et gémissements. Ils se promènent la nuit souvent nus et oints d'huile pour échapper à la prise de ceux qui voudraient les capturer, et ils se saisissent des passants isolés qu'ils font marcher à quatre pattes, en se mettant à califourchon sur leur dos¹¹¹.

Les *mpamosavy* vont danser la nuit sur les tombeaux surtout ceux dans lesquels on vient d'introduire récemment un mort car ils se réjouissent du décès. Ils sont censés être capables de donner la mort à une personne de différente manière. Les *Sakalava* pensent que les sorciers sont en relation étroite avec les esprits maléfiques, et quand ils mourront, leurs mânes n'iront pas demeurer avec les Ancêtres mais viennent errer dans la nature¹¹².

La mort causée par le *mosavy* ou par le *tolaka* est dite anormale parce que cela ne vient pas de *Zanahary*, Dieu créateur, source de vie et principe de toute chose. En aucun cas, la volonté de *Zanahary* ou de *Ndriananahary* n'est intervenue. Les Malgaches estiment que ce n'est pas *Zanahary*-Dieu qui enlève la vie des victimes de la sorcellerie. Mais on peut imaginer que leurs âmes peuvent toujours retourner à *Zanahary* s'ils se comportent bien pendant leur vie terrestre en suivant la volonté de Celui-ci. Les esprits manipulés par les devins et par les sorciers en vue de cet ensorcellement interviennent largement dans la vie d'un individu. À cause de sa force, l'esprit maléfique prétend être l'égal de *Zanahary* ou de *Ndriananahary* quand il donne la mort. La mort survenue de cette façon est brutale et violente car elle provoque un choc. L'esprit de celui qui est mort brutalement, c'est-à-dire par ensorcellement ou mort par la volonté des esprits et non par *Zanahary* a plus de chance de se manifester auprès des vivants, car « *Zanahary* n'est pas intervenu » : « *mbola tsy nalaka Zanahary* ». Son esprit erre sur la terre¹¹³. Il ne monte pas, du moins pas tout de suite, au « ciel », dans la demeure des Ancêtres divinisés, et après on ignore encore son futur destin.

¹⁰⁹ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 173 ; pour le *tolaka*, cf. Claude ENGEL, *op. cit.*, 2008, p. 173-177 ; cf. Malanjaona RAKOTOMALALA, « La sorcellerie en Imerina », dans Sophie BLANCHY, Jean-Aimée RAKOTOARISOA, Philippe BEAUJARD, Chantal RADIMILAHY (dirs.), *op. cit.*, 2006, p. 238-240 ; pour le mauvais sort, cf. Hélène GIGUÈRE, *op. cit.*, 2006, p. 97.

¹¹⁰ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, joro et tromba sakalava*, Ambozontany Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 1996, p. 301 ; Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 337.

¹¹¹ Cf. *Id.* ; cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 337-338.

¹¹² Cf. *Id.* ; cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 337.

¹¹³ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 173.

Le partage de pouvoir entre *Zanahary* et les esprits maléfiques qui sont capables de provoquer la mort subite, prouve la large part d'interventions possibles qu'ont ces esprits dans la vie des hommes. En fait, entre *Zanahary* et les esprits, il ne s'agit pas de partage de pouvoir, mais d'un champ libre laissé aux actions des esprits. Ceux-ci ne peuvent nuire aux vivants que si les sorciers, et les devins aussi, recourent à leurs pratiques. C'est l'homme sorcier, et quelquefois les devins, qui utilisent un pouvoir dont *Zanahary* n'a pas pris la responsabilité. Et ainsi, il s'élève au-dessus de tout et prétend être plus fort que tout, sauf *Zanahary*¹¹⁴. Un autre type de mort considéré comme anormale est le *toromaso lehibe*, le grand sommeil.

1.2.2.3. Le *toromaso lehibe*, le grand sommeil

En plus de toutes ces catégories de mort, il y a un autre type de mort qui existe dans quelques parties de l'île et qui s'appelle en malgache « *Toromaso lehibe* », c'est-à-dire « le grand sommeil ». Cette mort est réservée à une catégorie de personnages hors du commun. Ces personnages possèdent une connaissance particulière, supérieure à celle des *mpimoasy*, *ombiasy* ou *mpisikidy*, devins et guérisseurs. On dit et on pense que ces personnages ont des dons spéciaux qu'ils ont reçus du *Zanahary* car ils arrivent sur terre pour accomplir une mission bien précise. Ils sont les messagers de *Zanahary*, Dieu. Chez les *Tsimihety*, on cite six personnages qui ont acquis cette connaissance privilégiée. Ils portent le nom de *Mpanazary*, c'est-à-dire prophète. Rona était le plus illustre parmi ces *mpanazary tsimihety*, et il est considéré même comme le fondateur de l'ethnie *Tsimihety*. Il habitait à Mananara nord, une ville dans le nord-est de Madagascar, dans la province de Tamatave. Ratolaza et Njarilaza lui succédèrent. Ils étaient les auteurs des *osin-drazana*, chants des Ancêtres. Ces chants sont des sortes de cantiques qu'on chante pendant les cérémonies traditionnelles. Le dernier des *mpanazary* s'appelle Jao, le plus fort. Il est mort à Befandriana-Avaratra, une ville du nord-centre de la région de la Sofia, dans la province de Mahajanga, vers 1860. Il était le contemporain du roi Radama Ier¹¹⁵.

Ces *mpanazary* déterminent à l'avance le jour et l'heure de leur mort. Pour désigner la mort, ils utilisent l'euphémisme « *toromaso lehibe* », grand sommeil. Pour ces *mpanazary* mourir c'est se reposer, demeurer dans un profond sommeil. La mort des *mpanazary* signifie la fin d'une mission. Ils retournent chez eux après avoir accompli le rôle que leur a assigné *Zanahary*, le Dieu Créateur, car les *mpanazary* ont des relations directes avec ce *Zanahary*¹¹⁶. Ce type de mort des *mpanazary* confirme la position des Malgaches concernant la survie ou la vie après la mort. Pour les Malgaches, la vie dans l'au-delà devrait se passer auprès de *Zanahary*. Un trépassé se dit *efa an-trañon-dRanahary*, c'est-à-dire déjà dans la maison de Dieu. On peut dire ici aussi que ce type de mort s'inscrit dans le registre de la mort anormale.

Ces types de mort qui viennent d'être cités caractérisent la pensée malgache sur la mort. Le corps se décompose, se détériore et reste sur la terre. Le trépassé poursuit sa vie et entre dans le domaine des esprits. Ceux-ci peuvent s'incarner dans des animaux comme les

¹¹⁴ Cf. *Id.*

¹¹⁵ Cf. *Id.*

¹¹⁶ Cf. *Id.*

crocodiles, les serpents appelés *do* et *fanano* qui est un serpent mythique. Dans ce cas, on peut parler de la réincarnation. Les serpents mythiques appelés *fanano* habitent dans les arbres. Les âmes qui entrent dans le domaine des esprits peuvent aussi se manifester aux vivants de temps en temps¹¹⁷.

1.2.3. La construction et la localisation des tombeaux

L'une des choses qui caractérisent la relation des Malgaches avec leurs morts et surtout avec leurs Ancêtres est la construction et la localisation des tombeaux¹¹⁸. La localisation des tombeaux varie d'une région à l'autre. Les *Merina*, habitants les Hauts Plateaux, construisent leurs tombeaux tout près du lieu d'habitation. Les tombeaux se trouvent dans l'espace où vivent quotidiennement les *Merina* car ceux-ci vivent avec leurs morts. Les *Merina* pratiquent le *Famadihana*, l'exhumation ou le retournement des morts¹¹⁹. Le *Famadihana* est pratiqué dans plusieurs régions de l'île mais de différentes manières. C'est dans les Hauts Plateaux que cette exhumation est pratiquée le plus. Et c'est celui qui est pratiqué dans les Hauts Plateaux par les *Merina* et les *Betsileo*, que les gens hors de l'île appellent le retournement des morts.

À son époque, le roi Andrianampoinimerina a ordonné de construire des tombeaux plus grands qu'autrefois en Imerina¹²⁰. La construction du tombeau était entreprise avec la consultation du devin qui indiquait le lieu favorable et le jour propice pour commencer le travail¹²¹. Cela reste encore d'actualité pour un bon nombre de *Merina* et de Malgaches en général. Actuellement, en Imerina, il y a des grands tombeaux. Et les tombeaux moyens comprennent le caveau et le revêtement extérieur¹²². Chez les *Betsileo*, les tombeaux sont plus proches de ceux qui sont en Imerina hormis quelques différences.

Dans les régions côtières, en général, les tombeaux sont construits loin du village. Ils délimitent l'espace territorial du village. Les côtiers donnent l'impression d'avoir peur des morts. Après les ensevelissements, d'une manière générale, sauf exception, ils ne remettent plus les pieds sur l'aire dans les cimetières. C'est un lieu *fady*, tabou. C'est pour cette raison que les gens de la côte construisent leurs tombeaux loin de leur village. S'ils construisent leurs tombes près de leur village, on aura peut-être le risque d'enfreindre au *fady*. Cette conception de l'espace pour l'établissement des tombeaux définit deux cultures différentes, celle des *Merina* et celle des populations côtières¹²³.

Autrefois, certains *Tsimihety* glissaient leurs morts dans les fentes de rochers, qu'ils obstruaient ensuite avec des pierres. Mais cette coutume est devenue désuète¹²⁴. Actuellement, il y a généralement deux sortes de tombeaux chez les *Tsimihety* : les tombes individuelles et les tombeaux collectifs avec inhumation provisoire dans une sorte de grotte souterraine. Ces

¹¹⁷ Cf. *Id.*

¹¹⁸ Cf. Pour l'étude détaillée de cette construction et localisation des tombeaux à Madagascar, cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, Paris, 1962.

¹¹⁹ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 173.

¹²⁰ Cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, 1962, p. 44-46.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹²² Cf. *Id.*

¹²³ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 173-174.

¹²⁴ Cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, 1962, p. 134.

tombeaux sont toujours creusés loin des villages, évidemment aux cimetières. Auprès de ces tombeaux se trouvent un ou plusieurs piquets portant les bucranes des bœufs sacrifiés lors des funérailles¹²⁵. Ce dispositif des bucranes se rencontre aussi dans d'autres ethnies de Madagascar comme chez les *Bezanozano* et les *Betsimisaraka*.

La construction des tombeaux est liée au concept du *Tanindrazana*, patrie, littéralement, la terre des Ancêtres. Il y a dans ce concept, l'idée de territoire et d'appartenance. Le *Tanindrazana* appartient aux Ancêtres et à leurs descendants. Par extrapolation, la notion du *Tanindrazana* exprime l'idée de patrie à partir des événements de 1947 qui furent des mouvements populaires pour réclamer l'indépendance et durement réprimés par les autorités coloniales françaises de naguère. Le sentiment qu'éprouve un individu envers son *Tanindrazana* contient la notion d'être *tompon-tany*, c'est-à-dire, avoir un chez soi et être propriétaire ou maître de sa terre natale. Sont considérés comme *tompon-tany*, maîtres du sol au sens strict du terme, ceux dont les plus lointains Ancêtres sont enterrés sur l'aire où ils se trouvent. Les Ancêtres enterrés constituent des preuves irréfutables et demeurent comme une constante référence¹²⁶.

En dépit de deux attitudes différentes envers les morts, définissant deux cultures différentes, les Malgaches ont en commun leur fondamentale et permanente vénération de leurs morts, en particulier de leurs Ancêtres. Les manifestations très complexes des esprits attirent l'attention de nombreux observateurs. Les Malgaches sont en communication presque permanente avec les esprits des morts, surtout ceux de leurs Ancêtres. Ces derniers se manifestent auprès des vivants de diverses façons¹²⁷. Les rites funéraires sont l'une des occasions où les Malgaches manifestent de la vénération à l'endroit de leurs morts.

1.2.4. L'enterrement à Ankerika

Ankerika est un village qui se trouve dans l'ouest du district d'Antsohihy, dans la région de la Sofia et dans la province de Mahajanga. Il est l'une des douze communes dudit district. Il est une commune rurale. Il se situe à 20 kilomètres à l'ouest de la ville d'Antsohihy. Il est traversé par la route qui relie Antsohihy à la ville d'Analalava. Ce dernier est une autre ville qui forme aussi un district du même nom de la région de la Sofia.

Lorsqu'un villageois, à Ankerika, meurt, les membres de sa famille se réunissent d'abord et la plupart d'entre eux pleurent pour exprimer leur tristesse à cause de cette perte et de cette séparation. Les membres de la famille du défunt envoient des délégations pour annoncer aux habitants du même village cette mauvaise nouvelle. Les délégations sont des parents hommes ou de jeunes garçons et non des femmes sauf en cas de force majeure. Ces dernières décortiquent plutôt le riz pour nourrir les assistants durant la veillée funéraire jusqu'à l'enterrement.

Des gens du même sexe que le défunt ou la défunte assurent la toilette mortuaire pour qu'il soit présentable. Après, on le met dans une maison de sa famille ou dans sa propre maison jusqu'à son ensevelissement.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 145.

¹²⁶ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 174.

¹²⁷ Cf. *Id.*

A cette occasion, on sacrifie un zébu pour nourrir les parents et amis. La viande de la victime sacrificielle sert à accompagner le riz. Cette pratique de sacrifier les zébus pour enterrer les morts n'est pas le propre des *Tsimihety*. On la retrouve presque partout à Madagascar.

Les parents envoient aussi des émissaires pour annoncer la mauvaise nouvelle aux habitants des villages environnants où il y a des membres de la famille et des amis du défunt. L'annonce est également faite aux membres de la famille qui habitent loin par des moyens appropriés.

La veillée funéraire et la garde durent normalement jusqu'à l'arrivée des membres de la famille très proches du défunt qui habitent loin ou proche du lieu du décès. Normalement, on garde le corps pendant deux à quatre jours avant son enterrement selon les circonstances. Durant cette période, un membre proche de la famille du défunt, un ancien et de préférence un homme, reçoit parents et amis qui viennent présenter leurs condoléances et apporter leur contribution pour la sépulture. Ce parent est souvent le *Mpitanjiny* ou le chef traditionnel de la famille du défunt, du côté paternel. Il est assisté par quelques parents membres de la famille proche et élargie et de quelques parents du village. Et pendant cette garde, des représentants des familles du village ou des villages environnants viennent porter des condoléances par des paroles de consolation, et des offrandes. Le *Mpitanjiny* qui représente la famille du défunt accueille les condoléances et les offrandes, remercie les visiteurs et les donateurs.

Dans certains villages du district d'Antsohihy, on ne garde pas les morts dans le village car c'est interdit par la tradition de ces villages. Les habitants de ces villages déposent le corps du défunt hors du village dans un bosquet qu'on appelle en *Tsimihety* « *fondra ratsy* », littéralement, forêt mauvaise. On considère ce lieu comme mauvais car la mort est, pour les *Tsimihety*, un mal. Il existe une autre raison : c'est que ce lieu est considéré comme fréquenté par des sorciers, des fantômes et des esprits maléfiques. Ce lieu qui est dans une forêt est une sorte d'abri ou de camp.

R. Decary a déjà évoqué ce terme de *fondra ratsy*. Selon lui le *fondra ratsy* est l'endroit ou l'abri dans lequel survient la mort¹²⁸. Ce qui n'est pas tout à fait juste car chez les *Tsimihety* le terme *fondra* évoque avant tout une sorte de forêt. En plus le *fondra ratsy* toujours chez les *Tsimihety* n'est pas le lieu dans lequel survient la mort mais l'endroit où l'on dépose le corps. Comme déjà mentionné, c'est là que s'organise les veillées funéraires jusqu'à l'inhumation. Ce lieu se trouve toujours en dehors du village et dans une forêt. On ne garde pas les morts au village pour bien séparer les morts des vivants. Les vivants ont peur des morts et de la mort.

Pour certains villages, d'ailleurs, il est interdit de garder les morts à l'intérieur et d'être traversés par les morts sous peine de subir les sanctions des Ancêtres fondateurs du village. Anjiamangotroka fait partie de ceux-là. Ce dernier est un village situé au sud de la commune rurale d'Anahidrano, dans le district d'Antsohihy. Il est interdit pour ce village de garder les morts en son intérieur et d'être traversé par les morts. Les cortèges funèbres doivent passer à côté. Mais tous les *Tsimihety* ne gardent pas nécessairement leur mort dans le *fondra ratsy*. Et c'est le cas des *Tsimihety* d'Ankerika, qui font leurs veillées funéraires dans le village même.

¹²⁸ Cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, 1962, p. 127.

Pendant les veillées funèbres, on joue au domino et aux cartes. Si le défunt est avancé en âge, on peut déjà entonner des chants funéraires pendant les veillées. Mais si le trépassé est plus jeune, on ne chante pas ; on se contente de jouer aux cartes, on raconte des blagues et des contes pour diminuer la tristesse de la famille endeuillée. Durant ce temps, on consomme de l'alcool très fort appelé « *toaka gasy* », littéralement, « boisson alcoolisée malgache ».

A Ankerika comme dans l'ensemble de la région de la Sofia, les vallées des morts où sont creusées les tombes se trouvent à quelques kilomètres du village. C'est, encore une fois la manière de séparer les morts des vivants. La veille des obsèques, des gens vont déjà chercher de grosses pierres longues et un peu arrondies à utiliser pour la future tombe du défunt. Le jour de la sépulture, dans la matinée, des jeunes gens et quelques parents, en majorité des membres du *ziva*¹²⁹, parents à plaisanterie, de la famille du défunt, sont envoyés au cimetière du village pour préparer et commencer à creuser la tombe.

A Ankerika, les obsèques se font l'après-midi. Après le repas du midi, on prépare le corps du défunt, on le sort de la morgue provisoire qui n'est rien d'autre qu'une des maisons de la famille. Après une sorte de mise en bière, on le sort de cette maison. On le dépose à l'extérieur avant de le conduire au cimetière. On annonce ensuite les dons faits par la population pour le défunt. Après cette annonce, un des *ziva*, parents à plaisanterie, de la famille du défunt prend la parole et s'adresse au défunt en lui disant qu'on va le porter dans sa tombe qui constituera désormais sa nouvelle demeure. Le *ziva* qui prend la parole est l'aîné des *ziva* de la famille du défunt, présents dans l'assistance. Le *ziva* lui dit qu'il n'habite plus au village mais au cimetière. Il lui demande de laisser tranquilles les vivants et de ne plus revenir au village pour ne pas gêner les vivants. Le *ziva* lui demande également de venger sa mort si c'est le fruit de sorcellerie ou d'un acte mal intentionné.

Après le discours du *ziva*, les jeunes portent sur leurs épaules le défunt déjà placé dans un « cercueil ». Les premiers qui portent le mort sont les jeunes membres de *ziva* du défunt. Les porteurs se remplacent, ensuite, avec rapidité jusqu'au cimetière car le cercueil est lourd et le cimetière est normalement très loin. Si l'on ne se remplace pas, on n'y arrive pas. Avec le progrès, au fil des années, on a substitué aux porteurs des véhicules pour acheminer le trépassé vers le cimetière.

Dès qu'on arrive au tombeau, on procède tout de suite à l'enterrement. Ce sont les *ziva*, parents à plaisanterie, qui s'emploient, en premier, à déposer le corps dans la tombe. Avant de remettre la terre pour couvrir le cercueil et combler la tombe, les membres de la famille du regretté peuvent lui faire encore des dons ou des offrandes pour l'accompagner. Et on met de la terre et des pierres pour couvrir le tout. Avant de couvrir complètement la tombe, le *Mpitanjiny*, chef de la famille ou son remplaçant prend la parole et s'adresse aux Ancêtres. Il leur signale que l'un des leurs vient de les rejoindre. Il leur demande de bien l'accueillir. Ensuite le *Mpitanjiny* s'adresse au défunt lui-même en lui présentant son nouveau domicile et son nouvel état. Il lui demande de bien accepter son nouvel état, de ne pas faire peur aux piétons qui passent près du cimetière, ni déranger les vivants membres de sa famille. Le *Mpitanjiny* renouvelle la demande de venger sa mort si c'est le fruit d'un ensorcellement ou

¹²⁹ Deux familles en *ziva* sont des familles en relation de plaisanterie mais qui se respectent. Leur relation est réciproque. Il y a même des ethnies qui connaissent des relations à plaisanterie ou *ziva* à Madagascar. Les familles et les ethnies qui entretiennent des relations à plaisanterie ou *ziva* pratiquent le *fiavanana*, la convivialité, la solidarité et l'amitié.

d'actes mal intentionnés. Cette vengeance a comme cible l'auteur de la mort du défunt si sa mort a pour cause un malfaiteur. Le discours du *Mpitanjiny* au cimetière est semblable à celui du représentant des *ziva* de la famille du défunt avant de quitter le village.

Après cela, on termine complètement l'enterrement. On peut annoncer de nouveau les dons faits par la population à l'occasion de la mort du défunt. Avant de quitter le cimetière pour rentrer dans le village d'Ankerika, le *Mpitanjiny* ou son remplaçant, si le *Mpitanjiny* est absent, prend la parole et remercie la communauté villageoise et toute l'assistance. Sur la route du retour, avant d'entrer dans le village et dans la maison, les gens doivent se laver à l'eau pour se purifier ; car avec le mort on est impur. Là le rituel est complètement terminé.

Le lendemain et le surlendemain de l'enterrement il y a encore des familles du village qui visitent la famille du défunt pour épauler celle-ci dans leur douleur et leur tristesse. Les jeunes nettoient des outils et matériaux qu'on a utilisé pendant la veillée et la garde funéraire. Par exemple nettoyer les marmites dans lesquelles on a cuit le riz et la viande du bœuf, et les rendre aux propriétaires. Remplacer les ustensiles détruits. Après tout cela, tout ce qui concerne le mort est fini, ce sont les premières funérailles.

Maintenant, nous allons commencer à aborder le *Rasahariaña* proprement dit donnant d'abord l'origine probable et les motifs de l'organisation de son rite.

1.3. L'ORIGINE PROBABLE ET LES MOTIFS DE L'ORGANISATION DU RITE

Toute tradition ou pratique rituelle traditionnelle a son origine et des motifs de son organisation. Ce sont ces deux points qui font l'objet de notre développement dans ce point. Il s'agit de l'origine probable du *Rasahariaña* et des causes directes de son organisation.

1.3.1. Origine probable du *Rasahariaña*

Le *Rasahariaña* est un rite de la religion traditionnelle malgache. Il est aussi une des célébrations de cette religion. En général, les célébrations religieuses malgaches n'ont pas une chronologie exacte de leurs origines comme dans les religions révélées et institutionnelles. Elles appartiennent à la société entière et aucun personnage historique membre de cette société ne s'attribue la prérogative de les avoir inventées. Religion sans fondateur précis, sans témoignages écrits et sans livre, mais qui possède ses structures propres, et qui s'enracine dans une expérience communautaire¹³⁰.

Les pratiques de ces célébrations cristallisent une sagesse et une réflexion antiques élaborées par les *Razana*, Ancêtres. Son contenu est transmis d'une génération à l'autre par les anciens censés être plus proches des Ancêtres aux plus jeunes de bouche à oreille. On est devant un système éducatif qui n'est pas uniquement de caractère religieux et dont le mécanisme fondamental est basé sur une communication familiale et lignagère ininterrompue, et sur la répétition des célébrations rituelles qui comprennent des gestes et des récits.

¹³⁰ Cf. Pietro LUPO, *Dieu dans la tradition malgache. Approche comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Ambozontany-Karthala, Fianarantsoa-Paris, 2006, p. 28.

L'instrument de ces échanges et de ces célébrations est la parole non écrite. La continuité doctrinale et la fidélité aux pratiques ancestrales sont assurées par le contrôle communautaire des souvenirs collectifs, contrôle dont les anciens et les prêtres traditionnels assurent la gestion¹³¹.

Le *Rasahariaña* est aussi dans cette ligne car il figure parmi les célébrations ou les pratiques religieuses de la religion traditionnelle malgache. On n'a pas la date de la première pratique du *Rasahariaña*. Sa raison d'être à l'origine est également mal connue car on n'a que des hypothèses pour l'origine de la pratique de ce rite.

Concernant les personnages fondateurs, ce sont les *Razana* mais on ne sait pas quelle personne. Le fait que ce rite est fondé par les *Razana* ne fait pas l'ombre d'un doute car les personnes interrogées sont unanimes dans cette opinion du fondement du *Rasahariaña* par les *Razana*. Un de nos informateurs dit que l'origine du *Rasahariaña* est *fitiavana taranaka avy tamin'ireo Razam-be taloha*, c'est-à-dire que l'origine du *Rasahariaña* est l'amour de la descendance de la part de nos Ancêtres. À cause de cet amour de la descendance, on donne des bœufs aux membres de la famille qui sont déjà morts pour leur montrer les liens existants entre tous les membres de cette famille. Et les bœufs symbolisent la richesse des gens de cette localité et de Madagascar.

Selon V. Miladera, notre accompagnateur durant nos enquêtes dans les trois villages du district d'Antsohihy, l'origine du *Rasahariaña* est que la conscience des vivants qui usent les biens des défunts. Cela pousse les vivants à donner aux morts leur *rasa*, part. Cela peut être la raison qui est l'origine du *Rasahariaña*. C'est aux vivants de donner la dignité et la sacralité au *Rasahariaña*, la dignité et le respect aux défunts¹³².

Dans notre enquête V, Jaovelo montre que l'origine du *Rasahariaña* c'est avant tout l'amour et l'affection entre les membres d'une même famille des hommes d'autrefois ou de nos Ancêtres. Quand un membre de la famille est mort, après quelques années, pour lui montrer toujours la continuité du *Fihavanana*, de l'amour, l'affection ou de lien entre tous les membres de la famille, on lui donne un bœuf comme sa part. C'est cela l'origine du *Rasahariaña*, selon Jaovelo, dans l'enquête faite à Anahidrano. Puisque ce rite est déjà fait ou initié par les *Razana*, selon toujours les raisons avancées par Jaovelo, on continue de le pratiquer ; on ne doit pas et on ne peut pas l'arrêter. On continue à le pratiquer parce qu'il fait partie de la tradition¹³³.

Telles sont les raisons qu'on avance à propos de l'origine du *Rasahariaña*. Si telle est l'origine de la pratique de ce rite, quelles peuvent être les causes directes de son organisation ?

1.3.2. Les causes directes de l'organisation du rite

En général, deux phénomènes pourraient être les causes immédiates de l'organisation du *Rasahariaña* par une famille : la maladie et le rêve ou le songe ou le cauchemar. Cette cause pourrait être aussi l'expiration après la mort du délai fixé par la tradition. La cause d'une

¹³¹ Cf. *Id.*

¹³² Remarques de M. Victor MILADERA dans mon Enquête I, Ambiahely le 23 juillet 2011.

¹³³ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

organisation d'un rite du *Rasahariaña* est unique. Mais les causes ou les raisons qui amènent les différentes familles à l'organisation de ce rite pour les membres de leurs familles déjà morts ne sont pas forcément les mêmes. Les causes les plus fréquentes sont la maladie.

1.3.2.1. La maladie

Comme nous le savons, une maladie est une anomalie, une pathologie mentale ou physique qui dérange voire bouleverse celui qu'elle atteint. Elle est une altération de la santé, des fonctions des êtres vivants. Celui qui est malade cherche à être délivré sinon, il finira par mourir ; c'est un phénomène dont l'homme a généralement peur. C'est pour cela qu'on soigne à tout prix un malade. Notre sujet concerne surtout une maladie fruit d'une demande de *rasa*.

Selon la croyance *Tsimihety* sur le *Rasahariaña*, le demandeur du *Rasa*, pour exprimer sa demande, entre souvent dans cette voie pour faire entendre sa requête. Il sait que si on coince un être humain sur ce qui lui fait mal, il cherchera à s'en sortir.

Les informateurs dans nos enquêtes I, II, V et VI, c'est-à-dire à Ambiahely et Ambohitsarabe disent que la demande de *Rasahariaña* par un mort se manifeste toujours par la maladie d'un des membres vivants de la famille du demandeur. Et c'est ce dernier qui fait tomber malade un membre vivant de sa famille pour exprimer sa revendication.

La maladie qui est fruit d'une demande de *Rasahariaña* se manifeste quelquefois avec des visions du malade. C'est-à-dire que ce dernier voit le demandeur qui se manifeste à lui dans une vision surtout pendant qu'il dort.

Puisque beaucoup de villages de Madagascar sont encore loin des hôpitaux, la plupart des paysans ont encore l'habitude de suivre des soins traditionnels pour se faire soigner. Certains villages du district d'Antsohihy sont dans cette situation. Donc beaucoup d'habitants de ce district, qui sont en forte majorité des *Tsimihety*, ont cette habitude.

Dès que se manifeste la maladie de ce genre qui paraît souvent bizarre, un autre membre de la famille, proche du malade, et souvent son parent, va consulter le *mpisikidy*, un devin guérisseur, qu'on appelle aussi *mpimoasy* ou *moasy*. A travers le *sikidy*¹³⁴ qu'effectue le

¹³⁴ Le *Sikidy* est un art divinatoire ou une divination sacrée des Malgaches. Il est aussi la manière dont on pratique cette divination. Quelquefois il prend la forme de la magie à la manière malgache. Certains disent que le *sikidy* est d'origine arabe, mais d'autres soutiennent sa présence à Madagascar au moment de l'arrivée des arabes. Le terme *sikidy* semble désigner un rite magique en même temps que l'Esprit qui préside à la cérémonie. Mais dans le *sikidy*, cet Esprit se confond parfois avec *Zanahary* qui est invoqué en premier pendant cette séance. En tout cas, ce *Zanahary* est une émanation du *sikidy*.

Le mot *sikidy* semble désigner aussi recherche ou consultation magique. Dans le *sikidy*, l'opération qui fait suite à une invocation consiste à disposer les graines selon un certain ordre pour constituer une sorte d'alphabet dont l'interprétation permet de répondre aux questions du consultant. Le *sikidy* comprend six sortes que sont : le *sikily alakarabo* est un art divinatoire au moyen des graines de lianes appelées *voankarabo* ; le *sikidy joria* ou *sikidy tombon-drandraka* est un art divinatoire formé de deux rangées horizontales et produisant deux figures ; le *sikidy alanana* ou le *sikidy adabaray* ou *adabara* ou *be andamaka* est une divination par ou au moyen du sable ; le *sikidy fitaratra* est la divination par le miroir ; et le *sikidy karatra* est la divination par tirage des cartes ; et le *sikidy fano* est par les graines de *fano* (*Piptademia chrysostachys* Benth, légumineuse). Le spécialiste du *sikidy* s'appelle *mpisikidy*, devin et guérisseur. Devenir *mpisikidy* nécessite un rituel particulier. Pour le *sikidy*, cf. Lars VIG, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Traduit de l'allemand par Bruno Hübs, Ambozontany Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 2001, p. 122-130 ; Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 273-292 ; Malanjaona RAKOTOMALALA, « La sorcellerie en Imerina », dans Sophie BLANCHY, Jean-Aimée RAKOTOARISOA, Philippe BEAUJARD, Chantal RADIMILAHY (dirs.), *op. cit.*, 2006, p. 231 ; Pierre COLIN,

mpisikidy qu'on sait que la maladie en question est à cause de la demande de *rasa*, la part, ou du *Rasahariaña* d'une personne membre de la famille mais déjà morte. Par la consultation des devins, on connaît si une maladie est le fruit d'une réclamation du *Rasahariaña*, comme c'est le cas dans certaines traditions des cultes des Ancêtres dans le continent africain¹³⁵. Si on ne donne pas le *Rasahariaña* à celui qui le revendique, il peut aller jusqu'à faire mourir le malade et s'en prend à une autre personne membre de la famille encore vivante selon toujours la croyance et la conviction des pratiquants du rite.

Les membres vivants de la famille du demandeur vont consulter un devin guérisseur car le demandeur ne dit pas au malade « donnez-moi ma part », il laisse aux vivants de chercher la raison qui le pousse à faire tomber malade un des leurs. La maladie, fruit de la demande de *Rasahariaña* n'est pas guérie à l'hôpital, seul l'accomplissement ou la réalisation de ce rite du *Rasahariaña* peut sortir la personne malade de son malheur et de sa maladie selon la croyance des *Tsimihety* qui pratiquent ce rite¹³⁶.

Pour une demande de *Rasahariaña* de la part des morts, ce phénomène de maladie est la manifestation la plus fréquente. Notre informateur dans notre enquête V arrive jusqu'à dire qu'en demandant le *Rasahariaña*, un défunt fait toujours tomber malade un membre de sa famille¹³⁷. Le *Rasahariaña* n'est pas l'unique objet de requêtes des morts qui se manifestent par les maladies, il peut y avoir d'autres revendications.

Dans le cas d'un parent défunt, la demande d'un *Rasahariaña* montre la continuité du rôle des parents sur la famille en particulier le père de famille. Il s'agit d'un père qui sait, punit et récompense. C'est dans ce cas que les Ancêtres exercent un véritable contrôle social. Ils sont les gardiens de la tradition. La croyance aux Ancêtres qui représentent la paternité joue un rôle primordial dans la thérapie malgache comme dans la thérapie africaine, « compte tenu de la conception qu'on se fait de la maladie »¹³⁸.

1.3.2.2. Le rêve, le songe et le cauchemar

En malgache on appelle rêve ou songe « *nofy* » ou « *tsindrimandry* ». On traduit le cauchemar par « *nofy ratsy* », mauvais rêve. Le rêve ou le songe est une production psychique qui survient pendant le sommeil. Il peut être partiellement ou pleinement mémorisé. Parfois, on se souvient qu'on a eu un rêve pendant la nuit mais on ne se souvient pas de quoi il s'agissait.

op. cit., 1959, p. 92-96 ; Lars VIG, Otto Chr. DAHL (éd.), *Croyances et mœurs des Malgaches*, Fascicule II, traduit du norvégien par E. FAGERENG, Antananarivo, 2000, p. 55-59 ; Lars VIG, Otto Chr. DAHL (éd.), *op. cit.*, Fascicule I, 2004, p. 20-23 ; Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 89-99 ; Adolphe RAZAFINTSALAMA, *Ny finoana sy ny fomba malagasy*, Md Paoly, Antananarivo, 2004, p. 48-50 ; Etienne de FLACOURT, *op. cit.*, 2007, p. 239-247 ; Hélène GIGUÈRE, *Des morts, des vivants et des choses. Ethnographie d'un village de pêcheurs au nord de Madagascar*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2006, p. 104 ; Jean-Pierre DOMENICHINI, Jean POIRIER, Daniel RAHERISOANJATO (dir.), *Ny Razana tsy mba maty. Cultures traditionnelles malgaches*, Librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984, p. 55-60.

¹³⁵ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève, 2000, p. 288.

¹³⁶ Cf. Enquete II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

¹³⁷ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

¹³⁸ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 288. Pour la thérapie liée aux Ancêtres et à la culture, cf. Tobie HATHAN, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 2001.

Tout ceci montre que le rêve ou le songe est quelque chose qui survient pendant le sommeil et souvent dans la nuit et indépendamment de notre volonté. Et quelquefois, c'est dans ce contexte que le défunt demandeur de *Rasahariaña* s'adresse à un membre de sa famille encore vivant pour exprimer sa demande.

P-L Pacaud a dit : « le rêve a valeur et sens, dans le contexte malgache, d'un mode de communication privilégié avec l'au-delà et comme provenant des âmes des morts. »¹³⁹ Cette affirmation est aussi valable chez les *Tsimihety*. Souvent pour communiquer quelque chose à leurs descendants, les Ancêtres se manifestent en rêve à l'un de leurs descendants encore en vie. C'est pourquoi parmi les nouveaux morts, il y a ceux qui s'adressent par rêve pour demander le *Rasahariaña*.

Comme dans le cas de maladie, le demandeur qui se manifeste dans le rêve pour exprimer sa demande ne dit pas non plus « donne-moi ma part ». Il peut dire quelque chose à la personne à qui il s'adresse par le rêve mais il ne parle pas de sa requête de façon directe. Il peut employer des symboles qui conduiraient à interpréter que sa manifestation est une demande de *Rasahariaña*. Il peut ne rien dire mais se manifester seulement. Normalement, les morts qui reviennent en rêve se manifestent à l'un des membres de leurs familles.

Les morts qui se manifestent par les rêves peuvent parler souvent directement à ceux qu'ils manifestent, quelquefois ils font des gestes qui transmettent des messages. Dans ce cas, pour celui qui est l'objet de la manifestation, l'apparition est directe mais pour la famille à qui le message est adressé elle est indirecte. Quelquefois les morts qui se manifestent en rêve pour une requête bouleversent le rêveur. C'est dans ce cas qu'on parle d'un cauchemar.

La demande de *Rasahariaña* n'est pas le seul objet de requête des morts qui se manifestent par les rêves. Ces morts peuvent faire souvent d'autres requêtes. Les phénomènes qui font l'objet de requête des morts à Madagascar sont le *Famadihana* dans les Hauts Plateaux pour demander le renouvellement du linceul, la réparation des tombeaux endommagés, le transfert ou le rapatriement des morts enterrés loin de ses *Tanindrazana* ou ses terres des Ancêtres, le *Rasahariaña* chez les *Betsimisaraka* et les *Sakalava* du nord.

Les gestes des défunts pour transmettre leurs demandes pourraient se présenter sous différentes formes. Par exemple un mort qui apparaît tout nu en tremblant de froid en rêve à un vivant peut signifier l'endommagement d'un tombeau, et l'eau peut atteindre le corps du mort ; alors on doit réparer son tombeau. Il peut être interprété aussi par le manque de vêtement, alors on doit renouveler ses linceuls au cours d'un *Famadihana*. Pour justifier l'interprétation de l'apparition par rêves, les membres vivants de la famille du défunt qui apparaît peuvent aller au tombeau pour voir si le tombeau est vraiment endommagé. Si c'est le cas, la famille procèdera à sa réparation en discutant en famille de la date et des moyens pour exécuter la requête. Elle peut aussi consulter les devins pour voir la date favorable de la réparation du tombeau.

Dans les rêves, les morts qui se manifestent peuvent dire directement ce qu'ils demandent. Dans ce cas, la famille se réunit tout de suite pour réaliser la requête et va chez un devin pour voir les jours favorables à la réalisation de la requête du défunt. Mais ce cas n'est pas du tout celui du *Rasahariaña*. Si le message n'est pas clair pendant la manifestation, pour savoir la signification de l'apparition de cette personne déjà morte à une personne encore

¹³⁹ Pierre-Loïc PACAUD, *op. cit.*, 2003, p. 43.

vivante, un parent va consulter un *mpisikidy*, devin-guérisseur. C'est à ce dernier de déterminer au consulteur si l'apparition signifie une demande de *Rasahariaña* ou autre chose parce que ce n'est pas seulement pour une demande de *Rasahariaña* que les ancêtres ou les morts se manifestent de cette façon selon la croyance malgache et *tsimihety*. Il y a bien d'autres choses que les Ancêtres et les morts communiquent aux vivants par le rêve ou le songe, *Tsindrimandry* ou *nofy*, comme la demande de *Famadihana*. Cette manifestation en rêve est donc l'un des moyens de communication qu'entretiennent les Ancêtres et les autres morts avec les vivants membres de leurs familles ou leurs descendants.

Dans les pays *Betsimisaraka*, dans le cas de rêve, le défunt demandeur de *rasa* se révèle souvent à l'aîné absolu qu'on appelle en *Betsimisaraka* et en *Tsimihety Talagnôlo*. Ce qui différencie ici les *Betsimisaraka* des *Tsimihety*, chez les premiers, ce sont souvent les parents défunts qui demandent le *Rasahariaña*¹⁴⁰. Chez les *Tsimihety* qui pratiquent ce rite, tous les morts membres de la famille demandent le *Rasahariaña* et doivent recevoir leur part de biens.

Un autre motif possible de l'organisation du *Rasahariaña* est l'expiration du délai fixé par la tradition après la mort. Cela se produit chez les familles *Tsimihety* dans le district d'Antsohihy et même dans l'ensemble de la région de la Sofia, qui n'attendent pas que leurs morts demandent le *Rasahariaña* pour le lui donner. Poussées par les liens familiaux très intimes qui lient une famille, il y a des familles qui donnent le *Rasahariaña* à leur mort dès deux ou trois ans après le décès d'un des leurs. Cela veut dire que certaines familles organisent déjà le *Rasahariaña* pour leurs morts sans que ceux-ci le demandent. Dans ce cas, le *Rasahariaña* est l'occasion pour le renforcement des liens familiaux, surtout le *Fihavanana* et la communion entre les membres vivants de la famille eux-mêmes, et entre les membres vivants de la famille et ceux déjà dans l'au-delà.

Nos informateurs dans nos enquêtes IV et V, c'est-à-dire Tsilaity à Ankerika et Jaovelo à Anahidrano, montrent qu'on n'est pas obligé d'attendre la demande du défunt pour lui donner le *Rasahariaña* car tout mort dans la famille qui pratique ce rite le demandera. Mais selon Jaovelo, dans la plupart des cas, on attend la demande du défunt avant qu'on le lui donne. Pour Tsilaity, on peut donner le *Rasahariaña* à un mort avec ou sans sa demande mais seulement il faut le faire trois ans après le décès.

Parmi les familles pratiquantes du *Rasahariaña*, il y a aussi celles qui ne l'organisent qu'après la demande de leur mort même si on sait déjà que ce défunt va le demander. Selon certains de nos informateurs¹⁴¹, il faut toujours attendre la demande du défunt pour pouvoir lui donner le *Rasahariaña* bien qu'on sache déjà qu'il va certainement le demander pour lui permettre d'intégrer la nouvelle société des Ancêtres.

Dans les cas des maladies et des rêves ou des cauchemars exposés plus haut, c'est par le *sikidy* qu'on sait s'il s'agit d'une demande de *Rasahariaña*.

1.4. LE DÉROULEMENT DU RITE DU RASAHARIAÑA

Avant de décrire le déroulement du rite du *Rasahariaña*, il y a lieu de montrer d'abord la raison de la demande du *Rasahariaña* par les morts ; et l'on précisera la fréquence du

¹⁴⁰ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 182-183.

¹⁴¹ Cf. Nos enquêtes I, II et VI, c'est-à-dire Ambiahely et Ambohitsarabe (district de Mandritsara)

Rasahariaña pour un mort et les morts destinataires de ce *Rasahariaa* chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia.

1.4.1. La raison de la demande du *Rasahariaña* par les défunts

Chez les *Tsimihety* qui pratiquent ce rite, les vivants sont en quelque sorte obligés de l'organiser. Ils ne sont pas tout à fait libres de l'organiser ou de ne pas l'organiser. Le moment venu, la famille organise la cérémonie revendiquée. Cela ne veut pas dire que les *Tsimihety* n'aiment pas pratiquer ce rite, car l'amour envers le regretté membre de leur famille pousse les *Tsimihety* à exécuter cette pratique pour se souvenir de leur mort qui est toujours en lien avec les vivants, surtout par le souvenir.

Les raisons pour lesquelles un défunt demande le *Rasahariaña*, c'est l'influence de sa nouvelle société. Selon la croyance *Tsimihety*, un défunt demande le *Rasahariaña*, car ses parents qui sont déjà arrivés avant lui au monde des Ancêtres dans l'au-delà le pressent et l'obligent. Il doit absolument demander et obtenir coûte que coûte à avoir son *Rasa* ou sa part puisqu'il a aussi des descendants et de la famille encore vivants qui peuvent lui donner le *Rasahariaña*¹⁴². Ce que les morts demandent et obtiennent par la suite sert à mieux les intégrer dans cette vie comme les vivants, qui ont aussi besoins de divers biens pour pouvoir vivre sur cette terre.

Comme l'ensemble des *Malagasy*, les *Tsimihety* croient à la survie après la mort¹⁴³. C'est une des raisons d'être du *Rasahariaña*. Ce dernier suppose la continuité de la vie ou la croyance en cette survie pour ceux qui le pratiquent sinon le *Rasahariaña* et les autres cultes des Ancêtres n'ont pas de destinataire ni de raison d'être¹⁴⁴. En citant Mannoni (1899-1989), un ethnologue, philosophe et psychanalyste français, P. Colin a dit que les Malgaches croient aux morts et non à la mort¹⁴⁵. Cette idée montre vraiment la position et la croyance des Malgaches, y compris les *Tsimihety*, vis-à-vis des morts et de la mort. Cela veut dire qu'il y a aussi une autre société au-delà de notre monde avec laquelle les morts vivent après avoir terminé la vie sur la terre. La mort est le passage vers cette autre vie. Donc ceux que l'on dit morts vivent dans ce monde et forment une société autre que la société des vivants sur la terre, selon la pensée traditionnelle malgache. On peut dire donc que c'est un monde surnaturel et dans l'au-delà.

¹⁴² Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano, le 05 aout 2011 ; Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohihy le 30 juillet 2011.

¹⁴³ À propos de la croyance à l'immortalité de l'âme, cela pose un problème terminologique dans le contexte malgache car le terme malgache « Fanahy » qu'on traduit par « âme » pourrait avoir un problème de traduction. Pour certains auteurs, *Fanahy* est l'âme ou l'esprit des morts, pour d'autres comme Robert Jaovelo-Zao, *Fanahy* est la faculté de juger, de discerner. C'est pourquoi, dans certaines régions, on dit à quelqu'un qui est têtue qu'il est n'a pas de Fanahy. Donc dans le contexte malgache, vaut mieux parler de l'immortalité de la personne ou plutôt de la survie de la personne. Pour ce Fanahy, cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 209-213 ; Louis MOLET, *op. cit.*, t. 2, 1979, p. 365-366.

¹⁴⁴ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohihy le 30 juillet 2011.

¹⁴⁵ Cf. Pierre COLIN, *op. cit.*, 1959, p. 29 ; cf. aussi Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 282 ; dans cet ouvrage, Jean-Marc Ela dit, du côté du continent, que les morts ne sont pas morts .

Pour les Malgaches en général, y compris les *Tsimihety*, la mort n'est donc pas l'arrêt total de la vie, elle est seulement l'arrêt de la vie sur la terre. Après la mort, il y a une autre vie ; c'est la croyance à la survie. Certes, cette vie dans l'au-delà est différente de la nôtre sur la terre, mais selon la conviction traditionnelle des *Tsimihety* et des Malgaches en général, ces morts et ces *Razana*, Ancêtres, vivent à leur manière. Cette dernière est inconnue des vivants car ils n'en ont pas l'expérience et ils ne souhaitent pas la vivre aussi vite. Et cette heure-là est indépendante de la volonté humaine. Si cela ne tenait qu'à l'homme, on repousserait le plus loin possible cette heure de la mort. Cela montre et rappelle sa contingence et sa limite dans tous les domaines de sa vie sur cette terre. Il a donc besoin d'autre chose. La science et la raison humaine ne sont pas toutes puissantes dans ce domaine.

Les *Razana*, Ancêtres, vivent dans ce monde surnaturel. Et ce sont eux qui obligent les nouveaux morts à demander le *Rasahariaña* pour mieux s'intégrer dans leur monde. Ces *Razana* qui poussent le nouveau venu à faire cette demande du *Rasahariaña* sont les siens.

1.4.2. La fréquence du *Rasahariaña* pour un mort chez les *Tsimihety*

Chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia, un mort ne reçoit le *Rasahariaña* qu'une seule fois. Par contre tout mort membre de la famille qui pratique ce rite le recevra, qu'il soit parent, adolescent, adulte jeune ou vieux sauf les petits enfants, surtout ceux qui n'ont pas encore de dents. Les petits enfants qui n'ont pas encore des dents n'ont pas droit au *Rasahariaña* parce qu'ils ne sont pas considérés comme des personnes humaines. On les appelle « *Zaza rano* », c'est-à-dire petit enfants-eau ou bébés-eau.

Les sorciers ou sorcières, les bandits, les brigands et les gens qui ont commis des actes répréhensibles et rejetés par la famille ainsi que la société ne bénéficient pas de *Rasahariaña*. Et cela est valable pour la plupart des cas dans la célébration des différents cultes des Ancêtres à Madagascar, comme dans le cas, par exemple, du *Famadihana*. Ces malfaiteurs ne deviendront pas Ancêtres protecteurs comme le commun des mortels puisqu'ils ne sont pas dignes, vu leur conduite durant leur vie terrestre.

Le *Rasahariaña* est célébré une fois pour un mort qui le revendique. Cette fréquence est partagée par tous les informateurs. Il en est de même pour les défunts destinataires de ce *Rasahariaña*, qu'il soit un grand-parent, un parent, un enfant ou un adolescent, un adulte, un vieux ou une vieille et un jeune à l'exception des petits enfants, surtout ceux qui n'ont pas encore de dents. Ils n'ont droit qu'à une seule célébration du *Rasahariaña*.

Normalement, un *Rasahariaña* est réservé pour un seul défunt, et un animal offert pendant ce rite est destiné à cette même personne. Mais actuellement, les choses commencent à changer car il peut arriver qu'un *Rasahariaña* est organisé pour deux ou trois défunts. Et pendant ce rituel, un seul bœuf pourrait être offert pour les destinataires. Cette situation est liée à la diminution de bœufs dans la région, causée par le vol systématique de bœufs.

Chez les *Betsimisaraka*, selon P. Ottino, un mort peut recevoir le *Rasahariaña* plus d'une fois, c'est-à-dire deux ou trois ou quatre fois, etc. Et puis, seuls les parents ont le droit de recevoir le *Rasahariaña* chez eux. Ce sont des pratiques différentes de celles qu'on fait chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia. À cet effet P. Ottino a écrit concernant le

Rasahariaña des *Betsimisaraka* qu'il est fréquent que des parents ou des grands-parents ayant déjà bénéficié du *Rasahariaña* apparaissent en rêve à leurs descendants pour les réclamer¹⁴⁶.

P. Ottino signale aussi que le *Rasahariaña*, chez les *Betsimisaraka*, est lié à l'héritage car en célébrant le rituel du *Rasahariaña*, les enfants cohéritiers entendent remercier leur père ou leur mère décédés de ce qu'ils ont reçu d'eux. Pour ce faire ces enfants donnent à leurs parents destinataires du *Rasahariaña* leur part en sacrifiant un bœuf à leur intention. Le *Rasahariaña* est, dans ce cas-là, lié à l'existence d'un héritage. Donc, en principe, chez les *Betsimisaraka*, s'il n'y a pas de biens d'héritage il n'y a pas de *Rasahariaña*¹⁴⁷.

Cette pratique du *Rasahariaña* chez les *Betsimisaraka* n'est pas la même que chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia. Chez ces derniers, qu'un mort laisse quelque chose ou pas, qu'il ait des biens ou pas, on lui accorde toujours le *Rasahariaña* ou sa part. Donc chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia, le *Rasahariaña* n'est pas lié à l'existence d'un héritage et n'est pas réservé aux parents : il est pour tous les membres déjà morts de la famille déjà morts et qui n'en ont pas encore. Et ce *Rasahariaña*, chez les *Tsimihety*, est donc donné une seule et unique fois pour une personne.

1.4.3. La description du rite du *Rasahariaña*

Dans cette description du rite du *Rasahariaña*, trois points sont à considérer. Il sera d'abord question d'un *jôro* préliminaire appelé *hôzontsôfina*, l'annonce aux habitants du village près duquel on organisera le rite en question, et les deux premiers discours qui ouvrent le *Rasahariaña*. Ensuite on procède à la préparation de la victime sacrificielle *jôro*, prière ou invocation, du *Rasahariaña*. Et enfin, on expliquera le *Sôrontsôrono* et le *Fôtojôro* ou le deuxième *jôro* du rituel, la conservation de la tête et des pattes du bœuf sacrifié, la fin du rituel et le repas communautaire suivi par le discours de clôture.

1.4.3.1. *Hôzontsôfina*, l'annonce aux gens du village et les deux premiers discours du rite

Après avoir su, par suite de la consultation auprès d'un *mpisikidy*, devin, qu'un défunt de la famille demande un *rasa*, une part, le *mpitanjiny*, chef de la famille, en présence du malade ou de la personne à qui le défunt s'est adressé au moyen d'une maladie ou d'un rêve, lui demande de patienter pour laisser du temps aux parents vivants de bien préparer tout en lui promettant de lui donner entière satisfaction. Le chef de la famille tient l'oreille gauche de la personne malade à ce moment-là en la remuant un peu et demande en même temps au défunt qui a réclamé sa part de la laisser tranquille en promettant, encore une fois, d'exécuter sa requête. Ce rite s'appelle le *hôzontsôfina*.

Le *hôzontsôfina* est un *jôro* préliminaire. Le terme *hôzontsôfina* est composé de deux radicaux : *hôzona* et *sofina*. *Hôzona* a deux sens. Il signifie à la fois malédiction et remuement. *Sofina* veut dire l'oreille. Ici le *hôzona* prend le sens de faire bouger, remuer. Donc, littéralement, *hôzontsôfina* signifie faire bouger l'oreille ou remuer. Mais la

¹⁴⁶ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 186.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 182.

signification de ce rite vient d'être donnée ci-dessus¹⁴⁸. Ensuite les membres de la famille cherchent le jour et la date favorables pour exécuter le *Rasahariaña*. Ils peuvent aller consulter à nouveau un devin *mpisikidy*.

Le jour venu, on annonce aux gens du village qu'à telle date, il y aura la célébration du *Rasahariaña* pour telle personne. Voici la teneur de l'annonce en *malagasy* : « *Mañasa areo hamonjy, mangataka ravin'ahody aminareo amin'ny daty zao.* » Voici la traduction littérale : « Nous vous invitons à nous secourir, nous vous demandons des feuilles de remède pour telle date »¹⁴⁹. En général, c'est la veille de l'organisation du rituel de *Rasahariaña* qu'on fait cette annonce officielle. Dans ce cas, la veille du jour indiqué, les parents de la famille annoncent aux habitants du village que le lendemain il y aura le *Fagnomezan-drasa*, le partage, c'est-à-dire il y aura un *Rasahariaña* pour cette personne déjà morte.

Pour les familles qui n'ont pas été alertée au préalable par les défunts pour organiser le *Rasahariaña*, le *hôzontsôfina* n'existe évidemment pas. Ce rite existe seulement quand le défunt demande sa part. Les familles qui pratiquent ce rite sont celles qui ont la tradition d'attendre d'abord le signal de leur mort avant d'organiser le *Rasahariaña*.

Le jour du *Rasahariaña*, à l'endroit où l'on va célébrer le rituel, on attend l'arrivée de toute l'assistance qui comprend en grande partie le *Fokonolona* ou la communauté du village près duquel on organise le rite. C'est un endroit réservé pour l'organisation du *Rasahariaña*. Il est calme, tranquille et souvent en forêt et toujours sous un arbre ou tout près.

A l'arrivée de l'assistance qui regarde vers l'est et devant la victime sacrificielle destinée au défunt, le *mpitanjiny*, chef de la famille et gardien du tombeau familial, se tourne vers vers ladite assistance. Il lui annonce que la raison du rassemblement c'est la célébration du *Rasahariaña* pour une personne. Il précise en même temps le nom du défunt qui a demandé sa part. Il annonce également la couleur du bœuf. Après ce premier discours, un représentant du *Fokonolona*, communauté villageoise, répond en ces termes : « *Regninay zany ary hitanay izy io ka zahay tô navy mitondra ravin'ahody aminareo* ». Voici la traduction littérale : « Nous l'entendons et nous le voyons, nous sommes venus pour vous apporter des feuilles de remède »¹⁵⁰. Le représentant de la communauté villageoise souhaite que le bœuf dorme. Il souhaite aussi la guérison, la santé et le bonheur pour toute la famille organisatrice du rite du *Rasahariaña*. C'est le deuxième discours du *Rasahariaña*.

1.4.3.2. Préparation du bœuf ou de la vache à offrir et à sacrifier, et le premier *jôro*

Avant de mettre par terre le zébu, on doit mettre un *toaka gasy*, boisson alcoolisée très fort et typique malgache devant le *mpijôro* ou *mpitanjiny*.

On fait tomber à terre la victime. Le côté à droite de l'animal est orienté vers le haut et le côté gauche vers le bas. C'est pour signifier que du côté à droite se trouve sa force. Si on met son côté droite vers le bas, il peut bouger. Les descendants du sexe masculin de la famille sont placés sur le côté droit car ils sont considérés comme forts tandis que les descendants du

¹⁴⁸ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

¹⁴⁹ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano, le 05 aout 2011. On appelle « feuille de remède » les dons apportés à l'occasion de rite car avec ceux-ci, on souhaite à la famille organisatrice le bonheur et la guérison.

¹⁵⁰ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano, le 05 aout 2011.

sexe féminin de la la famille sont placés à gauche car ils sont traditionnellement considérés comme faibles. Ce système montre qu'il s'agit d'une ethnie de tradition patrilinéaire dans laquelle les hommes jouent un rôle primordial.

Après la mise à terre du bœuf, on ligote ses pattes. Ensuite, une fille ou une jeune femme, membre de la famille organisatrice du rite du *Rasahariaña*, dont le père et la mère sont encore vivants, lave le bœuf et lui fait un encensement par le feu et par les bouses sèches des bœufs. Ce rôle est obligatoirement attribué à ces filles ou ces jeunes femmes.

La personne à qui le défunt demandeur de *rasa* ou part s'est adressé par une maladie ou par rêve pour demander le *Rasahariaña* tient la queue de l'animal et dit : « ce que tu m'as demandé le voici ». L'animal à offrir est toujours un bœuf, et de préférence une femelle. Après cela, on peut commencer le premier *Jôro*. Le *mpitanjiny* procède au premier *Jôro* du rite proprement dit. Il invoque *Zanahary*, le Dieu Créateur. Quelquefois, dans d'autres districts, après l'invocation du *Zanahary*, on invoque *Razana Zafin'ny fotsy*, *Zafin'ny mena*, Ancêtres royaux appartenant à la Dynastie des Descendants de l'Argent et aux Descendants de l'Or, ainsi que les *tsiñy*¹⁵¹, esprits de la nature. Mais l'invocation des Ancêtres de ces deux dynasties royales *sakalava* ne se rencontre pas toujours dans le district d'Antsohihy.

Le *mpitanjiny* invoque ensuite tous les *Razana*, Ancêtres, du défunt demandeur et membres de la famille organisatrice de *Rasahariaña*. Le demandeur est invoqué à la fin pour clôturer l'invocation de tous les Ancêtres de la famille. Après cette invocation de *Zanahary* et de tous ces *Razana*, le *mpitanjiny* annonce la raison de la mention des noms de tous ces *Razana*, Ancêtres, comme suit : « *Ny antony anomonaña areo dia ranona mangataka rasa ka hañomia rasa azy zahay niany. Ka mba ho tsaratsara aby sy tsy hararirary ny velona. Enga anie mba hoandry ny omby* ». Traduction : « la raison de la mention de vos noms est que un tel, votre descendant, demande sa part, nous la lui offrons maintenant. Que ce *Rasahariaña* procure aux vivants, vos descendants, la santé. Que le bœuf dorme ou ne bouge pas ». Cette invocation de *Zanahary* et des *Razana* ainsi que l'annonce de la raison du rite est une sorte de déclaration ou tout simplement une annonce, sans oublier Dieu *Zanahary*, aux *Razana* qu'on donne le *Rashariaña* à un membre de leur descendant déjà décédé¹⁵².

Durant tous les *jôro* de la célébration du *Rasahariaña*, le *mpijôro* ou l'orant qui est le *mpitanjiny* ou aussi le gardien du tombeau ne porte pas un pantalon, mais un short et un *lambahoany* ou un *kisaly* qui est une sorte de pagne. Le pantalon n'est pas dans la tradition pour faire le *jôro*. On porte seulement le *lambahoany*¹⁵³. On annonce aussi que le *toaka gasy*, une boisson malgache dont le taux d'alcool est très élevé, est déjà là.

Le *mpitanjiny* qui est aussi *mpijôro* est l'homme le plus ancien de la lignée paternelle de la famille et de sexe masculin. Car les *Tsimihety*, comme la plupart des *Malagasy*, sont de tradition patrilinéaire. C'est pourquoi le *mpitanjiny* est le chef de la famille. Il n'est donc pas nommé, mais c'est automatiquement lui qui procède au rite. Seul l'âge peut changer mais non la lignée paternelle ni le fait d'être homme.

¹⁵¹ Cf. Enquete IV avec Meur TSILAITRY, Ankerika le 25 juillet 2011. Les *Zafin'ny fotsy* ou *Zafinifotsy* sont des descendants de Zafimbolafotsy (Descendants de l'Argent) et *Zafin'ny mena* ou *Zafinimena* sont des descendants de Zafimbolamena (Descendant de l'Or).

¹⁵² Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

¹⁵³ Cf. Enquete IV avec Meur TSILAITRY, Ankerika le 25 juillet 2011.

Si le bœuf ne bouge pas après ce premier *jôro*, cela signifie que l'offre ou le *rasa* est accepté par les *Razana* et le demandeur, sinon il y a un problème. Après cela, on sacrifie l'animal en l'égorgeant. A ce moment-là, on commence aussi à distribuer le *toaka gasy*.

La tête détachée du corps de la victime sacrificielle, par suite de l'égorgeant, est mise près de lieu de *Fijoroana*, autel. Elle est gardée par les fils des descendants des femmes de la famille organisatrice du rite¹⁵⁴.

1.4.3.3. Le *Sôrontsôroño*, le *Fôtojôro*, les deux repas et la fin du rite

Une fois l'animal sacrifié, on coupe un morceau de ses différentes parties pour le *Sôrontsôroño* : le *atiny* ou le foie, le *tsinay* ou l'intestin, le filet, le *bôkony*, une sorte d'intestin, *rabony*, appareil respiratoire ou le poumon, *tritriny roa ao amin'ny rifany ankahery* ou deux cotes de droite, *tongoany*, sa bosse, *tsinainy malandy*, son intestin blanc, le *lôhatratrany*, une partie supérieure de sa poitrine, le *vôdy henany ankahery*, le croupion du côté droite. Toutes les parties de la victime sacrificielle sont prises pour faire le *Sôrontsôroño*. On prend aussi la tête et les pattes du bœuf, mais on ne les cuit pas ; on les met près de l'autel à l'emplacement du *Sôrontsôroño* appelé *vato fijoroaña*. Mais on ne prend pas le *lelakatrinny* et le *hifikifiny*. Ces deux parties se trouvent à l'intérieur du ventre du bœuf.

On cuit toutes ces différentes parties du bœuf, qui sont destinées au *Sôrontsôroño*, tout près du *Fijoroaña*, lieu du *jôro* ou du *Falambañambato*, autel. Une fois cuite, on commence le *Fôtojôro*, la grande oraison. Selon d'autres pratiques du *Rasahariaña*, quelques parents représentants de l'assemblée qui assiste au *Fôtojôro* mangent avant. Tout le monde ne peut pas assister à ce *Fôtojôro* puisqu'il y a ceux qui doivent préparer la cuisine pour le repas communautaire du *Rasahariaña*. Le *Fôtojôro* est le *jôro* pendant le *Sôrontsôroño*.

L'autel a deux étages. Les deux côtes droites du bœuf sont mises sur le deuxième étage. Toutes les autres parties qu'on a prises sont divisées à part égale en deux et mises en-haut et en bas¹⁵⁵.

Avant le *Fôtojôro*, on appelle une bonne partie de l'assistance en particulier les parents, pour assister au *Sôrontsôroño* car ils doivent être présents pendant le *Fôtojôro* pour en témoigner et honorer de leur présence¹⁵⁶.

Le *mpitanjiny* commence le *Fôtojôro*. Il invoque tous les *Razana* du défunt et de la famille organisatrice. Il commence quelquefois par invoquer le *tsiny*, esprits chtoniens, qu'on considère comme propriétaire de la terre, et après tous les *Razana* : « *Mampilaza aminao ou aminareo tsiñy tompon'ny tany sy aminareo Razana jiaby* » : « Nous annonçons à vous *tsiñy* propriétaires de cette terre où nous effectuons le *Rasahariaña* et à vous tous les Ancêtres ». Ensuite, on invoque tous les *Razana* du défunt demandeur du *Rasahariaña*.

Après cette invocation et l'annonce aux *Razana* que la nourriture est cuite à l'occasion de ce *Rasahariaña*, on observe quelques minutes de silence car cette invocation de ces *Razana* est une invitation qui leur est adressée pour qu'ils puissent manger. Ainsi, pendant ce silence, selon la croyance, ces Ancêtres invités mangent. Ce temps est réservé pour le repas

¹⁵⁴ Cf. *Id.*

¹⁵⁵ Cf. *Id.*

¹⁵⁶ Cf. *Id.*

des Ancêtres. Le repas du *Sôrontsôroño* est spécialement destiné pour les Ancêtres de la famille qui organise la cérémonie.

Après cela, on pense qu'ils sont déjà rassasiés. Le *mpitanjiny* asperge de l'eau sur les viandes de *Sôrontsôroño* mises sur les deux étages de l'autel ; et les enfants présents à ce rite se précipitent la-dessus pour s'emparer des viandes et les manger. La manière dont les enfants prennent ces viandes est comme une sorte de concours. Et le plus habile gagnera les côtes ou l'une de ces côtes.

Selon des pratiques courantes, en même temps que le *Fôtojôro*, une bonne partie des viandes cuites sont données aux quelques *Ray aman-dreny lahy*, les anciens ou parents hommes, tout près du lieu du *Fijoroaña*. Ces *Ray aman-dreny* qui représentent les familles du village sont appelés par les *Tsimihety* les « *Sojabe* »¹⁵⁷. Ces parents mangent en même temps que les Ancêtres près de l'autel pendant le repas des Ancêtres. Ils sont les témoins du *mpijôro* ou *mpitanjiny*, l'officiant ou l'orant, le prêtre traditionnel¹⁵⁸.

En général, les viandes de *Sôrontsôroño* ne sont pas assez salées et sont à moitié cuites, mais il y a des familles qui mettent assez de sel sur les viandes du *Sôrontsôroño* et les cuisent assez ; cela dépend de la tradition de la famille. Les os de la viande du *Sôrontsôroño* doivent être laissés près du *Fijoroaña* quand on a fini de les manger. On ne les met pas sur l'autel, on les jette aux alentours seulement. C'est l'ensemble de rites qui vont du *Fôtojôro* jusqu'à la consommation de restes des Ancêtres par les enfants qu'on appelle le *Sôrontsôroño*.

Les gardiens de la tête et des pattes de l'animal qu'on ne cuit ni pour le *Sôrontsôroño* ni pour le repas communautaire et que l'on dépose auprès du *Fijoroaña* n'interrompent pas leur surveillance jusqu'à la fin du *Rasahariaña*. Pendant la garde de ces parties de l'animal, le *toaka* doit être toujours distribué. Il y a même une part de ce *toaka* qui est réservé pour les gardiens. A la fin du rite, la tête et les pattes de l'animal offert et sacrifié pendant le *Rasahariaña* reviendront à leurs gardiens. Ceux-ci les rapportent chez eux. Si la famille organisatrice du *Rasahariaña* veut récupérer ces parties, elle doit donner aux gardiens une rançon. Cette récompense est souvent de l'argent car il s'agit d'un prix symbolique pour le travail que font les gardiens.

Après le *Sôrontsôroño*, on accroche un morceau d'étoffe blanche sur un arbre auprès du *Fijoroaña*. C'est aussi la part de vêtement destinée au défunt demandeur de *rasa*. Quelquefois on met de l'argent dans ce linge pour le destinataire du *Rasahariaña*.

Une fois le *Sôrontsôroño* fini, tout le monde se rend à l'endroit où on cuit le riz et la majeure partie de la viande pour nourrir toute l'assistance. Le repas prêt, on invite par ordre hiérarchique les personnes réunies pour manger : les parents hommes sont appelés en premier, les jeunes hommes suivent, et enfin les femmes avec les enfants terminent le repas communautaire. Après que tout le monde a fini de manger, le *mpitanjiny* se lève pour

¹⁵⁷ Chez les *Tsimihety*, les *Sojabe* sont dotés de pouvoirs, d'autorités morales et religieuses très importants. Ils sont très écoutés et très respectés. Ce sont les anciens qui représentent les grandes familles et les différents clans ou des *fehity*. Les *Tsimihety* héritent cette institution de leurs Ancêtres, c'est leur tradition. Ils n'ont pas de rois dans leur histoire, les pouvoirs et autorités étaient entre les mains des *Sojabe*. C'est un genre de chefferie ou une sorte de démocratie à la manière des *Tsimihety*.

¹⁵⁸ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

remercier toute l'assistance. Après son discours de clôture, toute l'assistance rentre à la maison car le *Rasahariaña* est terminé¹⁵⁹.

2. ANALYSE DU RITE DU RASAHARIAGNA

Notre analyse du rituel de *Rasahariaña* se subdivisera en quatre points. On commencera d'abord par l'analyse des rites funéraires en se basant surtout sur ceux qui se déroulent à Ankerika, dans le district d'Antsohihy, avant d'aborder ensuite les différents actes rituels et les paroles prononcées au cours du *Rasahariaña*, et puis on interprétera les symboles et les objets dans ce rite, et enfin essayera de préciser les motifs indirects de ce rite.

2.1. L'ANALYSE DES RITES FUNÉRAIRES À MADAGASCAR

Deux points sont à considérer ici : le premier concernera les rites en général pour pouvoir aborder ceux des funérailles. Le deuxième expliquera les funérailles à Madagascar, mais en particulier celles d'Ankerika.

2.1.1. Les rites, les rituels ou la ritualité en général

Le mot rite vient du latin *ritus*. Ce dernier signifie ordre prescrit des cérémonies religieuses, usage, coutume et manière de vivre. D'après Pierre Smith, « le rite s'inscrit dans la vie sociale par le retour de son effectuation. Il se caractérise par des procédures dont il implique la mise en œuvre afin d'imposer sa marque au contexte que son intervention même contribue à définir »¹⁶⁰. Du point de vue religieux, le rite est d'abord un ensemble de règles et de cérémonies qui se pratiquent dans une Eglise ou une communauté religieuse. C'est pourquoi dans l'Eglise catholique, il y a des rites latins ou des rites orientaux. Dans d'autres domaines, le rite est un ensemble de règles qui fixent le déroulement d'un cérémonial. Il est surtout un acte et une cérémonie à caractère répétitif destiné à réaffirmer les valeurs et assurer la relance de l'organisation sociale.

Dans le petit Larousse illustré, le rite est également un ensemble d'actes et de signes matériels à teneur symbolique, qui marque l'expression d'un changement perçu comme mystérieux mais en garde l'existence et en appelle au dépassement. C'est une pratique plus ou moins religieuse mais codifiée. Dans ce cas, la fonction première du rite est symbolique avec un opérateur symbolique.

Le rituel, quant à lui, en tant qu'adjectif, vient du latin *ritualis* et désigne ce qui est conforme aux rites ; par exemple ablutions rituelles. Il est ensuite un nom qui veut dire, du point de vue religieux, la mise en œuvre des rites. Dans les sciences humaines, il est un ensemble de comportements codifiés et fondés sur la croyance en l'efficacité de leurs effets

¹⁵⁹ Cf. *Id.*

¹⁶⁰ Cf. Pierre SMITH, « Rite », dans Pierre BONTE et Michel IZARD (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Puf, Paris, 1991, p. 630.

grâce à leur répétition. C'est donc un ensemble de règles et d'habitudes fixées par la tradition¹⁶¹. Dans les pays à civilisation orale comme celle de Madagascar, ces règles fixées par la tradition ne sont pas écrites. Dans ce cas, ces règles et cette tradition sont dans la mémoire des anciens d'abord et puis ces derniers les transmettent à la communauté pour qu'elles restent dans sa mémoire. Le rituel et le rite signifient à peu près la même chose. Il en est de même pour la ritualité.

Le rite permet de franchir les inquiétudes, d'encadrer les émotions et de maintenir celles-ci dans la société. Les rituels permettent aussi une santé personnelle et sociale. C'est le rôle du *Rasahariaña* et d'autres rites à Madagascar. Ainsi ils se présentent comme une salutation et une politesse entre ceux qui le pratiquent et les destinataires car ils permettent l'échange de paroles, et ils forment la confiance afin de réguler les émotions accumulées lors de la vie pour une personne. Dans les rites, les actions débordent le cadre de la rationalité pragmatique ; soit elles sont matériellement inopérantes, soit elles associent à un acte efficace des suppléments inutiles¹⁶².

Tous ces essais de définition montrent l'importance des rites dans la vie humaine. Il semble même être impossible pour une société de subsister sans le rite. Les rites constituent donc une nécessité vitale pour la survie d'une société, d'un peuple, d'un groupe de personnes et d'une ethnie. Ils donnent sens à ce que le peuple, la société, une communauté fait. Ils permettent à un peuple, à un groupe de négocier avec l'autre qui est souvent dans l'au-delà¹⁶³.

Au regard ethnologico-anthropologique, trois traits caractérisent la ritualité d'après P. Baudry. Le premier trait montre que le rite est toujours collectif. Que le rituel s'organise autour d'un individu comme rituel de guérison, qu'il concerne une classe d'âge comme rituel d'initiation et une société entière comme le rituel de fête ou de funérailles, il concerne toujours la collectivité et manœuvre l'idée du collectif. C'est pour cela qu'il présente les expressions identitaires, consolide les sentiments d'appartenance et régénère la solidarité. Dans le rituel, chacun est convoqué en tant qu'individu vivant dans une société. Le rite évoque donc la collectivité car il représente aussi un ensemble culturel¹⁶⁴.

Puisque le rite marque l'appartenance et est nécessaire pour la vie humaine, les sociétés accompagnent toujours l'existence biologique des individus d'une prise en charge rituelle¹⁶⁵. On retrouve ce premier trait dans les deux rites déjà décrits antérieurement : les funérailles à Ankerika et le *Rasahariaña* dans le district d'Antsohihy. Ces deux rites impliquent la société ou la collectivité car la famille organisatrice invite la communauté villageoise. Ils montrent l'appartenance car c'est la famille à laquelle le sujet appartient qui les organise.

Comme deuxième trait, le rituel procède de l'obligation. La tenue de la cérémonie pendant les rituels implique la participation de chacun. L'absence d'un membre de la famille et de la société et la non-participation des quelques-uns pendant les rites mettent en cause la

¹⁶¹ Cf. *Id.*

¹⁶² Cf. Jean-Pierre ALBERT, « Les rites funéraires. Approches anthropologiques », dans les cahiers de la faculté de théologie, 1999, p. 141-152, dans Hald Id : halshs-00371703/https://halshs.archives-ouvertes.fr, 2009, p. 4.

¹⁶³ Cf. Patrick BAUDRY, *La place des morts. Enjeux et rites*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 60 ; cf. Lamine NDIAYE, « Mort et imaginaires en Afrique noire : la « mort bavarde » », dans Louis Bertin AMOUGOU, *la mort dans les littératures africaines contemporaines*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 16.

¹⁶⁴ Cf. Patrick BAUDRY, *op. cit.*, 2011, p. 59.

¹⁶⁵ Cf. Jean-Pierre ALBERT, *op. cit.*, 2009, p. 1.

réussite du rite en question¹⁶⁶. Prenons par exemple le *Rasahariaña* chez les *Tsimihety* de Madagascar. Pendant ce rite de culte des Ancêtres et d'ancestralisation, l'absence d'un membre de la famille organisatrice entraîne le refus de l'offre par le défunt destinataire et par les Ancêtres de cette famille. Un autre exemple toujours chez les *Tsimihety*, pendant les funérailles, on n'enterre pas un mort s'il y a un des membres éminents de la famille en deuil encore absent, et il faut l'attendre sauf s'il y a un empêchement. Ces deux rites chez les *Tsimihety* sont une obligation pour eux envers les destinataires.

Le troisième trait caractéristique de la ritualité, c'est que celle-ci procède toujours de l'élaboration d'un sens. La ritualité est un moyen de construction de la signification. Si la présence et la participation de tous sont obligatoires, c'est que chacun qui doit y venir et y participer doit témoigner la tenue, le bon déroulement et la réussite du rituel, et donner un sens à ce rite¹⁶⁷. Et ce sens a souvent un lien avec l'au-delà et l'invisible que le rituel met en rapport avec une société. Pour le *Rasahariaña*, la tenue et la réussite du rite permettent au destinataire d'intégrer le monde de ses Ancêtres.

La ritualité donne sens à ce dont on ignore la signification, à ce qui dépasse l'ordre du pensable. P. Baudry note que le travail du sens de la ritualité se fait en direction du non-sens ou de ce qui est hors sens¹⁶⁸. La ritualité ouvre à l'homme un espace de compréhension de ce qui échappe à la possibilité de compréhension ou de ce qui est difficile à comprendre et à saisir. Le rite se fait et se base sur des principes fondateurs et des interdits majeurs. Dans ce cas, il est une forme de situation d'exister dans ce monde et donne donc les raisons de vivre. Le rite est une manière à la société de faire face à ce qu'elle ne peut pas contrôler. Il contribue pour une société à instituer la vie en commun et oblige à l'échange de biens et de signes autour de ce qui n'est toujours pas partageable. C'est pourquoi la ritualité constitue une fondation culturelle pour un groupe qui la pratique¹⁶⁹. Le *Fatidra*, par exemple, est une alliance par le sang à la Malgache. Il est un rite qui consolide et élargit le *Fihavanana*. Il est donc l'un des rites qui constituent la fondation de la culture malgache.

Dans leur quasi-totalité, les rites sont en rapport avec Dieu, *Zanahary* en malgache, avec les esprits, les êtres invisibles, les forces surnaturelles, les génies et les Ancêtres. C'est le rôle qu'on donne à toutes ces puissances surnaturelles dans l'au-delà qui tient l'élaboration collective d'un sens pour un rite. La ritualité est aussi en rapport avec les mythes car ceux-ci soutiennent les visions communes de l'existence et les raisons de vivre pour le groupe¹⁷⁰.

Dans le parcours de la vie humaine, les rites concernent essentiellement les passages, les transitions et les transformations, et ils sont souvent conduits par la société¹⁷¹. Ce qui veut dire que les rites marquent pour une personne humaine la fin d'une phase de la vie et l'introduction ou le commencement d'une nouvelle phase de la vie. Les funérailles montrent donc la fin et la limite fondamentale de la vie humaine sur la terre et introduit l'intéressé dans le monde de l'au-delà.

¹⁶⁶ Cf. *Id.*

¹⁶⁷ Cf. *Id.*

¹⁶⁸ Cf. Patrick BAUDRY, *op. cit.*, 2011, p. 60.

¹⁶⁹ Cf. *Id.*

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 63.

J.-P. Albert montre que de la naissance à la mort, l'existence humaine est scandée par des sortes de rites comme le rite d'intégration comme le baptême pour les chrétiens et la circoncision pour les hommes malgaches, le rite de changement de statut comme le mariage traditionnel ou religieux, et le rite de sortie¹⁷². Les funérailles font partie de ce rite de sortie parce qu'il s'agit de sortir de la vie terrestre.

Les funérailles sont des rites nécessaires pour l'homme tout au long de son histoire. C'est ce que dit P. Baudry : « Les rites funéraires sont universels : aucune société n'abandonne ses morts sans précaution rituelle, et le refus de funérailles s'accompagne lui-même de prudences ritualisées »¹⁷³. Dans le même sens, J.-P. Albert note que l'absence de ritualisation dans le traitement des morts à l'occasion des guerres et d'exterminations de masse, comme ce qui se passe dans les camps de concentration pendant la seconde guerre mondiale, constitue un déni d'humanité¹⁷⁴. Les funérailles sont donc humaines.

2.1.2. Les rites des funérailles à Madagascar

Les rites funéraires se font souvent en deux phases à Madagascar¹⁷⁵. C'est pour cela qu'il y a des premières funérailles et des secondes funérailles. Ces dernières font déjà partie du culte des Ancêtres et des rites d'ancestralisation. Mais ce sont les premières funérailles qui font l'objet de notre étude sur ce point, et celles qui sont à Ankerika.

Les rites funéraires, ceux qu'on appelle les premières funérailles sont en même temps des rites de séparation et de passage. Ils sont des rites de séparation parce qu'il faut que les morts se séparent des vivants puisqu'ils sont déjà tout à fait différents de ces vivants, ils ne sont plus limités par l'espace et le temps. Les morts retournent à *Zanahary*, Dieu Créateur des hommes et de toutes choses. Et on dit aux morts « *Mody Zanahary* », rentré à *Zanahary*-Dieu, pour bien montrer qu'ils vont retourner à Dieu. S'ils restent avec les vivants ils n'y vont pas encore. C'est par les rites funéraires qu'on se sépare des morts. Si ces derniers restent avec les vivants, ceux-ci ont peur qu'ils les hantent ou qu'ils leur fassent peur et souffrir.

Les funérailles à Ankerika dont nous avons parlé plus haut montrent bien qu'elles sont des rites de passage et de séparation. Les deux discours pendant ces funérailles marquent le passage et la séparation du mort du monde des vivants vers son nouveau monde ; car avant de porter le défunt au cimetière un représentant de *ziva* de la famille du défunt s'adresse à ce défunt en lui demandant de ne plus revenir hanter les vivants au village. Ce *ziva* lui demande aussi d'accepter son nouveau statut et de rester tranquille dans son nouveau monde. Avant l'achèvement de l'enterrement, le *mpitanjiny* de la famille adresse également une parole au défunt en lui demandant d'accepter son nouveau statut et de ne pas hanter les vivants ni de leur faire peur au village et aux alentours du tombeau. Ce *mpitanjiny* demande ensuite aux *Razana*, Ancêtres, qui se trouvent déjà dans le tombeau d'accueillir leur nouvelle compagnie qui est leur descendant. Ce sont bel et bien des discours de passage pour le mort et de séparation avec lui pour les vivants. On demande au mort pendant les funérailles de partir vers

¹⁷² Cf. Jean-Pierre ALBERT, *op. cit.*, 2009, p. 1.

¹⁷³ Cf. Patrick BAUDRY, *op. cit.*, 2011, p. 65.

¹⁷⁴ Cf. Jean-Pierre ALBERT, *op. cit.*, 2009, p. 1.

¹⁷⁵ Pour l'étude détaillée des funérailles à Madagascar, cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, Paris, 1962.

son monde, d'accepter les réalités de son nouveau statut et de se séparer des vivants en laissant ceux-ci tranquilles pendant leur vie terrestre.

Ce phénomène est valable presque partout à Madagascar. L. Vig montre, que dans certaines régions de Madagascar, les funérailles se terminent par une prière aux Ancêtres les conjurant de garder auprès d'eux l'esprit du défunt et de ne pas le laisser revenir vers les vivants. Dans cette prière, voici ce que dit l'officiant : « le défunt ici présent, dit-on aux ancêtres, est votre enfant. Recevez-le bien, gardez-le et ne le laissez pas revenir vers nous ; il n'a plus rien à chercher ici sur cette terre »¹⁷⁶. Autant les Malgaches s'efforcent d'honorer les morts par des funérailles et des enterrements grandioses, par ces mêmes rites, ils cherchent à se protéger contre l'éventuel retour des morts ou de leurs esprits¹⁷⁷. Cela veut dire aussi que les funérailles et leur accomplissement montrent la peur des Malgaches vis-à-vis des morts.

Pour les Malgaches, la réussite du passage et de la séparation dépend de la réussite et du déroulement des rites funéraires car la réussite de ces rites dépend de leur bon déroulement. Et c'est aux vivants d'assurer le bon déroulement de ces rites. La réussite du passage des défunts vers leur monde est donc entre les mains des vivants. L'échec de ce passage sera fatal pour eux et pour les vivants selon la conception des Malgaches fidèles à la religion traditionnelle. Parce que les morts qui ne réussissent pas à s'intégrer dans leur société des Ancêtres errent autour des vivants, hantent ceux-ci et leur font peur. C'est pour cela que les défunts chez les *Tsimihety* qui n'ont pas encore eu leur *Rasahariaña* font souvent tomber malade un membre vivant de sa famille pour le réclamer. Mais le *Rasahariaña* des *Tsimihety* s'inscrit déjà dans le culte des Ancêtres et non pas un rite funéraire pour la plupart des *Tsimihety*.

Les morts ont alors vraiment besoin des vivants pour la réussite de leur passage, parce que faute de cette réussite de leur passage, ces défunts ne se trouvent pas bien intégrés dans leur monde. Et s'ils ne se trouvent pas bien intégrés dans leur société ils seront mal à l'aise dans leur vie au-delà. D'où ils hantent les vivants en leur faisant peur pour montrer à ceux-ci qu'ils ne sont pas encore dans leur monde. Dans ce cas on peut déjà dire qu'il y a interdépendance dans la vie entre les morts et les vivants à Madagascar. Les morts ont besoin des vivants dans les rites de séparation et de passage de ce monde vers leur monde dans l'au-delà. Les vivants ont aussi besoin de ces morts pour leur sécurité vis-à-vis de la peur de ces morts qui peuvent hanter les vivants en cas d'échec de traitement rituel post mortem de séparation et de passage.

Un autre point concernant les funérailles à Madagascar, c'est qu'elles montrent le respect qu'accordent les vivants aux morts. Par ces différents rites post mortem, les Malgaches donnent à leurs morts un grand respect. Les funérailles montrent également la continuité du lien familial et de *Fihavanana*, du lien d'affinité entre les vivants et les morts. Les assistants aux funérailles à Ankerika sont là non seulement pour consoler et aider la famille en deuil, mais ils montrent un grand respect envers cette famille et envers la personne décédée. Ils montrent aussi que le *Fihavanana* qui lie les membres de la famille eux-mêmes et avec le défunt est plus que jamais resserré. Il en est de même pour le *Fihavanana* de cette famille avec la communauté villageoise et toute l'assistance.

¹⁷⁶ Cf. Lars VIG, *op. cit.*, 2001, p. 85.

¹⁷⁷ Cf. *Id.*

Les funérailles manifestent aussi l'importance accordée par les Malgaches à la vie dans l'au-delà après la mort. C'est-à-dire elles expliquent la vision ou l'idée que les Malgaches ont de la vie après la mort dans le monde de l'au-delà : son existence et son « éternité ». À Ankerika, le fait de demander aux Ancêtres du défunt de l'accueillir pendant l'enterrement suppose l'existence de ces Ancêtres dans l'au-delà et de la vie dans leur monde.

Les Malgaches savent que la vie sur la terre qu'ils aiment tant passe vite, mais la vie après la mort dure « éternellement ». C'est pour cela qu'une partie des Malgaches dépensent des sommes colossales pour les funérailles, les traitements rituels post mortem et les constructions des tombeaux et des caveaux familiaux. Par exemple, au centre de Madagascar, les gens peuvent construire des tombeaux très coûteux. L. Vig signale que chez les *Merina* et les *Betsileo* dans les Hauts-Plateaux de l'île, on trouve que la construction des tombeaux est une grande entreprise¹⁷⁸. Ce n'est pas seulement chez ces deux ethnies malgaches du centre qu'on voit de grands tombeaux, on les rencontre également dans les autres ethnies et parties de l'île comme chez les *Mahafaly* du Sud.

Dans l'extrême sud de Madagascar, dans l'Androy, les *Antandroy* peuvent épuiser presque la quasi-totalité de la richesse du défunt pendant ses funérailles avant même son enterrement. Cela peut même arriver qu'on n'enterre pas le défunt avant qu'on ait fini de consommer une grande partie de sa richesse. Dans ce cas, les funérailles peuvent durer des semaines ou même plus d'un mois dans cette partie extrême-sud de Madagascar.

L'ampleur des funérailles n'est pas les mêmes à Madagascar. Entre les personnes âgées, les jeunes adultes, les jeunes et les enfants, il y a des écarts. Pour les personnes âgées décédées, on dit que c'est normal car elles rentrent chez elles auprès de *Zanahary*, Dieu Créateur, de qui vient la vie et toute chose. Entre les familles royales, princières et nobles d'un côté, et de l'autre côté des gens riches, des personnalités importantes et de la classe moyenne, il y a également des particularités dans l'ampleur des funérailles. Pour les jeunes et surtout les enfants, les funérailles sont moins importantes et sont surtout très dominées par une forte tristesse parce qu'ils sont partis avant l'heure. Par rapport aux riches, les gens de pauvre condition, faute de moyens, se trouvent réduits lors des funérailles. Mais tout cela n'enlève ni ne change la conception malgache de la vie après la mort.

Puisque les traitements post mortem se font dans la plupart des cas en deux étapes, nous allons analyser le *Rasahariaña* qui est décrit plus haut.

2.2. LES ACTES ET LES PAROLES DANS LE RASAHARIAGNA

Les actes et les paroles qui font l'objet de notre analyse dans ce rite sont : les actes sacrificiels, les repas, le partage d'alcool qu'on appelle *toaka gasy* et *betsa*, les dons et l'assistance du *Fokonolona* ou communauté villageoise, la garde ou la surveillance et les gardiens de la tête et des pattes de l'animal offert et sacrifié, les *kabary* ou les discours et les *jôro* ou prière d'invocation.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75 et 77.

2.2.1. Les actes sacrificiels dans le *rasahariaña*

Dans le *Rasahariaña*, il y a deux actes sacrificiels principaux. Il s'agit de l'égorgeage du bœuf et le *Sôrontsôroño*. Mais avant d'aborder ces deux points, nous allons définir brièvement le sacrifice.

Par définition, le sacrifice est une action symbolique de séparation, de détachement et d'offrande d'un bien ou de soi-même, en signe de soumission, d'obéissance, de repentir et d'amour. Il consiste à nouer de manière dynamique des rapports asymétriques entre les instances surnaturelles sollicitées et la communauté humaine par l'intermédiaire d'un sacrifiant et d'une victime. Il suppose un acte coûteux, une privation en hommage à une entité spirituelle. C'est un désir de communication qui se traduit par l'offrande abandonnée, la mortification personnelle et, fréquemment, par l'immolation d'une victime animale, suivies d'un repas de communion comme conclusion des processus rituels. Ceux-ci comportent des purifications et prière, et comme acte unificateur, l'homme est dans le repas l'hôte invité de son Dieu¹⁷⁹. Le sacrifice est alors unificateur, il met en communion les participants.

L'égorgeage d'un animal est le premier acte vraiment sacrificiel d'un culte ou d'un rite sacrificiel. Egorger un animal conduit à le tuer pour pouvoir le sacrifier et l'offrir au destinataire qui est souvent des divinités, des esprits ou une Divinité. Cet égorgeage est le premier acte sacrificiel du *Rasahariaña*. L'offrande du bœuf au destinataire du *Rasahariaña* pendant le premier *jôro* donne le caractère sacrificiel de l'égorgeage de ce bœuf. Car selon la définition du sacrifice ci-dessus, dans le sacrifice, il y a une offrande.

Après cette offrande pendant le premier *jôro*, selon la conception *tsimihety*, le bœuf offert à un défunt doit être tué ou mis à mort, sinon le défunt destinataire ne peut pas le recevoir. Une chose offerte à un mort doit être morte, c'est-à-dire, n'est pas limitée par l'espace et le temps puisque le défunt est dans cet état. C'est ce qui caractérise la vie dans l'au-delà, paraît-il.

Le *Sôrontsôroño* est le deuxième acte sacrificiel du *Rasahariaña*. Il est l'acte sacrificiel central et l'acte central même du *Rasahariaña*. D'où on appelle le *jôro* pendant ce rite de *Sôrontsôroño* comme le *Fôtojôro* c'est-à-dire le véritable *jôro* ou le *jôro* central du *Rasahariaña*. Vu le caractère central de ce *Fôtojôro*, on peut l'appeler aussi la grande oraison. Ce *Fôtojôro* est un acte sacrificiel car c'est au cours de ce rite qu'on fait des offrandes de viandes cuites du bœuf sacrifié pour ce rite à tous les Ancêtres membres de la famille organisatrice du *Rasahariaña* avec le demandeur. On les invite à participer à ce repas sacrificiel avec les vivants. D'où il y a communion de repas avec les Ancêtres et les vivants.

Les offrandes, le repas de communion et sacrificiel pendant le *Sôrontsôroño* sont des éléments qui font de ce *Sôrontsôroño* un sacrifice. Ces mêmes éléments font également du *Rasahariaña* un sacrifice.

Donc pendant le *Sôrontsôroño* on a deux actes : le *jôro*, prière d'invocation, central qu'on appelle le *Fôtojôro* pendant lequel on invoque *Zanahary* et tous les Ancêtres membres de la famille organisatrice pour leur offrir les viandes cuites qui représentent le bœuf sacrifié et offert en les invitant à les manger. Le deuxième acte est le repas sacrificiel et communionnel avec les Ancêtres. Ce repas est dit communiel car les Ancêtres et les vivants y

¹⁷⁹ Cf. Francky ADÈLE, *L'Eucharistie comme sacrement de l'unité de l'Eglise*, Mémoire de Master II en Théologie sous la direction du Père ANDRIAMIADANA Laurent Albert, UCM-Ambatoroka, Antananarivo, 2010, p. 30.

participent. Ce repas qui est le deuxième acte du *Sôrontsôroño* clôt aussi le rite sur le lieu du *Fijoroaña* et sur le *Falambañambato*, autel.

Ces sacrifices et offrandes alimentaires aux Ancêtres sont d'abord des marques des respects envers eux et sont des symboles de la continuité de la famille organisatrice et du contact permanent entre les différents membres de la cette famille¹⁸⁰.

2.2.2. Les repas

Dans le *Rasahariaña*, on a deux sortes de repas. Le premier est le repas sacrificiel du *Sôrontsôroño* que nous avons présenté ci-dessus et le deuxième est le repas communautaire de toute l'assemblée.

2.2.2.1. Le repas sacrificiel du *Sôrontsôroño*

Dans le *Sôrontsôroño*, on prend les différentes parties du bœuf et on les cuit près du lieu du *jôro*, près de l'autel. Comme nous l'avons montré dans la description de ce rite, presque toutes les parties sont prises pour faire le *Sôrontsôroño*. Ainsi c'est l'animal entier qui est offert au destinataire et aux Ancêtres. Et le bœuf est l'une des marques de la richesse de Madagascar. Le riz qu'on mangera avec est l'aliment de base des Malgaches. On les met dans l'autel à deux étages. Cet emplacement à deux étages montre l'existence de la hiérarchie parmi les Ancêtres invités et invoqués.

Le *mpitanjiny* commence alors le *Fôtojôro* qui est le *jôro* sur le *Sôrontsôroño* en invoquant *Zanahary*, Dieu, et tous les *Razana* du demandeur de *Rasa*. Cette invocation exprime un désir de communion avec *Zanahary* et l'ensemble des Ancêtres. Et elle exprime déjà l'existence de cette communion. Les *Tsimihety* veulent se conformer à la volonté de *Zanahary* que leurs Ancêtres ont respecté et suivi durant leur vie terrestre.

Puis on leur présente la nourriture cuite en ces termes : « *Io ny hani-masaka taisy tompony fa zay avy tompony na io ny hanigny be tsara ahandro, hani-masaka* » ; traduction littérale : « voilà une nourriture cuite qui appartient à tous ceux qui sont présents ici, vivants et morts, ou voilà une nourriture bien cuite ». Cette petite phrase est faite après l'invocation de Dieu et des *Razana* du demandeur. Cette manière d'offrir cette nourriture montre qu'elle est pour tous et non pas au demandeur seul, c'est-à-dire elle appartient aux Ancêtres puisque c'est offert à eux, au demandeur et aux vivants présents à l'occasion du rite. Chez les *Tsimihety* et chez la plupart des Malgaches, les aliments cuits et servis appartiennent à tous.

Selon la croyance *tsimihety*, on pense que tous les *Razana* de la famille du demandeur, qui sont déjà dans l'au-delà, sont présents et mangent. C'est pourquoi après cette parole d'offrande, il y a quelques minutes de silence pendant lesquelles tous ces *Razana* à qui on les offre les mangent¹⁸¹. Ce silence est une des manifestations de respect pour les Ancêtres au cours de ce rite et de ce repas.

En même temps quelques parents représentants des familles présentes au *Rasahariaña* mangent tout près. Ils mangent les viandes cuites avec le *Sôrontsôroño* en plus du riz. Les

¹⁸⁰ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 285.

¹⁸¹ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

vivants mangent ainsi en même temps que les morts, le destinataire et les Ancêtres. En plus d'être des témoins du *mpijôro* ou *mpitanjiny*¹⁸², ces parents qui sont appelés « *Sojabe* » représentent les vivants qui mangent avec les Ancêtres déjà dans l'au-delà car ils sont les anciens représentants des familles dans un village ou même dans les villes des *Tsimihety*. Ils assurent déjà en quelque sorte l'intermédiaire entre les vivants et les Ancêtres comme le *mpitanjiny*.

Donc le repas pris pendant le *Sôrontsôroño* est un repas communautaire avec les membres de la famille qui sont déjà dans le monde de l'au-delà. Il est un repas qui lie et qui met en communion avec les Ancêtres de la famille organisatrice. C'est pour cela aussi qu'on l'appelle un repas communionnel. Il est un repas qui montre une communion verticale avec ces Ancêtres. Cela veut dire que dans la société des *Tsimihety*, il y a cette sorte de communion. Cette communion n'est pas limitée ni coupée par la mort.

Après les quelques minutes de silence, le *mpitanjiny* reprend en disant : « *Zay avy ambony mody ambony, zay avy ambony mody ambony* » ; traduction : « ceux (les Ancêtres) qui viennent d'en haut retournent en haut et que ceux qui viennent d'en bas retournent en bas ». On pense que les *Razana* sont rassasiés et ils retournent chez eux. En même temps qu'il prononce cette phrase, le *mpitanjiny* asperge de l'eau sur les viandes du *Sôrontsôroño*, et les enfants se précipitent pour les prendre et les manger. En général, ce sont seulement les enfants qui prennent ces viandes de *Sôrontsôroño* car ils sont innocents et incapables de mettre le *mosavy*, la sorcellerie malgache, d'intoxiquer les aliments puisqu'on les prend en mains et ces enfants ne sont sûrement pas des sorciers. Si les adultes prennent ces viandes avec les mains, ils peuvent mettre des choses mauvaises ou même tuer quelqu'un au travers de la sorcellerie s'il y a des sorciers parmi eux. D'où le fait qu'on n'autorise pas les adultes à prendre les viandes du *Sôrontsôroño*¹⁸³. L'innocence est exigée pour ce rite, surtout celui du *Sôrontsôroño*. On voit à travers cette pratique la peur de la mort de la part des Malgaches. Et l'une des raisons de *Rasahariaña* est d'éviter le plus possible la mort en demandant la santé, le bonheur et la guérison pour ce qui est malade si la demande se manifeste par la maladie.

Dans notre Enquête II à Ambohitsarabe, Félix renforce l'idée d'innocence des enfants pour l'autorisation de prendre et de manger les viandes cuites du *Sôrontsôroño*. Il montre que ces enfants ont encore le cœur pur. Donc ils ne peuvent pas mettre de poison ou de la sorcellerie dans ces nourritures qu'on prend avec les mains¹⁸⁴. Presque tous nos informateurs dans nos enquêtes partagent cette idée d'innocence des enfants pour le motif de l'autorisation accordée aux enfants de prendre les viandes du *Sôrontsôroño*. C'est aux enfants de manger les restes des Ancêtres considérés comme sacrés. Les os de la viande de *Sôrontsôroño* doivent être laissés au lieu du *Fijoroaña* mais pas sur l'autel¹⁸⁵.

Pour le *Sôrontsôroño*, il y a deux étages de l'emplacement ou de l'autel : en bas et en haut. Ceux qui sont placés en bas sont pour ceux qui sont en bas, ce sont les hommes vivants sur la terre ; et ceux qui sont placés en haut sont pour ceux qui sont en haut, ce sont les

¹⁸² Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

¹⁸³ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohihy le 30 juillet 2011.

¹⁸⁴ Cf. *Id.*

¹⁸⁵ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

Ancêtres¹⁸⁶. Cela symbolise également la communion verticale entre les vivants sur la terre que sont les hommes, et ceux dans l'au-delà que sont *Zanahary* et les *Razana*, les Ancêtres.

Les viandes de *Sôrontsôroño* et celles que les parents hommes ont mangées avec le riz tout près du *Fijoroaña* sont cuites dans une même marmite pour accentuer la communion entre les vivants qui y mangent et les *Razana*. Elles ne devraient pas être très cuites, elles devraient être seulement à moitié cuites. Il suffit qu'elles bouillonnent tout simplement¹⁸⁷.

Le *jôro* du *Sôrontsôroño* appelé le *Fôtojôro* est une présentation du repas sacrificiel du *Sôrontsôroño* aux Ancêtres. Ce *Fôtojôro* est aussi et surtout une invitation à manger lancée à ces Ancêtres avec le demandeur du *Rasahariaña* ; car pendant ce *Fôtojôro*, le *mpitanjiny* déclare à tous les *Razana* et au destinataire du *Rasahariaña* que le repas est prêt. Il les invite alors à manger ce menu préparé pour eux.

Le fait de manger en même temps que les Ancêtres montre également la communion de vie entre la société divino-ancestrale et la société terrestre. Les parents ou les anciens qui mangent tout près de l'autel représentent chacune des familles présentes, ils sont destinés à devenir des Ancêtres un jour. La communion sacrée est alors exprimée par l'intervention de ces représentants qui sont les anciens et les enfants. Les anciens sont les prochains Ancêtres et les enfants montrent l'innocence, la pureté du cœur.

2.2.2.2. Le repas communautaire de toute l'assemblée

Le repas communautaire de toute l'assemblée est un repas de clôture du rite de *Rasahariaña*. Quand ce repas est prêt, les responsables de la cuisine préparent une place pour y installer des services pour le repas. Lorsque tout est prêt, l'un des membres de la famille organisatrice du rite invite à haute voix et par ordre hiérarchique toute l'assemblée au repas. Les premiers invités sont les *antilahy*, *olondehibe* ou *olo-maventy*, c'est-à-dire les anciens, les parents hommes. Après le repas de ces anciens, on invite les autres hommes qui n'ont pas encore mangé et les jeunes hommes. A l'issue du repas de ceux-ci, on invite les femmes et les enfants en dernier lieu. Cette hiérarchie symbolise non seulement la hiérarchie existante pour la société terrestre *tsimihety* mais aussi celle des Ancêtres et même du monde surnaturel *tsimihety*¹⁸⁸. C'est la société malgache dans son ensemble qui est hiérarchique, que ce soit sur la terre ou dans l'au-delà¹⁸⁹.

Comme nous le voyons, ce repas montre la hiérarchie dans la société et la communauté *tsimihety* parce que le repas lui-même est hiérarchisé avec la manière dont on le sert. Mais il est communautaire car il rassemble toute l'assistance étant donné que cette dernière participe toute à ce repas. Donc la communion dans ce repas est celle entre tous ceux qui en mangent, c'est-à-dire entre toute l'assistance. Et on y mange aussi le riz avec le même bœuf offert. C'est une communion de vie entre tous les participants à ce rite que montre ce repas

¹⁸⁶ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

¹⁸⁷ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohiy le 30 juillet 2011.

¹⁸⁸ Pour cette hiérarchie surnaturelle chez les *Betsimisaraka* et qui est valable aussi chez *Tsimihety*, par exemple, cf. Enzo FUCHS, *Le caméléon et la sagesse malgache. Du symbolisme des animaux aux conceptions cosmologiques qui règlent le rapport de l'homme à la nature en Pays betsimisaraka (Nord-est de Madagascar)*, Ed. universitaires européennes, Sarrebruck, 2010.

¹⁸⁹ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, 2 tomes, L'Harmattan, Paris, 1979.

communautaire. Une maxime malgache dit : « *Izay iray vatsy, iray aina* », c'est-à-dire « ceux qui ont la même provision ont la même vie ». Cette maxime exprime la communion de vie entre les participants d'un même repas. Puisqu'on a une même source, on a la même vie.

F. K. Lumbala dit que le repas communautaire est le symbole de communion à une même vie¹⁹⁰. Tous les participants de ce rite mangent de la viande du même bœuf sacrifié. Ils partagent alors la même vie par le même sacrifice. Cela fortifie le *Fihavanana*, la solidarité, l'union de la famille organisatrice et de la société représentée par l'assemblée qui s'assemble à l'occasion de ce rite.

Ce même repas communautaire est également une communion de vie avec le destinataire du *Rasahariaña*, les Ancêtres et la famille organisatrice, car le bœuf qu'on mange est celui qu'on a offert au demandeur et aux Ancêtres. Donc, la communion exprimée par le repas communautaire ne reste pas seulement entre les vivants eux-mêmes, elle est aussi avec la société des Ancêtres qui sont dans le monde de l'au-delà. C'est-à-dire, à travers le repas communautaire du *Rasahariaña*, on entretient en même temps une communion sociale terrestre entre les vivants eux-mêmes, et une communion sacrée en quelque sorte verticale entre les vivants et les Ancêtres dans le monde de l'au-delà. Rakotomahefa montre aussi que tout repas est sacré car il nous fait entrer en communion avec Dieu, source de vie et la Vie même¹⁹¹. On peut dire ici que le repas communautaire de ce rite met les participants en communion avec *Zanahary*, Dieu, puisque celui-ci est invoqué au premier rang dans les deux *jôro* de ce rite.

Ce repas exprime l'établissement et le renforcement de la solidarité et de la communion de vie entre la famille organisatrice du rite. Le fait qu'il y a beaucoup d'assistance signifie que la famille organisatrice est en bonne entente avec la communauté villageoise. Elle est reconnue par cette dernière comme son membre intégrant. De son côté, la famille organisatrice reconnaît l'assistance de la communauté villageoise par ce repas car il s'agit d'une sorte de remerciement à l'égard de la dite communauté.

Le repas communautaire manifeste donc l'union presque parfaite des convives car manger ou boire avec quelqu'un signifie entrer en interaction avec lui, laisser ses influences vitales s'échanger avec les nôtres¹⁹². Il montre l'existence de la communion sociale, de la communion avec le monde sacré puisque la communauté qui y est présente mange la partie de la viande de bœuf déjà offerte aux entités célestes¹⁹³.

Ce repas communautaire est l'un des aspects qui montrent que le culte des Ancêtres qui consiste à entretenir une communion et une communication avec les Ancêtres renforce aussi les liens entre les vivants, la cohésion du groupe ethnique¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cf. François KABASELE LUMBALA, « Pâques zaïroises », dans Joseph Doré et René LUNEAU (dirs.), François KABASELE LUMBALA (collaboration), *Pâques africaines d'aujourd'hui*, (Jésus et JésusChrist, n°37), Desclée, Paris, 1989, p. 23.

¹⁹¹ Cf. RAKOTOMAHEFA, « Repas et inculturation », dans *ACM* 1 (1985), p. 52.

¹⁹² Cf. MULAGO GWA, « Symbolisme dans les religions africaines et sacramentalisme », dans *RCA* 27 (1972), p. 478.

¹⁹³ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 34.

¹⁹⁴ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 283-284.

2.2.3. Le partage d'alcool, les dons et l'assistance du *Fokonolona*

En *tsimihety* et en malgache en général, on appelle *toaka* les boissons alcooliques. Chaque fois qu'il y a de grandes célébrations, on utilise un *toaka* appelé *mantseko* ou *toaka gasy* ou encore *toaka* tout court. Ce *toaka*, qui est une sorte d'alcool très fort et est typiquement malgache, est fait à partir de la canne à sucre. Une autre sorte de boisson alcoolique le *betsa* qui est aussi tiré de la canne à sucre est servie dans les festivités *tsimihety*.

Dans la vie des *Tsimihety* comme de la plupart des Malgaches, la boisson alcoolique tient une place très importante. Elle montre le partage et la participation à la vie communautaire¹⁹⁵. Dans la société du Kongo en Zaïre, Buakasa, en critiquant certains économistes chrétiens qui considèrent comme du gaspillage de prestige la prise de boisson alcoolique au cours des sacrifices, souligne la valeur économique, politique et religieuse du vin de palme dans la société du Kongo. Selon lui, cette boisson est un symbole universel de fête, de solidarité ou d'union affective, par lequel on établit et on ravive les liens sociaux¹⁹⁶.

Pendant les *jôro*, le *toaka gasy* doit impérativement être présent. Et le *mpitanjiny* boit en premier avant de le distribuer à toute l'assemblée. Cela signifie que toute l'assemblée est en communion avec le *mpitanjiny* et avec les *Razana* auxquels le *mpitanjiny* s'est adressé. Le fait de boire avec le *mpitanjiny* signifie également la joie partagée avec lui et les *Razana*¹⁹⁷.

C'est tout au long du rite que le *toaka* est présent et bu par toute l'assemblée. Avant de le boire, on verse une petite goutte pour les *Razana*, les Ancêtres. Boire ce *toaka* versé en partie aux Ancêtres montre aussi la communion avec ces mêmes Ancêtres puisqu'on boit la même boisson. Cl. R. Razafindrabe a dit que le *toaka* est le symbole du sacré, instrument pour rétablir la relation des vivants avec l'au-delà¹⁹⁸. Le *toaka* est donc l'un des éléments de communion, de solidarité, d'intégrité dans la société, de fraternité et d'unité. Tout cela est présent avec le *toaka* malgré sa limite et les effets secondaires si on en prend trop.

Un autre aspect à analyser est les dons et l'assistance du *Fokonolona*. Ce terme malgache désigne chez les *Tsimihety* la « communauté villageoise », c'est-à-dire l'ensemble des habitants d'un village ou même d'une ville. Avec le *Fokontany* qui est la plus basse subdivision administrative de Madagascar, le *Fokonolona* est une institution typiquement malgache que nous trouvons aussi chez l'ethnie *Tsimihety*.

L'assistance du *Fokonolona* à ce rite du *Rasahariaña* marque d'abord que la famille organisatrice appartient au groupe, c'est-à-dire elle fait partie intégrante du *Fokonolona* ou de la communauté villageoise. Ce qui exprime l'existence des relations qui lient le *Fokonolona* à la famille organisatrice du rite de *Rasahariaña*. C'est une relation et une communion entre les vivants. Cela révèle l'unité de la communauté villageoise. Autre motif de l'assistance est l'existence et l'importance de l'entraide dans le groupe et au sein des *Tsimihety*. Un autre motif de cette assistance montre que le rite du *Rasahariaña* est l'affaire du groupe et de toute l'ethnie *Tsimihety* et non seulement de la famille organisatrice.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 35.

¹⁹⁶ Cf. BUAKASA, *L'inspiré du Discours, Kindoki et nkisi en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, 1973, p. 74.

¹⁹⁷ Cf. Enquetes VII, avec Meur FELIX, Antsohiy le 30 juillet 2011.

¹⁹⁸ Cf. Claude Rolland RAZAFINDRABE, *Le sacrifice traditionnel Tanosimboahangy. Recueil en vue de l'inculturation de l'Eucharistie*. Mémoire de Théologie, Antananarivo, 1995, p. 32.

Pour cette assistance, une autre raison avancée par J. J. Randrianandrasana est la recherche du bonheur malgache qui consiste à vouloir vivre longtemps en bonne santé, riche, en paix avec les Ancêtres, avec Dieu-*Zanahary*. Les Malgaches cherchent cette communion avec Dieu et les Ancêtres dans la solidarité et la collaboration du village ; tout le monde est responsable de cette harmonie qui est souvent troublée par les maladies, les conflits et la jalousie¹⁹⁹.

Les dons que fait le *Fokonolona* manifestent et renforcent leur assistance. Ils révèlent aussi leur participation à l'acte rituel. Ce rite du *Rasahariaña* sert souvent à guérir des maladies. C'est pourquoi, certains *Tsimihety* disent à la remise des dons « *Tsy raha be izy tôy fa taha aretina* », c'est-à-dire, « ce n'est pas une grande chose mais cela sert pour guérir ou est un remède pour la maladie »²⁰⁰. Le *Rasahariaña* est fait dans ce cas-là dans le but de supprimer une maladie car celle-ci se révèle comme le prototype du mal qui altère la relation harmonieuse entre l'homme et la divinité, relation qui assure le bien-être et le bonheur de l'homme²⁰¹. Et la santé obtenue issue de l'organisation du *Rasahariaña* montre le rétablissement des relations avec les Ancêtres et les membres du monde de l'au-delà, y compris *Zanahary*. Cela veut dire aussi que si la demande du *Rasahariaña* par le défunt se manifeste par une maladie, c'est que cette dernière révèle une non-normalisation de relation entre les vivants et le demandeur. Et c'est par le *Rasahariaña* qu'on rétablira l'harmonie de cette relation.

Concernant toujours les dons pendant les rites traditionnels malgaches, Cl. R. Razafindrabe a montré que le partage du bonheur et du malheur comme sens de la solidarité et de la communion dans la société est exprimée dans la participation financière apportée par les invités et appelée « *Tsodrano* »²⁰². Pour Mulago Gwa, le don est un point de rencontre, un trait d'union, un moyen qui permet de l'écoulement vital réciproque de l'un dans l'autre²⁰³. En parlant, par l'appellation de « *Soron'afô* » de ces dons dans les rites traditionnels malgaches venant des invités, L. Pascal note qu'ils montrent la solidarité et la communion dans la société²⁰⁴. Tout cela exprime que les dons et l'assistance du *Fokonolona* dans le *Rasahariaña* tient une place importante dans la société *tsimihety*, et malgache en général.

2.2.4. La surveillance et les gardiens de la tête et des pattes de la victime sacrificielle

Pour les Malgaches, la famille est élargie ; c'est une sorte de clan. Dans l'ethnie *Tsimihety* comme chez les *Betsimisaraka*, cette famille élargie est appelée « *fehity* ». A l'origine de cette famille élargie, on trouve bien entendu un couple. Ce couple met au monde des enfants parmi lesquels il y a des hommes et des femmes. A leur tour, ces hommes et femmes de ce couple ont leurs descendants respectifs. Bien que membres d'une même famille élargie, ces descendants n'ont pas les mêmes droits au sein de ce *fehity*. Les réalités des

¹⁹⁹ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 36.

²⁰⁰ Cf. *Id.*

²⁰¹ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 282.

²⁰² Cf. Claude Rolland RAZAFINDRABE, *op. cit.*, 1995, p. 31.

²⁰³ Cf. MULAGO GWA, *op. cit.*, p. 479-480.

²⁰⁴ Cf. Pascal LAHADY, *Le Culte Betsimisaraka et son système symbolique*, Ambozontany, Fianarantsoa, 1979, p. 94.

droits reviennent aux descendants des hommes de cette famille élargie. Les descendants des femmes ont aussi leurs propres droits au sein de ce *fehity* mais leurs réels droits sont dans leurs familles élargies dans lesquelles ils sont descendants des hommes.

Ces deux descendants d'une même famille élargie ont une relation de plaisanterie entre eux. Ils se prétendent réciproquement et avec plaisanterie d'être plus fort à l'égard de l'autre descendant surtout pendant des rites ou des cérémonies traditionnelles comme le *Rasahariaña*. Donc la relation de plaisanterie entre ces deux descendants consiste à pouvoir dominer avec plaisanterie l'autre descendant. La plaisanterie est sérieuse entre les deux descendants ; mais l'acte dans cette plaisanterie qui consiste à se considérer comme plus fort ou plus riche que l'autre n'est pas pris au sérieux, ce n'est qu'une plaisanterie. Dans cette plaisanterie, on dit aux autres descendants qu'ils sont faibles et pauvres, etc.

Dans le rite du *Rasahariaña*, il y a des gens qui sont chargés de garder la tête et les pattes du bœuf offert et sacrifié près du *Fijoroaña*. Ces gardiens sont de la descendance des femmes de cette famille du défunt. Ils portent les pattes et la tête de ce bœuf à la maison quand le *Rasahariaña* est fini car ils leur appartiennent selon la tradition. Si la famille organisatrice du rituel veut les récupérer, elle doit donner de l'argent ou autre chose en échange pour ces gardiens sinon les pattes et la tête restent la propriété de leurs gardiens descendants des femmes de la famille organisatrice²⁰⁵.

Donc, la garde et la surveillance de la tête et des pattes du bœuf sacrifié pendant le *Rasahariaña* montrent la relation interne d'un clan ou de la famille élargie « *fehity* » chez les *Tsimihety*. Cette relation qui se situe entre les descendants des hommes et des femmes de cette famille manifeste un aspect du *Fihavanana* malgache à l'intérieur d'un clan dans cette ethnie. Elle manifeste également l'unité et la communion ou la cohésion au sein d'une grande famille élargie pour les *Tsimihety*.

Le terme malgache « *fehity* » désigne surtout l'appartenance. Chez les *Tsimihety*, dans le *fehity*, on met l'accent surtout sur l'Ancêtre homme et non pas femme même si c'est le couple Ancêtre qui peut aussi porter le nom. C'est pourquoi P. Ottino a écrit qu'en pays *tsimihety* le terme *fehity* ou *fehiny* désigne la ligne de descendance personnelle d'Ego, déjà grand-père de petits-enfants²⁰⁶. Et on parle de descendants des femmes pendant le *Rasahariaña* car cet ego qui est Ancêtre homme a aussi des enfants et des descendants qui sont femmes.

2.2.5. Les *Kabary* ou les discours pendant le *Rasahariaña*

Pendant le rite du *Rasahariaña*, il y a deux discours : le discours d'ouverture et celui de clôture. Pendant l'annonce aux gens du village, souvent et normalement la veille du rite, il y a déjà le discours d'invitation et d'annonce du rite. Ce discours d'invitation au *Rasahariaña* peut aussi avoir lieu de bon matin le jour du rite. Il se fait de porte à porte. Son contenu contient deux points : l'annonce de la tenue du rituel et l'invitation à l'assister. La formule de demande d'assister est une formule de demande d'aide ou de secourir et de sauver. Voici un exemple de formule de cette annonce : « *Zahay toy amaraigny mikasa hagnamia rasa Raiano*

²⁰⁵ Cf. Enquête VII avec Meur FELIX, Antsohiy le 30 juillet 2011.

²⁰⁶ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 125.

igny satria mbola tsy nahazo izy, kay magnasa anareo hamonjy amianareo ravin'ahôdy zahay toy ay. » Traduction : demain, nous allons donner la part de telle personne car il ne l'a pas encore reçue, nous vous invitons à assister à ce rite, nous vous demandons de nous secourir, donnez-nous des feuilles de remède.

Cette annonce et cette invitation montrent la nécessité de l'assistance de la communauté villageoise comme condition *sine qua non* de la réalisation et de la réussite du rituel. Sans cette assistance le *Rasahariaña* n'aura pas lieu. Bien qu'il y ait une famille organisatrice, cette annonce manifeste également que le *Rasahariaña* est l'affaire de la communauté villageoise entière. Cela explique la nécessité de sa présence.

La feuille de remède qu'on demande dans cette annonce sert à guérir la maladie, à apporter le bonheur, la guérison et la santé ; c'est-à-dire à rétablir et à renforcer la relation et les liens entre les vivants et les Ancêtres. La communauté villageoise participe à rétablir la relation et la communion entre la société terrestre et celle des Ancêtres. Alors la communauté villageoise entière sera en communion avec les Ancêtres et *Zanahary* par ce *Rasahariaña*. C'est la signification de l'invitation à ce rite adressée aux habitants du village.

La réponse des invités au cours de cette annonce de la tenue de ce rite est d'accepter d'assister à ce rituel et d'apporter les feuilles de remède demandées. C'est-à-dire ces invités acceptent de s'entraider avec la famille organisatrice, de la secourir à renforcer la relation, le lien et la communion entre la société terrestre et celle céleste. Ce discours d'annonce et d'invitation et sa réponse constituent un discours préliminaire du *Rasahariaña* car il se tient avant même le rite. Il est fait par les parents de la famille organisatrice.

Pendant le rite du *Rasahariaña*, le premier discours, nous l'appelons ici le discours d'ouverture ou de commencement du *Rasahariaña*. Il est fait par le *mpitanjiny*. Celui-ci se lève pour prononcer ce discours à toute l'assistance le jour de la tenue du rite au début du rituel. Comme structure, le *mpitanjiny* salue toute l'assistance, ensuite il annonce la raison du rassemblement qui est un rite du *Rasahariaña* pour un défunt, et enfin il montre les caractéristiques du bœuf à offrir. Concernant les caractéristiques du bœuf, on montre surtout sa couleur, on annonce aussi que cet animal appartient à la famille organisatrice et n'est pas volé. Voici un exemple de discours d'ouverture de *Rasahariaña* : « *Arbaigny atsika jiaby tonga soa aman-tsara eto am-panaovana Rasahariaña. Ny antony namoriagna atsika jiaby eto niany dia Ranona nangataka rasa ka hagnamia rasa azy zahay toy niany. Ary io ny ômby hamiaña azy, ômby tambala izy io.* » Traduction: « Bienvenue à tout le monde. La raison de notre rassemblement aujourd'hui est que telle personne a demandé sa part et nous allons la donner aujourd'hui. Voici le bœuf qu'on va lui donner, il appartient à la famille ».

Ce premier discours prononcé par le *mpitanjiny* montre que la famille est tenue de mettre au courant toute l'assistance de ce qu'on va faire qui est le *Rasahariaña* et du bœuf qu'on donne au défunt demandeur du *Rasa*. Le *mpitanjiny* fait ce discours parce qu'il représente la famille organisatrice en tant que chef de ladite famille. La véritable raison de l'annonce du rite et des caractéristiques du bœuf à toute l'assistance, c'est que le *Rasahariaña* est l'affaire de toute la communauté villageoise et du groupe *Tsimihety* même, et la famille organisatrice est chargée de l'organiser. Toute l'assistance doit être au courant de tout cela. Et concernant l'annonce du bœuf, si jamais il y a des affaires ou des accusations de vol cela touche toute l'assistance, donc elle doit connaître l'animal à offrir.

Ce premier discours montre la relation qui lie toute la communauté villageoise puisque la famille organisatrice fait partie de cette communauté, c'est le *Fihavanana* malgache. Ce *Fihavanana* de la communauté villageoise se manifeste dans ce cas par la solidarité, la communion de tous les membres. Il y a alors dans cet aspect une cohésion entre les habitants d'un village. À travers ce premier discours, on peut dire que ce rite ainsi que les autres rites de cultes des Ancêtres de la religion traditionnelle malgache sont des expressions du *Fihavanana* malgache, et de communion et de cohésion.

Après ce premier discours du rite du *Rasahariaña*, un représentant de toute l'assistance se lève pour répondre. Dans sa réponse, le représentant de l'assistance doit d'abord répéter tout ce que le *mpitanjiny* a dit et après cette répétition à sa manière, il dit sa propre réponse qui consiste à dire qu'on est au courant de ce qu'on va faire et du bœuf à offrir. La répétition par celui qui répond de tout ce qu'a dit dans le premier discours est typique du discours des *Tsimihety* comme dans certains autres pays. Cela montre le respect du représentant de l'assistance à celui à qui on répond par un discours. Si on ne répète pas ce qu'a dit celui qui a prononcé le discours d'ouverture, cela signifie un manque de respect pour le représentant de la famille organisatrice qui a prononcé le premier discours du rite. La reconnaissance de l'annonce du *Rasahariaña* et du bœuf à offrir par le représentant de l'assistance montre la reconnaissance de celle-ci à la famille organisatrice. Cela renforce également l'intégration de cette dernière dans la communauté villageoise. C'est dans ce sens que le premier discours du *mpitanjiny* et la réponse du représentant de l'assistance constituent un seul discours.

Le dernier discours, ou le deuxième pendant le rite, se fait après le repas communautaire et hiérarchisé de toute l'assistance. Nous l'appelons ici le discours de clôture du *Rasahariaña* car par ce discours, le *mpitanjiny* clôt le *Rasahariaña*. C'est le discours de remerciement adressé à toute l'assistance et en même temps c'est un discours qui clôt le *Rasahariaña* parce qu'après ce discours tout le monde rentre à la maison. C'est le *mpitanjiny* qui prononce ce petit discours. Dans ce discours, le *mpitanjiny* remercie toute l'assistance et annonce que le *Rasahariaña* est terminé. C'est une reconnaissance de l'assistance de la communauté villageoise. Voici un exemple du discours : « *Mankasitrka atsika fôkonôlogno jiaby zay nanatrika teto niany zahay fa vita ny Rasahariagna zay nataontsika teto. Nahazo Rasa ny maty sy hahivagna ny marary ary ho sambatra ny fianakaviagna, ka misaotra atsika jiaby fa vita ny raha natao teto niany.* » Traduction : « À toute la communauté villageoise, nous vous sommes reconnaissants de votre assistance pendant ce rite de *Rasahariaña* que nous avons fait ici aujourd'hui car ce rite est fini. Le défunt a reçu sa part, celui qui est malade sera guéri et la famille sera heureuse, donc merci à tous car ce que nous avons fait est fini et réussi ».

A ce discours, il n'y a pas de réponse, et tout de suite après tout le monde quitte le lieu du repas communautaire pour rejoindre son village. Et la vie reprend son cours normal.

2.2.6. Les *jôro* dans le *Rasahariaña*

Le *joro* est une sorte de prière d'invocation à *Zanahary*-Dieu et aux *Razana*-Ancêtres. Pour pouvoir analyser le *jôro* dans le *Rasahariaña*, nous allons expliquer quatre points, à savoir la notion du *jôro* en général chez les Malgaches, la conception du *jôro* chez les

Tsimihety, le *jôro* et sa structure dans le rite du *Rasahariaña*, la communion dans les *jôro* du *Rasahariaña*.

2.2.6.1. La notion et le rôle du *jôro* en général chez les Malgaches

Le terme malgache « *jôro* » est plus vital que notionnel car il refuse de s'enfermer dans les limites d'une définition unique et statique²⁰⁷. Cela explique la difficulté de le définir. Dans la page citée, Jaovelo-Dzao montre que « *Oroud* » ou « *Mouroub* » en Javanais signifie « brûler, flamber ». La portée de ces deux termes semble authentifier l'étymologie austronésienne du radical malgache *oro*. Ce dernier veut dire « être ramassé d'un bloc en un tout » d'une part, et d'autre part « un incendie, brûlage, brûlis et brûlure ». En malgache officiel, le mot *jôro* pourrait signifier « l'action de se tenir debout en position très droite » car le verbe *mijôro* signifie aussi « se tenir debout ».

Dans la mesure où le mot *jôro* dérive de *oro*, on pourrait garder son origine malayo-polynésienne, encore que « *Djourou* » en Malais et en Javanais donne à entendre « angle, coin »²⁰⁸. Pour P. Lahady, le *jôro* est une invocation sacrée, prière d'un orant officiel, sacrifice, pratique religieuse à caractère public qui engage l'autorité cosmo-sacrale²⁰⁹.

Quelles que soient ses origines, le mot *jôro* a donné naissance aux mots suivants : *mijôro*, *fijoroaña*, *mpijôro*, *ampijoroaña*. *Mijôro* est un verbe qui signifie prier, bénir et prier avec invocation de l'entité surnaturelle que sont *Zanahary*-Dieu, *Razana*-Ancêtres ou autres esprits. *Fijoroaña* est l'action de faire le *jôro*, c'est-à-dire l'action de prier avec invocation, de bénir. *Mpijoro* est l'officiant, l'orant ou celui qui fait le *jôro*. Chez les *Tsimihety* le *mpijôro* est le *mpitanjiny*. *Ampijoroaña* est le lieu où on fait le *jôro*.

Donc, le *jôro* est une prière d'invocation de Dieu, *Zanahary* pour les Malgaches, et des Ancêtres au cours des rites religieux de la religion traditionnelle. On peut dire qu'il s'agit d'une prière au cours de ces rites. C'est une prière prononcée par l'officiant mais qui appartient à la communauté organisatrice de ces rites car l'officiant le fait au nom de toute la communauté. Il s'agit donc d'une prière communautaire. Cette prière a une structure générale. Voici la structure classique de cette prière à Madagascar : au premier plan, c'est l'appel ou l'invocation à (aux) Dieu (x), *Zanahary*, et aux Ancêtres, *Razana*, auxquels appartient la terre, afin qu'ils soient présents à l'action rituelle. Deuxièmement c'est la présentation des besoins du groupe avec des offrandes apportées. Et troisièmement c'est la demande de bénédiction qui apportera les fruits demandés²¹⁰.

Ces éléments du *jôro* montrent la confiance des Malgaches envers Dieu et les Ancêtres dans leur vie terrestre. C'est-à-dire la réussite dans la vie terrestre dépend surtout de Dieu et des Ancêtres. Cela explique la grande importance accordée par les Malgaches traditionnels au *jôro* et à ces entités surnaturelles. Souvent les Malgaches font ce *jôro* à chaque étape et à chaque événement de la vie. Voici quelques exemples : à la naissance, pendant la circoncision, au mariage, pendant le voyage, au changement de demeure, pendant la

²⁰⁷ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 104.

²⁰⁸ Cf. *Id.*

²⁰⁹ Cf. Pascal LAHADY, *op. cit.*, 1979, p. 63.

²¹⁰ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 127.

plantation, la moisson et jusqu'à la mort. A chacune de ces étapes et évènement de la vie, le *jôro* a sa spécificité dans son rituel. Par exemple à la naissance, ce qu'on demande pendant le *jôro* est que l'enfant grandisse comme il faut ; pendant le mariage on demande la descendance ; pendant la plantation, on insiste sur les produits, etc.

Donc comme tout rite, le *jôro* pénètre la totalité des activités des Malgaches et la quotidienneté tout autant que les grands moments de la vie. Les principales fonctions de l'activité rituelle que représente le *jôro* à Madagascar sont d'unir le groupe, de sublimer des tensions sociales, de résoudre des conflits, de régénérer la collectivité, de maîtriser les aléas du temps destructeur, d'assurer la continuité du phylum clanique, et de se concilier les puissances telluriques et numineuses²¹¹.

2.2.6.2. La conception du *Jôro* chez les *Tsimihety*

Pour les *Tsimihety*, le *jôro* est toute prière traditionnelle ou toute invocation adressée au *Zanahary*, Dieu, aux *Razana*, Ancêtres, et aux *Tsiñy* ou *hian-tany*, esprits de la terre ou génies, accompagnée ou non d'un repas rituel ou communautaire de l'assistance. Il peut être non collectif. Chez les *Tsimihety*, il y a une expression qui dit « *mijôro amin-dranonivy* », c'est-à-dire, littéralement : prier avec les salives. C'est le cas d'une personne qui prie de manière traditionnelle, individuelle et en silence quand elle se trouve en face d'un très grave danger. C'est pour se sortir saine et sauve de ce danger que cette personne fait cette prière individuelle. Cette expression *tsimihety* montre aussi la gravité du danger et qu'on en sortira avec difficulté. Chez les *Tsimihety*, le *jôro* commence normalement toujours par un cri aigu pour attirer l'attention de (s) Dieu (x)-*Zanahary*, des *Razana* et des *Tsiny* ou *hiantany* à invoquer. Ce cri aigu est souvent et normalement fait par un autre homme non pas une femme que l'officiant ; dans la plupart des cas, c'est un jeune homme qui le fait. Mais le *mpitanjiny* lui-même peut aussi le faire. Ce cri aigu est exprimé par ces termes : « HI HI HI ».

Normalement, chez les *Tsimihety* c'est toujours le *mpitanjiny* qui fait le *jôro* ou son remplaçant direct. Quelquefois, le père d'une famille restreinte peut le faire, c'est le cas d'un enfant qui va continuer ses études, et qui demande la bénédiction de ses parents directs. Dans ce cas c'est le père de famille qui le fait. Comme chez presque tous les Malgaches, chez les *Tsimihety* c'est toujours un homme et non pas une femme qui fait le *jôro*, sauf exception et évidemment dans le cas de *jôro* individuel qui est anormal car on est en face d'un danger. Et c'est toujours un homme chef de la famille élargie, chef du *fehity* ou chef du clan, qui fait ce *jôro* chez les *Tsimihety*.

Sauf pendant le *Rasahariaña*, voici les différents matériaux utilisés pendant le *jôro* : une assiette avec de l'eau propre, une cuillère, du *toaka*, et quelquefois du miel aussi. Pendant le *jôro*, l'officiant agite l'eau dans l'assiette en faisant un va et vient de verser et de prendre cette eau dans cette assiette avec sa cuillère pendant qu'il invoque *Zanahary*, Dieu ou dieux, et tous les *Razana* de la famille et jusqu'à la fin de la prière. Pendant les *jôro* du *Rasahariaña*, on n'a pas besoin de miel et de cuillère.

A la fin de ce *jôro* qui n'est pas celui du *Rasahariaña*, l'officiant asperge l'assistance avec l'eau dans l'assiette, quelqu'un verse un peu du *toaka* sur le coin nord-est de la maison si

²¹¹ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 103.

le *jôro* se fait dans une maison et le reste de l'alcool est bu sur place. Le *toaka* versé au coin nord-est de la maison est pour les Ancêtres car ce coin est réservé aux Ancêtres pour les *Tsimihety* et pour la plupart des Malgaches. On appelle ce coin chez les *Tsimihety* « *zôrofirarazana* », c'est-à-dire coin pour les Ancêtres²¹². Si une famille fait le *jôro*, pour les *Tsimihety*, c'est toujours dans ce coin que cela se fait. Que le *jôro* s'agit d'une prière de demande, de bénédiction ou de conjuration, c'est toujours dans ce coin qu'il se fait si cela se déroule dans une maison.

Le *jôro* est donc chez les *Tsimihety* est un moyen employé par les vivants pour se communiquer à *Zanahary*-Dieu et aux *Razana*, Ancêtres, qui sont dans le monde de l'au-delà. Il montre aussi que ces Dieu et Ancêtres sont vivants dans l'autre monde mais ils sont différents des hommes vivant sur la terre.

2.2.6.3. Les *Jôro* préliminaires du *Rasahariaña* et leur structure

Pendant le rite du *Rasahariaña*, il y a deux *jôro*. Mais avant ce rite, deux *jôro* préliminaires pourraient avoir lieu. L'existence de deux *jôro* préliminaires de ce rite dépend des familles organisatrices, des régions, des cas et des circonstances de demande de *Rasa*, qui conduisent une famille à organiser ce rite.

Le premier de ces deux *jôro* préliminaires est le « *Hôzontsôfina* » que nous avons déjà brièvement décrit dans l'évocation du rite du *Rasahariaña*. Si l'organisation du rite du *Rasahariaña* se fait à la suite d'une demande de *Rasa* de la part d'un défunt, ce premier *jôro* préliminaire est fait presque par tous les *Tsimihety* de la région de la Sofia. Le contenu de ce *jôro* est la demande adressée au demandeur d'attendre un peu de temps pour que la famille puisse avoir le temps de préparer l'organisation de ce rite, et la promesse au demandeur d'accorder sa requête dès que la famille sera prête. Pour les familles qui n'attendent pas la demande de *Rasa* du demandeur pour organiser le *Rasahariaña*, ce *hôzontsôfina* n'existe pas. Chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia, il y a des familles qui attendent obligatoirement la demande du *Rasa* du défunt pour pouvoir organiser un *Rasahariaña*, et il y a celles qui ne l'attendent pas. Et une même famille peut pratiquer les deux cas selon les circonstances.

Le *hôzontsôfina*, s'il y a, se tient quelques mois ou quelques semaines avant l'organisation du rite. Il peut même avoir lieu une année avant le *Rasahariaña*. Cela parce qu'il s'agit de faire attendre le demandeur pour avoir le temps de la préparation de l'organisation du rite.

Voici un exemple de *hôzontsôfina* : « *Hi ! Hi ! Hi ! Zahay tô mampilaza aminare Zanahary ay, are razagna jiaby na ny am-pôkondray na ny am-pôkondreny, tsisy agnavahagna. Hita fô mangaho rasa Raiano, aifa hailsa nahaizagna zany fô noho ny fahasahiragnagna nanjary tafidabaisotro ny fikarakaragna. Kay mampilaza aminare sy mampagnantegna are zahay tô fô hatao ny fikarakaragna aminjany. Fô izy ndreky magnano raha zany tsy môra, kay are mandiadisa hely ay. Fô are ndreky tsy maintsy hamiagna* ». Traduction : « Hi ! Hi ! Hi ! Nous vous annonçons à vous Dieu (x), à vous tous les Ancêtres, soit les ancêtres paternels, soit les Ancêtres maternels sans distinction. Nous savons que telle personne demande sa part, nous le savons depuis longtemps mais à cause des difficultés, cela

²¹² Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 43.

a tardé. Donc maintenant, nous vous annonçons que nous préparons l'organisation de son *Rasahariaña*. Puisqu'il n'est pas facile de réaliser des évènements pareils, nous vous demandons d'attendre un peu de temps. Mais nous promettons que nous donnerons sa part. »

Comme structure, ce *hôzontsôfina* commence par un cri aigu pour attirer l'attention de ceux qu'on va invoquer : *Zanahary*-Dieu et *Razana*, Ancêtres. Vient après l'invocation de ce *Zanahary* et de ces *Razana*, Ancêtres. Ensuite on procède à l'annonce à ces invoqués de ce qui va se passer, suivi directement du rappel de la demande de part de la part d'un défunt. L'officiant s'excuse ensuite de la non tenue du partage de bien à ce défunt jusqu'au moment du *hôzontsôfina* malgré la demande insistante du défunt. Et enfin, l'orant qui est le *mpitanjiny* annonce le programme du *Rasahariaña* avec la promesse de l'exécuter.

Le deuxième de ces deux *jôro* préliminaires est le *jôro fampilazana mialoha*. Ce *jôro* se tient obligatoirement la veille du jour de *Rasahariaña*, s'il y en a. Il consiste à annoncer la veille aux Ancêtres ascendants de la famille organisatrice et du demandeur que le lendemain aura lieu le *Rasahariaña* d'une personne leur descendant qui est déjà morte mais qui n'a pas encore eu sa part.

Dans la région de la Sofia, l'existence de ce *jôro* dépend surtout des districts. Dans les villages du district d'Antsohihy que nous connaissons et surtout ceux où nous avons mené des enquêtes, à notre connaissance, il n'y a pas ce *jôro* de la veille. Ce qui se fait la veille du *Rasahariaña* dans ces villages du district d'Antsohihy est l'annonce de ce rite aux gens du village. Dans les villages des districts de Port-Bergé et de Befandriana-Nord, ce *jôro* existe. Madame Belle Tenne, originaire du district de Befandriana-Nord, et quelques amis venant de ce district nous tiennent au courant de l'existence de ce *jôro* dans les villages de ce district. J. J. Randrianandrasana nous signale aussi l'existence de ce rite dans les villages du district de Port-Bergé.

Dans l'exemple que nous allons présenter ici, nous prendrons ce que nous rapporte J. J. Randrianandrasana. Voici un exemple de ce *jôro* : « *Zahay tô mampilaza aminare oay, arôy ana dadilahy, arôy ana dady ery Iada, zay milevigny arôy Mahatsinjo arôy ; milaza amina koa zahay Rabemisy, eo koa are hian-tany jiaby milevigny amy tôy tany tôy. Aifa hailsa niboaka tamy sikidy ndraiky nôfy, ary namparary lehite, fô mangaho Rasa Rabemisy, kay mampiomagna are zahay oay, fô amaraigny zahay ha gnamia Rasa azy ; ka aza mankarary, aza mahavoa raha ay !* »²¹³ Traduction : « Nous vous annonçons, toi grand père, toi grand-mère, papa qui es enterré là-bas à Mahatsinjo ; nous t'annonçons à toi aussi Rabemisy et à vous tous les esprits de la terre dans cette terre. Il y a si longtemps que Rabemisy est apparu en *sikidy* et en songe, jusqu'à faire tomber malade, parce qu'il demande sa part. Nous vous tenons au courant en vous annonçant que demain nous lui donnerons sa part ; ne nous fais pas tomber malade et ne nous provoque pas des accidents ».

Comme structure, ce *jôro* commence par l'invocation et l'annonce à tous les Ancêtres du demandeur et de la famille organisatrice, aux esprits de la terre de ce qu'on va faire le lendemain. Vient ensuite le rappel de demande de *rasa* de la part du défunt par un songe ou une maladie. Après, c'est l'annonce du *Rasahariaña* pour le lendemain. Et enfin vient la demande de la santé et de ne pas faire tomber malade tous les membres de la famille.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 44.

Ces deux *jôro* préliminaires sont centrés sur le rappel d'une demande de *Rasahariaña* par un défunt, sur l'annonce au *Zanahary*, aux *hian-tany* ou *tsiñy* et aux *Razana* du programme du *Rasahariaña*, et sur la promesse de la tenue du rite.

Ces deux *jôro* montrent l'existence d'un lien réel entre les membres vivants et morts d'une famille dans et par le *Rasahariaña*, le lien ou le *Fihavanana* entre la famille organisatrice et leurs Ancêtres. Ils montrent aussi l'interdépendance entre les membres vivants et morts de cette famille élargie. Ils nous permettent de voir que le *jôro* est un moyen de communication avec Dieu, avec les Ancêtres et avec les esprits de la terre pour les vivants.

2.2.6.4. Les *jôro* pendant le rite

Le premier *jôro* du *Rasahariaña* est l'annonce du rite au *Zanahary*, aux Ancêtres et au demandeur. Dans la plupart des cas, il est également une annonce aux *tsiñy*, esprits de la nature ou génies. Il est aussi le moment où on offre l'animal au demandeur. Le deuxième est le *Fôtojôro* qui se fait pendant le *Sôrontsôroño*. Le *Fôtojôro* est l'annonce et l'invitation adressée à tous les *Razana* de la famille organisatrice à un banquet communautaire.

Voici la structure du premier *jôro* du *Rasahariaña*. L'appel ou l'invocation de *Zanahary*, Dieu, ouvre le *jôro* ; quelquefois cela est suivi de l'invocation des *tsiñy* ou des *hian-tany* qui sont des esprits qui habitent et surveillent la terre. Vient ensuite l'invocation de tous les *Razana*, Ancêtres, du demandeur et de la famille organisatrice du *Rasahariaña*, suivi enfin du demandeur lui-même. L'invocation des *tsiñy* pourrait être à la fin de celle de tous les *Razana*. La présentation du besoin du groupe à tous les invoqués arrive après. Ce besoin est la raison de l'organisation du rite. Arrive enfin la présentation du bœuf à offrir à ces mêmes invoqués. Et enfin on demande aux invoqués en particulier au demandeur d'accepter l'offrande qui est le bœuf, suivi de la demande de bénédiction ou de satisfaction de la requête.

Pour le *jôro* du *Sôrontsôroño*, voici la structure. Au premier c'est l'invocation de *Zanahary*, des *Razana*, des *tsiñy* ou des *Hian-tany*. Vient ensuite la présentation des viandes cuites du *Sôrontsôroño* aux invoqués. Une invitation à manger est adressée après aux *Razana* et quelquefois aux autres esprits de la terre comme *tsiñy* ou *hian-tany*. Cela sera suivi par le moment où les esprits, c'est-à-dire les *Razana* ou Ancêtres et autres esprits comme *tsiñy* ou esprits de la terre, mangent. C'est un moment de silence. Après ce moment de silence, le *mpitanjiny* annonce la fin du repas de ces *Razana* et les enfants se précipitent pour prendre les restes des *Razana* et manger ce qu'ils gagnent.

Pour le premier *jôro*, le *mpitanjiny* qui est également le *mpijôro* commence le *jôro*. Il invoque *Zanahary*, tous les *Razana* du défunt demandeur de *Rasahariaña*, et ce demandeur est cité à la fin pour clôturer l'invocation et l'invitation des Ancêtres de la famille. Après cette invocation de tous ces *Razana*, le *mpitanjiny* annonce la raison de la mention des noms de tous ces *Razana* comme suit : « *Ny antony anomonaña areo dia ranona mangataka rasa ka hagnomia rasa azy zahay niany. Ka mba ho tsaratsara aby sy tsy hararirary ny velona. Enga anie mba hoandry ny omby* ». Traduction : la raison de la mention de vos noms est que telle personne votre descendant demande sa part, nous la lui donnons maintenant. Que ce *Rasahariagna* procure aux vivants, vos descendants, la santé. Que le bœuf dorme²¹⁴.

²¹⁴ Cf. Enquete II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

Pendant le *jôro* du *Rasahariaña*, le *mpijôro* qui est *mpitanjiny* joue le rôle d'officiant, et il est obligatoirement un descendant direct des Ancêtres invoqués. Le premier *Jôro* est fait pendant que le bœuf est encore vivant, et c'est le moment pendant lequel on offre ce bœuf comme *Rasa* au défunt demandeur de *Rasahariaña*. Le deuxième *jôro* ou le *Fôtojôro* qu'on fait sur le *Sôrontsôroño* est une offre pour tous les *Razana* car c'est un repas communautaire avec tous ces *Razana* membres de la de la famille organisatrice du *Rasahariaña*²¹⁵.

Puisque le *jôro* est un moyen pour les vivants de communiquer avec *Zanahary*-Dieu, les Ancêtres et tous les autres esprits de la terre, c'est par ce même *jôro* qu'on appelle *Fôtojôro* que le *mpitanjiny* invite les membres de la société de l'au-delà, surtout les Ancêtres, à manger les repas qui leur sont destinés.

Ces deux *jôro*, le premier *jôro* et le *Fôtojôro*, du *Rasahariaña* ont des points communs entre eux. A part l'invocation de *Zanahary*, des *hian-tany* ou *tsiñy* et des *Razana*, Ancêtres, ces deux *jôro* sont centrés sur l'offrande. Par le premier *jôro*, le *mpitanjiny* offre le bœuf encore vivant au demandeur comme sa part de biens. Par le *Fôtojôro*, on offre aux *Razana* un plat de riz cuit et de la viande cuite venant du bœuf offert vivant au demandeur. Ce *jôro* du *Sôrontsôroño* consiste alors à offrir des aliments cuits aux membres de la société des Ancêtres et à inviter ceux-ci à manger ces aliments cuits venant de l'animal offert vivant au demandeur avec les vivants. Cela permet de renforcer l'intégration du demandeur dans la société des Ancêtres et lui permet d'être un Ancêtre parmi les autres. Ce *Fôtojôro* fait du *Sôrontsôroño* un élément central du *Rasahariaña*.

Désormais, par ce *Rasahariaña*, le demandeur de *Rasa* qui vient d'avoir sa part est Ancêtre à l'état complet. Il peut être invoqué pendant les *jôro*. Avant d'avoir le *Rasahariaña*, un défunt ne devait pas être invoqué pendant les *jôro* parce s'il n'est pas encore tout à fait un Ancêtre à la stature complète de son état. Pour la plupart des *Tsimihety* du district d'Antsohihy ainsi que pour ceux de la région de la Sofia, c'est la tenue du *Rasahariaña* qui permet aux défunts d'accéder à la stature d'Ancêtre.

Comme tout autre *jôro* chez les *Tsimihety*, l'invocation de *Zanahary*, Dieu, des *tsiñy* ou des *hian-tany* et des *Razana* est une des points communs des deux *jôro* préliminaires du *Rasahariaña* avec les deux *jôro* pendant le rite du *Rasahariaña*.

Les cris dans tous ces *jôro* est un appel culturel adressé par les vivants à Dieu et aux Ancêtres. Ils sont donc des moyens qui peuvent mettre en relation la société terrestre des vivants et la société divino-ancestrale.

2.2.6.5. La communion dans les *Jôro* du *Rasahariaña*

Comme dans les autres *jôro*, par l'invocation des noms de tous les Ancêtres ascendants de la famille organisatrice et du demandeur du *Rasahariaña*, on pense établir une communion avec les Ancêtres personnalisés, sans pour autant souhaiter leur retour dans l'histoire parmi les vivants²¹⁶.

En faisant les divers *jôro* même en dehors du *Rasahariaña*, le *mpitanjiny* représente la famille organisatrice et toute l'assistance qui représente communauté villageoise. Dans ces

²¹⁵ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohihy le 30 juillet 2011.

²¹⁶ Cf. Pietro LUPPO, *op. cit.*, 2006, p. 133.

jôro, le *mpitanjiny* utilise souvent le mot « *Zahay* ou *Izahay* », le nous exclusif. Dans la langue malgache, on a deux nous : le nous exclusif qui signifie « *Zahay* ou *Izahay* » et le nous inclusif qui est « *Atsika* ou *Isika* ».

Le nous exclusif ou *Izahay* en malgache officiel, *zahay* en dialecte *tsimihety*, est employé dans un dialogue face à face et dans une relation de partenariat. En utilisant ce terme dans les *jôro*, le *mpitanjiny* met la famille organisatrice et toute l'assistance en relation et en face de *Zanahary*, des *Razana* et des *tsiñy*. Donc par les *jôro* du *Rasahariaña*, la famille organisatrice et toute l'assistance est en communion sacrale avec les membres de la société de l'au-delà. Cette société de l'au-delà est évidemment composée pour les *Tsimihety* par *Zanahary*, Dieu, des *Razana* et des *Tsiñy*. Mais la communion visée dans le *Rasahariaña* est plutôt avec *Zanahary* et les *Razana*, mais non pas avec les *tsiñy*.

Avec le *jôro* fait par le *mpitanjiny*, le culte des Ancêtres maintient le pouvoir de ce *mpitanjiny* au sein de la famille et accroît la croyance aux Ancêtres. Le culte des Ancêtres est aussi un facteur d'unité entre les vivants et les défunts par les *jôro*²¹⁷.

La communion dans les *jôro* du *Rasahariaña* s'étend à tous les membres de la famille organisatrice qui sont loin et qui ne peuvent pas venir assister au rite. C'est pour cela qu'on exige la présence de tous les membres de cette famille pendant ce rite et surtout pendant ces deux *jôro*. Si jamais un des membres de la famille organisatrice est absent lors du rituel, le *mpitanjiny* doit l'excuser pendant le premier *jôro* du rite. L'invocation commencée par les cris aigus dans ces *jôro* montre le désir des vivants de se mettre en relation avec les membres de la société de l'au-delà. Elle met en communion surtout les vivants avec Dieu et les Ancêtres car l'invocation leur est adressée.

Les *jôro* du *Rasahariaña* mettent encore en communion les vivants avec les membres du monde de l'au-delà par la prise de l'alcool appelé *toaka* après ces *jôro* et par la prise du repas sacrificiel du *Sôrontsôroño* pendant et après le *Fôtojôro*.

Par ces *jôro* du *Rasahariaña* comme lors des autres *jôro* du culte des Ancêtres, les vivants s'adressent aux défunts comme à un vivant, à une personne concrète. C'est pour cela que dans le continent africain, selon Jean-Marc Ela, les morts ne sont pas morts²¹⁸.

2.3. LES SYMBOLES ET LES OBJETS

Nous allons analyser dans ce point les différents symboles et objets qui sont riches en signification pendant le *Rasahariaña*. En premier lieu nous allons expliquer le temps, le lieu et l'orientation du rite. En deuxième lieu, nous expliquerons l'eau, l'encens et la fille ou la jeune femme qui encense le bœuf et dont les parents sont encore en vie. En troisième lieu, nous parlerons de l'animal à offrir et à sacrifier. En quatrième lieu, nous exposerons le *lambahoany* du *mpitanjiny* pendant les *jôro*, le *lamba fotsy* offert au défunt demandeur du *Rasahariaña*, la signification du bœuf qui ne bouge pas après le premier *Jôro* et l'autorisation réservée aux enfants de manger les viandes cuites offertes aux Ancêtres pendant le *Sôrontsôroño*.

²¹⁷ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 282.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 282-283.

2.3.1. Le temps, le lieu et l'orientation du rite

En ce qui concerne le temps favorable, pour la plupart de nos informateurs et selon la pratique que nous avons vue, de préférence et pour des raisons pratiques, on organise le *Rasahariaña* pendant tous les mois de la saison sèche car il est plus facile d'organiser des festivités pendant cette saison sèche que pendant la saison des pluies. En plus, on possède encore des vivres qu'on a cultivés pendant la saison des pluies²¹⁹. Parmi ces mois de la saison sèche, les mois d'*Asarabe*, septembre, et *Vôlambita*, juillet, sont choisis de préférence. Dans tous les cas, on peut organiser le *Rasahariaña* lors de n'importe quel mois de l'année si on est très pressé, mais ces deux mois mentionnés sont traditionnellement préférables.

Le *Rasahariaña* doit s'effectuer *ankilaizambôlana*, c'est-à-dire au moment où la lune est déjà en inclination, après la pleine lune. Cela veut dire que le rite du *Rasahariaña* suit le calendrier lunaire. La raison du choix du moment après la pleine lune c'est que tout ce qui concerne les morts doit se faire à ce moment car la mort doit diminuer et non l'inverse. Par exemple le *Fagnokaraña*, dialecte *Tsimihety* pour dire l'exhumation, ou *Famadihana* en malgache officiel, et le *Rasahariaña* doivent avoir lieu après la pleine lune. Par contre les fêtes comme le *Fanambadiana*, mariage traditionnel, *tsikafara*²²⁰ ou remerciement, action de grâce ou acquittement d'un vœu fait souvent aux Ancêtres, doivent se faire au moment où la lune est en pleine ascension car les choses bonnes doivent augmenter et non diminuer²²¹.

Pour les jours de l'organisation du rite du *Rasahariaña*, il faut qu'il soit un des jours bons ou favorables, ce sont le lundi et le samedi. Pour le moment de la journée, le *Rasahariaña* doit s'effectuer pendant l'après-midi au moment où le soleil s'incline ou tend à se coucher, car, comme ci-dessus le *Rasahariaña* concerne les morts qui doivent diminuer et non augmenter.

Il y a quand même des familles qui pratiquent le *Rasahariaña* dans la matinée et ceux qui le font dans l'après-midi. La famille de Jaovelo, notre informateur dans notre enquête V à Anahidrano, organise ce rite dans l'après-midi, car c'est le moment où l'on a vu la dernière fois le défunt demandeur puisque l'enterrement est toujours dans l'après-midi. Donc pour le moment de la journée, l'organisation du rite du *Rasahariaña* dépend de la tradition de la famille organisatrice. Si les *Razana* d'une famille le faisaient au début dans la matinée, tous ces descendants le pratiqueront dans la matinée ; par contre, si les *Razana* d'une famille le pratiquaient au début dans l'après-midi, tous leurs descendants le feront l'après-midi²²².

Le lieu du *Rasahariaña* n'est ni au village ni au cimetière, c'est dans un lieu ou un endroit calme et souvent près et sous un arbre. Dans cet arbre, on met un vêtement ou un linge qu'on offre également au défunt demandeur du *Rasahariaña*. Cet arbre est supposé sacré. Cela veut dire que le lieu du *Rasahariaña* est souvent dans la forêt mais il peut être sur une

²¹⁹ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

²²⁰ Le *tsikafara* est une sorte de vœux ou de demande de faveur ou de réussite dans la vie ou les examens par exemple.

²²¹ Cf. Mes Enquêtes I, II, IV et V.

²²² Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

colline. Ce lieu de *Rasahariaña* est un lieu réservé, distinct, privilégié et bien choisi²²³. Ce lieu est évidemment sacré.

Le fait que ce lieu est dans un endroit calme et n'est ni au village ni au cimetière, cela facilite la communication entre les Ancêtres ou les morts et les vivants, entre les habitants de l'au-delà et les vivants sur la terre. Car on quitte l'habitation des vivants mais on ne va pas directement aux places des Ancêtres et des morts, on est donc au milieu. On est sur le lien entre les deux mondes visible et invisible. C'est une sorte de réconciliation entre les deux entités : les vivants sur la terre et les Ancêtres dans l'au-delà.

Le rite de *Rasahariaña* doit être fait sur une pierre qui est arrangée ou planifiée, autel appelé *fijoroaña*, surtout le *Sôrontsôroño*. C'est là qu'on appelle et qu'on invoque les *Razana*, c'est toujours sur ce lieu où il y a cette pierre *Fijoroaña*. Cette pierre est appelée *Falambañambato*, l'autel. Et les *Tsikafara* doit aussi être fait sur ce lieu car souvent dans le *Tsikafara*, il y a l'invocation des *Razana*²²⁴.

Voici ce qui concerne l'orientation vers l'est. Dieu est omniprésent. Les Ancêtres des Malgaches sont en majorité des orientaux. S'ils font quelque chose concernant leurs Ancêtres, ils se tournent à l'est qui est leur origine. Même les morts qui sont enterrés ont la tête tournée vers l'est dans leur tombeau²²⁵.

Une autre raison montre que quand on fait le *jôro*, il faut toujours se tourner vers l'est. Le bœuf qu'on met par terre pour le *Rasahariaña* et pour les autres festivités du rite du même genre doit toujours être tourné vers l'est. Car si on demande une chose bonne, il faut toujours se tourner vers l'est car l'est symbolise l'origine²²⁶. L'est évoque généralement l'origine car de là se lève le soleil ; et certains disent même que *Zanahary* est Dieu soleil à l'origine. Or ce *Zanahary* est invoqué en premier pendant le *Rasahariaña* ; donc il est normal qu'on se tourne vers l'est pendant ce rite et d'autres cultes traditionnels à Madagascar.

Donc pendant le *Rasahariaña*, tout doit être orienté vers l'est. Pour le bœuf mis par terre, le côté droit est en haut, le côté gauche est en bas, la tête vers l'est, le dos tourné vers le nord, et les quatre pattes qui sont liées par une corde se tournent vers le sud dont les pattes arrière sont en haut et les pattes avant sont en bas²²⁷.

Quand on fait tomber par terre le bœuf pendant le *jôro*, son côté gauche doit être en bas car la gauche indique le mauvais sens, donc il faut qu'il soit en bas. Ce qui est mauvais doit être en régression et écrasé par le bon sens, à droite, qui doit être en haut pendant le *jôro*²²⁸.

La raison la plus explicite pour l'orientation du *Rasahariaña* vers l'est est la présence du *jôro*. Quand on fait le *jôro*, il faut toujours tourner et regarder vers l'est même en dehors du *Rasahariaña*. Chez les *Tsimihety* de la région de la Sofia en général, pour tout rite intégrant le *jôro*, l'orientation est toujours vers l'est ; car les *Tsimihety* ont comme origine l'est ; même la majorité des *Malagasy* est originaire de l'est en Malaisie et en Indonésie.

Les Ancêtres *Tsimihety* ont quitté l'est à cause de la densité des forêts dans cette partie est de Madagascar car leurs Ancêtres élèvent des bœufs et ils se rendent vers l'ouest pour

²²³ Cf. Mes Enquêtes II et IV.

²²⁴ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohiy le 30 juillet 2011.

²²⁵ Cf. Remarque de Meur Victor MILADERA dans l'enquête I.

²²⁶ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

²²⁷ Cf. Enquête IV à Ankerika et Enquête VI à d'Ambohitsarabe.

²²⁸ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohiy le 30 juillet 2011.

chercher des terrains favorables à cet élevage bovin et qui n'aient pas de forêts très denses partout comme dans la partie est de l'île²²⁹.

2.3.2. L'eau, l'encens et la fille ou la jeune femme dont les parents sont en vie

Une fille ou une jeune femme dont le père et la mère sont encore vivants nettoie le bœuf et fait l'encensement à ce bœuf. Dans l'encensoir, ce sont le *vainafu* qui est un feu qui ne donne pas de flamme et le *tainomby*, c'est-à-dire les bouses sèches des bœufs.

Les significations symboliques de l'eau peuvent se réduire à trois thèmes dominants : source de vie, moyen de purification et centre de régénérescence²³⁰. Pour R. Jaovelo-Dzao, l'eau symbolise la vie, la fécondité et le sacré ou la sacralité qu'on appelle en malgache le *Hasina*. Elle rappelle l'eau primordiale dans ses deux valences qui sont à la fois positive et négative, ayant la vertu de détruire le mal et quelquefois ce qui est bien, mais aussi de purifier et de vivifier²³¹. Cela veut dire que l'eau est à la fois source de vie et de bien, elle peut provoquer aussi la mort et être à l'origine du mal.

Pendant les *jôro* que font les *Tsimihety*, que ce soit dans la maison ou ailleurs, on utilise toujours les paroles d'invocation et l'eau. Selon J. J. Randrianandrasana, l'eau utilisée dans le *Rasahariaña* sert à calmer les défunts, elle permet de transformer la colère et l'hostilité des défunts en communion avec les vivants²³².

Dans le lavement de l'animal à sacrifier, l'eau prend le sens de purification. Elle a la fonction d'enlever la boue et la bouse qui montrent la saleté et l'impureté sur le bœuf. Et ces saletés et impureté ne peuvent pas être offerts aux Ancêtres, et empêchent la communion sacrée avec eux et le monde de l'au-delà. On lave donc le bœuf parce qu'on l'offrira aux Ancêtres. La preuve de l'acceptation de cette offrande par le défunt demandeur et par les Ancêtres est le fait que le bœuf dort pendant et juste après le *jôro*²³³. L'eau figure donc parmi les éléments de médiation qui lient la société terrestre et celle de l'au-delà²³⁴.

L'autre usage de l'eau pendant le *Rasahariaña* est l'aspersion sur le repas sacrificiel du *Sôrontsôrognô* et sur les enfants après le *Fôtojôro* du même *Sôrontsôrognô*. Après ce *Fôtojôro*, on observe quelques minutes de silence et ensuite on procède à cette aspersion de l'eau sur ce repas sacrificiel et sur les enfants qui se précipiteront pour en prendre et en manger. Selon la croyance *tsimihety*, comme signalé plus haut, pendant ces minutes de silence, les *Razana* invités mangent. Après ce silence, on croit qu'ils terminent leur repas, et comme les vivants ils veulent boire aussi après ce repas ; et cette eau aspergée sert pour eux de boisson suite à ce repas. En faisant ce geste, les vivants veulent satisfaire leurs besoins et faire plaisir à ces membres de la société de l'au-delà²³⁵.

²²⁹ Cf. *Id.*

²³⁰ Cf. Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1969, p. 374.

²³¹ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 317.

²³² Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 40.

²³³ Cf. Toutes nos enquêtes sauf l'enquête III.

²³⁴ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 41.

²³⁵ Cf. *Id.*

Une autre signification de cette aspersion de l'eau sur ce repas et sur ces enfants, et qui semble la plus importante pour les *Tsimihety* et pour les Malgaches dans leur ensemble, est le « *Tso-drano* » ou la bénédiction. On bénit les enfants qui mangent les restes des membres invités de la société de l'au-delà, en particulier des Ancêtres. Ces enfants mangent alors le même repas que les Ancêtres, ils sont en communion avec ceux-ci. Cette communion s'étend à toute la communauté, car les enfants qui mangent ces restes des Ancêtres à côté des anciens qui mangent eux aussi en même temps que les Ancêtres, le font au nom de toute l'assemblée. En plus, ces enfants symbolisent l'innocence et la pureté du cœur. On respecte les Ancêtres par l'innocence et la pureté de cœur. L'eau est un moyen de purification en tant que symbole de pureté, elle symbolise la vie et montre le respect aux Ancêtres qui sont source de vie venant du *Zanahary*²³⁶.

L'encens montre généralement deux choses : la fumée et le parfum. Il est chargé d'élever la prière vers le ciel. L'usage de l'encensement est universel. Il associe l'homme à la divinité, le fini à l'infini, le mortel à l'immortel²³⁷. À Madagascar, chez les *Sakalava* du Nord par exemple, l'encens est peut-être un moyen pour l'esprit de fuir dans les airs²³⁸. Chez les *Tsimihety*, le « *emboka* » ou l'encens sert à éloigner les esprits mauvais appelé « *masantôko* ».

Donc dans le *Rasahariaña*, l'encens sert avant tout à éloigner ces esprits mauvais pour bien rétablir la pureté pendant ce rite. Il faut garder la pureté pendant le rite qui est sacré. La fumée de l'encens qui monte vers le ciel assure la médiation et la communion entre la contingence et l'absolu car l'espace aérien qui est son lieu de parcours se présente comme le domaine des oiseaux qui sont des médiateurs par excellence entre le ciel et la terre. Cette fumée est purement et simplement l'air coloré en blanc ou en noir qui est aussi le souffle, la vie et le symbole de l'Esprit²³⁹.

L'encensement se déroule comme suit. Dans l'encensoir, il y a le *vainafô* ou le feu avec la fumée et *tainomby* ou les bouses sèches des bœufs. L'encenseuse ne dit rien pendant l'encensement. Elle fait d'abord près de sa poitrine, ensuite vers sa tête, et puis derrière elle ou dans son dos. Enfin, elle tient la queue de l'animal, l'allonge et y met l'encensoir pour que les *vainafô* et les *tainomby* qu'il contient ne se renversent ni se dispersent si la vache bouge sa queue²⁴⁰.

Une fille ou une jeune femme symbolise ici bien entendu la jeunesse. En plus de la jeunesse, elle montre également la vie intégrale non coupée de la source de la vie que sont ses parents. Et elle est encore capable de donner cette vie dans le futur. C'est cette vocation d'enfanter ou de donner une vie dans le futur qui est la raison du choix d'une fille ou d'une jeune femme pour le rite de purification mais non à une femme déjà âgée ou orpheline. Le *Rasahariaña* est organisé en faveur de la vie sur la terre et dans l'au-delà pour les Ancêtres.

Les *Tsimihety* souhaitent que, par l'attribution de ce rite de purification à une fille, la vache à offrir puisse se reproduire, car selon la conception *tsimihety* dans le *Rasahariaña*, l'animal offert au demandeur sera élevé par le défunt dans l'au-delà. La jeune fille qui nettoie et encense la victime a un lien étroit avec la génisse. Elle est appelée à engendrer un jour. Elle

²³⁶ Cf. *Id.*

²³⁷ Cf. Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *op. cit.*, 1969, p. 402-403.

²³⁸ Cf. Robert JAQUELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 325.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 326.

²⁴⁰ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

est dans le flux de la vie. Et l'origine de cette vie est *Zanahary* qui est dans le monde de l'au-delà ou le monde sacré, selon la conception malgache et *tsimihety*. Donc cette jeune fille joue aussi un rôle de médiateur dans la communion entre l'assemblée priante pendant le *Rasahariaña* et la société de l'au-delà dans laquelle se trouvent *Zanahary*-Dieu et les *Razana*. L'action de la jeune fille qui consiste à encenser et à nettoyer le bœuf rapproche le profane et le sacré car elle chasse les esprits mauvais et enlève la saleté. Elle introduit dans la communion sociale l'assemblée grâce à la communion des vivants avec le monde divin²⁴¹.

2.3.3. L'animal à offrir et à sacrifier

Nous expliquons ici les caractéristiques et le nombre d'animaux à offrir, les valeurs des bœufs à Madagascar et les significations du nombre et ses caractéristiques.

C'est toujours un bœuf qu'on donne à un défunt qui demande le *Rasahariaña* et qu'on sacrifie pendant ce rite, car d'abord c'est la tradition et puis c'est la valeur particulière du bovidé dans la richesse *Tsimihety* et même pour tous les Malgaches²⁴². Et de préférence pour l'animal à offrir pendant le *Rasahariaña*, c'est la vache ; la raison est que le défunt demandeur va continuer à élever cet animal, et la vache peut se reproduire encore en donnant des générations. C'est une manifestation de continuité de la vie du demandeur sur la terre dans l'au-delà en tant qu'éleveur de bœufs.

Dans ce cas, les *Tsimihety* rejoignent les Tchoukches et les Koriaks éleveurs des rennes du Nord-Kamtchatka, en Sibérie orientale en Russie. Chez ces deux tribus de la Russie, on tue les rennes pendant les rites funéraires et les commémorations des morts. Les animaux tués et sacrifiés à cette occasion sont censés assurer le transfert d'un individu décédé vers l'autre monde qui est le monde et la société des Ancêtres. Ces rennes sacrifiés assurent l'intégration du défunt dans le monde des Ancêtres ; on peut dire qu'ils servent à le faire devenir Ancêtre. Autre raison du sacrifice de ces rennes à cette occasion, cela permet au défunt tchoukche ou koriak de poursuivre son existence d'éleveur dans sa nouvelle société qui est celle des Ancêtres²⁴³.

Ces deux motifs sont ceux de *Rasahariaña* chez les *Tsimihety*. Le bœuf qu'on tue pendant le *Rasahariaña* sert intégrer le défunt dans sa nouvelle société qui est le monde des Ancêtres. L'offrande de bœuf est alors l'un des éléments du rite qui permet au destinataire de devenir Ancêtre. On lui donne le bœuf ou surtout la vache parce qu'on pense qu'il va l'élever encore dans sa nouvelle société. Cela montre en partie la forme de la continuité de la vie du défunt dans l'au-delà.

Dans le *Rasahariaña*, le sexe de l'animal importe peu même si la préférence est pour la vache²⁴⁴. Puisque celle-ci va donner de génération, elle fera augmenter la guérison, la santé et le bonheur qu'on a demandé au cours du *Rasahariaña*. Si on demande quelque chose de bien comme la réussite aux examens, la réussite dans la vie, on doit utiliser les vaches car elles

²⁴¹ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 42.

²⁴² Cf. Enquete II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

²⁴³ Cf. Patrick PLATTET, « Les rites de deuil et les commémorations funéraires chez les éleveurs de rennes koriaks du Nord-Kamtchatka », dans Yvan DROZ (dir.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Georg Editeur, Paris, 2003, p. 201.

²⁴⁴ Cf. Enquete II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

feront augmenter ce qu'on a demandé. En plus, les morts reçoivent de la part des vivants une considération particulière ; quelquefois, on les considère même comme une sorte de divinité à cause de la considération particulière qui leur est accordée²⁴⁵.

Les bœufs qui ont la couleur *mavo*, entre gris et blanc, *tombolôho* ou rougeâtre et noirâtre, *vakivôho* c'est-à-dire blanc en haut et en bas, *vandamena* ou rouge mais blanc en bas, *vandamainty* ou noir mais blanc en bas ne sont pas offerts en *Rasahariaña*. Pour les bœufs qui ont la couleur tout rouge et tout noir, il suffit de mettre des terres blanches sur sa face et cela convient au rite, cela veut dire que ce qui est tout rouge et tout noir ne doit pas être offert en *Rasahariaña*. La terre blanche qu'on met sur leur face sert à enlever le tout rouge et le tout noir. Les bœufs qui ont la couleur blanche sur la tête sont bons et aptes à offrir pour le *Rasahariaña* comme *masa* ou la face blanche, *bidahara* ou muni d'un petit blanc sur la face, et *mazava lôha* c'est-à-dire toute la tête est blanche²⁴⁶.

Il y a des familles qui ne choisissent pas de couleur de l'animal à offrir pendant le *Rasahariaña*. Notre informateur dans notre enquête V montre que n'importe quelle couleur de bœuf est favorable pour le *Rasahariaña*. Donc la couleur du bœuf importe peu pour eux dans ce rite. *Tsy mifidy volon'omby amin'ny Rasahariaña*. Traduction : « on ne choisit pas la couleur de la peau du bœuf pour le *Rasahariaña* »²⁴⁷. Toujours pour cette couleur de l'animal à offrir, on a la préférence pour les *aomby mazava loha* ou les bœufs dont la tête est toute blanche. Les bœufs qui ont cette couleur sont bons à offrir aux Ancêtres. C'est pourquoi Felix a dit : « *Ny Omby mazava loha no atao amin'ny Razana* », c'est-à-dire « les bœuf dont la tête est toute blanche sont pour les Ancêtres »²⁴⁸.

Le bœuf à offrir pour le *Rasahariaña* ne doit pas avoir de handicap physique, en malgache, *omby tsy misy antsa na kilema*. Un bœuf jeune est mieux. Puisque la vache est à préférer pour un *Rasahariaña*, elle ne doit ni allaiter ni être en grossesse²⁴⁹. Cela symbolise la pleine force et l'énergie de l'animal, en plus de raison pratique de la situation de la vache.

Concernant le nombre de bœufs à offrir pendant le *Rasahariaña*, normalement un bœuf pour une personne. Mais actuellement, à cause de l'insécurité, de la pauvreté et du vol de bovidés croissant dans la région, il peut arriver de donner un bœuf pour deux ou trois défunts. Ce cas reste encore très rare et c'est une exception. Si de tels cas arrivent, on doit l'expliquer aux destinataires du *Rasahariaña* au début du déroulement du rite car cela est anormal²⁵⁰.

Puisque le bœuf marque la richesse et est précieux pour les *Tsimihety* et presque dans tout Madagascar, on le donne à quelqu'un de précieux pour soi, à quelqu'un qu'on aime. D'où pour le mariage traditionnel *tsimihety*, on donne une vache à la future épouse²⁵¹. L'affichage des bœufs sur les billets de banque et sur les monnaies malgaches montre la valeur que représentent les bœufs pour indiquer la richesse des Malgaches. Ces bœufs représentent donc la richesse de Madagascar. L'offrande d'un bœuf pendant le *Rasahariaña* souligne la valeur des Ancêtres chez les *Tsimihety* et aussi chez tous les Malgaches.

²⁴⁵ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

²⁴⁶ Cf. Enquete II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

²⁴⁷ Cf. Enquete V avec Meur JAOVELO, Anahidrano le 05 aout 2011.

²⁴⁸ Cf. Enquete VII avec Meur FELIX, Antsohihy le 30 juillet 2011.

²⁴⁹ Cf. Mes Enquêtes I et IV.

²⁵⁰ Cf. Mes Enquêtes I, II, IV et V.

²⁵¹ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

2.3.4. La signification de quelques autres objets et gestes

Le vêtement ou le linge qu'on met sur un arbre sur le lieu de *Rasahariaña* ou sur le lieu *Fijoroaña*, le lieu où on effectue le *jôro*, est aussi offert pour le demandeur du *Rasa*. On le lie et on l'attache sur cet arbre. Ce vêtement sert à vêtir celui à qui on donne le *Rasa*. Dans ce vêtement, on met un peu d'argent qui est également pour le demandeur du *Rasahariaña*²⁵². Ce vêtement est toujours de la couleur blanche. Cette couleur montre la pureté et est pour les Ancêtres. C'est pour cela qu'un mort est vêtu de blanc chez les *Tsimihety*.

Le blanc est la couleur de l'aboutissement de la vie. Il est la couleur de transition et de passage car le défunt va passer à une autre nouvelle vie avec les siens puisque la mort est un moment de transition à la charnière du visible et de l'invisible. C'est pourquoi, dans plusieurs rites de passage comme les rites funéraires on utilise la couleur blanche²⁵³.

Celui qui fait le *jôro*, *mpinjôro* ou *mpitanjiny*, ne s'habille pas d'un pantalon, mais d'un short et un *Lambaoany* ou un *kisaly* qui est une sorte de panne, car le pantalon n'est pas dans la tradition pour faire le *jôro*, mais seulement le *lambahoany* pour respecter les Ancêtres et la tradition ou les coutumes²⁵⁴. Le *lambahoany* montre ici la tradition *tsimihety* et est en conformité avec cette tradition. Les Ancêtres et le défunt demandeur du *Rasa* qui va bientôt devenir Ancêtre ont aussi respecté cette tradition et ont vécu dans celle-ci. La non-observation de cet habit de *lambahoany* pendant le *Rasahariaña* met en cause la réussite du rite car il s'agit du manque de respect envers les Ancêtres, le défunt demandeur et la tradition.

Nous montrons maintenant la signification du bœuf qui ne bouge pas après le premier *jôro* avant de le sacrifier ou de l'égorger. En s'adressant au demandeur pour terminer le premier *jôro*, le *mpitanjiny* ordonne à la vache de ne pas bouger après son discours. Si la vache ne bouge pas, on dit qu'elle dort, cela signifie que l'offre est acceptée par le demandeur et par tous les *Razana* du défunt demandeur de *Rasa* et de la famille organisatrice. Dans le sens contraire, l'offre est rejetée car il y a quelque chose d'anormal dans la famille organisatrice ou dans le *jôro* même. Et ce refus est un déshonneur pour le *mpitanjiny*. D'où ce dernier doit résoudre immédiatement ce problème pour convaincre le demandeur et les Ancêtres d'accepter l'offre. Mais le fait que le bœuf bouge après le premier *jôro* n'empêche pas le déroulement du rite de *Rasahariaña*. Le bœuf sera toujours tué et offert au défunt demandeur du *Rasa* car ce bœuf figure parmi les mets avec le riz à donner à toute l'assistance qu'on a rassemblée pour ce rite. Mais il y a quand même quelque chose d'anormal dans le rite du *Rasahariaña*²⁵⁵.

Le désaccord entre les membres de la famille organisatrice au sujet du rite de *Rasahariaña* en question, la non mention d'un ou de deux des Ancêtres du demandeur par le *mpitanjiny*, et l'absence non excusée d'une personnalité importante membre de la famille organisatrice sont les motifs possibles du refus de l'offre pendant le *Rasahariaña*. Pour organiser un *Rasahariaña* la famille doit impérativement être en accord pour assurer sa

²⁵² Cf. Mes Enquêtes IV, V et VII.

²⁵³ Cf. Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *op. cit.*, p. 125.

²⁵⁴ Cf. Enquete IV avec Meur TSILAITRY, Ankerika le 25 juillet 2011.

²⁵⁵ Cf. Mes Enquêtes I et VII.

réussite et l'acceptation de l'offre. Tous les membres de la famille doivent être présents pendant le rite. S'il y en a un ou deux qui doivent être absents, le *mpitanjiny* doit l'excuser et l'expliquer au demandeur et aux Ancêtres dès le premier *jôro* pour que l'offre soit acceptée par le demandeur et ces Ancêtres. Ensuite, au cours de ce premier *jôro*, tous les Ancêtres de la famille organisatrice doivent être mentionnés sinon l'offre sera rejetée et le bœuf bougera.

Ce premier *jôro* du rite de *Rasahariaña* s'appelle quelquefois *Fampandriaña aomby*, littéralement, c'est l'acte de faire dormir le bœuf ; le sens figuré est l'acte de faire que le bœuf ne bouge pas ; puisqu'il s'agit aussi de faire dormir le bœuf, qui est un signe d'acceptation de l'offre. Si la vache bouge, cela se manifeste souvent par son regard vers le *mpitanjiny*. Puisque le *Rasahariaña* est aussi organisé pour avoir le bonheur et la santé, le *mpintanjiny* dit à la fin du premier *jôro* : « Si ce *Rasahariaña* ne nous procure pas la santé et le bonheur, regarde-moi, bœuf »²⁵⁶. Voilà en ce qui concerne le geste du bœuf à sacrifier après le premier *jôro* du *Rasahariaña*.

2.4. LES CAUSES INDIRECTES DU RITE

Derrière l'organisation du rite du *Rasahariaña*, quatre phénomènes poussent et influencent les *Tsimihety*, surtout ceux du district d'Antsohihy, à continuer de pratiquer ce rite de la religion traditionnelle malgache. Il s'agit d'abord de l'amour de la vie ou de l'attachement à la vie ; et puis la peur de la mort et des morts ; ensuite de l'importance ou de la valeur des *tso-drano*, bénédiction, et des *fanampiana* ou aides des Ancêtres ; et enfin la force du *Fihavanana* entre les membres d'une même famille. Nous exposons aussi la communion dans ce rite, qui est le fruit du *Fihavanana*

2.4.1. L'amour de la vie ou l'attachement à la vie

Derrière le *Rasahariaña* et les autres cultes des Ancêtres à Madagascar, il y a l'amour de la vie, l'attachement à la vie humaine. Il faut préserver à tout prix cette vie. En organisant le *Rasahariaña*, les *Tsimihety* veulent préserver la vie à tout prix et autant que possible. Ils veulent vivre aussi longtemps que possible. La raison c'est que souvent en demandant le *Rasahariaña*, les défunts font tomber malade un homme vivant membre de sa famille. Et la maladie peut conduire à la mort si elle n'est pas guérie. Pour que la maladie soit guérie et pour pouvoir rester en vie aussi longtemps que possible, la famille du malade organise le *Rasahariaña* pour donner la part du demandeur et on sera quitte, si la maladie est le fruit d'une revendication de ce *Rasahariaña*.

Cet amour de la vie et cet attachement à la vie de la part des *Tsimihety* et des Malgaches en général est vue à travers des souhaits d'une longue vie pour les parentés, les consanguins, les prochains, les amis et les autres personnes proches de la famille. On le voit aussi à travers

²⁵⁶ Cf. Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely le 23 juillet 2011.

des chansons malgaches. Cet amour de la vie fait l'unité des Malgaches. La non-violence des Malgaches est aussi dans cette ligne²⁵⁷.

Une maxime malgache qui exprime cet attachement à la vie de la part des Malgaches dit « *Lahy tokana ny aina ka arovako* », ce qui veut dire que la vie est unique pour chaque personne, alors il faut bien la garder et la soigner. Cet adage montre la valeur primordiale de la vie pour les Malgaches, le souci de la soigner. Il souligne le souci et le désir de rester en vie pendant longtemps. Les *Tsimihety* ne sont pas en reste pour cet amour de la vie.

L'organisation du rite du *Rasahariaña* qui est donc une manière de donner ou de partager les biens avec les morts est faite en vue de préserver la vie, de rester en vie autant que possible, de la protéger des esprits maléfiques et de la vivre en harmonie avec les Ancêtres²⁵⁸. En organisant le *Rasahariaña*, on reçoit l'aide des Ancêtres pour la santé, le bonheur et la richesse. Ces dernières sont des valeurs qu'on demande aux Ancêtres au cours du *Rasahariaña*. Dans ce cas, les Ancêtres ont la charge de sauvegarder la vie, ils jouent ce rôle en assurant d'accorder à leurs descendants vivants les biens, à savoir la santé, la fécondité, la prospérité et le bonheur, qui sont nécessaires au bon fonctionnement de la vie²⁵⁹.

En donnant des biens aux morts et aux Ancêtres par l'organisation du *Rasahariaña*, les *Tsimihety* aident ces Ancêtres, se souviennent d'eux. Ce souvenir des vivants pour les Ancêtres est une condition de leur existence. En plus, ce qu'on donne aux morts par le *Rasahariaña* leur sert pour vivre au-delà dans le monde des Ancêtres, cela leur sert surtout à devenir même Ancêtres ou *Razana*. Ce qui veut dire que cela leur donne la vie. Alors la vie que les Malgaches aiment tellement n'est pas seulement la vie terrestre mais aussi la vie dans l'au-delà, la vie des Ancêtres. Cet amour de la vie dans l'au-delà est l'une des raisons de la construction des tombeaux monumentaux chez les *Merina* du centre de Madagascar.

Il y a donc une entraide mutuelle entre les vivants et les *Razana* ou les Ancêtres défunts. L'aide des vivants pour les *Razana* est tout d'abord le souvenir et les dons faits à travers le *Rasahariaña* pour les *Tsimihety* et autres ethnies qui le font et qui font des rites semblables. L'aide des *Razana* pour les vivants est d'accorder la santé, le bonheur et de rendre prospère les entreprises de la vie quotidienne. Les *Razana* aident aussi en veillant sur leurs descendants, et ils sont des intermédiaires entre *Zanahary* et les hommes vivants.

Un autre aspect de l'amour de la vie dans le *Rasahariaña*, c'est qu'en donnant des biens aux morts on leur donne de quoi vivre dans l'au-delà, dans le monde des *Razana*. Sans ces moyens, les morts ne peuvent pas vivre dans ce monde des Ancêtres. Les *Tsimihety* comme l'ensemble des Malgaches croient à la survie, et ils veulent que les membres de leur famille déjà morts accèdent facilement à cette vie dans l'au-delà. Par le *Rasahariaña*, les *Tsimihety* font accéder leurs morts à la survie sereine au monde des *Razana*.

Cet amour de la vie rejoint la volonté de Dieu pour nous car notre vie vient de Dieu, et il faut bien la soigner. Puisque Dieu nous donne sa vie cela montre son amour pour nous car nous avons quelque chose de lui et nous lui appartenons puisque notre vie forme aussi notre être. Le livre de la Genèse prouve cette origine divine de notre vie. Voici ce qui y est écrit à

²⁵⁷ Cf. Patricia RAJERARISON & Sylvain URFER, *Madagascar*, (Idées reçues, 67), Le Cavalier Bleu, Paris, 2010, p. 115 ; cf. aussi Robert DUBOIS, *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, traduit du malgache par Marie-Bernard RAKOTORAHALAHY, Karthala, Paris, 2002, p. 89 et 129.

²⁵⁸ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 104.

²⁵⁹ Cf. *Id.*

ce propos : « *Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant.* » (Gn 2, 7 ; cf. Qo 3, 21 ; 12, 7 ; Sg 15, 8 et 11 ; Ps 104, 30 ; Jb 33, 4 ; 34, 14-15). Tous ses versets expriment l'origine divine de notre vie car celle-ci vient du souffle de Dieu. Les Malgaches reconnaissent cette origine divine de la vie. Pour les *Tsimihety* et pour beaucoup de Malgaches la vie de l'homme vient de *Zanahary* puisque Celui-ci a tout créé et est origine de toute chose.

L'importance de la vie de l'homme devant Dieu n'est pas seulement à cause de l'origine divine de sa vie mais aussi de la création de l'homme par Dieu à son image et à sa ressemblance. C'est pourquoi il est aussi écrit dans la Genèse : « *Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre.* » Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » (Gn 1, 26-27 ; cf. Gn 5, 1-2 ; 9, 6 ; Si 17, 3 ; Sg 2, 23 ; Col 3, 10). Donc la mise en valeur et l'amour de la vie par les *Tsimihety* rejoint la volonté de Dieu vue dans la Bible. Et le *Rasahariaña* est l'un des rites par lesquels les *Tsimihety* manifestent leur leur amour pour cette vie. Ce rite est alors une valorisation malgache de la vie.

Cet amour de la vie est aussi une raison pour les Africains de s'attacher à leur religion traditionnelle et d'accomplir leurs devoirs envers leurs Ancêtres. Les différents cultes des Ancêtres africains manifestent cet amour de la vie. La vie est donc sacrée pour les *Tsimihety*, l'ensemble des Malgaches et pour les Africains car elle est un don reçu de Dieu et médiatisé par les Ancêtres. Elle doit être respectée et transmise à des générations futures²⁶⁰.

L'amour de la vie pour les Malgaches est exprimé par une autre maxime célèbre qui dit : « *Mamy ny aina* : douce ou agréable est la vie »²⁶¹. C'est pour cela que l'*aina* ou la vie est l'une des valeurs communautaires qui sont chères aux Malgaches avec le respect de *Zanahary*, du *Fihavanana* et des *Razana*²⁶². Cet amour de la vie de la part des Malgaches et des *Tsimihety* manifesté à travers le *Rasahariaña* est marqué aussi par la peur de mourir, de la mort et des morts.

2.4.2. La peur de la mort et des morts

Les Malgaches ont vraiment peur de mourir comme tout être humain en général. D'où un adage ou maxime malgache dit que « *raha ho maty aho matesa rahavako* », ce qui signifie que « si je devais mourir vaut mieux que l'autre meure même s'il est de ma parenté ». La mort bouleverse les Malgaches. Un cadavre est une honte pour eux²⁶³. Les *Tsimihety* ne sont pas en reste de cette situation, ils ont aussi peur de la mort et des morts.

Puisque le demandeur de *Rasahariaña* fait souvent tomber malade une personne pour réclamer sa part, si la maladie est un fruit d'une demande de sa part, les membres vivants de sa famille lui donne ce *Rasa* en organisant le rite pour qu'il laisse tranquille les vivants.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 102-103, 242.

²⁶¹ Cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, 1962, p. 8.

²⁶² Cf. Patricia RAJERARISON, Sylvain URFER, *op. cit.*, 2010, p. 77.

²⁶³ Cf. Pierre-Loïc PACAUD, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le famadihana. Anthropologie psychanalytique*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 213-217 ; cf. aussi Louis MOLET, *Le bain royal à Madagascar*, Antananarivo, 1956, p. 202.

Le demandeur du *Rasahariaña* se manifeste quelquefois en songe ou en rêve pour demander sa part. Dès qu'on sait que l'apparition d'un mort est une demande de *rasa* on organise le rite du *Rasahariaña* pour que le défunt ne réapparaisse plus car les *Tsimihety* ont peur que les morts reviennent les hanter. Et c'est à cause de cette peur des morts que les tombeaux des *Tsimihety* sont toujours loin de leurs villages et isolés. Ce phénomène concerne surtout les *Tsimihety* qui habitent en milieu rural. Dans les villes comme à Antsohihy, les choses commencent à changer et sont mêmes différentes.

Les *Tsimihety* ne sont pas les seuls Malgaches qui ont peur des morts et qui isolent leurs tombeaux un peu loin de leurs villages. Par contre les *Merina* ont leurs tombeaux presque au sein de leurs villages et de leurs villes. Mais cela n'explique pas qu'ils n'ont pas peur des morts et de la mort. Cette peur de la mort et des morts semble généralisée à Madagascar bien qu'il y ait des exceptions remarquables, car les cultes des Ancêtres sont des célébrations pour éviter la mort, des célébrations de la vie ou de la victoire de cette vie sur la mort.

Chez les *Tsimihety*, les cadavres sont objet de peur et des *fady*, tabous. Les morts et les mourants sont isolés. Et quand un individu est à l'agonie chez les *Tsimihety*, il est considéré généralement comme ayant déjà perdu une portion de son âme, comme ayant en partie quitté cette terre. Il est transporté dans la plus mauvaise de ses cases, ou dans un abri provisoire qui lui est rapidement construit s'il n'en possède qu'une seule, et souvent dans les campagnes *tsimihety* sous l'ombrage d'un bosquet d'arbres. Pour certains *Tsimihety* et dans quelques parties de leur territoire, la case dans laquelle survint un décès doit être brûlée, car elle accompagnera son propriétaire dans l'autre monde. Dans cette incinération, il s'agit comme ailleurs d'une procédure purificatoire en rapport avec le *fady* attaché au cadavre²⁶⁴.

Pour les *Tsimihety* qui ne gardent pas leurs morts ou leurs cadavres dans une maison avant l'enterrement, ils les mettent sous un abri qui est une sorte de forêt. Cet abri peut être le même pour les habitants d'un village. Il s'appelle en *Tsimihety* « *fondra ratsy* ». *Fondra* signifie une sorte de forêt, et *ratsy* veut dire mauvais. R. Decary le traduit en mauvais camp²⁶⁵. Le *fondra ratsy* n'est pas une maison ni une case mais toujours une sorte de forêt. On y garde le mort jusqu'à son enterrement.

Pour les *Tsimihety* qui gardent leurs morts dans des maisons ou dans des cases, ces maisons ne s'appellent pas *fondra ratsy*. Par contre les viandes des bœufs sacrifiés pour nourrir la population qui garde le mort jusqu'à son enterrement sont appelées « *hena ratsy* », c'est-à-dire « mauvaises viandes » car *hena* signifie « viande » et *ratsy* veut dire « mauvais ». Tout cela montre l'attitude de peur des *Tsimihety* envers les morts et la mort. Les morts sont mis à part ou bien distingués des vivants.

Pour cette attitude à l'égard des morts et de la mort à Madagascar, P. Ottino a montré que les *Betsimisaraka*, comme toutes les populations du nord de Madagascar, ont peur des morts et de la mort. Ce phénomène du nord de Madagascar est vu par l'éloignement des maisons funéraires ou des tombeaux par rapport à leurs villages. Ces maisons funéraires ou ces tombeaux sont souvent localisés loin des villages pour cette partie de l'île, de préférence

²⁶⁴ Cf. Raymond DECARY, *op. cit.*, 1962, p. 127.

²⁶⁵ Cf. *Id.*

elles sont dans la forêt qui est le domaine des Ancêtres et des entités surnaturelles²⁶⁶. Ce phénomène commence à changer actuellement dans les villes mais non dans les villages.

Par contre, sur les hautes terres malgaches, chez les *Merina* et les *Betsileo*, ou dans l'extrême-sud de l'île, chez les *Mahafaly* et les *Antandroy*, les structures massives et ostentatoires des tombeaux, bien en vue sur les croupes latéritiques, ou arrêtant le regard dans les étendues des savanes, sont bien visibles dans le paysage²⁶⁷. Ces tombeaux dans ces parties de la Grande Île sont proches des villes et des villages, ils sont quelquefois dans ces villes et villages. Cela ne veut pas dire que tous les habitants de ces parties de Madagascar n'ont pas peur des morts et de la mort. Cela dépend des personnes.

Dans le nord de Madagascar, la mort transforme l'être humain, objet de droit et d'obligations. Un cadavre ou *faty* en malgache est objet de crainte, d'aversion et également de honte²⁶⁸. Cette constatation de P. Ottino est bien réelle pour les *Tsimihety* qui habitent aussi la partie nord de la Grande Île.

Cette attitude envers les morts et la mort est partagé alors par toutes les ethnies de Madagascar. P. Ottino nous montre encore qu'à l'intérieur d'une maison où un homme a rendu son dernier soupir s'il n'a pas été transporté ailleurs ou dans l'abri funéraire qui le reçoit, le cadavre, car il fait honte, *mahameñatsy* ou *mahamenatra*, disent les *Bara*, est isolé par une claie légère ou cloison de nattes appelé *tako-kenatra*, littéralement cela signifie cache honte, dans le *vonizongo*. Un proverbe malgache dit : « *toy ny tongo-bakivaky ou togotra vakivaky ny fahafatesana, sady maharary no mahanenatra* » : c'est-à-dire la mort est comme les pieds fendus, cela fait mal et fait honte. Ce proverbe rejoint les conceptions des *Sakalava* du nord surtout, des *Antakarana* et des *Tsimihety* qui perçoivent et ressentent le cadavre comme une monstruosité et assimilent la mort à un échec ou *fahavoazana*²⁶⁹. A part le mot *faty*, le mot *fahavoazana* est un autre terme pour désigner un mort ou un cadavre. C'est un terme qui montre la monstruosité de la mort ou l'échec qu'on ressent au moment d'un mort dans une famille.

A Madagascar, effectivement le cadavre est partout regardé comme une source majeure d'impureté et de contagion qui contamine tout son environnement, comme les parents et les alliés de l'unité résidentielle, l'ancestralité, les possessions, qu'il s'agisse des objets personnels abandonnés sur la tombe pour cette raison ou des autres biens y compris pour un temps du moins les terres et les troupeaux. Les habitants de l'extrême-sud de Madagascar pendant les funérailles ont quelque chose à voir avec cette idée. Le mort et ses proches sont plongés dans un état de souillure qui nécessite l'imposition d'interdit d'isolement et de protection de *fady* pour leur propre protection autant que pour la protection de la communauté. C'est une sorte de mise en quarantaine. Par la suite, ces interdits imposés aux proches du mort exigent des rituels de leur lever²⁷⁰.

A cause de la honte que la mort porte à une famille, les *Sakalava* du nord et les *Antakarana* qualifient un cadavre de « *kaka* », c'est-à-dire de bête ou de monstre. Chez quelques localités des *Betsimisaraka*, les proches parents et les alliés atteints par le malheur

²⁶⁶ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 184.

²⁶⁷ Cf. *Id.*

²⁶⁸ Cf. *Id.*

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 184-185.

²⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 185.

d'un mort éprouvent un sentiment d'intense pollution qu'ils retrouvent souvent chaque fois qu'ils sont en présence de dépouilles récentes ou de restes anciens²⁷¹.

A l'enterrement, un parent, chez les *Betsimisaraka* c'est le gardien du tombeau qui annonce aux Ancêtres la venue de leur nouveau compagnon, et demande au mort d'accepter sa nouvelle condition, de ne pas revenir au village ni faire peur au vivant sauf à celui qui l'a ensorcelé si c'est un cas d'ensorcellement²⁷². C'est aussi le cas à Ankerika ainsi que chez les *Tsimihety* en général. Après l'enterrement, les gens se lavent les mains ou se baignent dans des fleuves ou des rivières pour se purifier de l'impureté que pourrait apporter le cadavre. Car il y a aussi des gens ou des familles qui sont interdits de toucher le cadavre et tout ce qui concerne le mort.

Telle est l'attitude de la plupart des Malgaches en général et des *Tsimihety* en particulier face à la mort et aux morts. C'est une attitude de peur ou de crainte, de respect et d'amour pour les membres de la famille du mort. L'attitude de respect est marquée surtout par l'appellation du mort en *Razana* même avant l'enterrement et le *Rasahariaña*.

Cette attitude de crainte envers les morts et la mort est l'une des raisons lointaines ou indirectes de l'organisation du *Rasahariaña*. Car on a peur que le mort fasse mourir les vivants si on ne lui donne pas le *Rasahariaña* quand il le demande, et on le lui donne. On respecte celui qui est mort dans la famille, on lui donne le *Rasahariaña* pour lui montrer ce respect. On aime celui qui est mort car il fait partie de la famille, on lui donne quelque chose, un bœuf, par le *Rasahariaña* chez les *Tsimihety*.

2.4.3. La valeur du *tso-drano*, bénédiction, et des *fanampiana* ou aides des Ancêtres

Une des raisons lointaines ou indirectes du *Rasahariaña* est la valeur ou l'importance des *tso-drano* ou bénédictions et des aides des Ancêtres envers leurs descendances. Cela montre la valeur et l'importance fondamentale des Ancêtres pour leurs descendants au sein des *Tsimihety* et dans l'ensemble de la société malgache²⁷³. Ce phénomène est l'un des aspects que le *Rasahariaña* partage avec les autres rites relatifs au culte des Ancêtres malgaches.

Les *Tsimihety* croient que quand on donne le *Rasahariaña*, on donne des valeurs aux Ancêtres et à son destinataire car ce rite transforme les morts en Ancêtres en tant que rite d'ancestralisation. En donnant le *Rasahariaña* on donne une vie à ces morts car ce que ceux-ci reçoivent au cours de ce rite leur sert à intégrer leur nouvelle condition de vie, dans leur nouvelle société qui est celle des Ancêtres. Et c'est en vivant dans l'au-delà que les Ancêtres peuvent accorder leur bénédiction à leurs descendants et les aider.

Puisqu'on donne une vie ou quelque chose de très cher aux Ancêtres, ceux-ci accordent leur *tso-drano*, bénédiction, à leurs descendants et leur donnent des aides²⁷⁴. À travers leur

²⁷¹ Cf. *Id.*

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 185-186.

²⁷³ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 129-130 ; cf. aussi Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLANCHY, Françoise RAISON-JOURDE, *op. cit.*, 2001, p. 48-50, 246 ; cf. Didie MAURO & Emeline RAHOLIARISOA, *op. cit.*, 2000, p. 21.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 127 ; cf. Robert JAOVELO-DJAO, "Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité (Zanahary, Sampy, Razana, influence ou rejet de l'Islam)", dans Bruno Hübsch (dir.), *Madagascar et le Christianisme*, Ambozintany Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 1993, p. 79.

bénédition, les Ancêtres donnent la santé, le bonheur, etc. Ils aident leurs descendants dans la vie car ceux-ci les aident aussi dans leur vie au-delà en leur donnant le *Rasahariaña*. P. Ottino montre dans cette perspective que chez les *Betsimisaraka*, en célébrant le rituel du *Rasahariaña*, les enfants cohéritiers entendent remercier leur père ou leur mère décédés de ce qu'ils ont reçu d'eux. Pour ce faire ils leur donnent ou plus exactement, ils leur rendent leur part en sacrifiant un bœuf à leur intention²⁷⁵.

Toujours dans cette même perspective, chez les *Betsimisaraka*, en donnant au père et à la mère, à travers le *Rasahariaña*, ce qui leur est dû comme tissus et un bœuf, leurs enfants leur apportent l'énergie qu'on appelle en malgache *sandry*, littéralement bras, de qui vient la force. En retour, les parents donnent à leurs descendants la force qui est fruit de leur *tso-drano* : de leur protection et de leur aide efficace²⁷⁶. Les *Tsimihety* désirent vraiment bénéficier du *tso-drano*²⁷⁷ et des aides de leurs Ancêtres. Ce désir de recevoir le *tso-drano* des *Razana* ou des parents est partagé par la plupart des Malgaches. Et c'est aussi une des raisons des différentes manifestations du culte des Ancêtres à Madagascar.

La traduction du mot malgache *Tso-drano* en bénédiction ne renferme pas la richesse du sens de la notion malgache. Le *tso-drano* des parents médiatise la protection et l'efficacité des Ancêtres, qu'ils amorcent en quelque sorte et viennent renforcer. Outre l'idée de respect, ou *Fanjana* en malgache, des jeunes à l'égard de leurs aînés, et à plus forte raison, à l'égard des aînés que sont les Ancêtres, le *tso-drano* est l'assurance du concours indispensable que seuls ces derniers peuvent assurer à leurs descendants. Le *tso-drano* des parents vivants ou récemment morts garantit à leurs enfants la postérité, les récoltes suffisantes, une vie longue et paisible, et l'efficacité de leurs actions. Ce phénomène met en relief la nature hiérarchisée des relations entre Ancêtres, parents et leurs descendants²⁷⁸.

A l'inverse, l'absence de *tso-drano* des Ancêtres conduit à une existence difficile, *saropiainana*, avec des errements, *ratsy velon-taigna*, qui ne peuvent que déboucher sur le malheur²⁷⁹. Pour recevoir ce *tso-drano* des Ancêtres et des parents, la plupart des *Tsimihety*, certains *Sakalava* du nord et certains *Betsimisaraka* leur donnent le *Rasahariaña* ; les *Merina* et les *Betsileo* font l'exhumation pour le recevoir. C'est-à-dire, traditionnellement, pour recevoir ce *tso-drano*, les Malgaches pratiquent le culte des Ancêtres.

Le *tso-drano* des *Razana* pour leurs descendants est efficace car pour la pensée religieuse traditionnelle des Malgaches et surtout des *Tsimihety* et des *Betsimisaraka*, les *Razana* jouent un rôle d'intermédiaire entre *Zanahary*-Dieu et les hommes vivants. Ces *Razana* veillent sur les hommes vivants leurs descendants et ils les protègent. Ils peuvent effectuer cette charge car ils sont proches de *Zanahary*²⁸⁰. Et puisqu'ils sont proches de *Zanahary* et chargés par celui-ci de veiller sur les vivants leurs descendants, les *tso-drano* des Ancêtres viennent de ce *Zanahary*.

²⁷⁵ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 182.

²⁷⁶ Cf. *Id.*

²⁷⁷ Le terme malgache *tso-drano* est un assemblage de deux mots : *tsoka* et *rano*. Le mot *tsoka* signifie souffle et le terme *rano* veut dire eau. Le radical *tsoka* vient du verbe *mitsoka* qui signifie souffler. Littéralement on peut traduire le mot *tso-drano* en « souffler l'eau ».

²⁷⁸ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 182.

²⁷⁹ Cf. *Id.*

²⁸⁰ Cf. Enzo FUCHS, *Le op. cit.*, 2010, p. 164 et 166.

2.4.4. La force du *Fihavanana* entre les membres d'une même famille

Le culte des Ancêtres, en tant que rite traditionnel malgache, est un lieu d'expression du *Fihavanana*. Le *Rasahariaña* fait partie de ces réalités d'expression du *Fihavanana*. Avant de démontrer que la force du *Fihavanana* est l'une des causes indirectes du *Rasahariaña*, nous allons aborder de brefs essais de définition de cette réalité de la tradition malgache.

2.4.4.1. Brefs essais de définition du *Fihavanana*

Le *Fihavanana* est l'un des traits caractéristiques spécifiques ou typiques de la culture malgache. Il est très difficile de le traduire en un mot en français. La difficulté repose sur un mot qui pourrait traduire la pensée malgache sur le *Fihavanana*. C'est pour cela que J. Rabemanjara, cité par H. A-M. Raharilalao, a dit que le *Fihavanana* « est un terme intraduisible en français mais dont le sens évoquerait, pour tout être humain, l'impérieuse obligation morale de le considérer son voisin, de quelque origine qu'il soit, comme parent (*havana*) comme son frère »²⁸¹.

Le radical de ce terme *Fihavanana* est « *havana* » qu'on pourrait traduire par parent ou consanguin. De ce radical *havana* vient l'adjectif « *mpihavana* », le verbe « *mihavana* » et le substantif « *Fihavanana* ». Les quelques mots qui traduisent en français le concept *Fihavanana* n'expriment chacun qu'une partie du sens de ce terme et de ce que la pensée malgache veut exprimer par ce mot. Ces mots sont parenté, consanguinité, fraternité, solidarité, etc. A première vue et au sens restreint, le *Fihavanana* exprime la consanguinité et la parenté. C'est pourquoi, les consanguins, les frères ou *rahalahy* et *anadahy*, et sœurs *anabavy* et *rahavavy*, les cousins et tous les membres d'une même famille restreinte ou élargie sont dits en malgache *mpihavana* car ils sont entre eux dans le *Fihavanana* et liés par celui-ci. Les consanguins sont donc tous *mpivahana*. Dans ce cas, on peut traduire l'adjectif « *mpihavana* » par « être membre de la même famille restreinte ou élargie ». La famille élargie désigne ici tous les descendants d'un Ancêtre commun. C'est en quelque sorte une communauté familiale élargie. Cela montre aussi l'unité familiale chez les Malgaches. C'est une unité basée sur le sang et l'*aina* ou la vie qui coulent entre les membres d'une même famille et les lient.

En analysant les définitions du *Fihavanana* données par quelques auteurs, H. A-M. Raharilalao montre la nature, la fonction, les aspects, les agents et les lieux de ce *Fihavanana*. Comme nature, le *Fihavanana* est une parenté, une manière spécifique, une attitude, des relations interpersonnelles excellentes, une harmonie, une relation, une valeur, une loi morale et une loi sociale. Comme fonction, le *Fihavanana* stipule : « vivre, penser, porter à adopter, impliquer, s'imposer ». À travers ses aspects, le *Fihavanana* exige les relations interpersonnelles, l'affection, l'amour, la qualité de relation, la qualité des rapports, un savoir-vivre malgache, une conscience de sa valeur malgache, le sang et les bonnes relations. Comme agents, le *Fihavanana* implique les parents, les membres d'une famille, les membres

²⁸¹ Hilaire Aurélie-Marie RAHARILALAO, *Eglise et Fihavanana à Madagascar*, Ambozontany Analamahitsy, Antananarivo, 2007, p. 126 ; cf. Oyvind DAHL, *Signes et significations à Madagascar. Des cas de communication interculturelle*, traduit de l'anglais par Aissatou Sy-Wonyu, Présence Africaine, Paris, 2006, p. 150.

d'une société, les personnes, les vivants, les membres de sa communauté, les hommes qui entourent, tout Malgache qui se considère comme tel. Comme lieux ou espace, le *Fihavanana* se vit dans la communauté parentale, la société, la famille, tout groupement humain. Toutes ces réalités expriment la richesse et la valeur du *Fihavanana* malgache²⁸².

Ces phénomènes qui entourent le *Fihavanana* malgaches révèlent également sa complexité. Il est alors difficile de le saisir dans cet état. Ce *Fihavanana* concerne plutôt de la pratique que de l'abstraction car les différentes cérémonies, rites et autres festivités sont des lieux de son expression. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de théorie ni d'abstraction sur le *Fihavanana*. Les différents essais de sa définition sont dans ce domaine.

2.4.4.2. La force du *Fihavanana* entre les membres d'une famille et le *Rasahariaña*

Le noyau familial, en tant que milieu d'intégration de l'homme malgache, est l'origine de référence de toute forme de *Fihavanana*. Cela met en exergue le rôle irremplaçable de la famille malgache dans le *fiavanana* malgache²⁸³. Les familles malgaches s'étendent, s'élargissent et augmentent de plus en plus. L'un des facteurs qui favorisent l'extension de la famille est le *Fanambadiana*, le mariage traditionnel, civil et religieux. Les membres des familles des deux conjoints deviennent *mpihavana* par le mariage, c'est-à-dire, ils constituent une nouvelle famille élargie. Donc, le *Fihavanana* s'étend avec l'extension de la famille.

L'autre fait qui élargit la famille à Madagascar est le *Fati-dra*, une alliance par le sang à la manière malgache. Par ce *Fati-dra*, deux personnes deviennent frères ou sœurs ou frères et sœurs. Donc les membres respectifs des familles de ces deux personnes unies par le *Fati-dra* deviennent membres d'une nouvelle famille élargie. Ainsi, ils deviendront entre eux *mpihavana*, parentés ou parents.

R. Dubois montre que pour l'esprit malgache, la parenté pour dire il est mon père, elle est ma sœur, elle est mon épouse, etc., représente l'intégration ; d'où on dit « il ou elle est mon *aina* ou ma vie ». Pour cet esprit malgache, l'intégration et la parenté sont inséparables. La non-séparation de ces deux points résulte de la pensée d'intégration. Et c'est cette non-séparation de la parenté et de l'intégration qui donne naissance au *Fihavanana* malgache. L'essentiel du *Fihavanana* malgache est donc l'intégration perçue ensemble avec la parenté grâce à la pensée d'intégration²⁸⁴.

Le *Fihavanana* ne se limite ni se réduit aux membres d'une famille, il va bien au-delà de la famille²⁸⁵. Il s'étend à tous les membres d'une société, d'un village, d'une ethnie et même à toute une nation ou un pays comme Madagascar. Il peut s'effectuer entre les pays, à l'échelle internationale. Dans ce cas, on peut le traduire par solidarité, amitié et fraternité entre des pays. C'est peut-être la fraternité universelle à la manière malgache.

Dans le cadre de l'élargissement du *Fihavanana* au-delà de la famille, les co-habitants d'un même terroir se disent *mpiara-monina* ou co-habitants. Ils sont aussi *mpihavana*. Ce sont des habitants d'un village ou d'une ville. Et chaque agglomération humaine à Madagascar

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 128-129.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 143-145.

²⁸⁴ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 36 et 129.

²⁸⁵ Cf. Robert DUBOIS, *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, L'harmattan, Paris, 1999, p. 74.

donne naissance à une communauté appelée « *Fokonolona* » qu'on peut traduire par communauté villageoise si c'est un village. Puisque les villages et les villes ne sont pas isolés, la communauté des *mpiara-monina* n'est pas close²⁸⁶. Et le *Fihavanana* n'est pas non plus clos, il s'étend.

Dans une famille restreinte et élargie, le *Fihavanana* définit une manière bien spécifique de penser et de vivre les relations interpersonnelles de ses membres. La communauté familiale et l'identité individuelle s'élaborent à partir d'une portion d'*aina*, la vie, où un certain nombre de personnes sont, une fois pour toutes, manifestement intégrées et situées. Que l'on envisage le *Fihavanana* comme communauté pensée ou comme communauté vécue, l'unité des personnes et le jeu déterminé des relations qu'elles entretiennent en constituent les deux éléments indissociables. Le type de relation à l'autre engendre la connaissance du *Fihavanana*, et demeure toujours présent à la conscience. Corrélativement, dans la pratique, l'actualisation du type de relation réalise le *Fihavanana*. La non-observance du type de relation abîme le *Fihavanana*, et la négation du type de relation détruit le *Fihavanana*. Ce dernier, c'est être « un » à plusieurs, mais chacun se représente et vit cette unité avec l'autre selon un style personnel et varié déterminé par l'intégration²⁸⁷.

C'est l'*aina*, la vie, qui met dans le *Fihavanana* les membres de la même famille restreinte ou élargie que constitue grands-parents, parents, enfants, frères et sœurs, cousins et cousines, oncles et tantes, neveux, nièces, etc., de la même descendance, d'un même *fehity* ou clan, d'une même ethnie, c'est l'*aina*. Dans ce type de *Fihavanana*, le Malgache partage le même *aina* avec ses parents, ses apparentés, ses Ancêtres et le *Zanahary*-Dieu. C'est le *Fihavanana* par généalogie. Dans d'autres cas, ce qui met dans le *Fihavanana* les co-habitants d'un même terroir, d'un même village, d'une même ville, d'une région et d'un même pays, c'est la résidence. C'est le *Fihavanana* par résidence. On a ici deux types de *Fihavanana*. L'amour permet la parfaite réalisation du *Fihavanana*. Ce dernier peut être gravement abîmé par différentes sortes de maux comme la jalousie mais il ne se coupe pas²⁸⁸.

Bref, le *Fihavanana*, concept emblématique, est le lien qui unit les membres du groupe dans une solidarité de type parental, et marque spécifique du comportement malgache depuis les origines. Ce lien véhicule l'*aina* ou la vie qui est le flux vital qui part du *Zanahary*, Dieu Créateur, pour descendre par les *Razana*, Ancêtres, jusqu'à l'*olombelona*, homme, unifiant l'existence de chacun dans l'harmonie avec les autres et avec l'environnement²⁸⁹. Avec l'importance de la bénédiction accordée à leurs descendants vivants, le lien intermédiaire qu'assurent les Ancêtres entre *Zanahary* et leurs descendants vivants montrent leur importance dans la société malgache.

Dérivé de *havana*, parenté, le mot *Fihavanana* désigne donc les relations sociales vécues sur le mode parental. En d'autres termes, tout être humain est considéré et traité comme quelqu'un de sa propre parenté, puisque tous ceux de son environnement ont le même

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 89.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 74-75; pour l'un dans la pensée malgache, cf. François de Paul RANDRIAMAHEFA, *L'« Un » de la Bible comprise à travers l'Iray (« Un ») de la pensée malgache : Théologie de la « vie » et du « sang »*, Thèse de doctorat, Université de Fribourg, Fribourg, 2009.

²⁸⁸ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 90-91.

²⁸⁹ Cf. Patricia RAJERARISON & Sylvain URFER, *op. cit.*, 2010, p. 83 ; cf. Philippe BEAUJARD, *Mythe et société à Madagascar (Tanala de l'Ikongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, L'Harmattan, Paris, 1991, p. 399.

Zanahary, les mêmes *Razana* et la même *aina*²⁹⁰. Cela montre déjà l'universalité de la conception malgache de Dieu car tous les êtres humains ont le même Dieu Créateur que les Malgaches appellent *Zanahary*. Puisque les *Razana* ont transmis la vie qui vient de *Zanahary*, ce dernier a confié cette mission de la transmission aux *Razana*²⁹¹. A ce titre, le *Fihavanana* est omniprésent comme dans les discours et les comportements. On peut même dire, dans ce cas, de Madagascar qu'il est le pays du *Fihavanana*²⁹².

Donc, le *Fihavanana* lie les membres d'une même famille entre eux. La mort ne coupe pas ce lien. Au contraire, elle le resserre à travers le *Rasahariaña* chez les *Tsimihety* et les autres ethnies malgaches qui le pratiquent comme les *Betsimisaraka* et les *Sakalava* du nord. Ce qui veut dire qu'une des raisons de l'organisation du *Rasahariaña* est de resserrer le *Fihavanana* entre les membres vivants et morts d'une famille. Les cultes des Ancêtres comme le *Rasahariaña* et le *Famadihana* renforcent donc le *Fihavanana* et le lien familial entre les membres vivants de la famille entre eux-mêmes, avec ceux qui sont déjà au-delà et entre ceux-ci eux-mêmes. Le *Fihavanana*, avec sa force entre les membres d'une même famille, qu'ils soient vivants ou déjà morts, est une des raisons indirectes du *Rasahariaña*. Et ce dernier manifeste la force de ce *Fihavanana* entre ces membres de la même famille car ceux-ci ne laissent pas un des leurs tomber dans l'oubli ou souffrir dans l'au-delà, ils assurent le rite du *Rasahariaña* pour l'intégrer aux Ancêtres. Ce rite crée et renforce ce lien entre eux.

2.4.5. La structure de la communion dans le *Rasahariaña*

A travers les cérémonies liturgiques comme le *Rasahariaña*, les groupes de familles essaient d'établir une communion avec le monde du sacré que constituent Dieu et les Ancêtres et l'invisible²⁹³. Cela est tout à fait le rôle du *Rasahariaña*. On y établit la communion ou le lien de toute la famille, membres vivants et morts, avec le défunt destinataire du rite car il se sent coupé de lien. Le demandeur sent qu'il n'est ni aux vivants ni au monde des Ancêtres. Donc il demande d'être intégré aux Ancêtres plus proches de lui. Et la possibilité d'intégrer au monde des Ancêtres est le *Rasahariaña* pour les *Tsimihety* et cela grâce au *Fihavanana*.

Les liturgies des rites comme le *Rasahariaña* ou des célébrations dans la religion traditionnelle malgache accompagnent diverses étapes de l'intégration des individus dans la société et le cosmos, jusqu'à la suprême intégration dans un au-delà conçu comme permanent, où la vie se construit et continue à s'épanouir dans la communauté avec les Ancêtres²⁹⁴.

2.4.5.1. Le fondement de la communion dans le *Rasahariaña*

Dans les *jôro* et les *kabary*, discours du *Rasahariaña*, la demande et le souhait de la santé et de la guérison sont évoqués à maintes reprises, car la maladie est l'un des modes de

²⁹⁰ Cf. Patricia RAJERARISON & Sylvain URFER, *op. cit.*, 2010, p. 83.

²⁹¹ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 208.

²⁹² Cf. Patricia RAJERARISON & Sylvain URFER, *op. cit.*, 2010, p. 83.

²⁹³ Cf. Pietro LUPO, *Dieu dans la tradition malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Ambozontany/Karthala, Fianarantsoa, Paris, 2006, p. 29.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 30.

demande employés par les défunts demandeurs pour annoncer leur requête. Par cette maladie, les défunts demandeurs de *Rasahariaña* mettent en désordre des relations entre les vivants membres de la société terrestre et ceux de la société de l'au-delà. Et l'un des buts dans l'organisation de ce rite est de rétablir l'harmonie entre ces deux sociétés : société terrestre des vivants et société des Ancêtres dans l'au-delà. Ce désir de rétablir l'harmonie entre les deux sociétés se manifeste dans le désir de la santé.

Donc pour les *Tsimihety*, avoir et récupérer la santé après être tombé malade par une demande de *Rasahariaña* signifie être en harmonie avec le monde de l'au-delà et celui d'ici-bas. On peut dire dans ce cas que la raison de l'organisation du rituel du *Rasahariaña* est le soin d'une maladie pour avoir la santé, ou la restauration de la vie. Cela nous mène à dire que la communion sacrale avec le monde de l'au-delà pendant le *Rasahariaña* est fondée en partie sur la crainte de la maladie et de la mort, c'est-à-dire sur l'amour de la vie comme déjà développé plus haut.

Pour lutter contre ce fléau qu'est la mort, les *Tsimihety* ont besoin de la communion avec toutes leurs familles sur la terre et celles dans l'au-delà, les Ancêtres. Un proverbe malgache le dit bien en ces termes : « *Zay mitambatra vato, zay misaraka fasika* », ce qui veut dire : « ceux qui s'unissent sont durs comme la pierre, ceux qui se séparent sont comme du sable ». L'idée de ce proverbe est que l'union fait la force.

La communion dans le *Rasahariaña* est aussi et surtout fondée et basée sur le *Fihavanana* qui lie les membres de la famille organisatrice entre eux. C'est pourquoi la présence de tous les membres de cette famille est nécessaire pendant le rite du *Rasahariaña*.

Cette communion pendant le déroulement du *Rasahariaña* est aussi fondée et basée sur le lien qui lie les membres de la communauté villageoise entre eux, et entre ceux-ci et ceux de la famille organisatrice. C'est pour cela aussi que la présence de la communauté villageoise est nécessaire pendant ce rituel du *Rasahariaña*. C'est également le *Fihavanana* qui est le lien qui lie les membres de la communauté villageoise entre eux et avec la famille organisatrice du *Rasahariaña*. La nécessité de l'assistance de la communauté villageoise est manifestée par l'annonce aux gens du village la veille ou avant si cela peut arriver.

La communion sociale terrestre et céleste, et la communion sacrale sont réalisées, actualisées et constatées dans le *Rasahariaña* mais les motifs et les fondements des communions sont souvent ambivalents. Tant que l'organisation du *Rasahariaña* repose en partie sur la crainte de la maladie et de la mort, les communions qui s'y trouvent pourraient ne pas être désirables mais obligées car c'est par crainte et non par liberté. Mais puisqu'il renforce le *Fihavanana* entre les membres de la famille, le lien entre la communauté villageoise, les communions dans le *Rasahariaña* ont des origines, des motifs et des effets positifs ; et dans ce cas, ceux-ci sont souhaitables dans la société humaine.

2.4.5.2. L'état de la communion dans le *Rasahariaña*

Le *Rasahariaña* montre la communion de vie des vivants avec les *Razana* membres de la famille organisatrice car on mange et on boit avec eux par l'intermédiaire du *mpitanjiny* et des *Sojabe* représentants de toute l'assistance. Dans ce cas, il est proche de l'Eucharistie car cette dernière est une communion de vie avec le Christ et Dieu Trinité.

Dans le *Rasahariaña*, il y a plusieurs formes et dimensions de communion. Il y a par exemple, la communion cosmique, la communion entre les vivants terrestres et les vivants de l'au-delà qu'on appelle communion sacrale. On a aussi la communion des vivants terrestres entre eux appelée communion sociale terrestre, et la communion des vivants du monde de l'au-delà qu'on appelle communion sociale céleste, une communion entre eux-mêmes.

Puisque le *Rasahariaña* est souvent organisé pour rétablir la communion sacrale entre les vivants terrestres et les vivants de l'au-delà suite à une maladie ou à un songe provoqué par la demande de part du défunt, cela veut dire que cette communion existe déjà avant cette maladie ou ce songe. Par cette maladie ou ce songe, le défunt montre qu'entre lui et les vivants membres de sa famille, il n'y a pas de communion sacrale qui les lie parce que le défunt n'est pas encore arrivé au stade des Ancêtres. L'ancestralité lie alors les vivants sur la terre et ceux du monde de l'au-delà ; autrement dit, sans être devenu Ancêtre, un défunt ne retrouve pas la communion avec les siens au-delà et sur la terre.

Le *Rasahariaña* donné à ce défunt met et rétablit cette communion et ce lien. C'est pourquoi le défunt oblige par une maladie ou par un songe les vivants membres de sa famille à lui donner sa part qui lui permet d'accéder au rang des Ancêtres et par conséquent d'être lié et en communion avec ces membres de sa famille encore vivants et dans l'au-delà. Le fait d'être Ancêtre et d'être en communion avec les vivants est voulu par le défunt demandeur du *Rasahariaña*, par les membres vivants et par les Ancêtres puisque ces derniers influencent le demandeur à demander sa part aux vivants.

La non attribution du *Rasahariaña* à un défunt coupe ce lien et cette communion sacrale entre les Ancêtres et le défunt demandeur de part, puis entre lui et les membres de sa famille encore vivants sur la terre. Cette communion est rétablie, réalisée et actualisée à travers les différents *jôro* du *Rasahariaña*, la prise de l'alcool *toaka*, la prise du repas sacrificiel du *Sôrontsôroño* avec les Ancêtres par les anciens représentants des familles présentes de la communauté villageoise, et par les enfants après le *Fôtojôro*. A travers ces repas, les vivants terrestres mangent la partie du repas qu'on a offert aux entités de l'au-delà. Et le fait de manger un même repas montre l'actualisation et la réalisation de communion de vie entre les participants. À travers le *Rasahariaña*, les vivants acceptent et cherchent la communion avec le demandeur du *Rasa*.

La communion effectuée entre les vivants eux-mêmes au cours du *Rasahariaña* est une communion qui se fait par amour. Cette communion sociale terrestre est manifestée par la présence et l'assistance des invités. Cette présence et assistance des invités et de la communauté villageoise qui montrent la communion sociale entre les vivants terrestres entraînent aussi la communion avec les entités de l'au-delà. Et l'organisation du *Rasahariaña* entraîne ces diverses formes de communion.

Puisque la maladie est l'un des motifs de l'organisation du rite du *Rasahariaña*, la communion dans ce rite est aussi un soin et un remède pour guérir une maladie, un moyen de soigner cette maladie. Il y a alors des pressions pour arriver à cette communion. Le rite est dans ce cas une thérapie qu'on peut dire collective car il concerne tous les membres de la famille organisatrice. Il ne suffit pas de consulter le devin guérisseur mais il faut réunir tous

les membres de la famille organisatrice et certains de ceux de la communauté villageoise²⁹⁵ qu'on appelle en malgache « *Fokonolona* ».

Si on définit la communion comme union dans une même foi et un même état d'esprit, nous pouvons dire que les différentes formes de relation que nous avons découvertes dans le *Rasahariaña* sont des expressions de la communion, mais cette communion est fragile et limitée parce que son fondement n'est pas seulement l'amour, il pourrait y avoir aussi de la peur ou de la crainte de la maladie et de la mort²⁹⁶.

Dans le *Rasahariaña*, on trouve l'interdépendance entre les vivants et les morts. Ces derniers ont besoin des vivants pour accéder au rang des Ancêtres par ce rituel du *Rasahariaña* car seuls les vivants peuvent l'organiser pour les morts. Les vivants ont besoin de la protection de leurs Ancêtres qui leur ont transmis la vie venant de *Zanahary*. Après l'accomplissement du *Rasahariaña*, les vivants bénéficient de la protection et de la bénédiction de leurs Ancêtres, et peuvent vivre en paix sans la crainte de la hantise du défunt. C'est là que se fonde la communion dans le *Rasahariaña* entre les vivants et les Ancêtres.

2.4.5.3. Durée et limite de la communion dans le *Rasahariaña*

La communion dans le *Rasahariaña* n'a pas tout à fait une dimension universelle comme nous avons dans l'Eucharistie et que le Christ nous a apportée. La communion dans ce rite se limite aux assistants et à tous les membres de la famille organisatrice même s'ils ne sont pas présents à ce rite malgré la nécessité de leur présence au cours de ce rituel. La santé, le bonheur et la bénédiction qu'on demande pendant le rite du *Rasahariaña* sont surtout pour les membres de la famille organisatrice et pour les assistants qui représentent la communauté villageoise. Elles sont aussi pour cette communauté villageoise car celle-ci y est représentée.

La communion ici ne concerne même pas tous les *Tsimihety* ni tous les Malgaches ni toute l'humanité. Elle manque alors de l'universalité. La communion avec les Ancêtres est alors réduite aux membres de la famille organisatrice et à tous les assistants puisque la santé, le bonheur et la bénédiction demandés au cours de ce rite sont seulement pour ces membres de la famille organisatrice et ces assistants.

La communion sociale terrestre dure tout au long de la vie de ces membres de la famille organisatrice et de ces assistants représentants de la communauté villageoise et cela de génération en génération à travers les rites du *Rasahariaña* et les différents rites traditionnels. Elle se réalise jusque dans la vie quotidienne à travers des entraides, etc. Cela est aussi le côté positif de cette communion issue du *Rasahariaña*. Cela ne veut pas dire qu'elle ne sera jamais mise en cause, elle pourrait être mise en cause pour différentes raisons, mais la communauté villageoise essaie toujours de la rétablir de différentes manières.

Tant qu'il n'y a pas de maladie et de songe fruits de la demande de *Rasahariaña* ou autre requête des Ancêtres, les *Tsimihety* pensent que la relation ou la communion sacrale avec les membres de la société de l'au-delà est en bon état. Cela veut dire que la communion avec *Zanahary*-Dieu et les *Razana*-Ancêtres ne s'arrête pas à la fin du rite du *Rasahariaña*, elle continue tout au long de la vie et dans l'au-delà.

²⁹⁵ Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 64.

²⁹⁶ Cf. *Id.*

3. LES DESTINATAIRES ET L'ORIGINALITÉ DU *RASAHARIAÑA*

Pendant les *jôro* du *Rasahariana*, c'est *Zanahary* qui est invoqué en premier, suivi quelquefois des *tsiñy* et après tous les *Razana* du défunt destinataire et de la famille organisatrice du rite. Le destinataire est toujours mentionné à la fin des *joro*. Ce phénomène nous montre aux moins deux choses : la présence ou l'assistance du *Zanahary*, des *Razana* et quelquefois des *tsiñy* est vraiment nécessaire au cours de ce rite. Deuxième chose, c'est que ces entités, à savoir *Zanahary* et *Razana*, sont aussi des destinataires du *Rasahariaña* mais de manière indirecte car le destinataire direct reste le demandeur. Ce point parle des rôles et de la place de ces entités lors de ce *Rasahariana* en tant que destinataires indirects du rite.

Même si le *Rasahariaña* s'inscrit dans le registre des rites d'ancestralisation et du culte des Ancêtres, il a quelques spécificités propres à lui et qu'il peut partager aussi avec d'autres pratiques rituelles. Ces spécificités sont abordées vers la fin de ce point.

3.1. ZANAHARY OU DIEU CRÉATEUR

Le terme *Zanahary* est le plus général, le plus répandu et le plus ancien pour désigner Dieu à Madagascar²⁹⁷. Ce qui veut dire qu'à Madagascar, on a d'autres termes que *Zanahary* pour désigner Dieu comme *Andriamanitra*, *Andriananahary* ou *Andriamanitra-Andriananahary*. Mais notre travail se concentre surtout sur *Zanahary*. Dans ce point, nous aborderons une généralité sur la conception de Dieu chez les Malgaches. Et puis, nous présenterons brièvement la notion de *Zanahary*. Et ensuite, nous parlerons de l'être de ce *Zanahary*. Et enfin, nous montrerons *Zanahary* chez les *Tsimihety* et dans le *Rasahariaña*.

3.1.1. Généralités sur la conception de Dieu chez les Malgaches

L'origine et la finalité de l'univers et de l'homme sont mises en rapport avec le commencement du temps et des choses dans le temps, et avec un principe qui déclenche le commencement dans l'être. On nomme ce principe Dieu et Créateur²⁹⁸.

Le Dieu des anciens Malgaches est affirmé et son absence rendrait absurde l'existence du réel. C'est pourquoi un proverbe malgache dit : « *Manao an'Andriamanitra tsy misy, ka mitsambiky mikipy* ». Celui qui dit que Dieu n'existe pas, saute les yeux fermés²⁹⁹. Selon la pensée religieuse traditionnelle malgache, il faudrait être aveugle pour affirmer que toute cette machine de l'univers, des êtres vivants et conscients s'est produite d'elle-même. Cela veut

²⁹⁷ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 23 ; cf. RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise, Madagascar : *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les hautes-terres malgaches*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 4 ; cf. cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 215 ; cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 411.

²⁹⁸ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 32.

²⁹⁹ Cf. Lars VIG, *op. cit.*, 2001, p. 15 ; Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 32 ; cf. Paul de VEYRIÈRES, KER-IZ (éd.), *Le livre de la sagesse malgache. Proverbes, dictons, sentences, expressions figurées et curieuses*, Paris, 1967, p. 11-12 ; cf. J. A. HOULDER, M. H. NOYER (éd.), *Ohabolana ou Proverbes malgaches*, traduits et annotés en français par J. SIBREE, Antananarivo, 1960, P. 2.

dire qu'il n'y a pas de doute concernant l'existence de Dieu dans la pensée malgache ancienne³⁰⁰. Le proverbe ci-dessus exprime la conviction des Malgaches de l'existence d'un Dieu qu'ils appellent *Zanahary* ou quelquefois *Andriamanitra* comme dans ce proverbe.

La réalité d'un monothéisme ontologique ne fait pas de doute chez les Malgaches. Il ne faut pas se laisser dérouter par le polythéisme liturgique. Dieu est Un, « Créateur de tout ce qui existe ». *Zanahary* ou *Andriananahary* est le Maître absolu du temps et est l'unique vraie source de vie. Cet Être suprême se présente sous plusieurs figures qui sont des marques de sa toute-puissance. Les textes liturgiques malgaches comme *Jôro* soulignent ces figures divines matérialisées par des êtres-forces et qui donnent extérieurement une impression de polythéisme. Une analyse plus approfondie corrige cette impression extérieure³⁰¹.

Les Malgaches ont compris que le monde, qui n'a pas été fait par les hommes, doit avoir un auteur ; que la mort, dont l'homme ne veut pas, lui est imposée par une volonté supérieure ; et qu'enfin il y a des phénomènes extraordinaires, comme cyclones et orages, que l'homme ne peut pas produire et qu'il faut expliquer. Pour les Malgaches, les traits essentiels de Dieu sont son Autorité suprême, Créateur du monde, Maître de la vie et de la mort et Ordonnateur de tous les phénomènes mystérieux. Les Malgaches d'autrefois avaient une connaissance spontanée de Dieu, de son existence et même de ses attributs. Mais ils n'en avaient pas une connaissance réflexive ou systématique. Ils n'ont pas de doctrine concernant Dieu ni de théodicée. C'est à travers les détails de leur vie quotidienne qu'on constate l'idée de Dieu chez les Malgaches, une idée assez précise, se trouve mêlée à toute leur vie sociale et familiale et que Dieu préside à toutes leurs actions³⁰².

Les traditions malgaches nous révèlent l'idée d'un Dieu unique. *Zanahary* supérieur ou Dieu suprême et unique ou Etre suprême se distingue des autres esprits par trois caractères : Il est Créateur du monde ; il habite dans le haut ; il est maître de la vie et de la mort. La permanence et la transcendance de l'idée de Dieu chez les Malgaches est confirmée et s'appuie sur les réalités présentes du monde, de la mort ou de prodiges déconcertants³⁰³.

Pour les Malgaches, Dieu-*Zanahary* est à l'origine de toute chose. Il est omniscient et omniprésent, maître du temps et de l'espace. C'est pourquoi on dit à Madagascar, *Zanahary ambony*, Dieu d'en haut, *Zanahary ambany*, Dieu d'en bas et *Zanahary* des quatre points cardinaux. On rencontre aussi l'omniscience et l'omniprésence de Dieu dans la Bible (cf. Dt 4, 39 ; Jos 2, 11). Quand les Malgaches disent *Zanahary lahy*, Dieu homme dans le sens du mâle du terme, et *Zanahary vavy*, Dieu femme ou femelle³⁰⁴, ils veulent mettre l'accent sur le fait que Dieu est origine de la vie. Cela fait partie de l'être de *Zanahary* qu'on abordera un peu plus loin.

Le discours malgache sur Dieu tient aussi compte de deux autres tendances. La première est le rapport entre la perception de l'idée de Dieu des anciens Malgaches et les cultures religieuses orientales. La deuxième se base sur l'analyse de l'évolution de cette idée en fonction de l'émergence de l'Etat et de l'organisation du pouvoir politique. Ce deuxième cas

³⁰⁰ Cf. Pietro LUPPO, *op. cit.*, 2006, p. 32.

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 70 et 161.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 160-161.

³⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 155 et 157.

³⁰⁴ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, « Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité » dans HÜBSCH Bruno (dir.), *Madagascar et le christianisme*, Analamahitsy-Karthala, Antananarivo-Paris, 1993, 70-76.

se situe dans la chronologie précoloniale, car le pouvoir colonial a déstructuré et désacralisé les fondements politico-religieux des sociétés malgaches³⁰⁵.

L'influence et la fascination exercées par le mode oriental sur la spiritualité malgache sont toujours actuelles. Et beaucoup d'auteurs, d'intellectuels et d'étudiants malgaches témoignent cette influence, surtout les religions de souche védique et brahmanique. C'est dans ces civilisations qu'on trouve des racines historiques des cultures de Madagascar : la langue, la mythologie et les rites se rattachent aux premières migrations venant d'Orient qui ont donné la physionomie aux Malgaches³⁰⁶.

3.1.2. Notion de *Zanahary* pour les Malgaches

Pour les Malgaches, *Zanahary* considéré au singulier est la Divinité ; c'est l'Invisible, le Premier de tous les êtres, celui de qui procède tout, et en qui tout rentrera. Il est l'incommensurable, le protecteur des choses passées, présentes et futures. Providence du monde, il a été identifié avec le Soleil qui répand la vie sur la terre³⁰⁷.

Certains auteurs identifient *Yan-harei* « dieu-soleil » du parler *tiam* avec *Zanahary*. Ce rapprochement s'appuie sur la parenté linguistique qui existe entre le malgache et le *tiam*, un dialecte malais. Deux décompositions possibles sont proposées sur le terme *Zanahary* : *Naha+Hary* donne *Nahary* : « il a pu créer » et de *Na+Hary* : « il a créé ». Le sanscrit *Hari* « soleil » est le nom du dieu *Vishnou*. *Yan* est le mot courant malais qui désigne Dieu. Le malgache a gardé le mot sanscrit *Hari*, *Zana-Hary*. La lettre *Y* de *Yan* a été changée en *Z* selon la règle ordinaire, et on a intercalé un *A* entre *N* et *H* à cause de l'indépendance réciproque marquée au début des deux mots *Yan* qui est dieu et *Hari* est soleil. Mais le problème de cette étude de l'origine du terme *Zanahary* est l'existence de la forme *Nanahary* où le *Z* initial a été transformé en *N*³⁰⁸.

Zanahary ou *Nanahary* est alors devenu un nom propre à cause de l'effacement du sens de *Za* (*Yan*). Un nouveau nom composé est créé, *Andria-Nanahary*, le *dieu-Nanahary* qui est l'équivalent de *Yan-Harei*, le *dieu-Hary* ou le dieu-soleil. On peut affirmer que *Nanahary* voulait dire autrefois le dieu-soleil ; l'expression malgache *Antoandrobe-Nanahary* qui signifie littéralement : au grand jour de *Nanahary*, semble confirmer cela. *Zanahary* renvoie alors au dieu soleil *Yan-Harei* malais qui signifie dieu(x), divinité(s), créateur(s)³⁰⁹. Des auteurs comme P. Ramasindraibe, R. Jaovelo-Dzao et E. Andrianarivony montrent aussi que chez les Malgaches, *Zanahary* veut dire Être Créateur ou Créateur³¹⁰.

Autre possibilité de la terminologie du *Zanahary* montre que la racine *hari* porterait le sens de procréation et d'organisation plutôt que celui de création. Le mot *Zanahary*, en

³⁰⁵ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 74.

³⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 74-76.

³⁰⁷ Cf. Pierre COLIN, *op. cit.*, 1959, p. 61.

³⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 61-62, note de bas de page.

³⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 62 ; cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 73 ; cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 215-216.

³¹⁰ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 65-66 ; cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 215-216 ; cf. Etienne de FLACOURT, Claude ALLIBERT (éd.), *op. cit.*, 2007, p. 107, 159 ; Salomon RAHATOKA « Pensée religieuse et rituels Betsimisaraka », dans Jean-Pierre DOMENICHINI, Jean POIRIER, Daniel RAHERISOANJATO (dirs.), *Ny Razana tsy mba maty. Cultures traditionnelles malgaches*, Librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984, p. 41-43.

conséquence, signifierait l'Ancêtre fondateur d'une société. La notion d'Être Suprême se rattacherait alors à l'Ancêtre organisateur de l'espace social, perçu comme créateur d'un groupe³¹¹. On a là l'idée de Dieu source de vie pour *Zanahary*.

En malgache, le mot *Zanahary* avec Z majuscule est attribué à Dieu suprême et unique tandis que *zanahary* avec z minuscule est attribué aux ancêtres. Mais le contexte de l'appellation *zanahary* aux ancêtres ne laisse pas de doute sur la distinction entre eux et le *Zanahary* en tant que Dieu suprême et unique³¹².

Les missionnaires attribuent au terme *Zanahary*, diffusé chez les sociétés du Sud, le sens de Dieu-Créateur. Dans ce cas, ils reprennent en réalité l'interprétation des musulmans qui, avant eux, traduisaient *Allah* par *Zanahary*. Les *Sora-be*³¹³ les plus anciens en témoignaient. Le terme *Zanahary*, qui exprimait à l'origine l'idée d'Ancêtre fondateur-organisateur-procréateur, récupéré par la culture chrétienne, sera restitué à la pensée religieuse malgache, à travers la catéchèse et la prédication, enrichie et transformée par la notion de création. Les missionnaires britanniques ont trouvé dans le vocabulaire religieux malgache des Hautes Terres, les concepts *Andriamanitra Andriananahary*, pour traduire l'idée biblique de Dieu Créateur³¹⁴.

Plusieurs auteurs malgaches montrent que les termes « *Zanahary* », « *Andriamanitra* » et « *Andriananahary* » se traduisent par les mots « Créateur » ou par « Dieu » tout simplement. Cette opinion ou constatation est bien fondée. Et cela est tout à fait légitime car il s'agit d'une affirmation malgache par des auteurs malgaches³¹⁵.

P. Lahady explique le mot *Zanahary* à partir du « *Zana* » qui signifie être ou être divin, et « *hary* » qui veut dire soleil, lumière solaire et le divin en tant que puissance et origine. Il reconnaît que le terme *Zanahary* est un nom commun d'étymologie discutée. Dans le culte *betsimisaraka*, l'usage préférentiel du mot *Zanahary* comme appellation sacrée est remarquable par rapport à celui de son synonyme *Andriamanitra*³¹⁶.

J. B. Razafintsalama réfute l'idée de Créateur dans le terme *Zanahary*. Il avance que du point de vue grammatical, *Zanahary* ne peut pas signifier créateur, ni celui qui a créé. Si *Zanahary* était la contraction de *izay nahary* « celui qui a créé », on devrait pouvoir lui accoler un complément d'objet direct et dire par exemple, *Zanahary tongotra aman-tanana*, une proposition alors devant équivaloir à *izay nahary tongotra aman-tanana* « qui a créé pieds et mains ». Or le premier exemple n'a pas de sens plausible car il signifierait « divinité pieds et mains ». Et dans la formule de définition populaire de Dieu ainsi formulée : *Zanahary nahary tongotra aman-tanana*, le mot *Zanahary* est suivi du verbe *nahary*, ce qui prouve que ce verbe n'a rien de commun avec *nahary* de *Zanahary*. Si ce dépeçage est juste, *Zanahary* est irremplaçable par *Andriamanitra*, or cela n'est pas le cas car on peut dire aussi qu'*Andriamanitra nahary*. *Zanahary* et *Andriamanitra* sont interchangeables et jouissent d'une double signification de Dieu au sens étroit et de divinité au sens large. *Zanahary*

³¹¹ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 69.

³¹² Cf. *Ibid.*, p. 30.

³¹³ Les *Sora-be* « Grandes écritures » sont des livres ayant un contenu magico-religieux et historique fixé en langue malgache et en caractères arabes.

³¹⁴ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 55-56.

³¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 64 et 66-67. cf. Adolphe RAZAFINTSALAMA, *Ny finoana sy ny fomba malagasy*, Md Paoly, Antananarivo, 2004, p. 65. ; cf. aussi Louis MOLET, *op. cit.*, t. 1, 1979, p. 411.

³¹⁶ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 73.

devient synonyme d'*Andriamanitra* pour une partie de sa signification. Mais plus tard, sous la poussée du culte *zanahariste*, on créa sur le modèle *Andriamanitra* un autre dénominateur qu'est *Andriananahary*, le Dieu *Nahary* qui a aussi le sens de Dieu-Soleil ; cela rétablit le sens originel de *Yan-hari*, Dieu-Soleil³¹⁷.

Dans cette expression « *Zanahary nahary tongotra aman-tanana* » : *Zanahary* qui est Dieu a fait ou a créé les pieds et les mains de l'homme, l'expression « *tongotra aman-tanana* » désigne la totalité de l'être humain³¹⁸. Cela veut dire que *Zanahary* a fait et a créé l'homme tout entier. Et *Zanahary* est vu dans cette expression en tant qu'Être suprême et Dieu unique. Il est donc Créateur dans ce sens-là.

De plus la notion de Dieu est presque partout à Madagascar mise en relation avec l'idée de création. L'étymologie populaire retient aussi que le terme *Zanahary* veut dire celui qui a créé ou *izay nahary* en malgache³¹⁹. Ce qui confirme que le terme *Zanahary* a l'idée de Créateur. Pour la plupart des Malgaches, *Zanahary* est donc le Dieu Créateur. Ce qui veut dire que dans le milieu malgache, de l'avis de plusieurs auteurs et selon la conception populaire, Dieu est Créateur.

3.1.3. L'être du *Zanahary* pour les Malgaches

Pour les Malgaches comme pour tous les hommes, l'Être suprême est inaccessible dans son essence. On ne saurait dire ce qu'est *Zanahary* dans ses profondeurs intimes, mais seulement ce qu'il leur paraît être. Leurs attributs divins sont les différents aspects sous lesquels la Divinité se présente à leur esprit. La physionomie de *Zanahary* leur apparaît comme un ensemble de perfections en relation avec le monde physique mais le concept qui s'en dégage est analogue à l'idée chrétienne de Dieu³²⁰.

Les Malgaches présentent *Zanahary* comme fort ancien, antérieur aux réalités du monde, mais la notion d'éternité n'apparaît pas cependant dans leur pensée³²¹. On peut dire dans ce cas que ce Dieu est à l'origine même du temps. *Zanahary* est éternel, saint, Être suprême, en tant que Créateur, il est provident et omniprésent³²².

Zanahary habite dans le haut, *ambony*, dans le ciel, *any an-danitra*, à une distance inaccessible. « A monter jusqu'à lui on aurait le vertige » disent les Malgaches. L'espace, comme le temps, est le cadre des choses matérielles, l'esprit humain ne saurait s'en affranchir. Au-delà de l'espace il y a un être qui le domine et qui en est la cause ; on ne saurait parvenir jusqu'à lui. C'est la notion de l'immensité de Dieu chez les Malgaches³²³.

Zanahary regarde d'en haut et il voit ce qui est caché « *Mahita ny miafina* », dit un proverbe malgache. Cela signifie que *Zanahary* a une vue distincte du présent, du passé et du

³¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 159-160.

³¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 129 ; cf. Lars VIG, *op. cit.*, 2001, p. 20-21; Salomon RAHATOKA « Pensée religieuse et rituels Betsimisaraka », dans Jean-Pierre DOMENICHINI, Jean POIRIER, Daniel RAHERISOANJATO (dirs.), *op. cit.*, 1984, p. 43.

³¹⁹ Cf. RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise, *op.cit.*, 2001, p. 45-46.

³²⁰ Cf. Pierre COLIN, *op. cit.*, 1959, p. 65-66.

³²¹ Cf. *Ibid.*, p. 66.

³²² Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 218-224; cf. aussi Lars VIG, *op. cit.*, p. 21.

³²³ Cf. Pierre COLIN, *op. cit.*, 1959, p. 67-68.

futur. Il embrasse le mouvement, synthèse du temps et de l'espace. Il est donc omniprésent, tout-puissant et omniscient. Il unit en soi ce que le temps disperse. *Zanahary* dispose des hommes pour la vie et pour la mort. Il sait bien réaliser les desseins immuables de sa sagesse. Cette sagesse de *Zanahary*, qui découle de sa toute-puissance et de son omniscience, constitue un trait de sa personnalité souveraine. *Zanahary*, bien qu'infiniment supérieur aux hommes, leur ressemble en quelque mesure puisqu'il leur apparaît comme le maître intelligent et libre de l'univers³²⁴.

Zanahary est *masina*, saint ou sacré. Il possède le degré suprême de la force sainte, *hasina*, dont il est la cause et qui fait échec à la force mauvaise, *mosavy*, c'est-à-dire sorcellerie. A part les hommes marqués par le destin, ou devenus *mpamosavy* au cours de leur existence, tous les morts sont *masina* car ils sont tous à *Zanahary*. Certains d'entre eux sont devenus des *zanahary*. D'autres hommes sont même *masina* de leur vivant et participent déjà à la divinité. Pour la créature, être *masina* c'est être associé à Dieu³²⁵.

Le *hasina* de *Zanahary* est le maintien de sa supériorité et de son éloignement de toute créature. L'Être suprême devient alors inaccessible. Il est trop haut, trop éloigné pour que les humains puissent entrer en relation directe avec lui. Les divins Ancêtres seront les intermédiaires. Et les hommes revêtus d'un *hasina* exceptionnel se rapprochent de *Zanahary* transcendant. Les souverains malgaches, par exemple, planaient au-dessus de leurs sujets. Et aujourd'hui encore, les prérogatives dont jouissent les *ombiasy* les font apparaître comme des êtres distincts, en vertu de la supériorité qui leur est attribuée, et renforcent la limite qui les sépare des autres hommes³²⁶.

Le *hasina* de la Divinité suprême n'interdit pas cependant toutes les relations avec les hommes. *Zanahary* n'est pas un Dieu mort, relégué dans l'éloignement et le silence de l'infini. Les Malgaches disent et croient que Dieu est juste, *marina*. Ses sentences sont comme le soleil couchant, elles visitent toutes les portes. *Zanahary* ne fait pas acception de la personne et donne à chacun ce qui lui revient. Ainsi, l'Être suprême se conforme à l'ordre établi par lui dans l'Univers. Les divers attributs de *Zanahary* semblent se confondre et se résumer dans le mot *hasina*. Le Malgache n'éprouve pas le besoin de comprendre Dieu dans sa diversité, son esprit synthétique le porte à le saisir dans son unité indissoluble³²⁷.

Partout à Madagascar, l'idée de Dieu apparaît aussi avec et dans les rites du culte des Ancêtres. *Zanahary* en tant que Dieu suprême et unique est principe universel de toutes choses. Il est situé en dehors de toutes les séries de causalités historiques ou comme préexistant. Cette idée d'un Être suprême dans les termes *Andriamanitra*, *Andriananahary*, *Zanahary*, est vue à travers la religion malgache qui est constituée d'un culte naturiste, doublé d'un culte des Ancêtres. Crémazy note que les Malgaches sont monothéistes. Ils croient en un seul Dieu, *Zanahary*, créateur de l'univers, conservateur, juste et bon et, jusqu'à un certain point, rémunérateur. Mais ils semblent dans la pratique s'inquiéter peu de cet Être Suprême. Ce Dieu est donc unique, tout puissant, souverain et maître de l'univers³²⁸.

³²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 68; cf. Paul de VEYRIÈRES, KER-IZ (éd.), *op. cit.*, 1967, p. 12 ; cf. J. A. HOULDER, M. H. NOYER (éd.), *op. cit.*, 1960, P. 3.

³²⁵ Cf. Pierre COLIN, *op. cit.*, 1959, p. 69.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 70.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 70-71.

³²⁸ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 27, 30, 39, 46.

Dans le contexte culturel et mental, la lecture chrétienne des religions du monde par les missionnaires tend à affirmer aussi que l'idée d'un Dieu unique et d'un Dieu Créateur, est présente dans la pensée religieuse malgache. Le pasteur Rusillon montre par exemple que chez les Malgaches, on a vu l'existence d'un Dieu Supérieur et Suprême qui est l'origine de toute chose et à qui tout doit retourner en définitif³²⁹.

Pour des missionnaires et des laïcs chrétiens, et avec leurs apports, l'idée monothéiste est acquise dans la tradition malgache. Ce monothéisme, avec l'idée de création qui lui est propre, peut constituer le point de départ pour la prédication du message chrétien. Dès lors, si l'âme malgache est en partie chrétienne, il restera à faire disparaître l'autre partie, c'est-à-dire, la multitude de rites, d'usages superstitieux, d'idolâtries et d'autres croyances absurdes, dans l'ensemble desquelles le monothéisme original a sombré au cours des siècles. Donc l'affirmation d'un Dieu unique et Créateur, dans la tradition religieuse malgache, apparaît normale et rationnelle à des esprits pour lesquels elle était dans l'ordre des choses³³⁰.

Les Malgaches croient alors à un Etre Suprême ou Dieu qu'ils appellent en général *Zanahary*. Ce dernier en tant que Dieu est perçu comme Principe éternel et Maître du temps, *mandrakizay*, et comme universel dans l'espace : *Zanahary avaratra, atsimo, andrefana, atsinanana*, c'est-à-dire présent au nord, au sud, à l'ouest et à l'est. Il domine le silence des vallées et les nuits obscures, il est partout où l'homme se croit seul, il voit tout et connaît tout, donne la vie et la reprend, il se trouve au-dessus des puissances perçues comme sacrées. Il est appelé à tout moment de la vie quotidienne. Son nom est parfois une composante du nom propre adopté par les hommes, noms théophores. Donc ce *Zanahary* qui est le nom de Dieu chez les Malgaches, a l'idée de Dieu unique avec une multitude d'attributs qui n'arrivent pas à l'enfermer dans une seule définition³³¹.

Les formules techniques et populaires dans les liturgies comme les couples *Zanahary*-homme et *Zanahary*-femme, *Zanahary*-paternel et *Zanahary*-maternel, Terre et Ciel, Lune et Soleil, manifestent l'idée de fécondité et de source de vie en *Zanahary*³³². Ces mêmes formules sont l'expression de la force vitale créatrice de *Zanahary*. Par conséquent, la fécondité de la nature, son développement et sa parenté trouvent leur source primordiale et puisent leur vitalité dans la fécondité divine³³³. *Zanahary* est considéré dans ce cas comme l'expression de la plénitude et de la perfection divine qui se déploie dans un couple ou dans une bipolarité dialectique. Toutes les richesses de l'homme, *lehilahy*, et toutes les valeurs de la femme, *vehivavy*, se trouvent à la fois condensées, en état de perfection et de plénitude, en *Zanahary*. Toute la vitalité de la nature trouve sa source et son principe en lui. La divinité est à la fois géniteur et génitrice, père et mère³³⁴.

En partant de l'expérience de la fécondité dans la nature, signe universel du dynamisme interne de celle-ci, l'intelligence malgache conçoit l'Etre suprême comme la source de cette

³²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 48-49.

³³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 56.

³³¹ Cf. *Ibid.*, p. 81 et 70.

³³² Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 223.

³³³ Cf. *Ibid.*, p. 224.

³³⁴ Cf. Pietro LUPPO, *op. cit.*, 2006, p. 71 ; cf. aussi Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 119-120.

fécondité elle-même, comme la source primordiale de la vie et comme la vie elle-même. Ce Dieu est donc proche du Dieu-Relation-Trinité et Amour du christianisme³³⁵.

R. Dubois montre clairement que pour les Malgaches, *Zanahary* est vraiment le seul Créateur et maître de l'*aina* ou la vie de l'être humain ou de toute sorte de vie ; et ce *Zanahary* est inséparable de cette vie dont il est l'auteur³³⁶.

3.1.4. *Zanahary* chez les *Tsimihety* et dans le *Rasahariaña*

Les *Tsimihety* ont la ferme conviction en l'existence de Dieu et ils croient en ce Dieu. Comme le reste de la majorité des Malgaches, pour les *Tsimihety*, le terme *Zañahary*, dans son acception populaire, est aussi constitué de deux mots : *zay* ou *izay* qui signifie « celui qui », et *nahary* qui veut dire littéralement ici « a créé ». Cela veut dire que le concept *Zañahary* signifie chez les *Tsimihety* « celui qui a créé », donc *Zañahary* est le Dieu Créateur pour eux comme pour la plupart des Malgaches. Il est alors origine de toutes choses, y compris la vie de l'homme³³⁷.

Chez les *Tsimihety*, traditionnellement, on n'a pas d'autre terme pour désigner Dieu que le mot *Zañahary*. Mais pour les *Tsimihety* qui adhèrent à d'autres religions comme les religions chrétiennes et musulmanes, là ils commencent à connaître d'autre terme pour désigner Dieu, par exemple les termes *Andriamanitra* et *Andriananahary* ou *Andriamanitra-Andriananahary*. De nos jours, la majorité des *Tsimihety* sont encore des fidèles de la religion traditionnelle. Par exemple dans le district d'Antsohihy, le pourcentage et le nombre des *Tsimihety* qui adhèrent aux autres religions sont encore faibles. Les chrétiens dans ce district avoisinent les 10 à 20 % de la population. Ce pourcentage varie entre la ville d'Antsohihy et ses villages. Dans la ville d'Antsohihy le pourcentage des chrétiens, toutes confessions confondues, pourrait arriver à 15 et 20 % de la population. Par contre dans les villages, ce pourcentage est très faible car il y a encore des villages qui n'ont même pas de chrétiens : ce sont des villages *Fokontany*.

Les *Tsimihety* dans les autres religions comme l'islam sont encore moins nombreux que ceux qui sont dans la religion chrétienne. Tout ce phénomène montre que dans l'ensemble, les *Tsimihety* nomment Dieu sous le terme *Zanahary*. Il y a même des *Tsimihety* fidèles à d'autres religions que la religion traditionnelle qui gardent le terme *Zanahary* pour désigner Dieu au sein et en dehors de leurs pratiques religieuses. Pour les *Tsimihety*, *Zanahary* est le Dieu unique et suprême, origine de toutes choses, présent dans les différentes parties de l'univers, haut, bas et les quatre points cardinaux³³⁸.

Pendant le *jôro* du *Rasahariaña* et dans les autres *jôro*, *Zanahary* est invoqué en premier chez les *Tsimihety*. Le fait que ce *Zanahary* est invoqué en premier dans les *jôro* du *Rasahariaña*, des autres *jôro* et des autres cultes ou rites de la religion traditionnelle malgache montre évidemment le rôle de première place que tient ce *Zanahary* pour les Malgaches en

³³⁵ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 72.

³³⁶ Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 117-120.

³³⁷ Cf. Manfred Marie MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 158-160.

³³⁸ Cf. Pietro LUPO, *op. cit.*, 2006, p. 129.

général et pour les *Tsimihety* en particulier. Ce phénomène exprime que cette prière du *Rasahariaña* qu'est le *jôro* est adressée en premier lieu à ce Dieu *Zanahary*.

Par la description de ce rite, nous savons que les *jôro*, en particulier le *fotojoro*, constituent le moment fort du *Rasahariaña*. C'est par ces *jôro* que le défunt destinataire du *Rasahariaña* devient le véritable ancêtre qu'on peut invoquer pendant tous les *jôro tsimihety*. Sans ces *jôro*, le *Rasahariaña* ne sera pas un *Rasahariaña* et le destinataire ne devient pas un véritable Ancêtre. On peut dire que c'est *Zanahary* qui permet au défunt destinataire de devenir Ancêtre protecteur. Ce qui veut dire que c'est le *Rasahariaña* lui-même qui est adressé à Dieu *Zanahary* car son élément central lui est adressé. C'est pour cela que *Zanahary* est aussi le destinataire de ce rite d'ancestralisation des défunts.

L'invocation de *Zanahary* en premier exprime aussi sa supériorité et sa primauté à l'égard des Ancêtres et des autres esprits. Cette même invocation montre qu'on confie le défunt destinataire du *Rasahariaña* à *Zanahary*. C'est le sort de l'être humain dans l'au-delà qui est alors confié à *Zanahary* par les *Tsimihety* à travers le *Rasahariaña*.

Ce rite de *Rasahariaña*, en tant que rite de culte des Ancêtres, est un élément central de la religion traditionnelle malgache, qui règle la vie des *Tsimihety* en relation avec leurs Ancêtres. Et cette relation avec les Ancêtres est capitale pour les *Tsimihety* comme pour les autres Malgaches. Cela nous montre que dans tous les domaines de la vie des *Tsimihety*, *Zanahary* est au-dessus de tout. Dans les rites, les cultes et la vie, les *Tsimihety* ne peuvent pas se passer de ce Dieu *Zanahary* dans tout ce qu'ils font.

Ce phénomène révèle aussi que le *Rasahariaña* est en référence à *Zanahary* à travers les *jôro*. Ce qui nous mène à dire que les *Tsimihety* dans leur vie et dans leur conduite sont en référence à *Zanahary* car les *Razana* invoqués pendant ce rite étaient en référence à ce Dieu dans leur conduite durant leur vie terrestre. Et les *Tsimihety* sont en référence constante à la sagesse de leurs Ancêtres dans les rites comme dans leurs traditions et leur vie. En plus, dans toutes les prières *tsimihety*, quand on invoque Dieu *Zanahary*, il est toujours invoqué en premier. Cette réalité est aussi valable dans tout Madagascar et pour tous les Malgaches, c'est-à-dire quand on invoque *Zanahary*, il arrive toujours en premier, et suivent les autres esprits après lui puisqu'ils sont ses créatures.

Zanahary est donc toujours à la première place pour les *Tsimihety*. Le *Rasahariaña*, ses *jôro* et tous les autres *joro* sont en premier lieu adressés à Dieu *Zanahary* puisqu'Il est invoqué en premier pendant ces prières. Cela montre la primauté, la supériorité et même la toute-puissance de *Zanahary* dans le *Rasahariaña*, dans ces *jôro* et dans tous les domaines de la vie des *Tsimihety* ainsi que pour tous les Malgaches.

La place que tient *Zanahary* dans les *joro* du *Rasahariaña*, dans les autres *joro* ainsi que dans le *Rasahariaña* reflète son rôle ou sa primauté dans la vie des *Tsimihety* comme dans le reste des Malgaches. On peut dire même dans cette perspective que c'est *Zanahary* qui permet aux *Tsimihety* de donner le *Rasahariaña* à leurs défunts pour que ceux-ci vivent dans le bonheur auprès de lui dans l'au-delà.

L'invocation *Zanahary* en premier lors du *jôro* du *Rasahariaña* et des autres révèle aussi que le surnaturel et religieux malgache, en particulier celui des *Tsimihety*, est hiérarchique comme c'est déjà le cas de la société malgache et *tsimihety*. Et à la tête de cette hiérarchie se trouve évidemment *Zanahary*. Le rôle du *Zanahary* dans les *jôro* du *Rasahariaña* révèle sa place dans l'ensemble du rite et dans le monde *tsimihety*.

Tels sont les rôles et la place du *Zanahary* dans les *joro* du *Rasahariaña*, dans les autres *jôro*, dans l'ensemble du *Rasahariaña* ainsi que dans la société ou le monde *tsimihety*. La place du *Zanahary* dans le *Rasahariaña*, en particulier dans ses *jôro*, montre la pensée et perception des *Tsimihety* sur ce Dieu *Zanahary*.

3.2. LES RAZANA OU LES ANCÊTRES

Devenir *Razana* est le sort normal des défunts malgaches. Pourtant, ceux qui viennent de mourir ne s'alignent pas encore à cette catégorie des Ancêtres. Il faut encore un rite de passage comme le *Rasahariaña*, le *Famadihana* et les autres rites de finalisation des funérailles pour leur permettre d'accéder à cet état des Ancêtres. Le temps intermédiaire varie d'un groupe clanique ou d'une ethnie à l'autre ; il peut durer de une à quelques années. Les personnes dont le mode de décès et les funérailles n'ont pas répondu aux normes fixées par la société villageoise et familiale, ainsi que celles qui ont vécu dans le mal et l'irrégularité, n'accéderont pas au stade des Ancêtres³³⁹.

Pendant les *jôro* du *Rasahariaña* comme lors de tous les autres *jôro*, les *Razana* sont toujours invoqués chez les *Tsimihety* ainsi que chez les autres Malgaches. Cela révèle déjà le rôle de ces *Razana* dans le *Rasahariana*, dans la société *tsimihety* et dans le monde malgache.

3.2.1. La notion de *Razana*, ancêtre, en général et dans la tradition *Tsimihety*

Le mot *razana* vient étymologiquement de deux termes : *raz* et *ana*. *Raz* est un terme malgache, et *ana* vient de la Malaisie. *Raz* désigne l'essence humaine. Sa potentialité surtout grâce aux particules « r », et « ra », est devenue une puissance à caractère attributif. Le « z » euphonique de *razana* montre une relation, un rapport, une filiation. Cela veut dire que *razana* est celui qui donne la filiation ou la descendance. Le *razana* est aussi celui qui a accompli diverses actions, atteint l'âge adulte et la vieillesse de son vivant, et surtout qui se trouve dans l'autre vie qui est au-delà de notre monde terrestre visible. Les Malayo-polynésiens considèrent principalement l'œuvre de la procréation. Le *razana* est celui qui a transmis le dépôt de la vie qui a été confié par *Zanahary* à d'autres que sont les vivants³⁴⁰.

En principe, comme tous les Malgaches, les *Tsimihety* appellent *Razana* tous ceux qui sont morts, c'est par respect pour le défunt. C'est pourquoi pendant les veillées des funérailles et les enterrements, quand on veut parler de celui qui est mort, on l'appelle *Razana* et non *ny maty*, le mort ou le cadavre. C'est le sens large du mot malgache *razana*. C'est pourquoi selon A. Indriamanesy ce mot *razana*, au sens large, désigne tout ancien vivant de la terre humaine et qui est passé dans le monde des dieux. Parvenant dans cet univers céleste, l'homme défunt devient divinisé³⁴¹. C'est pour cela qu'on appelle aussi les morts chez les *Tsimihety* « *mody*

³³⁹ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 208.

³⁴⁰ Cf. *Id.* ; cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 50.

³⁴¹ Cf. André INDRIAMANESY, *Sens de culpabilité chez les Tsimihety de l'Androna orientale*, Travaux pratiques, Ambatoroka, Antananarivo, mai 1972, p. 21 ; cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 51.

Zañahary » ou celui qui rentre à Dieu. Donc au sens large, chez les *Tsimihety*, on peut appeler *Razana* tous ceux qui sont morts.

Cependant, chez les Malgaches en général, ce ne sont pas tous les défunts qui deviennent *Razana* comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus. Les enfants en bas âge, les bannis, les incestueux, les sorciers et tous ceux qui ont transgressé les lois sociales graves n'accèdent pas au rang d'Ancêtres. Il en est de même pour les morts récents dont la situation n'est pas encore totalement stabilisée. Ce dernier cas nécessite le culte des Ancêtres ou ce qu'on appelle l'ancestralisation pour leur permettre de devenir des Ancêtres³⁴². Cette réalité est aussi valable chez les *Tsimihety*.

On n'invoque pas les morts récents pendant les différents *jôro* des *Tsimihety* car ils ne sont pas encore devenus de véritables *Razana*. Seuls les morts qui ont déjà reçu le *Rasahariaña* de leurs fidèles sont invoqués pendant les *jôro* car ils deviennent de véritables *Razana* au sens restreint du terme à partir de ce rite d'ancestralisation des défunts. Les enfants, surtout ceux qui n'ont pas encore poussé des dents à leur mort, les bannis comme les sorciers, les transgresseurs des lois sociales sans être réhabilité avant leur mort, et ceux qui ont vécu dans le mal tout au long de leur vie en pratiquant des vols des bœufs, des actes de banditisme et des meurtres, n'appartiennent jamais à la catégorie des *Razana* chez les *Tsimihety*, c'est-à-dire ne bénéficient pas de *Rasahariaña*.

En plus, chez les *Tsimihety*, pour devenir un véritable *Razana* au sens restreint du terme, il faut remplir certaines conditions. Voici quelques-unes de ces conditions : mourir naturellement ou normalement, atteindre un certain âge à la mort, ne pas mourir lépreux. Dans certaines familles *tsimihety*, avoir une descendance et le fait de ne pas se suicider sont exigés pour le candidat. En plus de cela et surtout, il faut respecter les normes fixées par la société villageoise et familiale sur le mode de décès et des funérailles. Par exemple la toilette mortuaire, les différents *jôro* ou *hôzona*³⁴³ à l'enterrement, et surtout la réception du rite du *Rasahariaña* et quelques fois pour plusieurs *Tsimihety* le rite d'exhumation.

Mais au sens large du terme, chez les *Tsimihety*, l'appellation *Razana* reste toujours étendue à tous les défunts même s'ils n'ont pas encore rempli les conditions requises pour devenir *Razana* ou Ancêtres au sens restreint du terme. Cette extension de l'appellation *Razana* presque à tous les morts est faite presque par tous les Malgaches à leur mort.

Chez les Malgaches, les *Razana* possèdent une hiérarchie parmi eux. La valeur d'un *Razana* lui est attribuée par son ancienneté. Ce qui veut dire que la hiérarchie dépend de l'ancienneté. Le *Razam-be*, le grand Ancêtre, d'une famille ou d'un clan est plus important, plus vénéré et plus respecté que les autres *Razana* membres de cette famille ou de ce clan. Ce *Razam-be* est le fondateur du clan, c'est pourquoi, il est plus considéré que les autres *Razana* membres de la famille. Cette hiérarchie existante parmi les *Razana* est attesté chez tous les Malgaches, y compris chez les *Tsimihety*. Chez les ethnies à traditions royales, les *Razana mpanjaka*, les Ancêtres royaux, se trouvent au-dessus de tous les Ancêtres et sont considérés plus proches de Dieu que les autres *Razana*.

³⁴² Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 208 ; cf aussi Oyvind DAHL, *op. cit.*, 2006, p. 59.

³⁴³ Dans ce cas, le *hözona* est un *jôro* qui demande au nouveau mort d'accepter son nouveau statut et de ne pas gêner les vivants, *jôro* qui demande aussi aux ancêtres qui se trouve dans le tombeau familial et villageois d'accueillir leur nouvelle compagnie.

Cette hiérarchie dans l'au-delà malgache reflète la société malgache des vivants. Cette société malgache est donc marquée par la hiérarchie. C'est pour cela que les aînés comme les grands-parents, les parents et les frères aînés sont l'objet du respect des autres. Ils sont jugés plus proches des Ancêtres et de Dieu. Ils sont vraiment écoutés de tous. Chez les *Tsimihety* ces gens sont appelés les *Sojabe*. Ces derniers sont les aînés vivants d'une société dans une ville ou un village. Ils jouent un grand rôle dans la société *tsimihety*. Et encore de nos jours ces *Sojabe* ont une grande autorité morale et religieuse au sein de la société *tsimihety*.

3.2.2. Les fonctions des Ancêtres et la hiérarchie dans le monde surnaturel

À Madagascar, les *Razana* constituent les pivots des croyances traditionnelles et du rituel. Ils sont impliqués dans les activités quotidiennes, sollicités comme intermédiaires entre les hommes et l'Être Suprême ou Dieu Créateur, pour les Malgaches *Zanahary* ; ils sont en quelque sorte « divinisés » ou révéérés dans un culte spécifique appelé culte des Ancêtres³⁴⁴.

La hiérarchie surnaturelle chez les *Tsimihety* de la région de Sofia et chez les *Betsimisaraka* du nord se dessine en deux parallèles et découle d'une même source qui est Dieu *Zanahary*. D'un côté, entre *Zanahary* et les hommes vivants, et de l'autre côté entre *Zanahary* et les bêtes sauvages comme les animaux, oiseaux, végétaux, bestiaux, etc.

En haut il y a *Zanahary* et suivent du côté des hommes vivants les *Razana*, et du côté des bêtes sauvages les *tsiny*. Après les *Razana*, les hommes sont hiérarchiquement en troisième position. Toujours de ce côté, on trouve les animaux élevés par les hommes qu'on pourrait appeler les animaux domestiques. Ces derniers s'appellent en Malgache *biby tarimiñy* ou *biby fiompy*³⁴⁵. Ces animaux et oiseaux domestiques sont sous la responsabilité des hommes. Parmi eux figurent par exemple les bœufs, les porcs, les moutons, les chèvres, les oies, les poules et les coqs, les canards, les pintades, etc.³⁴⁶.

Du côté des *tsiny*³⁴⁷ se situe le côté sauvage, on y trouve toutes sortes d'animaux et d'oiseaux sauvages de la forêt, des bestiaux, des bestioles, des reptiles, etc³⁴⁸. Ils sont dits en malgache *tsy mana-tsiñy*, innocents, mais *mana-tsiñy* ou qui ont des esprits de la nature qui les protègent. Parmi ces animaux ou oiseaux ou encore ces bestiaux et bestioles, il y en a certains qui sont élevés de manière particulière par les *tsiny*. On peut qualifier ces animaux « *biby tsy manan-tsiñy* », animaux innocents et inermes, non blâmables. Ils s'appellent aussi « *biby mana-tsiñy* », c'est-à-dire animaux avec le *tsiñy*, car ils sont élevés et protégés par le *tsiñy* puisque le *tsiñy* désigne dans ce cas l'esprit de la nature qui les protège et les élève de manière particulière. Tout ceci a été créé par *Zanahary*, que ce soient les *Razana*, les *tsiñy*, les

³⁴⁴ Cf. Louis-Vincent THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, 1982, p. 244 ; cf. aussi Oyvind DAHL, *op. cit.*, 2006, 64-65.

³⁴⁵ *Biby* signifie « animal », *tarimiñy* veut dire « qu'on élève » dans le sens d'élevage, et *fiompy* a pour sens « qu'on peut élever ».

³⁴⁶ Cf. Enzo FUCHS, *op. cit.*, 2010, p. 164.

³⁴⁷ Le mot malgache « *tsiñy* ou *tsiny* » revêt deux significations tout à fait différents l'un de l'autre. Le premier sens de ce terme est la faute, la culpabilité, l'erreur ou même le péché et surtout le blâme. C'est la raison pour laquelle les orateurs malgaches s'acquittent du *tsiny* au début de leurs discours quand ils prononcent ce discours. Le deuxième sens du *tsiny* est l'esprit ou les esprits de la nature. Ce sont ces *tsiny* en tant qu'esprit de la nature qui assurent une médiation entre *Zanahary* et les animaux sauvages.

³⁴⁸ Cf. Enzo FUCHS, *op. cit.*, 2010, p. 244.

hommes, les animaux et oiseaux domestiques ou sauvages³⁴⁹. Les *tsiñy* assurent la médiation entre *Zanahary* et les animaux sauvages en les protégeant.

Puisque tout a été créé par *Zanahary*, si les hommes reçoivent la santé, les enfants, le succès, ils les reçoivent du *Zanahary* mais par l'intermédiaire des *Razana*. Ces derniers qui sont une sorte d'anneau, relient les hommes à la Divinité qui est *Zanahary*. Entre les hommes vivants et *Zanahary*, tout passe par les *Razana*. De leur côté, les *Razana* dépendent encore des hommes vivants bien que leur statut soit plus prestigieux. Ils ont besoin des vivants car ceux-ci doivent les honorer pour leur permettre d'exister. Si ces *Razana* n'ont pas cette vénération de la part des vivants, ils disparaissent de la mémoire des vivants leurs descendants car sans cela ils ne deviennent pas des *Razana*. C'est le cas du *Rasahariaña* qui est une ancestralisation ; sans ce *Rasahariaña*, les morts des *Tsimihety* qui le pratiquent ne deviennent pas des *Razana*. D'où les *Razana* ont toujours besoin des vivants pour leur permettre d'exister. Bien que morts, les *Razana* ont encore des besoins comme la nutrition, la désaltération, l'habillement et l'amour ou la vénération de la part des vivants car les hommes vivants et les *Razana* font partie de la même famille. Cela veut dire que ces *Razana* vivent dans l'au-delà d'une autre manière.

Les *Razana* et les hommes s'entraident et entretiennent une relation d'interdépendance. Les *Razana* s'occupent les hommes et ceux-ci s'occupent des *Razana*³⁵⁰. En contrepartie de la médiation que les *Razana* font auprès de *Zanahary* envers les hommes, ceux-ci leur font des cérémonies, des sacrifices comme le *Rasahariaña*, et leur donnent des habits. Quand il y a des requête ou des désirs de la part des *Razana*, ceux-ci les communiquent aux hommes vivants leurs descendants ; et il en est de même pour les hommes vivants quand ils ont des requêtes à faire aux *Razana*. Les moyens utilisés par les hommes pour communiquer avec les *Razana* sont le *jôro*, le *tromba*, la possession, et le *sikidy*. Les moyens utilisés par les *Razana* pour transmettre leur message aux vivants sont le *tromba*, le *nofy*, songe, rêve et cauchemar, et des maladies bizarres.

Si on dit en une phrase la relation d'interdépendance entre les *Razana* et les vivants, c'est que les *Razana* dépendent des vivants leurs descendants pour devenir Ancêtres, et les vivants dépendent de leurs *Razana* dans leur vie terrestre³⁵¹. Tel est en général le rôle des Ancêtres dans la société *Tsimihety* et *Betsimisaraka* nord. A travers ce rôle, les Ancêtres peuvent procurer aux vivants des *tsodrano* ou bénédiction, de la santé, de la vie en paix ou le bonheur et toutes autres sortes de faveurs. Cette forme de rôle des Ancêtres est attestée presque partout à Madagascar.

3.2.3. L'influence des Ancêtres dans la société malgache

L'importance des Ancêtres chez les Malgaches se manifeste de différentes manières. Les parents et les grands parents sont naturellement plus proches des Ancêtres, et les plus proches pour devenir les prochains Ancêtres. Ils étaient en contact avec ces Ancêtres durant leur vie. Ainsi, ils ont entendu de leurs propres oreilles les instructions de ces Ancêtres. Et ces

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 164.

³⁵⁰ Cf. *Id.*

³⁵¹ Cf. *Id.*

instructions représentent la tradition des Ancêtres qui véhiculent des valeurs, comme le *Fihavanana*, et des interdits, qui sont chers aux Malgaches.

À cause de tout cela, les parents et les grands parents, surtout ceux qui sont les plus aînés sont vraiment respectés dans la société malgache. Les paroles de certains d'entre eux viennent directement des Ancêtres puisque parmi eux, il y en a qui ont vécu avec ces Ancêtres. Ils représentent alors les Ancêtres, c'est pourquoi ils méritent un grand respect de la part des Malgaches dans la société.

Certains des aînés parents assument la fonction de prêtre ancestral dans les *jôro* et dans les différents rites et cultes ancestraux. Cette fonction de prêtre ancestral est le rôle que tiennent les *mpitanjiny* dans le *Rasahariaña* ; car c'est lui qui fait le *jôro* de ce rite et il est l'aîné du clan du destinataire du rite du côté paternel. Ce *mpitanjiny* est à la fois le prêtre ancestral et familial en assurant tous les *jôro* des différents rites effectués par le clan ou la famille élargie.

Le respect des Malgaches pour ces parents est le reflet de leur respect envers leurs Ancêtres défunts dans la société des vivants. Ce phénomène est attesté dans toute l'île. Cela montre la valeur et l'importance capitale qu'accordent les Malgaches pour leurs Ancêtres. Voilà un aspect de l'influence et de l'importance des Ancêtres dans la vie quotidienne des Malgaches.

Un autre aspect qui montre cette importance des Ancêtres dans le milieu malgache est le respect des interdits ancestraux par les Malgaches. Dans plusieurs cas, ce sont des interdits alimentaires qui existent encore de nos jours. Ces interdits sont strictement observés par les Malgaches car ils viennent de leurs Ancêtres. L'infraction à ces interdits peut provoquer du malheur à celui qui a enfreint à ces interdits. Les Malgaches traditionnels sont persuadés de l'efficacité de ces interdits.

Ces interdits ont souvent des motifs historiques en relation avec l'Ancêtre origine de l'interdit en question. Plusieurs Malgaches côtiers, par exemple, ne mangent pas de porc ou de sanglier. Les raisons pourraient être différentes pour les différentes familles ou clans. Peut-être, l'animal qui fait l'objet des interdits a sauvé l'Ancêtre dans une situation délicate. Après cette situation, l'Ancêtre en question jure que tous ses descendants ne mangeront pas de cet animal. La raison pourrait être une question d'impureté.

Les interdits ancestraux ne se limitent pas seulement aux questions alimentaires, ils peuvent concerner les jours de travail ou les jours de culte. Il s'agit d'une interdiction de travailler, d'organiser des rites et des cultes pendant certains jours comme le mardi par exemple. C'est le cas de *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres royaux et non royaux. Le *Rasahariaña* se tient uniquement le lundi ou le samedi, les autres jours ne sont pas permis. Le *Fanompoabe* à Mahajanga fait une pose pendant certains jours interdits. Le *Famadihana* ne se déroule jamais un mardi ou un jeudi³⁵².

Il y a des Malgaches qui ne travaillent pas le mardi, par exemple. Cette interdiction de travailler le mardi est l'origine du proverbe malgache qui dit : « *Asa talata dia foana* » ; ce qui veut dire que « travailler le mardi est en vain ». Puisqu'il est interdit de travailler le mardi, le travail effectué ce jour-là n'apportera rien. Il y a aussi des jours où on ne doit pas organiser

³⁵² Cf. Pierre-Loïc PACAUD, *op. cit.*, 2003, p. 122.

des festivités, d'enterrement. Il y a des familles malgaches qui n'enterrent pas leurs morts le dimanche ou d'autres jours comme le vendredi à cause des interdits ancestraux.

Les interdits viennent quelquefois aussi des esprits possesseurs, qui s'étendent aux descendants du possédé. De toute façon, les esprits possesseurs ont tous leurs interdits, que ce soit des questions alimentaires ou que cela concerne le jour de la tenue de la séance de possession. Les possédés doivent évidemment respecter de façon stricte ces interdits.

Les Malgaches traditionnels observent à la lettre tous ces interdits ancestraux dans leur vie quotidienne. Ils ne veulent pas s'opposer en aucun cas à leurs Ancêtres pour pouvoir bénéficier de bénédiction, de faveurs et d'autres genres de protection de la part de ces Ancêtres. Les Malgaches craignent, par exemple, d'être laissés à la merci des esprits maléfiques s'ils ne respectent pas leur tradition dont fait partie les interdits. Le respect de ces interdits exprime l'attachement des Malgaches à la tradition des Ancêtres.

Le respect des Malgaches envers leur tradition et ces interdits montre aussi leur peur des esprits maléfiques. Et la fonction des Ancêtres envers les vivants leurs descendants est aussi de les protéger contre ces esprits mauvais. Les Ancêtres eux-mêmes peuvent infliger des sanctions à leurs descendants vivants qui ne respectent pas les traditions ancestrales. Ce respect montre surtout l'amour des Malgaches envers leurs Ancêtres.

Le respect des traditions ancestrales, y compris des interdits, pendant leur vie quotidienne, manifeste l'importance des Ancêtres dans la vie des Malgaches, et surtout leur influence concrète dans la vie quotidienne de leurs descendants vivants. De nos jours, les différentes pratiques ancestrales et le respect des différents interdits ancestraux connaissent une certaine régression à cause de la culture occidentale et la progression du christianisme. Malgré cette régression, les Ancêtres jouissent toujours d'une grande valeur et importance chez les Malgaches.

3.2.4. Le rôle des *Razana* dans le *Rasahariaña* et dans la perception des *Tsimihety*

Chez les *Tsimihety*, les *Razana* sont des êtres humains mais qui sont vivants déjà dans l'au-delà et auprès de *Zanahary* car ils sont déjà dans la catégorie divine. Ils sont des êtres humains spirituels, ils sont une sorte d'esprit ou d'âme³⁵³. Ils sont des âmes ou des esprits si on prend le vocabulaire occidental et chrétien. Avant, ils vivaient avec un corps sur la terre comme les autres êtres humains encore en vie.

Pendant les *jôro* du *Rasahariaña*, tous les *Razana* de la famille du défunt sont hiérarchiquement invoqués après l'invocation du *Zanahary*. Cela manifeste tout d'abord que ces *jôro* sont adressés à ces *Razana*. Et puisque les *jôro* constituent les moments forts ou les éléments centraux du *Rasahariaña*, c'est ce rite dans son entier qui a aussi comme destinataire tous les *Razana*, Ancêtres, du défunt destinataire et de la famille organisatrice du rite.

L'invocation de tous les *Razana* ascendants du destinataire du *Rasahariaña* et de la famille organisatrice de ce rite exprime que le *Rasahariaña* est l'affaire de toute la famille, c'est-à-dire tous les membres vivants sur la terre de la famille et ceux qui sont dans l'au-delà. C'est pour cela que la présence de tous les membres vivants de la famille organisatrice lors du

³⁵³ Cf. Manfred Marie MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 169-172.

Rasahariaña est exigée et une des conditions de la réussite du rite, c'est-à-dire de la réussite du passage du défunt vers le monde des Ancêtres afin de devenir véritable Ancêtre.

Comme pour les membres vivants de la famille organisatrice, la présence des membres vivants dans l'au-delà, c'est-à-dire des Ancêtres, assure aussi le bon déroulement du rite et du passage du défunt vers les siens dans l'au-delà. Cette présence des membres de la famille sur la terre et dans l'au-delà exprime l'importance et la valeur de ce défunt et de chacun au sein d'une famille. Chaque personne a sa place dans sa famille élargie et restreinte ou dans son clan.

Cette présence de ces deux parties des membres de la famille organisatrice à ce *Rasahariaña* fait que ce rite est l'expression de la communion et de la cohésion familiale entre les membres vivants eux-mêmes, entre membres vivants et ceux de l'au-delà, et entre les membres vivants dans l'au-delà eux-mêmes également. Grâce à cette présence, le *Rasahariaña* réunit la famille organisatrice au grand complet. Et cela se fait aussi grâce à l'invocation de tous les *Razana* ascendants du destinataire du rite.

L'invocation de tous les *Razana* du destinataire du *Rasahariaña* manifeste l'extrême importance de tous les *Razana* ou de chacun de ces Ancêtres dans ce rite et dans le monde *tsimihety*. Elle manifeste l'importance du *Razana* en tant que tel ou le fait d'être Ancêtre. C'est pour cela que chacun est sollicité de devenir Ancêtre un jour. Les défunts *tsimihety* demandent ce *Rasahariaña* pour devenir Ancêtre à cause de l'importance de ces *Razana*. Et les *Razana* sont invoqués dans tous les *jôro* des *Tsimihety*. Cela manifeste l'omniprésence des *Razana* dans les prières, *jôro*, des *Tsimihety* ainsi que chez tous les Malgaches traditionnels.

Le fait que les *Razana* sont invoqués après l'invocation de *Zanahary* reflète la place de ces *Razana* dans le monde surnaturel. Ils sont inférieurs à *Zanahary*, ils sont aussi des créatures de ce dernier. Ils appartiennent déjà à la catégorie divine en vivant près de *Zanahary*. Cette invocation des *Razana* après celle de *Zanahary* montre aussi que le monde surnaturel est hiérarchique et que sa tête est toujours *Zanahary*.

L'invocation des *Razana* eux-mêmes par les vivants pendant les *jôro* du *Rasahariaña* et les autres *joro* est déjà hiérarchique car ces Ancêtres sont invoqués par ordre d'ancienneté. La hiérarchie chez les *Razana* explique que pendant le *Rasahariaña*, c'est le *Razana* le plus ancien connu et considéré comme le fondateur même du clan ou de la famille élargie qui est invoqué en premier parmi tous les *Razana* pendant les *jôro*. Et dans la plupart des différentes prières adressées aux *Razana* et à *Zanahary*, pendant l'invocation des *Razana* et après celle de *Zanahary*, c'est toujours l'Ancêtre le plus important et le plus ancien qui est invoqué en premier et les autres suivent.

Voilà la place des *Razana* dans le rite de *Rasahariaña* et dans la société et le monde naturel et surnaturel des *Tsimihety*. Le rôle des *Razana* dans le *Rasahariaña* reflète leurs places et leur influence dans l'ensemble de la société des *Tsimihety*. Ce rôle que tiennent les *Razana* au sein des *Tsimihety* est presque le même qu'ils tiennent aussi au sein de la société, du monde naturel et surnaturel malgache.

La considération dont les *Razana* sont l'objet dans le *Rasahariaña* manifeste aussi la considération de ces *Razana* dans la vie quotidienne et religieuse de la part des *Tsimihety* et des autres Malgaches. On voit cette considération pour les Ancêtres, leurs rôles et leurs influences pour les *Tsimihety* et pour les Malgaches à travers les différentes prières

traditionnelles malgaches de leur religion traditionnelle. Cela manifeste également le rôle et l'influence des Ancêtres dans la société malgache comme déjà expliqué plus haut.

3.3. LES *TSIÑY*, LES GÉNIES OU ESPRITS DE LA NATURE

Le monde surnaturel malgache est rempli d'une multitude d'esprits. Ces esprits pourraient être bénéfiques, comme les Ancêtres, ou neutres comme les *tsiñy*, ou maléfiques comme les *vazimba* chez les *Merina* et les revenants. On a par exemple les *lolo*, les *angatra*, les *matoatoa*³⁵⁴, les *boribe*³⁵⁵, les *kalanoro*³⁵⁶, les *zazavavirano*³⁵⁷ ou les filles des eaux ou les sirènes. Les *tsiñy* sont aussi les esprits de la nature invoqués quelquefois lors du *Rasahariaña*.

Le mot malgache *tsiny* ou *tsiñy* en dialectes *tsimihety* et *sakalava* revêt des sens un peu différents mais proches les uns des autres. L. Molet montre qu'étymologiquement, le mot *tsiny* est la corruption du mot arabe « *djin* ». Ce dernier signifie démon, génie, esprit malin et familier. Molet rappelle que sur le plan collectif, le *tsiny* et le *tody* sont deux notions distinctes mais complémentaires qui augmentent l'appréhension à se décider et à agir chez les Malgaches. Chez les *Merina*, le *tsiny* est une entité invisible redoutable bien que considéré comme réel comme s'il était matériel³⁵⁸. Pour les Malgaches en général, ce *tsiny* désigne aussi le blâme, le défaut, la culpabilité, le handicap et la censure. C'est pourquoi, un Malgache s'acquiesce toujours du *tsiny* avant de prononcer un discours. Le *tody* désigne en gros les mauvais résultats des mauvais actes.

Les *Sakalava* appellent aussi ce *tsiny* blâme et autre culpabilité. Le *tsiny* en tant qu'esprit de la nature, les *Sakalava* du nord de Madagascar l'appellent aussi *tiñy*. L. Molet rappelle que pour les *Sakalava*, les *tsiñy* sont des esprits les plus proches de Dieu, ses cadets immédiats, les plus anciens occupants de la nature qui siègent dans les montagnes, les cours d'eau ou les forêts³⁵⁹.

R. Jaovelo-Dzao traduit ce *tiñy* en génies. Et la croyance à ces génies est assez ancrée chez les *Sakalava*. Il y a parmi ces *tiñy*, ceux qui sont maléfiques et ceux qui sont bénéfiques.

³⁵⁴ Les *lolo*, les *angatra* et les *matoatoa* sont des termes pour désigner les esprits des morts, ce sont les fantômes ou les revenants. Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 209-210; cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 2, 1979, p. 327-345.

³⁵⁵ Les *boribe* sont des esprits maléfiques de la nature. Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 206.

³⁵⁶ Les *Kalanoro* désignent à la fois les habitants primitifs de la Grande Île, et une catégorie des esprits de la nature. Littéralement, *kalanoro* signifie « fille-de-félicité » ou « fille-de-joie » car *kala* signifie « fille » et *nororo* veut dire « félicité » ou « joie ». Les *kalanoro* sont des petits êtres surnaturels presque palmipèdes puisque dotés seulement de trois orteils. Ils peuvent habiter aussi dans les eaux qu'à l'air libre, et vivent, de préférence, dans le voisinage immédiat d'un lac, d'un étang, d'un cours d'eau. Dans ce sens, cf. Hanitra Sylvia ANDRIAMAMPINANINA, « Sirènes malgaches : un flot de paroles. Les filles des eaux dans les parlers malgaches », dans Bernard TERRAMORSI (dir.), *Les filles des eaux dans l'Océan Indien. Mythes, récits, représentations*, l'Harmattan, Paris, 2010, p. 260-261 ; Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLANCHY, Françoise RAISON-JOURDE, *op. cit.*, 2001, p. 61 et 63 ; Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 206. Pour les *Kalanoro* en tant que premiers habitants de Madagascar, cf. Frédéric RANDRIAMAMONJY, *op. cit.*, 2008, p. 25-26.

³⁵⁷ Cf. Bernard TERRAMORSI (dir.), *op. cit.*, 2010 ; Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLANCHY, Françoise RAISON-JOURDE, *op. cit.*, 2001, p. 61.

³⁵⁸ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, tome 2, 1979, p. 200 ; cf. Malanjaona RAKOTOMALALA, Sophie BLANCHY, Françoise RAISON-JOURDE, *op. cit.*, 2001, p. 63-64.

³⁵⁹ Cf. *Id.*

Lorsque ces *tsiñy* habitent à plusieurs sur un même territoire, les *Sakalava* du nord les considèrent comme mari, femme et enfant³⁶⁰. Cela veut dire pour les *Sakalava* du nord, il y a des *tsiñy* de sexe masculin et ceux de sexe féminin. Et comme chez les *Tsimihety*, chez les *Sakalava*, il y a plusieurs sortes de génies ou esprits de la nature comme les *Kananoro* ou les *Kalanôro*, les *Boribe* ou les *hian-draha* et les *lôlo*.

H. Giguère note : « Les *tsiñy* sont des esprits non humains, généralement invisibles, se réfugiant en des lieux peu peuplés tels que la forêt, les grottes, les arbres et la mer. Ils sont les premiers propriétaires du territoire. Lorsqu'un lieu vierge devient habité, ils le quittent, préférant s'isoler des humains. Tout comme les *tromba*, ils s'incarnent temporairement en des êtres humains. Dans plusieurs cas, ils guérissent les vivants. »³⁶¹ Cela nous dit que les *tsiny* sont plutôt neutres, ils pourraient être bénéfiques et maléfiques si on les provoque.

Un autre nom de *tsiñy* chez les *Tsimihety* est le *Hian-tany*. Ce terme vient étymologiquement de deux mots que sont le *hiaña* et le *tany*. Le mot *hiaña* signifie esprit ou âme, et le mot *tany* veut dire ici terre ou sol. Donc, le terme *tsimihety hian-tany* veut dire esprit ou âme de la terre³⁶². On peut le traduire par « esprit de la nature ».

Chez les *Tsimihety*, le *tsiñy*, esprits de la terre, est le plus connu ou le plus célèbre parmi les esprits de la nature. En plus de cette signification, le *tsiñy tsimihety* correspond aussi au *dina*, une amende, au niveau national malgache. Par exemple, si quelqu'un insulte un ancien ou un parent et qu'on exige de lui une certaine somme d'argent ou un bœuf pour effacer la faute qu'il a commise, les *Tsimihety* disent que cet insulteur est *voa tsiñy*, c'est-à-dire dans le *tsiñy*.

Pour les *Tsimihety*, les *tsiñy* en tant qu'esprits habitent dans la nature, c'est pourquoi, ils font partie des esprits dans la nature. Ils peuvent se trouver dans un arbre ; souvent un tamarinier est considéré comme habité par un *tsiñy*. Ils peuvent également se trouver dans des grottes, des collines, des lacs, d'une partie bien déterminé d'un fleuve ou d'une rivière, et dans une forêt et un territoire bien délimité. Les *tsiñy* peuvent se trouver dans les animaux sauvages et innocents comme quelques serpents et les caméléons. C'est pourquoi on ne peut pas leur faire du mal ni les tuer sinon on aura à faire avec les *tsiñy*. Par exemple, en faisant du mal aux caméléons ou en les tuant, selon la conviction traditionnelle *tsimihety*, on tombera malade et on pourrait être mort si on ne répare pas à temps le mal infligé à cette bête innocente. Seuls les gens *mahery vintana* ou les gens qui ont le destin fort et puissant peuvent s'en sortir des *tsiny* s'ils font du mal ou tuent ces bêtes innocentes. Ce phénomène explique la peur des *Tsimihety* à l'égard des *tsiny*³⁶³. Tout ceci montre que chez les *Tsimihety*, les *tsiñy* ont un rôle d'intermédiaire entre *Zanahary* et les bêtes sauvages et innocentes. Ils sont chargés par *Zanahary* de protéger ces bêtes innocentes, comme les *Razana* pour les humains vivants.

Les *Tsimihety* croient que chaque lieu et endroit possède un *tsiñy* en tant qu'esprit comme propriétaire et gardien. C'est pour cela quand les *Tsimihety* mangent et boivent dans la forêt et hors du village, ils versent un petit morceau et une petite goutte pour les *tsiñy* afin que

³⁶⁰ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 207.

³⁶¹ Cf. Hélène GIGUÈRE, *Des morts, des vivants et des choses. Ethnologie d'un village de pêcheurs au nord de Madagascar*, Les presses de l'université Laval/L'Harmattan, Canada/Paris, 2006, p. 79.

³⁶² Cf. Joseph Justin RANDRIANANDRASANA, *op. cit.*, 2000, p. 49-50.

³⁶³ Cf. Manfred Marie MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhard RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 176.

ceux-ci ne les suivent ni ne les rendent malades. Mais souvent les petits morceaux et petites gouttes sont aussi pour les Ancêtres.

C'est la croyance des *Tsimihety* à l'existence des *tsiñy* sur chaque lieu qui explique la mention des ceux-ci pendant les *jôro* du *Rasahariaña* et de certains autres *jôro*. L'invocation de ces *tsiñy* lors du *Rasahariaña* est une sorte de mise au courant qui leur est faite de ce qui se passe sur leur territoire. Elle est alors une sorte de demande d'autorisation d'organiser le rite sur le lieu que ces *tsiñy* habitent et gardent. Ce qui veut dire que les *tsiñy* ne sont pas des destinataires du *Rasahariaña*. Par contre, ils assurent la sacralité du lieu du *jôro* car les lieux du *Rasahariaña* sont tous sacrés selon la conviction des *Tsimihety*. Si on met des choses interdites ou des saletés sur le lieu du *Rasahariaña*, le fautif encourra des risques de maladie ou de mort. Et ce sont les *tsiñy* qui sanctionneront ceux qui souillent la sacralité du lieu. Les *Razana* aussi peuvent infliger des sanctions à ceux qui souillent les lieux sacrés comme le *fijoroana* du *Rasahariaña*.

C'est cela le rôle des *tsiñy* dans le *Rasahariaña* en général, ils gardent surtout des lieux considérés comme sacrés. Et puisque les lieux du *Rasahariaña* sont sacrés, les *tsiñy* veillent à cette sacralité et ils sont indirectement considérés comme propriétaire de ce lieu.

3.4. LE DESTINATAIRE DIRECT DU RASAHARIAÑA

Le véritable destinataire du *Rasahariaña* est un défunt qui vient de rejoindre l'au-delà. Il est évidemment membre de la famille organisatrice du rite. Il n'est pas destinataire des *jôro* car il n'est pas encore au stade de véritable Ancêtre. Il est là présenté au *Zanahary* et à tous les *Razana* de sa famille qui organise le rite comme candidat à être introduit dans le monde des Ancêtres, c'est-à-dire à devenir Ancêtre protecteur à qui on peut adresser des *jôro* ou des prières, et de qui on peut attendre des bénédictions et des aides. C'est pour cela que ce destinataire est mentionné seulement à la fin de chaque invocation.

Le fait qu'il est présenté à *Zanahary*, c'est d'abord qu'il lui appartient en tant que sa créature. Et puis cette présentation à *Zanahary* manifeste que le sort de ce défunt est confié à ce Dieu *Zanahary*. Et ensuite, cette présentation montre aussi le rôle primordial que tient *Zanahary* dans le processus d'ancestralisation des défunts chez les *Tsimihety*. *Zanahary* est alors un des acteurs principaux qui permettent aux défunts de devenir de véritables Ancêtres. Selon la conception des *Tsimihety* et des Malgaches dans leur ensemble, les Ancêtres vivent auprès de *Zanahary* car ils sont dans la catégorie divine. Donc, si on introduit un nouveau membre du monde des Ancêtres, il faut que *Zanahary*, leur maître absolu, soit au courant et qu'il accepte le nouveau candidat à devenir Ancêtre et à vivre auprès de lui, c'est-à-dire à devenir membre de la catégorie divine. C'est pour cela qu'on présente le nouveau candidat au *Zanahary* Dieu à travers les *jôro* lors du *Rasahariaña*. C'est cela aussi la signification de l'invocation de *Zanahary* en premier dans les *jôro* du *Rasahariaña*.

Avant de mettre au courant tous les membres de l'entité surnaturelle, *Zanahary* Dieu doit être averti en premier de l'arrivée d'un nouveau membre car il est leur supérieur et leur Maître absolu en tant qu'Être suprême ou Dieu suprême.

Après sa présentation à *Zanahary*, le défunt est présenté à tous les *Razana*, Ancêtres ascendants, membres de sa famille. Cette présentation à tous ces *Razana* est l'une des significations de l'invocation de tous ces Ancêtres lors des *jôro* du *Rasahariaña*. Le nouveau défunt est présenté à tous les Ancêtres de la famille organisatrice comme un nouveau candidat ou un futur membre de leur société.

À travers les *jôro* du *Rasahariaña*, tous les Ancêtres ascendants du nouveau défunt sont donc priés d'accepter et d'accueillir leur nouveau membre, leur descendant. Le sort du nouveau défunt est aussi entre les mains de ses Ancêtres. C'est à ces derniers d'accepter que leur descendant devienne un véritable *Razana* parmi eux.

Après ce rite du *Rasahariaña* comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, le destinataire devient un *Razana* à plein titre. Il peut désormais protéger ses descendants vivants car désormais *Zanahary* lui confie aussi cette charge de protection. Et les vivants membres de son clan comptent sur sa protection et sur sa bénédiction dans leur vie sur la terre. Sans ce rite du *Rasahariaña*, le défunt destinataire du rite est condamné à errer, privé de toute communication avec les vivants et les Ancêtres aussi³⁶⁴. Le *Rasahariaña* dans ce cas-là une sorte de « salut » pour le défunt destinataire du rite.

Pour accéder à la stature de *Razana*, le destinataire réunit tous les membres vivants de la famille et ceux dans l'au-delà. Dans ce cas, le destinataire du rite est l'un des éléments clés de l'expression de la communion et de la cohésion familiale. Il a besoin d'être lié ou d'être en communion avec tous les membres de sa famille dans sa vie. Le *Rasahariaña* lui permet d'être dans cette communion et cohésion familiale grâce à la présence des deux parties des membres de la famille organisatrice du rite, c'est-à-dire les membres vivants sur la terre et ceux dans l'au-delà.

La demande de *Rasahariaña* par ce défunt exprime son désir de s'intégrer dans sa famille dans l'au-delà et sur la terre, son désir d'être en communion avec tous les membres de son *fehity* ou clan. La présence de tous les membres de la famille, vivants et morts, à un *Rasahariaña* montre que le destinataire est un des acteurs de l'unité et de communion de tous les membres de la famille organisatrice du rite.

Pendant le *Rasahariaña*, ce ne sont pas seulement les membres de la famille organisatrice qui sont présents mais des représentants de la communauté villageoise assistent à la cérémonie. Et cette assistance est l'une des conditions de la réussite du rite, c'est-à-dire de la réussite du passage du défunt vers le monde des Ancêtres. Dans ce cas, le destinataire renforce la cohésion sociale et l'intégration sociale de sa famille dans la société ou dans la communauté villageoise.

Selon nos informations durant nos enquêtes, pendant que les membres vivants de la famille du destinataire organisent le *Rasahariaña*, les membres vivants dans l'au-delà organisent une fête pour accueillir leur nouveau membre. Dans leur cérémonie, ces membres de la famille du destinataire déjà dans l'au-delà invitent aussi d'autres familles ou d'autres clans dans l'au-delà. Et ces autres familles et clans répondent et assistent à la cérémonie organisée dans l'au-delà. C'est une sorte de fête ou de cérémonie parallèle. La différence est que pour les vivants, il s'agit d'introduire le nouveau défunt dans le monde des Ancêtres. Pour

³⁶⁴ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 282.

les Ancêtres qui organisent une cérémonie parallèle, il est question d'accueillir leur nouveau membre qui est leur descendant.

Les autres membres du monde des Ancêtres des autres familles doivent être avertis de l'arrivée d'un nouveau venu d'une des familles dans leur monde. C'est pour cela que les autres familles qui y sont déjà invitées, assistent à cette sorte de fête. Dans ce cas, le destinataire du *Rasahariaña* renforce aussi la communion et la cohésion de sa famille dans l'au-delà avec les autres membres de ce monde ou de la société des Ancêtres. Il intègre davantage les membres de sa famille déjà dans l'au-delà dans cette société des Ancêtres.

Durant le rite, le destinataire du *Rasahariaña* est principalement l'objectif du rite puisqu'il s'agit de le faire passer au monde des ancêtres et il est en même temps l'un des acteurs majeurs de communion et de cohésion exprimées par ce rite de culte des Ancêtres.

3.5. L'ORIGINALITÉ DU *RASAHARIAGNA* FACE AUX AUTRES PRATIQUES DE CULTES DES ANCÊTRES À MADAGASCAR

Pour pouvoir bien montrer l'originalité ou les spécificités du *Rasahariaña* à l'égard des autres rites de cultes des Ancêtres et d'ancestralisation, il convient d'abord des généralités sur ces genres de rites à Madagascar. C'est pour cela, nous traitons ici cinq points. Le premier sera sur la généralité sur les secondes funérailles, le culte des Ancêtres et les rites d'ancestralisation. Le deuxième point montrera la ressemblance et la différence entre ces trois rites. Le troisième présentera les attitudes dans les cultes des Ancêtres et ses fonctions à Madagascar. Le quatrième décrira les ressemblances du *Rasahariaña*. Et le dernier montrera les spécificités du *Rasahariaña* aux autres rites relatifs au culte des Ancêtres.

3.5.1. La généralité sur les secondes funérailles, le culte des Ancêtres et les rites d'ancestralisation

Nous avons choisi de traiter en même temps ces trois points parce qu'ils sont très proches dans les pratiques rituelles à Madagascar. Et le *Rasahariaña* s'inscrit dans le culte des Ancêtres et rites d'ancestralisation. En général, les secondes funérailles sont des rites qui permettent aux défunts d'accéder au rang des Ancêtres ; c'est ce que nous appelons dans ce travail les rites d'ancestralisation. Mais ce ne sont pas tous les Malgaches qui pratiquent les secondes funérailles. Pourtant, en général, tous les Malgaches pratiquent des rites qui permettent à leurs morts d'être de véritables *Razana*, Ancêtres, ce sont en même temps des rites d'ancestralisation et des cultes des Ancêtres. Les secondes funérailles et les rites d'ancestralisation sont dans le registre du culte des Ancêtres. Mais les rites du culte des Ancêtres ne sont pas toujours des secondes funérailles et des rites d'ancestralisation.

Dans les pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar, il s'agit de donner quelque chose aux *Razana* ou faire des traitements rituels post mortem en leur faveur. Ces *Razana* ont bénéficié de ces rites ou offrandes, parce que d'eux, on a l'*aina*, la vie ou le flux vital, qui nous vient du *Zanahary*, Dieu Créateur. C'est pour cela qu'on leur accorde du respect, des

faveurs et aussi des demandes. Cela veut dire que ces rites du culte des Ancêtres convergent vers *Zanahary* même si c'est des fois de façon indirecte.

En ce qui concerne les différentes familles royales des différentes monarchies existantes dans l'île avant la colonisation, il n'y a généralement pas de secondes funérailles mais les funérailles durent beaucoup plus longtemps que pour de simples citoyens ; et ces longues funérailles royales tiennent déjà en même temps la place des rites d'ancestralisation. C'est le cas, par exemple des funérailles royales et princières à Isandra³⁶⁵. En réalité les rois n'ont pas besoin d'être ancestralisés car ils sont déjà Ancêtres.

Les familles royales et princières bénéficient de cultes de la part des membres de leurs familles et de tous les citoyens qui sont leurs sujets. La plupart de ces pratiques de culte des Ancêtres royaux que nous avons cités dans l'introduction générale de ce travail persistent encore de nos jours mais *Fandroana*, bain royal, chez les *Merina*, est aboli car il était interdit par les rois et par suite par le pouvoir colonial.

Ces rites du culte des Ancêtres royaux montrent la continuité du pouvoir et de l'autorité de ces mêmes Ancêtres royaux et de certains représentants de leur descendance encore vivants sur leurs sujets respectifs. Ces pouvoirs sont généralement de nature religieuse mais assez importante et efficace. C'est le cas du *Fanompoabe* à Mahajanga. Dans certaines parties de l'île, ces pouvoirs pourraient être de nature politique parce que les sujets ont des devoirs envers le représentant des Ancêtres royaux qu'ils vénèrent. Et il y a des autorités politiques locales qui demandent des bénédictions à un représentant d'une famille royale avant d'exercer leur fonction. Il y a aussi des représentants de ces familles royales qui entrent dans la politique. Tous ces phénomènes montrent l'importance des pouvoirs et des autorités des Ancêtres royaux et des représentants de leur descendance.

Le pouvoir religieux dont jouissent les Ancêtres royaux et les représentants de leur descendance ou l'héritier du trône viennent aussi de la considération que leur attribuent leurs sujets. Ces gens sous l'autorité de ces rois considèrent que les Ancêtres royaux sont comme des sortes de demi-dieux, et il en est presque de même pour leurs descendants vivants, en particulier l'héritier du trône du pouvoir religieux. Notre informateur dans notre enquête II dit même qu'un roi est en quelque sorte un dieu³⁶⁶.

3.5.2. La ressemblance et la différence de ces trois rites

Les secondes funérailles à Madagascar sont la phase finale d'un rite funéraire d'un mort. En général, elles sont représentées par l'exhumation dans la plupart des régions de la Grande Île pour les ethnies et les familles qui la pratiquent. Il y a aussi des familles, et peut-être des ethnies, qui ne pratiquent pas les secondes funérailles. La durée de la période transitoire entre les premières et les secondes funérailles varient de un à cinq ans, quelquefois cela peut aller jusqu'à sept ans. Ces secondes funérailles sont en même temps des rites qui

³⁶⁵ Cf. Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Les funérailles royales en Isandra d'après les sources du XIXe siècle » dans Françoise RAISON-JOURDE (dir), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Karthala, Paris, 1983, p. 193-208. ; cf. Adolphe RAHAMEFY, *Le roi ne meurt pas. Rites funéraires princiers du Betsileo Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1997.

³⁶⁶ Cf. Enquête II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

permettent à des défunts d'accéder au rang d'Ancêtres car il s'agit de les intégrer dans la société des *Razana*. Ces formes de culte des Ancêtres sont des rites d'ancestralisation.

Le *Famadihana*, exhumation, chez les Merina par exemple, recouvre en même temps les secondes funérailles, le culte d'ancestralisation et un simple culte des Ancêtres. Ce *Famadihana* comprend trois types que sont le *Famadihana* de transfert, le *famadihana* d'inauguration et celui de prestige. Les rites et le déroulement de ces trois sortes de *Famadihana* sont semblables. Le moment crucial est toujours le réenveloppement des ossements par de nouveaux linceuls après avoir été nettoyés. Le *Famadihana* est toujours un culte des Ancêtres. Pour les défunts qui le reçoivent pour la première fois, le *Famadihana* est à la fois secondes funérailles et rite d'ancestralisation. Pour la deuxième fois, le *Famadihana* est un simple culte des Ancêtres, c'est le cas du *Famadihana* de prestige surtout.

À Ambohitsarabe, par exemple, un village du sud du district de Mandritsara, région de Sofia et province de Mahajanga, le *Famadihana* est toujours de type de transfert car il s'agit d'introduire le défunt dans le caveau familial parmi les siens. Et ce *Famadihana* permet aussi au défunt d'accéder au rang des Ancêtres à part entière. On fait ce transfert dans cette localité habitée majoritairement par les *Tsimihety* car les habitants enterrent provisoirement leurs morts dans une sorte de grotte sous-terraine. Deux à cinq ans après cet enterrement qui clôt le temps intermédiaire entre les deux funérailles, on organise les secondes funérailles pour introduire définitivement le défunt dans le caveau familial. Et pour une personne, il n'y a qu'une seule fois des secondes funérailles ou l'exhumation dans cette localité. La grotte sous-terraine dans laquelle gît le défunt ne doit pas être très loin du caveau familial. Ces secondes funérailles sont dans le registre du culte des Ancêtres parce qu'on l'introduit auprès de ces Ancêtres. Elles sont aussi des rites d'ancestralisation car il s'agit de faire accéder le défunt au rang des Ancêtres.

Chez les *Merina*, le *Famadihana* de transfert n'est pas le seul qui constitue des secondes funérailles et le rite d'ancestralisation. Le *Famadihana* d'inauguration peut jouer ce rôle ; et il peut également être un *Famadihana* de prestige. Ce dernier n'est ni des secondes funérailles ni un culte d'ancestralisation, il est toujours un simple culte des Ancêtres, car les défunts à exhumer sont déjà dans le rang des Ancêtres. Mais au moment où on fait un *Famadihana* de prestige, on peut en même temps donner pour les autres défunts leur premier *Famadihana*. Pour ces derniers défunts, ce n'est pas un *Famadihana* de prestige, c'est des secondes funérailles qui les introduisent dans le monde des Ancêtres parmi les leurs. C'est le *Famadihana* de prestige qui se fait cinq ou sept ans pour chaque défunt, cela dépend des familles. Cela veut dire qu'au centre de Madagascar, un mort reçoit plusieurs fois et de façon régulière l'exhumation pour les familles qui la pratiquent.

La ressemblance entre les secondes funérailles et les rites d'ancestralisation, c'est qu'ils sont tous les deux des rites qui permettent aux morts d'accéder au rang des Ancêtres. Les secondes funérailles sont généralement des rites d'ancestralisation mais l'inverse n'est pas toujours valable ; c'est-à-dire les rites d'ancestralisation ne sont pas forcément des secondes funérailles. C'est le cas du *Rasahariaña* des *Tsimihety* dans le district d'Antsohihy. Ce *Rasahariaña* n'est pas des secondes funérailles mais il ancestralise les morts bénéficiaires. Ces deux types de rites, à savoir les secondes funérailles et les rites d'ancestralisation sont des rites de passage parce qu'ils permettent aux défunts de passer au monde des Ancêtres, ils permettent à ces morts d'être au rang des Ancêtres.

Il y a des formes du culte des Ancêtres tout court qui ne sont ni des secondes funérailles ni des rites d'ancestralisation parce que leurs bénéficiaires sont déjà au rang des Ancêtres ; et ces deux pratiques rituelles sont aussi dans la conception malgache du culte des Ancêtres. Les rites du culte des Ancêtres royaux ne sont non plus ni de secondes funérailles ni des rites d'ancestralisation. Les traditions malgaches sont d'origine afro-asiatique et à dominance asiatique orientale. Cette origine est vue dans les mœurs et les coutumes. Et c'est dans le contexte de cette tradition que s'inscrit le culte des Ancêtres³⁶⁷.

Entre ces différentes formes du culte des Ancêtres et rites d'ancestralisation à travers l'île, qu'ils soient royaux ou non royaux, il existe quelques points communs. D'abord, ils se déroulent tous dans une ambiance de fête, à l'exception du *Rasahariaña* des *Tsimihety*, parce que l'accès d'un mort au rang des Ancêtres est un honneur pour la famille et le défunt puisque désormais il jouit d'un bonheur auprès de *Zanahary* ; et ses descendants peuvent jouir également de sa protection. Et normalement, les Ancêtres ne reviennent pas, ils ne sont pas des revenants. Mais ils peuvent posséder quelqu'un et se manifester par des rêves. Ils peuvent aussi faire tomber malade un membre de sa famille si l'intéressé ne respecte pas des *fadin-drazana*, les interdits des Ancêtres.

Malgré des différences régionales entre ces trois pratiques rituelles de culte rendu aux Ancêtres à Madagascar, ils s'inscrivent tous dans la conception locale de ce culte des Ancêtres. La différence entre ces trois pratiques rituelles, c'est que les cultes des Ancêtres ne sont pas forcément des secondes funérailles et des rites d'ancestralisation. Mais ces deux dernières pratiques sont toutes deux des formes du culte des Ancêtres et des rites de passage.

Le culte des Ancêtres n'est pas l'apanage des seuls Malgaches, il est une pratique quasi universelle qui remonte loin dans le temps selon ce que nous dit R. W. Rabemananjara. Il est, par exemple, largement répandu dans l'Amérique précolombienne. Il est dominant en Extrême-Orient, en Asie et dans le Pacifique. Il repose sur une conception du monde et de l'univers. Les aspects essentiels de culte des Ancêtres peuvent se présenter de diverses manières et avec des dénominations différentes selon les régions, mais au fond les éléments fondamentaux dérivent du même esprit et ont la même signification. Le culte malgache comporte des rites, des cérémonies et de la sociabilité³⁶⁸.

3.5.3. Les attitudes dans le culte des Ancêtres et ses fonctions à Madagascar

De toute évidence, le culte des Ancêtres est la clé de voûte des religions traditionnelles malgaches. Il y tient une place de premier ordre. Les cérémonies mortuaires, en particulier les secondes funérailles, telles que le *Famadihana*, l'exhumation, le *Rasahariaña* et l'aménagement du tombeau ancestral, consistent à ancestraliser, c'est-à-dire à transformer le défunt en ancêtre³⁶⁹.

R. Jaovelo-Dzao présente cinq attitudes principales possibles dans l'ancestrisme à Madagascar. La première attitude est que les Ancêtres sont seulement nommés pendant les

³⁶⁷ Cf. Raymond William RABEMANANJARA, *Le monde malgache. Sociabilité et culte des Ancêtres*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 78.

³⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 78-79.

³⁶⁹ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 213.

rites sacrificiels. Ils n'interviennent pas de manière efficace dans les processus liturgiques. Une autre attitude montre que les Ancêtres jouent un rôle dans la liturgie sacrificielle et sont des intermédiaires entre le *mpijôro* ou le *mpitanjiny*, l'orant, l'officiant ou le prêtre, d'un côté, et le *Zanahary* de l'autre côté. Dans ce cas, le culte des Ancêtres est un instrument verbal de provocations des forces³⁷⁰. C'est le cas du *Rashariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy.

Dans la possibilité suivante, les *Razana* ont une fonction appréciable qui intéresse avant tout l'existence matérielle de la collectivité. Même s'ils interviennent dans les rites de passage, les *Razana* ne sont pas encore considérés comme ressortissant aux essences divines. La quatrième attitude considère les Ancêtres comme des divinités qui ont leurs autels, *toñy*, *ampijoroaña*, *fijoroaña*, leurs prêtres, *mpijôro* ou *mpitanjiny* et leur culte, *jôro*. La dernière attitude est l'ancestralité qui concerne les *Razana* mythiques divinisés³⁷¹.

De toute manière, à Madagascar, les *Razana*, même s'ils ne possèdent pas d'autel, sont souvent présents et peuplent les rêves des vivants. C'est pour cela que les Malgaches ont l'habitude de verser quelques gouttes avant de consommer une boisson alcoolisée. Les morts, y compris les Ancêtres, sont tenus pour des vivants d'une manière particulière ; et avec eux il faut avoir une relation de bon voisinage³⁷².

Le culte des Ancêtres peut se manifester sous plusieurs formes. Il peut consister à évoquer les morts de manière anonyme et collective, Ancêtres lointains, ou à interpeller les Ancêtres en les nommant. Dans ce dernier, il peut s'agir des Ancêtres immédiats, c'est le cas dans le *Rasahariaña*, ou d'un Ancêtre mythique divinisé, ou d'un moniteur associé à Dieu dans l'acte créateur, et d'un Ancêtre tribal qui accède au panthéon. Le culte des Ancêtres peut s'adresser à l'Ancêtre comme fin unique ou à la divinité par la médiation de l'Ancêtre, ou au génie qui serait une divinité secondaire créée par Dieu au bénéfice de l'homme par l'intermédiaire des Ancêtres. Il peut aussi s'arrêter uniquement aux innovations verbales, aux offrandes simples, individuelles et familiales avec ou sans sacrifice sanglant, ou aux cérémonies sacramentelles. L'ancestralité présente un orant qui détient le pouvoir et offre le sacrifice. On fait le culte sur un autel, sur une tombe, sur une stèle, sur un reliquaire, en brousse ou dans un lieu indiqué par le devin³⁷³.

R. Jaovelo-Dzao présente cinq fonctions attribuées au culte des Ancêtres à Madagascar. D'abord, le culte des Ancêtres vise à réorganiser l'équilibre des forces spirituelles que la première mort mythique a perturbé pour assurer l'ordre métaphysique et social en vue de régénérer le groupe. Ensuite, il tend à assurer la continuité du phylum social en relation avec la filiation classique. Et puis, par l'intermédiaire du *mpitanjiny* ou du *mpijoro*, prêtre traditionnel, l'ancestralité favorise la fécondité de la terre en faisant l'aspersion du sang et une libation. Comme quatrième fonction, le culte des Ancêtres multiplie les contacts et maintient la bonne harmonie entre les vivants et les morts, la société visible et la société invisible pour instaurer l'unité, la cohésion et la durabilité du village. L'ancestralité a enfin pour but de satisfaire les besoins matériels, de demander richesse, santé, prospérité et

³⁷⁰ Cf. *Id.*

³⁷¹ Cf. *Id.*

³⁷² Cf. *Ibid.*, p. 213-214.

³⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 214.

postérité pour soi et sa famille³⁷⁴. Ces cinq fonctions du culte des Ancêtres sont valables pour le *Rasahariaña*, en particulier les deux derniers cas.

Dans ce culte, les Ancêtres ne sont pas confondus avec Dieu même s'ils sont quelquefois divinisés. Quand les Ancêtres se définissent comme des divinités secondaires, ils sont encore des êtres dépendants, soumis et serviteurs de la Divinité supérieure. L'ancestralité est une sorte de projection, d'image que l'homme se fait de Dieu ; car pour saisir l'Être suprême, l'homme a besoin de le représenter à son image. D'où tantôt Dieu prend la forme humaine, tantôt l'homme se fait Dieu. Mais l'homme ou les Ancêtres ne se confondent pas avec Dieu³⁷⁵.

3.5.4. Les ressemblances du *Rasahariaña* aux autres pratiques du culte des Ancêtres

Avant l'organisation du rite du culte des Ancêtres, on rencontre souvent le recours aux devins ou aux astrologues pour connaître le jour faste du rite en question et la volonté des défunts ou des Ancêtres destinataires du culte.

Puisque le *Rasahariaña* est un rite d'ancestralisation, le destinataire devient à part entière un Ancêtre qu'on peut invoquer pendant les *jôro*. Autrement dit, le culte permet au défunt de rejoindre son groupe dans l'au-delà et même sur la terre. C'est un aspect que nous trouvons dans l'exhumation et toutes les autres secondes funérailles et les rites d'ancestralisation. Comme d'autres formes du culte des Ancêtres à Madagascar qui ne sont pas royaux, cette exhumation ancestralise le (s) destinataire (s) du rite. Dans ce cas, ce rite de *Rasahariaña* et les autres rites de ce genre sont en quelque sorte une « béatification » ou une « canonisation » pour le défunt destinataire du rite. Mais cet aspect, nous ne le trouvons pas dans les cultes des Ancêtres royaux à Madagascar car les rois sont déjà considérés Ancêtres.

La présence de *jôro* est attestée dans tous ces différents rites du culte des Ancêtres, seulement le nombre et le moment de ce *jôro* peuvent se différencier entre eux. Le *Rasahariaña* n'est pas en reste de tout cela car, on a au moins deux *jôro* dans ce *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy.

Pour les pratiques du culte des Ancêtres qui ne sont pas royaux, elles permettent aux défunts de ne pas revenir hanter les vivants. C'est le *jôro* qui leur permet de ne pas revenir car il les intègre dans le monde des Ancêtres. C'est le rôle que nous voyons dans le *Rasahariaña* et le *Famadihana*. Cette intégration parmi les Ancêtres donne aussi au défunt le droit d'avoir un culte³⁷⁶. Ce culte permet aussi au défunt de quitter l'état de souillure pour ceux qui les reçoivent la première fois car la mort entraîne le défunt dans un état de souillure ou d'impureté pour les Malgaches. Le culte le purifie et l'intègre dans la société des Ancêtres ; dès qu'il est dans un état de pureté, ses Ancêtres acceptent de l'accueillir.

Dans le culte des Ancêtres à Madagascar, la (les) part(s) des morts ou des Ancêtres est toujours présente. Des sacrifices de bœufs figurent parmi les parts données aux Ancêtres dans ces rites. Les bœufs sont présents presque dans toutes ces cérémonies du culte des Ancêtres. Pour le *Rasahariaña*, c'est le bœuf qui est l'offrande principale pour le défunt en plus d'un

³⁷⁴ Cf. *Id.*

³⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 214-215.

³⁷⁶ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, tome 1, 1979, p. 291.

linge blanc. Pour l'exhumation, en plus du bœuf qui sert aussi à nourrir la foule venue à cet effet, le linceul qui sert pour réenvelopper les os des Ancêtres constitue l'offrande principale. Et le réenveloppement de ce linceul est le moment fort du *Famadihana* chez les *Merina*. Pour les cultes des Ancêtres royaux, il y a aussi des dons en plus des sacrifices de bœufs.

Une autre ressemblance, comme le *Rasahariaña*, c'est que toutes pratiques du culte des Ancêtres sont une obligation ou un devoir pour les vivants organisateurs du rite pour les destinataires de ces rites. Donc, les organisateurs n'ont pas le choix de ne pas l'exécuter, ils sont en quelque sorte obligés. Mais cela ne veut pas dire qu'ils ne se sentent pas libres en l'accomplissant, ils sont même heureux de suivre leur tradition en offrant des sacrifices et ce culte à leurs Ancêtres défunts, ils le font dans la joie car il y a la fête pour plusieurs d'entre eux. On peut dire que c'est un honneur pour les vivants de pouvoir honorer leurs Ancêtres à travers ces rites traditionnels du culte des Ancêtres.

Ces différents rites du culte des Ancêtres sont un moment de communication et de communion avec les Ancêtres honorés³⁷⁷. Ils sont également une marque de respect pour les Ancêtres. Et cela est un aspect très important du culte des Ancêtres malgaches. Ils sont un honneur qu'on accorde aux Ancêtres car ils ne sont pas considérés comme Dieu *Zanahary* mais se trouvent près de Dieu dans leur état.

À travers tous les cultes des Ancêtres qu'ils soient royaux ou non, la demande de bénédiction, de protection et de faveurs auprès des destinataires est toujours présente. Et en exécutant ce rite, les vivants ont la conviction que les Ancêtres leur accordent leur bénédiction et leur protection tout au long de leur vie. Cet aspect est aussi aperçu dans le *Rasahariaña*. Le défunt devenu Ancêtre avec le *Rasahariaña* s'intègre dans la société des Ancêtres et peut désormais protéger ses descendants vivants en leur accordant des bénédictions et d'autres faveurs. Il peut protéger ses descendants contre les forces des esprits maléfiques.

Les différentes pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar montrent et renforcent le *Fihavanana* entre les membres élargis de la famille organisatrice et tous les habitants du village dans lequel se déroule le rite. C'est une occasion pour tous les membres de la famille élargie organisatrice de se réunir ou de se rencontrer car tous ceux-ci sont priés de venir pour ce rituel. Dans ce cas, ces pratiques du culte des Ancêtres renforcent la cohésion familiale ou le lien qui unit tous les membres de la famille; c'est une communion vivante entre ses membres. Elles vivifient le *Fihavanana* des membres de cette même famille. Elles montrent la solidarité du groupe ou de la famille³⁷⁸. Le *Rasahariaña* s'inscrit dans cette ligne.

Pendant le rite, les habitants du village où s'est organisé le rite sont aussi souvent invités. L'assistance des habitants du village à ce rite montre leur reconnaissance à l'égard de la famille organisatrice, cela signifie que cette famille est membre intégrante de la communauté villageoise appelée *Fokonolona*. Il en est de même pour le *Rasahariaña*. Ce rite de culte des Ancêtres exprime et renforce le *Fihavanna* entre les membres de la famille organisatrice et les habitants du village, car il est une occasion pour tous les membres de la famille de rencontrer les habitants du village. Ces cultes des Ancêtres créent et renforcent alors la cohésion sociale ou villageoise au nom du *Fihavanana*. Puisque les habitants du village sont invités et assistent à ce culte, ils reconnaissent la famille organisatrice comme

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 289.

³⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 290.

membre intégrante de la communauté villageoise ou du quartier, c'est une reconnaissance sociale, la famille organisatrice reconnaît aussi la communauté villageoise ; c'est une reconnaissance sociale mutuelle entre les deux parties. Ces différents cultes des Ancêtres donnent et accentuent ainsi l'autorité morale de la famille organisatrice dans la société.

Un autre aspect qui marque le culte des Ancêtres est le lien ou la communion entre les vivants et les morts. Le lien qui unit les êtres humains n'est pas coupé par la mort, la communion ne s'arrête pas pendant la vie terrestre ni entre les seuls vivants sur la terre eux-mêmes mais elle franchit la frontière entre les vivants et les morts ; elle va au-delà de cette vie terrestre car même entre les morts et les vivants cette communion existe grâce au culte des Ancêtres dans le cas de Madagascar. Dans ce cas, les Ancêtres défunts continuent de souder le *Fihavanana* des vivants entre eux-mêmes et avec ces Ancêtres défunts. Donc, le culte des Ancêtres à Madagascar sont des aspects de l'expression du *Fihavanana* malgache.

Autre point commun du *Rasahariaña* avec les autres rites du culte des Ancêtres et d'ancestralisation, ils montrent tous la continuité du pouvoir et de l'autorité religieuse des Ancêtres sur leurs descendances respectives. Les mêmes rites révèlent l'influence des morts sur les vivants. Ils mettent en relief l'interdépendance entre les vivants et les morts. Les vivants attendent des morts les secours et les différentes aides, car selon la pensée malgache ces Ancêtres jouent un rôle intermédiaire entre *Zanahary*, Dieu Créateur, et les vivants.

Le culte des Ancêtres témoigne surtout de la continuité de la vie dans l'au-delà³⁷⁹. Mais cette vie est différente de celle sur la terre et est meilleure car on croit que les Ancêtres vivent désormais auprès de Dieu *Zanahary* puisque ce dernier leur confie la protection de leurs descendants vivants sur la terre.

3.5.5. Les spécificités du *Rasahariaña* par rapport aux autres rites du culte des Ancêtres

La grande spécificité de l'ethnie *Tsimihety* à l'égard des autres ethnies de Madagascar, c'est qu'elle n'est pas d'origine de régime monarchique, mais de régime de chefferie. Donc, normalement, les *Tsimihety* ne pratiquent pas le culte des Ancêtres royaux puisqu'ils n'ont pas de rois. Mais il y a toujours des exceptions dans ce domaine et alors il y a des *Tsimihety* qui sont aussi fidèles au culte des Ancêtres royaux comme au *Fanompoabe* de Mahajanga, et à Analalava.

La première spécificité du *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy que nous relevons est le lieu du culte. La plupart des rites du culte des Ancêtres à Madagascar se tiennent soit au village, soit au tombeau ou au lieu où repose le destinataire du rite, ou bien en même temps dans ces deux endroits. Par contre, le *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy ne se tient ni au village ni au tombeau, mais dans un lieu distinct. Il se tient souvent sur une colline et dans une petite forêt, un lieu tranquille et très calme. Cela signifie une sorte de rapprochement ou de réconciliation entre les vivants et les morts, en particulier les Ancêtres. Les deux parties font l'effort de se rapprocher en quittant chacun leur monde ou leur domaine. Ce lieu est évidemment réservé à cet effet. Il est aussi l'un des aspects qui montrent que le lien et le *Fihavanana* entre les vivants et les morts continuent d'exister et ne se coupe pas à la mort car les deux se rapprochent et ont l'occasion de s'entretenir.

³⁷⁹ Cf. Patricia RAJERARISON et Sylvain URFER, *op. cit.*, 2010, p. 90.

Cette continuité de *Fihavanana* ou de lien entre les vivants et les morts qui motive le choix du lieu. Cette continuité, le *Rasahariaña* le partage avec d'autres rites relatifs au culte des Ancêtres existant à Madagascar. La manière d'y parvenir et de le réaliser est donc unique pour le *Rasahariaña* dans ce domaine du choix de lieu. On peut dire que ce lien est une manifestation de communion entre les vivants et les morts au sein du groupe ou de la famille organisatrice du *Rasahariaña*.

La deuxième particularité du *Rasahariaña* du district d'Antsohihy est l'ambiance qui y règne. Ce culte n'est pas festif, il n'est pas non plus dans un état de tristesse. Ce qui veut dire que le *Rasahariaña* n'est ni une fête ni un deuil. Il se déroule dans une ambiance très calme. Les organisateurs et tous les assistants ne sont pas en deuil ni en fête. Mais ils peuvent être en joie. C'est pour cela que dans ce culte, il n'y a pas de *tsimandrimandry* ou veillée comme le *Rasahariaña* des *Betsimisaraka* et d'autres cultes des Ancêtres. Tous les autres rites du culte des Ancêtres à Madagascar se font généralement dans une ambiance de fête. Par contre le *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy ne l'est pas et il n'est pas non plus des funérailles ni un enterrement. Il se trouve entre les deux, se déroule dans une ambiance calme avec des discussions, de partage et de consommation de boisson alcoolisée très forts qui est une fabrication locale tirée de la canne à sucre. Cette ambiance particulière dans laquelle se déroule le *Rasahariaña* fait partie de sa spécificité par rapport aux autres rites du culte des Ancêtres.

La troisième spécificité du *Rasahariaña* est sa fréquence pour un défunt. Contrairement aux quelques pratiques du culte des Ancêtres qu'ils soient royaux ou non royaux comme le *Fanompoabe* et le *Famadihana*, ce rite de *Rasahariaña* est donné une seule fois pour une personne, il ne se répète pas pour un même défunt chez les *Tsimihety* du district d'Antsohihy. Et le défunt ne le demande pas non plus une deuxième fois contrairement au *Rasahariaña* des *Betsimisaraka*. Cette fréquence d'une fois est aussi vue dans certains des rites du culte des Ancêtres. Le *Rasahariaña* n'est pas tout à fait le seul rite du culte des Ancêtres qui se font une seule fois. Cette fréquence met le *Rasahariaña* à la place des secondes funérailles car ces dernières ne devaient pas se répéter pour une personne.

Une autre spécificité originale qui commence à bouger à nos jours pour ce *Rasahariaña* est le nombre de destinataire du rituel et de l'animal à sacrifier et à offrir. Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, la bête à sacrifier pour être offerte à un défunt pendant ce rite est toujours un bœuf, de préférence une vache. Normalement, pendant une séance de *Rasahariaña*, un seul défunt est destinataire d'un seul rite, et un seul bœuf sera sacrifié et offert au défunt. Pendant les autres cultes des Ancêtres, plusieurs défunts pourraient être l'objet d'un même culte. Pendant le *Famadihana*, par exemple, plusieurs morts pourraient être exhumés au cours de la séance. Il en est de même pour le culte des Ancêtres royaux. Certaines secondes funérailles rejoignent le *Rasahariaña* pour ce nombre de destinataires.

Actuellement, deux ou trois défunts pourraient être destinataires d'une seule et même séance de *Rasahariaña*. Et ces deux ou trois défunts pourraient bénéficier d'un seul bœuf. Cela montre déjà le changement de ce rite au cours de son histoire. Normalement, cela ne se fait pas, s'il doit arriver, les organisateurs expliquent aux destinataires du *Rasahariaña* la raison de cette modification. Et cela est une exception pour ce rite. Ce phénomène de modification du nombre de destinataires de ce *Rasahariaña* reste encore très rare dans le

milieu *tsimihety*. La raison avancée par nos informateurs à ce phénomène est la diminution des bœufs à cause de l'insécurité marquée par le vol de bœufs dans la région.

En ce qui concerne l'unicité du destinataire d'un même rite, cela montre que chaque personne, chaque individu a sa place qui lui est réservée dans sa famille, dans un groupe et dans un monde. C'est la mise en valeur de la personne en question, la reconnaissance de sa valeur, de sa personne et de son existence. Chacun mérite la place qui lui est réservée, personne ne devrait être oublié. Le manque de *Rasahariaña* marque en quelque sorte l'oubli d'un défunt dans une société au sein de sa famille. Une chose qui ne devrait pas se produire pour tous les membres d'une famille, qu'ils soient vivants sur la terre ou déjà dans l'au-delà. C'est pour cela qu'il réagit si sa part s'attarde. Le *Rasahariaña* marque dans ce cas l'intégrité de la personne au sein de la famille, et sa présence est vivante dans cette même famille.

Un autre aspect qui montre l'originalité du *Rasahariaña* est sa durée. Il ne dure qu'une demi-journée contrairement aux autres cultes des Ancêtres surtout ceux qui sont royaux. Son annonce se tient même la veille, le soir ou la nuit qui précède le jour du rite. Son annonce peut même avoir lieu le matin de la tenue du rituel. Cet environnement met toute la cérémonie de ce rite en une journée. Voilà en ce qui concerne la spécificité ou l'originalité du *Rasahariaña*.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

En général, c'est à travers certaines des manifestations des morts aux vivants que les Malgaches savent que tel défunt demande un culte des Ancêtres. C'est souvent le cas pour le *Rasahariaña*, le partage des biens avec les Ancêtres, et le *Famadihana* ou l'exhumation. Comme sus-mentionné, si un mort demande le *Rasahariaña*, ou bien il fait tomber malade un membre vivant de sa famille, ou bien il se manifeste en rêve. Pour le *Famadihana*, cette forme de manifestation peut être suscitée par un défunt qui demande d'être transféré, d'être habillé d'un nouveau linceul. Pour d'autres rites relatifs au culte des Ancêtres, on peut les reconnaître aussi à travers la célébration du *tromba*, rite de possession.

Les Malgaches admettent que les morts peuvent faire du bien et du mal aux vivants. Les Ancêtres peuvent faire du bien aux vivants, mais lorsqu'ils se trouvent dans des situations difficiles dans l'au-delà, ils peuvent hanter et pourraient leur faire peur. Ce statut ambivalent des morts dans l'au-delà explique le respect et la peur des Malgaches pour les morts. Les rites funéraires et du culte des Ancêtres, la pratique de l'ancestralisation et la célébration autres rites semblables ont comme l'objet de régler cette même situation.

L'appellation en *Razana*, Ancêtre, à propos des morts pour les Malgaches montre déjà leur respect vis-à-vis des morts ; car en principe tous les morts à Madagascar peuvent être appelés « *Razana* » dès les premiers instants du décès, bien qu'ils n'aient pas encore accédés au rang de véritables Ancêtres. Ainsi l'appellation *Razana* attribuée aux trépassés récents entend seulement leur montrer du respect. En outre, comme pour tout le monde, la mort entraîne tout naturellement la tristesse. C'est pourquoi on pleure si un proche parent décède. Les Malgaches ne font pas exception à la règle.

La mort ne coupe pas la continuité de lien familial, ni celle du lien d'affinité et encore moins celle du lien scellé par le *Fihavanana*, parenté et solidarité. Les morts demeurent

toujours membres intégrales de leurs familles qui sont encore vivantes sur la terre, tout en se trouvant dans l'au-delà. Les différents rites du culte des Ancêtres expriment ce phénomène de continuité de *Fihavanana* au-delà de la mort. Le *Rasahariaña* est l'un des de ces rites qui expriment cette continuité et le renforcement du lien et de communion entre les membres vivants d'une famille et ceux de l'au-delà.

Les rites funéraires, les rites d'ancestralisation, en particulier du *Rasahariaña*, et les autres formes du culte des Ancêtres à Madagascar déjà exposés et décrits dans cette première partie de notre travail montrent la relation des Malgaches avec leurs Ancêtres en particulier, mais aussi avec les morts en général. Ils expriment la nature et les formes, les fonds et les modalités de cette relation, ainsi que les causes et les conséquences de la dite relation. Ils mettent ensuite en évidence l'interdépendance des Malgaches avec leurs Ancêtres et leurs défunts. Ils mettent en relief les liens, la relation et le *Fihavanana* entre les Malgaches vivants et leurs Ancêtres.

Comme les autres rites du culte des Ancêtres, le *Rasahariaña* montre aussi la valeur, l'importance capitale des Ancêtres pour les Malgaches. Ces Ancêtres qui sont déjà dans l'au-delà continuent à influencer la vie quotidienne des Malgaches à travers leurs us et coutumes, à travers leur attitude et surtout leur comportement à l'endroit de leurs parents et de leurs aînés. Les Malgaches éprouvent du respect envers leurs parents et leurs aînés encore vivants ou déjà morts. Ces parents et ces aînés jouent un rôle primordial dans la société et les familles malgaches. Les Malgaches héritent tout cela de leurs Ancêtres. D'où les grands respects accordés aux Ancêtres, aux Morts-vivants à travers des rites funéraires et des cultes. Les Malgaches respectent aussi leurs parents et aînés vivants qui sont proches des Ancêtres.

L'une des raisons pour lesquelles on respecte les Ancêtres c'est qu'ils sont proches de Dieu-*Zanahary* selon la conviction des Malgaches. Et de ce *Zanahary* vient toute chose et surtout la vie humaine par l'intermédiaire des Ancêtres. La vie ou le flux vital qui permet aux hommes de vivre vient de *Zanahary*-Dieu par la médiation des *Razana*. C'est grâce à ces derniers que leurs descendants ont la vie qui vient de Dieu. Et ces *Razana* ont aussi reçu cette vie de Dieu et après ils l'ont transmis à leurs descendants.

Le *Rasahariaña* et les autres rites relatifs au culte des Ancêtres transmettent des valeurs malgaches de générations en générations. Ces valeurs sont l'*aina*, la vie ou le flux vital, l'amour de cette vie, et le *Fihavanana*. Ce sont des valeurs chères aux yeux des Malgaches. Ces rites ravivent aussi l'amour de ces valeurs et l'attachement à elles. Ils les vivifient aux cœurs de la société malgache. La continuité de ces pratiques du culte des Ancêtres exprime l'attachement des Malgaches à la tradition de leurs Ancêtres.

Par ailleurs, ces rites sont des éléments principaux de la religion traditionnelle malgache. Comme la tradition malgache dans son ensemble, la religion traditionnelle malgache est basée sur la tradition orale ; elle s'est transmise de bouche à oreille. Contrairement aux grandes religions révélées comme le judaïsme, christianisme et l'islam, la religion traditionnelle malgache n'a pas de personnage précis comme son fondateur ; on ne connaît pas non plus de date exacte de sa fondation et de son existence.

Les rites et les différentes célébrations ravivent la mémoire collective dans la religion traditionnelle malgache. Cela révèle aussi que cette religion traditionnelle n'a pas de livre comme la Bible chez les chrétiens et le Coran chez les musulmans, qui lui sert de référence pour la vie et les célébrations. Cela ne veut pas dire que cette religion n'a pas de règles ni de

normes. Elle a bel et bien des règles et des normes à suivre pendant les rites et les différentes célébrations. Les fidèles sont aussi tenus à observer des règles de conduite et de sagesse ; par exemple le respect des anciens, des parents et des aînés dans la société et dans les familles. Les anciens sont des mémoires et des bibliothèques vivantes pour ces traditions et ces religions traditionnelles.

Donc, puisque les rites funéraires, les rites d'ancestralisation comme le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres font parties des rites de la religion traditionnelle malgache, ils n'ont pas de personnages qui peuvent prétendre comme fondateurs. S'il y en a un ou deux, on ne connaît pas. Il en est de même pour la date exacte de sa formation, on l'ignore. Mais on peut quand même avoir des dates approximatives, qui ne sont pas sûres, de certains de ces rites comme le *Fitampoha* des *Sakalava* de Menabe. L'origine de ce rite de bain des reliques royales des *Sakalava* de Menabe remonte probablement au 17^e siècle³⁸⁰.

Comme les autres rites célébrés par les Malgaches, le *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy véhicule aussi des valeurs traditionnelles. Le *Fihavanana* est l'une de ces valeurs et il est même l'une des raisons d'être de ce rite d'ancestralisation qu'est le *Rasahariaña* chez les *Tsimihety*. Il permet de continuer et de renforcer le lien familial qui est ce *Fihavanana* même et le lien vital entre les membres de la famille vivants et morts avec des aides réciproques des uns et des autres. Cela explique la place qu'accordent les Malgaches et les *Tsimihety* pour leurs Ancêtres dans leurs vies quotidiennes. Et l'objectif dans ce *Rasahariaña* est d'accéder le défunt destinataire au rang des Ancêtres sublimés et honorés.

³⁸⁰ Cf. Éléonore NÉRINE BOTOKEY, op. cit., 1983, p. 211.

DEUXIEME PARTIE :

rites funéraires et relations aux ancêtres : points de vue bibliques

INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Cette deuxième partie n'est pas une étude comparative entre rites funéraires malgaches et ceux dont la Bible nous parle. Elle cherche à montrer comment la Bible peut parler aux Malgaches concernant la question des rites funéraires, des relations entre vivants et morts et de la part à accorder aux morts. La Bible en effet (surtout l'Ancien Testament) évoque abondamment ces sujets : on y décrit plus ou moins précisément des funérailles et des soins apportés aux corps de défunts (Jacob, Joseph, Saül...); on y parle souvent des rapports qu'entretiennent les morts et les vivants au moyen de diverses cérémonies dont la Loi et les prophètes dénoncent certaines (ce qui prouve qu'elles étaient bel et bien pratiquées); on y évoque aussi comment les morts et les vivants se rendent des services – là encore selon certaines manières que les porte-paroles de Dieu n'acceptent pas toujours. Mais la Loi elle-même assure une part aux morts : par exemple, quand un homme meurt sans enfant, la loi du lévirat (Dt 25, 5-10) lui attribue une postérité qui pourra entretenir la pérennité du nom du défunt et le maintenir au rang d'ancêtre dont le souvenir ne s'efface pas. Ainsi donc, par toutes sortes de rites bons ou moins bons, de dispositions juridiques, de pratiques bien documentées, on constate que les vivants et les morts demeurent en rapport, que les morts reçoivent ce qui leur revient par l'intermédiaire des vivants et que les vivants se réfèrent aux défunts, comme à des ancêtres dont ils attendent quelque chose. En tout cela, la culture malgache traditionnelle et la Bible sont en consonance : même si tous les rites ne se ressemblent pas, même si les cultures sont éloignées dans l'espace et le temps, il y a suffisamment de vision des choses commune entre les deux mondes pour que la Bible parle aux Malgaches, pour qu'elle puisse être entendue par eux. Dans une première partie, nous passerons en revue quelques rites bibliques dans les différents domaines du lien entre vivants et morts.

Mais, si la Bible montre que les Hébreux ont hérité de pratiques et de conceptions qui viennent de leur enracinement en Canaan et d'influences probables d'autres peuples aux alentours, les auteurs bibliques ne s'en tiennent pas là. L'expérience qu'on fait du Dieu d'Israël, un Dieu original, personnel, « personnalisé », fait que les rites habituels, la vision traditionnelle qu'on a du monde des morts se transforme peu à peu. Si Dieu donne la vie en tant que Créateur, s'il demeure proche des siens en tant que sauveur et que rédempteur, cela influe sur les rapports coutumiers entre vivants et morts. Sans qu'il y ait de théorie, de catéchèse formelle, bien des textes bibliques vont remettre en chantier, remettre en cause même, les pratiques anciennes concernant les morts. Ceux qui ont « marché avec Dieu », selon une expression biblique, Dieu les abandonne-t-il quand ils rendent le dernier soupir ? Bien sûr, ils meurent, mais rien, lors de leur décès et de leurs funérailles, ne se passe tout à fait comme on en a l'habitude : les tombeaux sont introuvables, Dieu est présent à leur mort et s'occupe parfois de leur enterrement, les tombeaux des défunts qui furent amis de Dieu –

quand on trouve ces tombeaux – semblent parler plus de vie que de mort. Bref, la Bible (l’Ancien Testament en particulier) fait figure de laboratoire où la mort - ses rites, les conceptions qu’on en a et les relations des vivants et des morts – est comme mise en contact avec Dieu, ce qui transforme les réalités habituelles du trépas. Si c’est Dieu qui met au tombeau ses amis, cela semble suggérer qu’ils ne sont pas seuls dans la mort, qu’ils ne vont peut-être pas obligatoirement au shéol ; cela dit en tout cas que Dieu est partie prenante des rites funéraires et que la relation des vivants et des morts ne peut pas être un monde clos sur lui-même : Dieu y est présent, il s’y manifeste et on ne peut enterrer un défunt ni faire mémoire de lui sans passer par Dieu.

Voici le parcours que nous allons suivre dans cette deuxième partie de notre travail. Nous allons d’abord donner une sorte d’aperçu de rites et de pratiques concernant les défunts dans la Bible. Ensuite, nous exposerons les critiques de ces pratiques à la lumière du Dieu des vivants. Et enfin, nous aborderons les sorts particuliers de quelques personnalités d’amis de Dieu ; et nous verrons comment Dieu fait accéder à l’ancestralité.

1. APERÇUS DE RITES ET DE PRATIQUES CONCERNANT LES DÉFUNTS

La distinction de l’âme et du corps n’est pas dans la mentalité hébraïque selon la remarque de R. de Vaux. Cela veut dire que, contrairement à certaines cultures, la mort n’est pas considérée comme une séparation de l’âme et du corps pour les Hébreux. Donc, poursuit R. de Vaux, pour eux, un vivant est une âme נפש (*nèpèsh*) vivante et un mort est une âme נפש (*nèpèsh*) morte (cf. Nb 6, 6 ; 19, 13 ; Lv 21, 11)³⁸¹. Mais la mort n’est pas un anéantissement absolu. Tant que le corps subsiste, qu’il reste au moins les ossements, l’âme subsiste aussi, mais dans un état d’extrême faiblesse comme une ombre dans le séjour souterrain du shéol (cf. Jb 26, 5-6 ; Is 14, 9-10 ; Ez 32, 17-32).

Ces idées de subsistance de l’âme avec le corps expliquent les soins donnés au cadavre et l’importance d’une sépulture convenable, car l’âme continue de ressentir ce qui est fait au corps. C’est pour cela qu’être abandonné sans sépulture, en proie aux oiseaux et aux bêtes des champs, était considéré comme la pire des malédictions (cf. 1R 14, 11 ; Jr 16, 4 ; 22, 19 ; Ez 29). Pourtant, le cadavre qui est voué à la corruption et la tombe qui le contient sont considérés comme impurs et rendent impurs aussi ceux qui les touchent (cf. Lv 21, 1-4 ; 22, 4 ; Nb 19, 11-16 ; Ag 2, 13 ; Ez 43, 7)³⁸².

Nous traiterons dans ce point, d’abord les rites de deuil et les célébrations des funérailles en général dans la Bible ; ensuite nous exposerons les pratiques d’inhumation, les offrandes alimentaires, le monde des morts et leur mémoire ; puis nous aborderons les funérailles et les enterrements de quelques personnalités à titre d’exemple ; et enfin nous traiterons les liens entre les vivants et les défunts : dans ce dernier cas, il s’agit de l’invocation et des cultes des morts.

³⁸¹ Roland de VAUX, *Les institutions de l’Ancien Testament. Le nomadisme et ses survivances institutions familiales institutions civiles*. Vol. I, Cerf, Paris, 1976, p. 93.

³⁸² Cf. *Id.*

1.1. LES RITES DE DEUIL ET LES CÉLÉBRATIONS DES FUNÉRAILLES

Voici les trois points qui seront traités ici : d'abord les termes qui désignent la mort et le deuil, ensuite les soins donnés aux corps et les rites de deuil, et enfin les célébrations des funérailles.

1.1.1. Les termes qui désignent la mort et le deuil

Comme dans toutes les langues et les cultures, dans la Bible il y a les termes qui expriment la mort et le deuil. Nous allons voir ces termes.

1.1.1.1. Les termes qui désignent la mort

Les termes qui désignent le « corps mort » témoignent de la multiplicité et de la complémentarité du sens, et révèlent une pensée complexe, subtile et pénétrante sur cet événement³⁸³. Voici ci-dessous quelques-uns de ces termes.

Le premier mot hébreu désignant la mort qui vient à la tête est le verbe מוּת *mwt* qui signifie « mourir ». Ce terme a aussi le sens de « se détendre ». À part ce mot, de nombreux termes désignent le passage de vie à trépas. Selon D. Faivre, à part מוּת *mwt*, le terme le plus répandu pour désigner la mort ou mourir est celui de אָבַד *'bd* (ou verbe *abad*) que l'on rencontre sous différentes formes et à plusieurs reprises. Son premier sens est « s'égarer », mais il possède un large champ sémantique et il a le sens de « périr » et de « disparaître » dans plus de la moitié des cas. Il s'applique surtout à l'homme mais peut occasionnellement être utilisé pour des cités entières (cf. Ez 26, 17)³⁸⁴.

L'intérêt de ce verbe est qu'il suggère l'idée d'un ailleurs. En tombant dans la mort, on s'égaré de la vie. L'évolution du sens de ce terme en « disparaître », « anéantir » n'efface pas complètement cette impression de déplacement. En plus, qu'il soit employé au *qal*, « disparaître », ou au *hiphil*, « faire disparaître », on rencontre toujours cette idée de déplacement parce que le sujet quitte le monde des vivants³⁸⁵.

En ce qui concerne le corps, גִּפְתָּה *gûpah* signale le corps mort ou le cadavre (cf. 1Ch 10, 12). פָּגַר *peger* indique les cadavres humains (cf. Nb 14, 29-32 ; Jr 33, 5 ; Ez 6, 5), ceux des animaux (cf. Gn 15, 11), l'aspect collectif (cf. 1S 17, 46) et la punition divine (cf. Nb 14, 29-32). Ce terme est utilisé comme une métaphore dans l'expression « les cadavres d'idoles » et est souvent employé pour ceux qui sont morts et restés sans sépulture (cf. Lv 26, 39 ; Nb 14, 29).

³⁸³ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*, Cerf, Paris, 2006, p. 64.

³⁸⁴ Cf. Daniel FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique. Images de l'Homme*, (His toire et Perspectives Méditerranéennes), L'Harmattan, Paris, 2000, p. 266.

³⁸⁵ Cf. *Id.*

Un autre terme, מפלה *mappelet*, au champ sémantique plus abondant, laisse transparaître une certaine conception de la mort³⁸⁶. En même temps, il s'applique à la ruine (cf. Pr 29, 16), à la chute (cf. Ez 26, 15) et au cadavre (cf. Jg 14, 8). Il prend son origine du verbe נפל *naphal* qui signifie « tomber (dans le malheur ou la ruine) » (cf. 2S 1, 10), « mourir, périr » (1S 4, 10 ; 14, 32 ; 2S 3, 38 ; 11, 17), « abattre » (cf. Gn 4, 5), « causer la mort » (cf. 2R 19, 7), « rester inaccompli » (cf. 2R 10, 10), ou encore « se réaliser » (cf. Is 9, 7), « se jeter » (cf. Gn 17, 13), « se fondre sur » (cf. Js 11, 7), « se soumettre » (cf. Jr 21, 9), « faire mourir » (cf. Ps 106, 26), et « tomber dans un profond sommeil » (Gn 15, 12), c'est une sorte de torpeur (1S 26, 12).

Au sens figuré, מפלה *mappelet* figure en Am 5, 2. Ce terme est le dénominateur commun des notions de mort, de ruine et de chute, qui laisse tant de choses accomplies et inaccomplies. Le sommeil profond qu'il évoque pourrait être le dernier et indique le changement d'état de la station debout vers la station étendue, signe de la faiblesse, de la mort et de l'acceptation de ce qui doit s'accomplir (cf. Is 9, 7)³⁸⁷.

Le terme נבלה *n^ebelah* désigne les cadavres humains (cf. Jos 8, 29 ; 1R 13, 22 ; 2R 9, 37), des animaux purs et impurs (cf. Lv 22, 8). Il est souvent familier de la peur de ne pas être inhumé (1R 13, 22 ; 2R 9, 37). Le verbe נבל *nabel* signifie « se dessécher et périr » (Is 1, 30) « tomber » (cf. Is 34, 4), « s'épuiser » (cf. Ex 18, 18) et « être détruit » (cf. Ez 29, 12).

Un autre terme qu'on rencontre aussi est le verbe גו *gw*. En général, ce verbe se traduit par « expirer » mais ne suppose pas l'idée de rendre son dernier souffle. Neutre dans son emploi, ce terme n'est pas réservé à une catégorie particulière de mourants³⁸⁸.

Selon les dires de D. Faivre, les désignations qui permettent les plus fructueux développements sont celles qui associent la mort au sommeil. Deux classes de verbes expriment ce sens. Il s'agit du verbe שכב *skb* (ou *shakab*) qui signifie se coucher, et du verbe ישן *ysn* (ou *yashen*) qui veut dire « dormir » ou « s'endormir ». Là se trouve peut-être l'élément signifiant le plus important car, si on rencontre très fréquemment l'expression « se coucher parmi ses pères »³⁸⁹, elle s'adresse souvent à des hommes hors du commun³⁹⁰.

Cette expression « se coucher avec ses pères », employée comme une formule ritualisée dans les annales des rois d'Israël et de Juda, marque une attitude aristocratique à l'égard de la mort, une manière d'affirmer que le roi est plus fort que la mort puisqu'il va à sa rencontre. Pour le roi, c'est une reconnaissance qu'il a existé. Il lui est réservé un caveau particulier dans lequel il va rejoindre ses prédécesseurs et accueillera ses successeurs. « Mais l'assurance de pouvoir disposer d'une tombe n'était pas un sentiment partagé par la totalité du peuple hébreu »³⁹¹.

Le verbe ישן *ysn* « dormir » ou « s'endormir » est employé plus rarement, mais son intérêt n'est pas négligeable. D'après D. Faivre, le sommeil évoquait « pour les Hébreux un état proche de la mort, par l'engourdissement et l'inconscience qu'ils supposent ». C'est une

³⁸⁶ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 64.

³⁸⁷ Cf. *Id.*

³⁸⁸ Cf. Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 2000, p. 267.

³⁸⁹ L'expression « se coucher avec ses pères » se rencontre 40 fois dans l'Ancien Testament dont une en Gn 47, 30, une dans Dt 31, 16, une en 2S 7, 12, 26 dans 1-2R et 11 dans 1-2Chr.

³⁹⁰ Cf. Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 2000, p. 267.

³⁹¹ *Id.*

métaphore pour la représenter. Ainsi dans le Ps 13, il est dit : « *Illumine mes yeux, que dans la mort je ne m'endorme.* » (Ps 13, 4). Ce verbe $\text{ישן } ysn$ est aussi employé pour définir aussi bien l'action de s'endormir que l'état d'être endormi. Le terme $\text{שנה } shênâh$ « sommeil », par extension, sert aussi quelquefois à désigner la mort, c'est un sommeil dont on ne se réveille pas, c'est un sommeil prolongé ou sans fin³⁹².

Pour les Malgaches (traditionnels), cette attribution du terme sommeil ou dormir pour désigner la mort est réservée aux personnes hors du commun dans quelques parties de l'Île, ce sont les *mpanazary* « prophètes » pour les *Tsimihety* et les *mpimoasy* ou les *ombiasy* « devins » et « guérisseurs » pour quelques tribus. Mais on parle, dans le cas de Madagascar, de *toromaso lehibe* « grand sommeil »³⁹³.

H. Nutkowicz signale que le vocabulaire biblique qui évoque le corps du défunt laisse transparaître plus de nuance, qu'il suppose en effet qu'il y a une nécessité d'un temps de décalage afin de s'accoutumer à la brutalité de la mort. Le terme $\text{גוייה } g'wiyâ$ se rapporte au corps vivant (cf. Gn 47, 18) ou mort (cf. 1S 31, 10). La perception immédiate de l'aspect concret du corps mort par les vivants révèle une sorte d'indifférenciation au travers de leur regard. Comme le reste de l'humanité, les Israélites manifestent une sorte de rattachement à la vie³⁹⁴.

À partir de ces mots, on voit que « la manière de mourir, la mort et sa conséquence se côtoient dans l'espace d'un même terme. La profondeur sémantique mise au jour impose d'emblée des visions et des images du corps, de la vie et de la mort étroitement mêlés. Ce qui précède la mort, c'est-à-dire l'état de faiblesse, de dessèchement, caractérise aussi le mort. Tomber, être entraîné vers la terre et la mort, distingue un état de fragilité. S'acheminer vers la ruine, la destruction, signifie être en direction de la fin, la mort, qui est elle-même une ruine, un état de destruction ». Les mots qui signifient cadavre « ont trait à l'ensemble des états qui précèdent la mort, la manière de mourir, la mort et ses conséquences physiques, que le regard des Judéens perçoit avec acuité, clairvoyance et pénétration »³⁹⁵. Voilà les termes concernant la mort, les morts chez les Israélites, et leur perception.

1.1.1.2. Les termes qui expriment le deuil

« À l'annonce de la mort, les Judéens manifestent désolation et souffrance par des signes et des rites, dont l'énergie et la vigueur répondent à l'intensité et à la violence du bouleversement qui les envahit. »³⁹⁶ Ces rites sont observés par les parents du défunt, ceux qui assistent à la mort et aux funérailles³⁹⁷. Ez 24, 16-17 et Lm 2, 10 énumèrent l'ensemble des rites de deuil dans l'Israël ancien. Le deuil s'exprime par le terme $\text{אבל } 'abal$ ³⁹⁸ « mettre ou être

³⁹² Cf. *Ibid.*, p. 267-268.

³⁹³ Cf. Jean-François RABEDIMY, *op. cit.*, 1979, p. 173.

³⁹⁴ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 27.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 64-65.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁹⁷ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 96.

³⁹⁸ Ce terme $\text{אבל } 'abal$ est employé au *hiphil*, forme causative en hébreu, par le prophète Ézéchiël quand le Seigneur ordonne le deuil le jour où Pharaon descend au shéol (cf. Ez 31, 15). Il est aussi employé comme expressions imagées ; Isaïe et Osée évoquent le pays et la terre en deuil (cf. Is 33, 10 ; Os 4, 3) ; Amos dépeint la

en deuil », qui est aussi appliqué à l'ensemble de ses manifestations extérieures (cf. Gn 37, 34 ; 50, 10 ; Dt 34, 8 ; 2S 13, 31. 37) et se rattache surtout à l'apparence et au respect d'attitudes et de pratiques analogues pour les humains et les divinités associées à la végétation³⁹⁹.

En hébreu, cette expression désigne deux réalités différentes. Dans sa première acception, le verbe, le substantif et l'adjectif se rapportent à l'observation des rites de deuil sous leur aspect réel et symbolique. Au *hitpaël*, forme réfléchie et intensive en hébreu, le verbe est utilisé dans des expressions qui signifient prendre ou être en deuil⁴⁰⁰. Ainsi Gn 37, 34, Jacob porte longtemps son deuil en apprenant la mort de son fils Joseph alors que celui-ci n'était pas encore mort mais vendu par ses frères en Egypte. En 1S 15, 35-16, 1, Samuel était en deuil pour le roi Saül alors que celui-ci n'est pas encore mort. Jephté, après avoir promis de livrer à Dieu en holocauste la première créature qui sortira de sa maison en cas de victoire, voit venir sa fille à sa rencontre et devance les rites de deuil (cf. Jg 11, 34-35). Le prophète Isaïe porte le deuil pendant trois ans afin de servir de signe et de présage (cf. Is 20, 2-3). Cela peut signifier un acte prophétique et symbolique de deuil⁴⁰¹.

L'expression אבל מצרים *'abel miserayim* « deuil de l'Égypte ou des Égyptiens » montre que celui-ci est gravé dans la mémoire collective des fils d'Israël. Le deuil comme pour un fils unique évoqué en Jr 6, 26 et en Am 8, 10 exprime le caractère tragique et émouvant de l'évènement festif rattaché au souci de la lignée et de la mémoire transformé en jour de deuil à l'annonce d'un malheur.

Des verbes témoignent de l'affliction dans l'Israël ancien : בכה *bakah* « pleurer », זעק *za'aq* « crier de douleur », ספד *saphad* « célébrer le deuil, pleurer un mort, gémir », ילל *yalal* « pousser des hurlements », דמה *damah* « répandre des larmes », דמם *damam* « rester sans voix »⁴⁰².

בכה *bakah* décrit les lamentations exprimées avec la bouche et la voix. Joseph l'a fait à la mort de son père Jacob (cf. Gn 50, 1), David lors de la mort de Saül, de Jonathan (cf. 2S 1, 12) et d'Abner (cf. 2S 3, 32). Il peut exprimer des pleurs dont le motif n'est pas le deuil, comme par exemple émotions fortes (cf. 1S 1, 8), prière (1S 1, 10), joie (cf. Gn 29, 11), colère (cf. Jg 14, 16), des raisons religieuses (cf. 2R 20, 3), ruse (cf. Jr 41, 16). Quand il décrit les pleurs des femmes de Jérusalem pour Tammuz (cf. Ez 8, 14) et ceux de Rachel pour ses enfants (cf. Jr 31, 15), ce verbe בכה *bakah* est employé au *piel* pour souligner l'aspect intensif de l'évènement.

Le mot זעק *za'aq* évoque les pleurs, les cris bruyants et la détresse proche du désespoir. Il est employé dans le récit du fléau de la mort des premiers-nés en Egypte pour exprimer

terre en deuil comme pour un fils unique (Am 8, 10). En Lm 2, 8, les murs et les remparts de la cité sont en deuil.

³⁹⁹ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 28-29. Za 12, 11 décrit un deuil aussi grandiose que celui pour Hadad Rimmôn, dans la plaine de Megiddôn. On peut le comparer avec le deuil des femmes de Jérusalem qui pleurent sur Tammuz, une divinité assyro-babylonienne de la végétation. Cette divinité est supposée morte à la fin des récoltes et de nouveau en vie au retour des saisons des pluies (cf. Ez 8, 14). Le deuil des divinités mourantes et renaissantes semble commander des rites analogues.

⁴⁰⁰ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 28.

⁴⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

⁴⁰² Cf. *Ibid.*, p. 30.

l'immense chagrin du Pharaon et des Egyptiens dans ce fléau (cf. Ex 12, 30), pour manifester le chagrin de David en apprenant la mort de son fils Absalom⁴⁰³. Quelquefois, ce verbe est employé comme invocation à Dieu sous forme de cri de détresse et de lamentation pour les morts (cf. Ex 2, 24 ; 3, 7 ; Nb 20, 6).

L'expression יָלַל *yalal* « pousser des hurlements » exprime une clameur bouleversante. Il apparaît dans des textes prophétiques qui annoncent des catastrophes ou des malheurs pour un pays entier. Il n'est pas employé dans l'Ancien Testament pour le deuil des personnes⁴⁰⁴. Prenons deux exemples de ce terme dans les livres prophétiques pour exprimer un malheur pour un pays ou un peuple. En Is 23, 1, le prophète Isaïe annonce la destruction de Tyr ; et en Jr 25, 36, on voit l'annonce d'une catastrophe pour Juda exprimé par son chef.

L'expression du deuil dans le cadre des pleurs est quelquefois difficile à distinguer de celle de la prière et des lamentations cultuelles. Ainsi le peuple d'Israël éclate en sanglots en 1S 11, 4 à l'annonce faite par les messagers de Yabesh aux gens de Gibéa. Il s'agit des pleurs liés au désastre mais aussi peut-être d'un appel à Dieu pour leur épargner ce malheur. Après l'annonce du raid des Amalécites à Çiqlag, David et ses compagnons élèvent la voix et pleurent jusqu'à ce qu'ils n'aient plus la force de pleurer (cf. 1S 30, 4), peut-être dans l'espoir d'obtenir l'intervention divine pour leur porter secours. Les supplications des enfants d'Israël (cf. Jr 3, 21) et d'Éphraïm (cf. Jr 31, 19) envers Dieu se changent en sanglots.

1.1.2. Les soins donnés aux corps et les rites de deuil

Les soins donnés aux corps et les différents éléments de rites font partie des traitements post mortem de l'être humain accordés par les vivants aux défunts.

1.1.2.1. Les soins donnés aux corps et les éléments de rites de deuil

En ce qui concerne les soins donnés aux corps, la coutume de fermer les yeux des défunts (cf. Gn 46, 4) est à peu près universelle et s'explique probablement par l'assimilation de la mort au sommeil⁴⁰⁵. Les proches parents peuvent embrasser le cadavre (cf. Gn 50, 1). C'est ce qu'a fait Joseph à la mort de son père Jacob (Gn 50, 1). On signale aussi la probabilité d'une toilette funèbre mais cette pratique souffre d'un manque d'informations avant le Nouveau Testament (cf. Mt 27, 59 ; Jn 11, 44 ; 19, 39-40). Les épingles et les ornements retrouvés dans les tombes indiquent que les morts étaient enterrés vêtus, et Samuel, remontant du shéol drapé dans son manteau explique aussi cet enterrement avec vêtement⁴⁰⁶. D'après Ez 32, 27, les guerriers sont ensevelis avec leurs armes ; leurs épées sont mises sous la tête et leur bouclier sous le corps.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 31-32.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 32.

⁴⁰⁵ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 93-94.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 94.

À l'exception de Jacob et de Joseph (cf. Gn 2-3. 26), l'embaumement n'est pas pratiqué en Israël. C'est une coutume empruntée à l'Égypte⁴⁰⁷. Le cercueil n'est non plus pas d'usage en Israël (cf. 2R 13, 21), celui de Joseph est encore une coutume égyptienne. On porte le cadavre sur une civière à l'époque (cf. 2S 3, 31 ; cf. aussi Lc 7, 14).

Concernant les rites de deuil, l'émotion ressentie à l'annonce de la nouvelle de la mort provoque les larmes et les pleurs de la part des parents, des amis et de tous les proches du défunt. Ces larmes et ces pleurs se manifestent sous diverses formes⁴⁰⁸. Ils sont les échos immédiats de la désolation face à la violence absolue de la mort. Ils constituent la réaction face à la mort chez tous les peuples et à toutes époques⁴⁰⁹. H. Nutkovicz note : « Les pleurs font partie des rites de deuil réel et symbolique et leur langage peut s'appliquer à des situations qui lui sont identifiées. Ils répondent à des règles précises de formes et de fond, expressions d'une émotion, d'un sentiment d'intense douleur, d'un devoir envers les morts, d'une manifestation sociale apparente, qui n'est pas toujours le reflet d'un véritable chagrin intérieur. »⁴¹⁰.

D'après R. de Vaux⁴¹¹, déchirer קרע *qar'a* ses vêtements est le premier geste des parents, des proches parents et des amis à l'annonce de la mort d'un être cher (cf. Gn 37, 34 ; 2S 1, 11 ; 3, 31 ; 13, 31 ; Jb 1, 20). Jacob fait ce geste en apprenant que son fils a été dévoré par une bête féroce (cf. Gn 37, 34) ; de même David après la mort de Saül et de Jonathan (cf. 2S 1, 11), et celle d'Ammon (2S 13, 31). Job a fait le même geste à l'annonce de la mort de ses enfants (cf. Jb 1, 20).

Arracher ou déchirer ses vêtements exprime aussi un deuil symbolique dans des situations exceptionnelles. Le fait que le roi Saül saisit le manteau de Samuel qui se déchire au moment où ce dernier se détourne pour partir symbolise la perte de la royauté pour Saül (cf. 1S 15, 27-28) et anticipe le deuil que Samuel mène sur lui (cf. 1S 15, 35 ; 16, 1). Déchirer ses vêtements peut exprimer aussi la soumission, l'humilité et la piété envers Dieu⁴¹². Ainsi en entendant les paroles du livre de la Loi, découvert par le prêtre Hilqiyahu dans le Temple, le roi Josias déchire ses vêtements (cf. 2R 22, 11).

Le geste de déchirer ses vêtements est également observé à l'annonce d'une catastrophe, d'une calamité et d'un malheur (cf. 2R 6, 30 ; 18, 37 ; 19, 1). Il manifeste aussi la colère (cf. 2R 11, 14), le désespoir (cf. 2S 13, 19 ; Jg 11, 35) et l'indignation (cf. Nb 14, 16 ; 2R 5, 7). Au sujet de ce geste, H. Nutkovicz écrit : « Déchirer, mettre en pièces ses vêtements, manifeste immédiatement le sentiment de l'affliction. Le déchirement extérieur, rite d'entrée dans le deuil, reflète le déchirement intérieur et ce signe exclut l'endeuillé du monde des vivants pour une période de marge. Déchirer ou séparer symbolise la rupture entre le mort et les vivants. »⁴¹³.

⁴⁰⁷ Cf. Amandine MARSHALL et Roger LICHTENBERG, *Les momies égyptiennes. La quête millénaire d'une technique*, Fayard, Paris, 2013, p. 37-59.

⁴⁰⁸ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 30.

⁴⁰⁹ Cf. Daniel FAIVRE, *Vivre et mourir dans l'ancien Israël. Anthropologie biblique de la vie et de la mort*, (Comprendre le Moyen-Orient), L'Harmattan, 1998, p. 158.

⁴¹⁰ Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 33.

⁴¹¹ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 97 ; cf. aussi Jacques BRIEND et Michel QUESNEL, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, Bayard, Paris, 2001, p. 114.

⁴¹² Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 34.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 35.

Répondre de la poussière ou des cendres sur la tête figure parmi les gestes de deuil réel et symbolique. Ce geste est réalisé à la nouvelle du deuil. Il est fait avant ou après la déchirure des vêtements⁴¹⁴. Ce geste rituel funéraire d'asperger la poussière ou la cendre ou de s'y rouler est bien attesté en Israël ancien et chez les peuples voisins⁴¹⁵.

Le messager qui annonce la défaite des Israélites face aux Philistins arrive à Silo avec les vêtements déchirés et la tête couverte de poussière (cf. 1S 4, 12). Le geste de ce messager révèle le deuil provoqué par la défaite, et surtout de la prise de l'arche d'Alliance (cf. 1S 4, 10-11). Le messager qui annonce à David la mort de Saül a également les vêtements déchirés et la tête couverte de poussière, pour manifester l'affliction survenue à Israël. Hushai l'Arkite qui partage les malheurs de David pendant le coup d'état d'Absalom porte une tunique déchirée et de la terre sur sa tête. (cf. 2S 15, 32).

En Jos 7, 6, Josué et les anciens d'Israël répandent la poussière עפר 'aphar sur leur tête pour exprimer leur malheur et supplier Dieu. Pour partager l'affliction de Job, ses amis ont observé le même geste (cf. Jb 2, 12). Pour manifester aussi son affliction, Job a jeté son front dans la poussière (cf. Jb 16, 15). Le mot hébraïque עפר 'aphar peut exprimer la poussière de la terre (cf. Gn 2, 7 ; 26, 15), le support de la tombe (cf. Pr 22, 30 ; Ha 1, 10) et la poussière à laquelle on retourne à la mort (cf. Gn 3, 19). Elle désigne l'homme réduit en poussière et son retour à la terre en Ps 30, 10 ; mais elle est employée pour évoquer la postérité comme Nb 23, 10. Donc, elle manifeste la métaphore de la disparition, mais elle peut exprimer indirectement aussi un message d'espoir, une allusion au cycle de la vie et de la mort⁴¹⁶.

Bref, H. Nutkowitz rappelle que dans la culture israélite, « répandre de la poussière ou des cendres sur la tête rappelle que l'endeuillé vit une situation analogue à celle du mort dans l'au-delà, (...), il partage son état avec lui, l'ici-bas devient alors comparable à l'au-delà pour la période de deuil. » Par contre, Gn 13, 16 introduit les notions de vie, de lignée et de futur en associant la multiplication de la descendance d'Abraham à la poussière de la terre. À partir de là, ce rite tisse à nouveau le lien avec la vie. Ses significations qui semblent opposées se révèlent complémentaires dans l'espace de la vie et de la mort⁴¹⁷.

Le port d'un sac (cf. Gn 37, 34 ; 2 S 3, 31 ; Is 22, 12), dans la liste des rites de deuil des Israélites, vient juste après la déchirure des vêtements ou en dernier (Is 22, 12 ; Jr 48, 37 ; 1R 21, 27 ; 2R 6, 30). Dans ce sens David dit à Joab et à toute sa troupe de déchirer leurs vêtements et de mettre des sacs pour faire le deuil d'Abner (cf. 2S 3, 31). C'est une étoffe grossière qui se porte ordinairement à même la peau, autour de la taille et au-dessous des seins (cf. 2R 6, 30 ; 2M 3, 19)⁴¹⁸ ; cela pourrait aussi être un vêtement d'un tissu de poils ou de crin rude et piquant. Son port est une obligation matérielle associée à l'état particulier de deuil⁴¹⁹.

Le port d'un voile ou la tête voilée est dans la liste des pratiques rituelles funéraires. Pendant le coup d'état d'Absalom, « *David montait par la Montée des Oliviers, il montait en pleurant, la tête voilée et les pieds nus, et tout le peuple qui l'accompagnait avait la tête*

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, 39.

⁴¹⁵ Cf. Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 1998, p. 175.

⁴¹⁶ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 39.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 40-41.

⁴¹⁸ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 97 ; cf. aussi Jacques BRIEND et Michel QUESNEL, *op. cit.*, 2001, p. 114.

⁴¹⁹ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 41.

voilée et montait en pleurant. » (2S 15, 30). À la mort de ce fils rebelle, David s'est aussi voilé le visage (cf. 2S 19, 5).

À côté de ces différents rites de deuil il y a d'autres pratiques rituelles qui les accompagnent comme se déchausser et marcher pieds nus (cf. 2S 15, 30 ; Mi 1, 8), se raser en partie ou complètement la barbe et les cheveux (cf. Jb 1, 20 ; Ez 7, 18 ; 27, 30-31), se couvrir la barbe (cf. Ez 24, 17. 23). Certains rites de deuil sont interdits mais toujours pratiqués dans l'Israël ancien comme se faire des incisions sur le corps et la tonsure (cf. Is 22, 12 ; Jr 16, 6 ; 41, 5 ; 47, 5 ; 48, 37 ; Am 8, 10). Ils sont interdits dans Lv 19, 27-28 ; 21, 5 ; Dt 14, 1 parce qu'ils sont considérés comme entachés de paganisme. Ils seront abordés plus loin.

Ces différentes pratiques rituelles de deuil semblent ne pas autoriser les soins du corps des endeuillés (cf. Jr 8, 21). Joab demande à la femme de Teqoa de feindre d'être en deuil, de mettre des habits de deuil, de ne pas se parfumer, et de se mettre comme une femme qui porte le deuil d'un mort depuis des jours (cf. 2S 14, 2). Il s'agit là d'un emploi métaphorique.

Bref, « le sac, privé de tout ornement, le port du voile, l'absence de soins soulignent à quel point l'endeuillé est dépouillé des signes de la vie. Ces signes de différence font partie du langage définissant une situation et un espace-temps particulier. Ils soulignent l'état singulier, en marge, hors de la vie, de l'endeuillé. »⁴²⁰ Tels étaient les rites de deuil dans l'Israël ancien.

1.1.2.2. Attitudes et espaces, le jeûne et le temps de deuil

Les attitudes et les espaces de deuil sont variables selon les témoignages bibliques et la plus commune consiste à demeurer à terre⁴²¹. Par exemple, après avoir entendu l'annonce de la mort de son fils Amnon, le roi David est couché par terre mais ses serviteurs restent debout avec des vêtements déchirés (cf. 2S 13, 31). Pendant la maladie de son fils, David observe le même geste pour implorer Dieu (cf. 2S 12, 16). En 2S 2, 23, tous ceux qui ont vu le cadavre d'Asahel mort s'arrêtent et restent debout. Joseph se jette sur le corps de son père Jacob pour le couvrir de baiser en pleurant (cf. Gn 50, 1).

À l'annonce des malheurs qui frappent sa famille et ses biens, Job se lève, déchire son vêtement et se rase la tête ; puis il tombe sur la terre et se prosterne (cf. Jb 1, 20). En apprenant l'incendie des portes de Jérusalem, Néhémie s'assied et pleure (cf. Ne 1, 4 ; Lm 2, 10). Devant les péchés d'infidélité du peuple, Esdras reste assis, accablé et prostré (cf. Esd 9, 3-5).

Se poser la main sur la tête est une geste qui implique le deuil. C'est le cas de Tamar après l'humiliation qui lui est infligée par son frère Amnon (cf. 2S 13, 19). Achab, après avoir eu conscience de ses péchés, met un sac, jeûne, et se couche avec le sac, marche à pas lents (cf. 1R 21, 27). Isaïe cite comme attitude de deuil le fait de se frapper les seins ou la poitrine (cf. Is 32, 12). Les femmes de Jérusalem qui pleurent Tammuz se tiennent assises à l'entrée du porche du Temple (cf. Ez 8, 14). Pendant la tuerie des hommes d'Israël par les hommes de Aï, Josué et les anciens d'Israël tombent face contre terre devant l'arche de Yahvé jusqu'au soir en signe de deuil et pour implorer Dieu (cf. Jos 7, 6). Le Psaume 35 évoque l'attitude de deuil qui consiste à se courber ou à s'incliner (cf. Ps 35, 14).

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁴²¹ Cf. *Id.*

H. Nutkowicz note concernant ces attitudes et espaces de deuil : « L'endeuillé, assis ou allongé sur terre, est au contact de la terre mère, la terre des entrailles qui reçoit le mort, la terre du Shéol, s'identifiant au mort ou s'en rapprochant peut-être, de la sorte. Ces gestes d'abattement, d'accablement et de prostration permettent de déceler une nouvelle phase dans l'accomplissement des rites funèbres, abordant un autre registre et passant de l'agitation la plus extrême, associée à la brûlure de deuil, à une forme d'accalmie et d'immobilité où la vie demeure suspendue. »⁴²²

Pendant le deuil réel ou métaphorique, jeûner est d'usage dans l'Israël ancien. Des commentateurs⁴²³ de ce thème dans l'Israël ancien et autres chercheurs signalent que ce rite de deuil est prouvé par plusieurs passages de la Bible. Comme exemple, David a jeûné jusqu'au coucher du soleil le jour des funérailles d'Abner (cf. 2S 3, 35), à l'annonce de la mort du roi Saül, de Jonathan et des Israélites tués par les Philistins (cf. 2S 1, 12). Les habitants de Yabesh de Galaad jeûnent pendant sept jours après avoir enseveli les ossements de Saül et de ses fils (cf. 1S 31, 13). Judith observe la même coutume pendant trois ans et quatre mois sauf les veilles et les jours de Shabat, de néoméniés et de diverses fêtes (cf. Jdt 8, 6).

Le temps de deuil est très variable. Sa durée habituelle est de sept jours mais elle pourrait être raccourcie ou prolongée⁴²⁴. À la mort de Jacob, les Égyptiens pleurent pendant soixante-dix jours (cf. Gn 50, 4). À Gorèn-ha-Atad, au-delà du Jourdain, Joseph a célébré un deuil de sept jours pour son père Jacob (cf. Gn 50, 10). La communauté d'Israël pleure Aaron (cf. Nb 20, 29) et Moïse dans les steppes de Moab (cf. Dt 34, 8) pendant trente jours.

1.1.3. Les célébrations des funérailles

Nous parlons ici, dans un premier temps, de l'emplacement des célébrations de funérailles, des cortèges funèbres et des objets sur lesquels on porte les corps ; et dans un second temps nous mentionnons brièvement la lamentation, les pleureuses, la musique et les élégies dans les contextes funéraires.

1.1.3.1. L'emplacement et les cortèges des célébrations de funérailles

Des passages bibliques donnent quelques informations sur les célébrations des funérailles sur des aires et les terrasses des maisons. Ce qui suppose que ces deux endroits sont des lieux où on célèbre les funérailles. *Gorèn* « aire » est un endroit ou un emplacement destiné à réunir ceux qui assistent à des célébrations de funérailles et tout village est pourvu de cet emplacement⁴²⁵. Le terme exprime l'aire sur laquelle le grain est battu et vanné, et symbolise les produits de la moisson (cf. Dt 15, 14 ; Nb 15, 20) et de la récolte (cf. Nb 18, 27 ; Os 9, 2). Cet emplacement peut désigner aussi la place publique (cf. Gn 50, 10 ; 1S 14,

⁴²² *Ibid.*, p. 43-44.

⁴²³ Cf. *Ibid.*, p. 44-47; cf. Jacques BRIEND et Michel QUESNEL, *op. cit.*, 2001, p. 114 ; Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 1998, p. 187-189 ; Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 98, 100.

⁴²⁴ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 45-46.

⁴²⁵ Cf. *Id.*

2 ; 2S 6, 6 ; Is 10, 28). Cette place pourrait être à la porte de la ville (cf. Jb 29, 7) dans laquelle les Anciens siègent pour régler des affaires de la communauté (cf. Dt 21, 19 ; Am 5, 10).

Avec le cortège funèbre qui l'accompagne depuis l'Égypte, Joseph célèbre les funérailles de son père Jacob à Gorèn-ha-Atad qui est une aire appelée « aire de l'Épine » (cf. Gn 50, 10). Amos montre que les aires ne sont pas les seuls emplacements des célébrations de funérailles car il dit que sur toutes les places et toutes les rues, il y aura des lamentations (cf. Am 5, 16). Ce qui laisse penser que ces aires ne sont pas réservées uniquement à des funérailles (cf. 2S 6, 6-8 ; 1R 22, 10 ; Rt 3, 2 ; Is 21, 10 ; Os 9, 2 ; Jl 2, 24).

F. F. Hvidberg, cité par H. Nutkowicz, a proposé d'associer aires, lamentations et deuil cultuel pour une divinité. En prenant l'exemple de la place des pleurants près de Guilgal et de Béthel, cet auteur dit que l'appellation de « place des pleurants » vient du fait que les morts y sont pleurés ; cette aire est un lieu de lamentations. Le Chêne des pleurs (cf. Gn 35, 8) se tiendrait sur la tombe d'une divinité de l'époque cananéenne et serait en relation avec le deuil cultuel. Bien qu'il n'y ait aucun indice dans les passages bibliques, il est possible que les aires aient été les lieux de l'expression du deuil pour des divinités mourantes et renaissantes selon la coutume cananéenne⁴²⁶.

La Bible montre d'autres emplacements des célébrations des funérailles en Israël ancien. Les terrasses des maisons de Moab sont employées pour célébrer des funérailles (cf. Jr 48, 38). Is 15, 3 rapporte aussi que les rues, les toits et les places de Moab sont des lieux de célébrations des funérailles. Ces mêmes toits pourraient aussi être des lieux de cultes idolâtriques (cf. Jr 19, 13).

À propos du cortège funèbre, tout le peuple participe aux funérailles d'Abner en l'accompagnant jusqu'à son inhumation (cf. 2S 3, 31-32). Le nombre impressionnant de personnes pour assister aux funérailles d'un patriarche (cf. Gn 50, 7-9) ou d'un haut personnage du royaume en Israël ancien indique la participation de l'ensemble de la population à cet événement. Par contre, on ne sait pas trop le cas d'un défunt qui n'a pas le statut d'un roi, de prince et de dignitaire ou de patriarche⁴²⁷.

Les corps des défunts sont portés sur un מִטָּה *mittah* « une civière » ; c'est le cas pour le corps d'Abner (cf. 2S 3, 31). Cité par H. Nutkowicz, Flavius Josèphe montre que Salomon fait inhumer David avec la splendeur coutumière à des funérailles royales, et Hérode est porté sur une bière d'or constellée de pierres précieuses. Les funérailles sont alors des cérémonies grandioses avant l'inhumation à laquelle participent de nombreuses personnes⁴²⁸.

1.1.3.2. La lamentation, les pleureuses, la musique et les élégies

Les pleureuses sont rarement citées dans la Bible (cf. Jr 9, 16-17) ; elles sont cependant assurées. En Jr 9, 19, il y a des femmes qui jouent ce rôle de pleureuses et qui sont chargées d'enseigner cet art à d'autres femmes. Mais ce rôle ne relève pas d'un privilège féminin ; il y a aussi des hommes qui peuvent bien chanter les poèmes ou les chants funèbres et se lamenter (cf. Jr 7, 29 ; Ez 27, 32 ; 5, 16). Les pleureuses escortent les vivants dans le chagrin et les

⁴²⁶ Cf. *Id.*

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 63.

⁴²⁸ Cf. *Id.*

morts vers leur nouveau monde. Elles manifestent la désolation, accompagnent la souffrance et la séparation mais ne sont pas obligées de les partager. Elles n'expriment pas de sentiments personnels, mais se contentent de participer à la douleur individuelle des endeuillés pour la canaliser et l'atténuer. Ces pleureuses (ou pleureurs) sont aussi attestées dans d'autres parties du Proche-Orient ancien comme en Mésopotamie, en Ougarit et en Égypte⁴²⁹.

La musique est présente aussi pendant les funérailles. Jb 30, 31 évoque la harpe, la lyre et la flûte comme des instruments de musique pour accompagner les chants de deuil à la voix des pleureurs pendant le deuil. Jr 48 évoque l'existence de flûtes funèbres en ces termes : « *Aussi mon cœur hulule sur Moab à la lumière des flûtes ; mon cœur hulule sur les gens de Qir-Hérès à la manière des flûtes ; parce qu'il est perdu, le trésor amassé !* » (Jr 48, 36). Jérémie compose une lamentation pour Josias, que les chanteurs et les chanteuses récitent dans leurs lamentations sur ce même Josias (cf. 2Ch 35, 25).

La lamentation (ou *misped* exprimée par le verbe פִּדַּד *sapad*) pour le défunt est la manifestation principale des cérémonies funéraires dans l'Israël ancien⁴³⁰. Elle exprime le chagrin pendant les funérailles par des gestes comme se frapper la poitrine, pousser des gémissements et pleurer. Elle est une expression orale de deuil. L'interjection de désespoir *hōy* qui signifie « hélas » est associée à ces lamentations funèbres⁴³¹. Dans Mi 1, 8, cette exclamation s'exprime comme suit : « *Pour cela, je vais gémir et me lamenter, je vais aller déchaussé et nu, je pousserai des gémissements comme les chacals, des plaintes comme les autruches.* » (cf. Mi 1, 8).

H. Nutkowitz note concernant la lamentation : « Le *misped*, expression spontanée et ancienne de la douleur, hurlement poussé par tous les assistants lors des funérailles, forme de plainte et de lamentation au sens strict, se situe aux confins du chant funèbre dont la forme révèle une recherche plus raffinée. Bien que ces pleurs n'aient pas fait partie des élégies, il n'est pas impossible qu'ils les aient accompagnées. »⁴³²

Concernant les élégies (קִנְיָה *qînah*) destinées à accompagner les funérailles, leur usage est répandu dans tout le Proche-Orient⁴³³. Le verbe נָהַח *nahah* « gémir » exprime l'interprétation des émotions comme pousser des plaintes, gémir (cf. 1S 7, 2), chanter des chants funéraires (cf. Mi 2, 4), comme l'élégie de David pour Abner devant le peuple (cf. 2S 3, 30-34) ; celle pour Saül et son fils Jonathan (cf. 2S 1, 17-27) est un peu tardive par rapport à l'événement de la mort de Saül et de Jonathan, David se trouvait en Philistie (cf. 2S 1, 1-2) pendant les funérailles de ces deux personnages.

David a souhaité que l'élégie pour Saül et Jonathan soit enseignée aux fils de Juda (cf. 2S 1, 17). Cette élégie, une fois connue, pourrait, peut-être, être employée dans d'autres occasions de funérailles. En dehors des grandes personnalités, on ne sait pas si les gens simples bénéficient aussi des élégies à leur mort (cf. Jr 16, 6).

Adressées aux défunts, les lamentations s'interrogent sur la cause de leur mort en faisant leur éloge. La complainte de David pour Saül et Jonathan (cf. 2S 1, 17-27) exprime le sentiment de David en leur faveur. En s'adressant à Abner et en déplorant sa mort par

⁴²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 48-49.

⁴³⁰ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 99.

⁴³¹ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 49-50.

⁴³² *Ibid.*, p. 50-51.

⁴³³ Cf. *Ibid.* p. 51.

traîtrise, le thrène dédié à lui provoque l'émotion et les larmes de la part du peuple (cf. 2S 3, 33-34). À la mort de Judas Macchabée, le peuple prononce une élégie semblable (cf. 1M 9, 20-21). A. Lods voit des chants funèbres dans les chants des filles d'Israël pour la fille de Jephthé (cf. Jg 11, 39-40). Ces chants seraient donc liés au deuil cultuel semblable à celui dédié à Tamuz (cf. Ez 8, 14) et Hadad Rimon à Megiddo (cf. Za 12, 11)⁴³⁴.

1.2. LES PRATIQUES D'INHUMATION, LES OFFRANDES ALIMENTAIRES, LE MONDE DES MORTS ET LEUR MÉMOIRE

Comme le titre l'indique, nous aborderons les quelques pratiques d'inhumation et les offrandes alimentaires dans les circonstances funéraires ; ensuite, nous exposerons le monde des morts : le shéol ; et enfin l'inhumation secondaire et la mémoire des morts.

1.2.1. Les pratiques d'inhumation et les offrandes alimentaires

L'obligation d'enterrer un corps mort se lit dans plusieurs passages de la Bible, en particulier dans les livres des Rois. La biographie des personnages se termine par l'indication de leur mort et de leur enterrement dans ces livres. Cela met en évidence cette pratique d'enterrement et son importance en Israël ancien. L'importance de cette pratique peut être expliquée par la peur de ne pas être inhumé qu'on trouve dans d'autres passages comme Gn 49, 29-33 ; 50, 25-26 ; Jr 22, 19. Et les menaces de ne pas être enterré sont vraiment prises au sérieux. Le roi Joiaqim est menacé d'être traîné et jeté loin des portes de Jérusalem (cf. Jr 22, 19), Pharaon est menacé d'être jeté dans le désert et de ne pas être ramassé ni enterré (cf. Ez 29, 5). Tobie veille à prévoir son enterrement, celui de ses proches parents (cf. Tb 4, 4 ; 8, 10-12 ; 14, 2. 11-13) et ensevelit les morts de son peuple au risque même de sa propre vie (cf. Tb 1, 17-19), ce qui montre l'importance de cette pratique.

Dès la période des patriarches, le choix de son propre pays et de sa cité d'inhumation se manifeste. Abraham choisit et achète la grotte de Makpela (cf. Gn 23) pour Sara son épouse, pour lui et les membres de sa lignée (cf. Gn 49, 29-32). Cette grotte funéraire restera une sépulture héréditaire et familiale (cf. Gn 25, 9). Joseph s'engage solennellement à ne pas enterrer Jacob son père en Egypte mais dans le tombeau de ses ancêtres (cf. Gn 49, 29-30). Ce dernier est transporté au pays de Canaan et est inhumé dans la grotte de Makpela (cf. Gn 50, 13). Les ossements de Joseph sont ensevelis à Sichem dans la pièce de terre acquise par Jacob (cf. Jos 24, 32). Josué, le successeur de Moïse, est enterré dans le tombeau dans les limites de sa possession à Timnath-Serah, dans la montagne d'Ephraïm (cf. Jos 24, 29). Barzillai exprime le souhait d'être enseveli dans la même cité que ses parents (cf. 2S 19, 38).

L'inhumation dans l'hypogée familial est essentielle et plusieurs exemples dans les livres des Rois le montrent. Pour souligner cela, l'ensevelissement dans le sépulcre familial des princes de la maison de David est souligné par la formule : « Il fut enterré avec ses

⁴³⁴ Cf. Adolphe LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive, des origines à la ruine de l'état juif, 135 après J.-C.*, Payot, 1950, p. 64.

pères »⁴³⁵. Cette formule est employée pour David (cf. 1R 2, 10), Salomon (cf. 1R 11, 43), Roboam (cf. 1R 14, 31), Asa (cf. 1R 15, 24), Josaphat (cf. 1R 22, 51), etc.

La sépulture du défunt se faisait rapidement après la mort, quelquefois le jour même, à cause de la chaleur, de l'étroitesse des maisons et de l'impureté qu'entraînait le cadavre pour la famille. Cette sépulture avait lieu en dehors de la ville ou du village, et en général dans un endroit proche, près d'une pente rocheuse où l'on pouvait facilement tailler des tombes. Pour les plus pauvres, on se contentait de creuser une fosse ou un puits dans la terre et l'on y plaçait le défunt⁴³⁶. Il existait près de Jérusalem une fosse commune (cf. Jr 26, 23) pour les corps de ceux qui n'avaient pas de famille, des condamnés et des étrangers.

Les familles riches possédaient un tombeau creusé dans le roc où des banquettes, avec parfois un repose-tête, permettaient d'allonger le défunt. Il s'agit là de tombes collectives dans lesquelles une fosse était destinée à conserver les ossements lorsqu'il fallait faire de la place pour de nouvelles inhumations. À l'époque d'Isaïe, Shebna construit son tombeau, geste qui entraîne l'annonce de sa destitution (cf. Is 22, 15-19). On peut imaginer que Shebna pourrait ne pas être le seul à le faire à l'époque. Toujours à l'époque d'Isaïe, face à la Cité de David, on pouvait voir dans le village de Silwan des tombes taillées dans le roc⁴³⁷.

Quel que soit leur statut social, les défunts étaient enterrés avec des objets personnels et différentes céramiques, par exemple des lampes. Vers la fin de la période israélite et après, on observe que ces objets diminueront en nombre jusqu'à disparaître. Cela montre une évolution des esprits en ce qui concerne les besoins des morts⁴³⁸.

Les sépultures des Judéens sont souvent rassemblées dans les nécropoles en dehors des remparts des villes. Il s'agit des grottes funéraires, des tombes simples, des tombes à chambres, à bancs et à *arcosolia*⁴³⁹. Il y a aussi des tombes isolées. Selon la tradition, seuls les hypogées royaux se trouvent à l'intérieur de la capitale. Il y a également des réceptacles comme des jarres, des cercueils en forme de baignoire. Ce qui montre que les Israélites pratiquent différents types d'inhumation⁴⁴⁰.

Les Judéens vont choisir et préférer les tombes à chambres à bancs taillées dans le rocher. Et les tombes à *arcosolia* sont un type de tombes à bancs. Quelques tombeaux excavés sont découverts à Jérusalem. H. Nutkowicz montre une évolution de cette pratique et note « Au commencement de la période, une corrélation se fait jour entre la répartition géographique des différents modes d'inhumation et des groupes culturels de la région. Seuls quelques rares sites, comme Lakish et Jérusalem, témoignent d'une large variété confirmant leur rôle de centres cosmopolites. La période du Xe au VIe siècle va voir se transformer l'image de cette configuration, le processus de développement des tombes à chambres à bancs et à *arcosolia* devenues, dès le VIIIe siècle, la pratique prépondérante et la spécificité des Judéens »⁴⁴¹.

⁴³⁵ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 66.

⁴³⁶ Cf. Jacques BRIEND et Michel QUESNEL, *op. cit.*, 2001, p. 113.

⁴³⁷ Cf. *Id.*

⁴³⁸ Cf. *Id.* ; cf. aussi Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 95.

⁴³⁹ *Arcosolia*, ou *arcosolium* au singulier, est un type de tombe utilisé depuis l'Antiquité, surtout dans les catacombes à l'époque paléochrétienne. Il a la forme d'une niche semi-circulaire avec un arc creusé au-dessus du cercueil, souvent un sarcophage. Il porte souvent un décor peint, sur la lunette et l'intrados de l'arc.

⁴⁴⁰ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 83.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

Une coutume montre que l'on apporte à la famille du défunt du pain de deuil et de la coupe de consolation (cf. Jr 16, 7 ; Ez 24, 17. 22). C'est peut-être parce que la famille en deuil ne pouvait pas préparer à cause de l'impureté due à la présence du mort. La coutume des offrandes alimentaires faites aux morts existait dans le monde cananéen et l'archéologie l'atteste. Du moins à l'origine, Israël maintient cette coutume. Dans ce cas, on croit à une certaine forme de vie pour les défunts avec lesquels on cherche à communiquer⁴⁴².

R. de Vaux rappelle que les fouilles indiquent que les Israélites ont suivi au moins un certain temps l'usage cananéen de déposer des aliments dans la tombe⁴⁴³. Chr. Nihan dit que la pratique qui consiste à offrir de la nourriture aux défunts se poursuit au long de l'époque du second temple et pendant le judaïsme rabbinique⁴⁴⁴. Dans le livre de Tobie, par exemple, cette pratique qui consiste à répandre du pain et du vin sur les tombeaux des justes (cf. Tb 4, 17) est présentée comme légitime et fait partie des recommandations que donne Tobit à son fils Tobie sur son lit de mort, et qui doivent permettre à ce dernier de mener une existence conforme aux commandements de Dieu.

D'après R. de Vaux, ce précepte est emprunté à la sagesse d'Ahiqar et, dans le contexte immédiat du livre de Tobie, il pourrait être accompagné d'aumônes faites à l'occasion d'un enterrement. De toute manière, il s'agit bel et bien des offrandes alimentaires dans ce Tb 4, 17. Des coutumes semblables se sont continuées longtemps et se poursuivent en milieu chrétien, indiquent une croyance à la survie et un sentiment d'affection envers les défunts⁴⁴⁵.

À une époque plus récente les offrandes alimentaires pour les morts sont considérées comme inutiles (cf. Si 30, 18-19 ; Ba 6, 26). Is 57, 6 et Ps 106, 28 se montrent critiques envers ces pratiques. Au prix d'une évolution et dans la perspective de la résurrection, on voit apparaître à l'époque romaine le rôle de la prière et du sacrifice expiatoire pour les morts en 2M 12, 38-46⁴⁴⁶. Cette réalité rappelle bien le *Rasahariaña* des *Tsimihety* de Madagascar car ceci est à la fois une prière et un sacrifice pour les morts afin de leur permettre de devenir de véritables Ancêtres ou pour suivre une vie paisible dans l'au-delà auprès des leurs.

1.2.2. Le monde des morts : le Shéol

Pour les Israélites, la mort est un terme, une rupture mais elle n'est pas un anéantissement absolu⁴⁴⁷. C'est pour cela que les morts ont un monde, un lieu. C'est ce lieu qui fait l'objet de notre étude ici. « Les auteurs de l'Ancien Testament sont quasiment unanimes sur le lieu de destination de tous les défunts, quelle que soit l'origine, hébraïque ou étrangère. Le terme le plus fréquemment rencontré pour définir cet endroit est le shéol, dont

⁴⁴² Cf. Jacques BRIEND et Michel QUESNEL, *op. cit.*, 2001, p. 115.

⁴⁴³ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 98.

⁴⁴⁴ Cf. Christophe NIHAN, « La polémique contre le culte des ancêtres dans la Bible hébraïque » dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Jürg HUTZLI, *Les morts et les vivants*, (OBO, 257), Academic Press Fribourg, Fribourg, 2012, p. 157.

⁴⁴⁵ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 98.

⁴⁴⁶ Cf. *Id.*

⁴⁴⁷ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 209.

l'étymologie reste très contestée »⁴⁴⁸. Ce terme « shéol » est un nom propre au féminin. Il est un lieu souterrain où les défunts mènent une autre existence.

L'appellation du shéol pour le monde des morts semble spécifique à la Bible. En dehors des textes bibliques, shéol apparaît une seule fois dans les papyrus araméens d'Eléphantine. Son étymologie n'a pas de parallèle en akkadien et ougaritique. Elle reste très discutée⁴⁴⁹.

Certains spécialistes rapprochent ce substantif shéol de la racine שׂאח « *sha'ah* » qui signifie « être désert, dévasté, chaotique ». Selon cette racine de שׂאח *sha'ah*, le shéol serait une zone caractérisée par sa vacuité, son désordre, sa désolation. Il correspond dans ce cas alors à *l'arallû* des Mésopotamiens et à l'Hadès des Grecs⁴⁵⁰. Cette étymologie montre peut-être qu'à l'origine ce terme, shéol aurait été un nom d'une divinité.

De nombreux mots dans la Bible sont en pratique synonymes de shéol selon leur contexte⁴⁵¹. Par exemple la tombe (cf. Gn 23, 4. 9 ; Ps 88, 12) ; la fosse (cf. Is 38, 18 ; Ps 28, 1 ; 30, 4 ; etc.) ; l'abîme et le gouffre, ou lieu de la perdition (cf. Ps 88, 12 ; Jb 26, 6 ; Pr 15, 11 ; etc.), la fosse où l'on s'enfonce (cf. Ps 7, 16 ; Is 38, 17 ; Ps 16, 10 ; 49, 10).

Le shéol est comparé à d'autres réalités pour manifester le monde des morts. Tout ceci révèle la multiplicité des termes employés pour décrire le lieu de séjour des trépassés⁴⁵². À titre d'exemple les profondeurs (cf. Is 51, 10 ; Ps 130, 1), l'océan primordial (cf. Ps 107, 26), les abîmes (cf. Ps 106, 9), les eaux grandes et tumultueuses, et leurs vagues (cf. Jon 2, 4 ; Ps 90, 3 ; Qo 3, 20 ; Is 26, 19 ; Dn 12, 2). Le psaume 88 emploie ces termes : « *Tu m'as mis au tréfonds de la fosse, dans les ténèbres, dans les abîmes ; sur moi pèse ta colère, tu déverses toutes tes vagues. (...). Parle-t-on de ton amour dans la tombe, de ta vérité au lieu de perdition ? Connait-on dans les ténèbres tes merveilles et ta justice au pays de l'oubli ?* » (cf. Ps 88, 7-8. 12-13).

Pour d'autres, le shéol est un monde souterrain, un monde de poussière et d'obscurité, que les rédacteurs décrivent généralement en des termes déprimants. L'Ancien Testament parle d'un monde sans Dieu (cf. Ps 88, 7-8. 12-13). Dans ce cas, la mort et la descente au shéol mettaient le défunt hors d'état d'honorer Yahvé car le Dieu d'Israël est un Dieu de la vie, non de la mort, une divinité ouranienne plutôt que chthonienne⁴⁵³.

Selon R. Martin-Achard, ce shéol se trouve sous la terre ; le lieu d'en bas, à l'extrême opposé du ciel, où habite le Dieu vivant, selon les conceptions cosmologiques d'Israël (cf. Ps 63, 10 ; 86, 13 ; 88, 7 ; 139, 5 ; Am 9, 2 ; Jb 11, 8 ; etc.). Cet auteur évoque même la possibilité de l'existence d'un espace qui soit réservé au plus profond du shéol pour accueillir les morts sans sépulture comme les incirconcis, les meurtriers, les suppliciés, les enfants morts en bas âge, les tyrans et autres⁴⁵⁴ ; c'est une sorte de trou au fond de l'abîme (cf. Is 14, 15 ; Ez 28, 10 ; 31, 18 ; 32, 23). Descendre au shéol peut signifier mourir (cf. Gn 37, 35 ; 42, 36 ; 1R 2, 6 ; Ps 28, 1 ; 30, 4 ; 88, 5), comme dans d'autres textes, retourner ou descendre

⁴⁴⁸ Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 2000, p. 268, cf. aussi Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 209.

⁴⁴⁹ Pour la discussion sur cette étymologie du shéol, cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 209-213.

⁴⁵⁰ Cf. Robert MARTIN-ACHARD, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, (Essais Bibliques, 15), Labor et Fides, Genève, 1988, p. 72-73.

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 73.

⁴⁵² Cf. *Id.*

⁴⁵³ Cf. Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 2000, p. 270, cf. aussi Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 220-221.

⁴⁵⁴ Cf. Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1988, p. 73.

dans la poussière (cf. Gn 3, 19 ; Ps 90, 3 ; 104, 29 ; Jb 10, 9 ; 34, 15 ; Qo 3, 20). Les défunts sont les habitants de la poussière (cf. Is 26, Dn 12, 2).

Le shéol n'est pas un lieu de punition dans les mentalités israélites. Tous les hommes y descendent et y ont des conditions d'existence globalement les mêmes (cf. Jb 3, 19). Cela veut dire qu'à l'époque, les actions bonnes et mauvaises étaient jugées du vivant de leurs auteurs. L'abondance de biens, la descendance nombreuse et une longue vie étaient perçues comme la récompense des actions bonnes ; tandis qu'une existence de souffrance, la perte des enfants et l'esclavage étaient considérées comme la sanction des actions mauvaises. La mort était alors perçue comme la réconciliation de tous les hommes, riches et pauvres, bons et mauvais. Le shéol est pris comme un lieu de repos (cf. 1S 28, 15)⁴⁵⁵.

Cependant certains passages révèlent l'existence de différences parmi les habitants du séjour des morts dans le shéol. Cela montre l'évolution de la pensée israélite sur le shéol. Selon Is 32, les trépassés seraient groupés par nations ; d'après Is 14, les personnages importants durant leur vie terrestre conserveraient en quelque sorte leur dignité dans l'au-delà. Certaines catégories de défunts privés de sépulture pour des raisons variées, seraient alors logées à part (cf. Ez 32)⁴⁵⁶.

L'obscurité et la poussière sont deux éléments qui caractérisent le shéol. Les ténèbres recouvrent le shéol et les hôtes de celui-ci séjournent au sein d'une terre totalement desséchée, qui leur sert de nourriture. Le lien entre l'obscurité ou la poussière et le shéol est étroit. À cause de ce lien, le premier sert souvent pour désigner le second. Dans plusieurs passages, le shéol est appelé comme la poussière, les ténèbres, pays de ténèbres et de l'ombre⁴⁵⁷.

Le sort des défunts dans ce lieu est pitoyable et désagréable. La Bible évoque le shéol à travers des images comme une sorte de sous-existence, le contraire d'une vie riche et comblée, exprimé par des termes négatifs, comme les ténèbres et la poussière. Le shéol est alors une sorte de non-monde qui se confond plus ou moins avec le chaos originel et ses manifestations diverses⁴⁵⁸. Il est une terre de silence (cf. Ps 94, 17 ; 115, 17) et d'oubli (cf. Ps 88, 13), un lieu sans mémoire (cf. Qo 9, 5s), sans communication entre ses hôtes et Dieu (cf. Is 38, 11. 18 ; Ps 6, 6 ; 30, 10 ; 88, 6. 11-13).

À partir de l'Exil, avec l'imposition du monothéisme, une nouvelle vision du shéol commence à apparaître, le monde des morts ne constitue plus un monde à part⁴⁵⁹. Selon quelques livres tardifs, en particulier celui de Daniel, un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle (cf. Dn 12, 2-3 ; 2M 7, 9 ; Ez 37, 10). Ce passage de Daniel qui prédit le mauvais sort des persécuteurs du peuple de Dieu prévoit la résurrection des justes.

1.2.3. L'inhumation secondaire et la mémoire des morts

Le respect dont on entoure les morts dans le Proche-Orient ancien comme en Israël se manifeste par le souci de donner une sépulture convenable au corps des défunts et par la

⁴⁵⁵ Cf. Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 2000, p. 273, cf. aussi Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1988, p. 74.

⁴⁵⁶ Cf. Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1988, p. 73-74.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75-79.

⁴⁵⁹ Cf. Daniel FAIVRE, *op. cit.*, 2000, p. 273.

mémoire que l'on garde d'eux dans le cercle familial⁴⁶⁰. C'est pourquoi la privation de la sépulture est considérée comme une malédiction (cf. 1R 14, 11-13 ; Jr 16, 4 ; Ez 19, 5).

Les vivants n'oublient pas de redéposer les ossements des défunts un moment après le premier ensevelissement. C'est cela ce que nous appelons ici l'inhumation secondaire. « L'origine de cette longue tradition remonte à la période néolithique avec les crânes plâtrés de Jéricho. Les ossuaires individuels du chalcolithique abondent, à la forme de maisons ou d'animaux. Au Bronze anciens, les exemples sont nombreux, particulièrement à Jéricho, à Bab edh-Dhrah où des maisons de briques séchées contiennent de grandes quantités d'os et de céramique »⁴⁶¹.

H. Nutkowicz signale qu'au Bronze moyen, on a découvert des sortes d'inhumations secondaires à Lakish, Megiddo, Jéricho, Degania, Tell Rehov. Elle dit : « Au Fer II, l'inhumation secondaire consiste à rassembler les restes des squelettes et à les déposer avec le mobilier funéraire, dans un nouveau lieu de repos, le reposoir, ou à les repousser dans un coin de la chambre funéraire. Les ossements sont ajoutés et mêlés aux os de ceux qui les ont précédés. Cet usage permet de conserver les restes et les objets des précédents défunts »⁴⁶².

Les inhumations primaires et secondaires se font normalement dans la même tombe, et les reposoirs servent d'ossuaire communautaire. Les os dont l'inhumation n'a pas été faite dans un même tombeau peuvent être ajoutés aux autres⁴⁶³. Comme exemple, Joseph emporte le corps de son père Jacob, de l'Égypte à Makpela au pays de Canaan pour y être enterré (cf. Gn 50, 7-13) ; Moïse emporte les ossements de Joseph (cf. Ex 13, 19) embaumé et déposé dans un cercueil en Égypte (cf. Gn 50, 26) pour qu'ils soient enterrés à Sichem (cf. Js 24, 32).

Le passage de 2 S 21, 12-14 pourrait donner un délai de l'inhumation des ossements. Dans ce passage, après la mise à mort des fils de Saül au commencement de la récolte des orges, la manière dont Riçpa, la mère de deux d'entre eux, garde leur dépouille jusqu'à la saison des pluies. À ce comportement, David fait recueillir les ossements, puis emporte et ensevelit ceux de Saül et de Jonathan dans le sépulcre ancestral (cf. 2S 21, 1-14). Le problème dans ce passage, c'est qu'il est un cas exceptionnel.

« L'os en tant que partie matérielle qui dure et perdure après la mort est conservé en raison des significations et des symboles qui s'y rattachent. Dans la pensée sémitique, la partie représente le tout, aussi les os rassemblés et conservés représentent-ils, peut-être, l'être matériel dans sa totalité et peut-être également le signe d'une sorte de continuité de cet être dans sa matérialité. Alors que les os le symbolisent ainsi réuni aux membres de son clan dans la tombe, affirmant la permanence du groupe, la נֶפֶשׁ *nephesh* symbolise une sorte d'entité réunie à ses pères dans l'au-delà. »⁴⁶⁴ Et c'est dans cette perspective aussi qu'on peut parler de la mémoire des morts.

Ce cas est aussi celui de Madagascar. Dans le *Famadihana*, il s'agit de réenvelopper les os des ancêtres. Ces os constituent la partie matérielle de la présence des Ancêtres au milieu de leurs descendants vivants et au milieu des leurs dans l'au-delà. Ils expriment matériellement la permanence du groupe et symbolisent que les défunts sont réunis à leurs

⁴⁶⁰ Cf. Jacques BRIEND et Michel QUESNEL, *op. cit.*, 2001, p. 112.

⁴⁶¹ Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 204-205.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, p. 205.

⁴⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 205-206.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

pères dans l'au-delà. C'est dans ce sens que se fait la mémoire des défunts à Madagascar à travers le *Famadihana* au centre du pays surtout.

1.3. RITES FUNÉRAIRES DE QUELQUES PERSONNALITÉS BIBLIQUES

Nous prenons comme exemple dans ce point la mort, les funérailles et l'enterrement de certaines personnalités comme Jacob, Joseph et Josué.

1.3.1. La mort, les funérailles et l'enterrement de Jacob

Jacob, l'époux de Rachel, est le troisième des trois patriarches (ou ancêtres) à l'origine du peuple Israël après Abraham et Isaac. Jacob, lui-même porte le nom d'Israël après sa lutte victorieuse avec l'ange de Dieu ou avec Dieu (cf. Gn 32, 23-30). La mort, les traitements post mortem de Jacob et la mort de Joseph se trouvent en Gn 49 et 50. Les chapitres qui traitent la mort et les traitements post mortem de Jacob se trouvent dans le cycle de Joseph.

Gn 49 conclut le livre de la Genèse. Jacob convoque ses fils pour leur donner des bénédictions : « Réunissez-vous, que je vous annonce ce qui vous arrivera dans la suite des temps. Rassemblez-vous, écoutez, fils de Jacob, écoutez Israël, votre père. » (Gn 49, 1-2). Dans sa traduction de la Septante, M. Harl donne le texte suivant : « Rassemblez-vous pour que je vous dise ce qui vous arrivera aux derniers jours. Réunissez-vous et écoutez, fils de Jacob, Israël votre père. »⁴⁶⁵. À la place de « la suite des temps », la LXX emploie l'expression « aux derniers jours ». Cette expression traduit le grec ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν *ep'eskhátōn tōn hemerōn*, peut être comprise au sens historique, ce qui va arriver à chacun des fils de Jacob, soit au sens messianique, soit au sens eschatologique⁴⁶⁶. A chacun de ses douze fils, Jacob donne une bénédiction particulière (cf. Gn 49, 1-28). Cela montre l'autorité et la valeur de la bénédiction des parents dans la Bible et dans la culture juive.

Les Malgaches traditionnels sont dans la même ligne pour la valeur de la bénédiction des parents et leur autorité sur leurs enfants. Ils aiment écouter et entendre les derniers mots de leurs parents avant leur dernier souffle. Cela est l'une des raisons qui fait que les Malgaches aiment être présents à côté de leurs parents au moment où ceux-ci rendent leurs derniers souffles. Nous voyons dans la suite que les bénédictions de Jacob se sont réalisées chez ses enfants respectifs selon ce qu'il leur a dit. Les Malgaches prennent avec soin les bénédictions et les consignes de leurs parents qu'ils ont entendues avant leur mort.

Jacob révèle et détermine par ses paroles le destin de ses fils et les tribus qui portent leurs noms. Ces oracles font allusion à des événements de l'époque patriarcale mais décrivent une situation postérieure. La prééminence donnée à Juda et l'honneur fait à la maison de Joseph (Éphraïm et Manassé) indiquent une époque où ces tribus jouent ensemble un rôle prépondérant dans la vie nationale comme, par exemple, sous le règne de David. La parole de Jacob avant sa mort est prophétique comme celle de son épouse préférée, Rachel car elle

⁴⁶⁵ Marguerite HARL, *La Bible d'Alexandrie. t. 1 : La Genèse*, Cerf, Paris, 1986, p. 305-306.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 306, cf aussi Ephraïm Avigdor SPEISER, *op. cit.*, 1964, p. 364.

prévoit et prédit l'avenir même du peuple Israël. Par cette future mort de Jacob, la Bible apporte une nouveauté dans la mort.

Après cette bénédiction, Jacob recommande à ses enfants de l'enterrer dans le tombeau de ses ancêtres en disant : « *Je vais être réuni aux miens. Enterrez-moi près de mes pères, dans la grotte qui est dans le champ d'Éphrôn le Hittite, dans la grotte du champ de Makpéla, en face de Mambré, au pays de Canaan, - le champ qu'Abraham a acquis d'Éphrôn le Hittite comme possession funéraire. Là furent ensevelis Abraham et sa femme Sara, là furent ensevelis Isaac et sa femme Rébecca, là j'ai enseveli Léa. C'est le champ et la grotte y comprise, qui furent acquis des fils de Hèt.* » (Gn 49, 29-32). L'expression *אני נאסף אל עמי ani nè'èsaph èl ammi* du v. 29 qui veut dire littéralement « être rassemblé à mon peuple », traduit par « réuni aux miens » par la BJ désigne la mort. En faisant une analyse du terme *עם 'am*, Speiser montre qu'au singulier, il désigne peuple ou tribu, et c'est le cas ici ; mais au pluriel, ce terme désigne les parents⁴⁶⁷. Cela rapproche l'expression de « se coucher avec ses pères » qui signifie aussi mourir.

Jacob avait déjà demandé à Joseph de pas l'enterrer en Égypte : « *Si j'ai ton affection, mets ta main sous ma cuisse, montre-moi bienveillance et bonté : ne m'enterre pas en Égypte ! Quand je serai couché avec mes pères, tu m'emporteras d'Égypte et tu m'enterreras dans leur tombeau.* » (Gn 47, 29-30). Ces deux textes montrent la volonté de Jacob d'être enterré avec ses ancêtres, dans leur tombeau et leur terre.

Les Malgaches, eux aussi, à leur mort, sont normalement enterrés au tombeau de leurs ancêtres du lignage paternel, et les parents font souvent des testaments avant leurs morts comme a fait Jacob. Cet enterrement dans les tombeaux des Ancêtres est vu dans la grande majorité des ethnies de l'île, mais la différence chez certains, c'est que chacun est enterré dans le tombeau de ses ancêtres paternels, c'est le patrilineage. Ce qui fait que les femmes ne sont pas enterrées avec leurs enfants car elles seront enterrées dans les tombeaux de leurs pères et non dans ceux de leurs maris.

Après ces dernières recommandations, Jacob meurt : « *Lorsque Jacob eut achevé de donner ses instructions à ses fils, il ramena ses pieds sur le lit, il expira et fut réuni aux siens.* » (Gn 49, 33). Comme tout autre être humain, sa famille et surtout Joseph pleurent Jacob. Pour commencer les funérailles, Joseph ordonne aux médecins à son service de préparer le corps de son père en l'embaumant en vue de l'enterrement. Les médecins passèrent quarante jours à l'embaumer avec des huiles parfumées pour le conserver parce que de l'Égypte au pays de Canaan, le chemin est long. Et les Égyptiens célébrèrent le deuil de Jacob pendant soixante-dix jours (cf. Gn 50, 1-3). Jacob et Joseph sont les deux seuls hommes de la Bible qui font l'objet de cette technique de préservation du corps après la mort⁴⁶⁸.

À la fin du deuil de Jacob, Joseph envoie quelqu'un au Pharaon pour lui demander l'autorisation d'aller enterrer son père dans leur pays en Canaan : « *mon père m'a fait prêter ce serment : « je vais mourir, m'a-t-il dit, j'ai un tombeau que je me suis creusé au pays de Canaan, c'est là que tu m'enterres. » qu'on me laisse donc monter pour enterrer mon père, et je reviendrai.* » (Gn 50, 4-5). Joseph répète à Pharaon le contenu du serment que son père lui a fait prêter. Et Pharaon répond à Joseph : « *Monte et enterre ton père, comme il te l'a fait*

⁴⁶⁷ Cf. Ephraïm Avigdor SPEISER, *op. cit.*, 1964, p. 375.

⁴⁶⁸ Cf. Philippe LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, (lectio divina, 196), Cerf, Paris, mars 2004, p. 74.

juré. » (Gn 50, 6). Joseph est accompagné des dignitaires du palais au service du Pharaon, des anciens de toute l'Égypte, de toute sa famille, de ses frères et des autres membres de la famille de son père. Le convoi comprend une importante escorte de chars (cf. Gn 50, 7-9). Arrivé à Gorèn-ha-Atad, l'Aire de l'Épine, au-delà du Jourdain, le convoi fait une escale et les membres du cortège funèbre de Jacob célébrèrent une grande et solennelle lamentation pendant sept jours (cf. Gn 50, 10). « *Les habitants du pays, les Cananéens, virent le deuil à Gorèn-ha-Atad : « voilà un grand deuil pour les Égyptiens » ; et c'est pourquoi on a appelé ce lieu Abel-Miçrayim – c'est au-delà du Jourdain.* » (Gn 50, 11). Concernant בגרן האטד Gorèn-ha-Atad, Speiser avance l'idée selon laquelle ce nom de lieu est sur la base d'un important centre de battage⁴⁶⁹.

Après cette lamentation, les fils de Jacob accomplissent les dernières volontés de leur père ; l'enterrer dans le tombeau de ses ancêtres : « *Ses fils agirent à son égard comme il leur avait ordonné et ils le transportèrent au pays de Canaan et l'ensevelirent dans la grotte du champ de Makpéla, - ce champ qu'Abraham avait acquis d'Éphrôn le Hittite comme possession funéraire, en face de Mambré.* » (Gn 50, 12-13). Pour ces deux versets de l'ensevelissement, la LXX est différente du TM. Voici la traduction de la LXX : « Et ses fils agirent ainsi pour lui et ils l'ensevelirent à cet endroit. Et ses fils l'emmenèrent vers le pays de Chanaan et ils l'ensevelirent dans la grotte double qu'Abraham avait acquise, en acquisition pour un tombeau, d'Éphrôn le Khetéen, face à Mambré. » (Gn 50, 12-13)⁴⁷⁰ Dans la LXX, l'ensevelissement est annoncé dès le verset 12, et on y trouve deux ensevelissements (versets 12 et 13) qui semblent faits dans deux endroits différents. Le premier ensevelissement est à l'endroit du deuil, c'est-à-dire à Goren-ha-Atad, et le second à la grotte du champ de Makpéla, en face de Mambré. Le TM n'a qu'un seul ensevelissement, à la grotte du champ de Makpéla.

Comme chez les Malgaches, les recommandations et les testaments des parents avant leur mort sont d'une valeur importante, et il faut les écouter et les exécuter à la lettre sans discussion si c'est possible.

1.3.2. La mort, les funérailles et l'enterrement de Joseph

Dès son vivant, Joseph a déjà fait prêter ce serment aux fils d'Israël : « *Quand Dieu vous visitera, vous emporterez mes ossements.* » (Gn 50, 25). Joseph, comme Jacob, ne veut pas être enterré en Égypte, mais dans son pays. La différence entre Joseph et Jacob, c'est que Joseph ne précise pas le lieu de son enterrement.

« *Joseph mourut à l'âge de cent dix ans, on l'embauma et on le mit dans un cercueil en Égypte.* » (Gn 50, 26). Ce petit récit de la mort de Joseph termine le livre de la Genèse. Le terme grec σορός *soros* « cercueil » de la LXX correspond à l'hébreu ארון *'aron*. Comme Jacob, le corps de Joseph bénéficie de cette technique de conservation du corps en Égypte. Les fils d'Israël tiendront leur parole. Ils transportent le corps de Joseph : « *Moïse emporta les ossements de Joseph avec lui, car celui-ci avait adjuré les Israélites en disant : « Oui, Dieu vous visitera, et alors vous emporterez d'ici mes ossements avec vous.* » » (Ex 13, 19).

⁴⁶⁹ Cf. Ephraïm Avigdor SPEISER, *op. cit.*, 1964, p. 376.

⁴⁷⁰ Cf. Marguerite HARL, *op. cit.*, 1986, p. 316.

Jacob a été transporté par un cortège funéraire de l'Égypte au pays de Canaan. Joseph est transporté pendant l'exode des fils d'Israël vers la Terre promise (cf. Ex 13, 19). Cela veut dire que ce n'est pas le cortège funéraire, ce sont les fils d'Israël qui rentrent chez eux qui le transportent. Et on l'enterre à l'arrivée en Terre promise. Les fils d'Israël accordent un deuil de 70 jours pour Joseph, probablement selon une coutume égyptienne de l'époque⁴⁷¹.

Les ossements de Joseph retournent donc dans son pays avec sa famille, ses frères et tous ses compatriotes. Il est avec eux et au milieu d'eux sur toute la route de l'exode comme un vivant. Cela montre le lien et l'amour familial entre lui et ses frères. Cet amour et lien familial qui lient une famille est l'une des raisons du transfert et des transports des ossements des ancêtres vers leurs pays ancestraux. Il y a des liens identitaires entre les personnes et leurs pays ancestraux. Il en est de même concernant les transferts des ossements des ancêtres ou des simples personnes à Madagascar.

Joseph est ensuite enterré par les siens (les fils d'Israël) à Sichem : « *Quant aux ossements de Joseph que les Israélites avaient apportés d'Égypte, on les ensevelit à Sichem, dans la parcelle de champ que Jacob avait achetée aux fils de Hamor, père de Sichem, pour cent pièces d'argent ; ils étaient dans l'héritage des fils de Joseph.* » (Js 24, 32).

Selon J. Moatti-Fine, le retour des ossements de Joseph est présenté dans la Septante comme un fait nouveau ; mais le TM renvoie à l'épisode déjà relaté en Ex 13, 19 qui mentionne le transport des ossements de Joseph par Moïse et les fils d'Israël, depuis l'Égypte vers la Terre promise en Canaan. Par conséquent, la mention de ce transport dans le récit de l'Exode pourrait être un ajout fait à partir de ce verset, préservé sous sa forme originale dans le grec⁴⁷². J. Cazeaux considère ces os de Joseph comme talisman⁴⁷³.

J. A. Soggin signale que Jos 24, 32 se compose de fragments empruntés à Gn 50, 25 ; Ex 13, 19 et à Gn 33, 19, avec l'addition de la notice sur l'assignation à Joseph ; et il note : « La tombe de Joseph est montrée aux visiteurs encore aujourd'hui dans le voisinage immédiat de Balâtah »⁴⁷⁴.

La mort, le transport et l'enterrement de Joseph sont racontés dans trois livres différents de la Bible. Sa mort termine le premier livre de la Bible, la Genèse (cf. Gn 50, 26) ; le transport de ses os est dans le livre de l'Exode (cf. Ex 13, 19) ; et son enterrement est dans le dernier chapitre du livre de Josué (cf. Js 24, 32).

Cet enterrement des ossements de Joseph en Terre promise fait que le corps (ou les ossements) de Joseph a été transporté depuis l'Égypte où il est mort. Son corps a donc voyagé avec le peuple pendant quarante ans au désert, puis pendant les années de conquête de Canaan. « Pendant une partie de sa vie, on disait de Joseph qu'il est mort ; à sa mort, il transitait au milieu des vivants »⁴⁷⁵. Et c'est cela qui est particulier pour Joseph, le fait de transiter avec les siens pendant quarante ans. Il était avec les siens qui étaient en route pour rentrer chez eux pendant toutes ces années de l'exode. Un mort qui reste avec les siens

⁴⁷¹ Cf. Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, (Lire la Bible, 112), Médiaspaul/Cerf, Montréal/Paris, 1997, p. 282.

⁴⁷² Cf. Jacqueline MOATTI-FINE, *La Bible d'Alexandrie t. 6 : Jésus (Josué)*, Cerf, Paris, 1996, p. 238.

⁴⁷³ Cf. Jacques CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Judges et Ruth*, (Lectio Divina, 174), Cerf, Paris, 1998, p. 112.

⁴⁷⁴ Jan ALBERTO SOGGIN, *Le Livre de Josué*, (Commentaire de l'Ancien Testament, 5a), Delachaux & Nestlé, Neuchâtel-Paris, 1970, p. 180.

⁴⁷⁵ Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 75.

pendant quarante ans sans être enterré est très spécial. Cela est unique dans la Bible. Il y a peut-être des ossements exposés pendant des années dans des musées mais non pas en route avec les siens comme le cas de Joseph.

A Madagascar aussi pendant le culte des Ancêtres surtout, les ossements des Ancêtres se trouvent au milieu des vivants mais cela ne dure pas si longtemps que pour ceux de Joseph. Pendant le *Famadihana* du centre de Madagascar, les vivants dansent même avec les ossements des Ancêtres exhumés jusqu'à leur ré-inhumation. Ce qui se rapproche du cas de Joseph à Madagascar est ce souci de rapporter les ossements des Ancêtres dans le pays de leurs Ancêtres. La plupart des Malgaches doivent impérativement être ensevelis dans le tombeau et le pays de leurs Ancêtres de la lignée paternelle sauf exception parce que dans la société malgache, le véritable détenteur des enfants est généralement leur père, c'est une tradition patriarcale. Et dans la tradition patrilinéaire ou le cas de patrilignage comme celui de la plupart des Malgaches, la femme qui se marie appartient toujours à son lignage d'origine mais ses enfants appartiendront à celui de son mari⁴⁷⁶. La plupart des Malgaches appartiennent pratiquement à leur père jusqu'à leur mort. D'où l'enterrement dans le tombeau familial paternel de chacun.

1.3.3. Le lien entre l'enterrement de Joseph et ceux de Josué et d'Éléazar

L'enterrement des ossements de Joseph est rapporté avec la mort et l'ensevelissement de deux autres personnages dans les derniers versets du livre de Josué (Js 24). Il s'agit de Josué (cf. Js 24, 29-30) et d'Éléazar (Js 24, 33). Les trois places funéraires de ces trois personnages scellent trois héritages. Les versets 29, 32 et 33 précisent que chacune de ces trois personnalités occupe un terrain hérité. Josué et Éléazar sont enterrés sur le lot prévu pour leur famille par le cadastre de Moïse et de Josué, mais Joseph est enseveli dans la parcelle acquise par Jacob (cf. Gn 33, 18-20 ; 48, 22)⁴⁷⁷.

À Madagascar, les tombeaux sont généralement des héritages venant des Ancêtres. C'est pour cela qu'on les appelle aussi souvent en Malgache *Tanin-drazana*, ce qui veut dire pays ou terres des ancêtres ; car on les a hérités de ses ancêtres, et ils leurs appartiennent aussi. De là vient que les descendants ont droit à ces tombeaux.

Joseph, Josué et Éléazar ont trouvé le repos chez eux. L'histoire plus ancienne de Joseph fait que son personnage surplombe les deux autres. « Par Joseph, dont la rubrique est placée entre les deux autres, afin de les dominer et de les expliquer, les trois sépultures sont reliées à la geste patriarcale (...). Joseph prend, comme quatrième, la suite d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ils ont tous quatre choisi Yahvé, chacun seul de sa génération, et ils ont choisi sans être fixés sur ce sol de Canaan, qui leur avait été promis » par Dieu⁴⁷⁸.

Les patriarches bibliques sont liés entre eux, par la génération, à la Promesse et héritiers de l'Alliance avec Dieu. Un des éléments qui montrent le lien entre les Patriarches est l'éviction systématique des aînés dans leur succession. Avec Joseph se vérifie le même principe car lui-même n'est pas l'aîné des douze fils de Jacob. Joseph est le seul parmi les

⁴⁷⁶ Cf. Jacques LOMBARD, *Introduction à l'ethnologie*, Armand Colin, Paris, 2008, p. 70.

⁴⁷⁷ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 1998, p. 112.

⁴⁷⁸ Cf. *Id.*

douze fils de Jacob dont on connaît la sépulture puisque lui seul l'a voulu⁴⁷⁹. Mort en Égypte, c'est-à-dire en exil, Joseph seul a voulu que ses ossements reviennent (cf. Gn 50, 25) ; et au moment de quitter l'Égypte, Moïse les a emportés avec lui (cf. Ex 13, 19).

Les ossements de Joseph ne sont pas un bagage supplémentaire. Ils ont une signification car sans Joseph, le sens de la libération serait détourné puisqu'en tant que quatrième patriarche après Abraham, Isaac et Jacob, Joseph est héritier de la Promesse et de l'Alliance faite par Dieu à ce peuple. Ceux qui sortent de l'Égypte forment le cortège de Joseph et celui-ci devient exemplaire pour les Israélites. Avec Joseph, les quatre patriarches sont enterrés en terre promise car ils veulent y être enterrés⁴⁸⁰.

Avec les généralités des pratiques funéraires traitées plus haut et ces quelques exemples de funérailles de quelques personnalités bibliques, on voit l'existence et la multiplicité des pratiques en question. Ce qui montre que les hommes de la tradition biblique héritent des peuples environnants dans ce domaine.

1.4. LIENS ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS

Dans ce point, nous essayons de montrer comment les hommes de la tradition biblique entretiennent des relations prolongées avec les défunts qui vivent dans l'au-delà. Nous aborderons évidemment la consultation des morts dans la Bible. Notre parcours dans ce point se fait en quatre étapes : premièrement, nous donnerons une vue générale du culte des ancêtres dans le monde de la Bible ; ensuite, nous présenterons une brève évolution des recherches sur l'invocation et les cultes morts ou des ancêtres dans la Bible ; puis, nous aborderons les passages qui parlent de la consultation et du culte des morts ; enfin, nous essayerons de voir s'il y a une « part des morts » dans la Bible.

1.4.1. La vue générale de culte des ancêtres dans le monde de la Bible

L'archéologie et des documents écrits fournissent des preuves sans équivoque de la prévalence du culte des ancêtres dans l'ancien Proche-Orient. Les fouilles à Ebla ont révélé un sanctuaire du Bronze Moyen et un cimetière consacré à la *rp'um*, les ancêtres décédés. Leur culte inclut la consommation d'aliments rituels, les rites, dans lesquels les noms des morts ont été récités, des offrandes de sacrifices d'animaux et de légumes sont repérés, et le culte de petites images cultuelles des ancêtres royaux peut être remarqué⁴⁸¹.

Du point de vue archéologique, des vestiges de culte des ancêtres ont été constaté parmi les Cananéens. Les statues schématiques trouvées à côté des stèles Hazor sont des idoles des ancêtres. Ces statues et stèles sont interprétées comme liées à des cultes des ancêtres et des morts⁴⁸².

⁴⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 113.

⁴⁸⁰ Cf. *Id.*

⁴⁸¹ Cf. Jacob MILGROM, *Leviticus 17-22*, (The Anchor Bible, 3 A), Doubleday, New York, 2000, p. 1772.

⁴⁸² Cf. *Id.*

J. Milgrom signale que les conditions sombres du monde souterrain en Mésopotamie sont détaillées par Kuwabara. Les trous vus dans les sols des tombes creusées en Samarie à l'époque préexilique pourraient servir de réceptacles pour les libations aux morts. On rencontre aussi la libation d'eau, d'autres liquides et des offrandes de nourriture pour les esprits des morts⁴⁸³. La personne en charge de verser l'eau vers le bas était le *paqidu*, le « gardien ». À Ugarit, cette personne est celui qui met en place les stèles de son ancêtre divin dans le sanctuaire⁴⁸⁴.

Le culte des ancêtres est également représenté par l'offrande *kispum*⁴⁸⁵. Cependant, comme le montre Tsukimoto, le rite *kispum* était presque toujours limité à la lignée royale. La pratique araméenne d'offrandes de nourriture aux morts se reflète dans l'inscription de Panammu qui est un texte qui décrit la liturgie de rite funéraire. Elle est d'origine ougaritique⁴⁸⁶.

L'esprit de Samuel est appelé אלהים « divinité » en 1S 28, 13 (cf. Is 8, 19). Cela a été éclairé par un texte ougaritique dans lequel les *ripm* « les fantômes », *ilym* « les divinités », *ilm* « les divines », et מתיים « les morts » sont tous mis en parallèle. Des textes d'Emar en Syrie du nord, du Bronze ancien, ont confirmé l'équivalence de l'akkadien *ilanu* « dieux » et מתיים « décédés » dans un certain nombre de passages⁴⁸⁷. Une déclaration akkadienne rapportée par Huehnergard montre une sollicitation d'invocation des dieux et des morts par une fille car les morts sont appelés « dieux » en raison de leur rôle de gardiens de leurs descendants⁴⁸⁸.

Le but du culte des ancêtres était d'obtenir les faveurs de la personne décédée pour la vie présente. Un deuxième objectif est que l'invocation du nom du défunt dans le culte funéraire était le moyen pour la plupart des gens de perpétuer leurs noms après la mort⁴⁸⁹.

Un autre but de ce culte est d'éviter le comportement malveillant des esprits des morts. Si les ancêtres n'étaient pas régulièrement et correctement nourris, ils seraient condamnés à un régime d'excréments, ce qui susciterait leur colère irrépressible. En Mésopotamie, la *kispum* était offert à la nouvelle et pleine lune, car il était communément admis que dans ces occasions, les esprits défunts montaient sur la terre pour chercher les offrandes des vivants.

⁴⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 1772-1773.

⁴⁸⁴ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *Cults of the dead in Ancient Israel and Ugarit*, (Harvard Semitic Monographs, 39), Scholas Press, Atlanta, 1989, p. 54.

⁴⁸⁵ Le rituel de *Kispum* est une réalité commune au monde syrien et mésopotamien. Il est un « culte rendu aux ancêtres deux fois par mois, sous la forme d'un repas qu'atteste la documentation administrative de Mari. Il n'est pas propre au souverain car « au moment où le roi célèbre le culte des ancêtres dans sa demeure, chaque chef de famille fait de même chez lui ». Il est un moment privilégié de la commémoration des origines tribales. Les documents du service administratif de la table du roi à Mari montrent la coexistence, de manière distincte, d'un repas pour les rois défunts et d'un repas pour les ancêtres défunts qui ont entouré le roi et partageaient un destin commun, le nomadisme originel et la vie sous la tente, et un sang royal, celui d'un ancêtre éponyme, c'est-à-dire le clan royal tout entier. Cf. Antoine Jacquet, « Les rituels royaux à l'époque amorrite. Religion et politique d'après les archives de Mari », dans Claude Gauvard (préface) et Grégory Aupiais (auteur), *Hypothèses 2004*, Travaux de l'École doctorale d'histoire, La Sorbonne, Paris, 2005, p. 45-46. Pour J-M Durand, le *kispum* est un culte rendu aux morts en Babylonie, cf. Jean-Marie DURAND, « Le *kispum* dans les traditions amorrites », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Jürg HUTZLI (dirs.), *op. cit.*, 2012, p. 33 ; cf. aussi Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1773 ; Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 27-35.

⁴⁸⁶ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1773, cf. aussi Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, p. 95-97.

⁴⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 1773-1774.

⁴⁸⁸ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, p. 50, cf. aussi Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1774.

⁴⁸⁹ Cf. *Id.*

On avait besoin de prescriptions magiques pour les expulser. Les exorcistes les apaisaient en veillant à leurs besoins légitimes dans le monde souterrain⁴⁹⁰.

Avant 1970, de nombreux chercheurs ont nié l'existence d'un culte israélite des morts. Ainsi R. de Vaux déclare qu'on honore les morts dans un esprit religieux, mais on ne leur rendait pas de culte⁴⁹¹. En 1960, Kaufmann concluait que le royaume des morts, le culte des morts ne jouaient aucun rôle dans la religion de Yahvé. Néanmoins, des textes indiquent qu'un culte des ancêtres existait bel et bien⁴⁹². L'interdiction de la nécromancie dans des passages bibliques (cf. Lv 20, 27; Dt 13, 2-6; 18, 20) prouve l'existence de ce culte des ancêtres. Il y a même des textes qui montrent ces pratiques et qui les critiquent.

Des auteurs associent l'interdiction de la nécromancie à des raisons politiques. Le culte des morts serait une menace potentielle et puissante contre la politique de l'Etat, qui avait approuvé le culte de Yahvé comme le seul culte légitime en Israël. Le culte des ancêtres pourrait inspirer la résistance à la direction de l'administration nationale⁴⁹³.

Beaucoup de passages bibliques que nous traiterons prochainement mettent en relief ces pratiques de culte des ancêtres dans l'Israël ancien. De ces passages, 1S 28 et Is 8, 19-20 figurent parmi les plus évidents, et associent également le culte des ancêtres à la nécromancie. Ces passages parlent plutôt des morts mais non pas des ancêtres. Pourtant, il est logique que dans le culte des morts, cela s'adresse aux ancêtres et non aux morts en général. Mis à part des liens affectifs et de dévotion, les ancêtres pourraient accorder des faveurs aux parents qui leur fournissent ce culte⁴⁹⁴.

Selon H. Nutkowitz, « les textes de l'Ancien Testament témoignent de l'évocation des défunts, invoqués et consultés, auxquels des connaissances incomparables sont attribuées. Cette évidence découle de l'usage de la nécromancie. La communication avec les ancêtres s'établit, en effet, par le truchement de ce système divinatoire. » Des passages bibliques soulignent que l'invocation des esprits est d'usage courant. Ce phénomène nous laisse l'impression que les Israélites de l'époque croient à l'efficacité de ces pratiques⁴⁹⁵. Le récit de 1S 28, 3-25 est l'unique grand témoignage de l'Ancien Testament sur la nécromancie et ses conditions.

1.4.2. Rappel de l'évolution des recherches sur l'invocation et le culte des morts dans la Bible

On peut distinguer trois étapes dans l'évolution de ces études. D'abord, nous montrerons les considérations jusqu'aux années 1970 ; ensuite, nous aborderons celles à partir des années 1980 jusqu'au milieu des années 1990 ; et enfin nous exposerons l'état de ces études depuis le milieu des années 1990.

⁴⁹⁰ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1775.

⁴⁹¹ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 100.

⁴⁹² Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1775.

⁴⁹³ Cf. *Ibid.*, 1777.

⁴⁹⁴ Cf. *Id.*

⁴⁹⁵ Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 273-274.

1.4.2.1. Les recherches avant et pendant les années 1970

La pratique de la divination et de la nécromancie, en particulier celle du culte des ancêtres est souvent envisagée sur un mode critique et polémique dans la Bible. Jusque dans les années 1970, une majorité de chercheurs considère que « le culte des ancêtres n'était pas un élément central de la culture de l'Israël ancien ; il s'agissait d'un phénomène exogène, qui reflétait l'influence des groupes sociaux voisins », en particulier les sociétés cananéennes, et qu'il n'aurait jamais été pleinement intégré. La présence dans la Bible de différents interdits contre ces pratiques étrangères et représentations visait à combattre ces influences étrangères jugées négatives⁴⁹⁶.

Dans cette ligne, certains auteurs mettent en cause l'existence d'un véritable culte des ancêtres dans l'Israël ancien au I^{er} millénaire. R. de Vaux est l'un de ces auteurs, il montre que les morts dans l'Israël ancien ne bénéficient pas de culte mais d'honneurs⁴⁹⁷. Cet honneur rendu aux morts, en particulier aux parents ou ancêtres, est manifesté par des rites comme les offrandes alimentaires qui expriment la croyance en une survie au-delà de la mort. Ces cérémonies sont considérées comme un devoir qu'il faut rendre aux morts, comme un acte de piété (cf. 1S 31, 12 ; 2S 21, 13-14 ; Tb 1, 17-19 ; Si 7, 33 ; 22, 11-12). Pour les enfants, ces rites font partie des devoirs envers les parents d'après R. de Vaux⁴⁹⁸. C'est pourquoi cet auteur, après avoir évoqué l'origine cananéenne de ces offrandes alimentaires pour les morts en Israël ancien, affirme : « Ce ne sont pas des actes d'un culte des morts, qui n'a jamais existé en Israël. La prière et le sacrifice expiatoire pour les morts – ce qui est également incompatible avec le culte des morts – apparaissent tout à la fin de l'Ancien Testament, dans 2M 12, 38-46. »⁴⁹⁹ Dans un autre passage, il ajoute : « On honore donc les morts dans un esprit religieux, mais on ne leur rendait pas un culte. »⁵⁰⁰ Selon R. de Vaux, il n'y a pas de culte des ancêtres ou des morts dans l'Israël ancien, il s'agit seulement d'un respect et d'un honneur qu'on leur accorde et qu'on leur doit.

Les auteurs spécialisés en Bible ne sont pas les seuls qui abordent les cultes des ancêtres et la nécromancie dans l'Israël ancien. M. Weber est l'un des auteurs qui sont d'une autre discipline et qui se penchent aussi sur cette question. Il est un allemand, né en Thuringe en 1864 et mort en 1920. Il est un économiste et l'un des fondateurs de la sociologie moderne. Après avoir montré l'existence d'un culte domestique en Israël ancien, comme celui par le téraphim⁵⁰¹, M. Weber écrit : « De la même façon, on s'engage sur un terrain tout à fait

⁴⁹⁶ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 139.

⁴⁹⁷ Cf. Roland de VAUX, *op. cit.*, 1976, p. 100.

⁴⁹⁸ Cf. *Id.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁰¹ Le mot hébreu תרפימו *hatteraphim* « les teraphim », ce sont des objets de divination dans l'Israël ancien. En Gn 31, 19 : ils sont traduits par les idoles domestiques (BJ). Le terme grec employé dans la Septante dans ce verset à la place de תרפימו « teraphim » est *eidolon* qui signifie « image », « reflet », « faux semblant ». Il est bien attesté ici au sens de « représentations d'une divinité », « statuettes d'un dieu » et « idoles ». En 1S 19, 13 : La Septante emploie le grec κενωτάφια *kenotáphia* à la place de l'hébreu תרפימו *terephim* que certains traduisent par « sarcophages vides ». Une autre lecture, proposée et défendue par Van der Toorn et suggéré par des chercheurs, présente תרפימו « téraphim » comme une représentation probable des statuettes d'ancêtres ou des figurines. Ces תרפימו *teraphim* étaient probablement des représentations symboliques des hommes décédés ou des ancêtres qui peuvent prendre lieu de statut quasi-divin ou divin selon la façon dont ils ont été

problématique lorsqu'on se pose l'importante question de savoir s'il existait, dans l'ancien Israël, un culte des morts, quelle forme il pouvait revêtir et dans quelle mesure l'absence totale d'un tel culte par la suite fut liée au recul de l'importance sociale et culturelle des clans. »⁵⁰² Cette explication semble montrer que M. Weber doute de l'existence du culte des morts mais reconnaît l'existence d'autres cultes et pratiques divinatoires dans l'ancien Israël.

M. Weber poursuit son affirmation comme suit : « Les constructions tout à fait ingénieuses d'un Stade et d'un Schwally, qui ont formulé l'hypothèse qu'un culte des ancêtres avait primitivement existé en Israël, n'ont pu résister aux critiques pénétrantes de Grüneisen, notamment. L'âme des morts semble cependant avoir été, à un certain moment, dans la magie de l'ancienne Palestine, un pouvoir très respecté. »⁵⁰³ Cette affirmation attribue un pouvoir aux âmes des morts. Cela suppose l'existence de l'évocation des morts, car si l'âme des morts a un certain pouvoir, il pourrait y avoir des gens qui les consultent. Mais si la nécromancie ne fait pas partie de culte des morts, pour M. Weber, il n'y a pas de culte des morts dans l'ancien Israël. Dans ce cas, la nécromancie n'implique forcément pas de culte des morts.

1.4.2.2. Les recherches dans les années 1980 au milieu des années 1990

À partir des années 1980, le modèle de recherche antérieure à cette question s'est progressivement effondré. Le motif est d'abord que le modèle de rupture socioculturelle entre l'Israël ancien et ses voisins n'est pas pertinent. Le deuxième motif est que les différentes traditions dans la Bible hébraïque étaient une littérature d'élite, qui ne refléterait pas des pratiques quotidiennes de l'Israël ancien mais qui devraient être toujours soumises à des disciplines telles que l'archéologie, l'épigraphie et l'iconographie. À partir des années 1980-1990, des travaux montrent le rôle central du culte des ancêtres défunts dans l'Israël ancien surtout dans la sphère domestique⁵⁰⁴.

Par exemple, T. Lewis dans son ouvrage intitulé *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, déjà cité plus haut, et E. Bloch-Smith dans son livre *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, en 1992⁵⁰⁵, ont montré que la pratique du culte des ancêtres ou des morts est un phénomène bien réel dans l'ancien Israël et s'inscrit dans la religion dite populaire, et qu'elle est incompatible avec le culte rendu à Yahvé. Cela montre un écart entre la religion yahviste prescrite par les textes bibliques et la religion populaire dans laquelle s'inscrivent les pratiques du culte des ancêtres et des morts⁵⁰⁶.

Les textes juridiques de la tradition deutéronomiste traités par T. Lewis reflètent des restrictions claires concernant la consultation des morts et les rites d'auto-lacération qui étaient typiques des pratiques cananéennes du culte des morts. L'existence de lois similaires

approchés par les descendants qui les vénéraient, mais qui, néanmoins, ne sont pas considérés comme des divinités. Pour ce teraphim, cf. Bernard GRILLET et Michel LESTIENNE, *La Bible d'Alexandrie t. 9 : Premier livre des Règnes*, Cerf, Paris, 1997, p. 320.

⁵⁰² Max WEBER, *Le judaïsme antique*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Flammarion, Paris, 2010, p. 275.

⁵⁰³ *Id.*

⁵⁰⁴ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 139-140.

⁵⁰⁵ Elisabeth BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*, (JSOTSup 123), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.

⁵⁰⁶ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 140.

contre la magie noire dans le Code de l'Alliance (cf. Ex 22, 17) pourrait renvoyer à ces pratiques. À partir de ces lois, on peut en déduire que les cultes des morts existaient et étaient prospères dans l'ancien Israël, et étaient considérés comme une menace pour la religion officielle, le culte au Dieu unique, Yahvé⁵⁰⁷.

Cette pratique du culte des ancêtres ou des morts et de la nécromancie est aussi connue dans les livres prophétiques. Plusieurs passages de ces livres dont certains font l'objet de notre étude montrent son existence et dénoncent cette pratique. La tradition sacerdotale contre ces mêmes pratiques est encore plus négative⁵⁰⁸. C'est pourquoi T. Lewis soutient l'existence de culte des morts ou des ancêtres et de la nécromancie dans l'Israël ancien.

De son côté, E. Bloch-Smith a développé l'existence du culte des morts dans l'Israël ancien, et l'opposition de la religion yahviste à cette pratique surtout au milieu du 8^e et du 7^e siècles par les prophètes et ensuite par la tradition deutéronomiste et la Loi de la sainteté⁵⁰⁹. S. Ackerman montre qu'avant la réforme de Josias, qui marque un tournant majeur pour la foi en Dieu Yahvé, la religion israélite était dominée par une lutte entre la pratique de la foi en Yahvé et divers éléments des rites païens qui mènent à un syncrétisme. Après cette réforme, des éléments de ces rites païens étrangers, en particulier cananéens, comme le culte des *במות* *bamot*, les rituels de fertilité, et les sacrifices d'enfants ont été abolis et radicalement supprimés, et ils ont vite disparu⁵¹⁰. Tout ceci montre bien l'existence de la religion populaire dans l'Israël ancien car ces éléments font partie de cette religion populaire de l'époque.

La condamnation du culte des morts ou des ancêtres ou plutôt des autres divinités que l'on retrouve en Jr 7 et 44 et Ez 8 révèle que, pour une bonne part, ces éléments de la religion populaire continuent à exister et à prospérer en Juda à la fin du 7^e siècle et dans la première moitié du 6^e siècle. Is 57 et 65 montrent aussi que ces cultes populaires continuent à se développer à la période postexilique⁵¹¹.

Certains phénomènes de la religion populaire dans l'Israël ancien sont marqués de syncrétisme, d'origine étrangère, païen et surtout cananéen. Mais cela n'est pas toujours le cas d'après S. Ackerman, qui soutient que la plupart des manifestations de la religion populaire qu'elle a décrites dans son livre sont originaires de la sphère ouest sémitique, et que ces pratiques avaient même leur place dans la religion yahviste. Elle ajoute que les fidèles qui massacraient leurs enfants à Tophet les sacrifiaient pour Yahvé. Les gens qui offraient des parfums sur les *במות* *bamot* offraient de l'encens à Yahvé. Ceux qui passaient la nuit dans des lieux secrets dans l'espoir d'un rêve d'incubation cherchaient l'inspiration de Yahvé. Toujours d'après S. Ackerman, l'incubation pouvait conduire à la nécromancie, qui était un culte des morts pratiqué dans le yahvisme. Selon toute probabilité, une forme du culte des morts qui était encore populaire consistait à faire des sacrifices aux esprits défunts. Ce culte, comme les autres cultes, était pratiqué par les partisans de la religion officielle yahviste⁵¹².

⁵⁰⁷ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 172-173.

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 174-176.

⁵⁰⁹ Cf. Elisabeth BLOCH-SMITH, *op. cit.*, 1992, p. 132.

⁵¹⁰ Cf. Susan ACKERMAN, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, (Harvard Semitic Monographs, 46), Scholars Press, Atlanta, 1992, p. 213.

⁵¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 213-214.

⁵¹² Cf. *Ibid.*, p. 214-215.

Nous ne sommes entièrement pas convaincus de cette position de S. Ackerman. L'existence de cultes des ancêtres et de la nécromancie dans l'Israël ancien est attesté par des textes bibliques qui l'interdisent, le critiquent et le montrent. Mais dire qu'au sein de la religion qui a Yahvé comme Dieu, le culte des ancêtres et la nécromancie étaient officiellement pratiqués est difficile à prouver car les textes bibliques qui concernent ces pratiques les voient avec un œil péjoratif. Mais il est tout à fait possible qu'avant l'officialisation de cette religion de Yahvé, ces pratiques existaient, étaient légitimes, et que les membres de la religion yahviste étaient des pratiquants officiels de ce culte des ancêtres et de cette nécromancie.

S. Ackerman ajoute que les différents interdits bibliques à l'encontre de ces pratiques montrent une bataille menée par les milieux prophétiques, deutéronomistes et sacerdotaux contre les pratiques de la religion populaire. Et le résultat de cette lutte est la victoire des milieux prophétiques, deutéronomistes et sacerdotaux d'une part, et de l'autre part, la défaite de la majorité qui a vu la plupart des éléments de leurs pratiques supprimées⁵¹³.

Le développement du culte des ancêtres défunts dans l'Israël ancien va de pair avec une prise en compte des traditions qui indiquent qu'à l'origine le monde des morts, le shéol, formait un domaine distinct de celui soumis à l'autorité de la divinité principale de l'Israël ancien, Yahvé. Et progressivement, la représentation d'une divinité unique ayant le contrôle sur le monde des vivants et des morts va s'imposer⁵¹⁴. E. Bloch-Smith montre bien l'existence du culte des ancêtres et des morts dans l'organisation et la structure sociale des Judéens⁵¹⁵.

Face à l'analyse de T. Lewis et E. Bloch-Smith, Chr. Nihan montre que l'œuvre de B. Schmidt intitulée *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*⁵¹⁶ peut se comprendre en partie comme une réaction à l'égard de la recherche de ces deux auteurs concernant le culte des ancêtres⁵¹⁷.

« L'émergence d'un discours critique à l'égard du culte des ancêtres ne peut être considérée comme le reflet d'une norme culturelle majoritaire dans l'Israël au Ier millénaire avant notre ère », mais soulève un problème qui devrait être traité avec le « contexte de production de cette littérature et de sa fonction dans la société de l'Israël ancien ». Dans une première série d'études, le discours critique à l'égard du culte des ancêtres dans les traditions bibliques est considéré comme une opposition entre religion officielle et religion populaire. Les interdits bibliques constitueraient une forme de yahvisme officiel qui serait imposé à partir du 7^e ou 6^e siècle. Pour ces auteurs, le culte des ancêtres, qui tourne vers une forme de divinisation des défunts, était incompatible avec la vénération exclusive de Yahvé que les élites Israélites cherchaient à promouvoir, et qui est reflétée dans des passages bibliques⁵¹⁸.

1.4.2.3. Les études à partir des années 1990

Depuis le milieu des années 1990, le modèle ci-dessus a été approfondi par une explication socio-économique qui met en rapport l'existence d'une lutte contre les pratiques

⁵¹³ Cf. *Ibid.*, p. 217.

⁵¹⁴ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 139-140.

⁵¹⁵ Cf. Elisabeth BLOCH-SMITH, *op. cit.*, 1992, p. 130-132.

⁵¹⁶ Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, Tübingen, 1994.

⁵¹⁷ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 140.

⁵¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 140-141.

liées au culte des ancêtres avec le développement d'une centralisation de l'administration et du culte en Judée entre le 7^e et le 5^e siècles. Dans ce cas, les interdits contre le culte des ancêtres servent les intérêts des élites de la Judée favorables à cette centralisation pour affaiblir les structures familiales traditionnelles dans lesquelles le culte des ancêtres avait un rôle central⁵¹⁹.

En 1995, cité par Chr. Nihan, J. Blenkinsopp a expliqué que les interdits contre le culte des ancêtres étaient une lutte menée à la fin du 7^e siècle contre une religion familiale dans la politique de centralisation du roi Josias sous sa réforme religieuse⁵²⁰. Il montre en 2000 que les pratiques de la nécromancie et des cultes des ancêtres dénoncées par les deutéronomistes et les sacerdotaux sont pratiquées à tout moment pendant la période biblique⁵²¹. En 2003, H. Nier soutient que les interdits contre le culte des ancêtres refléteraient les intérêts des deux écoles des scribes au retour d'exil vers la fin du 6^e et 5^e siècles, à savoir l'école deutéronomiste et l'école sacerdotale⁵²².

Comme on le voit, H. Niehr reprend l'explication de Blenkinsopp, mais la situe à l'époque perse. Les membres de l'école deutéronomiste auraient cherché à imposer une nouvelle forme d'allégeance centrée sur le temple et Dieu, plutôt que sur les structures traditionnelles de la famille et du clan. La position de l'école sacerdotale concentre son souci sur le Temple de Jérusalem et ses environs immédiats comme espace sacré, et rituellement pur. Et dans cet espace sacré et pur, seuls les prêtres sont autorisés à pénétrer⁵²³.

Bien que les intérêts de ces deux traditions, sacerdotale et deutéronomiste, soient divergents, ils convergent dans la conception générale d'une société judéenne, ou israélite dans son ensemble, dont l'organisation serait centrée sur le Temple de Jérusalem et ses rites après la disparition de la royauté locale, issue de la dynastie de David⁵²⁴.

Ces différentes formes de critique du culte des ancêtres dans la Bible ont un point commun. Il s'agit de la rupture radicale à l'égard du monde des morts. Chr. Nihan indique qu'en 2009 Gertz parle encore de la césure du lien traditionnel entre les vivants et leurs morts. Pourtant, ce postulat commun est problématique car durant le premier millénaire avant notre ère, la famille agnatique est la structure de base de l'organisation sociale dans l'Israël ancien. La coexistence de ces familles agnatiques au sein de structures plus larges s'opère par un système de références inter et transgénérationnel complexe. Dans ce système, le rapport aux ancêtres défunts tient un rôle central, surtout concernant la possession du sol⁵²⁵. La famille ou la parenté de type agnatique est un système de parenté exclusivement par les hommes. C'est un système de parenté de lignée patrilinéaire⁵²⁶.

Concernant le rapport des ancêtres défunts et la possession du sol par leurs descendants, E. Bloch-Smith dit que l'enterrement des membres d'une famille ou d'un clan dans le

⁵¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 141.

⁵²⁰ Cf. *Id.*

⁵²¹ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, The Anchor Bible, 19, Doubleday, New York, 2000, p. 371.

⁵²² Cf. Herbert NIER « The Changed Status of the Dead in Yehud », in R Albert et Bob BECKING (éd.), *Yahwism After the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era. Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies, Utrecht, 6-9 August 2000* (STAR 5), Assen, 2003, p. 136-155.

⁵²³ Cf. *Ibid.*, p. 147-149, 150-151.

⁵²⁴ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 141.

⁵²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 142.

⁵²⁶ Cf. Jacques LOMBARD, *Introduction à l'ethnologie*, Armand Colin, Paris, 2008, p. 70 et 80.

tombeau ancestral faisait partie intégrante de l'organisation sociale et économique des Judéens. L'inhumation dans le caveau familial garantit une demande continue pour le patrimoine, et assurent les soins post-mortem pour les ancêtres, avec les avantages qui en découlent pour les vivants⁵²⁷.

Gn 23 éclaire bien ce point. Ce chapitre explique que le terrain acquis par Abraham à Hébron pour enterrer Sarah, et par suite Abraham lui-même et les autres patriarches, est décrit comme un הַחַיָּה *'houzzah*, c'est-à-dire une propriété foncière dont on jouit de l'usufruit. Ce terme est employé par les traditions sacerdotales du Pentateuque « pour désigner le territoire qui aurait été donné » aux ancêtres par la divinité tutélaire du groupe. L'importance du culte des ancêtres dans une structure tribale comme celle de l'Israël ancien concernant la possession du territoire avait déjà été perçue par certains des auteurs dans les années 1980-1990 qui ont mis l'accent sur l'importance de ce culte dans ce qu'ils appellent la religion populaire⁵²⁸.

Cette relation entre les vivants et les ancêtres défunts se retrouve à Madagascar, encore de nos jours. Le rapport entre les vivants et les Ancêtres joue un rôle important, surtout concernant la possession du sol. C'est pour cela qu'on parle des terres des Ancêtres, et aussi de l'enterrement au pays des Ancêtres. Cette importance donnée aux Ancêtres est la raison principale du culte des Ancêtres à Madagascar.

Dans le contexte de la famille agnatique comme structure de base de l'organisation dans l'Israël ancien, l'hypothèse selon laquelle le développement d'une organisation centralisée en Judée, entre la fin de l'époque néo-assyrienne (7^e siècle) et l'époque perse (fin 6^e - fin 4^e siècles), qui implique un conflit avec les structures traditionnelles du clan, semble correcte. Mais la conception qui veut que ceux qui soutiennent ce développement auraient cherché à imposer le rejet du culte des ancêtres est un peu simpliste pour être vraisemblable⁵²⁹.

En 2014, Th. Römer écrit : « On s'est alors rendu compte qu'avant l'Exil, la pratique religieuse d'Israël et de Juda, toute dédiée à Yahvé qu'elle fût, ressemblait beaucoup à celle de ses voisins. On vénérât un dieu tutélaire auquel étaient associés d'autres dieux, on rendait un culte aux ancêtres divinisés, on pratiquait la divination, etc. »⁵³⁰ Selon cet auteur, la divination et le culte des ancêtres font même partie de la pratique religieuse d'Israël (Israël et Juda) avant l'Exil. Ces pratiques existaient donc dans le yahvisme à cette époque avant d'être interdites après. Th. Römer rejoint Ackermann dans cette vision. Mais il semble très difficile de soutenir cette position du point de vue biblique car il n'y a pas assez de passages pour le démontrer explicitement. Ce qui peut y avoir est le syncrétisme et non la pratique officielle de ces pratiques au sein de la religion qui a Yahvé comme Dieu.

Voilà un bref rappel de l'évolution des études sur l'existence et l'interdiction des pratiques de divination et de nécromancie dans la Bible.

⁵²⁷ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 150.

⁵²⁸ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 142.

⁵²⁹ Cf. *Id.*

⁵³⁰ Cf. Thomer RÖMER, *La Bible. Quelles histoires !* Entretien avec Estelle Villeneuve, Bayard/Labor et Fides, Montrouge/Genève, 2014, 220-221.

1.4.3. Quelques passages sur la nécromancie et le culte des morts dans la Bible

Nous présentons ici quatre groupes de textes : le premier est 1S 28 ; le deuxième est dans 2R 21, 6 ; 23, 24 ; le troisième est Ps 106, 28 avec quelques autres psaumes ; et le dernier est Ez 43, 7-9.

1.4.3.1. La consultation de mort dans 1S 28

En présentant un mort remonté de terre pour parler aux vivants, ce chapitre est unique dans la Bible. Ce récit livre aussi des particularités littéraires. Il semble qu'il n'est pas à sa place ici puisqu'il a lieu la veille du combat de Guilboa, alors que le chapitre 29 présente les Philistins, déjà loin des lieux de la bataille. C'est pourquoi A. Caquot et Ph. de Robert proposent de replacer cet épisode entre les chapitres 30 et 31⁵³¹.

1S 28, 3-25 présente le roi Saül dans une situation tragique. C'est pour cela qu'il est contraint de recourir à une pratique interdite puisque la consultation de Yahvé ne donne rien. Avant d'entrer dans le récit, nous analysons d'abord quelques mots clés hébraïques et grecs employés dans la pratique nécromancienne et divinatoire.

Le texte hébreu emploie les mots האבות « *ha'obot* » (les nécromants ou les nécromanciennes), et הידענים « *hayyidde'ônim* » « les devins » en 1S 28, 3. Le mot האבות « *ha'obot* » est un nom masculin pluriel à la forme féminine et précédé de l'article défini ה « *ha* ». Il vient du radical אוב « *'ob* » qui signifie « père » ou « ancêtre ». La LXX traduit *ha'obot* par ἐγγαστριμύθους « *eggastrimúthous* » que B. Grillet et M. Lestienne rendent par « ventriloques » ; הידענים « *hayyidde'ônim* » traduit par γνώστας « *gnostas* » est rendu par « devins »⁵³². Ce mot γνώστας « *gnostas* » a le sens de connaisseur. Ce sont vraiment les nécromants et les devins que le roi Saül avait expulsés.

Selon certains auteurs, le terme אוב *'ob* peut désigner à la fois le lieu où se pratique l'évocation des morts, les esprits à invoquer et les spécialistes de cette pratique. On trouve les trois sens de ce terme dans ce récit de 1S 28 et dans Is 29, 4⁵³³. Ce terme אוב *'ob* est aussi à mettre en relation avec אב *'ab* et désigne des pères défunts. L'hébreu אב *'ab* est employé non seulement pour désigner un ancêtre biologique mais il est utilisé aussi comme un titre respectueux à l'égard de quelqu'un de supérieur. On pourrait se poser la question pour savoir si la vocalisation אוב *'ob* ne relève pas d'une vocalisation tendancieuse pour dissocier les ancêtres vivants de la nécromancie qu'ils abhorrent⁵³⁴. Dans ce sens, אוב *'ob* ou האבות *ha'obot*

⁵³¹ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, 1994, p. 333.

⁵³² Cf. Bernard GRILLET et Michel LESTIENNE, *op. cit.*, 1997, p. 395.

⁵³³ Cf. Edmond JACOB, *Esaië 1-12*, (Commentaire de l'Ancien Testament, VIII a), Labor et fides, Genève, 1987, p. 132 ; cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, 1994, p. 334 ; cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1702 et 1764 ; cf. Christophe NIHAN, « La polémique contre le culte des ancêtres dans la Bible hébraïque », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Jürg HUTZLI, *op. cit.*, p. 145 ; cf. Thomas RÖMER, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du deutéronome (Dt 18, 9-13) », dans Jean-Marie DURAND et Antoine JACQUET (ed.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192)*, Jean Maisonneuve, Paris, 2010. P. 82 ; cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 276.

⁵³⁴ Cf. Thomas RÖMER, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du deutéronome (Dt 18, 9-13) », dans Jean-Marie DURAND et Antoine JACQUET (ed.), *op. cit.*, 2010, p. 82-83 ; cf. aussi Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 274.

peut alors désigner un père, un ancêtre, un esprit, un revenant, un nécromant ou une nécromancienne et un spectre.

La LXX traduit souvent l'hébreu אוֹב 'ob par ἐγγαστρίμυθος *eggastrimuthos* comme dans notre récit. Ce terme grec signifie étymologiquement celui ou celle qui parle avec son ventre, c'est-à-dire ventriloque. La ventriloquie était aussi un moyen de divination⁵³⁵. De ces attestations, le terme אוֹב 'ob semble être un objet employé pour l'évocation des morts⁵³⁶.

Concernant notre passage, le chapitre 28 dans lequel se trouve notre récit est dans la tradition deutéronomiste. Voici le contexte : les Philistins sont en pleine préparation pour combattre Israël, David est réfugié chez eux (cf. 1S 28, 1- 2). Samuel est mort et enterré à Rama (cf. 1S 25, 1). « *Saül avait expulsé du pays d'Israël tous les nécromants et les devins* » (1S 28, 3). Cette pratique divinatoire montre l'infidélité au Dieu unique. Cela motive l'interdiction et l'expulsion des nécromants et des devins qui la pratiquent.

Face aux Philistins qui se rassemblent à Shunem, Saül rassemble tout Israël à Gilboé (cf. 1S 28, 4). Mais Saül a peur en voyant le camp philistin. A cause de cette peur, Saül consulte Dieu, mais celui-ci ne lui répond pas ni par les songes, ni par les sorts (ou les Ourim), ni par les prophètes (cf. 1S 28, 5-6).

Face au silence de Dieu, le roi est inquiet et décide de consulter les morts, c'est-à-dire de pratiquer la nécromancie. Il demande à ses serviteurs : « *Cherchez-moi une femme qui pratique la divination pour que j'aille chez elle la consulter. Ses serviteurs lui répondirent : « Il y a une femme qui pratique la divination à En-Dor* » (1S 28, 7). Ce contexte suggère que ce genre de consultation semble d'usage à l'époque avant une expédition militaire⁵³⁷. La réponse et la suggestion des serviteurs montrent que la communication avec les morts était une pratique connue dans la société israélite de l'époque, courantes aussi les personnes ayant la capacité et les moyens de communiquer avec les défunts⁵³⁸.

À leur arrivée pendant une nuit, Saül dit à la nécromancienne : « *Je t'en prie, pratique pour moi la divination et évoque pour moi celui que je te dirai.* » (1S 28, 8). Le fait que Saül va à cette femme dans la nuit et non pendant le jour pour cette consultation s'explique par son interdiction. La femme ne savait pas que c'était Saül qui lui demandait cette consultation. Elle dit « *Voyons, tu sais toi-même ce qu'a fait Saül et comment il a supprimé du pays les nécromants et les devins. Pourquoi tends-tu un piège à ma vie pour me faire mourir ?* » (1S 28, 9). Cela explique le refus de la femme à la demande de Saül. Celui-ci insiste en promettant à la femme qu'elle n'encourra aucun danger, la femme finit par accepter et lui demande qui elle doit faire monter (cf. 1S 28, 10-11). Saül répondit : « *Fais-moi monter Samuel.* »⁵³⁹ (1S 28, 11).

Cette consultation nocturne pourrait exprimer aussi que le rite de cette pratique se tient régulièrement dans la nuit à cette époque dans cette région. Il semble que le terme לַיְלָה *laylah* « nuit » n'est pas seulement une référence occasionnelle dans ce passage, mais un reflet du

⁵³⁵ Cf. Bernard GRILLET et Michel LESTIENNE, *op. cit.*, 1997, p. 395 ; cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 1987, p. 1765.

⁵³⁶ Cf. Edmond JACOB, *op. cit.*, 1987, p. 132.

⁵³⁷ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 112; cf. aussi Brian B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), (Forschungen zum Alten Testament, 11), Tübingen, 1994, p. 206.

⁵³⁸ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 112.

⁵³⁹ La BJ dit : « *Evoque-moi Samuel* » mais la traduction de l'hébreu dit שְׂמוּאֵל הַעֲלֵי-לִי qui signifie : « *Fais-moi monter Samuel* ». Et nous avons choisi cette dernière traduction qui est plus proche de l'hébreu.

moment opportun de la journée pour communiquer avec les morts. L'obscurité de la nuit serait propice pour communiquer avec ceux qui vivent dans les ténèbres (cf. Jb 10, 21; 17, 13; Ps 88, 13; 143, 3)⁵⁴⁰.

Après la conversation entre le roi Saül et la nécromancienne, celle-ci voit Samuel et elle a peur parce qu'elle sait désormais que l'homme qui lui a demandé d'invoquer Samuel est le roi Saül, ce même Saül qui a interdit cette même pratique. Saül lui demande l'homme qu'elle voit et elle lui dit : « *Je vois un dieu qui monte de la terre.* » (1S 28, 13). Et la femme continue à montrer la physionomie de Samuel. Saül a reconnu que c'est le prophète Samuel que la femme a vu. Samuel se voit déjà attribué le statut divin ou du moins un statut nouveau. Cela veut dire qu'en Israël à l'époque de ce récit, les morts pourraient recevoir un statut divin. Cette attribution de statut divin à un mort est un des éléments qui permettent d'admettre l'origine et l'influence étrangères de cette pratique car ce phénomène est aussi pratiqué par les peuples voisins d'Israël comme les mésopotamiens et les syriens⁵⁴¹.

Samuel est donc revenu et il parle à Saül. Il montre à Saül que la raison du silence de Dieu est son infidélité, Dieu lui a arraché la royauté et l'a donnée à David. Il le livrera aux mains des Philistins le lendemain, lui et ses fils (cf. 1S 28, 15-19). Le bref dialogue entre Samuel et Saül est la pointe de ce récit. Saül y déplore son abandon par Dieu, et Samuel confirme qu'il est irrévocable et la défaite certaine. Au lieu de lui donner l'oracle qu'il attend, Samuel réaffirme à Saül ce qu'il avait déjà dit de son vivant en annonçant le remplacement de la dynastie de Saül par celle de David (cf. 1S 15, 28 et 1S 28, 17b). Ce dialogue révèle la possibilité pour les vivants de s'entretenir avec les morts⁵⁴². Cette consultation de la nécromancienne d'En-Dor par le roi Saül est l'une de ses plus lourdes fautes⁵⁴³.

Cet épisode montre que c'est Samuel qui est revenu car il répète ce qu'il a dit à Saül durant sa vie terrestre. Il suggère que c'est Dieu qui a fait monter Samuel car ce qu'il a dit de son vivant à Saul et qu'il a répété ici vient de Dieu, le prophète a transmis le message de Dieu pour Saül. L'idée selon laquelle Dieu a fait monter Samuel sera reprise plus loin. Cette scène de 1S 28 ne montre pas seulement l'existence de la nécromancie en Israël, mais aussi le rôle et l'importance des défunts dans la société israélite de l'époque⁵⁴⁴.

Dans ce cas, les cultures israélites d'alors est semblable aux cultures malgaches actuelles. Car à Madagascar, les morts, en particulier les ancêtres défunts jouent un grand rôle dans la société, même si cette situation est en train de changer petit à petit de nos jours vers la négligence de ces Ancêtres défunts. L'importance des Ancêtres dans la société traditionnelle malgache est vue à travers les différentes formes du culte des ancêtres.

1.4.3.2. La pratique de l'invocation des morts dans 2R 21, 6 ; 23, 24

Avant d'aborder notre sujet, Il convient de présenter brièvement les deux livres des Rois. Ces derniers forment un seul ouvrage dans la Bible hébraïque. Ils correspondent aux

⁵⁴⁰ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 114 ; pour cette consultation de Samuel, cf. aussi Jacques CAZEAUX, *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*, (Lectio Divina, 193), Cerf, Paris, 2003, p. 148.

⁵⁴¹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 210.

⁵⁴² Cf. René TABARD, *La vie avec les morts. Expériences humaines et foi chrétienne*, DDB, Paris, 2010, p. 147.

⁵⁴³ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2003, p. 148.

⁵⁴⁴ Cf. Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1988, p. 59.

deux derniers des quatre livres des Règnes de la LXX. Ils couvrent une longue période de l'histoire d'Israël, sur les monarchies. Les derniers jours de David (1R 1-2, 10) vers 972 constituent les événements les plus anciens ; la rentrée en grâce du roi Joiakîn (2R 25, 27-32) datée du 561 est le plus récent.

Knauf note : « D'après son contexte canonique, 1-2 R est un livre de rois et de prophètes. C'est le plus deutéronomiste des livres des *Nebiim*. »⁵⁴⁵ La première version de 1-2R se serait arrêtée avec le règne d'Ezéchias et serait l'œuvre de la cour de Josias. D'autres versions, insertions et ajouts viennent après. L'insertion des récits prophétiques, comme ceux d'Élie et d'Élisée, marque une étape importante pour la transformation de ces livres en récit historique et prophétique en partie⁵⁴⁶. 1-2R se divise en trois parties : la première parle du royaume uni sous Salomon (1R 1-11) ; la deuxième raconte l'histoire d'Israël et de Juda jusqu'à la conquête de la Samarie (1R 12-2R 17) ; et la troisième présente l'histoire de Juda jusqu'à sa chute (2R 18-25). Nos deux textes sont dans la troisième partie de ces deux œuvres.

Voici notre premier passage : « *Il (le roi Manassé) fit passer son fils par le feu. Il pratiqua les incantations et la divination, installa des nécromants et des devins, il multiplia les actions que Yahvé regarde comme mauvaises, provoque ainsi sa colère.* » (2R 21, 6). En installant les nécromants et les devins, le roi Manassé accepte la nécromancie et la divination dans son royaume.

Contrairement à Saül, Manassé a pratiqué la divination et installe les nécromants et les devins, non pas dans l'intention de savoir la volonté de Dieu pour lui mais dans la ligne de ses actions mauvaises aux yeux de Dieu ou dans l'infidélité à Celui-ci parce qu'il savait bien que ces pratiques étaient contraires à la volonté de Dieu. Le cas de Manassé prouve aussi l'existence de la pratique d'évocation des morts et des autres esprits, au sein du peuple Israël et dans ses traditions. Mais comme plusieurs passages l'attestent, cette pratique reste toujours des actes d'abomination et des actions mauvaises aux yeux de Dieu car elle marque l'infidélité à son encontre.

Le passage de 2R 21, 6 révèle l'opposition de la théologie deutéronomiste à la pratique en particulier de la nécromancie. Il exprime explicitement que cette pratique est d'usage courant dans la société israélite et judéenne au 7^e siècle sous le règne du roi Manassé⁵⁴⁷.

Notre deuxième passage est dans 2R 23. Ce chapitre est aussi dans la tradition deutéronomiste. Il nous présente la lecture solennelle du livre de l'alliance découvert dans le Temple de Yahvé (cf. 2R 23, 1-3). Ce livre de l'alliance (cf. 2R 23, 21), appelé aussi le livre de la Loi (cf. 2R 22, 8), peut être le Deutéronome, au moins sa section législative, dont les prescriptions commanderont la réforme qui va suivre. C'est le document de l'alliance avec Yahvé, peut-être rédigé en relation avec la réforme d'Ezéchias (cf. 2R 18, 4), caché et perdu ou oublié. Selon N. Lohfink, le texte de 2R 22-23, ספר התורה *séphèr ha-torâh* « le livre de la loi » découvert dans le Temple du temps du roi Josias est le code deutéronomique⁵⁴⁸. 2R 23

⁵⁴⁵ Ernst Axel KNAUF, « 1-2Rois », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *Introduction à l'Ancient Testament*, Labor et Fides, Genève, 2004, p. 302.

⁵⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 306-307.

⁵⁴⁷ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 123.

⁵⁴⁸ Cf. Norbert LOHFINK, « Deutéronome et Pentateuque : État de la recherche », dans Pierre HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches. XIVe congrès de l'ACFEB (l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible)*, Angers (1991), Cerf, Paris, 1992, p. 38-39 ; cf. aussi Mordechai COGAN, Hayim TADMOR, *II Kings*, (The Anchor Bible), Doubleday, New York, 1988, p. 294.

présente ensuite la réforme religieuse en Juda ordonnée par Josias au grand prêtre Hilqiyyahu (cf. 2R 23, 4-14), l'extension de la réforme à l'ancien royaume du Nord (cf. 2R 23, 15-20), la célébration de la Pâque selon ce qui est écrit dans le livre de l'alliance (cf. 2R 23, 21-23), la conclusion sur la réforme religieuse (cf. 2R 23, 24-27) et la fin du règne de Josias (cf. 2R 23, 28-30). L'élimination des nécromants et des devins par Josias s'inscrit dans cette réforme.

Voici notre texte : « *De plus, les nécromants et les devins, les dieux domestiques et les idoles, et toutes les horreurs qu'on pouvait voir dans le pays de Juda et à Jérusalem, Josias les fit disparaître, en exécution des paroles de la Loi inscrites au livre qu'avait trouvé le prêtre Hilqiyyahu dans le Temple de Yahvé.* » (2R 23, 24). Cette réforme montre la coupure ou l'interruption de certains usages en milieu juif avant cette réforme. Les תרפים teraphim traduits par « dieux domestiques » dans notre version biblique et qui figurent parmi les objets détruits ont été probablement utilisés avant.

On peut attribuer aux rois Manassé et Amon la responsabilité de l'introduction d'une partie de ces nécromants et de ces devins au sein du peuple d'Israël à cette époque, et que le roi Josias fit disparaître dans le cadre de sa réforme religieuse.

Le texte de 2R 23, 24 se trouve presque à la fin du récit de cette réforme religieuse. La suppression de ces nécromants et de ces devins par le roi Josias montre que la pratique de la nécromancie et de la divination est négative en Israël malgré son existence au sein de ce peuple. Ces pratiques sont contraires à la volonté de Dieu et sont mis dans le rang de l'idolâtrie.

La réforme faite par le roi Josias qui comprend la centralisation du lieu de culte à Jérusalem, la destruction des objets culturels païens comme leurs sanctuaires (cf. 2R 23), la proscription de la divination et de la nécromancie signifie un retour vigoureux à la religion de Yahvé, par opposition à l'idolâtrie et au syncrétisme. Ce récit de 2R 23 dont fait partie notre passage porte la marque de la théologie deutéronomiste qui présente le roi Josias comme le bon roi par excellence dans sa lutte contre les usages païens⁵⁴⁹.

La pratique nécromancienne et les autres divinations en milieu juif mentionnées dans l'Ancien Testament, y compris les passages de 2R 17, 17 ; 23, 24, sont venues surtout de la Mésopotamie à cause du contact de ce peuple juif avec les habitants de cette région. L'arrivée de la nécromancie sur le sol judéen et israélite est préexilique. Les cultes du 8^e et du 7^e siècles en Israël auraient été influencés par les rites et la croyance d'origine mésopotamienne. Si d'autres pratiques semblables en Israël ont des origines mésopotamiennes, la probabilité sur l'origine mésopotamienne de la pratique de la nécromancie, du respect des ancêtres et des morts augmente par le contact entre ces peuples⁵⁵⁰.

L'introduction de cette pratique nécromancienne et divinatoire par le roi Manassé et sa suppression par le roi Josias reflètent l'aspect populaire de cette pratique pendant le règne de ces deux rois⁵⁵¹. Dans ce cas, cette pratique est d'usage dans le milieu populaire de l'époque dans le milieu juif.

⁵⁴⁹ Cf. Jacques VERMEYLEN, *Jérusalem, centre du monde. Développement et contestations d'une tradition biblique*, (Lectio Divina, 217), Cerf, Paris, 2007, p. 100 ; cf. aussi Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 125.

⁵⁵⁰ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 222.

⁵⁵¹ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 127.

1.4.3.3. L'existence du culte des morts dans Ps 106, 28 et d'autres psaumes

Le Ps 106, 28 révèle une sorte de culte des morts. Voici le verset : « *Ils se mirent au joug de Baal-Péor et mangèrent les sacrifices des morts.* ». L'existence de l'expression « mangèrent les sacrifices des morts » renforce l'idée selon laquelle ce passage exprime l'existence du culte des morts. Il s'agit, dans ce passage, de banquets funéraires qui devront être détestés parce qu'il y a des liens avec des pratiques cananéennes qui font des cultes pareils, et aussi parce qu'ils peuvent avoir des rapports avec le culte des ancêtres défunts et la déification des morts⁵⁵². L'expression זבחי מתים *zibehé metim* est un hapax et doit être expliquée sur la base du contexte de Nb 25 qui parle également de quelque chose de semblable à ce passage du Ps 106, 28⁵⁵³.

Souvent l'expression זבחי מתים *zibehé metim* est interprétée en référence aux sacrifices offerts aux dieux païens considérés comme morts. Le problème avec cette interprétation est que dans la Bible, Dieu n'est jamais appelé le מתים *metim* « les morts » mais le terme אלהים *'elohim* « dieux » est quelquefois employé pour désigner l'esprit d'une personne décédée (cf. 2S 28, 13 et Is 8, 19). Le terme זבחי מתים *zibehé metim* pourrait signifier « banquets funéraires ». Les Cananéens étaient connus pour partager des repas avec leurs morts. Le זבח *zēbah* dénote parfois banquet plutôt que sacrifice⁵⁵⁴. À partir de ces explications, on peut dire que dans ce passage, il s'agit de culte des morts, ou du moins à l'état d'allusion.

Des commentateurs interprètent encore זבחי מתים *zibhê metim* comme des sacrifices aux « dieux ou idoles sans vie » ou une sorte de banquet sacrificiel avec ou pour les « esprits des ancêtres morts »⁵⁵⁵. D'autres comprennent que l'expression זבחי מתים *zibhê metim* « les sacrifices pour les morts » (Ps 106, 28) se réfère à un culte des morts⁵⁵⁶.

Pour T. Lewis, la clé pour comprendre la pensée du psalmiste est de reconnaître que אלהים *'elohim* et מתים *metim* peuvent être des termes parallèles comme dans des textes ougaritiques⁵⁵⁷ et en Is 8, 19-20. En d'autres termes, selon le psalmiste, les sacrifices aux אלהים *'elohim* dans le récit signifient les sacrifices pour les ancêtres défunts (מתים *metim*). Cela est beaucoup plus raisonnable que de donner à מתים *metim* le sens des « idoles sans vie » car une telle signification n'est pas attestée ailleurs. Si le psalmiste voulait dire que les dieux païens n'étaient que des idoles, il aurait choisi un autre vocabulaire. La représentation du psalmiste des sacrifices pour les « dieux » de Nb 25, 2 qui désignent les esprits des morts est claire⁵⁵⁸. Si on suit aussi cette explication, ce passage montre encore un culte des morts, et on peut en conclure ainsi.

Il y a aussi d'autres psaumes qui font allusion aux cultes des morts, c'est-à-dire qui montrent l'existence de cette pratique. Certains auteurs comme Spronk le voient dans le

⁵⁵² Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms III 101-150*, (The Anchor Bible, 17 A), Doubleday, New York, 1970, p. 73.

⁵⁵³ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 167. Le début de ce Nb 25 décrit la prostitution du peuple Israël avec les filles de Moab. Le peuple répond à l'invitation de ces filles aux sacrifices de leurs dieux en mangeant et en prosternant avec elles devant leurs dieux. C'est ce péché commis avec Baal de Péor qui a provoqué la colère de Dieu contre Israël. Et ce sacrifice qui doit être mis en rapport avec Ps 106, 28.

⁵⁵⁴ Cf. Mitchell DAHOOD, *op. cit.*, 1970, p. 73-74.

⁵⁵⁵ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 167.

⁵⁵⁶ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 265.

⁵⁵⁷ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 36, 49-51, 167.

⁵⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 167; cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 266.

psaume 16 qui dit : « Tu as dit à Yahvé : « C'est toi mon Seigneur, mon bonheur n'est pas au-dessus de toi », aux saints qui sont sur la terre : « ceux-là, mes Puissants, tout mon plaisir est en eux », leurs idoles foisonnent, ils se hâtent vers un autre. Verser leurs libations de sang ? Jamais ! Faire monter leurs noms sur mes lèvres ? Jamais ! » (Ps 16, 2-4). Il y voit une référence aux cultes des morts déifiés⁵⁵⁹. Cités par B. B. Schmidt, Smith et Bloch-Smith ont identifié l'alimentation rituelle des morts dans Ps 22, 30 à cause de l'expression כל־דְּשֵׁנֵי־אָרֶץ *kôl-dishnê-'eres* « tous les oints de la terre ». M. Smith soutient que l'expression בְּשִׁמּוֹתָם *bishmôtam* « ils ont appelé leurs noms » en Ps 49, 12 se réfère à l'invocation des ancêtres morts. Il cite comme un soutien à l'image de la mort dans le Ps 49, l'utilisation de רַק בְּשֵׁם *rq b-shm* avec des objets dans des contextes cultuels où les divinités sont convoquées, et l'utilisation de רַק *rq* pour invoquer les ancêtres. Par contre pour B. B. Schmidt, l'association cultuelle de רַק בְּשֵׁם *rq b-shm* n'est pas évidente ; et cette expression est souvent employée dans des contextes non cultuels⁵⁶⁰.

Ps 49, 6-11. 13-21 contient des termes comme la fosse, la mort, la tombe, et le séjour des morts ou le shéol qui sont invoquées dans leur capacité de mettre fin à ces maux⁵⁶¹. Dans leurs différents contextes, on peut interpréter Ps 16, 1-4 ; 22, 30 et 49, 6-11. 13-22 comme des allusions à des cultes des morts, des faux dieux et à la nécromancie.

1.4.3.4. Les possibles cultes des morts ou des ancêtres royaux en Ez 43, 7-9

Puisque notre texte est dans le livre d'Ezéchiel, nous allons situer ce prophète et présenter brièvement le livre. Ezéchiel est un prophète de l'Exil. Il a exercé toute son activité parmi les exilés de Babylonie entre 593 et 571 (cf. Ez 1, 2 ; 29, 17). Il présente dans son livre les révélations divines qu'il aurait reçues peu de temps avant et après la chute de Jérusalem par l'armée babylonienne en 587. Ces révélations débutent en 593, la cinquième année de la déportation de Joiakîn (cf. Ez 1, 2), et vont jusqu'en 573 (cf. Ez 40, 1) ou en 571 (cf. Ez 29, 17), date de la dernière révélation du prophète⁵⁶².

On peut regrouper le livre en deux grandes parties : La première constitue les oracles de jugement contre Jérusalem (1-24) et contre les nations (25-32) ; la deuxième présente les oracles sur la restauration du peuple et du pays, Juda/Israël (33-39), et sur la restauration du Temple, du prince et du pays (40-48).

Notre texte se trouve dans la partie des oracles sur la restauration d'Israël en exil. Il exprime une dénonciation du culte des morts. Ce qui suppose l'existence de cette pratique à cette époque. Voici le passage : « On me dit : Fils d'homme, c'est ici le lieu de mon trône, le lieu où je pose la plante de mes pieds. J'y habiterai au milieu des Israélites, à jamais ; et la maison d'Israël, eux et leurs rois, ne souilleront plus mon saint nom par leurs prostitutions et par les cadavres de leurs rois avec leurs tombes, en mettant leur seuil près de mon seuil et leurs montants près de mes montants, en établissant un mur commun entre eux et moi. Ils

⁵⁵⁹ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 166 ; cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 264.

⁵⁶⁰ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 265.

⁵⁶¹ Cf. *Id.*

⁵⁶² Cf. Christophe NIHAN, « Ezéchiel », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 359.

souillaient mon saint nom par les abominations auxquelles ils se livraient, c'est pourquoi je les ai dévorés dans ma colère. Désormais ils éloigneront de moi leurs prostitutions et les cadavres de leurs rois, j'habiterai au milieu d'eux, à jamais. » (Ez 43, 7-9).

Selon B. Schmidt, notre passage est souvent cité par des chercheurs pour montrer un culte des ancêtres en Israël ancien⁵⁶³. T. Lewis montre que des commentateurs ont vu ce passage comme un reproche aux rois de Jérusalem car leurs tombes et leurs cadavres פגרים *pegarîm* se trouvent à côté de l'enceinte du temple. L'expression מלכיהם פגרי *pigre malkêhem* pourrait désigner les stèles idolâtres des rois qui ont été placés sur les hauts lieux במות *bamot*. Les במות *bamot* n'étaient pas des lieux de l'idolâtrie en soi, mais elles ont été profanées par le mémorial des stèles royales qui ont été calquées sur des installations cananéennes. Ce passage pourrait être une condamnation de ces stèles funéraires des rois dans leur במות *bamot*⁵⁶⁴.

Si les במות *bamot* désignent les endroits où les rites ont eu lieu régulièrement ; et si ces rites observés (cf. Ez 43, 7-9) ont été pour les rois morts, alors ce passage peut montrer l'arrivée tardive des pratiques du culte des ancêtres dans le culte royal judéen. L'Assyrie ou la Babylonie seraient l'origine la plus probable de tel culte pour la période en question car le *kispum*, rituel royal, est bien attesté en Mésopotamie au premier millénaire⁵⁶⁵.

D. Barthélemy propose de voir dans ce passage une allusion à la sépulture de Manassé et d'Amon dans l'expression « dans le jardin de leur maison » (cf. 2R 21, 18. 26). Et pour les cadavres de leurs rois dans notre passage, il est partisan d'une signification de monument funéraire de ces mêmes rois⁵⁶⁶.

La tendance des commentateurs dans Ez 43, 7 est de corriger la vocalisation de במותם *bamotam* « leurs hauts lieux » à במותם *bemôtam* « à leur mort ». Cette correction est souvent citée à l'appui d'une interprétation de culte des ancêtres d'Ezéchiel 43. Cité par B. B. Schmidt, Albright prend l'expression מלכיהם פגרי *pigrê malkêhem* « les stèles funéraires de leurs rois » de ce verset comme une référence au culte royal des ancêtres en Israël⁵⁶⁷.

Le mot פגרי « *pgrm* de leurs rois » désigne soit les cadavres soit le mémorial de stèles funéraires des rois. Dans les deux cas, c'est leur proximité de l'enceinte du temple qui est dénoncée. Il est difficile de dissocier connotations mortuaires du mot פגרי *pgr*, surtout si on lit *bemotam* « à leur mort », et la pratique royale. Cette dernière semble intégrer dans leur pratique le rituel du culte des morts qui souille la pureté du temple de Yahvé⁵⁶⁸.

En somme, פגר *peger* (Ez 43, 7-9) indique le cadavre d'un roi qui avait été placé à proximité du Temple dans un mépris de la loi sacerdotale car les cadavres humains souillent le Temple. Bien que l'emplacement réel des tombes des rois de Juda demeure enveloppé de mystère, 1 et 2R localisent la plupart de leurs tombes jusqu'au temps d'Ezéchias dans la capitale, Jérusalem dans le quartier appelé la cité de David avec quelques exceptions. L'emplacement des cadavres des rois près du temple (cf. Ez 43, 7-9) se réfère à une structure

⁵⁶³ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 250.

⁵⁶⁴ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 139-141.

⁵⁶⁵ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 252.

⁵⁶⁶ Cf. Dominique BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Vol. 2 Isaïe, Jérémie, Lamentations*, (OBO, 50/2), Editions Universitaires Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Fribourg, 1986, p. 380.

⁵⁶⁷ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 250-252.

⁵⁶⁸ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 142; cf. aussi Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 250-251.

de type mausolée qui les abritait. Cela permettrait l'observance régulière des rites commémoratifs au nom des rois⁵⁶⁹. Et cela pourrait être un culte des morts qui sont des rois.

La plupart des commentaires ci-dessus n'admettent pas l'existence de cultes des ancêtres royaux dans Ez 43, 7-9. Et objectivement, ce passage ne parle pas des cultes des ancêtres royaux. Mais les expressions qui disent : « *ne souilleront plus mon saint nom par leurs prostitutions et par les cadavres de leurs rois avec leurs tombes* » (v. 7) et « *Désormais ils éloigneront de moi leurs prostitutions et les cadavres de leurs rois* » (v. 8) pourraient montrer que notre passage parle de l'existence des cultes des ancêtres royaux morts, en Israël ancien. Mais la probabilité de l'existence de ces pratiques dans ce passage est très faible puisqu'il n'en parle pas objectivement. Comme déjà traité dans la première partie de ce travail, le culte des ancêtres royaux est un phénomène bien réel jusqu'à nos jours à Madagascar.

1.4.4. La part des morts et les éventuels bienfaits des morts pour les vivants

Dans la Bible, il y a aussi des passages qui peuvent montrer l'existence de parts des défunts. Nous prenons ici trois cas. Le premier cas est celui de la loi du lévirat (Dt 25, 2-10) ; le deuxième est l'offrande alimentaire dans Tb 4, 17 et le dernier est la prière et le sacrifice pour les morts dans 2M 12, 41-43.

1.4.4.1. La loi du lévirat

Cette loi du lévirat est une coutume qui montre le besoin des défunts (Dt 25, 5-10 ; cf. aussi Gn 38, 8 ; Rt 1, 1-21). Selon cette loi, « *Si des frères demeurent ensemble et que l'un d'eux vienne à mourir sans enfant, la femme du défunt ne se mariera pas au-dehors avec un homme d'une famille étrangère. Son « lévirat » (beau-frère) viendra à elle, il exercera son lévirat en la prenant pour épouse et le premier-né qu'elle enfantera relèvera le nom de son frère défunt ; ainsi son nom ne sera pas effacé d'Israël.* » (Dt 25, 5-6). La suite de ce passage du Dt montre que le refus du beau-frère de prendre la veuve de son frère donne à la veuve le droit de faire subir à son beau-frère un affront devant l'assemblée des anciens. La veuve lui ôtera sa chaussure et crachera devant lui. Le beau-frère est déconsidéré au sein de son groupe et devant la société (cf. Dt 25, 7-10).

Cette loi du lévirat est propre au Deutéronome. Elle est illustrée dans l'histoire de Ruth (cf. Rt 1, 11. 13) et elle est déjà sous-jacente au récit de la Genèse sur Tamar en ces termes : « *Alors Juda dit à Onân : Va vers la femme de ton frère, remplis avec elle ton devoir de beau-frère et assure une postérité à ton frère.* » (Gn 38, 8). Cette loi est aussi connue dans d'autres civilisations.

L'enfant accordé au défunt sert alors à perpétuer son nom. Et concernant cette continuité des défunts, H. Nutkowicz note que les morts appartiennent à la fois au monde de ceux qui sont dans le tombeau des membres de leur clan et celui des ancêtres au shéol. Cela montre un lien entre les morts. Cet auteur ajoute : « *L'inhumation dans de tels tombeaux et les*

⁵⁶⁹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 252-253.

représentations de l'au-delà révèlent l'imaginaire des vivants qui leur confère cette continuité. »⁵⁷⁰ C'est cette continuité que donne la loi du lévirat au défunt.

Cet aspect de continuité des ancêtres, de générations en générations, est rencontré aussi dans les cultes des Ancêtres à Madagascar, y compris le *Rasahariaña* « partage des biens avec les morts ou les Ancêtres » ; car ce sont les descendants qui assurent à leurs Ancêtres ce dont ils ont besoins dans l'au-delà. Le culte (ou les rites) qui permet au défunt d'accéder au stade des Ancêtres est l'un de ces besoins des défunts dans le monde malgache.

La loi du lévirat crée aussi la cohésion familiale au sein de la famille du défunt et la cohésion sociale au sein de son groupe. Cette cohésion s'étend à l'ensemble de la société israélite de l'époque car la réalisation de cette loi pour le beau-frère lui valut l'acceptation de société, son refus provoque son rejet par la société. Cette cohésion au niveau familial et social est aussi un autre aspect que donnent les cultes des ancêtres à Madagascar pour la famille organisatrice du culte en question.

De toute façon, la loi du lévirat figure parmi les coutumes qui montrent que les défunts du monde israélite et biblique ont des besoins auxquels les vivants doivent pourvoir, même si la demande des morts ne se rencontre pas de façon explicite dans la Bible. La part du frère défunt dans cette loi du lévirat est évidemment l'enfant premier-né du frère vivant et de la veuve laissée par le défunt. Ce qui veut dire que dans cette loi, c'est la descendance qui est la part du défunt pour perpétuer son nom. Et cette perpétuation du nom des ancêtres est l'une des fonctions du culte des Ancêtres, y compris le *Rasahariaña*, dans le monde malgache. C'est une unité qui fait accéder le défunt à l'ancestralité.

1.4.4.2. Offrande de nourriture en Tb 4, 17

Le livre de Tobie est l'un des livres les plus tardifs de l'Ancien Testament. Il n'est pas reconnu comme canonique par le canon de la Bible juive ni celui des protestants. Il figure parmi les livres bibliques dits « deutérocanoniques ». Selon l'introduction de la BJ pour ce livre, il semble avoir été écrit vers 200 av. J.-C., peut-être en Palestine et probablement en araméen. Il présente une histoire de famille, et il est un récit d'édification où les devoirs envers les morts et le conseil de l'aumône tiennent une place remarquable. C'est dans ces devoirs envers les morts que nous abordons ce livre en étudiant un de ses passages.

Pour E. A. Knauf, ce livre se divise en trois parties et est précédé d'un prologue (1, 1-2)⁵⁷¹. La première partie (1, 3-3, 17) montre deux situations de crise indépendantes, en deux lieux différents. La première (1, 3-3, 6) de ces situations présente Tobit qui, père de Tobie, raconte sa vie exemplaire en tant qu'Israélite fidèle au Temple de Jérusalem et il est un exilé fidèle à la Torah (1, 3-22). Il perd la vue après avoir enterré un compatriote (2, 1-14). La deuxième situation (3, 7-17) présente Sara, fille de Ragouël, victime d'un démon qui tue ses maris successifs lors de la nuit de nocce. Sara, désespérée, adresse une prière pieuse que l'ange Raphaël transmet à Dieu.

⁵⁷⁰ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p. 243.

⁵⁷¹ Cf. Ernst Axel KNAUF « Tobit » dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éd.), *op. cit.*, 2004, p. 637.

La deuxième partie du livre (4, 1-14, 1) présente une double résolution de ces deux crises : la prière pour le mariage de Sara avec Tobie et le foie de poisson pour les yeux de Tobit. La troisième partie (14, 2-15) forme l'épilogue du livre. Elle parle de l'enterrement et du résumé de la vie de Tobit qui retrouve la vue. Avant de mourir, Tobit y prédit la destruction de Ninive et de Jérusalem, et la reconstruction de cette dernière. La destruction de Ninive y est aussi décrite.

Notre passage est dans la deuxième partie du livre. Voici notre texte : « *Sois prodigue de pain et de vin sur le tombeau des justes, mais non pour le pécheur.* » (Tb 4, 17). Ce passage nous révèle comment les Israélites de l'époque de ce livre biblique s'occupent de leurs morts. Ils leur offrent même de la nourriture ; il s'agit d'une offrande alimentaire. Cela montre que ces défunts ont des besoins qu'on peut dire physiques ou corporels. L'offrande alimentaire figure parmi les recommandations de bonne conduite à côté de tant d'autres que Tobit demande à son fils Tobie (cf. Tb 4, 3-21). Dans cette déposition de pain et de vin, il s'agit de l'extension des œuvres de miséricorde aux défunts qui étaient justes pendant leur vie terrestre⁵⁷². Et les pécheurs ne bénéficient pas de ces bonnes œuvres de miséricorde.

Ce passage suscite un débat et pose un problème car cette pratique d'offrir le pain et le vin aux défunts contredit certains passages bibliques. Par exemple dans Dt 26, 14, il est dit : « *Je n'ai rien donné pour un mort* ». Dans Si 30, 18, il est écrit aussi : « *Des mets à profusion devant une bouche fermée, telles sont les offrandes déposées sur une tombe* ». En plus, cette pratique d'offrande de pain et de vin est attestée chez les païens comme le montre, par exemple, la Sagesse d'Ahikar⁵⁷³.

Ce problème que pose cette pratique est probablement la raison des corrections proposées par certaines traductions bibliques chrétiennes. Par sa note sur Tb 4, 17, la BJ rectifie : Tobit semble conseiller à son fils Tobie non pas de faire des offrandes alimentaires aux morts mais de faire l'aumône en leur honneur. TOB propose par sa note qu'il s'agit probablement de la nourriture de consolation portée aux parents des défunts après leur jeûne rituel. Cette dernière pratique est parfois interdite aussi (cf. Jr 16, 17 ; Ez 24, 17).

Mais, il s'agit bel et bien dans ce passage Tb 4, 17 d'offrande alimentaire pour les morts qui sont justes durant leur vie. Et ce passage manifeste l'existence de cette pratique à l'époque au sein de la population israélite et dans la tradition biblique sinon Tobit ne la conseillerait pas à son fils Tobie. Il révèle que dans le milieu biblique, il y a une évolution de la vision concernant le rapport des vivants aux morts.

Cette manière de s'occuper des morts dans notre passage rapproche le *Rasahariaña* ; car le *jôro* central ou le *Fotojôro* appelé le *Sorontsoroño* est aussi un rite d'offrande d'aliments cuits pour les Ancêtres de la famille organisatrice du *Rasahariaña*. On peut penser que le *Sôrontsôroño* est un repas en l'honneur des Ancêtres mais il s'agit plutôt d'un repas offert aux Ancêtres et qu'on prend avec eux et le destinataire du culte⁵⁷⁴.

⁵⁷² Cf. Elena DI PEDE, Claude LICHTERT, Didier LUCIANI, Catherine VIALLE et André WÉNIN, *Révéler les œuvres de Dieu. Lecture narrative du livre de Tobie*, (Le livre et le rouleau, 46), Lessius, Paris, 2014, p. 49 ; François NAU (Traduction des versions syriaques), *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie)*, III, 13 ; Letouzay et Ané, Paris, 1909, p. 159.

⁵⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 49-50.

⁵⁷⁴ Cf. *Supra*, p. 52-53, 60-63.

Tb 4, 17 est donc proche du *Rasahariaña*. Les deux manifestent la même pratique par cette offrande alimentaire. La différence, c'est que le *Rasahariaña* suppose le pouvoir des morts sur les vivants car ces défunts peuvent obliger les vivants à revendiquer le *Rasahariaña* en les faisant tomber malades par exemple ; il suppose aussi la dépendance des morts envers les vivants pour leur permettre accéder au rang des ancêtres. Tandis que Tb 4, 17 ne signale ni le pouvoir des morts sur les vivants ni la dépendance de ces défunts à l'égard des vivants pour leur permettre d'avoir la vie éternelle auprès de Dieu. Dans le cas ci-dessus, Tb 4, 17 est un atout pour le *Rasahariaña*, il peut l'enrichir.

Dans le *Rasahariaña*, ce ne sont pas seulement les vivants qui permettent aux morts d'accéder aux rangs des ancêtres. Ce rite est nécessaire pour permettre aux morts de rejoindre le monde des Ancêtres. Et ce sont les vivants qui exécutent ce rite. Mais ce sont les Ancêtres qui acceptent le nouveau venu, membre de leur famille, dans leur monde des Ancêtres. Il y a là alors une sorte de continuité de vie sur la terre et dans l'au-delà ; et aussi une continuité de communion ou de cohésion familiale entre les membres vivants et ceux défunts dans l'au-delà. Les vivants assurent le rite qui permet le passage de leurs membres auprès des leurs dans l'autre monde ; et les Ancêtres accueillent leur nouveau venu comme membre de leur famille.

La pratique d'offrande alimentaire dans notre passage (Tb 4, 17) nous permet d'admettre l'hypothèse que ces morts ont des besoins matériels dans leur vie dans l'au-delà. Là encore, on est dans le *Rasahariaña* et les autres cultes des Ancêtres à Madagascar. Il y a toujours des éléments matériels qu'on offre aux Ancêtres défunts dans les cultes des Ancêtres malgaches. Le passage de Tb 4, 17 montre une communion entre les vivants sur la terre et ceux qui sont dans l'au-delà comme dans le *Rasahariaña*.

Le *Rasahariaña* reste sur un cercle familial et tribal dans l'offrande et la communion pour la famille organisatrice. Dans Tb 4, 17, la pratique d'offrande est recommandée pour les morts qui étaient justes de leur vivant. On peut imaginer l'universalité pour le destinataire de cette pratique, c'est-à-dire cette pratique est destinée pour les morts justes même si ces derniers ne font pas partie de la famille de celui qui offre des aliments.

On peut dire à partir du passage de Tb 4, 17 que l'offrande alimentaire constitue la part des morts dans la Bible vétérotestamentaire comme dans le *Rasahariaña* des *Tsimihety* de Madagascar, même si ce livre est parmi ceux qui sont tardifs, et même s'il y a des passages qui le contredisent. On peut dire aussi que l'enterrement qui est recommandé dans ce livre de Tobie fait partie de la part des morts. Le fait qu'on cherche à tout prix à accorder aux morts un enterrement dans ce livre (cf. Tb 1, 17-18) montre l'importance de la part des morts.

1.4.4.3. La prière et le sacrifice pour les morts en 2M 12, 41-43

Comme le premier livre des Maccabées, le deuxième est aussi un livre tardif de l'Ancien Testament. Aucun des deux ne figure dans le canon de la Bible hébraïque ni dans celui des protestants comme c'est le cas du livre de Tobie.

1 et 2M sont consignés dans une liste de livres bibliques, dite « décret de Gélase », reçus au 6^e siècle par l'Eglise de Rome. Mais ils prendront officiellement leur place parmi les livres deutérocanoniques en 1442 par la bulle du pape Eugène IV, une décision du Concile de Trente pendant sa quatrième session, le 8 avril 1546. Le 2M dans lequel se trouve notre

passage s'attache à la genèse de la révolte et à la victoire de Judas sur Nikanor en 160 avant notre ère⁵⁷⁵. Il ne fait pas suite au 1M ni par idée ni par chronologie ; il est le résumé d'une œuvre écrite en cinq livres par Jason de Cyrène (cf. 2M 2, 23). Il est écrit entre 180 à 160 avant notre ère.

Ph. Abadie propose de diviser le livre en trois parties. Précédé d'une sorte de prologue (2M 1-2, 18) composé de deux lettres aux juifs d'Égypte, et d'une préface de l'abrégiateur (2M 2, 19-23), la première partie montre les causes de la révolte (2M 3, 1-5, 10). La deuxième présente la persécution subie par la population juive (2M 5, 1-7, 42). La troisième expose les hauts-faits de Judas (2M 8, 1-15, 36). Le livre se termine par un épilogue de l'abrégiateur (2M 15, 37-39) qui est une sorte de réponse au prologue⁵⁷⁶.

Notre texte est dans la troisième partie du livre, c'est-à-dire dans le contexte des exploits réalisés par Judas. Dans ces exploits, il y a des victimes du côté de Judas. La prière et le sacrifice sont pour ces hommes tombés pendant ces exploits de Judas et qui sont de son côté. Voici notre passage : « *Tous donc, ayant béni la conduite du Seigneur, juge équitable qui rend manifestes les choses cachées, se mirent en prière pour demander que le péché commis fût entièrement pardonné, puis le valeureux Judas exhorta la troupe à se garder pure de tout péché, ayant sous les yeux ce qui était arrivé à cause de la faute de ceux qui étaient tombés. Puis, ayant fait une collecte d'environ deux mille drachmes, il l'envoya à Jérusalem afin qu'on offrît un sacrifice pour le péché, agissant fort bien et notablement d'après le concept de la résurrection.* » (2M 12, 41-43).

Comme nous le voyons, ce passage est dans la perspective de l'espérance et de la foi en la résurrection qui sera abordée dans la troisième partie de ce travail. Ici, nous essayons de montrer l'existence de la prière et du sacrifice pour les morts dans la société israélite biblique à l'époque de ce deuxième livre des Maccabées. Nous mettons l'accent sur le fait que ces prières et sacrifice pour les morts constituent leur part.

Ce qui nous intéresse le plus dans ce passage, ce sont les versets 42 et 43. Le verset 42 révèle la prière pour les morts. La raison de la prière est ici d'avoir le pardon pour les péchés de ces morts ; car ces gens sont tombés pendant le combat à cause de leurs péchés puisqu'on a trouvé sous la tunique de chacun de ces morts des objets consacrés aux idoles de Iamnia et que la Loi interdit aux Juifs (cf. 2M 12, 40). J. A. Goldstein interprète ce péché comme celui de la société, c'est-à-dire un péché communautaire, et non individuel. Par conséquent, selon lui, la prière pour le pardon des péchés de ces morts dans ce passage sert à préserver les vivants de cette même communauté de la colère de Dieu⁵⁷⁷.

Le verset 43 montre le sacrifice pour le péché des morts. Il s'agit ici toujours des morts qui sont tombés lors des combats de Judas. Et c'est ce dernier qui a demandé une collecte en vue de ce sacrifice pour le péché de ces morts. Après, on a envoyé le fruit de cette collecte à Jérusalem. Et c'est là, à Jérusalem, certainement dans le Temple, qu'on offre le sacrifice en question. Voilà une autre manière biblique de s'occuper des morts de la part des vivants. Ces deux façons sont en vue de sauver ces morts, en vue de leur accorder le bonheur éternel ou la

⁵⁷⁵ Cf. Philippe ABADIE « 1 et 2 Maccabées » dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 643-644.

⁵⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 649-651.

⁵⁷⁷ Cf. Jonathan GOLDSTEIN, *II Maccabees*, (The Anchor Bible, 41 A), Doubleday, New York, 1983, p. 449-450.

vie éternelle. C'est dans ce cas que cette prière et ce sacrifice pour les morts constituent leur part dans notre passage.

Le sacrifice est déjà le cas du *Rasahariaña* ; car en donnant sa part au défunt destinataire de ce rite, on sacrifie un bœuf pour le lui offrir. Et comme nous le savons déjà, cela permet au destinataire de vivre auprès des siens, de ses Ancêtres ; autrement dit de jouir du bonheur éternel. On est dans le même cas que le sacrifice pour les morts dans 2M 12, 43.

En ce qui concerne la prière pour les morts, les *jôro* du *Rasahariaña* sont des sortes de prière à la manière malgache. Et le moment central du *Rasahariaña* est le *Fotojôro* qui est le *jôro* du *Sorontsorôno*, c'est-à-dire une prière. Le premier *jôro* est déjà une prière de demande d'acceptation de l'animal à offrir. En tout, ces *jôro* du *Rasahariaña* sont une sorte de prière d'invocation comme déjà signalé dans la première partie de notre travail.

On peut dire par cette analyse que dans le *Rasahariaña*, c'est par la prière malgache qui permet aux morts de devenir Ancêtres, d'accéder au monde des Ancêtres et de jouir du bonheur éternel auprès de ces ancêtres et du *Zanahary*, Dieu. Comme nous le verrons plus tard, c'est dans cette perspective qu'on peut introduire la prière biblique et chrétienne dans ce *Rasahariaña* en modifiant certaines pratiques. La prière biblique représente alors un atout pour les cultes des Ancêtres à Madagascar, et surtout le *Rasahariaña*. Elle enrichit ces cultes des Ancêtres malgaches. Dans notre passage, ce sont la prière et le sacrifice qui constituent les parts des défunts.

La prière est donc une bonne possibilité de dialogue entre la tradition religieuse biblique et la tradition religieuse malgache sur les cultes des Ancêtres, en particulier sur le *Rasahariaña*. Par cette prière, on remet à Dieu le sort des morts, on laisse à Dieu de les introduire, on lui demande de les accueillir car en définitive c'est Dieu qui décide du sort de la création car c'est lui le Créateur de toute chose.

2. LES CRITIQUES À LA LUMIÈRE DU DIEU DES VIVANTS

Ce chapitre se subdivise en trois points. Le premier est une forme de critique des rites funéraires dans la Bible. Le deuxième est la critique de la nécromancie et des cultes des morts. Le troisième est l'interdiction de la nécromancie et des cultes des morts.

2.1. LES « PROBLÈMES » DES FUNÉRAILLES

Nous présentons ici quatre cas de cette mise en question : d'abord, la mort et le tombeau de Rachel ; ensuite la mort et l'enterrement de Moïse ; puis la mort et le lieu d'enterrement de David ; enfin, la dénonciation des pratiques interdites mais pratiquées en Jr 16, 5-7.

2.1.1. La mort et le tombeau de Rachel

Rachel, l'épouse de Jacob, est le troisième ou le quatrième ancêtre d'Israël du côté maternel, après Sara épouse d'Abraham et de Rébecca épouse d'Isaac. Pour l'avoir comme

épouse, Jacob a dû servir Laban son beau-père pendant 14 ans dont sept ans pour Léa l'aînée et sept autres pour Rachel la cadette (cf. Gn 29, 18-30). Jacob a fait tout son possible pour avoir Rachel comme épouse à cause de son amour pour elle. Dans ce cas, on peut considérer Rachel comme la véritable femme de Jacob, sa préférée, et donc la troisième, même si Léa épouse Jacob d'abord⁵⁷⁸.

Avant la mort de Rachel, Jacob et sa famille sont à Béthel car Jacob est sur le chemin du retour (cf. Gn 35, 1-15). Ils partent de Bethel et arrivent à Ephrata. C'est là que Rachel accouche. « *Ses couches furent pénibles et, comme elle accouchait difficilement, la sage-femme l'encouragea en lui disant : Rassure-toi, c'est encore un fils que tu as !* » (Gn 35, 16-17). Rachel meurt après avoir accouché un fils. Avant de mourir, Rachel nomme son fils. « *Au moment de rendre l'âme, car elle se mourait, elle le nomma Ben-Oni, mais son père l'appela Benjamin.* » (Gn 35, 18). L'expression בן־אוני *Ben-Oni* signifie « Fils de la douleur ». La douleur encourue par Rachel pendant son accouchement explique son choix de ce בן־אוני *Ben-Oni* car la douleur l'a conduite à la mort.

Jacob change le nom de בן־אוני *Ben-Oni* en Benjamin qui veut dire « fils de la droite », c'est-à-dire « fils de bon augure ». Le nom de l'enfant désigne quelque chose dans l'avenir de l'enfant et du peuple Israël. L'enfant que Rachel a mis au monde en mourant est l'ancêtre du premier roi messie d'Israël, Saül. Ce Benjamin est le premier et le seul fils de Jacob qui est né en Terre promise. La mort est ici liée à des circonstances de vie. Il s'agit de la vie du peuple Israël en Terre promise. Cette mort de Rachel est en quelque sorte prophétique pour la vie de ce peuple de Dieu qu'est Israël. Elle porte une vision sur ce peuple. C'est le rôle tenu par la tribu de Benjamin dans la royauté d'Israël. Dans ce cas, la mort de Rachel est prophétique.

« *Rachel mourut et fut enterrée sur le chemin d'Éphrata – c'est Bethléem. Jacob dressa une stèle sur son tombeau ; c'est la stèle du tombeau de Rachel, qui existe encore aujourd'hui.* » (Gn 35, 19-20 ; cf. Gn 48, 7). Le tombeau de Rachel a deux localisations : à 10 km au sud de Jérusalem en Gn 35, à Bethléem-Ephrata ; et à 10 km au nord de Jérusalem selon 1S 10, 2, sur le territoire de Benjamin. Selon ces textes bibliques, ce tombeau de Rachel se situe entre ses deux descendants, Benjamin et Ephraïm. Elle continue à veiller sur eux.

L'onction du premier roi messie de l'histoire d'Israël, le roi Saül, est liée à Rachel ou plutôt à son tombeau. Le prophète Samuel oint Saül comme roi d'Israël sur l'ordre du Seigneur (cf. 1S 9, 26 ; 10, 1-2). Et après cette onction, Samuel lui dit qu'il rencontrera deux hommes près du tombeau de Rachel, qui lui diront que les ânesses qu'il recherche sont retrouvées. Dès que Saül quitte Samuel pour retourner chez son père, « *Dieu lui changea son cœur et tous les signes que Samuel lui a parlé s'accomplirent le jour même.* » (1S 10, 9).

Saül le premier roi messie est envoyé le jour de son onction au tombeau de son ancêtre qui a donné vie à Israël en quittant la vie terrestre. Cela veut dire peut-être qu'au début de sa fonction royale et messianique, Saül remonte à la source. La source montre une vie⁵⁷⁹. Même si on ne parle pas encore de la vie après la mort dans la Bible à cette époque et dans ce contexte, on peut se poser la question de savoir si Rachel est morte dans le sens d'un anéantissement. Il y a un lien entre Rachel son ancêtre et la fonction royale et messianique que va prendre le futur roi Saül de l'époque.

⁵⁷⁸ Cf. Jacques CAZEAUX, *Le partage de minuit. Essai sur la Genèse*, (Lectio Divina, 208), Cerf, Paris, 2006, p. 481.

⁵⁷⁹ Cf. Philippe LEFEBVRE, *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, (Epiphanie), Cerf, Paris, août 2004, p. 119.

Saül est implicitement invité à demander la bénédiction de son ancêtre et à se référer à elle avant de prendre sa fonction sur le peuple de Dieu. C'est au tombeau de Rachel que Dieu montre à Saül que c'est Lui (Dieu) qui l'a oint comme chef sur son peuple (Israël). Le signe est sa rencontre avec les deux hommes près de ce tombeau annoncée par Samuel. Le signe mentionné par Samuel est réalisé. Ce message de ces deux hommes résout le problème initial de la perte des ânesses. Le message laisse entendre que l'intérêt se porte sur le destin de Saül⁵⁸⁰. Ce destin, on peut le dire, commence à ce tombeau de Rachel, son ancêtre.

Ces phénomènes révèlent l'importance que tiennent les ancêtres pour Israël car Saül va être roi non seulement sur la tribu de Benjamin mais pour tout Israël, peuple de Dieu. Or il est implicitement demandé par Dieu au futur roi de se référer à Rachel son ancêtre avant et dans l'exercice de sa fonction royale et messianique. Pour montrer cette importance des ancêtres pour Israël dans la Bible, on voit souvent des références aux différents patriarches ou ancêtres et grandes figures de personnalités comme Abraham (la foi et la confiance en Dieu, père des croyants), Isaac, Jacob, Moïse (libérateur du peuple de Dieu), David⁵⁸¹ (modèle des rois d'Israël), Salomon (roi sage et constructeur du Temple), etc. Israël se réfère souvent à ces personnages dans leur vie comme dans l'exercice de leur fonction.

Les Malgaches, eux-aussi, aiment demander la bénédiction des Ancêtres et des parents vivants avant d'entreprendre une fonction et d'autres activités dans leur vie. Ils se réfèrent souvent et surtout à leurs Ancêtres. Le culte des Ancêtres exprime cette référence des Malgaches à leurs Ancêtres qu'ils pensent mener une autre vie dans l'au-delà.

La fonction royale et messianique de Saül consiste aussi et surtout à sauver le peuple Israël, peuple de Dieu, de ses ennemis. Il s'agit alors de la fonction divine confiée à des hommes. Tout ceci nous indique que de la part de Saül, l'exercice de sa future fonction nécessite la référence à ses ancêtres et surtout à tous les ancêtres d'Israël dont fait partie Rachel, parce qu'il va régner sur tout Israël sur l'ordre de Dieu.

Ce cas de Rachel montre la mise en question par Dieu dans la Bible des rites funéraires habituels. Elle n'est pas enterrée dans la terre de ses ancêtres comme la plupart des patriarches et matriarches bibliques. Sa mort et son tombeau sont liés à des circonstances de vie du peuple Israël. Un tombeau et une mort qui donnent vie sont un peu spéciaux et vraiment étonnants. Et il s'agit de la vie du peuple de Dieu, cela montre la présence de Dieu dans ces circonstances.

2.1.2. La mort et l'enterrement de Moïse

Le personnage de Moïse est l'un des fils conducteurs qui unissent le Pentateuque. Il traverse quatre des cinq livres. W. Vogels appelle Moïse un personnage aux multiples visages avec des titres comme Prophète (cf. Nb 12, 6 ; Dt 18, 15 ; 34, 10 ; Os 12, 14), législateur d'Israël, homme de Dieu (cf. Jos 14, 6 ; Esd 3, 2), serviteur de Dieu (cf. Nb 12, 7 ; Jos 14, 7, Ne 1, 8), etc⁵⁸². Notre étude concernant sa mort se trouve à la fin du livre du Deutéronome.

⁵⁸⁰ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *Les livres de Samuel*, (Commentaire de l'Ancien Testament, 6), Labor et Fides, Genève, 1994, p. 127.

⁵⁸¹ Pour les figures de David, cf. Louis DESROUSSEAU et Jacques VERMEYLEN (éd.), *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB (Lille, 1^{er}-5 septembre 1997)*, (Lectio Divina, 177), Cerf, Paris, 1999.

⁵⁸² Cf. Walter VOGELS, *op. cit.*, 1997, p. 5-6.

Comme Jacob, avant sa mort, Moïse bénit les douze tribus d'Israël (cf. Dt 33). C. Dogniez et M. Harl font savoir : « Le genre littéraire des « bénédictions », dans un discours d'adieu d'un père à ses enfants, correspond particulièrement bien à la pensée religieuse hébraïque : c'est un appel pour que le Seigneur envoie sur les descendants la fécondité et la vie. »⁵⁸³

Dans ce cas, dans leur tradition, les Malgaches rejoignent les Hébreux. Car pour les Malgaches, les bénédictions des Ancêtres revêtent une importance capitale dans la vie. Et cette importance des bénédictions des parents qui est l'une des raisons d'être du culte des Ancêtres à Madagascar.

Avant cette bénédiction, Dieu fait savoir à Moïse le lieu de sa mort. Il lui montre qu'il n'entrera pas dans la Terre promise : « *Parce que vous m'avez été infidèles au milieu des Israélites aux eaux de Mériba-Cadès, dans le désert de Çîn, parce que vous n'avez pas manifesté ma sainteté au milieu des Israélites, c'est du dehors seulement que tu verras le pays, mais tu n'y pourras pas entrer, en ce pays que je donne aux Israélites.* » (Dt 32, 51-52, cf. Nb 27, 12-14).

En annonçant la mort de Moïse sur la montagne des Abarim, sur le mont Nebo, au pays de Moab, face à Jéricho, le texte biblique note : « *C'est là que mourut Moïse, serviteur de Yahvé, en terre de Moab, selon l'ordre de Yahvé ; il l'enterra dans la vallée, au pays de Moab, vis-à-vis de Bet-Péor. Jusqu'à ce jour nul n'a connu son tombeau.* » (Dt 34, 5-6). C'est donc Dieu lui-même qui semble y enterrer Moïse.

L'enterrement de Moïse est un cas unique dans la Bible puisqu'il est enterré par Dieu. En plus, on ne trouve pas jusqu'à nos jours le lieu exact de sa tombe (cf. Dt 34, 6). On peut dire que Dieu veut mettre l'accent sur la personnalité de Moïse, sur sa vie et non sur sa mort ni les circonstances de sa mort. Ce cas de Moïse est un cas de mise en question par Dieu des rites funéraires. Ce qui est vraiment extraordinaire, c'est un Dieu qui enterre un humain. Si Dieu met Moïse au tombeau, le tombeau ne semble plus un lieu de mort.

Ce cas de Moïse suscite quelquefois des discussions⁵⁸⁴. La mort de Moïse ne semble pas un arrêt total de la vie mais il s'agit d'un passage vers l'autre vie, auprès de Dieu car il est un homme de Dieu et il fréquente Dieu durant sa vie terrestre. Il pourrait continuer à mener une autre vie auprès et avec ce Dieu qu'il a fréquenté sur la terre.

Une autre chose mérite d'être signalée dans le cas de Moïse : sans pouvoir l'enterrer, les fils d'Israël pleurent Moïse. On peut dire que Moïse n'a pas bénéficié d'être enterré dans son pays car le pays de Moab n'est pas celui des Israélites. Il n'est pas enterré dans la Terre promise et peut-être parce que personne ne l'a enterré sauf Dieu lui-même. C'est un autre aspect de la mise en cause des rites funéraires pour la mort de Moïse. La mort en pleine vitalité (cf. Dt 34, 7) renforce l'accent mis sur l'importance de sa personne, sur sa vie et non sur sa mort. C'est pour cela peut-être qu'on ne sait pas le lieu de son inhumation par Dieu.

J.-P. Sonnet montre que « Moïse ne meurt pas sans recevoir de Dieu de convertir son lien à la mort »⁵⁸⁵. La mort de Moïse introduit quelque chose de nouveau dans la conception

⁵⁸³ Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 342-343.

⁵⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 355-356.

⁵⁸⁵ Jean-Pierre SONNET, « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34) », dans *NRT* 123 (2001), p. 353.

de la mort, de la vie après la mort et même la relation avec les morts. Car à cette époque, il est rare que le tombeau d'un ancêtre ou d'un grand personnage comme Moïse soit inconnu.

J. Cazeaux dit : « Le récit de la mort de Moïse resserre encore la théologie. Cette fois, il meurt en pleine force. Il meurt en voyant la Terre promise tel un roi, mais c'est à nouveau au moment de disparaître. Il meurt en face d'un des lieux les plus dramatiques de l'Exode, Bet-Péor. Il meurt sans qu'on ait gardé la trace de sa tombe. En cela il s'oppose aux Pharaons qu'il a combattus et dont les pyramides auraient de la peine à échapper aux regards sinon à l'exploration. »⁵⁸⁶ Cette affirmation montre le lien qu'entretient Moïse avec Dieu, et surtout la singularité de sa mort par rapport aux grandes personnalités de l'époque en ce qui concerne la tombe comme celle des Pharaons qui sont dans les pyramides à leur mort. Il s'agit d'un type de changement dans ce monde à l'époque et même de nos jours. Les morts, c'est Dieu qui s'occupe de leur sort, même s'il y a des rites funéraires effectués par les vivants.

Dans la Bible et en particulier le Pentateuque, on ne parle pas encore à cette époque, de la vie éternelle ou de la vie après la mort. Mais le cas de Moïse nous pose la question : si un homme marche et vit avec Dieu pendant sa vie terrestre comme a fait Moïse ne mènera-t-il pas une autre vie après celle sur la terre ? Nous pouvons supposer qu'il continue à vivre avec Dieu. Moïse reste aussi vivant au milieu de son peuple par la Parole de Dieu qu'il leur a transmise tant que ce peuple vit de cette Parole. Dans ce cas, Moïse joue toujours un rôle d'intermédiaire entre Dieu et le peuple Israël comme c'est le cas des *Razana*, Ancêtres défunts, à Madagascar envers leurs descendants vivants.

2.1.3. La mort et le lieu de l'enterrement de David

Avant d'aborder la mort et l'enterrement de David, nous disons quelques mots sur lui. Le roi David est une grande figure dans la Bible et l'histoire d'Israël ancien. Il est le deuxième roi messie d'Israël après Saül. Il est surtout l'ancêtre du Messie Fils de Dieu, Jésus-Christ (cf. Mt 1, 1). Roi exemplaire malgré sa faiblesse, il a délivré Israël des Philistins. Son histoire et ses actions se trouvent surtout dans 1S 16-1R 2.

Comme les autres grandes personnalités de la Bible, David fait des recommandations avant sa mort. Sa particularité, c'est qu'il ne le fait qu'à son fils Salomon qui lui a succédé sur le trône. David commence par encourager Salomon à être fort pour prendre sa succession. Il lui recommande de rester fidèle à Dieu en marchant selon ses voies et en gardant ses lois. Tout cela assurera la bonne marche du royaume et la pérennité de la royauté pour ses descendants (cf. 1R 2, 1-4). David demande à Salomon d'être bon et loyal envers ceux qui étaient fidèles à son père, et très prudent envers ses ennemis et les hommes sanguinaires qui ont fait couler le sang des innocents (cf. 1R 2, 5-9).

Après toutes ces recommandations, David peut mourir : « *Et David se coucha avec ses pères et on l'ensevelit dans la Cité de David* » (1R 2, 10). L'expression « se coucher avec ses pères » est une autre expression pour dire « mourir », « mourir en paix ou paisiblement »⁵⁸⁷. Selon ce verset biblique, on peut dire que le roi David est enterré chez lui. Mais le lieu exact de la Cité de David peut poser quelques doutes. Il est vrai que selon les contextes et les

⁵⁸⁶ Jacques CAZEAUX, *La guerre sainte n'aura pas lieu*, (Lectio Divina, 185), Cerf, Paris, 2001, p. 451.

⁵⁸⁷ Cf. Mordechai COGAN, *1King*, (The Anchor Bible, 10), New York, 2001, p. 174.

circonstances de sa mort, la ville la plus probable pour son enterrement est Jérusalem (cf. 2S 5, 7 ; 1R 9, 15), mais la ville qui est la Cité de David est d'abord Bethléem. Les versets bibliques 2S 5, 7. 9 ; 1R 9, 15 montrent que la Cité de David est Jérusalem car c'est David lui-même qui l'a appelée ainsi après l'avoir conquise. Tandis que 1S 20, 6 indique Bethléem comme la Cité de David.

Le fait que David « se coucha avec ses pères » (1R 2, 10) montre plutôt qu'il est enterré à Bethléem dans le tombeau familial de Jessé et de ses ancêtres car ces derniers sont certainement inhumés à Bethléem. Cette dernière remarque pourrait accorder à Bethléem le lieu d'enterrement du roi David sauf qu'à l'époque l'expression « se coucher avec ses pères » est une formule générale qui ne désigne pas obligatoirement une sépulture dans le lieu précis où les ancêtres reposent ; mais quand on dit que Salomon se coucha avec ses pères et on l'enterra dans la Cité de David, son père, il s'agit là bel et bien de la ville de Jérusalem⁵⁸⁸.

M. Cogan présente que les tombes royales de la dynastie de David étaient en usage pendant près de trois siècles, jusqu'aux jours du roi Manassé⁵⁸⁹. Selon Ne 3, 16, le tombeau de David est situé dans la partie sud-est de la Cité de David. L'auteur mentionné ci-dessus signale que Josèphe rapporte que ces tombes ont été dépouillées de leurs biens par Hyrcan et Hérode. Malgré ces indices, l'exploration moderne sur la colline à l'est au sud de l'Ophel n'a pas réussi à localiser le tombeau de David et de sa dynastie, probablement en raison de l'implantation urbaine intensive et continue dans ce quartier de Jérusalem. Le site actuel sur le mont Sion à Jérusalem qui porte le nom de « Tombeau de David » est un édifice médiéval construit sur les ruines d'une synagogue byzantine ; elle est très éloignée de la Cité de David, la colline au sud du mont du Temple qui descend de la vallée du Cédron⁵⁹⁰.

Dans cette analyse, M. Cogan semble s'inspirer du livre des Actes des Apôtres. Il est écrit en ce qui concerne le tombeau de David dans ce livre comme suit : « *Frères, il est permis de vous le dire en toute assurance : le patriarche David est mort et a été enseveli, et son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous.* » (Ac 2, 29). Selon la note de la BJ sur ce verset, cet emplacement est sur l'ancienne colline de Sion, en contrebas du Temple. Une interprétation abusive de ce verset est à l'origine de la légende du tombeau de David que l'on vénère à l'emplacement traditionnel du Cénacle, sur la colline occidentale qui a reçu le nom de Sion dès les premiers chrétiens.

En Lc 2, 11, les anges annoncent même aux bergers qu'un Sauveur est né dans la cité de David. À cette annonce les bergers réagissent en disant : « Allons à Bethléem » (Lc 2, 15), et ils y ont trouvé le Sauveur, nouveau-né⁵⁹¹. Cela montre que comme Jérusalem, Bethléem est elle aussi appelée de plein droit la Cité de David. À sa mort, David arrive encore à faire planer le doute sur le lieu de son enterrement.

Le doute sur la Cité de David en tant que son lieu d'inhumation montre que Dieu ne veut pas mettre l'accent sur la mort de ce roi. Ce cas montre que le corps du messie nous échappe. Après sa mort, David reste une grande figure de la royauté d'Israël, de qui vient le Messie en la personne de Jésus-Christ, le Fils de Dieu venu sauver l'humanité. La mort de David renforce les idées selon lesquelles la mort nous échappe et que la Bible apporte une

⁵⁸⁸ Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 66.

⁵⁸⁹ Cf. Mordechai COGAN, *op. cit.*, 2001, p. 175.

⁵⁹⁰ Cf. *Id.*

⁵⁹¹ Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 66.

nouveauté dans notre conception de la mort, notre relation avec elle et son monde, et ses sujets. Ce cas de David est l'un des passages qui expriment la mise en question des pratiques courantes sur les défunts comme le fait d'être enterré chez lui ou d'être bien localisé.

Le rôle que jouera David dans la restauration du peuple de Dieu et dans le messianisme peut nous permettre de penser qu'il mène une autre vie dans l'au-delà. Plusieurs textes des livres prophétiques montrent le rôle de ce roi dans l'histoire du salut ou dans le messianisme. Dans le livre de Jérémie, David est le roi attendu qui règnera avec intelligence et fera régner la justice et le droit⁵⁹², le peuple sera sauvé et vivra en toute sécurité (cf. Jr 23, 5-6 ; 30, 8-9 ; 33, 15-16 ; cf. aussi Za 3, 8 ; 6, 12 ; Is 11, 1). Dans ce verset de Jérémie, il est écrit : « *Israël et Judas serviront Yahvé leur Dieu et David leur roi que je vais leur susciter.* » (Jr 30, 9).

Dans le livre d'Ezéchiel⁵⁹³ aussi, David est toujours le roi attendu et au cœur du messianisme (cf. Ez 34, 23-24 ; 37, 15-22. 24-25). Un de ces passages d'Ezéchiel dit : « *Mon serviteur David régnera sur eux ; il n'y aura qu'un seul pasteur pour eux tous (...) David mon serviteur sera leur prince à jamais.* » (Ez 37, 24-25).

Osée⁵⁹⁴ parle du roi David comme Ezéchiel (cf. Os 3, 5). Dans ce passage d'Osée, Dieu dit : « *Ensuite les enfants d'Israël reviendront ; ils chercheront Yahvé leur Dieu, et David leur roi* » (Os 3, 5). Ces quelques passages montrent que David va venir. Dans le cas de ces passages, on peut dire aussi que David vit à travers ses générations ; ces dernières donnent en quelque sorte la vie à David et elles se souviennent toujours de lui.

Ce cas de David est aussi le cas dans les pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar, les générations vivifient leurs Ancêtres dans leur mémoire par les rites des cultes des Ancêtres. Car ces rites permettent aux descendants de se souvenir toujours de leurs Ancêtres, d'actualiser leur vie. Cela est l'une des manières d'exister pour ces Ancêtres. Dans le cas de la continuité de vie dans l'au-delà, il y a une ressemblance entre la tradition biblique et la tradition malgache. Car dans cette tradition malgache, la mort n'est qu'un passage obligatoire de tout être humain vers l'autre vie dans l'au-delà. Et les Malgaches ne sont pas les seuls dans cette tradition de l'existence ou de la continuité de vie après la mort dans l'au-delà.

2.1.4. La dénonciation des pratiques interdites mais pratiquées en Jr 16, 5-7

Environ un peu plus d'un siècle après Isaïe, Jérémie naissait d'une famille sacerdotale installée aux environs de Jérusalem. Appelé tout jeune par Dieu en 626, la treizième année de Josias. Il a vécu la période de la ruine du royaume de Juda, l'incendie du Temple et la seconde déportation par Nabuchodonosor (cf. Jr 1, 1-2). Il prédisait dans sa prédiction ces malheurs. Il critiquait surtout les rois de l'époque et les faux prophètes.

Dans le débat actuel, on peut résumer la formation du livre de Jérémie comme suit : les chapitres 2-6 ; 21-22 et 37-43 constituent des collections et des traditions indépendantes

⁵⁹² Cf. John BRIGHT, *Jeremiah*, (The Anchor Bible, 21), Doubleday, New York, 1965, p. 143-144, cf. aussi Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, (The Anchor Bible, 21B), Doubleday, New York, 2004, p. 171-172, 176, 390, 392.

⁵⁹³ Cf. Moshe GREENBERG, *Ezekiel*, (The Anchor Bible, 22A), Doubledays, New York, 1997, p. 702, 757.

⁵⁹⁴ Cf. Francis I. ANDERSEN and David Noel FREEDMAN, *Hosea*, (The Anchor Bible, 24), Doubledays, New York, 1980, p. 291-292, 307; cf. aussi Jack R. LUNDBOM, *op. cit.*, 2004, p. 390; Edmond JACOB, « Osée », dans Edmond JACOB, Carl-A. KELLER, Samuel AMSLER, *Osée, Joël Abdias, Jonas, Amos*, (Commentaire de l'Ancien Testament, 11 a), Labor et Fides, Genève, 1992, p. 37.

attribuées à Jérémie. Et puis au moins deux rédactions deutéronomistes aux 6^e et 5^e siècles intègrent ce matériel et forment le livre de Jérémie. Ensuite, le processus de la rédaction se poursuit au moins jusqu'à la fin de l'époque hellénistique en intégrant des oracles contre les nations et des confessions⁵⁹⁵.

Notre texte est dans la première partie du livre, qui concerne les menaces contre Juda et Jérusalem (1-25, 13). Voici le passage : « *Oui, ainsi parle Yahvé : N'entre pas dans une maison où l'on fait le deuil, ne va pas pleurer ni plaindre les gens, car j'ai retiré ma paix de ce peuple – oracle de Yahvé – ainsi que la pitié et la miséricorde. Grands et petits mourront en ce pays sans être enterrés ni pleurés ; pour eux, on ne se fera ni incisions ni tonsure. On ne rompra pas le pain pour qui est dans le deuil, pour le consoler au sujet d'un mort ; on ne lui offrira pas la coupe de consolation pour son père ou sa mère.* » (Jr 16, 5-7).

Dans le verset 5, la LXX n'a pas l'expression « oracle de Yahvé ». Le fait de ne pas entrer dans la maison de deuil est un acte symbolique considéré comme un manque de respect, en particulier si cette maison de deuil est celle où des gens pleurent réellement pour les morts.

L'expression בית מרזה *bêt marzéah* signifie plus précisément « maison de la célébration de deuil ». L'expression מרזה *marzéah* a suscité beaucoup de discussions et continue d'en susciter, même si sa signification fondamentale est claire. On la rencontre uniquement ici et en Am 6, 7, avec des significations opposées. Amos (6, 4-7) décrit un rassemblement caractérisé par des réjouissances sans retenue. Le rassemblement envisagé ici pourrait aussi comporter certains excès ; dans ce cas, cette pratique est effectuée en relation avec le deuil⁵⁹⁶.

L'ancien מרזה *mrzh* était une association socioreligieuse, une société de pompes funèbres ou de la fraternité, composée de « *marzéah-hommes* », qui se réunissaient périodiquement pour manger et boire, parfois pour se réjouir, parfois pour pleurer les morts, ou pour les deuil⁵⁹⁷.

Dans la littérature rabbinique le מרזה *marzéah* est lié au festin funèbre, et à des orgies sexuelles païennes. L'exemple le plus célèbre pourrait être l'apostasie à Baal-Peor (cf. Nb 25), où les hommes d'Israël se prostituent avec les filles de Moab, mangent leurs sacrifices et adorent leurs dieux. Il s'agissait alors d'une activité de deuil qui cache une certaine forme de syncrétisme. Et c'est cela que Jérémie condamne au nom de Dieu⁵⁹⁸. Cela veut dire que l'interdiction de cette pratique de deuil dans ce verset 5 est faite en raison de son lien avec le culte des faux dieux : c'est une idolâtrie.

L'expression ואל־תנד להם *'al-tanod lahem* « ne va pas les pleurer ni les plaindre » renforce l'interdiction de la pratique en question. Le verbe נוד *noud* qui signifie montrer de la douleur en secouant la tête révèle l'ampleur du message. Les expressions החסד *hahesed* « la fidélité » et הרחמים *harahamim* « la compassion » sont attribués, et avec *shelom*, elles appartiennent toutes à Yahvé. La LXX omet « la bonté et la compassion ou la pitié et la miséricorde », mais cela pourrait faire partie de l'omission de la formule précédente « oracle de Yahvé », omission qui s'étend aussi au verset 6. חסד *Hèsèd*, c'est la fidélité ou l'amour et

⁵⁹⁵ Cf. Thomas RÖMER, « Jérémie », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 354.

⁵⁹⁶ Cf. Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, (The Anchor Bible, 21 A), Doubleday, New York, 1999, p. 757-758.

⁵⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 758.

⁵⁹⁸ Cf. *Id.*

le lien qui lie Israël à Yahvé dans l'alliance⁵⁹⁹. Donc, les pratiques du culte des morts de ce passage sont interdites car elles s'orientent vers l'infidélité à l'alliance faite entre Dieu et son peuple, Israël.

Le verset 6 est une sanction forte. À propos de cette sanction, pour les Malgaches, le fait d'être mort et laissé sans sépulture ou de ne pas être enterré surtout dans le tombeau familial est vraiment un châtement sévère. L'incision et la tonsure en l'honneur d'un mort sont des pratiques interdites par la loi (cf. Lv 19, 27-28 ; 21, 5 ; Dt 14, 1), mais pratiquées en Israël (cf. Jr 7, 29 ; 41, 5 ; Ez 7, 18). L'apparition fréquente de telles pratiques, ici et ailleurs, suggère que les restrictions à l'encontre de telles pratiques ont rarement réussi⁶⁰⁰.

La coutume d'une visite d'amis et de voisins apportant de la nourriture à la maison de la famille en deuil ou de déposer de la nourriture sur la tombe du défunt (cf. Tb 4, 17; Si 30, 18; Ba 6, 26; Ps 106, 28) est attestée dans l'Antiquité, signale Gaster. Dans l'ancien Israël, le jeûne de deuil durait jusqu'au soir du jour de l'enterrement (cf. 2S 1, 12, 3, 35), après quoi de la nourriture était apportée et les personnes en deuil sont invitées à manger (cf. 2S 12, 16-23). Lundbom précise que la nourriture ne peut pas être préparée à la maison des personnes en deuil parce que le corps d'un mort rend la maison impure⁶⁰¹.

L'expression אבֵּל 'ébel signifie « rites de deuil ». Pour la coupe de consolation, il s'agit d'une coupe de vin offerte à la personne en deuil (cf. Pr 31, 6). Dans la tradition juive ultérieure, une tasse spéciale était réservée pour la personne en deuil⁶⁰². Il s'agit, selon notre passage, d'aller à la maison de מְרֻזָּה *marzeah*⁶⁰³. Ce banquet funèbre était un moyen d'offrir de la nourriture et de la boisson pour conforter ceux qui étaient en deuil (v. 7).

Deux interprétations proposées par D. Barthélemy pour ce verset 7 soulignent ce qui vient d'être dit. La première, est à partir de l'option caractérisée par les termes להֵם להֵם *lahèm lèhèm* et אבֵּל *ébel* : « On ne leur rompra pas le pain de deuil pour consoler quelqu'un au sujet d'un mort. On ne leur fera pas boire la coupe des consolations au sujet du père de quelqu'un ou au sujet de la mère de quelqu'un. »⁶⁰⁴. Et la seconde, à partir de l'option caractérisée par להֵם *lèhèm* et אבֵּל *abél*, dit : « On ne rompra pas le pain pour un endeuillé afin de le consoler au sujet d'un mort. Au sujet du père de l'un et de la mère d'un autre, on ne leur fera pas boire la coupe des consolations. »⁶⁰⁵ Il s'agit donc des funérailles ou plus précisément de repas funéraires qui sont dénoncés dans ce verset. Or certaines de ces pratiques sont d'usage en Israël ancien et il y a des passages bibliques qui l'attestent. Dans ce cas, notre passage est donc une mise en question des pratiques funéraires courantes car il interdit certains rites funéraires dans certains cas et circonstances.

⁵⁹⁹ Cf. *Id.*

⁶⁰⁰ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 138.

⁶⁰¹ Cf. Jack R. LUNDBOM, *op. cit.*, 1999, p. 759.

⁶⁰² Cf. *Ibid.*, p. 759-760.

⁶⁰³ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 138.

⁶⁰⁴ Dominique BARTHELEMY, *op. cit.*, 1986, p. 604.

⁶⁰⁵ *Id.*

2.2. LA CRITIQUE DE LA CONSULTATION ET DU CULTES DES MORTS

Les passages qui critiquent, dénoncent et interdisent la consultation et les cultes des morts ou des ancêtres par le biais de la divination figurent parmi les formes de mise en cause par Dieu des relations des vivants avec les défunts. C'est dans cet angle que ces passages sont abordés dans cette investigation. Dans ce point, nous prenons d'abord un passage du livre de Qohelet (Qo 9, 4-6. 10) ; et quelques passages du livre d'Isaïe.

2.2.1. La critique de la nécromancie et du culte des morts en Qo 9, 4-6. 10

Qohelet ou l'Ecclésiaste, l'auteur du livre, est un juif de Palestine probablement de Jérusalem, et est identifié à Salomon, fils de David, roi à Jérusalem (cf. 1, 2. 12 ; 7, 27 ; 12, 8-10). Ce terme Qohelet est un nom commun qui désigne celui qui parle dans l'assemblée, donc le « Prédicateur ».

L'emploi d'un hébreu tardif suppose que le livre est postérieur à l'Exil, mais antérieur au 2^e siècle. La date de rédaction la plus probable est le 3^e siècle. Précédé d'un titre (1, 1) et d'un sommaire (1, 2), et terminé par un deuxième sommaire ((12, 8) et deux épilogues (12, 9-11 et 12, 12-14), le livre se divise en deux parties : la première constitue le plan de la philosophie fondamentale du livre (1, -6, 9), et la deuxième est le plan de sa philosophie pratique (7, 1-12, 7)⁶⁰⁶. Notre texte est dans la deuxième partie du livre.

Voici le passage que nous allons commenter : « *Mais il y a de l'espoir pour celui qui est lié à tous vivants, et un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. Les vivants savent au moins qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien du tout. Il n'y a plus pour eux de rétribution, puisque leur haine, leur jalousie ont déjà péri, et ils n'auront plus jamais part à tout ce qui se fait sous le soleil... Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le tant que tu en as la force, car il n'y a ni œuvre, ni réflexion, ni savoir, ni sagesse dans le Shéol où tu t'en vas.* » (Qo 9, 4-6. 10). On peut dire que ces versets de Qohelet sont contre un culte des morts ou l'attribution de certains pouvoirs à leur encontre et un pacte qui lie avec les morts. Ce passage montre que la mort est un anéantissement ou une extinction de l'homme.

L'opposition faite entre chien vivant et lion mort dans ce passage renforce l'antithèse entre les morts et les vivants⁶⁰⁷. Il s'agit d'une dénonciation de toute sorte de lien ou de contact superstitieux avec les morts. La perspective de voir les morts comme destinataires des faveurs de culte et comme détenteurs d'un quelconque pouvoir est écartée par Qohelet. Les morts ne savent rien sur les affaires des humains et n'ont aucune influence sur les vivants. La phrase : « un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort » est un proverbe populaire à l'époque⁶⁰⁸. Dans le contexte de ce livre de Qohelet, cette expression « chien mort » (cf. 1R 24, 15 ; 2R 9, 8 ; 16, 9) peut servir d'insulte pour dénoncer la pratique qui lie les vivants aux morts par des liens illégitimes aux yeux de Dieu.

⁶⁰⁶ Cf. Alain BUEHLMANN, « Qohelet », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 544-545.

⁶⁰⁷ Cf. Françoise VINEL, *La Bible d'Alexandrie t. 18 : L'Ecclésiaste*, Cerf, Paris, 2002, p. 157.

⁶⁰⁸ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, p. 170.

L'utilisation du chien (v. 4) comme une métaphore de la vie est ironique. Les chiens sont parmi les plus méprisés des créatures dans l'ancien Proche-Orient dans un certain sens car ils ne devaient pas être offerts en sacrifice comme c'est le cas pour les porcs. Pourtant, dans un certain sens, ces chiens sont aussi admirés. L'ironie est forte car les chiens peuvent avoir été associés à la mort et à l'enfer dans le sens qu'ils figurent parmi les animaux les plus méprisés⁶⁰⁹. Là, la tradition malgache rejoint celle du Proche-Orient car les chiens sont des créatures les plus méprisées, et la qualification d'une personne comme « chien » est une insulte pour les Malgaches. Pourtant, ces chiens, les Malgaches aiment les avoir avec eux comme gardien de la maison et pour compagnie de chasse par exemple.

Seow signale que le terme בִּטְחוֹן *bittahôn* (v. 4) ne veut pas dire « espoir », comme on le traduit souvent. Il n'est pas quelque chose à attendre ni un souhait. Ce mot renvoie à la confiance ou à la certitude de ce qui se passera (cf. 2R 18, 19; Is 36, 4)⁶¹⁰. Ce qui veut dire quand on est en vie, on est prêt à ce qui se passera, mais quand on est mort, on ne peut rien. On peut aussi faire la même déduction si on traduit cette expression par « espoir ». C'est-à-dire on peut faire quelque chose avec les vivants et non avec les morts. C'est une interdiction indirecte de toute liaison avec les morts, surtout si cette liaison se fait par un culte.

Les versets 5 et 6 valorisent les vivants et continuent de rabaisser les morts en disant que ces derniers n'ont rien à faire sous le soleil. Ces morts ne peuvent rien faire pour les vivants, et ils n'ont pas besoin de quoi que ce soit venant des vivants. Le verset 6 montre la certitude de la mort, qui va rendre plus discrète l'invitation à la joie (vv. 7 et 8 ; cf. aussi Qo 2, 24), qui se termine par le conseil à la fidélité d'une vie entière jusqu'à la séparation définitive qui est la mort, sans aucune consolation.

Ces versets 4 à 6 sont une déclaration sans équivoque de l'état des morts. D'autres auteurs de l'Ancien Testament parlent avec nuance des hommes comme possédant encore la conscience et la mémoire, qui vivent dans une sombre caverne poussiéreuse du séjour des morts sous la terre, le shéol⁶¹¹. Ce passage de Qo 9, 4-6 confirme que tous les mortels sont en face d'un destin commun de la mort, quel que soit leur caractère⁶¹². Ces textes montrent l'état des morts et de ceux qui sont considérés comme morts. On peut déduire de ces versets que les morts ne peuvent rien faire pour les vivants et qu'il est inutile de leur demander des secours ou de leur rendre un culte. Cela révèle que selon ces versets, l'extinction de l'homme dans la mort est irrévocable. Il n'y a plus de forme de vie possible après la mort.

Qo 9, 10 encourage à profiter de la vie en suivant la sagesse, ou à faire le bien car à la mort, on ne peut plus rien faire. C'est un appel à profiter de la vie pendant qu'on est encore capable de le faire. C'est aussi une sorte d'opposition à tout pouvoir des morts pour ne pas se lier avec eux, ni dépendre d'eux. On peut dire que ce verset montre que tous les mortels doivent descendre au shéol après la vie sur terre⁶¹³. Il mentionne qu'il n'y a pas de connaissance ni sagesse dans le séjour des morts. Cela rappelle que les morts dans leur séjour ne louent pas Dieu (cf. Ps 6, 6, 88, 12, 115, 17).

⁶⁰⁹ Cf. Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, (The Anchor Bible, 18C), Doubleday, New York, 1997, p. 301.

⁶¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 300-301; cf. aussi Nb16, 30-33; 1S 28, 8-14; Ps 143, 3; Is 14, 9-11. 15-17.

⁶¹¹ Cf. Robert Balgarnie Young SCOTT, *Proverbs, Ecclesiastes*, (The Anchor Bible, 18), Doubleday, New York, 1965, p. 246.

⁶¹² Cf. Choon-Leong SEOW, *op. cit.*, 1997, p. 302.

⁶¹³ Cf. *Id.*

Certains auteurs comme Th. J. Lewis pensent que Jb 14, 21 est une sorte de lutte contre le culte des morts. Comme le passage du Qohelet ci-dessus, ce passage de Job affirme l'irrévocabilité de l'extinction de l'homme dans la mort⁶¹⁴. Selon Th. J. Lewis, l'auteur de Job n'accorde aucune efficacité à la nécromancie⁶¹⁵. Comme le passage de Qo 9, 4-6. 10, celui de Jb 21, 14 est une lutte contre le culte des morts et la nécromancie.

2.2.2. La critique de la nécromancie et du culte des morts dans le premier Isaïe

Le prophète Isaïe est né aux environs de 765. Il a reçu dans le Temple de Jérusalem sa vocation prophétique en 740, l'année de la mort du roi Ozias, la mission d'annoncer la ruine d'Israël et de Juda en punition des infidélités du peuple (6, 1-13). C'est un prophète du 8^e siècle. Il a exercé son ministère pendant 40 ans, principalement à Jérusalem, qui furent dominés par la menace grandissante que l'Assyrie fait peser sur Israël et sur Juda.

Le livre d'Isaïe qui se divise en trois grandes parties attribuées à des auteurs différents est donné comme un seul livre attribué au prophète du 8^e siècle⁶¹⁶. La première partie ou le « Proto-Isaïe » (1-39) contient des oracles. La deuxième ou le « Deutéro-Isaïe » (40-55) porte le nom de « livre de la consolation d'Israël ». La troisième partie ou le « Trito-Isaïe » (56-66) se focalise sur l'évocation de Sion comme centre de pèlerinage des nations.

Nous étudions d'abord les quelques passages sur l'évocation des morts dans la première partie du livre. Cette partie se divise en quatre parties : la première montre le péché et le malheur de Juda et de Jérusalem (1-12) ; la deuxième annonce le malheur du monde païen (13-27) ; la troisième présente le deuil, puis le triomphe d'Israël, de Juda et de Jérusalem (28-35) ; et la dernière (36-39) montre l'intervention d'Isaïe pendant le siège de Jérusalem par Sennachérib en 701, et la délivrance de cette ville.

2.2.2.1. La critique des pratiquants de la nécromancie en Is 8, 19 ; 29, 4

Dans notre premier texte, le prophète interroge : « *Et si on vous dit : « Allez consulter les spectres et les devins qui murmurent et qui marmonnent », n'est-il pas vrai qu'un peuple consulte ses dieux, et les morts pour les vivants ?* » (Is 8, 19). Ce passage est daté de l'époque où Achaz avait fait appel à Téglat-Phalasar III, roi d'Assyrie, pour se protéger de l'attaque de Raçon, roi de Damas, et Pégah, roi d'Israël. Isaïe s'opposait à cette politique de recours d'Achaz.

Notre passage apparaît dans la section qui forme le « livret de l'Emmanuel » (6-12). Dans le chapitre 8, ce texte est situé vers la fin de la partie dans laquelle le prophète raconte l'origine divine de sa mission (cf. Is 8, 11-20). Il est dans la section d'Is 8, 19-23, et constitue l'une des traditions bibliques qui nous fournissent la preuve de la pratique de la nécromancie

⁶¹⁴ Cf. Samuel TERRIEN, *Job*, (Commentaire de l'Ancien Testament, XIII), Labor et Fides, Genève, 2005, p. 171-172.

⁶¹⁵ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 169.

⁶¹⁶ Cf. Jacques VERMEYLEN, « Ésaïe », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 329.

en Israël⁶¹⁷. Puisque ce texte critique la pratique de la divination et de la nécromancie, cette pratique fait alors partie de la mission du prophète pour ramener le peuple à Dieu, pour que ce peuple reste toujours fidèle à son Dieu.

Nous avons déjà analysé les termes האוב *ha'ob* « esprits » et de הידענים *hayyiddene'onim* « devins » plus haut. Le terme המצפצפים *hamezaphhezephim* « ceux qui sifflotent », du verbe צפף *zaphaph* « siffloter », est à l'intensif (*pilpel*) et au pluriel. Ce sont les devins qui sifflotent. La BJ traduit « par ceux qui marmonnent ». L'autre mot est והמהגים *wehammahegim* « et ceux qui murmurent », au participe pluriel. Les sujets de ces verbes sont האבות *ha'obot* « les spectres ou les spirites » et הידענים *hayyidde'onim* « devins ». La suite du passage montre que ceux qui ont recours à ces spécialistes le font en vue de consulter les morts, c'est-à-dire pour pratiquer la nécromancie.

R. Martin-Achard montre que, dans ce passage, Isaïe surprend les Judéens ou Israélites qui, dans une période de crise vers 735 avant J.-C., sont en train de faire appel aux devins et aux nécromanciens en méprisant en même temps les promesses et les exigences de Dieu⁶¹⁸.

Selon T. Lewis, ce passage (Is 8, 19) démontre que la pratique nécromancienne est d'usage courant dans la religion populaire dans le milieu juif au 8^e siècle malgré l'existence des lois qui l'interdisent. Par ce passage, ajoute cet auteur, le prophète Isaïe n'attribue aucune efficacité à cette pratique⁶¹⁹. C'est-à-dire il ne reconnaît pas l'efficacité de ces morts ou de ces esprits consultés à qui on attribue un certain pouvoir surnaturel.

Le prophète veut faire apparaître la vraie fidélité à Dieu. Et c'est Dieu lui-même qui incite Isaïe à s'opposer au peuple de Juda dans ses perversions, et à n'avoir confiance qu'en Dieu seul. Donc il ne faut pas chercher d'autre pratique comme la nécromancie dans la vie mais il faut toujours se fier à Dieu qui est Créateur, principe, source et origine de toute chose. Les morts qu'on invoque dans la nécromancie et les autres esprits dans la divination sont des créatures et non le Créateur.

Les morts ou leurs esprits sont quelquefois désignés, même dans la Bible, par le terme dieux ou êtres divins ; et on leur reconnaît un certain pouvoir selon ce passage Is 8, 19. Ils sont censés connaître les choses cachées, leur langage n'est pas comme celui des vivants, c'est du murmure et du sifflement, c'est ce qui convient à des esprits selon ce que nous voyons en Is 29, 4 en ces termes : « *Tu seras abaissé, ta voix s'élèvera de la terre, de la poussière elle s'élèvera comme un murmure ; ta voix comme celle d'un esprit viendra de la terre, comme venant de la poussière elle murmurer.* » Les mots sont en partie semblables à Is 8, 19. Le verbe צפף *zaphaph* « murmurer » qui appartient à la voix des esprits se rencontre dans les deux passages. Les morts sont alors dans le monde des esprits par leurs voix et leur localisation qui est souterraine.

La parole sur la consultation des morts et des esprits étonne un peu dans le contexte. Elle est là pour s'opposer à la foi et à l'espérance : c'est une attitude contraire du peuple et une conception erronée de la recherche de la parole divine. Au lieu de s'en tenir au témoignage ferme et clair de la parole de Dieu annoncée par le prophète, le peuple cherche son inspiration auprès des esprits des morts auxquels on reconnaît un certain pouvoir. C'est

⁶¹⁷ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 147.

⁶¹⁸ Cf. Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1988, p. 60.

⁶¹⁹ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 132; pour le contexte de ce passage d'Is 8, 19, cf. aussi Joseph BLENKINSOPP, *op. cit.*, 2000, p. 244-245.

pourquoi on les appelle quelquefois אלהים *'elohim* (cf. 1S 28, 13) et ידענים *yidde'onim*, ce qui peut vouloir dire aussi « doués d'une connaissance supérieure ». Ce phénomène montre une montée de la pratique du culte des ancêtres que les interdictions du Deutéronome (cf. Dt 18, 11) et du Lévitique (cf. Lv, 19, 31) n'arrivent pas à éliminer⁶²⁰.

L'opposition qui suit la référence aux ancêtres défunts qui possèdent un savoir surnaturel se réfère vraisemblablement « au fait que ces ancêtres s'expriment depuis leur séjour souterrain dans le shéol, le monde des morts, et leur voix parvient aux vivants de façon déformée. La communication de ce savoir surnaturel rend les ancêtres défunts comparables » à des divinités tutélaires de la famille, appelées אלהים *élohim*, une notion attestée ailleurs dans le Proche-Orient ancien et que l'on retrouve aussi dans le récit de 1S 28⁶²¹.

On voit bien que dans ce passage Is 8, 19, le prophète dénonce la consultation des autres esprits à travers les spectres et les devins, et la consultation des morts pour et par les vivants. Dieu, par la bouche du prophète Isaïe, s'oppose à la consultation des ancêtres défunts malgré son existence au sein de son peuple. Et il veut justement supprimer cette pratique au sein de ce peuple Israël. Le prophète Isaïe montre que le peuple Israël a rejeté Dieu à travers cette pratique nécromancienne⁶²².

Le passage d'Is 8, 19-20 illustre la « solidarité intergénérationnelle dans laquelle s'inscrit la pratique de la nécromancie en Israël au I^{er} millénaire avant notre ère ». En échange du culte qui leur est rendu, les morts ou les ancêtres défunts peuvent s'adresser aux vivants, leurs descendants, les mettant au bénéfice d'une forme de savoir inaccessible à la sagesse empirique⁶²³.

Dans la pratique du culte des Ancêtres, les Malgaches sont en partie dans cette ligne ; parce qu'en échange des cultes que les vivants rendent à leurs ancêtres, ceux-ci donnent aux premiers la bénédiction et la protection, en particulier à leurs descendants.

Notre deuxième texte se situe au début du règne d'Ézéchias, dans le contexte de l'alliance militaire étrangère que cherche ce roi avec l'Égypte pour s'opposer à l'Assyrie ; et le prophète Isaïe est en défaveur de cette alliance. Voici notre passage qui est déjà cité plus haut : « *Tu seras abaissée, ta voix s'élèvera de la terre, de la poussière elle s'élèvera comme un murmure ; ta voix comme celle d'un esprit viendra de la terre, comme venant de la poussière elle murmurerà.* » (Is 29, 4).

Is 29, 1-8 décrit le salut de Jérusalem. B. Schmidt rappelle que la date et l'auteur de ce passage restent contestés. Clements, au contraire, conclut que Is 29, 1-4 était d'Isaïe et est, par conséquent, composé juste avant 701, tandis que les versets 5-8 ont été ajoutés plus tard par un rédacteur josianique⁶²⁴.

Kaiser a rejeté l'appartenance à Isaïe du noyau d'Is 29, 1-8. Il a fait valoir que l'insertion de la phrase « et il est » והיה *vehayah* dans le verset 4 est indicative d'une part rédactionnelle. Pour lui, dans les versets 1-4, le prophète prédit la destruction de Jérusalem. La présence des termes אוב *'ob* (v. 4) et ידעני *yidde'onî* dans les traditions d'Isaïe et dans ce

⁶²⁰ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *op. cit.*, 2000, p. 132.

⁶²¹ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 146-147.

⁶²² Cf. Joëlle FERRY, *Isaïe. "Comme les mots d'un livre scellé..."* (Is 29, 11), (Lectio Divina, 221), Cerf, Paris, 2008, p. 108.

⁶²³ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 146.

⁶²⁴ Cf. *Ibid.*, 162.

verset pourrait constituer des preuves de la présence d'idéologie deutéronomiste. En d'autres termes, Is 29, 4, comme Is 8, 19 et Is 19, 3 est d'une main deutéronomiste⁶²⁵.

Notre passage est un oracle de condamnation contre Ariel, la ville de David, ce qui renvoie au siège de Jérusalem par Sennachérib en 701⁶²⁶. Au verset 3, Yahvé annonce qu'il va mettre le siège devant la ville. Son discours se poursuit dans notre passage qui représente l'humiliation de la ville dont l'état est si désespéré qu'elle est comparé à un homme mort.

La consultation des esprits des morts était bien connue pour que notre auteur puisse s'inspirer de cette pratique dans sa métaphore. Il utilise l'image du culte des morts pour dépeindre l'état de Jérusalem considéré comme une ville de morts. Le passage ressemble à Is 8, 19 sous un certain aspect, en ce qui concerne les esprits ou les nécromanciens avec la מַצְפַּצְפִּים *mesapsepîm*⁶²⁷.

Ainsi, il ressort d'Is 8, 19 et 29, 4 que l'auteur a utilisé l'image de la nécromancie. La même chose peut être dite pour Is 19, 3 qui fait partie de la collection des oracles contre les nations (Is 13-23). Pourtant, la nécromancie n'est jamais présentée dans une vision positive dans la Bible. L'image n'est pas une allusion à l'efficacité de la pratique, elle est utilisée dans un sens péjoratif. Même si notre passage se révèle comme une description métaphorique des alliances étrangères des dirigeants civils, comme l'alliance avec la mort, l'image du culte des morts y brille⁶²⁸.

La traduction *Revised Standard Version* (JPS) considère la comparaison כאוב *ke'ôb* (v. 4) comme la voix du fantôme de la terre ; alors que la traduction *Jewish Publication Society* (RSV) interprète la comparaison comme la voix de Jérusalem qui surgit de l'enfer comme un fantôme. Cette phrase exprimerait une analogie du sort mortel de la ville. La première traduction suppose que la voix des morts pouvait être entendue s'élevant du sol, cela suggère que le fantôme lui-même pourrait revenir à la terre des vivants. Dans notre passage (Is 29, 4), le אוב *'ob* est entendu comme venant du monde souterrain (עפר *'apar*, la poussière)⁶²⁹.

B. Schmidt voit l'efficacité supposée de la nécromancie dans Is 29, 4 comme en 1S 28 et contrairement à Is 8, 19 où une telle efficacité est niée. L'utilisation métaphorique de la nécromancie pour le sort mortel des habitants de Jérusalem en Is 29 ne tient pas si les croyances sur le monde des morts avaient été entièrement rejetées par l'auteur. Ainsi, la dénonciation deutéronomiste de la nécromancie en Is 29, 4 est mieux comprise comme une réponse à la croyance mésopotamienne adoptée par certains secteurs de la société judéenne de l'époque du rédacteur. Cette croyance montre que la conjuration et la communication avec les morts servent pour obtenir des connaissances sur l'avenir de la vie. Le rédacteur deutéronomiste a cherché à démontrer que la source préférée de la révélation est la prophétie yahviste⁶³⁰.

⁶²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 162-163.

⁶²⁶ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 135-136.

⁶²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 137.

⁶²⁸ Cf. *Id.*

⁶²⁹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 163.

⁶³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 163-164.

2.2.2.2. Les dénonciations des faux dieux et des spécialistes de la nécromancie Is 19, 3

Le nouveau passage que nous allons étudier se trouve dans la partie qui parle du malheur du monde païen. L’Égypte est visée ici car les chapitres 18-20 parlent de ce pays. Le passage est daté du début du règne d’Ézéchias en Juda. Ce roi cherchait l’appui de l’Égypte contre l’Assyrie. Isaïe s’oppose à cette alliance militaire ainsi qu’à toute autre alliance militaire étrangère. Notre texte est dans ce contexte. Voici le passage : « *L’esprit de l’Égypte s’évanouira en elle, et je confondrai son conseil. On consultera les faux dieux et les enchanteurs, les spectres et les devins.* » (Is 19, 3). Le passage vise alors l’influence de l’Égypte dans le domaine religieux, et il est dans l’oracle contre l’Égypte (Is 19, 1-15). L’ensemble de cet oracle joue un rôle important dans l’étude de notre passage. Is 19, 1-15 se divise en trois parties. Les versets 1-4 dépeignent l’effondrement de l’ordre religieux et civil, les versets 5-10 représentent le manque des crues du Nil, la base économique de l’Égypte, et les versets 11-15 décrivent l’impuissance de ses dirigeants politiques face à la catastrophe⁶³¹. Notre passage se situe dans le cadre de l’effondrement religieux et civil. La pratique qui y est dénoncée entraînerait alors cet effondrement.

Notre passage est l’un de ceux qui montrent que la pratique nécromancienne et divinatoire en Israël vient de l’Égypte. La dénonciation de la consultation des différents spécialistes des pratiques nécromanciennes dans ce passage est précédée par la mention de faux dieux de l’Égypte.

Comme Is 8, 19, notre passage fait aussi mention de האבות *ha’obot* « ceux qui retournent » et הידענים *hayidde’onîm* « les connaisseurs », mais dans le cas présent, ils sont dépeints comme le reflet des pratiques de nécromancie égyptienne. Certains commentateurs attribuent cette connexion à l’ignorance de la magie et la religion égyptiennes de la part de l’auteur. D’autres concluent que c’est en accord avec sa position yahviste, et pensent que ce verset se base sur d’autres expressions de ce livre d’Isaïe (cf. Is 8, 19 et Is 29, 4)⁶³².

L’influence de l’Égypte que critique le prophète entraîne un désordre dans la société israélite de l’époque même dans le domaine moral. J. Blenkinsopp dit que la démoralisation consécutive des pouvoirs spirituels de l’Égypte, caractérisé comme אלילים *’elilim* « nullités » (cf. Is 2, 8. 18. 20 ; 10, 10. 11; 31, 7), prépare la voie à l’effondrement de l’ordre politique et civique et le désastre écologique, qui rappelle la lutte entre les représentants de la divinité israélite et les magiciens égyptiens dans le récit des fléaux (cf. Ex 7, 8-11, 10). L’auteur ajoute que le résultat de ces pratiques dénoncées est le trouble social avec peut-être une allusion au conflit entre la Haute et la Basse Égypte. Comme il arrive souvent dans cette situation de désordre et d’anomie, les gens se tournent vers le point de vue prophétique (cf. Is 8, 19), et le culte des morts était un aspect important de la religion égyptienne⁶³³.

Après la mention de האלילים *ha’elilim* « faux dieux » ou « nullités », ce passage de Is 19, 3 utilise trois termes appartenant à la nécromancie et à la divination, à savoir האטים *ha’attim* « enchanteurs ou nécromanciens », האבות *ha’obot* « spectres ou nécromanciens » et הידענים

⁶³¹ Cf. *Ibid.*, p. 154-155.

⁶³² Cf. *Ibid.*, p. 154.

⁶³³ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *op. cit.* 2000, p. 314-315.

hayidde'onim « devins ». J. Blenkinsopp traduit ce dernier par « celui qui consulte une ombre ou un fantôme », il suggère que le couple אוב *'ob* et ידענים *yidde'onim* mentionné dans notre verset se rapporte aux esprits des morts plutôt qu'à leurs manipulateurs humains⁶³⁴. C'est en quelque sorte le culte des morts, la nécromancie et d'autres pratiques divinatoires qui sont dénoncées dans ce verset (cf. aussi Is 44, 25 ; 46, 1-2 ; 47, 9. 12-13).

T. Lewis signale qu'il est facile de voir comment אלהים *'elohim* pourrait être remplacé par אלילים *'elilim*. Un scribe n'a pas reconnu la connotation « l'esprit des morts » pour אלהים *'elohim* et a écrit אלילים *'elilim* à la place ; il est, peut-être, influencé par la présence de ce terme dans Is 19, 1. Le précédent *'el* peut aussi avoir entraîné une certaine confusion. Cependant, ce serait plus plausible une décision consciente d'un scribe pieux à choisir un mot (אלילים *'elilim*) qui ne serait pas susceptible d'être mal interprété (comme אלהים *'elohim* pourrait l'être). Ce serait semblable à la *Tiqqûné Sopherim* et d'autres instances d'euphémismes qui ont été utilisées pour éviter des phrases qui pourraient offenser. Les trois autres mots de ce verset que nous avons étudié plus haut ont tous à voir avec les esprits des morts. Dans ce cas, אלהים *'elohim* serait la lecture initiale⁶³⁵.

Dans ce passage, il n'y a pas de mention explicite des morts ni de leur consultation par les vivants. Mais la mention des spécialistes de cette pratique et du recours à ces spécialistes suppose l'existence de cette nécromancie. Et ce passage est une sorte de dénonciation du recours aux spécialistes de consultation des morts et des esprits.

Comme dans Is 8, 19, la nécromancie est regardé avec mépris dans notre passage (Is 19, 3). Les Egyptiens se tournent vers cette pratique après qu'ils ont perdu toute raison et conseil. Dans notre passage, cette pratique nécromancienne est vouée à l'échec. En effet, à un certain moment, quand le terme אלילים *'elilim* a été inséré dans le texte, les esprits des morts, vers lesquels les Égyptiens se tournent pour chercher conseil, ont été raillés comme « non-entités » (cf. Lv 19, 4 ; Ps 96, 5)⁶³⁶.

2.2.2.3. La critique de l'alliance avec la mort et le shéol en Is 28, 15. 18

Voici notre texte : « *Vous avez dit : Nous avons conclu une alliance avec la mort, avec le shéol nous avons fait un pacte. Quant au fléau menaçant, il passera sans nous atteindre, car nous avons fait du mensonge notre refuge, et dans la fausseté nous nous sommes cachés... votre alliance avec la mort sera rompue, votre pacte avec le shéol ne tiendra pas. Quant au fléau destructeur, lorsqu'il passera, vous serez piétinés par lui.* » (Is 28, 15. 18). Le passage est à la fin du premier Isaïe.

Évidemment, il s'agit dans ce passage d'une critique contre l'alliance avec la mort et un pacte avec le shéol ; en d'autres termes, c'est une attaque contre le culte des morts qui se trouvent au shéol. Les métaphores ne sont pas tendres avec la mort et l'au-delà⁶³⁷.

L'accusation est contre l'élite de Jérusalem, et de la Judée en général. Le geste de « conclure une alliance avec la mort et un pacte avec le shéol » est quelquefois une allusion

⁶³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 315; cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 133-134; cf. aussi Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 157.

⁶³⁵ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 133.

⁶³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 134.

⁶³⁷ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *op. cit.*, 2000, p. 392-393.

aux négociations avec l’Égypte en vue d’un front commun anti-assyrien, une situation assez fréquente dans les dernières années du 8^e siècle avant notre ère (cf. Is 30, 1-5 ; 31, 1-3). J. Blenkinsopp signale que des commentateurs ont soupçonné une référence tacite à la préoccupation égyptienne pour la mort et l’au-delà. D’autres suggèrent qu’il s’agit d’une allusion à la nécromancie et à des pratiques occultes, souvent invoquées dans les périodes de crise et qui sont bien représentées dans Isaïe (cf. Is 2, 6 ; 8, 19-22 ; 29, 4 ; 57, 8-9)⁶³⁸.

T. Lewis a fait savoir que depuis la découverte des textes d’Ougarit, les chercheurs ont été prompts à souligner que l’image derrière les expressions « pacte avec la mort » et « pacte avec le séjour des morts » peut être mieux comprise dans le contexte du dieu cananéen Mot. Pourtant, ces expressions n’ont pas été comprises de manière adéquate dans le contexte d’Is 28. Halpern a noté le langage avec lequel Isaïe condamne les rituels des prêtres caractérisés par l’extase provoquée par des boissons alcooliques, avec un manque de contrôle de leurs fonctions corporelles. Cela suppose que ces prêtres et ces prophètes sont des participants au culte des ancêtres et croient qu’ils peuvent manipuler la divinité dans un état d’extase induite par l’alcool. Halpern a ensuite montré que l’ivresse, l’excrétion et la mort mentionnées dans ce passage correspondent à la description d’El dans son banquet מרזה *mazreah*⁶³⁹.

Halpern conclut qu’Isaïe veut ridiculiser ses collègues sacerdotaux comme les participants au culte des ancêtres. Cette conclusion est renforcée par l’utilisation par Isaïe d’images similaires de culte des morts ailleurs⁶⁴⁰. L’alliance avec la mort et le pacte avec le shéol (Is 28, 15. 18) pourraient signifier une infidélité. Au lieu d’être fidèle à Yahvé, le peuple se tourne vers les morts considérés comme détenant des pouvoirs pour combler leur manque.

B. Schmidt analyse notre passage en l’intégrant à Is 28, 7-22. Il signale qu’au début du 19^e siècle, les commentateurs comme Daiches ont suggéré que les antagonistes de Is 28, 7-22 ont pratiqué la nécromancie et que dans les versets 10 et 13, Isaïe imitait les phrases dites au cours de leurs séances. Selon van der Toorn, Is 28, 7-8 contient la description des rites accomplis par certains prophètes sectaires dans la participation à une fête de מרזה *marzeah*. A cette fête, les participants demandaient l’ivresse pour entrer dans une transe visionnaire et servir de porte-parole pour les morts⁶⁴¹.

Les expressions לעגי שפה *la’agê saphah* « lèvres étranges » et לשון אחרת *lason ’aheret* « langue étrangère » (v. 11) ainsi que אנשי לצון *anshê lason* « bavards sûrs d’eux » ou « hommes de conversation absurde » (v. 14) doivent être compris comme références aux nécromanciens et à leur langage ésotérique. L’auteur émet l’hypothèse que des prophètes sont nécessaires pour interpréter ces sons inintelligibles et déchiffrer le message communiqué par les morts. Pour van der Toorn, la donnée qui suggère l’existence de la divination ou de la nécromancie dans notre passage est la mention parallèle de מות *mawet* « mort » et שאול *she’ol* « enfer ». Ces deux termes doivent être compris comme des êtres personnifiés, des divinités, « mort » et « shéol », qui offrent leur protection à ceux qui effectuent les rites divinatoires nécessaires⁶⁴².

⁶³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 393.

⁶³⁹ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 134-135; cf. aussi Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 159-160.

⁶⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 135.

⁶⁴¹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 158-159.

⁶⁴² Cf. *Ibid.*, p. 159.

À la suite de van der Toorn et Halpern, B. Schmidt rappelle que Is 28, 15 et 18 sont un indicatif des pratiques de nécromancie. Beaucoup ont aussi vu dans ces termes « la mort » et « le shéol » des allusions à des accords politiques, soit avec l'Assyrie soit avec l'Égypte. Selon Day, la mort et le séjour des morts se rapportent au culte Molek et aux sacrifices d'enfants. Dans ce dernier cas, une orientation de nécromancie ou de culte des morts de notre passage semble peu probable⁶⁴³.

Mais B. Schmidt signale que si cet oracle est prononcé contre la nécromancie ou les rites liés au culte ancestral considérés comme des pratiques illicites ; la suggestion de Halpern selon laquelle les prêtres et les prophètes sont comme des imitateurs des morts pourrait faire allusion à la situation de la Mésopotamie au verset 8 qui dit : « *Oui, toutes les tables sont couvertes de vomissements abjects, pas une place nette !* ». C'est-à-dire, tout comme il est avec les morts mésopotamiens qui doivent manger leurs excréments, il en sera pour les prêtres et les prophètes qui boivent à l'excès dans l'espoir d'imiter les morts ou de recevoir un message venant de Yahvé. Quand ils meurent, ils trouveront leur régime souterrain composé de vomissement et d'excréments. Selon ce point de vue, l'allusion du prophète à leur sort ultime renforce son exhortation à rejeter leurs méthodes et leur message⁶⁴⁴.

L'expression ברית את־מות *berît et-mawet* « l'alliance avec la mort » en Is 28, 15. 18 est en contraste avec l'alliance de Yahvé qui apporte la vie car c'est Yahvé qui rompra cette alliance avec la mort. Cette alliance avec la mort et le shéol est dans ce cas une sorte de culte des morts ou la nécromancie. Les commentateurs qui défendent la présence de la nécromancie dans Is 28 attribuent le texte à la tradition deutéronomiste⁶⁴⁵.

De toute manière, il s'agit de culte des morts ou de la nécromancie dans notre passage (Is 28, 15. 18), ou au moins une allusion. Et si c'est une allusion, cela suppose l'existence de ces pratiques à l'époque. Ce sont ces pratiques nécromanciennes et cultes des morts qui sont dénoncés dans notre passage, même si la dénonciation pourrait être indirecte.

2.2.3. La critique de la nécromancie et du culte des morts dans le 2^e et 3^e Isaïe

Nous prenons un passage du deuxième Isaïe (45, 18-19) et un autre passage du troisième Isaïe (65, 3-4).

2.2.3.1. La critique de la pratique nécromancienne en Is 45, 18-19

Avec ce passage, nous sommes dans la deuxième partie du livre d'Isaïe (40-55). Le cadre historique de cette partie est postérieur d'environ deux siècles au premier Isaïe. Jérusalem est prise, le peuple est captif en Babylonie, Cyrus est déjà en scène et sera l'instrument de la délivrance. Par conséquent, cette partie est attribuée à un autre grand prophète qu'on appelle le Deutéro-Isaïe. Il a prêché en Babylonie entre les premières victoires de Cyrus en 550 et l'édit libérateur de 538, qui permit les premiers retours. De nos jours, certains spécialistes considèrent que la prédication du Deutéro-Isaïe est située à Jérusalem, et

⁶⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 160-161.

⁶⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 161.

⁶⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 161-162.

qu'elle se comprend mieux après la prise de Babylone par Cyrus en 538 et avant la mort de celui-ci en 530⁶⁴⁶.

Cette deuxième partie du livre d'Isaïe se divise en deux ensembles : le premier montre que le Créateur console Israël par l'envoi de Cyrus (40-48), le deuxième présente la consolation de Sion par Yahvé (49-55)⁶⁴⁷. Notre passage appartient à ce premier ensemble. Voici notre texte : « *Car ainsi parle Yahvé, le créateur des cieux : C'est lui qui est Dieu, qui a modelé la terre et l'a faite, c'est lui qui l'a fondée ; il ne l'a pas créée vide, il l'a modelée pour être habitée. Je suis Yahvé, il n'y en a pas d'autre. Je n'ai pas parlé en secret, en quelque coin d'un obscur pays, je n'ai pas dit à la race de Jacob : cherchez-moi dans le chaos ! je suis Yahvé qui proclame la justice, qui annonce des choses vraies.* » (Is 45, 18-19).

L'expression ארץ חשך *'erets hoshekh* « terre de ténèbres » fait probablement référence au monde souterrain. Nous pouvons comparer ce terme au souhait de Job qui aurait souhaité passer « de l'utérus à la tombe » (cf. Jb 10, 19) ; dans les versets qui suivent, il demande à être laissé seul avant qu'il aille dans « la terre des ténèbres » ארץ חשך *'erets hoshekh*. Nous pouvons mentionner aussi שאול *she'ol* et חשך *hohsekh* (Jb 17, 13), חשך *hoshekh* et ארץ *'erets* (Ps 88, 13), ארץ *'erets* et מהשכים *mahasakîm* « dans les ténèbres » (Ps 143, 3), במהשכים הושיבני *bemahasakîm hosibanî kemetê 'olam* « il m'a fait habiter dans les ténèbres, comme ceux qui sont morts à jamais » (Lm 3, 6).

Si ארץ חשך *'erets hoshekh* est une référence au séjour des morts, la proclamation de Yahvé selon laquelle il n'a pas parlé dans le secret ni en quelque coin d'un obscur pays ou en un endroit sombre peut être considéré comme une attaque contre ceux qui participent à la nécromancie. Cela est mis en relief par l'utilisation de l'expression « *Je n'ai pas dit à la race de Jacob : Cherchez-moi dans le chaos (תהו *tohu*)* ». Chaos (v. 18) est l'équivalence des forces et des pouvoirs de la mort d'après T. Lewis. La déclaration que Yahvé n'a pas parlé « dans le secret » (בסתר *basseter*) trouve son parallèle dans le culte rituel de la mort décrit dans Is 65, 4, où les gens « habitent dans les tombeaux, passent la nuit dans les recoins » ou « dans les lieux secrets » (בנצורים *bannetsûrîm*)⁶⁴⁸.

Notre passage (Is 45, 18-19) est relié aux versets 14-17 par la répétition de la formule « Il n'y a pas d'autre ». La déclaration que Yahvé n'a pas parlé en secret est reprise plus tard en Is 48, 16, et suggère une inquiétude à l'idée de Dieu qui se cache, un sujet fréquent de plainte à Dieu dans les Psaumes et ailleurs (cf. Ps 10, 11 ; 27, 9 ; 102, 3 ; 143, 7 ; Is 8, 17 ; etc.). Elle semble aussi impliquer un besoin ou un désir de clarifier un possible malentendu. L'expression affirme que Yahvé a toujours communiqué de manière ouverte, franche et sincère à son peuple. Il y a là un contraste entre les déclarations des prophètes de Yahvé, et celles qui sont considérées comme étrangères de la médiation. Ces dernières se font dans le murmure obscur et chuchotements ; c'est une forme d'une séance de nécromancie (cf. Is 8, 19-22 ; 29, 4)⁶⁴⁹.

En utilisant un langage familier de chants liturgiques (cf. Ps 8, 4 ; 24, 2 ; 119, 90), celui qui parle dans notre passage est présenté comme le Créateur des cieux, et donc comme une

⁶⁴⁶ Cf. Introduction de la TOB 2010 sur Isaïe.

⁶⁴⁷ Pour la présentation d'Isaïe, cf. Jacques VERMEYLEN, « Ésaïe », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.* 2004, p.332.

⁶⁴⁸ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 142-143.

⁶⁴⁹ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, (The Anchor Bible, 19A), Doubleday, New York, 2002, p. 259.

divinité, et littéralement il est celui qui a formé, composé et fondé la terre. On peut lire la déclaration suivante, que Yahvé n'a pas créé la terre comme un תהו *tohu* (vide). Ce que dit la dernière partie du verset 18, c'est que Yahvé ne destine pas la terre à être vide ni à être inhabitée mais à être habitée comme dans le récit de la Genèse. La véracité de ces déclarations prophétiques est soutenue par la puissance qui a amené le monde à l'existence au commencement⁶⁵⁰. Cette puissance n'est autre que celle de Dieu.

Dans le verset 18, Dieu montre qu'il est l'Unique vrai Dieu. Le verset suivant est une critique de la pratique nécromancienne qui semble être en usage courant à cette époque. Les esprits destinataires de cette pratique nécromancienne ne sont que des créatures de Dieu, qui dénonce cette pratique au verset précédent. Au lieu de rendre un culte au Dieu Créateur de ces esprits, les hommes rendent un culte à ces mêmes esprits. Et cela est l'idolâtrie : en cherchant Dieu on s'arrête à des créatures qui nous empêchent d'aller vers le vrai Dieu (cf. Sg 13, 1-9).

2.2.3.2. La dénonciation du culte des morts en Is 65, 3-4

Le Trito-Isaïe semble un recueil composite composé à divers époques, avant et après l'exil. En général, cette troisième partie du livre apparaît comme l'œuvre des continuateurs du second Isaïe ; car il y a des ressemblances de pensée et de vocabulaire entre elles, mais aussi une différence au niveau du ton, des expressions et une diversité entre les différentes pièces.

Notre passage se trouve dans le chapitre 65. Voici notre texte : « *Un peuple qui me provoque sans cesse en face, qui sacrifie dans les jardins, qui brûle de l'encens sur les briques, qui habite dans les tombeaux, passe la nuit dans les recoins, mange de la viande de porc et met dans ses plats des morceaux impurs.* » (Is 65, 3-4). Ces versets sont datés de l'époque grecque par certains, et au lendemain du retour de l'Exil par d'autres.

Notre texte, avec les versets 1-7, montre le châtement du peuple rebelle, au culte déviant. Ce passage est classé dans la lutte contre le culte des morts. Ce culte est une pratique de rébellion ou un péché de rébellion (cf. 1S 15, 23).

Le verset 4 sert peut-être à attirer l'attention sur les cultes interdits et inacceptables mais qui sont encore pratiqués dans l'Israël ancien. Les cultes mentionnés dans les versets 3 et 4 (cf. aussi v. 7), et le langage de la séquestration du rituel au verset 5 suggèrent plutôt que la plainte porte sur la négligence du culte orthodoxe de Yahvé. Cette conclusion est renforcée par l'attaque du passage suivant sur les personnes qui ne répondent pas à Yahvé et qui l'abandonnent et ignorent sa montagne sainte, le temple de Jérusalem (cf. Is 65, 11-12)⁶⁵¹.

Être accroupi au milieu des rochers et passer la nuit dans des tombes, ces pratiques appartiennent à la nécromancie. L'incubation rituelle, le fait de passer la nuit dans un lieu sacré dans l'espoir d'obtenir une communication d'une divinité du lieu, était une pratique religieuse normale dans le Proche-Orient⁶⁵². Le but était de communiquer avec les ancêtres, les esprits des morts et les fantômes qui « gazouillent et soupirent » (cf. Is 8, 19). C'est une

⁶⁵⁰ Cf. *Id.*

⁶⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 269-270.

⁶⁵² Par exemple le songe de Jacob en Gn 28, 10-22 dans lequel Jacob a vu une échelle dressée sur la terre jusqu'au ciel, et les anges de Dieu qui montent et descendent. Un autre exemple est l'appel de Dieu à Samuel en 1S 3, 2-18.

pratique contraire à l'orthodoxie yahviste (cf. Lv 19, 31 ; 20, 6 27 ; Dt 18, 11), mais elle est une caractéristique de la religion de la famille et du clan⁶⁵³.

En Ez 8, 10-12, le prophète nous relate une vision du Temple de Jérusalem en 582 au cours de laquelle il a vu un rituel proche de celui dont il est question dans nos textes d'Isaïe. L'emplacement était un coin sombre du temple, la chambre était décorée d'images de toutes sortes de reptiles, רמש *remes*, שקק *seqes*, de l'encens brûlait, et Yaazanyahu, le chef de la liturgie, se tenait au milieu des participants⁶⁵⁴.

Notre passage (Is 65, 3-4), proche de celui d'Is 57, 3-13⁶⁵⁵, représente un oracle de Yahvé contre un peuple indocile et rebelle. Les paroles de jugement sont destinées à ceux qui ont souillé le culte. Les mots les mieux placés pour désigner l'image de la souillure sont ceux qui décrivent le contact impur avec les morts. L'image ici est celle des personnes qui multiplient les veillées nocturnes dans les tombeaux pour obtenir un oracle de la personne décédée. Peut-être, ces gens s'engagent dans un rituel de descente dans le monde souterrain. Le narrateur mélange la métaphore de la souillure par la mort à celle de la souillure par la violation des pratiques alimentaires. Non seulement les gens demeurent parmi les cadavres qui les rendent impurs, mais ils mangent aussi des aliments impurs⁶⁵⁶.

Bien que ni אבות *'obot* ni ידענים *yidde'onim* ne soient mentionnés dans ce passage, la référence à « ceux qui sont assis dans les tombes » הישבים בקברים *hayyoshebim baqqebarim* (v. 4) suggère que la nécromancie était combiné à l'incubation comme technique de contact avec les morts dans un rêve. La croyance sous-jacente ne fait aucune distinction entre le séjour des morts et la tombe⁶⁵⁷.

Bien que cette forme d'incubation soit assez exceptionnelle pour le Proche-Orient ancien, Oppenheim note que dans un rêve de Nabonide, le fantôme de Nabuchodonosor, son prédécesseur royal, apparaît à la place de la divinité prévue. La littérature grecque connaît cette forme d'incubation. Lorsque cette incubation n'est pas associée à la nécromancie, elle pourrait être un des moyens légitimes de contact avec l'autre monde dans la tradition biblique. Des références bibliques⁶⁵⁸ semblent faire allusion à des incubations rituelles yahvistes. En tout cas, il n'est jamais condamné d'emblée sauf dans Is 65, 4⁶⁵⁹.

Toutefois, la connexion de la nécromancie avec l'incubation n'exige pas nécessairement une performance nocturne de la nécromancie. Il convient de rappeler que, dans les textes de nécromancie de la Mésopotamie, l'heure prévue de la révélation peut être le matin. Mais,

⁶⁵³ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *op. cit.*, 2002, p. 271-272.

⁶⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 272. Voici le passage d'Ez 8, 10-12: "J'entrai et je regardai : c'étaient toutes sortes d'images de reptiles et de bêtes répugnantes, et toutes les ordures de la maison d'Israël gravées sur le mur, tout autour. Soixante-dix hommes, des anciens de la maison d'Israël, étaient debout devant les idoles - et Yaazanyahu fils de Shaphân était debout parmi eux - ayant chacun son encensoir à la main ; et le parfum du nuage d'encens montait. Il me dit : « As-tu vu, fils d'homme, ce que font dans l'obscurité les anciens de la maison d'Israël, chacun dans sa chambre ornée de peintures ? Ils disent : « Yahvé ne nous voit pas, Yahvé a quitté le pays. » » (Ez 8, 10-12).

⁶⁵⁵ Ce passage est un oracle contre des pratiques idolâtriques comme des immolations des enfants, libations, offrandes et sacrifices pour des divinités étrangères. Il s'agit des pratiques qui montrent l'infidélité à Dieu.

⁶⁵⁶ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 159.

⁶⁵⁷ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 260-261.

⁶⁵⁸ Cf. Gn 28, 10-22 ; 46, 1-4 ; 1S 3, 1-18 ; 28, 15 ; 1R 3, 4-15 (= 2Ch 1, 1-13) ; 9, 2 ; 2R 16, 15 ; 19, 1 ; Ps 3, 6 ; 4, 9 ; 17, 15 et 91, 14-16.

⁶⁵⁹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 261.

compte tenu du fait que les rêves jouent un rôle central dans le rite de l'incubation, l'aspect nocturne du rite (Is 65, 4) pourrait être déduit de l'association avec une incubation. En ce qui concerne les éléments dans Is 65, 4, la consommation de la chair de porc et des morceaux impurs ont été considéré comme un repas partagé dans le contexte du culte des morts, c'est un repas de type מרצה *marzeah*. La deuxième partie du verset 4 comprend peut-être l'un des trois thèmes semi-indépendants ; dieux étrangers, les morts, et les sources de nourriture anormales, qui ont le point commun d'impureté cultuelle. Ces trois sont souvent les objets de la législation sacerdotale. Comme les rites dédiés aux dieux étrangers (v. 3), l'incubation, en raison de son association avec les morts, et la consommation de certaines viandes ont été considérés comme anormaux. C'est ce qui explique leur condamnation collective⁶⁶⁰.

Bref, si Is 8, 19 ; 19, 3 et 29, 4 faisaient partie du corpus original d'Isaïe, Is 65, 3-4, malgré l'absence de référence à אבות *'obot* et ידענים *yidde'onîm*, est la dernière référence d'Isaïe à la nécromancie⁶⁶¹. Tous ces passages sont assez critiques envers une quelconque pratique de la nécromancie et du culte des morts ou des ancêtres.

2.3. L'INTERDICTION DE LA NÉCROMANCIE ET DU CULTE DES MORTS DANS LA BIBLE

Nous localisons surtout notre travail dans le Pentateuque. Nous présenterons d'abord les interdictions de la nécromancie et des cultes des morts dans le Lévitique, et enfin celles du Deutéronome.

2.3.1. L'interdiction de la nécromancie et du culte des morts dans le Lévitique

Le Lévitique comme le Pentateuque dans lequel il se trouve s'offre à la lecture et à l'analyse sous l'aspect de la loi et de l'histoire. Sa caractéristique dominante est le rôle dévolu aux prêtres⁶⁶². Il appartient à la législation sacerdotale. On peut le diviser en cinq parties : la première partie présente la torah des sacrifices (1-7) ; la deuxième est l'institution du sacerdoce lévitique et l'inauguration solennelle du culte au sanctuaire du désert (8-10) ; la troisième montre les conditions de pureté de l'assemblée liturgique israélite (11-16) ; la quatrième constitue la Loi de sainteté (17-26) ; et le chapitre 27 est un appendice qui indique la valeur pécuniaire d'un objet ou d'une personne consacré à Yahvé⁶⁶³.

Puisque le Lévitique est dans la tradition sacerdotale, disons quelques mots sur cette tradition. Cette dernière provient du milieu des prêtres au retour de l'exil babylonien. Elle désigne un ensemble complexe de prescriptions, qui concernent essentiellement la pratique de différents rites, que l'on trouve surtout dans le Lévitique et dans une partie des Nombres (les chapitres 1-10, 15, 19 et 26-36), ainsi que dans quelques passages de l'Exode comme Ex 12 et

⁶⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 261-262.

⁶⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 262.

⁶⁶² Cf. Paul HARLÉ et Didier PRALON, *La Bible d'Alexandrie t. 3 : Le Lévitique*, Cerf, Paris, 1988, p. 14-15.

⁶⁶³ Cf. Adrian SCHENKER, "Lévitique", dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAM (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 187.

Ex 31, 12-17. Ces prescriptions ont été vraisemblablement rédigées pendant l'époque perse au Temple de Jérusalem par des scribes qui étaient membres ou clients des principales familles sacerdotales qui contrôlaient ce sanctuaire. En général, on peut distinguer trois grandes étapes dans la composition de cette législation. La première collection est formée par les prescriptions rituelles en Lv 1-16. La deuxième est la Loi de sainteté en Lv 17-26. Et la troisième forme un ensemble de prescriptions rituelles complémentaires en Nombres⁶⁶⁴. Notre texte est dans la Loi de sainteté (Lv 17-26).

Trois groupes de passages du Lévitique présentent l'interdiction de la nécromancie et des cultes des morts : le premier est Lv 19, 27-28 ; le deuxième est Lv 19, 31 ; et le dernier est Lv 20, 6. 27.

2.3.1.1. L'interdiction du culte des morts en Lv 19, 27-28

Déjà dans sa relation avec la divination, le Lévitique ne témoigne que du mépris à l'égard de cette pratique. Non seulement le Lévitique ne mentionne que très rarement la divination dont fait partie la nécromancie, il ne la mentionne que pour la condamner⁶⁶⁵. Voici notre texte : « *Vous n'arrondissez pas le bord de votre chevelure et tu ne couperas pas le bord de ta barbe. Vous ne vous ferez pas d'incision dans le corps pour un mort et ne vous ferez pas de tatouage. Je suis Yahvé* ». (Lv 19, 27-28). Ces versets sont dans la partie qui constitue la Loi de sainteté. Comme nous le voyons, ce texte est une interdiction formelle et catégorique de la pratique de la divination et de l'incantation. La sainteté qui est le sujet principal de cette partie du Lévitique n'est pas mentionnée, mais ces versets nous révèlent que la sainteté de Dieu exclut toute forme d'impureté dont le cadavre (le mort ou la mort) est la référence principale. S'abstenir des rites dans lesquels les morts sont consultés ou adorés est donc indispensable pour rester dans la sainteté⁶⁶⁶.

Ces versets 26-28 constituent une succession d'interdits au nombre de sept. À côté d'interdictions plus globales de la pratique de la divination (שחח *nahash*) et de l'évocation des morts (אנן '*anan*) (cf. Dt 18, 10-14 ; 2R 17, 17 ; 21, 6 ; Is 2, 6 ; Mi 5, 11 ; Ex 22, 17), les autres portent sur le fait de manger avec du sang, de se couper la chevelure sur le pourtour du crâne, de couper un coin de la barbe, se faire des incisions (cf. Dt 14, 1 ; Jr 16, 6 ; 41, 5) et de se mettre des tatouages⁶⁶⁷.

La Loi de sainteté dans laquelle s'inscrit notre verset est datée de la seconde moitié du 5^e siècle. C'est dans cette Loi que l'on rencontre pour la première fois dans la tradition sacerdotale une critique et une interdiction de certains rites liés au culte des ancêtres, à la nécromancie et à la pratique de la divination. Même dans cette Loi de sainteté, cette critique demeure restreinte parce que ses auteurs reprennent les interdits du Deutéronome, qui sont

⁶⁶⁴ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 158-159.

⁶⁶⁵ Cf. Mary DOUGLAS, *L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, traduit par Jean L'Hour, Bayard, Paris, 2004, p. 136.

⁶⁶⁶ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1684.

⁶⁶⁷ Cf. Alfred MARX, *Lévitique 17-27*, (Commentaire de l'Ancien Testament, III B), Labor et Fides, Genève, 2011, p. 92 ; cf. aussi Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1684.

dirigés contre les incisions rituelles en l'honneur d'un défunt et contre la consultation des ancêtres ou la nécromancie⁶⁶⁸.

Les versets 27-28 sont plutôt des interdictions concernant des pratiques pendant le deuil d'un mort. Ces rites de deuil sont interdits car ils sont probablement considérés comme entachés de paganisme. J. Milgrom rappelle que la tonsure interdite dans le verset 27 est définie par les rabbins comme une action qui consiste à égaliser l'arrière de l'oreille avec le front⁶⁶⁹. En Lv 21, 5, une prescription analogue fait penser que ces signes sont ceux du deuil. On peut le rapprocher aussi de rites connus en Arabie, en Libye et en Egypte, qui avaient des significations religieuses ; cela pourrait expliquer leur rejet et interdiction dans la Bible⁶⁷⁰.

Concernant ces pratiques, les cheveux symbolisent la force de vie de l'individu. On reconnaît le phénomène des mèches de cheveux portées dans les tombes ou mises sur les bûchers de l'Arabie préislamique et de la Syrie antique, ou encore amenées dans un sanctuaire comme offrande de consécration⁶⁷¹. Les interdictions dans notre passage concernent des rites idolâtres. Or ces pratiques étaient ancrées dans la vie israélite (cf. Ez 7, 18, Mi 1, 16). C'est pourquoi la tradition deutéronomiste et sacerdotale limitaient les tonsures des prêtres (cf. Lv 21, 5; Ez 44, 20). Dans ce cas, il doit être clair que l'interdiction de se couper les cheveux et de se taillader pour les morts vise uniquement les prêtres (cf. Lv 21, 5), car ils sont consacrés à Dieu (Lv 21, 6). J. Milgrom mentionne que d'après Carmichael, la motivation deutéronomiste et sacerdotale de l'interdiction de l'élimination des poils et de lacération de la chair pour un mort (cf. Dt 14, 1) vise à séparer la vie de la mort⁶⁷².

La deuxième partie du verset 27 qui interdit de couper le bord de la barbe se lit dans Lv 21, 5 au sujet des prêtres. Cependant, les deux interdictions ne sont pas équivalentes car les destinataires ne sont pas les mêmes. Pour tout Israël, il est interdit de se couper la barbe. Cette pratique était probablement une coutume en temps de stress émotionnel et d'angoisse, en particulier dans le deuil. On lit dans le livre d'Esdras : « À cette nouvelle, je déchirai mon vêtement et mon manteau, m'arrachai les cheveux et les poils de barbe et m'assis accablé. » (Esd 9, 3). Pour les prêtres, il est interdit de se raser la barbe, un acte délibéré, effectué pour des raisons idolâtriques, comme le faisaient les prêtres païens. Dans certaines sociétés anciennes, y compris Israël, la barbe était le symbole de la virilité, et sa mutilation était considérée comme une honte et un châtement (cf. 2S 10, 4-5; Is 7, 20)⁶⁷³.

Prenant le singulier פֶּאֶת *pe'at* « le coin de ou le bord de » comme un collectif, les rabbins ordonnent qu'il y avait cinq bords sur la barbe: deux de chaque côté (sur la joue supérieure et inférieure) et la pointe⁶⁷⁴. Leur interprétation peut trouver un soutien dans la description d'un rite ougaritique de deuil dans lequel il est dit qu'il a coupé ses joues et la barbe⁶⁷⁵.

⁶⁶⁸ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 160.

⁶⁶⁹ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1689.

⁶⁷⁰ Cf. Pierre BUIS, « Le Lévitique. La Loi de sainteté », *CE* 116 (2001), p. 27 ; cf. aussi Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1690.

⁶⁷¹ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1691.

⁶⁷² Cf. *Id.*

⁶⁷³ Cf. *Id.*

⁶⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 1692.

⁶⁷⁵ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 100.

L'interdiction de la pratique d'une incision dans le corps pour un mort (v. 28) pourrait être expliquée par le souci de ne pas tomber dans la nécromancie. Ce verset 28 pourrait aussi avoir un lien avec des pratiques en l'honneur d'un dieu de la végétation qui est censé mourir à chaque saison sèche (cf. Ez 8, 14 ; Dt 14, 1 ; 26, 14), plutôt qu'avec des coutumes funéraires, d'après P. Buis⁶⁷⁶. Selon cette thèse, la raison de l'interdiction serait d'éviter une infidélité à l'égard du Dieu unique, Yahvé.

L'association de ces rites de deuil avec le culte de Baal, comme dans 1R 18, 28, pourrait être la raison de leur proscription, des rites qui semblent avoir été universels dans l'ancien Proche-Orient⁶⁷⁷. Ils sont attestés dès l'Épopée de Gilgamesh (VIII, II, 21)⁶⁷⁸. La lacération et la tonsure (cf. Lv 19, 27) étaient des rites de deuil ordinaires en Israël (cf. Jr 16, 6).

Schmidt suggère que les rites de lacération au cours d'un deuil pourraient être considérés comme une tentative d'apaiser une éventuelle méchanceté des morts à l'égard des vivants. Les rites de lacération servent pour se déguiser afin que les déguisés soient méconnaissables par les morts. Ainsi, l'automutilation en tant que rite de deuil rend la frontière floue entre le monde de la vie et celui de la mort, une frontière que la législation sacerdotale veut souligner⁶⁷⁹. L'opposition binaire de la vie et de la mort est en rapport avec l'ensemble du chapitre dont le thème central est l'opposition de la sainteté et la vie d'une part, et l'impureté et la mort d'autre part⁶⁸⁰.

Gerstenberger suggère que ces rites étaient consacrés à des divinités souterraines⁶⁸¹, alors que Yahvé est le seul Dieu de la vie et non de la mort (cf. Ps 6, 6 ; 88, 6). Mais certains actes de deuil étaient considérés comme légitimes tel que pleurer et se lamenter (cf. Gn 50, 1-3), déchirer ses vêtements (Gn 44, 13), porter le sac et la cendre (cf. 2S 3, 31 ; Ps 35, 13).

En ce qui concerne l'interdiction du tatouage, l'étymologie du mot hébreu *qa'aka* est inconnue ; ce terme est un hapax. Mais il est d'usage de le traduire par tatouage⁶⁸². Il était d'usage de marquer un esclave du nom de son propriétaire. En Égypte, les prisonniers étaient marqués du nom d'un dieu ou de Pharaon, les captifs appartenaient ainsi aux prêtres, et à l'état. Ainsi les dévots d'un dieu seraient également marqués de son nom. Cela correspond à l'interprétation de Philon et des rabbins rapportée J. Milgrom. Ce dernier mentionne aussi que selon Lucien, les stigmates d'un dieu étaient marqués sur la tête et le cou de ses adeptes. Il montre également que les femmes arabes préislamiques se faisaient tatouer les mains, les bras et les gencives d'après Smith⁶⁸³. Dans tous ces cas cités, il s'agit de se faire tatouer pour une autre divinité et non pour le Dieu Yahvé.

En reliant les deux parties de l'interdiction, le verset 28 fait du tatouage un rite de deuil pour les morts. Cette interdiction du tatouage s'explique aussi par le fait qu'il est un moyen de communiquer avec le monde invisible comme le contexte le suggère⁶⁸⁴.

⁶⁷⁶ Cf. Pierre BUIS, *op. cit.*, 2001, p. 27.

⁶⁷⁷ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1693.

⁶⁷⁸ Cf. Jean BOTTÉRO, *L'épopée de Gilgamesh*, Gallimard, Paris, 1992, p. 152.

⁶⁷⁹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 287-290.

⁶⁸⁰ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1693.

⁶⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 1694.

⁶⁸² Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 162.

⁶⁸³ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1694-1695.

⁶⁸⁴ Cf. Alfred MARX, *op. cit.*, 2011, p. 92.

Le sens de toutes les interdictions de Lv 19, 26-28 est parfois peu clair. Certaines d'entre elles sont éclairées par Lv 21, 5 : « *Ils [les prêtres] ne se feront pas de tonsure sur la tête, ils ne se raseront pas le bord de la barbe et ne se feront pas d'incisions sur le corps.* » Dans ce cas, se couper les cheveux et la barbe et se faire des incisions sont présentés comme des rites de deuil, c'est le cas de notre passage du Lv 19, 28. Et les rites de deuil en tant que tels ne sont pas condamnés dans la Bible. Les rites proscrits sont ceux pratiqués sur le corps de l'endeuillé, qui font couler le sang comme les incisions qui font couler le sang, et la coupe des cheveux. D'après A. Marx, ces rites proscrits sont « en vue d'établir par leur intermédiaire une communion avec le défunt »⁶⁸⁵. Mais en vérité, dans la Bible, on ne condamne pas la communion avec les défunts ; on y condamne surtout un certain type de rapport où le défunt et le vivant dépendent l'un de l'autre.

Dans la tradition malgache, à travers les rites funéraires et les cultes des Ancêtres, la communion avec les défunts ne sont pas non plus condamnés, elle figure même parmi les buts recherchés. Dans ces rites, les Malgaches montrent la poursuite du *Fihavanana* dans la vie de l'au-delà, c'est-à-dire avec ceux qui y sont déjà. En d'autres termes, les Malgaches admettent la communion avec les membres de leurs familles dans l'au-delà.

2.3.1.2. L'interdiction de se tourner vers les spectres et les devins dans Lv 19, 31

Notre passage est toujours dans la Loi de sainteté et se lit comme suit : « *Ne vous tournerez pas vers les spectres et ne recherchez pas les devins, ils vous souilleraient. Je suis Yahvé votre Dieu.* » (Lv 19, 31). Pour האבות *ha'obot* de ce passage, J. Cazeaux le traduit par « les ancêtres ». Et il interprète comme suit : « Exactement les *pères* [à la place des ancêtres], c'est-à-dire les Ombres ; les *Sapient*s, caricature de *sages*, c'est-à-dire ceux qui prétendent connaître l'avenir ou les moyens d'agir sur le monde. »⁶⁸⁶ Cela explique en partie l'interdiction de ces pratiques divinatoires et la dénonciation de ceux qui les pratiquent. Puisque notre passage est dans la Loi de sainteté, nous pouvons dire que l'interdiction de la divination et de l'incantation figure dans cette Loi. Cette interdiction est dans le but de préserver la sainteté. Une des conditions pour être saint est donc de ne pas pratiquer la divination et l'incantation.

J. Milgrom montre que la nécromancie était aussi répandue en Israël que dans l'ensemble du Proche-Orient ancien. Parce qu'elle était associée au culte des ancêtres, elle a été considérée comme une forme d'idolâtrie dans la Loi de sainteté et dans la tradition deutéronomiste, et donc interdite. De toute évidence, l'idolâtrie sous toutes ses formes s'oppose à la sainteté de Dieu et empêche d'y participer⁶⁸⁷.

Une autre motivation de l'opposition à la consultation des esprits ou des morts et leur assistance est qu'on a supposé qu'ils pouvaient prédire l'avenir. J. Milgrom a soutenu que la divination par opposition à la sorcellerie était une pratique légitime, car elle ne veut pas changer les décisions divines comme c'est le cas pour la sorcellerie, mais seulement les lire à

⁶⁸⁵ Cf. *Id.*

⁶⁸⁶ Cf. Jacques CAZEAUX, *La contre-épopée du désert. Essai sur Exode-Lévitique Nombres*, 2007, p. 349, note de bas de page 4.

⁶⁸⁷ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1700.

l'avance, c'est-à-dire les prédire. Ainsi, les magiciens ou les sorciers étaient en concurrence avec les prophètes, qui revendiquent le rôle de porte-parole de la volonté du Dieu, et avec les prêtres, qui limitent la divination à l'utilisation de l'Urim et du Thummim⁶⁸⁸.

Ce verset 31 donne la raison de l'interdiction de la divination : cette pratique rend impur. Dans ce cas, l'interdiction à l'égard de cette pratique est claire, c'est pour rester pur, fidèle à Dieu Créateur et ne pas se tourner vers les créatures. Le culte rendu à d'autres dieux ou divinités que Yahvé est donc discrédité.

La LXX traduit ce verset 31 : « *Vous ne vous mettez pas à la suite de ventriloques et vous ne vous attacherez pas aux incantateurs pour vous souiller par eux ; c'est moi qui suis le Seigneur votre Dieu.* »⁶⁸⁹ Le mot grec ἐγγαστριμύθοι *eggastrimuthoi* est traduit ici par « ventriloques » et ἐπαιδοὶ *epaidoi* par « incantateurs ». Ces ventriloques et incantateurs avaient la capacité d'évoquer les morts par leurs artifices⁶⁹⁰. Ce passage parle donc bien de l'interdiction de la divination et de la nécromancie.

Concernant les interdictions de ce passage, A. Marx affirme : « La précision que de telles pratiques rendent impur est trop générale pour permettre de tirer des conclusions sur la nature exacte de ces pratiques, mais serait en parfaite adéquation avec l'idée d'une consultation des morts, dans la mesure où la mort est en Israël le principal et le plus important facteur d'impureté. »⁶⁹¹ Voilà une des raisons de l'interdiction de l'évocation des morts dans la Bible.

Le chapitre 19 dans lequel se trouve ce texte présente des prescriptions morales et cultuelles. Ces dernières concernent la vie quotidienne. Elles sont unifiées par la référence répétée à Yahvé et à sa sainteté. C'est la vie quotidienne même qu'il faut sanctifier, et pour y arriver il faut observer et pratiquer ces prescriptions. Cette pratique de la divination et de l'incantation est probablement en usage dans la vie quotidienne de certains Israélites à cette époque. Avec les versets 26-28, le verset 31 interdit, au nom des relations exclusives avec Dieu Yahvé, « les mélanges » et toute forme de contact avec le monde des morts et des esprits chtoniens⁶⁹².

Comme le reste de Lv 19, les interdits des versets 26-31 illustrent les conditions que doivent accomplir les Israélites pour être consacrés à Dieu (cf. Lv 19, 2), en soulignant la nécessité d'une forme de loyauté exclusive vis-à-vis de Dieu.

Dans le cas des incisions rituelles (cf. Lv 19, 27-28 ; 21, 5) et des pratiques de consultation oraculaire des défunts (cf. Lv 19, 31 ; 20, 6 et 27), les scribes qui ont composé la Loi de sainteté au 5^e siècle prolongent la perspective introduite en Dt 14, 1 en associant ces interdictions avec la consécration d'Israël à Dieu. Les interdictions générales contre les incisions rituelles et la nécromancie en Lv 19 font partie d'une liste de commandements introduits par une exhortation à la sainteté (Lv 19, 2). Pour les prêtres, la répétition de l'interdit des incisions est immédiatement suivie par l'affirmation qu'ils (les prêtres) sont consacrés à Dieu et doivent s'abstenir de toute profanation⁶⁹³. Tout cela montre que

⁶⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 1700-1701.

⁶⁸⁹ Paul HARLÉ et Didier PRALON, *op. cit.*, 1988, p. 172.

⁶⁹⁰ Cf. *Id.*

⁶⁹¹ Alfred MARX, *op. cit.*, 2011, p. 94; cf. aussi Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1702.

⁶⁹² Cf. *Id.*

⁶⁹³ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 164.

l'interdiction de la pratique de la nécromancie et de la divination est en vue de préserver la sainteté du peuple de Dieu, Israël.

2.3.1.3. L'interdiction de la divination et de la nécromancie dans Lv 20, 6. 27

Comme le précédent texte (Lv 19, 26-28. 31), ce texte (Lv 20, 6. 27) appartient à la deuxième collection de la législation sacerdotale (Lv 17-26) qui constitue la Loi de sainteté. Les deux versets (v. 6 et 27) encadrent et font partie de l'essentiel du chapitre 20⁶⁹⁴.

Le premier verset (v. 6) de notre passage est inscrit dans le registre des fautes culturelles, et le deuxième verset (v. 27) se trouve à la fin du chapitre. La violation de l'interdit du verset 6 constitue une faute culturelle, une infidélité à l'égard de Dieu à qui on doit rendre un culte. Le deuxième verset (v. 27), à la fin du chapitre, est présenté par certains comme un ajout, mais l'interdiction qui s'y trouve est claire, formelle et catégorique.

Voici notre premier verset : « *Celui qui s'adressera aux spectres et aux devins pour se prostituer à leur suite, je me tournerai contre cet homme-là et je le retrancherai du milieu de son peuple.* » (Lv 20, 6). Dans ce verset, celui qui se tourne vers les spectres ou les devins, c'est-à-dire pratique de la divination, est comme celui qui se prostitue, c'est-à-dire est infidèle. C'est pour cela que cette pratique figure parmi les fautes culturelles. Au lieu de rester fidèle à Dieu, on se tourne vers autre chose, un esprit quelconque ou un esprit des morts, pour les interroger en vue d'avoir des réponses, et pour leur rendre un culte. Dans ce passage, c'est Dieu lui-même qui inflige la sanction à celui qui pratique cette divination et nécromancie, en le retranchant du milieu de son peuple. Ce qui démontre la gravité de l'acte aux yeux de Dieu. Ce passage vise la personne qui utilise les services d'un nécromancien.

L'utilisation de la métaphore de la prostitution exprime le mépris de cette pratique en milieu sacerdotal. Les sanctions de la désobéissance à cette interdiction sont l'expulsion de la communauté de l'alliance, c'est-à-dire la rupture de l'alliance ou de la relation avec Yahvé. Une loi semblable à cette interdiction se lit dans la deuxième loi du code d'Hammourabi, qui est une loi contre la pratique de la sorcellerie *kispu*⁶⁹⁵.

Il est intéressant de noter le choix du vocabulaire employé dans ce verset 6. La législation sacerdotale utilise le terme נִפְשׁ *nèphèsh* « l'être ou la vie » pour désigner les morts. Le narrateur choisit le même mot pour décrire une personne qui consulte les morts. Si quelqu'un (הַנִּפְשׁ *hannèphèsh*) se tourne vers les nécromanciens ou les médiums, pour se prostituer à leur suite, je me tournerai contre cet homme (בְּנֶפֶשׁ הָהוּא *bannèphèsh hahu*) et je vais le retrancher de son peuple⁶⁹⁶.

La nécromancie qui est interdite dans ce verset figure parmi les divers cas de transgressions graves cités dans Lv 20, 1-21 comme les sacrifices d'enfant, les injures aux parents et les pratiques incestueuses, etc. Ce passage de Lv 20, 6 annonce les sanctions de l'interdiction énoncée en Lv 19, 31. Il montre un lien entre le culte de Molek⁶⁹⁷ et la

⁶⁹⁴ Cf. Pierre BUIS, *op. cit.*, 2001, p. 28.

⁶⁹⁵ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 163.

⁶⁹⁶ Cf. *Id.* ; cf. aussi Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1738-1739.

⁶⁹⁷ Le mot Molek est d'origine phénicienne. Il désigne d'abord un type de sacrifice ; il fut divinisé en Ugarit, où le nom paraît dans la liste des dieux. En Israël, il a été compris comme un terme désignant un divin à qui on

nécromancie, qui sont tous deux de graves transgressions de la loi de Dieu⁶⁹⁸. Car Molek est un dieu des Ammonites (cf. 1R 11, 7) à qui les Israélites sacrifient quelquefois leurs enfants (2R 23, 10 ; Jr 32, 35), pourtant cette pratique est interdite (cf. Lv 18, 21). Et cette abomination est sanctionnée par la mort par lapidation (cf. Lv 20, 2) ou par l'exclusion de la communauté par Dieu lui-même (cf. Lv 20, 3-5). C'est dans cette exclusion de la communauté du coupable par Dieu que la sanction du Lv 20, 6 est en lien avec la sanction pour les coupables du culte de Molek.

La formulation de Lv 20, 6 est proche de celle de 19, 31. L'expression לִזְנוֹת *liznot*, infinitif construit du verbe זָנַח *zanah* « se prostituer », traduite par « pour se prostituer avec eux » en Lv 20, 6 est souvent employée dans la Bible hébraïque pour le culte rendu à des divinités autres que Yahvé. Le remplacement du terme לְטַמְאֵה *letameah* « pour se rendre impur » en Lv 19, 31 par celui de לִזְנוֹת *liznot* « pour se prostituer » en Lv 20, 6 indique un changement de perspective. Par conséquent, l'accent n'est plus mis sur l'impureté engendrée par la communication avec le monde des morts mais sur la divinisation des ancêtres défunts que cette pratique impliquerait. De plus, le passage de la formulation apodictique de Lv 19, 31 à la formulation casuistique de Lv 20, 6 laisse penser à l'introduction d'une sanction qui est l'expulsion du coupable hors de la communauté⁶⁹⁹.

Dans le texte de la LXX de ce Lv 20, 6, il est écrit : καὶ ψυχῆ, ἢ ἐὰν ἐπακολουθήσῃ ἐγγαστριμύθοις ἢ ἐπαιδοῖς ὥστε ἐκπορνεῦσαι ὀπίσω αὐτῶν, ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ ἀπολωῶ αὐτήν ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς. Le génitif αὐτῶν *auton* « parmi eux » de ce texte grec, qui correspond à l'hébreu בָּהֶם *bahèm* « en eux », suppose que les coupables sont devenus des pratiquants, et non plus de simples adeptes comme dans Lv 19, 31⁷⁰⁰.

Les spectres ou nécromants אֲבוֹת *'obot* et devins יִדְעָנִים *yidde'onim* du verset 6 ont tous deux trait aux relations avec le monde des morts, relations qui sont qualifiées de prostitution au même titre que les relations avec Molek (cf. Lv 17, 7 ; 20, 2-5). L'interdiction d'avoir recours à ces pratiques divinatoire où l'on convoque les esprits des morts avait été déjà prononcée en Lv 19, 31. Pour la tradition sacerdotale, responsable de la loi de sainteté, il y a une opposition totale entre le monde des vivants et celui des morts ; et toute communication entre ces deux mondes est interdite quel qu'en soit le motif⁷⁰¹.

Nous entrons dans notre deuxième verset : « *L'homme ou la femme qui parmi vous serait nécromant ou devin : ils seront mis à mort, on les lapidera, leur sang retombera sur eux.* » (Lv 20, 27). Dans ce verset 27 comme dans le verset 6, la sanction vise les spécialistes de cette pratique de la divination et de la nécromancie. Dieu ordonne la mise à mort par lapidation de la personne qui serait spécialiste de cette pratique. Cela montre aussi le degré de gravité de l'acte. Placé à la fin du chapitre 20, ce verset est une exhortation énergique pour éviter au peuple de tomber dans cette pratique. La condamnation est claire et s'adresse à la

offre des sacrifices. Molek est aussi considéré comme dieu des Ammonites (cf. 1R 11, 7). Quelques textes bibliques parlent des sacrifices d'enfants offerts à Molek (cf. Lv 18, 21 ; 20, 2-5 ; 2R 23, 10 ; Jr 32, 35).

⁶⁹⁸ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1738.

⁶⁹⁹ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 162.

⁷⁰⁰ Cf. Paul HARLÉ et Didier PRALON, *op. cit.*, 1988, p. 176.

⁷⁰¹ Cf. Alfred MARX, *op. cit.*, 2011, p. 103.

personne elle-même dans la spécificité de sa pratique. Sa mise à mort par lapidation est une nécessité pour garder la pureté du peuple et la présence de Yahvé⁷⁰².

La prohibition de la nécromancie qui revient en Lv 20, 27 est un appendice de Lv 20. La différence dans la sanction du Lv 20, 27 par rapport à celle de Lv 20, 6 s'explique par le fait que cette prescription vise non plus de manière générale les personnes recourant à la consultation nécromancienne, mais les personnes associées à l'exercice de cette pratique. Chr. Nihan propose la possibilité de comprendre Lv 20, 27 par référence à des représentations matérielles des ancêtres défunts gardées dans les maisons sous forme de figurines ou de masques mortuaires (cf. 2R 21, 6 ; 2R 23, 24). Dans ce cas, il faut traduire **בְּהֵם** *behem* par « chez eux » et non « en eux », et comprendre l'interdit de Lv 20, 27 comme dirigé contre la pratique qui conserve à domicile des représentations matérielles des ancêtres défunts à des fins de consultation nécromancienne. Les spécialistes de cette pratique pourraient aussi être des personnes possédant « une sorte d'esprit du défunt en eux »⁷⁰³.

Les deux lois casuistiques sur la nécromancie en Lv 20, 6. 27 encadrent deux exhortations pour la sanctification du peuple (cf. Lv 20, 7-8. 22-26), prolongent et développent l'exhortation initiale de Lv 19, 2. Désormais la notion de sainteté est mise en rapport avec le sanctuaire central, comme par exemple de révéler le sanctuaire (Lv 19, 30). Cette exhortation précède immédiatement l'interdit contre la consultation des ancêtres défunts en Lv 19, 31. Comme dans le Dt 26, 12-15 que nous verrons bientôt, la fonction des interdits liés au culte des morts dans la Loi de sainteté est de souligner que l'allégeance au Temple qui représente Yahvé doit primer sur l'allégeance aux ancêtres, et que cette allégeance au Temple est incompatible avec certaines pratiques rituelles dans le cadre du culte domestique⁷⁰⁴.

R. Martin-Achard a déjà fait savoir que nos deux textes du Lévitique (Lv 19, 31 et Lv 20, 6. 27) mettent en évidence l'incompatibilité radicale du culte de Dieu Yahvé avec celui des morts. Il montre surtout que les passages concernant cette consultation des morts révèlent la persistance de cette pratique. Voici ce qu'il écrit : « Les textes législatifs révèlent la persistance de cette consultation des morts au sein du peuple de Yahvé ; les mesures prises au temps de Saül, selon 1S 28, n'ont pas suffi à mettre un terme à la fréquentation des esprits des défunts ; le code du Deutéronome, plus ou moins contemporain du règne de Josias, revient sur ce point (cf. Dt 18, 11s), de même que le code de Sainteté, dont la rédaction date probablement de la période postexilique (cf. Lv 19, 31 ; 20, 6, 27) ; l'un et l'autre expriment l'incompatibilité du culte de Yahvé avec celui des morts. »⁷⁰⁵. Dans cette affirmation, l'auteur cité ne mentionne pas seulement Lv 20, 6. 27 mais l'ensemble des textes législatifs vétérotestamentaires. Ceci indique que la consultation des morts ou des ancêtres en particulier et la pratique divinatoire en général résistent aux interdits bibliques dans le milieu juif.

Bien que la notion de sainteté soit un peu différente dans la législation sacerdotale de celle du Deutéronome, les interdits liés au culte des morts dans la Loi de sainteté sont très proches des interdits du Deutéronome, par leur nature et par leur fonction. En général, ces

⁷⁰² Cf. René TABARD, *op. cit.*, 2010, p. 142 ; cf. Pierre BUIS, *op. cit.*, 2001, p. 28 ; pour d'autres informations du chapitre et du verset comme la datation, cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1764-1765.

⁷⁰³ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 147 et 163.

⁷⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 2012, p. 163.

⁷⁰⁵ Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1988, p. 60.

interdits pour les pratiques rituelles associées au monde des morts tiennent une place limitée dans la Loi de sainteté, et ils reprennent une partie des interdits du Deutéronome⁷⁰⁶.

Bref, la Loi de sainteté dans laquelle se trouvent nos textes (Lv 19, 26-28. 31 ; 20, 6. 27) interdit catégoriquement la nécromancie et les autres rites des cultes des morts ou des ancêtres défunts. Pareille proscription est aussi émise par la Loi de sainteté pour des actes semblables à d'autres pratiques divinatoires. Selon la théologie de la Loi de sainteté, la nécromancie est une pratique qui souille le peuple (cf. Lv 19, 31), rend apostat et exclut de la communauté celui qui recourt aux spécialistes de cette pratique (cf. Lv 20, 6), et rend coupable aux yeux de Dieu et du peuple. Et cette pratique est sanctionnée par la mort (Lv 20, 27)⁷⁰⁷.

La question de la divinisation des Ancêtres défunts à travers les pratiques du culte des ancêtres est un sujet d'actualité à Madagascar. Certaines pratiques du culte des Ancêtres dans l'Île semblent se tendre vers la divinisation des Ancêtres. Le véritable Dieu que les Malgaches appellent *Zanahary* semble être éclipsé par les Ancêtres honorés pendant les cultes rendus en leur honneur. Or dans la conception malgache de Dieu et des Ancêtres, c'est Dieu *Zanahary* qui est Créateur, source et principe de toute chose. Les *Razana*, Ancêtres, sont des intermédiaires entre ce Dieu *Zanahary* et les vivants sur la terre en protégeant ces derniers. Et c'est à cause de ce rôle intermédiaire tenu par les *Razana* ou ancêtres entre Dieu *Zanahary* et les vivants qu'on rend un culte à ces Ancêtres, pour que ceux-ci continuent leur rôle. La protection qu'assurent les Ancêtres envers les vivants vient de ce Dieu-*Zanahary* car c'est ce dernier qui confie la charge de protection des êtres humains vivants aux *Razana*, Ancêtres.

2.3.2. L'interdiction de la nécromancie et de culte des morts dans le Deutéronome

Le Deutéronome se présente comme trois discours de Moïse. Le premier discours va des chapitres 1 à 4. Le deuxième discours comprend les chapitres 5-27. Cette partie constitue sans doute la partie originale retrouvée dans le Temple en 622 sous le règne du roi Josias (640-609) et à l'origine de la réforme religieuse entreprise par ce roi Josias (cf. 2R 22). Elle est introduite par le discours des chapitres 5-11. Les chapitres 12-26 constituent le Code deutéronomique. 26, 16-28, 68 forme la fin du deuxième discours. Le troisième discours est constitué par les chapitres 29-30. Ceux de 31-34 sont en quelque sorte un ajout.

Puisque le Deutéronome a été à la base du rétablissement du vrai culte, à Jérusalem, au temps du roi Josias, après des périodes d'égarement d'Israël loin du Seigneur, il est au fondement de la religion juive en occupant la place éminente dans la vie de ce peuple⁷⁰⁸.

Notre travail concernant l'interdiction de la divination et de la nécromancie se trouve dans la partie centrale du livre appelée « le Code deutéronomique » (Dt 12-26, 15). Ce dernier rassemble plusieurs collections de lois d'origine diverse, dont certaines doivent provenir du royaume du Nord, d'où elles auraient été introduites en Juda après la ruine de Samarie. Il est un ensemble qui tient compte de l'évolution sociale et religieuse du peuple qui devait remplacer l'ancien code de l'Alliance. Il se trouve dans la partie, au moins dans son fond, qui est retrouvée au Temple sous le roi Josias (cf. 2R 22).

⁷⁰⁶ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p., 163-164.

⁷⁰⁷ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 163.

⁷⁰⁸ Cf. Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 19-20.

La législation deutéronomiste dans laquelle se trouve notre passage est « la plus associée, dans la recherche, au développement d'une stratégie de rejet dirigée contre le culte des ancêtres » dans la Bible hébraïque. Mais cette polémique contre le culte des ancêtres se trouve dans trois passages un peu brefs⁷⁰⁹ : Dt 14, 1-2 ; 18, 9-14 ; et 26, 12-15.

2.3.2.1. L'interdiction de pratique idolâtrique pour les morts dans Dt 14, 1-2

Voici notre texte : « *Vous êtes des fils pour Yahvé votre Dieu. Vous ne vous ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort. Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu et Yahvé t'a choisi pour être son peuple à lui parmi tous les peuples qui sont sur la terre.* » (Dt 14, 1-2). Le verset 1 est la prohibition pure et simple du culte des morts. L'interdiction est aussi catégorique et formelle. Le verset 2 donne la raison de cette prohibition : le peuple Israël est consacré à Dieu, il ne doit pas rendre de culte à d'autres esprits ou divinités, puisque pour lui il n'y a qu'un seul Dieu. Rendre un culte à une autre divinité signifie violer sa consécration à Yahvé. Il s'agit donc de la fidélité et de la sanctification de ce peuple.

Ces interdictions semblent données dans le but de s'opposer à toute pratique qui diviniserait les morts et leur rendrait un culte. C'est souvent ce souci de s'opposer à la divinisation des ancêtres défunts qui amène l'interdiction des pratiques pour les morts. C'est pourquoi la pratique de la divination est aussi interdite, elle supposerait l'existence d'une autre divinité que Yahvé.

L'origine païenne et étrangère de ces rites est vue dans Is 15, 2 ; Jr 48, 37. Les Moabites dont parlent ces deux prophètes sont engagés dans le deuil avec ces rites qui sont interdits aux Israélites (cf. Jr 47, 5 ; Ez 27, 31). L'interdiction du Deutéronome est introduite par « Vous êtes des fils pour Yahvé votre Dieu ». Comme le fait remarquer von Rad il y a un lien entre l'interdiction du culte des morts et le culte du Dieu d'Israël⁷¹⁰.

Les pratiques de Dt 14, 1 sont souvent mises au rang des rites païens que le peuple de Dieu, Israël, ne doit pas adopter⁷¹¹. C'est le cas dans notre passage car l'expression « Vous êtes des fils pour Yahvé votre Dieu » met Israël à part pour Dieu et fait de lui un peuple d'exception. Cette situation met Israël dans une relation de filiation à l'égard de Dieu. C'est pourquoi, Israël ne doit pas pratiquer des rites païens. Il garde sa relation de fils de Dieu s'il écoute la voix du Seigneur son Dieu en gardant tous ses commandements, en faisant ce qui est bon et agréable aux yeux de Dieu (cf. Dt 13, 19).

Dans la perspective de l'origine étrangère et païenne de cette pratique interdite du Dt 14, 1, d'après B. Schmidt, elle suppose une origine cananéenne. L'allusion est faite à l'égard du culte cananéen de la mort ou dieu cananéen de la fertilité appelé Baal⁷¹². Cette pratique pourrait aussi impliquer le culte des autres divinités ou des dieux étrangers qui ne sont pas de

⁷⁰⁹ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 143.

⁷¹⁰ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1690-1691.

⁷¹¹ Cf. Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 203 ; Cf. Joseph T. LIENHARD, *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, (Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament, III), Inter Varsity Press Downers Grove, Illinois, 2001, p. 297.

⁷¹² Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 166-167 ; cf. aussi Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 101 ; pour l'interprétation à partir de la LXX, cf. Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 203.

véritables dieux ou le culte des ancêtres. Puisqu'Israël est le peuple consacré à Dieu, il est tout à fait logique que des pratiques d'origines étrangères et surtout païennes soient interdites.

Ce premier passage du Deutéronome interdit la pratique de certaines incisions rituelles dans le cadre de culte funéraire. La motivation du verset 2 reprend une clause de Dt 7, 6, qui conclut un ensemble de prescriptions traitant des rapports d'Israël avec les groupes voisins (cf. Dt 7, 1-6). Elle met en parallèle la séparation d'Israël avec ses voisins (Dt 7, 1-6) et sa séparation du monde des morts (cf. Dt 14, 1-2). Les échanges avec ces deux domaines doivent être définis au nom de la consécration d'Israël à Yahvé. Ces prescriptions font partie de l'introduction au code législatif ancien (Dt 12-26)⁷¹³.

Les pratiques de lacérations et de rasage en l'honneur des défunts sont connues dans le Proche-Orient ancien. L'association de pratiques de rasage aux rites de deuil est aussi attestée dans plusieurs passages bibliques⁷¹⁴. La mention de pratiques de lacérations est plus rare sauf dans le livre de Jérémie (cf. Jr 16, 6 ; 41, 5 ; 47, 5 ; 48, 37). En général, de tels rites n'ont pas obligatoirement un sens unique mais marquent un changement provisoire de statut, qui rapproche pour un moment la personne endeuillée du défunt. L'interdiction de pratiques de rasage et de lacération en Dt 14, 1 doit être mise en lien avec la motivation du verset 2 et avec le contexte littéraire de ce passage au sein du Deutéronome⁷¹⁵.

Les deux chapitres précédant ce passage contiennent deux commandements centraux et complémentaires du Deutéronome. D'abord, le culte de Dieu Yahvé doit se faire en un lieu unique (cf. Dt 12). Ce lieu n'y est pas bien précisé mais plusieurs passages des livres qui suivent le précisent comme le Temple de Jérusalem (cf. 1R 8, 16 ; 11, 32. 36 ; 14, 21 ; 2Ch 12, 13 ; 2R 21, 7 ; 2Ch 33, 4). Et puis, ce culte centralisé doit être pratiqué à l'exclusivité de la vénération d'autres divinités (cf. Dt 13, 38).

Dt 14, 1-2 doit donc être lu dans le prolongement de ces deux commandements mais il déplace la perspective en direction de la frontière entre les vivants et les morts. Car selon Dt 14, 1-2, la reconnaissance de l'autorité du sanctuaire central et de la vénération exclusive de Yahvé fait d'Israël un peuple consacré à ce Dieu, et l'oblige à s'abstenir des quelques pratiques de deuil qui sont jugées trop étroitement liées au monde des morts. Ces pratiques sont donc susceptibles de diviniser les morts, d'où leur interdiction⁷¹⁶.

Dans son analyse sur Dt 14, 1, B. Schmidt arrive à la conclusion que ces pratiques rituelles ne sous-entendent ni le culte des morts ni celui des ancêtres. Ce passage parle de deux rites de deuil, à savoir la lacération et la tonsure. Pour lui, il n'y a aucune mention qui permet de dire que ces rites s'étendent au-delà de l'enterrement. Néanmoins, l'analyse de cet auteur fournit un point de départ pour évaluer les traitements d'autres rites funéraires comme la nécromancie et, peut-être, le culte des ancêtres⁷¹⁷.

Comme cela est mentionné dans notre étude sur les passages du Lévitique, dans la Loi de sainteté (cf. Lv 19, 31 ; 20, 6. 27), les interdits de Dt 14, 1-2 servent à exprimer que l'allégeance au Dieu Yahvé doit primer sur l'allégeance aux ancêtres défunts. La consécration d'Israël à Dieu et la centralisation du culte sacrificiel et de la vénération exclusive de Yahvé

⁷¹³ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 150-152.

⁷¹⁴ Cf. Is 15, 2 ; 22, 12 ; Jr 16, 6 ; 41, 5 ; 48, 37 ; Ez 7, 18 ; Am 8, 10 ; Mi 1, 16 ; Jb 1, 20, etc.

⁷¹⁵ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 151-152.

⁷¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 152.

⁷¹⁷ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 178.

(cf. Dt 12-13) constituent l'expression de cette allégeance. Les deux pratiques interdites dans Dt 14, 1-2 sont incompatibles avec la consécration d'Israël à Dieu. Les incisions rituelles impliquent une altération volontaire de l'apparence physique qui manifeste une sorte de solidarité permanente avec le monde des morts. Pour le rasage de l'espace entre les deux yeux, cette espace est réservée au phylactère dont le port rappelle en permanence l'autorité exclusive de Yahvé et de son Temple. Il y a donc une sorte de frontière entre Yahvé et le monde des morts. Mais ces interdictions ne signifient pas l'interdiction générale de toutes les pratiques rituelles funéraires. Il y a beaucoup de rites funéraires mentionnés par plusieurs passages de la Bible et acceptés par les scribes. Dt 14, 1-2 n'est pas une interdiction de toute forme d'échange ritualisé entre le monde des vivants et des morts, mais il sert à restreindre la portée de tels échanges pour les rendre compatibles avec le culte à Dieu, centralisé et exclusif⁷¹⁸. De toute façon, ce qui est vraiment interdit dans ces pratiques est la divinisation des morts ou des ancêtres défunts.

2.3.2.2. L'interdiction de la divination et de l'invocation des morts en Dt 18, 9-14

Comme le précédent texte (Dt 14, 1-2), notre passage (Dt 18, 9-14) se situe dans le Code deutéronomique. Voici notre texte : « *Lorsque tu seras entré dans le pays que Yahvé ton Dieu te donne, tu n'apprendras pas à commettre les mêmes abominations que ces nations-là. On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use de charmes, qui interroge les spectres et devins, qui invoque les morts. Car quiconque fait ces choses est en abomination à Yahvé ton Dieu, et c'est à cause de ces abominations que Yahvé ton Dieu chasse ces nations devant toi. Tu seras sans tache vis-à-vis de Yahvé ton Dieu. Car ces nations que tu dépossèdes écoutaient enchanteurs et devins, mais tel n'a pas été pour toi le don de Yahvé ton Dieu.* » (Dt 18, 9-14). Le verset 9 est une mise en garde pour Israël contre les abominations des autres nations lorsqu'il sera entré dans la Terre promise. Le verset 10 interdit de faire passer les enfants au feu, de pratiquer la divination, l'incantation et la mantique ou la magie. Le verset 11 est la suite de ces interdictions ; on y interdit l'usage des charmes, l'interrogation des spectres et des devins, l'invocation des morts et leur consultation.

Cité par J. Milgrom, Blenkinsopp établit un contraste entre ces huit pratiques étrangères qui sont interdites, dont cinq se réfèrent probablement au culte des ancêtres, et la médiation prophétique d'Israël (cf. Dt 18, 15)⁷¹⁹. L'interdiction « des pratiques divinatoires païennes est beaucoup plus importante ici que dans les indications ponctuelles d'Ex 22, 17, de Lv 19, 26. 31 ; 20, 6. 27, ou de Nb 23, 33, d'autant plus qu'elle affirme, avec un fort contraste, le phénomène du prophétisme chez les Hébreux (v. 14-18) »⁷²⁰. Le passage de l'Ex 22, 17 dit : « *Tu ne laisseras pas en vie la magicienne.* » (מְכַשֶּׁפֶה לֹא תְחַיֶּה *mekashéphah lô tehyèh*). La magie est considérée comme un crime passible contre le premier commandement de Dieu⁷²¹. Cette

⁷¹⁸ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 153-154.

⁷¹⁹ Cf. Jacob MILGROM, *op. cit.*, 2000, p. 1690-1691.

⁷²⁰ Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 229.

⁷²¹ Pour la considération de Jacques CAZEAUX sur ce passage Ex 22, 17, cf. Jacques CAZEAUX, *La contre-épopée du désert. Essai sur l'Exode, le Lévitique, les Nombres*, (Lectio Divina, 218), Cerf, Paris, 2007, p. 235.

interdiction d'Ex 22, 17 est moins développée que celle du Dt 18, 9-14 mais reste dans la même logique. En Nb 23, 23, on lit : « Car il n'y a pas de présage (נחש *nahash*) contre Jacob ni d'augure (קסם *qèsèm*) contre Israël. ». L'interdiction est ici indirecte, donc moins importante que celle du Dt 18, 9-14.

La violation des interdits du Dt 18, 9-14 fait de celui qui les pratique une abomination pour Dieu, et c'est à cause de ces pratiques que Dieu chasse devant Israël les nations qui les pratiquent (cf. Dt 18, 12). L'observance de cette législation doit rendre sans tache Israël à l'égard de Dieu (cf. Dt 18, 13). Les versets 9 et 14 qui entourent ces interdits sont en lien direct, car le verset 9 met en garde Israël contre les abominations des nations, et le verset 14 montre que ces pratiques interdites entraînent leur perte. Dans le verset 9, le terme « abominations », βδελύγματα *bdelúgmata* dans la LXX, désigne des pratiques abominables au sens général, mais il peut aussi désigner des idoles⁷²².

Dans les versets 10 et 11, le texte hébreu commence par לא ימצא בך *lô yimmatsé' beka* « on ne trouvera pas chez toi ». Après cette phrase qui signifie une interdiction, suivent les termes qui indiquent des pratiques interdites : מעביר בנו ובתו באש *ma'abiyr bbenô wbittô bba'ésh* « celui qui fait passer son fils et sa fille par le feu », קסם קסמים *qosèm qesamim* « celui qui pratique la divination », מעונן *me'ónén* « un faiseur de présages », ומנחש *wmenahésh* « et un pratiquant de la magie », ומכשף *wmekashéph* « et celui qui pratique la sorcellerie », ושואל *wshô'el* « et celui qui interroge un revenant », וידעני *weyidde'oniyi* « et un nécromancien ou un devin », ודרש אליהמתים *wedorésh èl hammétim* « et celui qui consulte les morts ». Cette liste de pratiques divinatoires ou magiques énumérées dans ce passage est plus complète que celles données en Nb 23, 23 et en Lv 19, 26.

Lewis doute de la valeur de l'étymologie de la plupart des termes employés dans ce passage pour déterminer la nature exacte des pratiques, et leurs descriptions. Mais pour lui, elles concernent la nécromancie. Leurs pratiquants sont convaincus qu'ils peuvent prédire des événements futurs et, les manipuler pour leur propre bénéfice. La nécromancie, en particulier, a été comprise comme une tentative d'obtenir des faveurs en communiquant avec les morts auxquels on reconnaît une connaissance et un pouvoir au-delà de ceux des humains. Selon la théologie deutéronomiste, de telles pratiques étaient des actes de rébellion contre Yahvé qui méritent d'être appelés abominations. Elles étaient perçues comme une contestation de la souveraineté de Yahvé et comportaient le danger de syncrétisme⁷²³.

Th. Römer présente l'organisation des interdits de Dt 18, 10-11 comme suit : l'encadrement est fourni par des interdictions qui se réfèrent à des cultes chtoniens comme les sacrifices humains et nécromancie ; viennent ensuite trois thèmes qui concernent différentes formes de divination. קסם *qosem* est peut-être le terme le plus générique désignant la divination prophétique par vision, transe, extase, etc ; ענן *anen* caractérise des types de divination liés à l'observation de la nature et נחש *nahesh* est surtout utilisé pour la divination à l'aide de certains outils. Après les termes liés à la divination, on trouve deux qui se réfèrent à la magie : כשף *kasheph*, désignant ici la magie noire, et חבר *haver* qui exprime une magie de protection visant à rendre l'ennemi inefficace⁷²⁴.

⁷²² Cf. Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 229.

⁷²³ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 102.

⁷²⁴ Cf. Thomas RÖMER, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du deutéronome (Dt 18, 9-13) », dans Jean-Marie DURAND et Antoine JACQUET (ed.), *op. cit.*, 2010. p. 83-84.

En Dt 18, 11, la mention de la nécromancie clôt une liste des pratiques divinatoires qui sont toutes interdites (cf. Dt 18, 10-11). C'est la référence à la consultation oraculaire des défunts qui est vraiment interdite dans Dt 18, 11. La référence à d'autres entités ou divinités y est aussi défendue. Les expressions hébraïques qui sont employées désignent l'ancêtre défunt que l'on consulte pour acquérir un savoir, des connaissances qui ne sont pas accessibles par la simple observation empirique. Dans ce cas, on pourrait traduire l'ancêtre défunt par « celui qui a une connaissance surnaturelle »⁷²⁵. Ce qui placerait ces ancêtres près de Dieu ou même comme ses concurrents.

L'expression חֶבֶר חֶבֶר *hober habèr* « charmeur, magicien » ou « liant un lien » est rare dans la Bible. À part de Dt 18, 11, on ne la rencontre que dans les passages suivants : Is 47, 9. 12 ; Ps 58, 6 et Si 12, 13. Th. Römer donne deux possibilités d'explication pour cette expression. Il la relie à une racine akkadienne *habaru* « faire du bruit ». Dans ce cas, on pourrait l'interpréter comme l'action du charmeur de serpent. Cette interprétation va bien pour le Ps 58, 6 et Si 12, 6. Dans le contexte du Dt 18, 11 un tel sens ne s'impose pas. Le fait que l'expression suit la racine כָּשַׁף *kasheph*, comme en Is 47, 9 et 12, suggère un sens plus général. Si כָּשַׁף *kasheph* désigne la magie néfaste, חֶבֶר חֶבֶר *hober habèr* pourrait désigner une magie de protection ou une contre-magie. Dans ce cas, on pourrait postuler un lien avec la racine sémitique חָבַר *hbr* « lier » et établir un lien avec la pratique attestée des nœuds magiques dont le but est de capturer ou de lier l'adversaire (cf. Ez 13, 17-22)⁷²⁶. C'est une deuxième possibilité pour expliquer cette expression. Pour le contexte du Dt 18, 11, la meilleure traduction selon Th. Römer est celle de magicien⁷²⁷. La spécificité d'Israël en tant que peuple de Dieu est d'écouter les prophètes de Dieu et non d'écouter les autres esprits comme ceux des morts.

Pour Chr. Nihan, dans ce passage de Dt 18, 9-14, les scribes de la Judée visent à contrôler les pratiques divinatoires, comme formes d'accès à une sorte de sagesse révélée, dans le contexte général des transformations sociales, politiques et culturelles à cause de la disparition de la royauté. Cette stratégie a pour but la réduction de la divination légitime à la prophétie alignée à des figures qui font autorité comme Moïse et Isaïe. Dès que ces paroles étaient préservées sur un rouleau déposé au Temple de Jérusalem, cette stratégie assure aux scribes le contrôle de la divination. En même temps, cela implique la disqualification de toute autre forme de divination comme l'invocation des ancêtres défunts⁷²⁸. Ces interdictions expriment que la prophétie biblique est légitime car elle vient de Dieu. C'est par cette prophétie que Dieu se communique à son peuple. L'interdiction des divinations et de la nécromancie, de la part de Dieu, est donc dans le but de préserver son peuple Israël à Lui.

Quoi qu'il en soit, cette interdiction de toutes ces différentes formes de divination dans la Bible, surtout l'invocation des morts, montre aussi et surtout la volonté de la Bible de souligner la place du Dieu unique car ces interdits veulent effacer l'existence d'autres divinités qui sont fausses puisqu'il y en a qu'une selon la Bible.

⁷²⁵ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 144.

⁷²⁶ Cf. Thomas RÖMER, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du deutéronome (Dt 18, 9-13) », dans Jean-Marie DURAND et Antoine JACQUET (ed.), *op. cit.*, 2010. p. 81.

⁷²⁷ Cf. *Idem* ; pour d'autre interprétation de ce passage, cf. aussi Jacques CAZEAUX, *La guerre sainte n'aura pas lieu*, (Lectio Divina, 185), Paris, 2001, p. 370.

⁷²⁸ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 148.

Ce passage du Dt 18, 9-14 qualifie les pratiques divinatoire, dont font partie l'évocation des morts et l'interrogation des spectres, d'abominations. Dieu a en horreur, et si le peuple Israël veut bénéficier de son aide dans ses luttes contre les nations, il se trouve dans l'obligation d'éviter totalement de tels actes. Le refus de ces pratiques qui sont coutumières des cultures rencontrées par Israël est une condition de la présence active de Dieu dans sa lutte contre les nations ennemies⁷²⁹. Et la défaite des nations ennemies par Israël est présentée comme la conséquence de ces pratiques divinatoires, comme la consultation des morts.

Les esprits des morts ou des ancêtres défunts, s'ils sont évoqués, éloignent Yahvé de son peuple. La consultation des morts risque de mettre en danger l'avenir et la vie du peuple parce qu'en pratiquant cette divination nécromancienne, ce n'est pas Dieu qui s'éloigne de son peuple mais c'est le peuple lui-même qui s'éloigne de son Dieu. L'évocation des morts conduit à la mort pour ses pratiquants, tel est le message de ce texte du Deutéronome⁷³⁰.

Selon l'analyse de B. Schmidt, ces différentes pratiques divinatoires, en particulier l'évocation des morts, sont tardivement introduites dans la religion yahviste. Elles sont d'origine étrangère, païenne. Elles viennent de la Mésopotamie, en particulier de Babylone et de l'Assyrie. Elles sont le fruit du contact entre Israël avec ces peuples. C'est pourquoi ces pratiques sont prosrites⁷³¹. Pour T. Lewis, ces pratiques prosrites dans ce passage Dt 18, 9-14 sont typiquement caractéristiques de la religion cananéenne⁷³². En tout cas, ces deux auteurs s'accordent sur l'origine étrangère de ces pratiques pour Israël.

L'intention de ce passage (Dt 18, 9-14) est claire. Pour les deutéronomistes, à part la médiation mosaïque, il n'existe désormais plus que deux manières légitimes pour entrer en contact avec Dieu et pour connaître sa volonté. La première est le culte sacrificiel au Temple confié aux prêtres et aux lévites. La deuxième est assurée par les oracles prophétiques. Les pratiques décrites en Dt 18, 9-14 sont désormais prosrites et assimilées aux coutumes des autres peuples, avec lesquels Israël ne devait pas avoir de contact. Toutefois les interdictions de ces pratiques reflètent la réalité de ces pratiques par la population judéenne⁷³³. Th. Römer souligne : « Dt 18, 10-12 ne contient pas tous les termes bibliques liés à la divination et à la magie, le nombre important de termes montre cependant que l'auteur semble viser à une certaine exhaustivité. Pourtant, d'autres courants théologiques du milieu des Juifs étaient moins hostiles à ces pratiques divinatoires que les deutéronomistes »⁷³⁴.

2.3.2.3. L'interdiction des offrandes alimentaires dans Dt 26, 12-15

Comme les précédents textes du Deutéronome étudiés, Dt 26, 12-15 appartient au Code deutéronomique. Voici notre passage : « *La troisième année, année de la dîme, lorsque tu auras achevé de prendre la dîme de tous tes revenus et que tu l'auras donnée au lévite, à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin, et que, l'ayant consommée dans tes villes, ils s'en seront*

⁷²⁹ Cf. René TABARD, *op. cit.*, 2010, p. 141.

⁷³⁰ Cf. *Id.*

⁷³¹ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 186.

⁷³² Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 102.

⁷³³ Cf. Thomas RÖMER, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du deutéronome (Dt 18, 9-13) », dans Jean-Marie DURAND et Antoine JACQUET (ed.), *op. cit.*, 2010. p. 76.

⁷³⁴ *Ibid.*, P. 84.

rassasiés, tu diras en présence de Yahvé ton Dieu : J'ai retiré de ma maison ce qui était consacré. Oui, je l'ai donné au lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, selon tous les commandements que tu m'as faits, sans outrepasser tes commandements ni les oublier. Je n'en ai rien mangé quand j'étais en deuil, je n'en ai rien retiré quand j'étais impur, je n'ai rien donné pour un mort. J'ai obéi à la voix de Yahvé mon Dieu et j'ai agi selon tout ce que tu m'avais ordonné. De la demeure de ta sainteté, des cieux, regarde et bénis Israël ton peuple, ainsi que la terre que tu nous as donnée comme tu l'avais juré à nos pères, terre qui ruisselle de lait et de miel. » (Dt 26, 12-15).

Le passage de Dt 26, 12-15 clôt la collection des lois du Code deutéronomique (Dt 12-26). Il est une sorte de complément législatif ou un appendice de l'instruction de Dt 14, 28-29 qui prescrit déjà que la dîme de la troisième année doit être donnée dans chaque ville aux personnes dans le besoin comme le lévite, l'émigré, l'orphelin et la veuve, c'est-à-dire aux catégories du peuple qui ne pouvaient pas subsister par leurs propres moyens, au lieu d'être portée au Temple (Dt 14, 22-27). Ce passage (Dt 26, 12-15) contient les lois sur les prémices (Dt 26, 1-11) et sur la dîme triennale (Dt 26, 12-15). B. Schmidt montre que dans des recherches, ce passage est devenu un point crucial d'interprétation dans le débat sur l'opportunité ou non pour Israël préexilique d'embrasser le culte des morts ou des ancêtres et la croyance de la puissance bienfaisante surnaturelle des morts. Les défenseurs de culte des morts ont cité ce passage de Dt 26, 14 comme l'exemple le plus clair⁷³⁵.

La déclaration qui commence au verset 13 se poursuit jusqu'au verset 15. Elle reprend l'obligation faite en Dt 14, 28-29 de donner la dîme triennale au lévite, à l'émigré, à l'orphelin et à la veuve (cf. Dt 26, 13). Elle se poursuit au verset 14 : « *Je n'en ai rien mangé quand j'étais en deuil, je n'en ai rien retiré quand j'étais impur, je n'ai rien donné pour un mort. J'ai obéi à la voix de Yahvé mon Dieu et j'ai agi selon tout ce que tu m'avais ordonné.* » (Dt 26, 14). C'est ce verset 14 qui nous intéresse dans ce passage. L'expression hébraïque באני *be'oniy* qu'on traduit par « en deuil » fait référence à la coutume encore pratiquée aujourd'hui dans le judaïsme, et qui consiste à apporter de la nourriture aux membres d'une famille en deuil (cf. Jr 16, 7 ; Os 9, 4 ; 2S 3, 35). La personne qui fait cette déclaration atteste qu'en cas de deuil, elle n'a pas accepté de nourriture provenant de la dîme triennale. L'expression hébraïque למת *lemét* qui se traduit par « pour un mort » semble se référer à une offrande alimentaire aux ancêtres défunts dans le cadre du culte familial, une pratique attestée ailleurs dans le monde ouest-sémitique aux deux premiers millénaires avant notre ère⁷³⁶.

L'expression בטמא *betamé'* « quand j'étais impur » (Dt 26, 14) mentionne l'abstention de consommer la dîme triennale dans un tel état. Le fait que cette mention soit placée entre la référence au deuil et celle aux offrandes alimentaires aux morts peut indiquer un contexte funéraire car l'association entre le pain de deuil et l'impureté est attestée par Os 9, 4. L'ensemble de l'énumération du verset 14 pourrait faire référence à des rites liés au culte des ancêtres, et la séquence des rites mentionnés pourrait être voulue : deuil, impureté consécutive et offrandes régulières aux ancêtres dans le cadre du culte familial⁷³⁷.

Ainsi la déclaration du verset 14 n'est peut-être pas une interdiction générale des offrandes alimentaires aux morts mais elle interdit de prélever une part de la dîme triennale

⁷³⁵ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 190-191.

⁷³⁶ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 155.

⁷³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 154-156.

pour la donner à un mort car cette dîme est une portion sainte ou consacrée. L'expression *הקדש* *haqodèsh* « la (chose ou portion) sainte, consacrée » dans ce contexte souligne que la dîme prélevée chaque année sur les récoltes appartient de droit au sanctuaire, même lorsqu'elle est distribuée aux personnes dans le besoin, une fois chaque trois ans au lieu d'être apportée au Temple. C'est cela qui motive l'interdiction⁷³⁸.

L'expression *למת* *lemet* du Dt 26, 14 témoigne de plus de l'existence du culte des morts dans notre passage. Un passage du Nb 19 qui dit que tout contact avec les morts rend un homme impur (cf. Nb 19, 11-19) peut éclairer Dt 26, 14. Mais avant les découvertes à Ougarit, les chercheurs ont débattu de l'ambiguïté de l'expression *למת* *lemet*. D'une part, elle pourrait être traduite « pour les morts » et se réfère à un repas de deuil dans les passages tels que 2S 3, 35; Jr 16, 7 et Ez 24, 17. D'autre part, *למת* *lemet* pourrait être rendu par « au mort ». C'est une référence à la pratique courante de placer des aliments, des objets funéraires, et d'autres cadeaux dans la tombe du défunt au moment de l'inhumation. Quelques chercheurs ont suggéré une allusion à des offrandes aux esprits des morts afin de les rendre propices aux vivants, c'est-à-dire une référence à un culte des morts. Mais pour certains, cette offrande est dans le cadre d'un culte des morts, si c'est le cas, n'est pas périodique qui se perpétuerait⁷³⁹.

B. Schmidt donne trois interprétations possibles de l'expression *למת* *lemet* en essayant d'expliquer le lien de Dt 26, 14 avec le culte des ancêtres en Israël. Cette expression *למת* *lemet* concerne soit la nourriture donnée par des voisins comme un acte de consolation lors d'un deuil, soit la nourriture offerte à un mort pour les soutenir ou gagner leur faveur, soit enfin de nourriture donnée à un mort d'un dieu chtonien (Baal ou Mot). Les deux dernières options sont une interprétation sur le culte des morts. B. Schmidt rejette la troisième option. Il est plutôt pour la première option car le texte ne suggère probablement pas qu'en Israël les morts étaient adorés, vénérés, voire pris en charge sur une base régulière. Dans ce cas, l'expression *למת* *lemet* en Dt 26, 14, comme dans Dt 14, 1, ne fait pas référence à un rite de culte des morts ou des ancêtres, mais à un rite de deuil⁷⁴⁰.

Mais Dt 26, 14, comme nous le voyons, évoque, sans l'interdire explicitement, la coutume des offrandes aux morts, en précisant que la dîme ne saurait leur être attribuée une année sur trois. Le don d'aliments et de boissons paraît naturel dans ce passage. Donc, dans l'au-delà, les défunts sont ravitaillés par les vivants⁷⁴¹. Il s'agit alors d'un culte rendu aux morts, d'où l'interdiction de prélever cette nourriture sur la dîme triennale. La pratique qui consiste à mettre de la nourriture près des tombeaux sous-entend que ces morts mangent.

Le verset 15 est une sorte de demande de bénédiction de Dieu, après avoir accompli ses recommandations et obéi à ses lois, une bénédiction pour Israël et pour le pays promis à ses pères, ce qui signifie que la bénédiction divine dépend de l'accomplissement des commandements qui marque la fidélité à Dieu. Se garder des pratiques divinatoires et des offrandes alimentaires pour les défunts figure parmi les gestes de loyauté à Dieu. La demande de bénédiction est aussi un des aspects importants du *Rasahariaña* et d'autres cultes des

⁷³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 156.

⁷³⁹ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 103; cf. aussi Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, p. 278 ; Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *op. cit.*, 1992, p. 277.

⁷⁴⁰ Cf. Brian B. SCHMIDT, *op. cit.*, 1994, p. 193-194, 196-200.

⁷⁴¹ Cf. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*, 2006, p., 277-278.

ancêtres à Madagascar. Mais les destinataires de cette demande de bénédiction dans les cultes des ancêtres malgaches sont principalement les ancêtres destinataires de ces rites.

Comme en Dt 14, 1-2, l'interdit de Dt 26, 14 montre la séparation ou même l'opposition entre le domaine du sacré du Temple et le monde des morts. Notre texte ne condamne donc pas dans son ensemble les offrandes alimentaires aux morts mais assure que ces offrandes doivent être prélevées sur la part du propriétaire et non sur celle du Temple. Cela est une répartition des ressources économiques entre le Temple et les propriétaires fonciers qui exploitent la terre de leurs ancêtres. Sur la part qui n'est pas destinée au sanctuaire, la commensalité entre les vivants et les morts n'est pas interdite, et il y a des passages bibliques qui la recommandent. Comme en Dt 14, 1-2, il ne s'agit pas en Dt 26, 12-15 d'interdire les échanges avec les ancêtres défunts mais de limiter ces échanges pour qu'ils n'empiètent pas sur le domaine du Temple, qui est distinct du domaine des morts⁷⁴². Cela veut dire que la dîme, qui est consacrée à Yahvé, doit être soustraite à toute profanation comme un rite de deuil ou tout ce qui mettrait dans un état d'impureté. Ce qui semble interdit dans ce Dt 26, 14 est surtout des rites païens qui tendent à diviniser les morts et à leur rendre un culte.

La pratique qui consiste à offrir de la nourriture aux défunts n'est pas toujours interdite dans la Bible, elle va se poursuivre pendant l'époque du second Temple et jusque dans le judaïsme rabbinique. Dans le livre de Tobie, la pratique consistant à répandre du pain et du vin sur les tombeaux des justes (cf. Tb 4, 17) fait partie des recommandations données par Tobit à son fils Tobie sur son lit de mort et lui permet de mener une existence en conformité avec les commandements de Dieu (cf. Tb 4, 5). Ces pratiques d'offrandes alimentaires rejoignent le cas du *Rasahariaña* ou partages des biens aux morts.

Bref d'après T. Lewis, ces trois passages juridiques du Deutéronome, à savoir Dt 14, 1-2 ; 18, 9-14 ; 26, 12-15, montrent que la nécromancie n'avait pas sa place dans le yahvisme, mais la formulation de ces lois implique aussi que de telles pratiques existaient. Mais il est difficile de dire quand ces lois ont été écrites et sont devenues normatives⁷⁴³.

Dans quelques écrits tardifs de la Bible, certains passages semblent polémiquer contre les offrandes faites aux morts, comme Is 57, 6 et Ps 106, 28. Is 57, 6 dit : « *Les pierres polies du torrent, voilà ton partage, ce sont elles, elles qui sont ton lot. C'est pour elles que tu as répandu des libations, que tu as présenté ton offrande. Puis-je y trouver l'apaisement ?* ». Mais ces passages ont en commun de présenter les dons de nourriture aux défunts comme des offrandes sacrificielles. Ces textes ne critiquent pas la pratique générale de l'offrande alimentaire aux défunts mais la représentation de ces défunts comme des divinités à qui l'on présenterait des sacrifices et dont le culte entrerait en concurrence avec le culte rendu à Dieu⁷⁴⁴. La référence en 2M 12, 45 à un sacrifice pour les morts offert par Judas Macchabée ouvre à une autre perspective. Ce passage dit : « *Et s'il envisageait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché.* » (2M 12, 45). La foi en la résurrection vient d'éclorre en Israël (cf. 2M 7), ce qui change fondamentalement les rapports entre les vivants et les morts.

⁷⁴² Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, 2012, p. 156-157.

⁷⁴³ Cf. Theodore Joseph LEWIS, *op. cit.*, 1989, p. 103-104.

⁷⁴⁴ Cf. Christophe NIHAN, *op. cit.*, 2012, p. 157-158.

3. LES AMIS DE DIEU ET LEURS CORPS, L'ANCESTRALITÉ PAR DIEU

Dans ce chapitre, nous montrerons en premier lieu les œuvres et les sorts réservés par Dieu pour certains de ses amis, surtout leurs corps après leur vie terrestre. En deuxième lieu, nous expliquerons comment Dieu fait accéder les êtres humains à l'ancestralité. Il s'agit d'une manière propre à Dieu dans ce domaine, transmise à travers la Bible par quelques personnalités.

3.1. LES AMIS DE DIEU ET LEURS CORPS

Nous présentons le cas de quelques personnalités. Nous exposerons d'abord le cas d'Hénoch et d'Élie ; ensuite, nous présenterons le cas d'Élisée et le pouvoir vital de ses ossements ; et puis, nous expliquerons le cas du prophète Samuel qui revient chez les morts ; et enfin, nous présenterons le cas des corps de Saül et d'Absalom, deux messies.

3.1.1. Hénoch et Élie : Deux hommes qui ne meurent pas

Hénoch est le septième patriarche depuis Adam (cf. Gn 5, 18-24 ; Lc 3, 37 ; cf. aussi Jude 1, 14). Il fait partie des ancêtres ou des ascendants de Jésus selon la chair (Lc 3, 37). Hénoch marche avec Dieu, c'est-à-dire, qu'il vit selon la volonté de Dieu. Et à 365 ans « *Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'enleva.* » (Gn 5, 24 ; Si 44, 16 ; 49, 14). Comme le prophète Élie, Hénoch est enlevé par Dieu même si la manière et le contexte sont différents.

Hénoch se distingue des autres patriarches par plusieurs traits. D'abord, sa vie est la plus courte mais elle atteint un chiffre parfait, le nombre des jours d'une année solaire. Hénoch marche aussi avec Dieu comme Noé ; il disparaît mystérieusement, emporté par Dieu. Grâce à tout cela, Hénoch est devenu une grande figure de la tradition juive (cf. Si 44, 16 ; 49, 14) et de la tradition apocalyptique⁷⁴⁵. Si 49, 14 présente Hénoch comme le plus grand de tous. Hénoch est le moins âgé de ces patriarches car il n'a que 365 ans mais il est le père de Mathusalem qui est le patriarche le plus comblé en âge car il a 969 ans. Cela fait aussi le bonheur d'Hénoch. Dès sa vie terrestre, Hénoch a déjà son bonheur et avec Dieu il jouit encore plus de bonheur. Parmi les patriarches, il est le seul qui n'est pas passé par la mort.

À propos de l'enlèvement d'Hénoch⁷⁴⁶, J. Cazeaux note ceci en le considérant comme le premier des disparus : « Cet enlèvement de Hanoc décore la notice royale d'une belle assumption : c'est vers le haut que la royauté est alors sublimée, alors que l'oubli de Caïn et d'Abel au profit de Seth purgeait plutôt le drame originel. Hanoc est le moins prolongé de la

⁷⁴⁵ La tradition apocalyptique attribue à Hénoch des ouvrages apocryphes, par exemple un livre intitulé « Hénoch » ou « I Hénoch » et un autre « Le livre des secrets d'Hénoch » ou « II Hénoch ». Ce dernier raconte l'ascension d'Hénoch avec la vision des sept cieux.

⁷⁴⁶ Pour Hénoch et son ascension de Hénoch, cf. Robert MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection. L'origine et le développement d'une croyance dans le cadre de l'Ancien Testament*, Thèse présentée à la Faculté autonome de Théologie de l'Université de Genève pour obtenir le grade de Docteur en Théologie, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1956, p. 56-59.

série royale : il ne compte que trois cent soixante-cinq ans. Mais le chiffre des jours de l'année, une complétude définie, intérieure, quittant l'indéfini des siècles pour une mesure naturelle ; et il figure en septième position. Mais il connaît un destin qui l'enlève littéralement au tissu de l'humanité. Ainsi, *marchant avec Dieu*, c'est-à-dire observant la Loi, il a donc son contenu de vérité et de subsistance, mais son enlèvement scelle la gloire. Il transcende la royauté que la notion d'image de Dieu risquait de faire miroiter dans les rêves de l'homme. »⁷⁴⁷. À travers cette affirmation de J. Cazeaux, on voit que le cas d'Hénoch montre l'importance de la vie avec Dieu plus que la vie terrestre car Hénoch n'a pas vécu aussi longtemps que les autres patriarches mais il reçoit le meilleur sort d'entre eux. La vie auprès de Dieu dans l'au-delà est plus importante qu'une longue vie terrestre. Cette vie dans l'au-delà, il faut la préparer dès sur la terre en marchant avec Dieu. La fidélité à Dieu est plus qu'une longue vie terrestre car elle assure la vie éternelle auprès de Dieu. Voilà un phénomène qui place Hénoch en homme exemplaire aux yeux des hommes et de Dieu

La réputation d'Hénoch est reconnue dans les deux Testaments de la Bible comme le cas des autres grands personnages bibliques. La lettre aux Hébreux présente Hénoch comme suit : « *Par la foi, Hénoch fut enlevé, en sorte qu'il ne vit pas la mort, et on ne le trouva plus, parce que Dieu l'avait enlevé. Avant son enlèvement, en effet, il lui est rendu témoignage qu'il avait plu à Dieu. Or sans la foi il est impossible de lui plaire. Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent.* » (He 11, 5-6). Ce passage montre que c'est la foi d'Hénoch en Dieu qui lui permet d'être sauvé et d'être ce qu'il est. L'expression « marcher avec Dieu » signifie ici vivre selon la volonté de Dieu ou en observant la Loi (de Dieu ou la Torah)⁷⁴⁸. Il s'agit là d'avoir la foi en Dieu, en son existence (cf. He 11, 6). Et c'est cela qui fait sa grandeur devant Dieu et les hommes. Le cas d'Hénoch présente un des sorts merveilleux réservé par Dieu à ses amis, à ses intimes. Dieu récompense ses serviteurs qui marchent et vivent selon sa volonté. Il ne les laisse pas périr dans la mort.

Comme le cas d'Hénoch, les Malgaches accordent une importance remarquable à la vie dans l'au-delà qu'ils croient auprès des *Razana*, Ancêtres, et de *Zanahary*, Dieu Créateur. Cela est l'une des raisons d'être des pratiques du culte des Ancêtres et des dépenses colossales sur la construction des tombeaux. Et pour bénéficier du culte des Ancêtres et de vivre avec les Ancêtres et *Zanahary*, les Malgaches doivent marcher selon la conduite voulue par *Zanahary* et transmise par la sagesse de leurs Ancêtres. Ce cas d'Hénoch aide les Malgaches à marcher droit avec Dieu ou selon la volonté de celui-ci.

Un autre cas que nous abordons ici est celui du prophète Élie. Élie est un prophète exceptionnel. Il est un grand personnage aux yeux du peuple et de Dieu. On peut dire qu'il est un ami de Dieu, un intime de Dieu. Ses œuvres et son sort en quittant la vie terrestre permettent de penser son intimité avec Dieu. Siracide le place comme le plus grand de tous (cf. Si 48, 4). Nous exposons certains de ses actes de son vivant.

Comme prophète, Élie a reçu la parole de Dieu au torrent de Kerit à l'est du Jourdain ; et par l'intermédiaire des corbeaux, Dieu l'a nourri à ce lieu car il y avait une grande

⁷⁴⁷ Jacques CAZEAUX, *Le partage de minuit*, (Lectio Divina, 208), Cerf, 2006, p. 147.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 148.

sécheresse à l'époque (cf. 1R 17, 1-6). Toujours pendant cette période de sécheresse, le prophète a fait un miracle de la farine et de l'huile à Sarepta chez une veuve (cf. 1R 17, 7-16).

Après ce miracle, Élie a ressuscité aussi le fils de cette même veuve (cf. 1R 17, 17-24 ; Si 48, 5). L'enfant tombe violemment malade et il meurt suite à cette maladie (1R 17, 17). La veuve se plaint à Élie de la mort de son fils (1R 17, 18). Pour ressusciter l'enfant et après l'avoir couché sur son lit, Élie invoque Dieu en ces termes : « *Yahvé, mon Dieu, veux-tu donc aussi du mal à la veuve qui m'héberge, pour que tu fasses mourir son fils ?* » (1R 17, 20). Élie s'étend trois fois sur l'enfant et invoque de nouveau Dieu : « *Yahvé, mon Dieu, je t'en prie, fais revenir en lui l'âme de cet enfant.* » (1R 17, 21). Dieu exauce l'appel d'Élie, l'âme de l'enfant revient sur lui et il reprend vie (cf. 1R 17, 22). Élie rend l'enfant vivant à sa mère et cette dernière reconnaît la vérité et l'origine divine de la parole d'Élie et de lui-même (1R 17, 23-24). L'invocation d'Élie à Dieu montre la proximité du prophète au Dieu qu'il invoque⁷⁴⁹. Élie et Élisée son successeur sont les deux seuls personnages qui ont opéré une telle résurrection dans l'Ancien Testament.

La prière adressée par Élie à Dieu le présente comme un nouveau Moïse. L'efficacité de cette invocation d'Élie donne à sa médiation une autorité semblable à celle de Moïse. Car Élie présente, comme Moïse, la détresse du peuple quand il aide par la prière cette veuve en détresse à cause de la mort de son enfant. Élie intercède auprès de Dieu pour cette veuve comme a fait Moïse pour le peuple Israël⁷⁵⁰.

Les différentes actions miraculeuses d'Élie sont opérées au nom de Dieu. Cela prouve qu'il est un homme de Dieu, un ami de Dieu. Élie fait beaucoup d'autres œuvres au nom de Dieu (cf. 1R 18, 36 ; Si 48, 5), reçoit et transmet des messages de Dieu pour le peuple et pour les rois d'Israël (cf. 1R 21, 17-22 ; 22, 52-2R 1, 18). Il s'entretient avec Dieu (cf. 1R 19, 9-15) et oint un prophète en la personne d'Élisée son successeur (cf. 1R 19, 16). Dans cet entretien, Dieu lui demande aussi d'oindre Jéhu comme roi d'Israël (cf. 1R 19, 16) mais c'est Élisée, par l'intermédiaire d'un autre prophète, qui a oint Jéhu au nom de Dieu (cf. 2R 9, 3).

Siracide décrit les œuvres prodigieuses d'Élie comme suit : « *Alors le prophète Élie se leva comme un feu, sa parole brûlait comme une torche. C'est lui qui fit venir sur eux la famine et qui, dans son zèle, les décima. Par la parole du Seigneur il ferma le ciel, il fit aussi trois fois descendre le feu. Comme tu étais glorieux, Élie, dans tes prodiges ! Qui peut dans son orgueil se faire ton égal ? Toi qui as arraché un homme à la mort et au shéol, par la parole du Très-Haut. Toi qui as mené les rois à la ruine, précipité des hommes glorieux de leur couche, qui entendis au Sinaï un reproche, à l'Horeb des décrets de vengeance, qui oignis des rois comme vengeurs, des prophètes pour te succéder, qui fus emporté dans un tourbillon de feu, par un char aux chevaux de feu, toi qui fus désigné dans les menaces futures pour apaiser la colère avant qu'elle n'éclate, pour ramener le cœur des pères vers les fils et rétablir les tribus de Jacob.* » (Si 48, 1-10 ; cf. 1R 17, 1. 17-24 ; 18, 2. 36 ; 19, 9-18 ; 21, 17-24 ; 2R 1, 16 ; 2, 1-12). Il arrive même à Élie de faire cesser ou tomber la pluie au nom de Dieu (cf. 1R 17, 1 ; 18, 1 ; Jc 5, 17-18).

À la fin de sa vie terrestre, le prophète n'est pas mort, mais il est enlevé par Dieu comme c'est déjà le cas pour Hénoch. Son sort est alors entre les mains du Seigneur.

⁷⁴⁹ Cf. Philippe HUGO, *Les deux visages d'Élie. Textes massorétiques et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, (OBO, 217), Academic Press Fribourg, Fribourg, 2006, p. 140.

⁷⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 140-141.

L'enlèvement d'Élie se déroule de la manière suivante. Avant l'événement, Élie était avec son futur successeur Élisée, et tous les deux partent à Gilgal. Avant de se rendre à chacune de ses trois destinations, Élie demande à Élisée de rester mais celui-ci insiste de le suivre. Comme Élisée, les prophètes locaux des villages où ils se rendent, qui les ont accueillis sont déjà au courant du futur enlèvement d'Élie par Dieu (cf. 2R 2, 1-7).

Le dernier endroit où Élie doit se rendre est le Jourdain. Élisée le suit toujours pour cette dernière destination et une cinquantaine de prophètes l'accompagnent et se tiennent à distance. Après leur passage du Jourdain, Élie dit à Élisée de lui demander ce qu'il veut. Élisée répond : « *Que me revienne une double part de ton esprit !* » (2R 2, 9). Et Élie a repris : « *Tu demandes une chose difficile : si tu me vois pendant que je serai enlevé d'auprès de toi, cela t'arrivera ; sinon, cela n'arrivera pas.* » (2R 2, 10). L'enlèvement d'Élie⁷⁵¹ s'est fait comme suit : « *Or, comme ils marchaient en conversant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux, et Élie monta au ciel dans le tourbillon.* » (2R 2, 11 ; cf. Si 48, 9 ; 1M 2, 58). Élisée l'a vu et crie : « *Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et son attelage !* » (2R 2, 12). Après cela, Élisée ne le voit plus.

Ce sort d'Élie est aussi l'une des mises en causes des rites funéraires par Dieu. On peut dire que ce cas est une sorte de « refus » des funérailles par Dieu. Cet événement exprime que dans la mort comme dans la vie, Dieu est présent avec l'être humain. Ce cas montre surtout le sort réservé par Dieu à ses amis, à ceux qui ont une relation intime avec Lui. C'est Dieu lui-même qui s'occupe de ces personnages. Élie est alors emporté par Dieu lui-même.

Voilà comment s'est effectuée l'ascension ou l'enlèvement d'Élie par Dieu. C'est un sort bienheureux et semblable à celui d'Hénoch car tous les deux ne sont pas morts, ils sont enlevés par Dieu de leur vivant. Hénoch et Elie sont alors entrés vivants dans le monde de Dieu⁷⁵². Cela est un des exemples des sorts bienheureux que Dieu réserve à ses amis, à ses intimes, ceux qui vivent selon sa volonté. Élie est emporté vivant au ciel par Dieu. Son corps est élevé par Dieu dès son vivant dans le ciel.

Longtemps après, Élie réapparaît avec Moïse pendant la transfiguration de Jésus-Christ sur la montagne (cf. Mc 9, 2-8 ; Lc 9, 28-36). Il représente la prophétie lors de cette transfiguration. Cette présence à côté de Jésus montre qu'Élie continue à marcher avec Dieu, à vivre avec Dieu car le Christ, en tant que Fils de Dieu, est Dieu lui-même, membre intégrant de la Trinité.

3.1.2. Élisée, et les pouvoirs vitaux de ses ossements

Élisée est le successeur d'Élie dans le ministère de la prophétie⁷⁵³. Ils sont tous les deux des prophètes exceptionnels. Ils arrivent jusqu'à ressusciter les morts, précédés par d'autres miracles, dans leur ministère (cf. 1R 17, 17-24 ; 2R 4, 34-37). Et leurs actes sont semblables de leur vivant avec quelques particularités. Notre travail sur Élisée se situe dans la deuxième partie des deux livres des Rois, c'est-à-dire vers la fin du 1R et au début du 2R.

⁷⁵¹ Pour cette ascension d'Élie, cf. Robert MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 1956, p. 60.

⁷⁵² Cf. *Ibid.*, p. 56.

⁷⁵³ Cf. Thomas RÖMER, « Les vivants et les ossements des morts dans la bible hébraïque », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Jürg HUTZLI, *op. cit.*, 2012, p. 178.

Élisée fait sa première apparition vers la fin du règne du roi Achab et avant l'accession du roi Hazaël sur le trône d'Aram (cf. 1R 19, 19-21). Cette première apparition est son appel au ministère de prophétie. Comme Élie son maître, Élisée a fait des miracles comme la résurrection et d'autres. Nous présentons quelques prodiges accomplis par Élisée.

Comme premier prodige d'Élisée est le miracle de l'huile d'une veuve d'un des prophètes à l'époque. À la mort de son mari, la veuve demande un secours à Élisée en ces termes : « *Ton serviteur, mon mari, est mort, et tu sais que ton serviteur craignait Yahvé. Or le prêteur sur gages est venu pour prendre mes deux enfants et en faire ses esclaves.* » (2R 4, 2). Après cette demande, le prophète lui demande ce qu'il doit faire et ce que la femme possède. Et après, Élisée donne des instructions à la veuve, et l'huile que la femme possède a augmenté (cf. 2R 4, 2-7). C'est le miracle de l'huile. Élie a fait le miracle de la farine également chez une veuve.

Comme Élie, Élisée ressuscite aussi un enfant, celui de la Shunamite. L'enfant souffrait violemment de maux de tête qui le conduisent à la mort (cf. 2R 4, 19-20). On appelle Élisée à cet événement. À son arrivée, Élisée entre dans la maison, ferme la porte et prie Dieu (cf. 2R 4, 32). « *Puis il monta sur le lit, s'étendit sur l'enfant, mit sa bouche contre sa bouche, ses yeux contre ses yeux, ses mains contre ses mains, il se replia sur lui et la chair de l'enfant se réchauffa. Il se remit à marcher de long en large dans la maison, puis remonta et se replia sur lui : alors l'enfant éternua jusqu'à sept fois et ouvrit les yeux.* » (2R 4, 34-35). Ce geste d'Élisée dans cette résurrection est semblable à celui de son successeur Élie.

Un autre miracle remarquable opéré par Élisée est la multiplication des pains (cf. 2R 5, 42-44). Il est la seule personnalité qui ait fait cette œuvre dans l'Ancien Testament. Cette multiplication des pains rapproche le prophète Élisée de Jésus-Christ car ce dernier a fait au moins deux multiplications des pains selon les Évangiles (cf. Mt 14, 13-21 ; 15, 32-39 ; Mc 6, 30-44 ; 8, 1-10 ; Lc 9, 10-17 ; Jn 6, 1-13). Et avec le Christ, ils sont les deux seuls qui aient réalisé des multiplications de pains dans la Bible. Élisée a encore fait beaucoup d'autres miracles prodigieux comme la guérison de Naamân (cf. 2R 5, 8-14) et d'autres encore. Ces œuvres permettent à Élisée d'être un homme de Dieu, un ami de Dieu.

Jusqu'à sa mort, Élisée ressuscite encore un mort. Ce sont les ossements d'Élisée qui ont ressuscité un mort qui les touche. Le passage biblique décrit le pouvoir vital des os d'Élisée comme suit : « *Il arriva que des gens qui portaient un homme en terre virent la bande ; ils jetèrent l'homme dans la tombe d'Élisée et partirent. L'homme toucha les ossements d'Élisée : il reprit vie et se dressa sur ses pieds.* » (2R 13, 21). Le contact du mort avec les ossements d'Élisée le ramène à la vie. Déjà mort, Élisée est encore capable de donner la vie à un défunt⁷⁵⁴. Ce qui veut dire qu'Élisée, dans l'au-delà, continue de sauver les gens dans le besoin et même dans la mort puisque déjà mort, il a encore ressuscité un mort. Ses ossements ont donc le même pouvoir que lui de son vivant quand il ressuscitait l'enfant de la Shunamite (cf. 2R 4, 33-37). Le corps ou les ossements d'Élisée l'ami de Dieu peut même donner une vie à un être humain.

Cet acte d'Élisée qui consiste à ressusciter un mort signifie qu'Élisée a en lui la vie car il peut la transmettre à un mort. On peut donner seulement ce qu'on a soi-même. Et celui qui a la vie en lui est vivant. Alors, on peut dire qu'Élisée est vivant mais d'une autre manière et

⁷⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 180.

dans un autre monde. C'est la forme de sa nouvelle vie qui peut nous échapper. On peut déjà admettre que cette vie est auprès de Dieu. Ce Dieu qui a confié cette mission de prophète à Élisée ne le laisse pas périr dans la mort. Et même après sa mort, ses visions et ce qu'il dit de son vivant se sont réalisés, notamment la victoire de Joas sur Aram (cf. 2R 13, 25).

Th. Römer dit à propos du pouvoir vital des os : « Cette conception du pouvoir vital des ossements semble assez unique dans la Bible hébraïque. Il est possible que pendant l'avènement du yahvisme monothéiste à l'époque perse on se soit méfié de telles idées et qu'on ait pour cette raison même raccourci le récit de 2R 13, 20-21 le rendant ainsi quelque peu ambigu. Il ne fait pas de doute que 2R 13, 20-21 a été conçu à la gloire d'Élisée pour montrer que ses pouvoirs continuent au-delà de sa mort dans ses os⁷⁵⁵. » Ce pouvoir vital des ossements d'Élisée montre sa proximité et son amitié avec Dieu. Et c'est ce dernier qui lui donne ce pouvoir. Élisée est en communion avec Dieu durant sa vie terrestre et dans l'au-delà. Sa vie est donc imprégnée de Dieu.

Un autre cas qui mérite d'être signalé sur le pouvoir vital des ossements est celui dans 1R 13. Quand le prophète de Bethel a enterré l'homme de Dieu venu de Judée, il a demandé à ses fils de l'enterrer dans le même tombeau en ces termes : « *Après ma mort, vous m'ensevelirez dans le même sépulcre que l'homme de Dieu ; déposez mes os à côté des siens.* » (1R 13, 31). Le prophète de Béthel veut que ses os touchent les os de l'homme de Dieu. Ce qui pourrait s'expliquer par l'idée d'une puissance inhérente aux ossements de l'homme de Dieu⁷⁵⁶.

Le récit de 1R 13 a sa suite en 2R 23. Le roi Josias, dans la réforme religieuse qu'il a entreprise détruit le sanctuaire concurrent de Bethel, selon l'annonce de l'homme de Dieu en 1R 13, 2. Josias fait ouvrir les tombeaux, apparemment ceux des prêtres, et brûle leurs ossements sur l'autel de Béthel, en infligeant un double châtiment. Le premier châtiment est la profanation de l'autel par le contact avec des ossements qui symbolise le monde des morts. Le deuxième qui consiste à brûler les ossements signifie l'éradication totale du clergé de Béthel pour effacer leur mémoire⁷⁵⁷.

Le roi Josias épargne cependant les ossements de l'homme de Dieu qui avait proféré l'oracle du jugement contre Béthel et ceux du prophète qui avait demandé à être enterré avec lui. Le roi Josias avait demandé : « *Quel est le monument que je vois ?* » (2R 23, 17). Les hommes de la ville lui répondirent : « *C'est le tombeau de l'homme de Dieu qui est venu de Juda et qui a annoncé ces choses que tu as accomplies contre l'autel de Béthel.* » (2R 23, 17). Le roi Josias dit : « *Laissez-le en paix, dit le roi, et que personne ne dérange ces ossements.* » (2R 23, 18). Le roi Josias reconnaît probablement en ces ossements de l'homme de Dieu un certain pouvoir venant de Dieu comme c'est le cas pour Élisée prophète.

Selon Th. Römer, bien que la narration insiste sur l'aspect de la profanation des sanctuaires illégitimes, on peut admettre qu'elle sous-entende aussi une volonté d'éradiquer des ossements qui étaient considérés, à la manière de récits sur les ossements d'Élisée en 2R 13, 20-21, comme étant dotés d'une quelconque puissance⁷⁵⁸. Cette spécificité de la Bible

⁷⁵⁵ *Id.*

⁷⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 180-181.

⁷⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 191.

⁷⁵⁸ Cf. *Id.*

hébraïque sur la puissance et le pouvoir vital des ossements semble renforcée par le récit des ossements dans le livre du prophète Ezéchiel au chapitre 37. Le corps ou les ossements des hommes ou des amis de Dieu pourraient renfermer encore la vie de Dieu ou le pouvoir venant de celui-ci.

Dans la plupart des rites du culte des Ancêtres à Madagascar, en particulier lors du culte des Ancêtres royaux et de *Famadihana*, ce sont les ossements qui symbolisent la présence de ces Ancêtres. Ces os sont l'objet de respect et d'un traitement particulier au cours de ces cérémonies. Ils sont considérés comme ces Ancêtres vénérés, donc ils les représentent et sont dotés des pouvoirs que ces Ancêtres possèdent.

3.1.3. Samuel revient de chez les morts

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, Samuel revient chez les morts quand Saül l'a consulté chez la nécromancienne d'En-Dor. Regardons de très près la manière dont le prophète Samuel est remonté du Shéol. Le prophète est remonté juste après que la nécromancienne demande à Saül la personne qu'elle va invoquer pour lui. Il n'est pas dit que Samuel est remonté par la force de la pratique divinatoire de la nécromancienne d'En-Dor et aucune pratique particulière de cette femme n'est mentionnée dans le récit pour faire remonter Samuel du shéol⁷⁵⁹. La question est de savoir si c'est bien par la nécromancie de la femme d'En-Dor que Samuel est remonté du shéol. Pour pouvoir donner des éléments de réponses à ce problème, nous regardons le cantique d'Anne (1S 2, 1-10), la mère du prophète Samuel. Le cantique est une action de grâce qu'Anne a faite au Temple pour remercier le Seigneur de lui avoir donné un fils en la personne du prophète Samuel.

Ce qui nous intéresse dans ce cantique est ce qui est écrit dans 1S 2, 6 comme suit : « *C'est Yahvé qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en fait remonter.* » Cette phrase laisse penser que c'est Dieu lui-même qui a fait monter Samuel du shéol puisqu'il fait descendre du shéol et en remonter selon cette phrase d'Anne dans ce cantique, et que dans 1S 28, aucune pratique ni formule particulière de la nécromancienne n'est mentionnée nulle part pour faire monter Samuel. 1S 2, 6 montre aussi que les morts, c'est Dieu qui s'en occupe ; il ne faut pas les consulter ni les invoquer. C'est Dieu le Créateur qui a quelque chose à nous dire sur les morts. Ce n'est pas aux hommes (vivants) de faire bouger les frontières entre les vivants et les morts, mais c'est à Dieu. Ce passage 1S 2, 6 pourrait dire aussi qu'invoquer les morts est acte qui s'oppose à Dieu.

Selon A. Caquot et Ph. de Robert, « le cri de la femme pourrait avoir une fonction rituelle au moment de l'apparition du spectre qu'elle est, comme le montre la suite, seule à voir. »⁷⁶⁰ Il semble que ce cri n'est pas un rite de la nécromancie pour faire monter Samuel parce qu'il est survenu après l'apparition de ce dernier. Si c'était le cas, il aurait dû être fait avant l'apparition du prophète. Le cri est plutôt le fruit de la peur de la femme en voyant Samuel. Ce qui veut dire que ce n'est pas par la force ni par la pratique particulière de la nécromancienne que Samuel est remonté même si c'est par la voyante que le roi Saül a reconnu le prophète Samuel dans cette scène.

⁷⁵⁹ Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 432.

⁷⁶⁰ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, 1994, p. 336.

La circonstance de la première rencontre entre Samuel et Saül pourrait nous éclaircir dans cette question ; car cette rencontre s'est faite pendant la nuit (cf. 1S 9, 11-25). Et ici, c'est encore dans la nuit qu'a eu lieu cet entretien entre ces deux personnages. Samuel vient alors accomplir sa dernière mission à l'intention de Saül. Pendant leur première rencontre, c'est Dieu qui a envoyé Samuel pour accomplir sa première mission pour Saül (cf. 1S 9, 15-17). La mission consiste à oindre Saül comme roi d'Israël. Et c'est Dieu également qui a envoyé le futur roi Saül à la rencontre du prophète Samuel pour être oint roi sur Israël (cf. 1S 9, 15-16). Cela laisse penser que dans leur dernière rencontre, c'est probablement Dieu aussi qui a envoyé Samuel pour accomplir une dernière mission auprès du roi Saül qui va, lui aussi, effectuer sa dernière mission de combattre l'ennemi d'Israël, les Philistins. La preuve est que la parole du prophète Samuel confirme ce qu'il a dit de son vivant, c'est-à-dire Dieu n'a pas changé la mission qu'il a confiée à Samuel pour le roi Saül. Ce qui est clair, c'est que le prophète Samuel est monté du shéol à la demande du roi Saül. Ces deux personnages ont donc des destins spécialement liés⁷⁶¹.

Une autre raison qui nous permet de penser que le prophète Samuel est monté par Dieu c'est qu'à chaque fois qu'il parle au roi Saül, il le fait au nom de Dieu : il transmet le message de Dieu pour ce roi (cf. 1S 9, 15-27 ; 10, 1-2 et 17-26 ; 11, 12-15 ; 15, 10-31). Dans le cas présent, Samuel est aussi monté pour transmettre le message de Dieu à Saül.

Ce phénomène d'En-Dor est aussi une mise en question par Dieu de certaines formes relations des vivants avec les morts, car Samuel reproche à Saül de le déranger dans son repos. Le prophète lui dit : « *Pourquoi m'as-tu dérangé en me faisant monter ?* » (cf. 1S 28, 15). Ce passage est la preuve la plus évidente qui montre que Samuel est revenu. Ce qui veut dire qu'il est en vie là où il est, c'est-à-dire au shéol. Or ce shéol, pendant un moment, est considéré comme un lieu où il y a une sorte de « sous-vie ». Samuel, un homme de Dieu, apporte la vie au shéol, il est en pleine vie dans ce séjour des morts. Cette présence de Samuel au shéol doit alors changer la conception ou la vision sur le shéol. Ce lieu ne devrait plus être considéré comme un lieu dans lequel il n'y a pas de vie ou loin de Dieu. Ce cas de Samuel est un des cas qui montrent des sorts spéciaux pour les amis ou les hommes de Dieu. Cela montre la présence de Dieu dans la vie de l'homme, à travers ses différentes étapes. Les rites funéraires et les autres relations avec les défunts ne doivent pas éclipser ni faire oublier cette présence divine dans la vie des êtres humains.

3.1.4. Le corps du messie : Saül et Absalom

Ces deux personnalités royales ont reçu des traitements semblables après leur mort. Il s'agit d'une sympathie de leurs fidèles, et d'acharnement de la part de leurs ennemis.

3.1.4.1. La mort, le corps et les soins *postmortem* de Saül et de ses trois fils

Saül est le premier roi messie de l'histoire d'Israël. Il a reçu l'onction divine comme roi sur Israël par la main de Samuel (cf. 1S 10, 1). Il est choisi par Dieu pour recevoir l'onction

⁷⁶¹ Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 427.

en tant que roi sur son peuple (cf. 1S 9, 15-16) après qu'Israël lui a demandé un roi comme il y en avait déjà chez les autres peuples (cf. 1S 8). Malgré ce choix de Dieu, Saul s'est vite détourné de Dieu et rompt avec Samuel (cf. 1S 13, 7-15).

Saül meurt au combat contre les Philistins. Sa mort fait l'objet de deux versions différentes qui se suivent. L'une appartient à la narration générale et insiste sur le corps de Saül et son traitement post mortem (cf. 1S 31) : on est plutôt dans le « roman de Saül ». L'autre version est racontée lors d'un interrogatoire par David d'un messenger (cf. 2S 1) : on se trouve dans une scène de tragédie, avec un messenger rapportant des faits qui n'ont pas été donnés à voir au spectateur et un morceau lyrique qui est la plainte de David⁷⁶².

Dans la première version de la mort de Saül, les Israélites s'enfuient devant les Philistins. « *Les Philistins serrèrent de près Saül et ses fils. Les Philistins frappèrent Jonathan, Abinadab et Malki-Shua, les fils de Saül.* » (1S 31, 2). Jonathan se trouve au premier rang des trois fils de Saül victimes des Philistins. Avec la mort de ses trois fils, le poids du combat se porte sur Saül. Des archers le découvrent, et le frisson de terreur le saisit. « *Alors Saül dit à son écuyer : « Tire ton épée et transperce-moi, de peur que ces incirconcis ne viennent et ne se jouent de moi. » Mais son écuyer ne voulut pas, car il avait très peur. Alors Saül prit son épée et se jeta sur elle. Voyant que Saül était mort, l'écuyer se jeta lui aussi sur son épée et mourut avec lui. Saül mourut ainsi que ses trois fils, son écuyer et aussi tous ses hommes, ce jour-là, tous ensemble.* » (1S 31, 4-6).

Selon la première version du récit, la mort plane mais Saül ne succombe pas tout de suite ; ses trois fils à savoir Jonathan, Abinadab et Malkichoua meurent avant lui. Saül, terrifié, demande à son porteur d'arme de le mettre à mort. Saül se jette sur son épée. Cet épisode rappelle la mort d'Abimélek (Jg 9, 53-54). La même crainte s'y exprime d'être objet de moquerie et de mépris, Abimélek désire aussi une mort honorable (cf. Jg 9, 54) comme Saül. Mais Abimélek est déjà blessé avant de demander d'être achevé (cf. Jg 9, 53), alors que Saül ne l'est pas encore et choisit de mettre un terme à sa vie. C'est une mort peu glorieuse qui est présentée dans ce passage⁷⁶³.

« *Le lendemain, les Philistins vinrent pour dépouiller les victimes ; ils trouvèrent Saül et ses trois fils gisant sur le mont Gelboé. Ils lui tranchèrent la tête et le dépouillèrent de ses armes. Ils les envoyèrent à la ronde dans le pays des Philistins, pour annoncer la nouvelle dans leurs temples et au peuple. Ils déposèrent ses armes dans le temple d'Astarté ; quant à son corps, ils l'attachèrent au rempart de Bet-Shan.* » (1S 31, 8-10). Le corps de Saül, mais pas ceux de ses fils, est donc exposé par les Philistins vainqueurs. Le TM : « ils coupèrent sa tête »⁷⁶⁴ ou « ils lui tranchèrent la tête » (1S 31, 9). Le TM emploie la même expression en 1S 17, 51 où David coupe la tête de Goliath. Ce que ce que David a infligé à Goliath, le chef des Philistins, ces derniers l'appliquent à Saül, roi d'Israël. Le corps du premier roi messie, Saül, est suspendu entre la terre et le ciel sur le rempart de Bet-Shan.

Le passage biblique sur la première version du récit de la mort du roi Saül se poursuit : « *Lorsque les habitants de Yabesh de Galaad apprirent ce que les Philistins avaient fait à Saül, tous les braves se mirent en route en route et, après avoir marché toute la nuit, ils*

⁷⁶² Cf. *Ibid.*, p. 64.

⁷⁶³ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, p. 357.

⁷⁶⁴ La LXX emploie ἀποστρέφουσιν αὐτον *apostrophousin auton* « ils le ramenèrent », cf. Bernard GRILLET et Michel LESTIENNE, *op. cit.*, p. 415.

enlevèrent du rempart de Bet-Shân les corps de Saül et de ses fils. Revenus à Yabesh, ils y brûlèrent. Puis ils prirent leurs ossements, les ensevelirent sous le tamaris de Yabesh et jeûnèrent pendant sept jours. » (1S 31, 11-13). Les habitants de Yabesh ont fait ce geste envers le roi Saül car ce dernier les a sauvés de la main des Ammonites (cf. 1S 11).

Saül et ses trois fils ont subi une incinération qui n'est pas totale. Ainsi les habitants de Yabesh rassemblent les ossements de Saül et de ses fils après avoir brûlé leurs chairs. C'est le seul cas d'incinération dans la Bible. Cela figure parmi les particularités du traitement *post mortem* que Saül a subi. Cette pratique d'incinération des corps est une coutume étrangère à Israël. Ces os sont provisoirement inhumés sous un tamaris par les gens de Yabesh de Galaad. Ils seront plus tard ramenés par David dans la patrie benjaminite de Saül (cf. 2S 21, 13 s).

Par l'incinération des corps de Saül et de ses trois fils et le recueil de leurs ossements, la Bible témoigne d'une vision différente sur la mort, les funérailles et les traitements *post mortem*. Le roi Saül bénéficie de sept jours de deuil par les habitants de Yabesh avant son ensevelissement à Yabesh avec ses trois fils.

Dans le second récit sur la mort de Saül, on retrouve aux versets 1 et 2 le souci de précision chronologique qu'on a rencontré en 1S 30, 1. Le récit dégage David de toute responsabilité dans la défaite d'Israël face aux Philistins, car David n'apprend la bataille de Guilboa qu'au bout de deux jours⁷⁶⁵. Dans cette seconde version du récit de la mort de Saül, presque onirique, l'affaire est réexaminée. L'Amalécite, qui dit avoir été présent auprès de Saül, répète à David le dialogue qu'il a eu avec le roi Saül ; celui-ci lui a demandé de le mettre à mort, ce que le jeune homme a fait⁷⁶⁶.

Voici le récit biblique : « *Je me trouvais par hasard sur le mont Gelboé et je vis Saül s'appuyant sur sa lance et serré de près par les chars et les cavaliers. S'étant retourné, il m'aperçut et m'appela. Je lui répondis : « Me voici ! » Il me demanda : « Qui es-tu ? » Et je lui dis : Je suis un amalécite.* » Il me dit alors : « *approche-toi de moi et tue-moi, car je suis saisi de vertige, bien que ma vie soit tout entière en moi.* » Je m'approchai donc et lui donnai la mort, car je savais qu'il ne survivrait pas, une fois tombé. Puis j'ai pris le diadème qu'il avait sur la tête et le bracelet qu'il avait au bras et je les ai apportés ici à Monseigneur. » (2S 1, 6-10). Selon ce passage, Saül ne s'est pas suicidé directement. Mais on peut dire qu'il s'est suicidé indirectement en demandant à ce porteur de lui donner la mort. Ainsi dans les deux versions, ce ne sont pas les Philistins qui ont donné la mort à Saül, contrairement à ses fils qui sont tombés sous le coup des Philistins.

Le passage biblique continue : « *Alors David saisit ses vêtements et les déchira, et tous les hommes qui étaient avec lui firent de même. Ils se lamentèrent, pleurèrent et jeûnèrent jusqu'au soir à cause de Saül, de son fils Jonathan, du peuple de Yahvé et de la maison d'Israël, parce qu'ils étaient tombés par l'épée.* » (2S 1, 11-12). Déchirer ses vêtements, se lamenter, pleurer et jeûner sont des signes traditionnels de chagrin et de deuil dans la Bible. Ces deux versets décrivent les diverses phases d'un rite de deuil pour Saül par David. Les versets suivants (v. 13-16) réaffirment le caractère sacré du roi, l'oint de Yahvé, et est donc intouchable en toutes circonstances⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, p. 366.

⁷⁶⁶ Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 64.

⁷⁶⁷ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, p. 367.

Les soins *post-mortem* dont la dépouille de Saül est l'objet sont à noter : la crémation que Saül a subie (2S 21, 12-14) permet de conserver ses ossements⁷⁶⁸. Des années après l'incinération et l'ensevelissement des ossements de Saül et de ses fils à Yabesh, ceux de Saül et de son fils Jonathan seront retirés du tombeau pour être enterrés dans le tombeau familial, en compagnie de son père, de ses fils et petits-fils (cf. 2S 21). Et ce dernier traitement accordé à Saül et à son fils est accepté par Dieu car il est dit qu'après cela, Dieu a pitié du pays (cf. 2S 21, 14). Dieu n'est donc pas contre l'enterrement dans les terres des ancêtres (*Tanindrazana*).

La double version du récit de la mort du premier roi messie Saül montre d'abord qu'on ne sait pas très bien comment le messie est mort car elle présente des différences ; par exemple, dans la première version, Saül s'est suicidé puisque que son porteur d'armes a refusé de porter la main sur lui bien que le roi le lui ait demandé, tandis que dans la deuxième version, il est tué par son écuyer suite à sa demande. Cette double version exprime aussi que le corps du messie fait l'objet de traitements contrastés.

Et puis ce qui est très étonnant sur le traitement du corps du roi messie Saül est que pendant l'incinération, c'est la chair qui est brûlée et les os sont intacts et gardés. Donc, ce qui est corruptible, c'est-à-dire la chair, sur le corps du messie est donc consommé et éliminé, mais les os qui représentent la partie essentielle sont conservés et font l'objet de rapatriement. Dans la plupart des cultes des Ancêtres malgaches, ce sont les os qui font l'objet de traitement spécial comme lavement et réenveloppement de linceuls.

Une autre chose sur le corps du messie Saül est qu'il est exposé à Bet-Shan, enterré une première fois puis une seconde fois au pays de ses ancêtres, dans le tombeau familial. Tout cela montre un traitement ou un sort spécial du premier roi messie. Cette exposition du corps sera aussi le cas du Christ, le Messie, dans le Nouveau Testament avant d'être ressuscité. Cette résurrection sera abordée dans la troisième partie de ce travail.

Malgré ses faiblesses, le roi messie Saül reste un homme de Dieu puisqu'il l'a choisi et l'a oint comme roi sur Israël son peuple par l'intermédiaire du prophète Samuel. Il a subi un sort particulier comme la plupart des hommes de Dieu dans la Bible.

3.1.4.2. La mort et les traitements *post mortem* d'Absalom fils de David

Absalom est l'un des fils du roi David. Il a fait assassiner son frère Ammon au cours d'un festin qu'il a organisé pour cet effet (cf. 2S 13, 27-33). Le motif de cet assassinat est le viol commis par Ammon à leur sœur Tamar (cf. 2S 13, 1-20). Absalom a pris la fuite après cela (cf. 2S 13, 34-38). De retour à Jérusalem, Absalom prépare un coup d'Etat (cf. 2S 15, 1-6), passe à la révolte (cf. 2S 15, 7-12) et obtient la fuite du roi David (cf. 2S 15, 13-16, 14)). La riposte des troupes de David ne se fait pas attendre (2S 18) et conduit à la défaite des troupes d'Absalom (cf. 2S 18, 1-8).

Absalom meurt pendant la fuite. Le texte biblique dit : « *Absalom se heurta par hasard à des serviteurs de David. Absalom montait un mulet et le mulet s'engagea sous la ramure d'un grand chêne. La tête d'Absalom se prit dans le chêne et il resta suspendu entre ciel et terre tandis que continuait le mulet qui était sous lui.* » (2S 18, 9). Selon ce verset, Absalom

⁷⁶⁸ Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 64-65.

n'est pas encore mort. La suspension d'Absalom dans ce chêne permet à la troupe de David dirigé par Joab de l'attraper.

Un soldat aperçoit Absalom dans sa suspension et n'ose pas lui porter la main et informe Joab (cf. 2S 18, 10). En désaccord avec ce soldat, Joab se met à exécuter Absalom pour mettre un terme à sa vie. « *Il prit en mains trois épieux et les planta dans le cœur d'Absalom encore vivant au milieu du chêne. Dix jeunes gens, les écuyers de Joab, se disposèrent en cercle, frappèrent Absalom et le mirent à mort.* » (2S 18, 14-15).

Ce récit de la mort d'Absalom semble faire l'objet d'une double version⁷⁶⁹, comme celui de Saül. Selon les versets 10 à 14, c'est Joab qui a exécuté Absalom après avoir informé de l'état de celui-ci. Selon le verset 15, ce sont les dix écuyers de Joab qui ont mis un terme à la vie du jeune Absalom. Si ces deux versions sont un même récit, cela veut dire que Joab n'a pas pu mettre un terme à la vie d'Absalom. Sinon, le récit de la mise à mort d'Absalom fait l'objet de double version. P. Lefebvre parle d'une double exécution. Il dit : « Joab le [Absalom] transperce de trois javelots dans le cœur ; et comme si le jeune homme n'était pas assez mort, dix écuyers le frappent encore. Retenue un temps, la mort s'est donc abattue de manière superlative. Le jeune homme semble par deux fois exécuté. »⁷⁷⁰.

Après sa mort, « *On prit Absalom, on le jeta dans une grande fosse en pleine forêt et on dressa sur lui une énorme monceau de pierres. Tous les Israélites s'étaient enfuis, chacun à ses tentes.* » (2S 18, 17). Absalom n'est pas enterré, il est jeté dans une fosse en pleine forêt et couvert de pierres. Dans la Bible, cette manière de traiter un mort est considérée comme un enterrement mais il s'agit d'un enterrement d'un homme maudit⁷⁷¹. Par exemple Jos 7, 26 : Akân subit le même sort ; après avoir été lapidé à mort (cf. Jos 7, 25) à cause de son sacrilège (cf. Jos 7, 15), on jette des pierres sur lui et on élève un grand monceau de pierres « qui existe encore aujourd'hui » (cf. Jos 7, 26). On dit qu'il s'agit de la sépulture d'un criminel.

Un autre cas, proche de celui d'Absalom, est celui du roi de Aï : « *Quant au roi de Aï, il [Josué] le pendit à un arbre jusqu'au soir ; mais au coucher du soleil, Josué ordonna qu'on descendît de l'arbre son cadavre. On le jeta ensuite à l'entrée de la porte de la ville, et on amoncela sur lui un grand tas de pierres, qui existe jusqu'à aujourd'hui.* » (Jos 8, 29). Donc, comme Akân et le roi d'Aï, Absalom est traité comme un criminel et un maudit dans son enterrement, à cause de sa rébellion. Les cadavres de ces trois personnages sont jetés. Absalom et le roi d'Aï sont suspendus sur un arbre mais le roi de Aï est par un homme, tandis qu'Absalom est en fuyant ses adversaires.

Mais Absalom, de son vivant, avait déjà un monument à son nom : « *De son vivant, Absalom avait entrepris de s'ériger la stèle qui est dans la vallée du Roi, car il s'était dit : « Je n'ai pas de fils pour commémorer mon nom », et il avait donné son nom à la stèle. On l'appelle encore aujourd'hui le monument d'Absalom.* » (2S 18, 18).

Lorsque David apprend la mort d'Absalom, il éclate en sanglots : « *Mon fils Absalom ! mon fils ! mon fils Absalom ! que ne suis-je mort à ta place ! Absalom mon fils ! mon fils !* » (2S 19, 1). Comme il a fait pour Saül et pour Jonathan, David est en deuil et se lamente pour son fils Absalom.

⁷⁶⁹ Cf. André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *op. cit.*, p. 552-553, cf. P. Kyle McCARTER, *op. cit.*, 1984, p. 406.

⁷⁷⁰ Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, mars 2004, p. 67.

⁷⁷¹ Cf. P. Kyle Mc CARTER, *op. cit.*, 1984, p. 407.

Les corps d’Absalom et de Saül sont mis en relief. Les deux ont des points communs dans ce qui touche à leur mort et aux traitements *post mortem*. Absalom figure parmi les personnages à deux tombeaux. Comme Saül et Jonathan qui sont sortis de leur tombeau et déposés dans un autre, Absalom devait être enterré à Jérusalem, mais il est jeté dans un gouffre en pleine forêt et des pierres sont amoncelées sur son corps. Pourtant, son monument à Jérusalem, qui est vide, est appelé « monument d’Absalom jusqu’à ce jour » (2S 18, 18).

Comme le corps du messie Saül, celui d’Absalom a subi un acharnement de la part de ses adversaires. Mais il a reçu de la sympathie de la part de son père David, car ce dernier lui a accordé un deuil. Le cas d’Absalom montre que le corps du messie nous échappe dans son sort comme c’est déjà le cas pour le roi Saül. Même s’il n’a pas de funérailles et d’enterrement, le monument en son nom montre que son nom reste dans la mémoire.

Le Christ a subi le même sort que Saül et Absalom. Il a été maltraité par ses ennemis avec acharnement mais ses fidèles lui montrent de la sympathie en lui accordant un ensevelissement dans un tombeau neuf. Comme Saül et Absalom, le Corps du Christ le Messie a été suspendu entre le ciel et la terre car il est crucifié sur une croix. Mais, la grande différence est que le Christ est ressuscité pour sauver l’humanité entière car il est le Fils de Dieu envoyé pour nous sauver.

3.2. LE DIEU QUI FAIT ACCÉDER À L’ANCESTRALITÉ

Nous allons montrer dans ce point comment Dieu fait accéder à l’ancestralité dans la Bible. Nous montrerons en premier le cas des patriarches ; en deuxième lieu, nous aborderons les matriarches ; en troisième lieu, nous montrerons le roi David comme roi messie attendu ; et enfin, nous exposerons comment Dieu ancestralise les eunuques et les stériles dans le livre d’Isaïe.

3.2.1. Les patriarches : Abraham, Isaac et Jacob

Avant d’aborder ces trois patriarches selon la promesse de Dieu, nous parlons brièvement du cas d’Adam. Celui-ci est le premier des patriarches ou des ancêtres selon la Bible (cf. Gn 1, 26-27 ; 2, 7 ; 5, 1). Il est le premier être humain que Dieu a créé (cf. Gn 1, 26-27). Après avoir créé l’homme et la femme, Dieu les bénit et leur dit : « *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la* » (Gn 1, 28). On peut tirer de cette formule de bénédiction l’idée de croissance et de progrès. Certains exégètes considèrent que, dans cette formule, on a la justification du mariage et de la procréation⁷⁷². Par le mariage fécond, on remplit la terre, c’est-à-dire qu’on réalise l’ordre donné par Dieu. Cela fait qu’Adam devient un ancêtre, l’ancêtre de l’humanité.

D’autres cas sont ceux des patriarches selon la promesse divine. Il s’agit surtout d’Abraham, d’Isaac et de Jacob. Ces trois personnages sont devenus des ancêtres grâce à la

⁷⁷² Cf. Marguerite HARL, *op. cit.*, 1986, p. 97.

promesse de Dieu. Abraham est le premier à recevoir une promesse divine d'une descendance nombreuse.

Dieu a promis à Abraham une terre ou un pays et il le bénit. Grâce à lui, toutes les nations seront bénies par Dieu (cf. Gn 12, 1-3). Dieu fait cette promesse : « *Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer* » et il lui dit : « *telle sera ta postérité* » (Gn 15, 5). Dieu formule aussi sa promesse de terre en ces termes : « *Je suis Yahvé qui t'ai fait sortir d'Ur des Chaldéens, pour te donner ce pays en possession.* » (Gn 15, 7 ; cf. 11, 31). Le pays dont on parle dans cette promesse est Canaan (cf. Gn 11, 31). La promesse de terre faite par Dieu à Abraham est aussi pour sa descendance, il le dit : « *À ta postérité je donne ce pays, du Fleuve d'Égypte jusqu'au Grand Fleuve, le fleuve d'Euphrate, les Qénites, les Qénizzites, les Qadmonites, les Hittites, les Perizzites, les Rephaïm, les Amorites, les Cananéens, les Girschites et les Jébuséens.* » (Gn 15, 18-21).

La promesse de descendance se réalise d'abord par la naissance d'Ismaël, le fils de la servante égyptienne Agar (cf. Gn 16, 1-15), qui fait déjà d'Abraham le père d'une multitude. La véritable réalisation de la promesse pour Abraham est la naissance d'Isaac car Sara son épouse est vieille et considérée comme stérile, et Abraham est déjà avancé en âge. Isaac est un fils de la vieillesse (cf. Gn 21, 1-7). Si Sara a pu concevoir un fils et donné un enfant à Abraham, c'est grâce à Dieu qui leur permet ainsi d'accéder à l'ancestralité. De plus, par la foi, Abraham est aussi l'ancêtre d'une multitude de peuples (cf. Rm 4, 1).

Isaac est l'héritier de cette promesse (cf. Gn 21, 12 ; Rm 9, 6-9) et non Ismaël. C'est par lui, Isaac, que la descendance nombreuse promise à Abraham sera réalisée. Pourtant il est le cadet de son frère Ismaël, mais il est le fils de la véritable femme d'Abraham, Sara. Par la promesse qu'il a héritée de son père Abraham, Isaac est alors devenu l'un des ancêtres des descendants d'Abraham.

Isaac a comme femme Rébecca. Cette dernière était aussi stérile (Gn 25, 21). Mais grâce à la prière d'Isaac, Dieu a permis à sa femme d'avoir des jumeaux : Ésaü l'ainé et Jacob le cadet (cf. Gn 25, 21-26). Même à une stérile et à un homme déjà âgé, Dieu peut accorder une descendance nombreuse. Dieu a donc sa manière propre de faire accéder les gens au rang des ancêtres et de leur accorder une postérité.

C'est Jacob le cadet qui est l'héritier de la promesse faite par Dieu à Abraham à cause de la bénédiction qu'il a reçue de son père Isaac (cf. Gn 27, 18-30). Jacob et sa mère Rébecca complotent pour avoir cette bénédiction d'Isaac (cf. Gn 27, 6-17). Grâce à cet héritage de la promesse, Jacob est devenu le troisième patriarche ou ancêtre du peuple Israël. Et c'est Jacob, grâce à sa lutte victorieuse avec l'ange de Dieu (cf. Gn 23-29), qui porte le nom d'Israël, le nom du peuple héritier de la promesse en tant que peuple élu de Dieu. De ces deux épouses, Jacob a douze enfants (cf. Gn 29, 31-30, 24 ; 35, 16-20, 23-26). Et ces douze enfants constituent les douze tribus qui forment le peuple Israël. Parmi ses deux épouses, Rachel la cadette est sa bien-aimée (cf. Gn 29, 18). Pourtant stérile, cette bien-aimée de Jacob lui a donné deux enfants : Joseph et Benjamin. Joseph sauve le peuple d'Égypte et toute sa famille de la famine et est présenté comme un quatrième patriarche.

Ces premiers patriarches ont marché sur la voie de Dieu, ils vivent selon le commandement et la volonté de Dieu. C'est la promesse de Dieu qui s'est accomplie en eux qui les fait devenir patriarches ou ancêtres du peuple élu. Dieu les fait accéder à ce stade. Ils sont devenus ancêtres aussi grâce à leur conduite digne devant Dieu.

3.2.2. Les matriarches : Sara, Rebecca et Rachel

Ces trois matriarches sont les véritables épouses des trois patriarches selon la promesse, abordés ci-dessus, à savoir Abraham, Isaac et Jacob. Elles étaient toutes stériles avant d'avoir pu mettre au monde leurs enfants respectifs (cf. Gn 16, 1-2 ; 25, 21 ; 30, 21). Elles ont leurs enfants grâce à l'intervention de Dieu après leur prière ou la prière de leurs époux.

Sara a son enfant Isaac à la suite de la promesse de Dieu transmise à Mambré par les trois hommes (cf. Gn 18, 1-16). À cette apparition de Mambré, les trois messagers de Dieu ont promis à Abraham que sa femme Sara concevrait un fils une année après. Et c'est chose faite, Sara a eu Isaac, un fils de la vieillesse. Malgré sa vieillesse et sa « stérilité », Dieu lui a accordé un enfant en la personne d'Isaac. Et elle est devenue alors un ancêtre, la matriarche d'une multitude de générations. C'est avec et grâce à elle qu'Abraham est le patriarche et l'ancêtre de tous ses descendants car c'est avec elle que Dieu réalise la promesse d'une descendance nombreuse à Abraham.

Rebecca a ses jumeaux, Esaü et Jacob, à la suite de la prière de son mari Isaac que Dieu a exaucée (cf. Gn 25, 21). Grâce à cet héritage, le couple Isaac-Rebecca fait partie des ancêtres ou des patriarches du peuple élu.

Rachel met au monde Joseph après une longue attente, et elle met au monde Benjamin en mourant. Elle est devenue la véritable épouse du patriarche Jacob. Même si elle est la cadette des deux épouses de Jacob, ses descendants joueront un rôle majeur dans l'histoire du peuple élu car le premier roi messie d'Israël, en la personne de Saül, est issu de Benjamin son dernier fils. Toutes ces réalités montrent que la promesse de Dieu d'une descendance nombreuse à Abraham s'est accomplie par l'intervention de Dieu lui-même.

Le peuple élu est donc sorti de ventres stériles. Ce peuple qui ne devait pas exister, il existe grâce à Dieu et à sa promesse car rien n'est impossible à Dieu (cf. Gn 18, 14 ; Jr 32, 27 ; Lc 1, 37). Ce dernier peut même accorder des enfants à des stériles. C'est le cas de ces trois matriarches.

Avec ces trois matriarches, Dieu accorde la descendance nombreuse aux trois premiers patriarches selon la promesse de Dieu. Cela veut dire aussi que c'est Dieu qui fait accéder ces trois femmes au rang des matriarches ou des ancêtres. Comme leurs époux respectifs, ces femmes ont évidemment marché avec Dieu de leur vivant.

Ces patriarches et matriarches parlent à leur descendance comme c'est le cas pour le monde malgache que nous avons vu dans la première partie de notre travail. Mais contrairement à ce qui se passe chez les Malgaches, pour savoir la volonté et le message de ces ancêtres, il est inutile de les consulter à leurs tombeaux ou chez des spécialistes de la nécromancie ; on les consulte en lisant la Bible, en méditant ce qui y est écrit sur leur vie. Et pour suivre leur conseil et leurs exemples de vie avec Dieu, on peut vivre comme ils ont vécu sur la terre et actualiser leurs exemples. C'est ainsi que leur enseignement et leur parole se perpétuent dans la vie de leur postérité.

3.2.4. David, le roi messianique attendu, ancêtre du Fils de Dieu

La référence au fils de David dans les traditions messianiques juives et chrétiennes, et la richesse des récits bibliques qui mettent en scène les fils historiques de David expriment la grandeur de cet ancêtre royal qu'est David⁷⁷³.

Avant d'être roi, David a déjà fait un grand exploit pour le peuple Israël pendant le règne de Saül en abattant Goliath, le philistin (cf. 1S 17-54). Pendant son règne comme durant celui de Saül, l'unité règne sur Israël et on peut dire que Dieu est avec lui. Ce qui le place comme une grande figure royale et d'unité du peuple d'Israël. David est le roi de tout Israël (cf. 2S 5 ; 1R, 2, 10), bien qu'au début de son règne il soit roi pour Juda seulement (cf. 2S 2 ; 1R 2, 10). Son histoire traverse plusieurs livres de la Bible (1S 16 à 1R 2, 10).

En prenant sa source dans les livres de Samuel, le premier livre des Chroniques met l'accent sur la figure unitaire de David. Ce livre consacre à David plus de la moitié de ses versets (526 sur ses 933). L'élection davidique et la place première de Jérusalem sont deux expressions de l'unité d'Israël. Et cette unité s'actualise dans les structures culturelles mises en place par le roi David à Jérusalem⁷⁷⁴. Cela place David dans ce 1Chr comme un fondateur de culte (cf. 1Chr 13 ; 15 ; 23-27). Donc, dans ce livre, David est à la fois une figure d'unité et un fondateur du culte⁷⁷⁵. Ce qui le rapproche de la figure de Moïse.

Dans les psaumes, David a un double statut. Dans certains psaumes, il est l'un des personnages objets de discours, il s'agit du personnage historique de David (cf. Ps 18 ; 78 ; 89 ; 122 ; 132 ; 144). Ces psaumes ont retenu de la vie de David, son élection, son onction, le transfert de l'arche de l'alliance à Jérusalem, ses victoires successives et l'oracle de Natân. Ils présentent David en serviteur de Dieu humilié que Dieu a secouru⁷⁷⁶. Dans environ 73 autres psaumes, il apparaît comme leur auteur à cause de leur titre davidique⁷⁷⁷. Parmi ces psaumes nous pouvons citer Ps 3 ; 7 ; 34 ; 54 ; 142, etc. Ces psaumes présentent aussi David comme un modèle spirituel de la réussite⁷⁷⁸.

Certains de ces psaumes expriment la promesse de Dieu à David ou à sa dynastie de rester sur le trône si sa descendance reste fidèle à l'alliance (cf. Ps 103, 17-18 ; 132). On y rencontre la promesse d'un messie de la dynastie de David ; c'est une promesse de restauration de la part de Dieu. D'où l'attente d'un messie dans certains psaumes (cf. Ps 132)⁷⁷⁹.

Dans les livres prophétiques, David est le roi attendu, le roi messianique. Ces livres parlent de David comme d'un vivant⁷⁸⁰. Il est promu par Dieu pour faire régner la justice et le

⁷⁷³ Cf. Philippe de ROBERT, « David et ses enfants », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *Figures de David à travers la Bible*, (Lectio Divina, 177), Cerf, Paris, 1999, p. 113 ; pour le règne de David, cf. aussi Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2003, p. 127-286.

⁷⁷⁴ Cf. Philippe ABADIE, « La figure de David dans le livre des Chroniques », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 160-166.

⁷⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 169-175.

⁷⁷⁶ Cf. Jean-Luc VESCO, *Le psautier de David*, vol. I, (Lectio Divina, 210), Cerf, Paris, 2006, p. 77-86.

⁷⁷⁷ Cf. Jean-Marie AUWERS, « Le David des Psaumes et les Psaumes de David », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 187 et 209 ; cf. Jean-Luc VESCO, *op. cit.*, vol. I, 2006, p. 86.

⁷⁷⁸ Cf. Jean-Luc VESCO, *op. cit.*, vol. I, 2006, p. 91-93.

⁷⁷⁹ Cf. *Ibid.*, vol. II, p. 1240-1244.

⁷⁸⁰ Cf. Paul BEAUCHAMP, « Pourquoi parler de David comme d'un vivant? », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 225-241.

droit. Il installera le salut et la sécurité à son peuple. Cela montre le rôle de ce roi dans l'histoire du salut et dans le messianisme. Dans ce cas, la présence de David au milieu de son peuple est comme la présence des Ancêtres malgaches au milieu des leurs descendants en particulier au cours des cultes des Ancêtres. Dans les deux cas, il s'agit alors de la présence des morts parmi les vivants. Ce roi qu'est David et qui est déjà mort est-il vivant ? Il est vivant surtout pour son peuple, et il est encore plus vivant car il est un homme de Dieu, et surtout c'est Dieu qui va le faire revenir ou qui le vivifie dans ces livres. Prenons quelques exemples de passages de ces livres prophétiques qui parlent de David comme d'un vivant.

Dans le livre de Jérémie, David est le roi attendu qui règnera en intelligent et fera régner la justice et le droit⁷⁸¹, et le peuple sera sauvé et vivra en toute sécurité (cf. Jr 23, 5-6 ; 30, 8-9 ; 33, 15-16 ; cf. aussi Za 3, 8 ; 6, 12 ; Is 11, 1). Voici un de ces passages : « *Voici venir des jours – oracle de Yahvé- où je susciterai à David un germe juste ; un roi règnera et sera intelligent, exerçant dans le pays droit et justice. En ces jours, Juda sera sauvé et Israël habitera en sécurité. Voici le nom dont on l'appellera : Yahvé-notre-Justice* » (Jr 23, 5-6).

Ce passage montre bien que David est le roi messianique, et c'est Dieu qui le fait ainsi. Il place David comme le roi idéal pour Israël, le peuple de Dieu⁷⁸². Et ce roi fera évidemment régner la justice et le droit, la sécurité et le salut pour son peuple. Le passage exprime l'action libératrice de Dieu ; et la mise en place de David par Dieu montre la victoire de Dieu⁷⁸³. Un passage semblable à celui de Jérémie se rencontre dans Isaïe : « *Le trône sera affermi dans la piété, et sur ce trône, dans la fidélité, sous la tente de David, siégera un juge, soucieux du droit et zélé pour la justice.* » (Is 16, 5). Comme le précédent passage, ce texte exprime que David ou un de ses descendants est un roi attendu et promu par Dieu pour sauver son peuple. Dans ce cas, David est l'ancêtre du Sauveur envoyé par Dieu. Ce passage révèle le rôle de médiation salvifique que jouera la monarchie par la pratique du droit et de la justice⁷⁸⁴.

Un autre passage de Jérémie qui mérite d'être signalé dit : « *Alors les étrangers ne t'asserviront plus, mais Israël et Juda serviront Yahvé leur Dieu et David leur roi que je vais leur susciter.* » (Jr 30, 8-9). Le parallélisme entre « servir Yahvé leur Dieu et David leur roi » donne à David un rôle très important et le place aussi très haut dans sa fonction messianique au sein du peuple. Cette élévation montre que c'est Dieu lui-même qui va envoyer de nouveau David à la tête de son peuple. La mise en place de David exprime aussi la victoire de Dieu sur les ennemis de son peuple⁷⁸⁵. L'envoi et l'élévation de David montrent que ce roi est en vie et il est chez Dieu qui l'enverra de nouveau à son peuple. Tout en étant chez Dieu, David est aussi présent au milieu de son peuple.

Dans le livre d'Ezéchiel⁷⁸⁶ aussi, David est toujours le roi attendu et au cœur du messianisme (cf. Ez 34, 23-24 ; 37, 15-22. 24-25). Voici un de ces textes : « *Je susciterai pour mettre à leur tête un pasteur qui les fera paître, mon serviteur David : c'est lui qui les fera paître et sera pour eux un pasteur. Moi, Yahvé, je serai pour eux un Dieu, et mon*

⁷⁸¹ Cf. John BRIGHT, *Jeremiah*, (The Anchor Bible, 21), Doubleday, New York, p. 143-144, cf. aussi Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, (The Anchor Bible, 21B), Doubleday, New York, 2004, p. 171-172, 176, 390, 392.

⁷⁸² Cf. John BRIGHT, *op. cit.*, 1965, p. 143-144.

⁷⁸³ Cf. Paul BEAUCHAMP, *op. cit.*, 1999, p. 227.

⁷⁸⁴ Cf. Joëlle FERRY, *op. cit.*, 2008, p. 172.

⁷⁸⁵ Cf. Paul BEAUCHAMP, *op. cit.*, 1999, p. 227.

⁷⁸⁶ Cf. Moshe GREENBERG, *op. cit.*, 1997, p. 702, 757.

serviteur David sera prince au milieu d'eux. Moi, Yahvé, j'ai parlé. » (Ez 34, 23-24). Comme le précédent passage, ce texte de Jérémie place David comme un roi modèle. Et c'est toujours Dieu qui le placera à la tête de son peuple. L'accent est mis dans ce passage sur l'unité car David sera un pasteur pour tout Israël. Le passage exprime aussi la soumission de David à Dieu et l'investiture divine que ce roi recevra⁷⁸⁷.

Osée⁷⁸⁸ parle du roi David d'une façon semblable à celle d'Ezéchiel (cf. Os 3, 5). Dans ce cas, on peut dire aussi que David vit à travers ses générations ; ceux-ci reconnaissent en lui un vivant et elles se souviennent toujours de lui. Voici ce passage d'Osée : « *Ensuite les enfants d'Israël reviendront ; ils chercheront Yahvé leur Dieu, et David leur roi ; ils accourront en tremblant vers Yahvé et vers ses biens, dans la suite des jours.* » (Os 3, 5). C'est le peuple même qui va chercher son Dieu et David son roi en signe de leur conversion. Cela place toujours David en roi modèle pour Israël.

La renommée de David va jusque dans le Nouveau Testament. Jésus-Christ y est présenté comme le fils de David (cf. Mt 1, 1 ; 9, 27 ; 21, 9 ; 22, 41 ; Mc 10, 47-48 ; Lc 1, 32 ; 18, 37-39)⁷⁸⁹. Ce roi est alors l'ancêtre du Messie, le Sauveur envoyé par Dieu. David est non seulement l'ancêtre royal et modèle pour tout Israël, mais il est aussi l'ancêtre du fils de Dieu. Cela révèle l'importance de la place de David dans l'histoire du salut.

Ces différents passages de la Bible donnent David comme un modèle de la royauté pour le peuple de Dieu ; et ils le placent comme l'un ancêtre du Fils de Dieu en la personne du Christ. C'est Dieu qui place David ainsi, qui le fait accéder à cette ancestralité du Messie.

Dieu peut faire accéder des hommes et des femmes à l'ancestralité d'une autre manière que la descendance charnelle. Même ceux qui n'ont pas de postérité, Dieu peut les ranger parmi les ancêtres. C'est le cas des eunuques et des stériles dans le Deutéro-Isaïe. Ce sont ces cas qui seront abordés au point suivant.

3.2.4. Les Eunuques et les stériles Is 56, 3-5 ; Is 54, 1-5

Dieu accorde même des faveurs, une sorte d'ancestralité aux eunuques et aux stériles s'ils marchent sur sa voie et lui restent fidèles. Voici ce que Dieu dit à propos des eunuques : « *Que l'eunuque ne dise pas : Voici, je suis un arbre sec. Car ainsi parle Yahvé aux eunuques qui observent mes sabbats et choisissent de faire ce qui m'est agréable, fermement attachés à mon alliance : je leur donnerai dans ma maison et dans mes remparts un monument et un nom meilleurs que des fils et des filles ; je leur donnerai un nom éternel qui jamais ne sera effacé.* » (Is 56, 3-5). À travers ce passage, nous voyons que Dieu lui-même élève les

⁷⁸⁷ Cf. Paul BEAUCHAMP, *op. cit.*, 1999, p. 228 et 235.

⁷⁸⁸ Cf. Francis I. ANDERSEN and David Noel FREEDMAN, *op. cit.*, 1980, p. 291-292, 307; cf. Jack R. LUNDBOM, *op. cit.*, 2004, p. 390; cf. Edmond JACOB, « Osée », dans Edmond JACOB, Carl-A. KELLER, Samuel AMSLER, *op. cit.*, 1992, p. 37.

⁷⁸⁹ Cf. Jean-Marie VAN CANGH, « « Fils de David » dans les Evangiles synoptiques », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 346-396 ; cf. Damià ROURE, « La figure de David dans l'Evangile de Marc : Des traditions juives aux interprétations évangéliques », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 397-412 ; cf. Roland MEYNET, « Jésus, fils de David dans l'Evangile de Luc », dans Louis DESROUSSEAUX et Jacques VERMEYLEN (dir.), *op. cit.*, 1999, p. 413-427.

eunuques qui ne peuvent pas avoir d'enfants au même rang que les ancêtres ou les patriarches s'ils lui sont fidèles et agissent selon sa volonté.

Notre passage est inclus dans Is 56, 1-8. Ce dernier forme un oracle prophétique indépendant de Is 56, 9-59, 21, il est une unité indépendante en forme de prologue. Dans cet oracle, il s'agit d'un appel à observer le droit et la justice. Et l'essentiel du texte est consacré aux étrangers et aux eunuques (vv. 3-7). Le verset 3 exprime surtout la crainte des eunuques de ne pouvoir faire partie du peuple de Dieu. Mais Dieu les rassure par la bouche du prophète car ce dernier parle au nom de ce Dieu par l'emploi des termes « ainsi parle Yahvé » et « oracle de Yahvé ». Les eunuques sont l'objet d'une promesse d'une sorte de « postérité » de la part de Dieu dans ce passage sous une certaine condition. Les conditions consistent à vivre selon la volonté de Dieu, selon la justice, garder le sabbat, choisir de faire ce qui plaît à Dieu et se tenir dans l'alliance de Dieu. Bien que les eunuques n'ont pas de descendance charnelle, on se souviendra d'eux car ils recevront un nom perpétuel de la part de Dieu : voilà la forme de la promesse divine pour eux. Il s'agit ici de promesse du salut pour ces eunuques⁷⁹⁰.

Dans le cas de notre passage, c'est Dieu qui prend la place des descendants pour honorer les noms des eunuques, et il perpétue ces gens s'ils restent fidèles à l'alliance de Dieu. Non seulement Dieu fait accéder ces eunuques au rang des ancêtres mais encore il fait en sorte que leurs noms ne s'effacent jamais, c'est-à-dire restent éternels comme c'est le cas pour les ancêtres qui ont des descendants selon la chair.

Cette vision sur le cas des eunuques est une désapprobation de l'organisation de la société israélite d'avant car en Dt 23, 2, ces eunuques ou les hommes aux testicules écrasés ou à la verge coupée sont exclus de l'assemblée cultuelle d'Israël. Le passage d'Is 56, 3-5 rétablit les choses selon la volonté de Dieu. Il exprime que Dieu ne veut exclure aucune personne si elle observe ses lois et ses commandements. L'appartenance au peuple de Dieu ou à la communauté cultuelle se définit par la fidélité à Dieu et non à l'hérédité⁷⁹¹. C'est par cette fidélité à Dieu que ce Dieu fait accéder les eunuques au rang des ancêtres.

Sg 3, 14-15 confirme le rétablissement ou l'introduction de cette catégorie de gens dans la société israélite en particulier dans leur assemblée cultuelle. La condition est toujours la fidélité à Dieu. Il est écrit dans ce livre de la Sagesse : « *Heureux encore l'eunuque dont la main ne commet pas de forfait et qui ne nourrit pas de pensées perverses contre le Seigneur : il lui sera donné pour sa fidélité une grâce de choix, un lot très délicieux dans le Temple du Seigneur.* » (Sg 3, 14-15). Voilà comment Dieu s'occupe de ceux qui n'ont pas de postérité au même titre que les ancêtres ou les patriarches.

Dans Is 54, 1-5, Dieu fait aux femmes stériles presque les mêmes choses qu'il a faites aux eunuques. Dieu leur dit : « *Crie de joie, stérile, toi qui n'as pas enfanté ; pousse des cris de joie, des clameurs, toi qui n'as pas mis au monde, car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de l'épouse, dit Yahvé. Élargis l'espace de ta tente, déploie sans lésiner les toiles qui t'abritent, allonge tes cordages, renforce tes piquets, car à droite et à gauche tu vas éclater, ta race va déposséder des nations et repeupler les villes abandonnées. N'aie pas peur, tu n'éprouveras plus de honte, ne sois pas confondue, tu n'auras plus à rougir ; car tu vas oublier la honte de ta jeunesse, tu ne te souviendras plus de l'infamie de ton veuvage. Ton*

⁷⁹⁰ Cf. Joëlle FERRY, *op. cit.*, 2008, p. 159, 161-163.

⁷⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 167.

créateur est ton époux, Yahvé Sabaot est son nom, le Saint d'Israël est ton rédempteur, on l'appelle le Dieu de toute la terre. » (Is 54, 1-5).

À ceux qui n'ont pas de capacité physique comme ces stériles, Dieu peut les faire accéder aux rangs des ancêtres avec une postérité nombreuse selon ce passage. Et cela, Dieu seul peut le faire. À l'époque, la stérilité est une honte ou même une malédiction dans la société israélite. Cela entraîne une sorte d'exclusion à l'égard de ces stériles. Et Dieu s'occupe de leur cas en enlevant leur honte et en leur procurant de la joie. Dieu les ramène alors au sein de la société comme ceux qui ont une postérité. Ces stériles forment en quelque sorte une catégorie exclue de la société, c'est pour cela que Dieu veut rétablir l'ordre en ramenant cette catégorie dans la société. Grâce à Dieu, les stériles auront aussi une postérité nombreuse et deviendront des ancêtres comme des patriarches.

Cette ancestralité par Dieu pour les eunuques et les stériles et même pour les patriarches et les matriarches est une sorte de mise en question de l'ancestralité habituelle et humaine car il est difficile de parler d'ancêtres dans les civilisations sans descendance charnelles pour se souvenir et perpétuer les noms de ces ancêtres. Et c'est le cas pour les eunuques et les stériles. Dieu qui leur permet d'accéder à l'ancestralité; il remplace la descendance pour perpétuer leur nom et se souvenir d'eux. Pour les patriarches et les matriarches, leur stérilité étonne car Dieu a pu leur donner une postérité malgré leur stérilité. C'est dans ce sens que le cas des eunuques, des stériles et même des patriarches avec les matriarches constitue une sorte de contre ancestralité humaine dans la façon d'y accéder.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Dans cette deuxième partie de notre travail, nous avons vu que dans la tradition biblique, on rencontre aussi les pratiques funéraires comme pour les autres peuples. Cette pratique a une certaine diversité dans la Bible. L'attachement au pays des ancêtres est affiché pour les peuples de la tradition biblique, les Israélites. L'enterrement dans son pays des ancêtres est l'une des manifestations de l'attachement au pays des ancêtres dans la Bible, c'est le cas des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, y compris Sara (cf. Gn 23, 1-20 ; 25, 9-10 ; 35, 27-29 ; 49, 30). Dans ce sens, même si on est mort loin de cette terre des ancêtres, on fait le nécessaire pour rapatrier le défunt, c'est le cas de Jacob et de Joseph qui sort mort en Egypte mais enterrer en Canaan, à la grotte de Makpéla pour Jacob (cf. Gn 49, 30). Pour cet attachement et enterrement au pays des ancêtres, les Malgaches rejoignent les gens de la tradition biblique ; car les Malgaches veulent à tout prix être enterré au pays de leurs Ancêtres, du côté paternel pour la plupart des cas.

On trouve aussi dans la Bible des pratiques étrangères mais appliquées aux Israélites à cause des raisons particulières. L'embaumement et le cercueil pour Jacob et Joseph sont des coutumes égyptiennes (cf. Gn 50, 2-3). Le motif de l'usage de ces pratiques est la distance entre le lieu de décès et celui de l'enterrement. D'autres us et coutumes funéraires sont influencés par d'autres peuples comme les Cananéens. Ce qui veut dire que les Israélites héritent aussi en partie des autres peuples leurs coutumes funéraires. Cela explique aussi la diversité des rites funéraires dans l'Israël ancien. Ces phénomènes expriment que les Israélites

s'occupent aussi de leurs morts de différentes manières. Et ces coutumes évoluent ; c'est pourquoi, on rencontre l'offrande alimentaire dans les textes tardifs (cf. Tb 4, 17).

En face de ces cas habituels, il y a dans la Bible des cas de certaines personnalités qui mettent en cause les pratiques qu'on peut dire courantes. Le cas de Moïse, qui est un cas unique, est vraiment étonnant car non seulement il n'est pas enterré par les siens, son tombeau est introuvable. C'est un cas rare pour une grande personnalité comme lui. En plus, c'est Dieu lui-même qui l'a enterré (cf. Dt 34, 6). La mort et le tombeau de Rachel est lié à des circonstances de vie du peuple, or cette matriarche n'est pas enterrée dans sa famille. Le doute possible sur le lieu d'inhumation du célèbre roi David est aussi dans la ligne de la particularité des cas bibliques.

Dans la Bible, on rencontre aussi une sorte de relation prolongée avec les défunts. Ce cas attribue aux défunts certains pouvoirs surnaturels. Il s'agit surtout de culte des ancêtres et de la nécromancie. Le cas roi Saül (cf. 1S 28) est le plus illustre, mais on y rencontre d'autres cas comme celui de Manassé (cf. 2R 20, 6) et du peuple même pendant certaines circonstances. Ces deux pratiques sont vues avec un œil péjoratif dans la Bible. C'est pour cela qu'il y a des critiques pour ces coutumes dans les livres prophétiques (en particulier Isaïe) surtout, et des interdictions dans le Pentateuque par le Code deutéronomiste (cf. Dt 14, 1-2 ; 18, 9-14 ; 26, 12-15) et la Loi de sainteté (cf. Lv 19, 27-28. 31 ; 20, 6. 27).

Ces pratiques nécromanciennes et de culte des ancêtres, la Pentateuque les interdit catégoriquement et formellement à travers le Code de l'Alliance, le code Deutéronomique et la Loi de sainteté. Les livres historiques, poétiques et sapientiaux dans des rares passages montrent leur existence. Les livres prophétiques dénoncent ces pratiques et leur persistance. Ce qui montre que les références bibliques aux pratiques divinatoires comme la nécromancie et le culte des morts sont négatives. À travers ces critiques adressées aux rites de culte des ancêtres défunts et de nécromancie, la Bible veut souligner l'unicité de Dieu. Ces critiques marquent que la relation aux défunts a changé : le Dieu original que la Bible présente donne une nouvelle façon d'envisager les rapports des vivants et des morts. Dieu est le seul qui mérite de recevoir un culte car lui seul est Dieu Créateur et origine de toute chose, et il n'y en pas d'autre. L'interdiction biblique sur ces pratiques concerne surtout la tentation de diviniser ces défunts pour mettre l'accent sur l'unicité de Dieu.

Les différents phénomènes concernant la relation avec les défunts sont liés à Dieu lui-même. C'est parce qu'il y a Dieu que tous ces coutumes bougent. Il est vrai qu'on doit prendre soin les défunts, que ce soit de manière temporaire ou longue, mais il ne faut pas oublier Dieu car c'est lui l'essentiel dans la vie des hommes puisque cette vie vient de Lui. Le fait qu'il y ces différents rites funéraires dans la Bible montre qu'il faut le faire ces rites, et cela se voit dans toutes les cultures humaines. Les différentes mises en cause ou les diverses critiques envers certains rites funéraires et pratiques qui caractérisent la relation entre les vivants et les morts dans la Bible expriment que ces rites et pratiques ne devraient pas nous détourner de Dieu, mais ils doivent nous tourner davantage vers lui, Dieu, car, à la mort l'homme rentre à Dieu son créateur. L'essentiel dans la vie de l'homme est Dieu Créateur. Les différents rites funéraires et les rites concernant la relation des vivants avec les défunts devraient être une occasion et un moment de confier le sort de ces défunts à Dieu Créateur.

TROISIEME PARTIE :

LE DIALOGUE ENTRE LA TRADITION MALGACHE ET LA TRADITION BIBLIQUE DANS LE CULTE DES ANCÊTRES

INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE

Dans les deux premières parties de ce travail, nous avons vu deux façons d'entretenir une relation avec ceux de l'au-delà que nous appelons d'habitude en français « les morts » ou « les défunts ». Dans la première partie, c'est la relation des Malgaches avec leurs Ancêtres à travers le *Rasahariaña* que nous avons présentée ; et dans la deuxième, c'est celle des gens de la tradition biblique.

Dans cette troisième partie, notre travail consiste à voir les possibilités de dialogue entre ces deux traditions, en vue d'évangéliser le *Rasahariaña* et d'inculturer l'Évangile dans cette pratique. Les questions auxquelles nous essayons d'apporter des éléments de réponse au cours de cette dernière partie sont : En quoi la vision biblique va-t-elle nous aider à penser le *Rasahariaña* ? Suite à cette vision biblique, quelle proposition de rite ou de célébration pourra-t-on donner aux fidèles du *Rasahariaña* en intégrant les éléments qui ne sont pas contraires à l'Évangile ou à ses valeurs ?

En essayant d'apporter des éléments de réponse à ces questions, voici le parcours que nous allons suivre. Dans le premier chapitre, nous montrerons la position de la tradition biblique vis-à-vis du *Rasahariaña* à travers certains passages du livre de la Sagesse, car ce livre récapitule en quelque sorte la vision biblique sur l'idolâtrie. Il s'agit de voir si le *Rasahariaña* est une idolâtrie ou non à partir du livre de la Sagesse. Toujours dans ce premier chapitre, après cette vision biblique, nous essayons d'apporter une réponse biblique et chrétienne aux attentes des pratiquants, des organisateurs et les demandeurs du *Rasahariaña*.

Dans le deuxième chapitre, nous exposerons les apports réciproques de ces deux traditions. Ces apports permettent de mener un dialogue constructif entre les deux traditions. Les apports du *Rasahariaña* sont ses valeurs qui favorisent l'accueil et la compréhension de la Parole de Dieu dans la Bible dans le milieu malgache, en particulier là où on pratique le *Rasahariaña*. Ces aspects positifs du *Rasahariaña* sont même nécessaires pour la compréhension de la Parole de Dieu. Ils facilitent l'inculturation de l'Évangile dans le *Rasahariaña*. Les apports de la tradition biblique au *Rasahariaña* sont des aspects qui facilitent l'évangélisation de ce rite.

Dans le dernier chapitre, nous aborderons la proposition pastorale concrète pour les pratiquants du *Rasahariaña*. Puisque le *Rasahariaña* est un rite, notre proposition sera une célébration chrétienne qui intègre les valeurs malgaches apportées par ce rite du *Rasahariaña*.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons travaillé davantage avec des textes vétérotestamentaires. Dans cette dernière partie de notre travail, nous aborderons davantage le Nouveau Testament en ce qui concerne les éléments bibliques tout en restant en lien avec l'Ancien Testament en étudiant certains de ses passages. Déjà la réponse biblique aux adeptes du *Rasahariaña* est tirée en grande partie du Nouveau Testament, et la proposition de célébration que nous donnons vient des passages néotestamentaires. Et les textes bibliques

étudiés dans cette partie serviront aussi à évaluer les pratiques malgaches pour éviter le reproche de constituer un dossier biblique autonome.

1. REPONSE BIBLIQUE AUX ATTENTES DES PRATIQUANTS DU *RASAHARIAÑA* A MADAGASCAR

Les demandeurs et les organisateurs, ou plutôt les fidèles, du *Rasahariaña* ont des attentes. Puisqu'il s'agit de l'ancestralisation ou de permettre aux défunts de devenir Ancêtres, c'est-à-dire de vivre paisiblement dans le bonheur auprès des leurs, l'attente la plus évidente dans le *Rasahariaña* est la vie dans l'au-delà. Nous avons d'ailleurs expliqué l'importance de la vie dans ce rite de culte des Ancêtres et d'ancestralisation malgache.

Dans ce premier chapitre de la troisième partie de notre travail, nous essayerons de donner une réponse biblique à cette attente dans le *Rasahariaña*. L'attente et la réponse biblique que nous allons proposer dans ce point sont aussi valables pour les autres rites du culte des Ancêtres à Madagascar. La réponse biblique proposée ici est également chrétienne.

Mais d'abord nous aborderons la position biblique vis-à-vis de ce *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres malgaches à travers le livre de la Sagesse. Cette position du livre de la Sagesse constitue aussi une sorte de réponse biblique aux fidèles du *Rasahariaña*.

Pour pouvoir éclaircir cette réponse biblique au *Rasahariaña*, nous divisons ce chapitre en trois parties. La première montre l'idolâtrie dans les pratiques du culte des ancêtres et la nécromancie selon le livre de la Sagesse. La deuxième aborde la résurrection dans l'Ancien Testament et le *Rasahariaña*. La troisième expose la résurrection du Christ, des hommes et le *Rasahariaña*. C'est dans ce dernier point que nous montrerons que la résurrection du Christ et celle des hommes constituent une réponse biblique et chrétienne aux attentes des pratiquants du *Rasahariaña*.

1.1. L'IDOLATRIE DANS LES PRATIQUES DU CULTE DES MORTS OU DES ANCÊTRES ET LA NÉCROMANCIE SELON LE LIVRE DE LA SAGESSE

Le livre de la Sagesse est le plus récent de l'Ancien Testament et il appartient aux livres deutérocanoniques que les juifs et les protestants ne reconnaissent pas comme canoniques. Il figure par contre dans le canon des catholiques et des orthodoxes. Nous commençons cette troisième partie de notre investigation par l'étude de certains passages de ce livre parce ces passages récapitulent la vision biblique de ce qu'est l'idolâtrie et peut apporter un éclaircissement sur les pratiques du culte des Ancêtres, en particulier du *Rasahariaña*, à Madagascar.

Nous présentons brièvement ce livre avant de nous lancer dans les passages que nous étudions spécifiquement. Ce livre a pour titre « Sagesse de Salomon » et il est attribué à ce roi. L'auteur réel est un juif hellénisé. Avant d'arriver à ce dernier, quelques noms ont été

proposés comme auteur réel de cet ouvrage⁷⁹². Le livre est relié au personnage du roi Salomon et à sa sagesse légendaire. Il présente la Sagesse personnifiée comme une interface indispensable entre l'homme et Dieu, un chemin de salut qui mène à l'immortalité⁷⁹³.

Le livre se divise en trois parties. La première (1-6) parle de la Sagesse et de la destinée de l'homme. Cette destinée est l'immortalité car Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité (cf. Sg 2, 23). La deuxième (7-9) est l'éloge de la Sagesse et sa quête par Salomon. Elle traite de la Sagesse et du sage. La Sagesse y est présentée comme la présence immanente du Dieu transcendant de la révélation biblique, une présence bienfaisante au monde dont elle assure la cohérence, auquel elle donne sens, présence de grâce au cœur de ceux qui la désirent : les prophètes et les amis de Dieu. Elle est assimilée à l'Esprit de Dieu que le sage doit désirer. La troisième partie montre la Sagesse comme clé de l'histoire biblique (10-19). Cette partie s'attache à l'événement fondateur d'Israël, l'Exode. Tous les passages que nous étudions sont dans cette dernière partie.

Dans cette étude, nous aborderons deux points : le premier sera consacré à l'étude de l'idolâtrie selon quelques passages de la Sagesse. Le deuxième nous permet de voir si le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres malgaches sont dans l'idolâtrie ou non.

1.1.1. L'idolâtrie selon quelques passages du livre de la Sagesse

Dans ce point, nous présenterons d'abord l'idolâtrie et ses origines d'après le livre Sagesse avec ses quelques passages ; et après nous exposerons les conséquences et la condamnation de cette idolâtrie dans ce livre biblique.

1.1.1.1. L'idolâtrie et ses origines selon le livre de la Sagesse

Quelques passages du livre de la Sagesse montrent au moins deux formes d'idolâtrie. L'une consiste à diviniser des animaux (cf. Sg 12, 23-27) et des grandes réalités cosmiques comme les luminaires du ciel et la voûte étoilée, qui sont des œuvres de Dieu, belles et impressionnantes (cf. Sg 13, 1-2)⁷⁹⁴. C'est une divinisation des créatures de Dieu. Au lieu d'adorer le vrai Dieu, on se tourne vers les créatures de ce vrai Dieu. Pour la divinisation des animaux, il est écrit : « *Sur ces êtres qui les faisaient souffrir et contre lesquels ils s'indignaient, ces êtres qu'ils tenaient pour dieux et par lesquels ils étaient châtiés, ils virent clair, et celui que jadis ils refusaient de connaître, ils le reconnurent pour vrai Dieu. C'est pourquoi l'ultime condamnation s'abattit sur eux.* » (Sg 12, 27). Ce verset révèle déjà le motif de condamnation de l'idolâtrie. Un autre passage qui montre la divinisation des animaux note : « *Et ils adorent même les bêtes les plus odieuses ; car en fait de stupidité, elles sont pires que les autres. Et pour autant qu'on puisse éprouver du désir à la vue d'animaux, rien*

⁷⁹² Cf. Chrysostome LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, vol. I, (Études bibliques, 1), J. Gabalda, Paris, 1983, p. 131-139.

⁷⁹³ Cf. Thierry LEGRAND « Sagesse de Salomon » dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2004, p. 655.

⁷⁹⁴ Cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. I, 1983, p. 122; pour Sg 12, 23-27, cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 738-745.

de beau ne s'y trouve, au contraire, ils ont échappé à l'éloge de Dieu et à sa bénédiction. » (Sg 15, 18-19). L'auteur vise l'idolâtrie égyptienne. La caractéristique de ces pratiques en Egypte est un culte rendu à des animaux sans raison comme cela est mentionné au verset 18, et des légendes sacrées inventées à leur sujet. Chr. Larcher le note comme suit : « Les Égyptiens honorent les taureaux, les béliers, les boucs, des animaux utiles à l'homme, mais aussi les bêtes sauvages les plus farouches et les plus indomptables : les lions, les crocodiles, les aspics, les chiens, les chats, les loups ou les chacals, les ibis, les faucons et différents poissons ». Ces choses déifiées sont au plus bas car elles échappent à la bénédiction et à l'éloge de Dieu. L'auteur cité ci-dessus signale que selon Philon, un tel acte d'aberration aboutit à transformer les adorateurs de ces idoles en bêtes⁷⁹⁵.

Dans ce passage de Sg 15, 18-19, l'idolâtrie ou la déification de la nature par l'homme rabaisse celui-ci par rapport à la place que Dieu lui a donnée et réservée. On peut dire que cela constitue l'une des raisons de l'interdiction de toutes sortes d'idolâtries dans la Bible comme la nécromancie et autres pratiques divinatoires.

Dans la divinisation des réalités cosmiques, il est dit : « *Oui, vains par nature tous les hommes en qui se trouvait l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de connaître Celui qui est, et qui, en considérant les œuvres, n'ont pas reconnu l'Artisan. Mais le feu, ou le vent, ou l'air rapide, ou la voûte étoilée, ou l'eau impétueuse, ou les luminaires du ciel, les princes du monde, qu'ils ont considérés comme des dieux !* » (Sg 13, 1-2). La splendeur et l'étude de la nature devraient amener l'esprit humain jusqu'au Dieu transcendant et créateur de tout. La beauté de la création doit nous conduire à adorer Dieu son créateur en tant que principe de toutes choses, et non à remplacer Dieu par ses créatures. Sur ce même verset, Larcher dit que considérer les créatures énumérées dans ce passage comme le Dieu suprême est une aberration connexe. Il signale pour le verset 2 que Philon d'Alexandrie reproche à ceux qui divinisent ces réalités de ne pas reconnaître ni rechercher le Dieu suprême au-delà du monde invisible ; ils restent seulement sur ce qui est visible. Ce passage vise ceux qui divinisent un astre quelconque, le ciel ou le monde même. Fascinés par la beauté de toutes ces créatures, ces gens méconnaissent et oublient le vrai Dieu leur Créateur et le blasphème. Ce texte blâme donc ceux qui rendent un culte au corps céleste⁷⁹⁶.

La deuxième forme de l'idolâtrie consiste à rendre un culte à des œuvres humaines. Ce sont des idoles fabriquées par des hommes qui font l'objet de culte. Les fabricants vont jusqu'à invoquer dans leurs besoins leur idole grossière⁷⁹⁷. Ces idoles prennent la place de Dieu à cause des hommes. Il y a des hommes qui fabriquent une image de leur enfant pour être adoré comme un dieu.

Le culte rendu à ces images ou idoles peut s'amplifier dans le temps. Un passage le note comme suit : « *Puis avec le temps la coutume impie se fortifia, on l'observa comme loi, et sur l'ordre des souverains, les images sculptées reçurent un culte : des hommes qui ne pouvaient les honorer en personne, parce qu'ils habitaient à distance, représentèrent leur lointaine figure et firent une image visible du roi qu'ils honoraient ; ainsi grâce à ce zèle, on flatterait l'absent comme s'il était présent. Ceux-là mêmes qui ne le connaissaient pas furent amenés*

⁷⁹⁵ Cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, 1969., p. 163-164; pour Sg 15, 18-19, cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 883-887.

⁷⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 162-163; cf. aussi. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 748-760.

⁷⁹⁷ Cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, 1983, p. 122.

par l'ambition de l'artiste à étendre son culte ; car, désireux sans doute de plaire au maître, il força son art à faire plus beau que nature, et la foule, attirée par le charme de l'œuvre, considéra désormais comme un objet d'adoration celui que naguère on honorait comme un homme. » (Sg 14, 16-20). On peut dire ici qu'il s'agit de l'origine et de la forme d'une divinisation d'un homme. C'est une transformation d'un être humain en idole pour être adoré à la place de Dieu. Pour les versets 19-20, il s'agit d'une séduction néfaste des adorateurs d'idoles pour plaire au maître ou à ceux qui exigent le culte même si on ne connaît pas celui à qui on doit rendre le culte⁷⁹⁸. C'est donc l'origine de l'expansion de cette pratique idolâtrique.

L'idolâtrie dégrade la nature et la dignité de la personne humaine car cela l'entraîne à adorer des choses qui ont moins de valeur que lui. Personne qui possède une âme ne doit rendre un culte à des êtres sans âme (cf. Sg 15, 14-17). Et les adorateurs de ces idoles confectionnées par des êtres humains devraient avoir horreur de ressembler à ces idoles⁷⁹⁹.

L'origine de l'idolâtrie⁸⁰⁰ selon quelques passages de la Sagesse est l'illusion humaine, c'est-à-dire, ces idoles sont les fruits des inventions humaines. Voici certains de ces versets : « *L'idée de faire des idoles a été l'origine de la fornication, leur découverte a corrompu la vie. Car elles n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours ; c'est par une illusion humaine qu'elles ont fait leur entrée dans le monde, aussi bien une prompte fin leur a-t-elle été réservée.* » (Sg 14, 12-14). Ce qui signifie qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et que les autres prétendus dieux ne sont que des faux dieux. Adorer ces faux dieux constitue une infidélité au véritable Dieu, ce qui conduit à dire que l'introduction de l'idolâtrie entraîne à l'infidélité. C'est pour cela que le verset 12 de notre passage dit que « *l'idée de faire des idoles a été l'origine de la fornication* ».

Un autre passage sur l'invention humaine des idoles dit : « *Un père que consumait un deuil prématuré a fait faire une image de son enfant si tôt ravi, et celui qui hier encore n'était qu'un homme mort, il l'honore maintenant comme un dieu et il transmet aux siens des mystères et des rites.* » (Sg 14, 15). C'est une des inventions des hommes qui montrent comment on crée l'idolâtrie ; en plus il s'agit de la divinisation d'un homme. Dans ce texte, non seulement ce père a inventé une idole en divinisant son enfant mort, mais il l'honore et transmet aux siens les rites du culte qu'il lui accorde. Cet homme entraîne alors toute sa famille, ou toute sa descendance dans l'idolâtrie.

1.1.1.2. Les conséquences et la condamnation de l'idolâtrie dans le livre de la Sagesse

L'idolâtrie a des conséquences sur la vie des hommes. Comme conséquence d'après le livre de la Sagesse, l'idolâtrie provoque toute sorte de mal et de désordre dans la vie de l'homme. Un de ses passages dit : « *En outre il ne leur a pas suffi d'errer au sujet de la connaissance de Dieu ; mais alors que l'ignorance les fait vivre dans une grande guerre, ils donnent à de tels maux le nom de paix !* » (Sg 14, 22). Comme nous le voyons dans ce verset, le culte des idoles entraîne la fausse connaissance de Dieu car celui qui est considéré comme

⁷⁹⁸ Cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, 1969., p. 164; cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 811-823.

⁷⁹⁹ Cf. *Id.* ; pour Sg 15, 14-17, cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 877883.

⁸⁰⁰ Pour cette origine de l'idolâtrie dans Sg 14, 12-14, cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 805-810.

Dieu ne l'est pas en vérité, par conséquent il y a une méconnaissance de Dieu de la part des adorateurs des idoles. L'égarement est alors l'une des conséquences de cette pratique idolâtrique car elle conduit l'homme vers les faux dieux⁸⁰¹. En plus de cela, cette pratique mène à l'ignorance car les gens qui adorent ces idoles ne connaissent pas le véritable Dieu. Et cette ignorance peut introduire la guerre et mine la paix.

L'idolâtrie fait tomber aussi dans l'impureté (cf. Sg 14, 23-24). En effet, l'infidélité implique l'impureté, et l'idolâtrie est une infidélité au Dieu unique puisqu'elle suppose l'existence d'autres divinités qui sont fausses. L'idolâtrie produit encore les conséquences plus néfastes. « *Pourtant, pêle-mêle, sang et meurtre, vol et fourberie, corruption, déloyauté, trouble, parjure, confusion des gens de bien, oubli des bienfaits, souillure des âmes, crimes contre nature, désordres dans le mariage, adultère et débauche. Car le culte des idoles sans nom est le commencement, la cause et le terme de tout mal.* » (Sg 14, 25-27). Comme on le voit dans ce passage, l'idolâtrie produit toutes sortes de maux dans la vie humaine parce qu'elle est le commencement, la cause et le terme de tout mal. Elle est à l'origine des désordres puisqu'elle consiste à adorer et à rendre un culte à des créatures au lieu de le faire à Dieu le Créateur. Elle provoque le meurtre et fait couler le sang car on fait souvent des sacrifices humains à ces idoles considérées comme des divinités.

D'autres passages montrent que la pratique de l'idolâtrie est un double crime ; car l'attachement à des idoles est une pensée fautive de Dieu et éloigne de la sainteté (cf. Sg 14, 30-31). C'est-à-dire, dans l'idolâtrie, la vie humaine s'éloigne de plus en plus loin de Dieu son Créateur. L'idolâtrie éloigne alors l'homme de Dieu en qui il doit avoir confiance. Elle égare le chemin des êtres humains. Voilà en général les conséquences du culte des idoles d'après Sg 14, 22-31. On voit que tout le mal découle du culte des idoles parce qu'on y voit des tromperies et autres perversions.

Tous ces phénomènes de l'idolâtrie expliquent sa condamnation par Dieu dans la Bible via le livre de la Sagesse et d'autres passages que nous avons traités dans la deuxième partie de ce travail. La condamnation s'adresse à l'idolâtrie elle-même ou aux adorateurs de ces idoles et à leurs fabricants. La condamnation se formule comme suit : « *Mais malheureux sont-ils, avec leurs espoirs mis en des choses mortes, ceux qui ont appelé dieux des ouvrages de mains d'hommes, or, argent, traités avec art, figures d'animaux, ou pierre inutile, ouvrage d'une main antique.* » (Sg 13, 10). Mettre sa confiance et ses espoirs en des choses mortes en les considérant comme des dieux rend malheureux car ces choses transformées en idoles ne sont que des ouvrages humains. Ces idoles n'ayant pas de vie, il ne faut pas se fier à elles.

La condamnation des fabricants de ces idoles est plus sévère. Les fautes des faiseurs d'idoles sont plus graves que celles de ceux qui adorent ces idoles, car ces faiseurs d'idoles ont causé un tort considérable à l'humanité « en remplissant le monde de figurines de bois, de statues de pierre ou de métal et de toutes les idoles confectionnées à l'aide de la sculpture et de la peinture »⁸⁰². La condamnation du fabricant d'idoles culmine au Sg 15, 13 comme suit : « *Oui, plus que tout autre, celui-là sait qu'il pêche, lui qui, d'une matière terreuse, fabrique des vases fragiles et des statues d'idoles.* » (Sg 15, 13). Voilà la gravité de l'acte du fabricant

⁸⁰¹ Cf. Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, 1969, p. 162 ; Chrysostome LARCHER, *op. cit.*, vol. III, 1985, p. 824-827.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 163.

d'idoles. Il est conscient que son acte conduit à l'erreur, c'est une déviation. Il sait que ces idoles ne sont pas Dieu et donc ne peuvent pas sauver et ne sont pas dignes de confiance.

Ceux qui sont à l'origine de la pratique de l'idolâtrie sont plus coupables que ceux qui adorent ces idoles ou ceux qui suivent la perversion dans ces pratiques idolâtriques. C'est le même cas que dans la nécromancie et la divination. Ceux qui sont à l'origine de la divinisation des morts dans le culte des morts et la nécromancie sont davantage condamnables car ils entraînent une multitude de personnes dans leur perversion. Cela est valable tant dans la tradition biblique que dans les cas malgaches du cultes de Ancêtres.

Dans tous ces passages, on peut dire qu'il s'agit de la vision biblique de l'idolâtrie puisque les textes du livre de la Sagesse (Sg 13-15) que nous avons abordés dans notre travail, gardent davantage de contact avec l'ensemble de la Bible⁸⁰³, surtout avec ceux de l'Ancien Testament.

1.1.2. Le livre de la Sagesse et le culte des Ancêtres à Madagascar

Dans ce point, notre travail consiste à appliquer la vision des quelques passages du livre de la Sagesse traités ci-dessus au culte des Ancêtres malgaches, en particulier du *Rasahariaña*. Nous faisons d'abord une comparaison de manière générale de ces passages avec l'ensemble du culte des Ancêtres ; et après nous les comparons avec le *Rasahariaña*.

1.1.4.1. Le livre de la Sagesse et le culte des Ancêtres malgaches

Les passages du livre de Sagesse que nous avons présentés dans ce chapitre dénoncent toute forme d'idolâtrie. Cette dernière est une divinisation de la créature. La question que nous allons aborder ici est de savoir si les rites du culte de Ancêtres à Madagascar, y compris le *Rasahariaña*, constituent une divinisation des créatures, en particulier de l'homme ? Pour répondre à cette question nous allons rappeler brièvement les deux sortes de culte des Ancêtres à Madagascar que nous avons abordés dans la première partie de notre travail.

À Madagascar, il y a le culte des Ancêtres tout court et le culte des Ancêtres royaux. Le culte des Ancêtres tout court se présentent sous deux formes. La première permet aux défunts d'accéder au rang des Ancêtres, c'est une ancestralisation. Le *Rasahariaña* s'inscrit dans ce registre ; il en est de même pour le *Famadihana* des défunts qui le reçoivent la première fois. La deuxième forme du culte des Ancêtres est un renouvellement ou une répétition de culte qu'on doit rendre aux Ancêtres, un devoir qu'on a envers ces derniers. Le *Famadihana* du centre de Madagascar est dans ces formes dès la deuxième fois pour les Ancêtres car il s'agit surtout de renouveler le linceul pour leur montrer du respect.

Ces formes du culte des Ancêtres tout court ne consistent pas à diviniser les morts ou les Ancêtres car ces derniers ne sont pas confondus avec *Zanahary*, Dieu Créateur. Ils vivent auprès de ce *Zanahary* et intercèdent en protecteurs auprès de lui pour les vivants leurs descendants. Le respect des Ancêtres est un aspect important du culte des Ancêtres malgaches. D'autres aspects déjà vus sont l'expression de *Fihavanana* malgache, la

⁸⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 166.

communion familiale entre les vivants et avec les Ancêtres, la cohésion sociale, l'amour de la vie.

Ces pratiques du culte des Ancêtres ne sont pas de l'idolâtrie si on les compare aux quelques passages du livre de la Sagesse que nous avons exposés, car ces Ancêtres malgaches destinataires de ces cultes ne sont pas divinisés, ils sont seulement respectés, honorés et vénérés. Les mêmes passages ne dénoncent pas le respect des ancêtres. Même s'ils n'en disent pas un mot, on peut dire que ces passages recommandent ce respect des ancêtres.

Pour les rites du culte des Ancêtres royaux à Madagascar, les choses pourraient être différentes. Ils ne sont pas une ancestralisation car les rois malgaches sont déjà des Ancêtres, donc on n'a plus besoin de les faire accéder au rang des Ancêtres. Certains mettent même ces rois au rang des dieux. Alors, le culte qu'on rend aux Ancêtres royaux ne s'arrêtent pas à un simple respect mais placent au rang des dieux. Dans ce cas, ce culte des Ancêtres royaux sont dénoncés avec fermeté par les passages de la Sagesse que nous avons abordés.

Et c'est dans ces possibles dérives, qu'on pourrait rencontrer dans toutes les traditions, qu'on a besoin de la complémentarité entre les traditions comme celle de la Bible. C'est ce que nous donnent ces quelques passages du livre de la Sagesse dans ce chapitre. Ce livre de la Sagesse nous aide et nous éclaire dans les pratiques des cultes des Ancêtres à Madagascar. Avec ce livre, nous pouvons éviter facilement de tomber dans l'idolâtrie ; parce qu'il nous permet de savoir ce qui est de l'idolâtrie et ce qui ne l'est pas. Il peut même améliorer les aspects positifs des cultes des Ancêtres à Madagascar comme le respect des Ancêtres, la continuité du *Fihavanana*, le renforcement de la communion familiale entre les vivants et avec les Ancêtres, et l'amour de la vie.

Ces aspects positifs de la tradition religieuse malgache des cultes des Ancêtres peuvent aussi enrichir les autres traditions religieuses comme celles de la Bible. Dans ce cas, ils constituent même un atout pour ces autres traditions religieuses. La complémentarité entre deux traditions religieuses, comme celle de la Bible et celle de Madagascar, permettent un dialogue enrichissant entre elles. Et c'est ce possible dialogue que nous essayons d'exposer dans cette troisième partie de notre travail.

1.1.4.2. Le livre de la Sagesse et le *Rasahariaña*

Comme nous l'avons déjà expliqué dans la première partie de ce travail, le *Rasahariaña* est un rite du culte des Ancêtres, qui consiste à donner au défunt destinataire sa part de biens ou de richesses et lui permet d'entrer dans le monde des Ancêtres. Avec des aspects qui représentent ce rite, le respect des Ancêtres est remarquable.

Dans ce culte, il n'est pas question de diviniser le destinataire car ce dernier a besoin qu'on lui donne les biens qui constituent sa part. Cela montre le manque du défunt, sa dépendance envers les vivants. Dieu n'a pas besoin de ces biens qu'on donne au défunt pour le transformer en Ancêtre protecteur. Dieu lui-même est déjà protecteur en tant que Créateur.

Jusque-là, les passages de la Sagesse que nous avons étudiés ne peuvent pas être invoqués contre le *Rasahariaña* car dans leur critique de l'idolâtrie ils dénoncent la divinisation des créatures, y compris des hommes. Et cette divinisation-là, on ne la voit pas dans le *Rasahariaña*. En plus la Sagesse n'est pas contre le respect qu'on porte aux Ancêtres,

aux aînés. La « divinisation » qu'on peut voir dans le *Rasahariaña* est une élévation des défunts au rang des catégories divines, c'est-à-dire au rang des Ancêtres, car ces ceux-ci sont dans ces catégories divines, mais ce n'est pas dans le sens de remplacer le Dieu unique *Zanahary*. Donc cela n'est pas la forme de divinisation que dénoncent le livre de la Sagesse.

Le *Rasahariaña* suppose aussi un certain pouvoir des morts sur les vivants ; car en demandant ce rite, les défunts obligent les vivants à leur donner en faisant tomber malades les membres vivants de la famille du défunt. Ce dernier pourrait même faire mourir un membre vivant de sa famille s'il n'obtient pas ce qu'il réclame selon la conception des pratiquants de ce rite. La famille du défunt est, dans ce cas, dans l'obligation d'organiser ce rite même si elle le fait avec plaisir car elle honore, respecte et donne vie à l'un des siens.

Cette supposition du pouvoir des morts sur les vivants peut rencontrer la dénonciation des passages de la Sagesse que nous avons abordés ; car cela peut rapprocher facilement de l'idolâtrie dénoncée par la Sagesse. Il y a une certaine dépendance des vivants vis-à-vis de ces morts. Or pour la Sagesse, l'homme en tant que créature doit dépendre de son Dieu qui est également son Créateur et non des créatures.

Une autre supposition qu'on peut tirer aussi du *Rasahariaña* est la dépendance des morts envers les vivants ; car pour les adeptes de ces pratiques, sans ce rite les morts n'accéderont pas au stade des Ancêtres, c'est-à-dire ne jouiront pas du bonheur éternel auprès de Dieu-*Zanahary*. Ce qui veut dire que le sort des morts est entre les mains des vivants pour les faire accéder à une vie éternelle paisible. Il y a alors une interdépendance entre les vivants et les morts dans ce domaine. Le livre de la Sagesse ne partage pas cette idée car dans certains de ces passages que nous avons abordés même s'il ne le mentionne pas explicitement, c'est Dieu qui fait accéder l'homme à la vie éternelle (cf. Sg 15, 3) et non pas les hommes. Évidemment, cet accès à la vie éternelle demande un effort personnel de la part de l'intéressé.

Le passage que nous signalons ci-dessus dit : « *Te connaître, en effet, est la justice intégrale, et reconnaître ta souveraineté est la racine de l'immortalité.* » (Sg 15, 3). Déjà dans la première partie de ce livre, un passage note : « *Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en fait une image de sa propre nature* » (Sg 2, 23). Ces deux passages révèlent bien que c'est Dieu qui permet à l'homme d'avoir la vie éternelle et non pas les hommes même si cela demande un effort personnel de chacun.

Bref, à la lumière du livre de la Sagesse, l'aspect du *Rasahariaña* comme interdépendance entre les vivants et les morts surtout sur l'accès à la vie éternelle est rejeté, par contre les autres aspects qui sont positifs comme le respect des Ancêtres et la communion ou la cohésion familiale et sociale sont des valeurs appréciées. Nous verrons plus loin que la prière pour les morts est aussi vue dans la Bible, et dans le *Rasahariaña* on voit cet aspect de la prière pour les morts car les *jôro* sont une sorte de prière d'invocation.

Puisque le *Rasahariaña* concerne la vie dans l'au-delà, ou l'engagement des vivants dans la vie des membres de leur famille qui sont déjà au-delà, la résurrection est l'une des meilleures réponses qu'on peut proposer à leurs fidèles en vue d'évangéliser cette pratique.

1.2. LA RESURRECTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET LE *RASAHARIAÑA*

La question sur la relation des vivants avec les défunts dans l'au-delà doit aboutir à l'idée de la résurrection dans la perspective chrétienne. Cette idée de résurrection est l'une des réponses qu'on peut proposer aux pratiquants du culte des Ancêtres malgaches en particulier du *Rasahariaña*. Avec la résurrection, les défunts auxquels on devrait offrir ou on offrira le *Rasahariaña* seront dans une authentique vie éternelle dans laquelle ils jouiront du bonheur éternel. Il s'agit de l'évangélisation de ce *Rasahariaña*. Dans cette ligne, F. Benolo dit qu'évangéliser les funérailles signifie nécessairement faire une catéchèse sur la Résurrection⁸⁰⁴. Cet auteur inclut les enterrements et le culte des Ancêtres dans les funérailles.

Dans ce point sur la résurrection, les deux testaments de la Bible seront abordés, mais ici nous restons d'abord dans l'Ancien Testament, et dans le point suivant nous aborderons la résurrection dans le Nouveau Testament. L'ouverture biblique vétérotestamentaire au thème de la résurrection est vue surtout dans les livres tardifs. C'est pourquoi dans cette étude sur la résurrection dans l'Ancien Testament, nous aborderons surtout certains de ces livres bibliques tardifs. Mais avant d'étudier la résurrection dans ces textes tardifs, nous aborderons brièvement certains passages dans d'autres livres.

En premier lieu, nous expliquerons la résurrection dans un passage d'Isaïe. En deuxième lieu, nous parlerons des ossements desséchés qui reprennent vie dans Ez 37, 1-14. En troisième lieu, nous exposerons l'espérance en la résurrection en 2M 12, 38-45 ; en quatrième lieu, nous présenterons la résurrection en 2M 7 ; et enfin, nous aborderons la résurrection en Dn 12, 1-4. Au cours de ces cinq points, nous montrons toujours les aspects qui les rapprochent le *Rasahariaña* et des autres cultes des Ancêtres malgaches.

1.2.1. La résurrection en Is 26, 19

A part ce passage d'Isaïe, il y a aussi des passages de l'Ancien Testament qui parlent indirectement de la résurrection. Nous allons auparavant survoler certains d'entre eux.

Dans 1S 2, 6, il est dit : « *C'est Yahvé qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en fait monter.* » Les termes « *fait ...vivre* » et « *fait monter (du shéol)* » pourraient faire allusion à la résurrection. Faire monter de leur séjour les morts équivaut à les ressusciter. On peut dire que ce passage parle indirectement de la résurrection. C'est Anne dans son cantique d'action de grâce qui parle de cela car elle a eu Samuel alors qu'elle était stérile. Son état de stérile symbolise en quelque sorte la mort. Puisqu'elle est sortie de sa stérilité en mettant au monde le prophète Samuel, elle est, d'une certaine manière, ressuscitée par Dieu qui lui a permis d'avoir cet enfant. Cela montre qu'Anne a déjà la conviction que Dieu sauve les gens dans le besoin et qu'Il ressuscite aussi les morts pour leur donner la vie.

Ce cantique d'Anne montre aussi que la résurrection passe d'abord par une épreuve avant de l'atteindre. Avant d'avoir son enfant, Anne souffre de la stérilité, mais grâce à Dieu, elle a eu Samuel. Ce dernier, un fils qui ne devait pas naître a enfin vu le jour. Il symbolise la

⁸⁰⁴ Cf. François BENOLO, « Evangélisation des funérailles, base de l'inculturation à Madagascar », dans ACM 9 (2001), p. 11.

vie au-delà du non être. C'est cette traversée d'Anne et de son fils aussi qui est le symbole de la résurrection. C'est-à-dire, avant la résurrection, il y a d'abord une épreuve. La mort fait partie de cette épreuve. C'est le cas du Christ lui-même dans sa résurrection que nous verrons bientôt. Dans le *Rasahariaña*, nous avons la même ligne. Le candidat est évidemment mort, et dans l'attente de ce rite qu'est le *Rasahariaña*, il est encore dans l'angoisse, et c'est pour cela qu'il presse les membres vivants de sa famille de lui donner ce rite qui le « ressuscitera ». Pressé par le défunt, les vivants sont aussi quelquefois dans cette angoisse ou épreuve avant la « résurrection » de ce défunt par le *Rasahariaña*.

Passons à un autre passage : Jb 19, 26-27 dont voici le texte : « *Une fois qu'ils m'auront arraché cette peau qui est mienne, hors de ma chair, je verrai Dieu. Celui que je verrai sera pour moi, celui que mes yeux regarderont ne sera pas un étranger. Et mes reins en moi se consomment.* » Le texte ne parle pas directement de la résurrection. Mais l'expression « *je verrai Dieu* » suppose l'existence d'une autre vie après la mort. Et dans cette autre vie, il verra Dieu qui l'a sauvé de cette mort. Ce qui veut dire que cette autre vie, c'est ce Dieu son sauveur qui la lui accordera. Et puisque c'est Dieu qui accorde cette vie, celle-ci est éternelle car Dieu qui la donne est éternel. On peut dire dans ce cas que Dieu ressuscite cet homme à la vie éternelle. C'est dans cette perspective que ce verset aborde la résurrection.

Job est dans une conviction avec cette affirmation. S. Terrien signale dans le verset 26 : « Il (Job) a maintenant la certitude de voir Dieu après sa mort sous une forme concrète de perception, de sentiment, de pensée, de volition, qu'il décrit sous l'expression : de ma chair⁸⁰⁵. » A partir de cette affirmation, on peut dire qu'il s'agit de la résurrection.

Mais la suite de l'affirmation de S. Terrien semble tempérer cette idée de la résurrection car il dit : « Cet éclair d'espérance n'a rien de commun avec l'immortalité de l'âme, et doit être distingué de l'idée judéo-chrétienne de la résurrection de la chair au jour du jugement, mais il peut représenter un signe avant-coureur de la croyance juive à la communion divine après la mort⁸⁰⁶. » Bien que cette affirmation contredise en partie la résurrection, la communion divine après la mort suppose d'être en vie avec Dieu après cette mort. C'est dans ce cas qu'on peut parler de la résurrection car on est en vie éternelle quand on est en communion avec Dieu qui est éternellement vivant.

Le verset 27 confirme et renforce la conviction de Job de voir Dieu, son protecteur, vivant après sa mort. Face à ce Dieu, Job est dans la certitude qu'il sera doué de vitalité charnelle, il est donc vivant⁸⁰⁷. Il s'agit là alors de la résurrection puisqu'il verra Dieu après sa mort, en tant que vivant. Voilà l'idée de la résurrection dans ces deux versets de Job.

Passons maintenant dans le passage d'Isaïe. Voici le texte : « *Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront. Réveillez-vous et chantez, vous qui habitez la poussière, ...* » (Is 26, 19). Le texte est dans la première des trois grandes parties d'Isaïe que nous avons déjà présentées dans la deuxième partie de notre travail. Le texte est une promesse de vie après la mort⁸⁰⁸. Alors ce passage montre déjà l'existence de l'idée de la résurrection à l'époque du premier Isaïe. Evidemment, c'est Dieu qui ressuscite les hommes car c'est Dieu qui parle par la bouche du prophète Isaïe dans ce passage. Et il s'agit ici de la résurrection, on peut le dire,

⁸⁰⁵ Samuel TERRIEN, *op. cit.*, 2005, p. 201.

⁸⁰⁶ *Id.*

⁸⁰⁷ Cf. *Id.*

⁸⁰⁸ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *op. cit.*, 2000, p. 359.

des corps car ce sont les morts, les cadavres que Dieu va ressusciter. Le texte est alors une affirmation de foi en la résurrection des morts⁸⁰⁹.

Les prophètes transmettent déjà le message de la résurrection. Ce message est quelquefois transmis de manière indirecte. Notre verset montre que l'idée de la résurrection individuelle est attestée dans la Bible et dans le milieu israélite avant même la persécution de la population israélite lancée par Antiochus IV en Dn 12, 2⁸¹⁰.

Et le passage que nous venons de citer n'est pas le seul des livres prophétiques, et il est non plus le seul d'Isaïe. Un autre texte dans le chapitre 25 le confirme : « *Il fait disparaître la mort à jamais. Le Seigneur Yahvé essuie les pleurs sur tous les visages, il ôtera l'opprobre de son peuple sur toute la terre, car Yahvé a parlé.* » (Is 25, 8). Ce passage qui annonce un dépassement eschatologique de la mort est souvent considéré comme un ajout tardif car l'idée d'une vie après la mort ou d'une résurrection apparaît surtout dans les livres tardifs de l'Ancien Testament⁸¹¹. Il parle aussi indirectement de la résurrection. Puisque Dieu fait disparaître la mort, cela suppose la résurrection de tous ceux qui sont déjà morts ou ont quitté la vie terrestre, en leur donnant la vie éternelle.

Puisque le prophète Isaïe n'est pas le seul qui professe la résurrection réalisée par Dieu, nous abordons un autre passage des livres prophétiques. Dans Os 13, 14, il est écrit : « *Et je les libérerais du pouvoir du Shéol ? De la mort je les rachèterais. Où est ta peste, ô Mort ? Où est ta contagion, ô Shéol ? La compassion se dérobe à mes yeux.* » Par la bouche du prophète Osée, à travers ce passage, Dieu annonce le salut pour son peuple⁸¹². Comme nous le voyons, la libération du pouvoir du shéol par Dieu fait évidemment allusion à la résurrection car ce shéol est le séjour des morts. Ce sont donc les morts, les habitants du shéol, que Dieu va libérer. En les libérant de ce shéol, Dieu va les ressusciter. Le salut annoncé par Osée de la part de Dieu est en quelque sorte une résurrection.

Le rachat des morts de la mort par Dieu fait également allusion à la résurrection. Puisque Dieu va racheter ces défunts de leur mort, il va certainement les en retirer. Et retirer les défunts de la mort suppose logiquement leur accorder la vie éternelle. Et c'est là que surgit la résurrection. Dieu ressuscite ces défunts à la vie éternelle.

1.2.2. Les ossements desséchés qui reprennent vie dans Ez 37, 1-14

La résurrection de ces ossements desséchés est ici dans la perspective la restauration d'Israël présentée dans la deuxième partie du livre d'Ezéchiel. La scène se produit dans une vallée : « *La main de Yahvé fut sur moi, il m'emmena par l'esprit de Yahvé, et il me déposa au milieu de la vallée, pleine d'ossements.* » (Ez 37, 1). Cette vallée était déjà mentionnée dans le livre et le prophète semble y avoir déjà des visions (cf. Ez 3, 22 ; 8, 4). Dans le verset 1 de notre passage, il ne s'agit pas de squelettes mais d'une multitude d'os disjoints. L'esprit prophétique du prophète transporte le prophète dans sa vision⁸¹³.

⁸⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 370.

⁸¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 371.

⁸¹¹ Cf. *Id.*

⁸¹² Cf. Edmond JACOB, « Osée », dans Edmond JACOB, Carl-A. KELLER, Samuel AMSLER, *op. cit.*, 1992, p. 94.

⁸¹³ Cf. Moshe GRENNBERG, *op. cit.*, 1997, p. 742.

Dieu le (le prophète) fait parcourir la vallée parmi les ossements en tous sens. « *Or les ossements étaient très nombreux sur le sol de la vallée, et étaient complètement desséchés.* » (Ez 37, 2). La quantité des ossements et l'extrême sécheresse donnent l'impression que beaucoup de temps s'est écoulé depuis que la vie les avait laissés⁸¹⁴. Il s'agit dans ce verset 2 d'un signe de malheur car dans la pensée hébraïque, il fallait être enseveli avec ses pères dans le tombeau de famille, or ce n'est pas le cas ici.

Dieu s'adresse au prophète : « *Fils d'homme, ces ossements vivront-ils ?* » (Ez 37, 3). Cette question souligne son improbabilité. Le prophète répond : « *Seigneur Yahvé, c'est toi qui le sais.* » (Ez 37, 3). Par cette réponse, le prophète évite d'empiéter sur la liberté de Dieu⁸¹⁵. Le Seigneur lui dit : « *Prophétise sur ces ossements. Tu leur diras : Ossements desséchés, écoutez la parole de Yahvé. Ainsi parle le Seigneur Yahvé à ces ossements. Voici que je vais faire entrer en vous l'esprit et vous vivrez. Je mettrai sur vous des nerfs, je ferai pousser sur vous de la chair, je tendrai sur vous de la peau, je vous donnerai un esprit et vous vivrez, et vous saurez que je suis Yahvé.* » (Ez 37, 4-6). Le mot traduit ici par « esprit », en hébreu *ruah*, signifie aussi « souffle », c'est-à-dire la vie, et « vent ». Ce qui veut dire que Dieu donne la vie à ces ossements en les ressuscitant par l'intermédiaire du prophète.

Ce verset 6 peut être réorganisé comme suit. Le premier à se décomposer et à être dépouillé d'un cadavre est sa peau, et puis la chair, et ensuite les tendons et enfin les os. La reconstitution commence par les os, puis les tendons, ensuite la chair et enfin la peau⁸¹⁶. Ceci veut dire que la reconstitution vue dans ces ossements est dans le sens contraire de la décomposition ; ce qui est tout à fait normal et logique. Ces ossements vont vraiment reprendre vie car ils vont dans le sens de la vie.

Le prophète obéit à l'ordre de Dieu. Dans un bruit, un frémissement, les os se rapprochent les uns des autres (cf. Ez 37, 7). C'est le commencement de la reprise de la vie de ces ossements. La suite de la vision décrit l'évolution de cette reprise de vie. « *Je regardai : ils [les ossements] étaient recouverts de nerfs, la chair avait poussé et la peau s'était tendue par-dessus, mais il n'y avait pas d'esprit en eux.* » (Ez 37, 8). La reprise de vie n'est pas encore complète. Le Seigneur dit à Ézéchiël : « *Prophétise à l'esprit, prophétise, fils d'homme. Tu diras à l'esprit : Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Viens des quatre vents, esprit, souffle sur ces morts, et qu'ils vivent.* » (Ez 37, 9). Dans le récit de Gn 2, 7, Dieu donne le souffle de vie dans son modèle de terre. Ici, Dieu commande au vent de rassembler ses forces des quatre points cardinaux pour faire le travail⁸¹⁷.

Le prophète obéit : « *Je prophétisai comme il m'en avait donné l'ordre, et l'esprit vint en eux, ils reprirent vie et se mirent debout sur leurs pieds : grande, immense armée.* » (Ez 37, 10). L'expression « grande, immense armée » donne l'impression que ces gens étaient morts au combat. Dans ce passage, il s'agit de la résurrection, et c'est Dieu qui a ressuscité ces os par l'intermédiaire de son prophète. Comme en Os 6, 2 ; 13, 14 et Is 26, 19, Dieu annonce la restauration messianique d'Israël, après les souffrances de l'Exil. Pendant cet Exil, Israël est considéré comme mort, et sa libération par Dieu est une sorte de résurrection. C'est

⁸¹⁴ Cf. *Id.*

⁸¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 742-743.

⁸¹⁶ Cf. *Id.*

⁸¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 744.

dans cette perspective que ce passage parle de la résurrection opérée par Dieu (cf. Dn 12, 2 ; 2M 7, 9-14. 23-26 ; 13, 43-46 ; cf. aussi Jb 19, 25).

Le Seigneur dit à Ézéchiël que ces ossements représentent toute la maison d'Israël, qui dit : « *Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, c'en est fait de nous.* » (Ez 37, 11). C'est Israël désespéré à cause de son exil qui parle. Dieu redonne l'espérance à son peuple et le console. Par Ézéchiël, Dieu annonce la vie aux Israélites exilés, désabusés, et qui sont en quelque sorte morts. Au sein même du désespoir et de la mort, Dieu fera jaillir un recommencement dont l'annonce doit redonner l'espérance aux déportés (cf. Is 40, 1-2 ; 54, 7 ; Ez 28, 25). Dieu ordonne encore au prophète : « *C'est pourquoi prophétise. Tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Voici que j'ouvre vos tombeaux ; je vais vous faire remonter de vos tombeaux, mon peuple, et je vous ramènerai sur le sol d'Israël. Vous saurez que je suis Yahvé, lorsque j'ouvrirai vos tombeaux et que je vous ferai remonter de vos tombeaux, mon peuple. Je mettrai mon esprit en vous et vous vivrez, et je vous installerai sur votre sol, et vous saurez que moi, Yahvé j'ai parlé et je fais, oracle du Yahvé.* » (Ez 37, 12-14).

G. Oberhänsli-Widmer voit cinq aspects dans cette vision : la résurrection est imminente, concerne les contemporains du prophète et mettra un terme à leur déportation, c'est-à-dire à celle d'Israël. Elle est ensuite collective, comprend tout le peuple Israël. Et puis, elle est corporelle car elle concerne les tendons, la chair, la peau et les os. Elle est évidemment liée au pays d'Israël, car pour mettre fin à l'exil et quitter Babylone, Dieu conduira son peuple à la Terre promise. Et enfin, cette résurrection est une compensation pour une vie non vécue pendant l'exil⁸¹⁸. La tendance des exégètes insiste sur le caractère « purement symbolique et métaphorique de cette vision » d'Ezéchiël en la considérant comme ne présupposant « aucune croyance explicite en la résurrection de la part du prophète, de son entourage ou des destinataires de l'oracle »⁸¹⁹.

Th. Römer rappelle que ce texte d'Ez 37, 1-14 est souvent considéré comme les premières attestations de l'idée d'une résurrection dans la Bible. Pour lui, il ne s'agit pas d'une résurrection de la chair mais d'une résurrection des ossements. Il ajoute que « la pérennité garantie aux morts via leurs ossements permet ainsi la naissance de l'espoir d'une nouvelle vie »⁸²⁰.

Quoi qu'il en soit, ce texte d'Ez 37, 1-14 nous parle de la résurrection de l'être humain opérée par Dieu. Ce récit montre l'existence de l'idée de la résurrection dans la culture vétérotestamentaire au milieu du peuple Israël même si elle semble tardive dans la Bible hébraïque ou l'Ancien Testament. Cela nous permet de dire que l'idée d'une vie après la mort existe dans l'Ancien Testament car la résurrection ne se fait qu'après la mort sinon on ne peut pas parler de résurrection.

Dans le cas des Malgaches, la vie après la mort est pour tous mais le stade n'est pas le même pour ceux qui deviennent Ancêtres et pour les gens qui ont commis beaucoup de maux pendant leur séjour terrestre. Les ancêtres, pour les Malgaches, et ceux qui ont fait de bonnes

⁸¹⁸ Cf. Gabrielle OBERHÄNSLI-WIDMER, « La mort et l'au-delà dans le judaïsme », dans Jean-Christophe ATTIAS et Pierre GISEL (éds.), *Enseigner le judaïsme à l'université*, (Religions en perspective, 9), Labor et Fides, Genève, 2009, 74.

⁸¹⁹ Cf. Pierluigi PIOVANELLI, « Ici-bas et au-delà dans le judaïsme du second temple. Une réponse à Gabrielle Oberhänsli-Widmer », dans Jean-Christophe ATTIAS et Pierre GISEL (éds.), *op. cit.*, 2009, p. 86.

⁸²⁰ Pour l'analyse de ce récit, cf. Thomas RÖMER, « Les vivants et les ossements des morts dans la Bible hébraïque », dans Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Jürg HUTZLI, *op. cit.*, 2012, p. 184.

choses pendant leur vie terrestre jouissent du bonheur auprès de *Zanahary*-Dieu, les malfaisants errent et hantent les vivants en leur faisant peur.

Dans son analyse, Th. Römer veut souligner l'importance des ossements en tant que lien entre les morts et les vivants. Les morts séjournent dans le shéol, les ossements qui demeurent dans les tombeaux rappellent la présence matérielle ou physique des morts parmi les vivants⁸²¹. Cela pourrait être le motif de la proximité des tombeaux avec les villes et les villages dans le centre de Madagascar. Pour montrer que les morts sont toujours parmi nous et pour raviver la mémoire en leur faveur, on met les tombeaux tout près de la maison, de la ville et du village.

Comme c'est déjà le cas pour les ossements d'Élisée qui ressuscitent un mort par contact (cf. 2R 13, 21), les ossements dans la Bible hébraïque peuvent conserver le pouvoir des morts. Donc les ossements d'Élisée conservent le pouvoir de ce prophète car de son vivant Élisée a ressuscité le fils d'une Shunamite (cf. 2R 4, 33-37). La présence des ossements parmi les vivants fait naître l'espoir que les morts puissent redevenir vivants⁸²². Comme nous l'avons évoqué plus haut, ce passage d'Ez 37, 1-14 parle, avec l'image de la résurrection, de la restauration d'Israël après son exil.

L'idée d'une résurrection n'existe pas dans la tradition malgache car le retour des morts comme revenants ou autres sortes de manifestations fait souvent honte et peur. Par contre le transport des ossements est courant à Madagascar pour pouvoir enterrer les morts dans leurs pays des Ancêtres paternels.

1.2.3. L'espérance en la résurrection, motif de la prière pour les morts en 2M 12, 38-45

Notre passage se situe dans la troisième partie de ce livre qui parle des hauts-faits de Judas (2M 8, 1-15, 36). Il montre l'existence et la raison d'un sacrifice pour les morts et l'espérance en la résurrection⁸²³. Il parle du sacrifice pour les morts et aussi de la raison d'être de la prière pour les défunts. Il suppose que la prière et le sacrifice expiatoire sont efficaces pour la rémission des péchés des défunts. C'est la première attestation de cette croyance dans la Bible vétérotestamentaire. Un sacrifice pouvait avoir un but purificateur d'une communauté souillée par le crime commis par quelques-uns d'entre ses membres.

Dans notre passage, la raison du sacrifice et de la prière pour les morts est claire et nette : la demande du pardon des péchés commis par ces défunts qui ont provoqué leur mort (cf. 2M 12, 42). Cette demande de pardon des péchés est évidemment adressée au Seigneur. Dans cette prière et ce sacrifice, les gens ont la conviction de l'efficacité de leur prière pour le pardon et la rémission des péchés de ces défunts. Par l'expiation et la prière pour les morts, toute la communauté, les vivants, peut être préservée de la colère de Dieu⁸²⁴.

Et cette rémission des péchés permet à ceux qui sont pardonnés de ressusciter. Cette résurrection est la principale raison de la prière et du sacrifice pour les morts dans notre passage (cf. 2M 12, 42). Et les partisans de Judas Maccabée ont la ferme conviction de cette

⁸²¹ Cf. *Id.*

⁸²² Cf. *Ibid.*, p. 184-185.

⁸²³ Cf. Jacques CAZEAUX, *La guerre sainte n'aura pas lieu*, (Lectio Divina, 185), Cerf, Paris, 2001, p. 172.

⁸²⁴ Cf. Jonathan A. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, (The Anchor Bible, 41 A), Doubleday, New York, 1983, p. 450.

résurrection pour ceux qui sont tombés pour une bonne cause. C'est pour cela, il est écrit vers la fin de notre passage : « *Car, s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter, il était superflu et sot de prier pour les morts, et s'il envisageait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché.* » (2M 12, 44-45).

Ce passage révèle l'existence de l'espérance et de la conviction en la résurrection des morts pardonnés de leurs péchés. Il exprime clairement que le motif principal de la prière et de l'expiation pour les morts fait par les Juifs de l'époque est cette espérance et cette conviction en la résurrection des morts. Dans notre passage, il s'agit des soldats tombés pour la cause de Dieu. Nous pouvons conclure que pour ceux qui sont tombés ou ceux qui souffrent pour Dieu, à cause de leur fidélité, ressusciteront. C'est cela la récompense que Dieu leur accordera car ils sont restés loyaux envers lui jusqu'au bout de leur vie.

Mais cette résurrection, ce ne sera pas tout le monde qui en bénéficiera d'après notre texte. Et cela est presque dans tous les passages bibliques qui parlent de cette résurrection surtout dans le Nouveau Testament. Cette résurrection est toujours proposée par Dieu pour les humains d'après la Bible ; car il s'agit du salut. Dieu propose toujours le salut, qui est un don gratuit de la part de Dieu. Et un don pourrait être refusé. C'est pour cela que la résurrection ne sera pas pour tout le monde même si elle est offerte par Dieu à tous. Dans la tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres aussi, ce n'est pas tout le monde qui bénéficiera des rites de passage et qui pourra devenir Ancêtre⁸²⁵.

Puisque notre texte révèle la ferme conviction de Judas et de ses partisans en la résurrection, il révèle l'existence et l'espérance en cette résurrection à l'époque. Et on peut supposer que Judas et ses partisans ne sont pas les seuls qui ont cette conviction et cette espérance en la résurrection. Cette opinion pourrait être partagée par toute la communauté israélite de cette époque.

Le rapport de cette conviction en la résurrection dans la prière pour les morts avec le *Rasahariaña*, c'est que dans ce dernier il y a aussi des prières pour assurer le passage du défunt vers le monde des Ancêtres, là il deviendra un véritable Ancêtre et vivra le bonheur éternel avec les siens, ses Ancêtres. C'est une sorte de résurrection. Prier pour les morts comme c'est le cas dans notre texte biblique (2M 12, 38-45) est alors une des solutions conciliables et peut être mise en dialogue avec les cultes des Ancêtres malgaches comme le *Rasahariaña*. Dans cette solution, il faut intégrer aussi toutes les valeurs du *Rasahariaña* dans la prière pour les morts en vue de la résurrection de l'intéressé.

1.2.4. Résurrection en 2M 7

Notre passage est le dernier chapitre de la troisième partie de ce livre (2M 5, 1-7, 42). Cette partie présente la persécution subie par la population juive. Notre texte s'inscrit dans cette perspective de la persécution. Cela explique en partie la raison de l'existence de cette idée de résurrection dans ce livre.

⁸²⁵ Cf. *Supra*, p. 107-108.

Notre étude concerne un chapitre entier qui est constitué de 42 versets. Le chapitre présente le massacre en martyre de sept frères par le roi Antiochus devant leur mère ; et enfin, la mère a été tuée aussi. La raison de ce massacre est le refus d'obéir à la loi du roi qui est contraire à la Loi de Dieu transmise par leurs ancêtres, en particulier par Moïse. Ces sept frères et leur mère préfèrent mourir plutôt que d'enfreindre la Loi de Dieu. C'est pour cela qu'ils sont martyrs pour Dieu. Le texte révèle surtout la piété juive et sa confiance en Dieu que leurs ancêtres leur ont fait connaître.

Le récit est situé vers 160 avant notre ère. La persécution est réalisée à cette époque de façon très cruelle. Le persécuteur est le roi Antiochus ; la cible de la persécution est la population juive. Puisque que le motif de la persécution est l'obéissance de la population juive à la Loi de Dieu, la Torah, plutôt qu'à l'observance des lois décrétées par le roi Antiochus, l'observance de la Torah est alors considérée par ce roi comme une rébellion⁸²⁶.

Les sept frères Maccabées sont cruellement persécutés devant leur mère. Cette dernière qui a été tuée la dernière a encouragé ses fils à rester fidèles à Dieu, à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. C'est dans cette perspective de la persécution cruelle que naît l'espérance en la résurrection de tous ceux qui restent fidèles à Dieu. Et c'est ce dernier qui les ressuscitera en récompense de leur fidélité. Devant cette persécution, les frères Maccabées avec leur mère espèrent cette résurrection à la vie éternelle. Ce qui veut dire aussi que tous ceux qui restent fidèles à Dieu recevront cette vie éternelle de la part de Dieu.

Notre chapitre (2M 7) contient au moins trois passages qui montrent la conviction et l'espérance en la résurrection à la vie éternelle. Le premier est 2M 7, 9 : « *Au moment de rendre le dernier soupir : Scélérat que tu es, dit-il, tu nous exclus de cette vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour ses lois.* »⁸²⁷. C'est le deuxième frère persécuté qui a dit ces phrases en s'adressant au persécuteur. Cela montre son espérance et sa ferme conviction en la résurrection à la vie éternelle⁸²⁸. C'est cette conviction qui lui donne le courage de rester fidèle jusqu'au bout à la Loi de Dieu. Le Roi du monde désigne Dieu⁸²⁹, et c'est lui qui ressuscitera ces martyrs persécutés cruellement car ils restent fidèles à ce Dieu en obéissant à ses Lois plutôt qu'à celles du roi Antiochus.

La deuxième est la parole dite par le troisième persécuté : « *C'est du Ciel que je tiens ces membres, mais à cause de ses lois je les méprise et c'est de lui que j'espère les recouvrer de nouveau.* » (2M 7, 11). Le passage montre l'espérance en la résurrection⁸³⁰. Il s'agit de la résurrection du corps car ce frère, grâce à Dieu, retrouvera ces membres que les persécuteurs vont couper. Le terme Ciel désigne Dieu dans le contexte de ce passage⁸³¹. Ce qui souligne que c'est Dieu qui ressuscite les hommes.

Le troisième passage qui manifeste l'espérance et la conviction en la résurrection est le verset 14 : « *Sur le point d'expirer il s'exprima de la sorte : Mieux vaut mourir de la main des hommes en tenant de Dieu l'espoir d'être ressuscité par lui, car pour toi il n'y aura pas de*

⁸²⁶ Cf. Jonathan A. GOLDSTEIN, *op. cit.*, 1983, p. 292.

⁸²⁷ La note de la BJ voit que la foi en la résurrection des corps est affirmée la première fois dans ce verset 9 avec ceux de 11, 14, 23, 29, 36 et dans le passage de Dn 12, 2-3.

⁸²⁸ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2001, p. 162.

⁸²⁹ Cf. Jonathan A. GOLDSTEIN, *op. cit.*, 1983, p. 305.

⁸³⁰ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2001, p. 163.

⁸³¹ Cf. Jonathan A. GOLDSTEIN, *op. cit.*, 1983, p. 306.

résurrection à la vie. » (2M 7, 14). C'est la parole du quatrième persécuté avant de rendre son dernier souffle en s'adressant toujours au persécuteur. Il est persuadé que Dieu va le ressusciter car il observe sa Loi, la Torah, et c'est cela le motif de son exécution. Ce verset montre aussi que le persécuteur ne bénéficiera pas de la résurrection à la vie éternelle à cause de la persécution qu'il inflige aux hommes de Dieu⁸³². Ces versets 9 et 14 se rapprochent de Dn 12 que nous verrons bientôt.

Le quatrième verset est le verset 23 : « *Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé le genre humain et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, et l'esprit et la vie, parce que vous vous méprisez vous-mêmes maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois.* » (2M 7, 23 ; cf. aussi le verset 29). C'est la parole de la mère de ces sept frères, qui a vu mourir devant ses yeux ses sept fils. Elle l'a dit après l'exécution de ses six fils et avant la mise à mort du dernier persécuté. Ce verset exprime l'espérance et la conviction en la résurrection des morts de la part de cette mère de famille. Cette mère exhortait avec un courage exceptionnel chacun de ses fils avant leur martyre. C'est dans cet état qu'elle a dit cette phrase. Elle montre que le Dieu Créateur du monde a formé le genre humain. Ce Dieu donne à l'homme l'esprit et la vie. Il ressuscitera tous ceux qui vivent dans l'amour de ses lois en accomplissant sa volonté. Et ces fils seront les bénéficiaires de cette résurrection à la vie éternelle. C'est cela qui lui donne le courage devant le massacre de ses fils. Et elle-même aussi subit cette exécution après celle de ses fils. 2M 7, 29 montre que c'est grâce à sa miséricorde que Dieu va ressusciter les hommes qui sont fidèles à ses lois. Ces derniers sont bénéficiaires de la miséricorde en recevant la vie éternelle grâce à la résurrection.

Dans le dernier passage qui montre la conviction en la résurrection, il est dit : « *Quant à nos frères, après avoir supporté une douleur passagère, en une vie intarissable, ils sont tombés pour l'alliance de Dieu, tandis que toi, par le jugement de Dieu, tu porteras le juste châtiment de ton orgueil.* » (2M 7, 36). Cette parole est du dernier persécuté des sept frères avant son exécution. Le texte exprime sa conviction sur la résurrection pour eux tous et pour tous ceux qui souffrent à cause de leur fidélité à Dieu. Par contre pour les persécuteurs, le châtiment leur est réservé.

Ces sept frères et leur mère sont restés fidèles à la loi de Dieu, la Torah, jusqu'à leur mort. En récompense, ils seront ressuscités par Dieu à qui ils sont restés fidèles jusqu'au bout. Voilà le contexte de l'origine de l'idée de la résurrection dans ce chapitre. A Madagascar, le respect des traditions des Ancêtres, des lois sociales ou villageoises joue un rôle primordial pour les candidats aux différents rites du culte des Ancêtres. La fidélité à ces différentes traditions et coutumes constitue un des critères pour bénéficier du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña*. Et en fait, ce sont ceux qui sont fidèles à ces traditions, lois sociales ou villageoises, qui bénéficient du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres qui leur permettent de vivre le bonheur auprès de leurs Ancêtres.

Comme dans ce 2M 7, chez les Malgaches, la fidélité à la tradition d'origine divine et transmise par les Ancêtres prime devant tout et permet d'avoir la vie éternelle dans l'au-delà, auprès de Dieu et des Ancêtres. En d'autres termes, cette fidélité permet de « ressusciter » à ceux qui s'appuient sur cette conviction. Leur confiance en Dieu ou en *Zanahary* et en leurs

⁸³² Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2001, p. 163.

Ancêtres leur donne l'espérance en la vie éternelle ou en la résurrection. Ce qui compte le plus est la vie avec ce Dieu qui ressuscitera pour 2M 7, avec *Zanahary* ou Dieu Créateur et *Razana* ou Ancêtres qui les accueillera dans le bonheur éternel pour les Malgaches.

1.2.5. Résurrection en Dn 12, 1-4

Nous présentons brièvement ce livre de Daniel avant d'entamer notre passage. Le livre est l'un des plus tardifs de l'Ancien Testament. Une partie de ce livre est dans la version grecque appelée souvent « Daniel grec ». Le livre est daté entre 167 à 164 avant notre ère.

Ce livre se divise en trois parties. La première (1-6) est unifiée par le cadre temporel et le genre littéraire⁸³³. Elle expose une série de récits édifiants qui concernent principalement Daniel, un jeune Israélite vivant dans la cour de Nabuchodonosor. Nous voyons dans cette partie l'épisode de la fournaise qui vise Shadrak, Méshak et Abed-Négo. Cet épisode montre la défaite de l'orgueil du roi Nabuchodonosor, sa reconnaissance de la suprématie du vrai Dieu et le triomphe du sage persécuté pour sa fidélité à la Loi qui est sauvé de la mort.

La deuxième partie (7-12) est une sorte d'autobiographie. Elle rapporte des visions de Daniel, qui sont des prophéties ou des révélations. Cette partie appartient au genre littéraire apocalyptique. La troisième partie (13-14) révèle la différence notable entre le TM et la LXX pour ce livre. Elle est une sorte d'ajout grec. Elle rapporte l'histoire de Suzanne et le jugement de Daniel (13), et puis de Bel et du serpent (14). Ce chapitre 14 forme une apologie dirigée contre le culte des idoles dans l'esprit de Sg 15 et 16.

Notre passage se trouve à la fin de la deuxième partie du livre. Il s'inscrit alors dans les visions de Daniel. Voici notre texte : « *En ce temps se lèvera Michel, le grand Prince qui se tient auprès des enfants de ton peuple. Ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'y en aura pas eu jusqu'alors depuis que la nation existe. En ce temps-là, ton peuple échappera : tous ceux qui se trouveront inscrits dans le Livre. Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. Les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui ont enseigné la justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour toute l'éternité. Toi, Daniel, serre ces paroles et scelle le livre jusqu'au temps de la fin. Beaucoup erreront de-ci de-là, et l'iniquité grandira.* » (Dn 12, 1-4). Ces versets traitent de bénéficiaires de la parousie divine⁸³⁴. J. Vermeulen rappelle que ce passage est la première attestation d'une croyance en la résurrection individuelle ; celle-ci s'impose par la nécessité de concilier le fait du martyr avec la théologie de la rétribution⁸³⁵.

La vision dans ce chapitre 12 fait suite à celle du chapitre précédent. Le thème abordé par Daniel comme nous le voyons dans notre passage est celui de la résurrection et de l'eschatologie. Ce thème de la résurrection des morts s'inscrit dans l'ensemble du livre⁸³⁶.

⁸³³ Cf. Jacques VERMEYLEN « Daniel », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN (éds.), *op. cit.*, 2004, p. 573.

⁸³⁴ Cf. André LACOQUE, *Le livre de Daniel*, (Commentaire de l'Ancien Testament, XVb), Delachaux et Nestlé, Neuchâtel-Paris, 1976, p. 173.

⁸³⁵ Cf. Jacques VERMEYLEN, *op. cit.*, 2004, p. 581.

⁸³⁶ Cf. André LACOQUE, *op. cit.*, 1976, p. 172-173.

C'est cela qui donne l'espérance dans l'attente de la fin. Cette attente et cette espérance du Royaume traversent le livre (cf. Dn 3, 100 ; 4, 31 ; 7, 14).

Le verset 1, avec l'expression « en ce temps-là », révèle un sens eschatologique. Ce même verset montre et nourrit l'espérance en une résurrection des morts. L'expression « Ce sera un temps d'angoisse » pourrait signifier la possibilité d'expier les péchés dès la vie terrestre ; mais cette expiation est un peu douloureuse, c'est-à-dire dans la souffrance pour un moment. Avec cela, on échappera à la souffrance dans l'au-delà, ce qui permet d'accéder à la résurrection⁸³⁷.

C'est aussi l'idée de la résurrection des morts que montre le verset 2. Ceci révèle le plus cette résurrection des morts pour l'ensemble de notre passage. Selon ce verset, après la mort, il y a une autre forme de vie qui est conditionnée par ce que nous avons fait et vécu sur la terre, car il y en a ceux qui vont à la vie éternelle et d'autres à l'horreur éternelle.

Ce verset 2 pourrait être influencé par Ez 37 dans un sens individuel, ou surtout d'Is 26, 19. Ce dernier passage est très proche de notre passage. Les deux (Is 26, 19 et Dn 12, 2) expriment bel et bien la résurrection des morts. Avec cet Is 26, 19 de date tardive, et quelques autres passages, Isaïe présente quelques parallèles idéologiques et linguistiques avec Dn 12, 1-4. Nous montrons ici quelques-uns de ces parallèles par l'utilisation des termes : le terme *déraôn* (horreur, Dn 12, 2 ; cf. Is 66, 24) ; le Serviteur du Seigneur, les gens réfléchis brilleront comme les astres (cf. Dn 12, 3 ; cf. Is 52, 13) ; les *rabbim* (nombreux) ont été malades et seront guéris (Dn 12, 2 ; cf. Is 53, 10-11) ; les *maskilim* (les intelligents) justifient la multitude (Dn 12, 3 ; cf. Is 53, 11). Ces différents termes montrent les parallèles entre les deux prophètes.

Les versets 3 et 4 de notre passage (Dn 12, 1-4) révèlent ceux qui bénéficient de la vie éternelle, c'est-à-dire de la résurrection, et ceux qui errent dans d'autres chemins. Le verset 3 montre que les doctes qui resplendiront comme la splendeur du firmament et ceux qui ont enseigné la justice accèdent à la vie éternelle. On peut dire que les autres qui ne vont pas à la vie éternelle, seront probablement dans l'horreur éternelle ; ceux qui errent (v. 4) pourraient figurer parmi eux.

Ce passage est une des manifestations de la théologie de la rétribution, car l'accès à la vie éternelle ou à la résurrection dépend de la conduite, du comportement ou surtout de la fidélité à Dieu qui accorde cette vie éternelle.

Cela se rapproche du culte des Ancêtres à Madagascar, y compris le rite du *Rasahariaña* ; car l'objectif de ce rite et des autres rites du culte des Ancêtres, c'est d'accéder au monde des Ancêtres auprès du *Zanahary*. Et c'est cette idée aussi que nous trouvons dans la résurrection des morts. Cette résurrection permet à ces défunts d'avoir la vie éternelle, c'est-à-dire de jouir du bonheur éternel auprès de Dieu. Donc, le *Rasahariaña* et les autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches sont dans ce contexte.

Dans les cultes malgaches, en particulier le *Rasahariaña*, il y a une aspiration à la vie de la part du défunt son destinataire et même des vivants sur la terre. Les défunts qui attendent le *Rasahariaña* aspirent à la vie paisible car ils traversent un temps d'épreuve pendant ce moment intermédiaire entre leur décès et leur ancestralisation. C'est à cause de cette épreuve qu'il arrive quelquefois à ces défunts de presser les vivants membres de leurs familles dans

⁸³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 176-177.

leur revendication. Cette revendication pressante met aussi les vivants dans le fait de traverser une épreuve avant l'exécution de la requête des défunts. Cette situation d'épreuve que traversent les vivants et les défunts leur donne une aspiration à la vie. Et c'est la résurrection accordée par Dieu qui comblera cette aspiration.

Dans le cas de Dn 12, 1-4, le temps d'épreuve dont parle ce passage pourrait être entendu comme le temps incertain d'épreuve traversé par les vivants et surtout les défunts malgaches entre leur décès et leur ancestralisation dans le cas du *Rasahariaña*. Cette épreuve explique l'aspiration et l'espérance à la vie éternelle par la résurrection. Ce qui suggère que la solution à la réalité du *Rasahariaña* et des autres formes du culte des Ancêtres à Madagascar est la résurrection. Et le point culminant de cette résurrection est celle du Christ car par sa résurrection, celui-ci sauve tout le genre humain.

1.3. LA RESURRECTION DU CHRIST ET DES HOMMES : UNE RÉPONSE BIBLIQUE ET CHRÉTIENNE AUX ATTENTES DES FIDÈLES DU RASAHARIAÑA

Au cours de ce point, nous allons montrer que la résurrection du Christ et des hommes constitue une réponse biblique et chrétienne aux attentes de la vie éternelle des fidèles du *Rasahariaña*. Cette solution pourrait bien être aussi pour les fidèles des autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches. L'attente est la soif de la vie. Notre travail se divise en quatre points. Nous aborderons d'abord la résurrection du Christ dans les récits évangéliques en particulier celui en Mt 28, 1-10. Ensuite, nous présenterons la solidarité nécessaire entre la résurrection du Christ et celle des hommes. Et puis, nous démontrerons la part dans la résurrection du Christ et dans le *Rasahariaña*. Et enfin, nous décrirons la figure des *Razana* à la lumière du Christ.

1.3.1. La résurrection du Christ dans le récit de saint Matthieu : Mt 28, 1-10

La résurrection du Christ est le fondement de la foi chrétienne (cf. Rm 4, 24-25 ; 10, 9 ; 1Co 15, 1-4. 14. 17). On peut formuler ce fondement de la foi comme suit : « Le Christ est ressuscité des morts et le Christ ne meurt plus. »⁸³⁸. Crucifié, Il a été ressuscité par Dieu⁸³⁹. Dans le Nouveau Testament, plusieurs passages affirment la résurrection du Christ, surtout dans les Evangiles, les épîtres pauliniennes et dans les Actes des Apôtres. On peut regrouper ces textes en quatre : les confessions ou les affirmations de la foi pascale, les vestiges culturels et les hymnes christologiques, les formules kérygmatiques des Actes des Actes, et les récits

⁸³⁸ Philippe-Marie MARGELIDON, *Les fins dernières. De la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, Artège, Perpignan, 2011, p. 14 ; cf. aussi Michel GOURGUES, « La résurrection dans les credos et les hymnes des premières communautés chrétiennes, dans Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT (éd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Labor et Fides/Médiaspaul, Genève/Montréal., 2001, p.165.

⁸³⁹ Cf. Jean-Paul MICHAUD, « La résurrection dans le langage des premiers chrétiens », dans Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT (ed.), *op. cit.*, 2001, p. 112.

évangéliques⁸⁴⁰. Nous prenons comme exemple ici un des récits évangéliques, celui qui est dans l'Évangile selon saint Matthieu.

Maintenant, on entre dans le récit de la résurrection de Jésus-Christ dans le passage de saint Matthieu. Voici ce récit : *« Après le jour du sabbat, comme le premier jour de la semaine commençait à poindre, Marie de Magdala et l'autre Marie vinrent visiter le sépulcre. Et voilà qu'il se fit un grand tremblement de terre : l'Ange du Seigneur descendit du ciel et vint rouler la pierre, sur laquelle il s'assit. Il avait l'aspect de l'éclair, et sa robe était blanche comme neige. À sa vue, les gardes tressaillirent d'effroi et devinrent comme morts. Mais l'ange prit la parole et dit aux femmes : « Ne craignez point, vous : je sais bien que vous cherchez Jésus, le Crucifié. Il n'est pas ici, car il est ressuscité comme il l'avait dit. Venez voir le lieu où il gisait, et vite allez dire à ses disciples : Il est ressuscité d'entre les morts, et voilà qu'il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez. Voilà, je vous l'ai dit. » Quittant vite le tombeau, tout émue et pleines de joie, elles coururent porter la bonne nouvelle à ses disciples. Et voici que Jésus vint à leur rencontre : Je vous salue, dit-il. Et elles de s'approcher et d'étreindre ses pieds en se prosternant devant lui. Alors Jésus leur dit : Ne craignez point ; allez annoncer à mes frères qu'ils doivent partir pour la Galilée, et là ils me verront. »* (Mt 28, 1-10 ; cf. Mc 16, 1-10 ; Lc 24, 1-12 ; Jn 20, 1-18).

Ce chapitre 28 comprend 20 versets. Il décrit trois épisodes : le premier (v. 1 à 10) qui est notre passage atteste la résurrection du Christ. Le deuxième (v. 11-15) présente les effets de cette résurrection sur les adversaires de Jésus. Le troisième énonce les conséquences de cette résurrection sur les disciples du Christ⁸⁴¹.

Notre passage est divisé en deux parties. La première (v. 1-8) présente d'abord les deux Marie qui viennent pour visiter le sépulcre de Jésus (v. 2). Viennent ensuite les événements qui marquent la descente de l'Ange dans une scène apocalyptique avec un tremblement de terre (v. 2). Cette scène suivie de la descente de l'Ange provoque la peur des gardes (v. 4). En annonçant la résurrection du Christ, l'Ange rappelle que ce dernier a déjà prédit sa résurrection. Enfin, l'ange envoie ces femmes qui partent dans la joie annoncer cette bonne nouvelle de résurrection du Christ à ses disciples (v. 5-8).

La deuxième partie (v. 9-10) présente l'apparition du Christ à ces mêmes femmes. Et le Christ Jésus confie aussi à ces femmes d'annoncer à ses disciples qu'il est ressuscité, c'est-à-dire vivant, et que ceux-ci doivent partir en Galilée pour le voir.

À cette visite, ces deux femmes ne s'attendaient pas à voir le tombeau vide et à entendre que leur Maître, Jésus-Christ, est ressuscité. L'objectif de cette visite est certainement une question de dévotion, de l'amour et de l'affection qu'elles ont pour Jésus car elles sont venues pour embaumer son corps. La rencontre avec l'Ange, l'annonce de la résurrection du Christ par cet Ange, la rencontre avec le Christ lui-même et la répétition du message de l'Ange procurent à ces femmes la joie car c'est évidemment une Bonne Nouvelle pour elles.

Les différents événements de ce récit manifestent la résurrection du Christ. Les points communs de chacun des récits de la résurrection de Jésus dans les quatre Évangiles sont le tombeau vide, la pierre roulée ou enlevée, l'apparition et le message des anges, l'apparition du

⁸⁴⁰ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts. Foi, histoire et théologie*, Cerf, Paris, 2012, p. 14-15 ; cf. Jean-Paul MICHAUD, *op. cit.*, 2001, p. 112-118.

⁸⁴¹ Cf. Élian CUVILLIER, « Évangile selon Matthieu », dans Camille FOCANT et Daniel MARGUERAT (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard/Labor et Fides, Montrouge/Genève, 2012, p. 150.

Christ aux femmes et l'envoi de celles-ci à annoncer cette résurrection aux apôtres. Matthieu est le seul qui signale la présence des gardes au tombeau de Jésus (v. 4). Le tombeau vide qui révèle la disparition de Jésus est la première manifestation de la résurrection du Christ⁸⁴². Des auteurs considèrent que le tombeau vide, c'est-à-dire la disparition du corps du Christ, et les différentes apparitions de Jésus à ces disciples ne sont pas des preuves mais des signes et des indices de la résurrection du Christ⁸⁴³. Selon D. A. Smith, le tombeau vide n'est pas une façon d'expliquer comment Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts, mais c'est « un morceau de symbole de foi ou un morceau narratif qui a circulé oralement parmi les premiers membres du mouvement de Jésus et a été transmis dans un contexte d'instruction ou de proclamation »⁸⁴⁴.

Le tombeau vide montre surtout un commencement car la résurrection du Christ marque la création nouvelle puisqu'elle est un accomplissement. Les récits des apparitions du Christ ressuscité articulent deux registres de discours : l'histoire et le symbolisme. Ces apparitions sont datées dans le calendrier en usage à Jérusalem ; donc, elles sont un événement de l'histoire. Elles sont symboliques car elles symbolisent le commencement d'une ère nouvelle, l'accomplissement des Écritures et de l'acte salvifique du Christ grâce à sa résurrection⁸⁴⁵.

Quoi qu'il en soit du tombeau vide, la disparition du corps et ces apparitions du Ressuscité manifestent et révèlent la résurrection du Christ aux yeux des témoins et des croyants car si le corps du Christ était toujours dans le tombeau et se manifestait à ces disciples, ces derniers le considéreraient comme un fantôme et non un ressuscité.

Après les différents points communs suivent des apparitions du Christ aux disciples comme celle sur la route d'Emmaüs. La présentation de ces différentes apparitions du Christ ressuscité à ses Apôtres et à ses autres disciples est différente pour chaque évangéliste. Ces différentes apparitions servent évidemment à prouver et à montrer la résurrection du Christ.

La description de l'Ange (v. 2) souligne son origine divine. Le fait que cet Ange roule la pierre du tombeau et s'assoit sur elle manifeste la souveraineté sur la mort. Le tombeau vide est le premier signe de la résurrection dans ce récit. L'apparition de Jésus ressuscité à ces femmes renforcent et valident la preuve de la résurrection du Christ. La répétition du message de l'Ange par Jésus à ces femmes pendant leur rencontre (v. 10) renforce de nouveau l'authenticité de sa résurrection. Cette rencontre institue ces femmes comme les premiers témoins de la résurrection du Christ et de la foi pascale⁸⁴⁶.

⁸⁴² Cf. François VOUGA et Jean-François FAVRE, *Pâques ou rien. La résurrection au cœur du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 2010, p. 242.

⁸⁴³ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *op. cit.*, 2012, p. 89 ; Alberto MELLO, *évangile selon saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, traduit de l'italien par Aimée Chevillon, (Lectio Divina, 179), Cerf, Paris, 1999, p. 491 ; Ludger SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection (Mc 16, 1-8)*, traduit de l'allemand par Francis GROB, (Lectio Divina, 59), Cerf, Paris, 1970, p. 93 ; Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Tersi Pars, question 55, art. 5 ; cf. C. H. DODD, *La tradition historique du quatrième évangile*, traduit de l'anglais par Maurice et Simone Montabrut, (Lectio Divina, 128), Cerf, Paris, 1987, p. 186-188 ; cf. Michel DENEKEN, « La résurrection de Jésus ou la détermination pascale de la foi chrétienne », dans *Lumière et Vie* 253 (2002), p. 70.

⁸⁴⁴ Daniel A. SMITH, *Nouvelle visite au tombeau vide. Les premiers récits de Pâques*, traduit de l'anglais par Charles Ehlinge, (Lectio Divina, 260), Cerf, Paris, 2013, p. 14.

⁸⁴⁵ Cf. Jean-Michel MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, (Jésus et Jésus-Christ, 73), Desclée, Paris, 1998, p. 183 ; cf. Michel DENEKEN, *op. cit.*, 2002, p. 75-78 ; cf. François GENUYT, « Écritures et Résurrection de Jésus. Une lecture du premier discours de Pierre (Ac 2, 14-36) », dans *Lumière et Vie* 253, 2002, p. 57.

⁸⁴⁶ Cf. Élian CUVILLIER, *op. cit.*, 2012, p. 150 ; Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile II*, (Lectio Divina, 223), Cerf/Mediaspaul, Paris/Montréal, 2008, p. 583-587.

Une constatation doit être soulignée sur la résurrection. Tout le monde a vu Jésus mourir ; mais personne ne l'a pas vu sortir du tombeau qui est retrouvé vide. Ce qui veut dire que la résurrection comme telle n'a pas eu de témoins. Cette résurrection de Jésus pourrait ne pas être un fait selon les lois naturelles de l'histoire⁸⁴⁷. Personne n'a donc vu Jésus ressusciter⁸⁴⁸. Mais R. Meynet interprète qu'au moment du tremblement de terre et de la descente de l'Ange (cf. Mt 28, 2), le Christ se lève lui-même d'entre les morts. Il ajoute que « la Résurrection de Jésus porte la vie à tous les hommes, jusqu'aux païens, et même à ces soldats romains qui avaient été réquisitionnés pour garder son tombeau »⁸⁴⁹.

Le tombeau vide et les multiples apparitions de Jésus sont les preuves ou les signes de la résurrection de Jésus-Christ car si le Christ n'est pas ressuscité ses apparitions ne sont pas possibles, elles n'ont pas eu lieu. L'insistance des disciples, en particulier des Apôtres, sur la résurrection du Christ laisse penser qu'ils l'ont vraiment vu et rencontré après sa résurrection.

Avec cette résurrection, le Christ a vaincu la mort (cf. Rm 6, 9 ; Ac 13, 34 ; 1Co 15, 26 ; 2Tm 1, 10 ; He 2, 14 ; Ap 1, 18). C'est pour cela qu'à travers cette résurrection qu'il a accompli le salut de tout être humain. Dans ce sens, J. A. Pagola note que la résurrection du Christ est le fondement et la garantie de la résurrection de l'humanité et de la création toute entière. Comme notre résurrection, celle du Christ est l'œuvre de la force créatrice de Dieu. C'est dans ce domaine, qu'elle est la source et la plénitude de salut de l'humanité, prémices d'une résurrection universelle⁸⁵⁰.

Cette résurrection du Christ est la base ou le fondement, le cœur et le contenu de la foi chrétienne. Elle est la Bonne Nouvelle que les Apôtres et les autres disciples ont proclamée et que l'Eglise avec tous les chrétiens continuent de proclamer au monde jusqu'à nos jours. Elle est déjà l'annonce du salut de toutes les nations⁸⁵¹. Elle est alors la source et le gage de la résurrection des hommes ou des morts. C'est ce thème qui sera abordé dans le point suivant.

1.3.2. La solidarité nécessaire entre la résurrection du Christ et celle des hommes

Ce que nous démontrons ici est que la résurrection du Christ est la cause de notre salut, de notre résurrection à la vie éternelle. Ce qui veut dire que notre accès à la vie éternelle se fait grâce à la résurrection du Christ⁸⁵². En reprenant l'idée de saint Thomas, J-P. Torrell dit : « Le Christ ressuscité des morts représente les prémices de ceux qui se sont endormis et c'est par lui que vient la résurrection des morts. ». Cet auteur ajoute que Dieu est la cause principale de notre résurrection ; ce qui veut dire que notre résurrection est le fruit de la résurrection du Christ ; c'est-à-dire le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, le Fils de Dieu nous

⁸⁴⁷ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *op. cit.*, 2012, p. 44.

⁸⁴⁸ Cf. Jacques CAZEAUX, *L'évangile selon Matthieu. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée*, (Lectio Divina, 231), Cerf, Paris, 2009, p. 527.

⁸⁴⁹ Roland MEYNET, *La Pâque du Seigneur. Passion et résurrection de Jésus dans les évangiles synoptiques*, Gabalda, Pendé (France), 2013, p. 390.

⁸⁵⁰ Cf. José Antonio PAGOLA, *Jésus. Approche historique*, traduit de l'espagnol par Gerard GRENET, (Lire la Bible, 174), Cerf, Paris, 2012, p. 429-430, 433.

⁸⁵¹ Cf. Jacques CAZEAUX, *Marc. Le lion du désert*, (Lectio Divina, 252), Cerf, Paris, 2012, p. 337.

⁸⁵² Philippe-Marie MARGELIDON, *Les fins dernières. De la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, Artège, Perpignan, septembre 2011, p. 214.

ressuscite par sa résurrection corporelle⁸⁵³. D. Marguerat dit : « L'annonce de la résurrection constitue la base de l'offre du salut »⁸⁵⁴. Cette idée selon laquelle notre résurrection a comme source la résurrection du Christ a des fondements scripturaires. Le passage de Paul dans 1Co 15 semble le plus important développement hors des Évangiles.

Voici notre passage : « Or, si l'on proclame que le Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi. Il se trouve même que nous sommes des faux témoins de Dieu, puisque nous avons attesté contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ, alors qu'il ne l'a pas ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas. Car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi ; vous êtes encore dans vos péchés. Alors aussi ceux qui se sont endormis dans le Christ ont péri. Si nous qui sommes dans le Christ n'avons d'espoir que dans cette vie, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes. Mais non ; le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices des ceux qui se sont endormis. » (1Co 15, 12-20)⁸⁵⁵.

Le chapitre 15 entier parle de la résurrection du Christ et de celle des hommes. On peut diviser ce chapitre en trois parties. La première (v. 1-34) parle de la relation de la résurrection du Christ avec celle des morts. La deuxième (v. 35-53) montre le mode de la résurrection des morts ou des êtres humains. La dernière (v. 54-58) qui constitue une conclusion à ce chapitre, exprime, par un hymne triomphal, la défaite de la mort par Dieu. Notre texte est dans la première partie du chapitre. Il parle du lien étroit et de la solidarité nécessaire entre la résurrection du Christ et la nôtre.

Paul insiste sur le fait que c'est la résurrection du Christ qui rend possible notre résurrection à nous ou la résurrection des morts. Nier la résurrection des morts ou des hommes revient à nier la résurrection du Christ (v. 13). Et nier cette résurrection de Jésus met en cause le fondement de notre foi chrétienne (v. 14). Voilà la solidarité nécessaire entre la résurrection du Christ et celle des morts⁸⁵⁶. « La raison fondamentale pour laquelle Paul affirme la solidarité indissociable de la résurrection de Jésus et de la résurrection des morts tient en définitive à la vérité de Dieu telle qu'elle a été révélée par l'annonce de Pâques (1Co 15, 15) »⁸⁵⁷. Dans cet esprit paulinien, J-P. Torrell souligne que la résurrection du Christ sera la cause de la nôtre⁸⁵⁸. Cette résurrection de Jésus est un commencement de la résurrection eschatologique des morts. Paul semble comprendre que la résurrection future des morts est corporelle⁸⁵⁹.

⁸⁵³ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *op. cit.*, 2012, p. 109 et 115 ; cf. aussi Bernard SESBOÛÉ, « Le Christ est-il vraiment ressuscité ? », dans *Lumière & vie* 293 (2012), p. 58-59.

⁸⁵⁴ Daniel MARGUERAT, « Luc-Actes : la résurrection à l'œuvre dans l'histoire », dans Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT, *op. cit.*, 2001, p. 205.

⁸⁵⁵ Pour ce chapitre 15, cf. Alain GIGNAC, « Comprendre notre résurrection dans une perspective paulinienne. Les images de 1Th 4, 13-18, 1Co 15 et 2Co 5, 1-10 », dans Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT, *op. cit.*, 2001, p. 291-299.

⁸⁵⁶ Cf. François VOUGA et Jean-François FAVRE, *op. cit.*, 2010, p. 185 et 190.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, 2010, p. 190.

⁸⁵⁸ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *op. cit.*, 2012, p. 125.

⁸⁵⁹ Cf. Daniel A. SMITH, *op. cit.*, 2013, p. 57-58.

La résurrection du Christ est l'objet de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Elle est la raison de l'espérance chrétienne. Il est tout à fait normal que la résurrection du Christ implique notre résurrection car par sa résurrection, le Christ a détruit la mort (cf. 1Co 15, 26). Notre passage montre que « sans la foi en la résurrection des morts, le christianisme perd toute consistance »⁸⁶⁰. Cette résurrection est le fondement même de la prédication apostolique. Notre passage explique que tous les aspects du message chrétien et de la foi qui lui correspond n'ont de sens que par rapport à la réalité centrale qu'est la résurrection du Christ ou plutôt le Christ ressuscité lui-même⁸⁶¹.

Puisque la résurrection du Christ est la source, l'origine ou la cause de notre résurrection, elle a des conséquences actuelles dans la vie du croyant. La résurrection du Christ et celle des hommes ou des morts sont intrinsèquement liées quel que soit le moment⁸⁶². Dans sa lettre aux Romains, Paul dit : « *Or quand l'Écriture dit que sa foi lui fut comptée, ce n'est point pour lui seul ; elle nous visait également, nous à qui la foi doit être comptée, nous qui croyons en celui qui ressuscita d'entre les morts Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification* ». (Rm 4, 23-25). D'après ce passage, par sa résurrection, le Christ nous a délivrés de nos péchés car cette résurrection est notre justification. C'est par sa résurrection que le Christ nous sauve.

Le passage ci-dessus exprime que notre résurrection vient aussi de la miséricorde de Dieu car Dieu nous a délivrés de nos péchés grâce à la résurrection du Christ. Paul affirme cela dans un autre passage : « *Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ - c'est par grâce que vous êtes sauvés ! Avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus.* » (Ep 2, 4-6).

Un autre passage de Paul montre ce rôle de la miséricorde de Dieu dans notre résurrection : « *Ensevelis avec lui lors du baptême, vous êtes aussi ressuscités avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Vous qui étiez morts du fait de vos fautes et de votre chair incircconcise, Il vous a fait revivre avec lui ! Il nous a pardonné toutes nos fautes !* » (Col 2, 12-13)⁸⁶³. Dans ce passage, notre foi en Dieu et en sa miséricorde vont de pair pour réaliser notre résurrection. Pierre dit aussi : « *Béni soit le Dieu Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a engendrés de nouveau par la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance* » (1P 1, 3). C'est grâce à la résurrection du Christ que nous avons des bienfaits de la part de Dieu ; et notre résurrection est le plus important de ces bienfaits car cela nous procure la vie divine.

Il y a un lien étroit entre la résurrection du Christ et la nôtre. Paul affirme ce rapport dans un passage : « *Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous* » (Rm 8, 11). La résurrection des chrétiens est en étroite dépendance avec celle du Christ. C'est par la même puissance et le même don de

⁸⁶⁰ François VOUGA et Jean-François FAVRE, *op. cit.*, p. 186.

⁸⁶¹ Cf. aussi Marc SEVIN « Mots de passe pour les Évangiles. Résurrection, Église, Écritures, Jésus de Nazareth » dans *CE* 169 (2014), p. 6.

⁸⁶² Cf. Chantal REYNIER, *L'évangile du Ressuscité*, (Lire la Bible, 105), Cerf, Paris, 1995, p. 121-122.

⁸⁶³ Cf. Pour ce passage, cf. Andreas DETTWILER, « La résurrection des croyants selon l'Épître aux Colossiens », dans Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT, *op. cit.*, 2001, p. 314-316.

l'Esprit (cf. Rm 1, 4s) que le Père ressuscitera les hommes à leur tour. Dieu nous ressuscite car il nous donne sa vie puisqu'Il est le Vivant⁸⁶⁴.

Tous ces passages manifestent que notre résurrection ou la résurrection des morts viennent de celle de Jésus-Christ. La résurrection de Jésus a aussi valeur eschatologique car elle représente et annonce notre état définitif dans notre résurrection⁸⁶⁵. « Le Christ est le commencement et la cause de notre résurrection présente par le baptême en notre âme par la grâce de la vie divine, et de notre résurrection à venir en notre corps, quand l'âme glorifiée reprendra son propre corps par elle reconstitué et transfiguré. »⁸⁶⁶

Notre foi en Jésus-Christ a un rôle dans notre résurrection. Un passage johannique le dit bien : « *Jésus lui dit : Moi, Je suis la résurrection et la vie. Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra* » (Jn 11, 24). Selon ce passage, la foi en Jésus-Christ est le garant de notre résurrection à la vie éternelle. Elle est la voie vers cette vie éternelle qui est une communion de vie avec Dieu. Cette résurrection est alors la victoire finale sur la mort⁸⁶⁷.

En insistant sur le rôle de la foi dans notre résurrection, Paul dit : « *En effet, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé* ». (Rm 10, 9). Dans un autre texte, il dit aussi : « *Puisque nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui* ». (1Th 4, 14, cf. Rm 6, 4). Ailleurs, le même Paul note : « *Mais, possédant ce même esprit de foi, selon ce qui est écrit : j'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, nous aussi, nous croyons, et c'est pourquoi nous parlons, sachant que Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus, et nous placera près de lui avec vous* ». (2Co 4, 14).

Notre résurrection est évidemment dans la volonté de Dieu le Père. Et dans ce sens, le Christ lui-même dit : « *Or c'est la volonté de celui qui m'a envoyé que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. Oui, telle est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.* » (Jn 6, 39-40 ; cf. le verset 44). Le Christ est donc envoyé pour tous les hommes, voilà la volonté de Dieu le Père que le Fils est venu accomplir. D'après ce passage, le Christ est venu pour sauver ou ressusciter tous ceux que le Père lui a donnés (v. 39). C'est l'humanité entière que le Père a confiée au Fils dans le salut. Le Fils a versé son sang pour la multitude (cf. Mt 26, 27-28 ; Mc 14, 24 ; Lc 19, 20 ; 1Co 11, 25), c'est pour sauver cette multitude. C'est cette multitude que le Christ va donc ressusciter. Dans le verset 40, ce sont tous ceux qui croient en ce Fils qu'il va ressusciter. Cela manifeste bien le rôle de la foi dans la résurrection des hommes, surtout pour ceux qui connaissent déjà Jésus-Christ.

L'espérance chrétienne en la résurrection dépend et repose sur la résurrection du Christ⁸⁶⁸. La résurrection existe depuis toujours. C'est le message que le Christ veut

⁸⁶⁴ Cf. Larry W. HURTADO, « Dieu » dans *la théologie du Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par Charles EHLINGER, (Lectio Divina, 245), Cerf, Paris, 2011, p. 68-70.

⁸⁶⁵ Cf. Philippe-Marie MARGELIDON, *op. cit.*, 2011, p. 21-22.

⁸⁶⁶ Philippe-Marie MARGELIDON, *Études thomistes sur la théologie de la rédemption. De la grâce à la résurrection du Christ*, Artège, Pergignan, 2010, p. 323.

⁸⁶⁷ Cf. Charles Harold DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, traduit de l'anglais par Maurice Montabrut, (Lectio Divina, 82), Cerf, Paris, 1975, p. 461.

⁸⁶⁸ Michel GOURGUES, « Je le ressusciterai au dernier jour ». *La singularité de l'espérance chrétienne*, (Lire la Bible, 173), Cerf/Mediaspaul, Paris/Montréal, 2011, p. 57.

transmettre dans sa discussion avec les Sadducéens qui ne croient pas en la résurrection. Quand ces Sadducéens interrogent Jésus sur la résurrection, ce dernier dit : « *Quant à ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu l'oracle dans lequel Dieu vous dit : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Ce n'est pas de morts mais de vivants qu'il est le Dieu.* » (Mt 22, 31-32 ; cf. Mc 12, 26-27 ; Lc 20, 37-38). Ce passage montre que toute l'humanité de tous les temps est destinataire de la résurrection, y compris ceux qui sont avant l'incarnation et ceux qui ne connaissent pas encore le Christ. Des Malgaches qui pratiquent le *Rasahariaña* ne connaissent pas encore le Christ. Nous qui connaissons le Christ avons le devoir de leur annoncer cette Bonne Nouvelle. C'est dans cette perspective qu'on aborde la part dans la résurrection du Christ et dans le *Rasahariaña*.

1.3.3. La part dans la résurrection du Christ et dans le *Rasahariaña*

Le point commun de ces deux thèmes est qu'ils supposent tous les deux la mort. On ne peut pas parler de la résurrection s'il n'y a pas de mort car, normalement c'est un mort qui va être ressuscité ; le Christ lui-même était mort avant d'être ressuscité. Il en est de même pour le *Rasahariaña* car il est toujours offert à un défunt pour le « ressusciter » dans un certain sens. Dans les deux cas, il s'agit de la vie après la mort, d'une nouvelle vie. Celle-ci est perçue comme meilleure que celle sur la terre que ce soit dans la résurrection du Christ et de la nôtre, soit dans le *Rasahariaña*. Ces deux thèmes supposent la relation avec les morts car ce sont eux qui sont l'objet de ces deux concepts. Ils expriment aussi la communion avec ces défunts.

L'une des grandes différences entre les deux, à savoir la résurrection et le *Rasahariaña*, est l'auteur. Dans la résurrection du Christ et de notre résurrection, c'est Dieu qui ressuscite en donnant une nouvelle vie qui est éternelle. Il n'y a pas une intervention humaine dans la résurrection même si notre effort y est nécessaire. Dans le *Rasahariaña*, ce sont les vivants qui organisent le rite qui permettra au défunt de devenir Ancêtre ; et ce sont les Ancêtres, déjà dans l'au-delà, qui accueillent le défunt parmi eux. Ce qui veut dire que ce sont les vivants et les Ancêtres qui permettent à un défunt d'accéder à une nouvelle vie. Et Dieu-*Zanahary* l'accepte après avec ces interventions humaines.

Puisque la résurrection introduit à la vie dans l'au-delà après la mort, nous touchons brièvement la mort du Christ avant de parler de sa résurrection. Comme c'est le cas pour la plupart des morts, Jésus a aussi reçu l'ensevelissement à sa mort. Mais ce qui est spécial pour Jésus est qu'il semble qu'il a reçu une partie de rite funéraire dès son vivant. Il s'agit de l'onction à Béthanie (cf. Mt 26, 6-13 ; Mc 14, 3-9 ; Lc 7, 36-50 ; Jn 12, 1-8). Une femme appelée Marie selon la version johannique du récit a oint d'huile, d'un parfum de grande valeur le corps de Jésus. Cette onction est un préparatif de la mort du Christ.

Le parfum est de très bonne qualité, du nard pur (Mc 14, 3 ; Jn 12, 3), extrait d'une plante aromatique de l'Inde pour ce passage de Marc. Le fait de verser de l'huile sur le corps de Jésus rappelle une certaine pratique funéraire pour le conserver. C'est une pratique courante de l'Egypte ancienne. Et Jacob a bénéficié de cette pratique pour le conserver pendant son transport au pays de ses ancêtres, en Canaan (cf. Gn 50, 2-3)⁸⁶⁹.

⁸⁶⁹ Cf. *Supra*, p. 151.

Avec cet aspect, nous pouvons dire que ce geste de cette femme qui oint d'huile parfumée le corps du Christ est pour sa sépulture. C'est un rite funéraire pour Jésus, c'est un geste funéraire sur son corps car il s'agit d'un soin pour ce corps. Quand les disciples murmuraient à cause de ce geste, le Christ dit que cette femme a fait une bonne œuvre pour l'ensevelissement de son corps (cf. Mc 14, 6. 8 ; Mt 26, 10. 12 ; Jn 12, 7). À travers sa réponse, le Christ voit dans le geste de Marie un hommage anticipé à son cadavre car à ce geste symbolique correspondra l'ensevelissement effectif de Jésus.

Cette femme fait donc une bonne œuvre envers Jésus. À l'époque, les juives divisaient les bonnes œuvres en aumônes et en actions charitables. Celles-ci étaient jugées supérieures aux aumônes. L'ensevelissement des morts figure parmi les actions charitables. En oignant de ce parfum très précieux en abondance le corps du Christ, cette femme a accompli des actions charitables car elle a fait une œuvre meilleure que l'aumône en prévoyant la sépulture du Christ. Cette onction à Béthanie est donc un rite funéraire en vue d'ensevelir le corps de Jésus. Le Christ a alors reçu sa part de rite funéraire de son vivant. Ce geste est une anticipation de la mort du Christ⁸⁷⁰.

Par contre, à sa mort le Christ semble ne pas bénéficier de cette technique de conservation du corps d'après certains récits. Il est en quelque sorte privé de ce type de rite funéraire, peut-être à cause de la circonstance spéciale de sa mort à l'époque. Quelques jours après l'ensevelissement de Jésus, deux femmes viennent lui rendre visite et apportent des aromates (Mc 16, 1 ; Lc 24, 1) pour oindre son corps ou pour l'embaumer⁸⁷¹. Mais le tombeau était vide et elles n'ont pas pu faire ce qu'elles voulaient pour le Christ car ce dernier était déjà ressuscité.

Le rite funéraire que ces deux femmes veulent faire à son corps, le Christ l'a déjà eu de son vivant, Marie le lui a accordé. L'onction pour la sépulture du Christ a déjà été faite par avance⁸⁷². Le Christ n'a pas eu cette part de rite son ensevelissement⁸⁷³. Quand le Christ meurt, il est déjà au-delà des rites funéraires. À la mort du Christ, il est déjà passé à une autre chose mais non plus à des rites funéraires. Ce cas de Jésus apporte une sorte de réponse à des passages qui mettent en cause les rites funéraires.

Ce cas du Christ rappelle celui de David face à son premier enfant avec Bethsabée (cf. 2R 12, 15-24). Pendant que cet enfant était malade, David, pour implorer Dieu pour le garçon, jeûne strictement, rentre chez lui et passe la nuit couché par terre (cf. cf. 2R 12, 15-16). Ces gestes sont ceux des rites funéraires. Et David était inconsolable dans ses gestes pendant que l'enfant était encore vivant. Il observe alors des rites funéraires pour son enfant encore vivant (cf. 2R 12, 17). Apprenant la mort de l'enfant, David cesse les gestes funéraires qu'il observait, il se parfume, se baigne et mange. Il console même la mère de l'enfant (cf. 2R 12, 18-24). Les rites de deuil que David doit faire à l'enfant à sa mort, il l'a fait du vivant de

⁸⁷⁰ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2009, p.468 ; Jean DELORME, *op. cit.*, 2008, p. 425-428 ; Simon LÉGASSE, *L'évangile de Marc*, tome II, Commentaires 5, (Lectio Divina), Cerf, Paris, 1997, p. 847.

⁸⁷¹ Cf. Jean DELORME, *op. cit.*, 2008, p. 582-583 ; Simon LÉGASSE, *op. cit.*, 1997, p. 1000.

⁸⁷² Cf. Alberto MELLO, *op. cit.*, 1999, p. 447.

⁸⁷³ Selon le récit johannique, le Christ a bénéficié de ces aromates avant son enterrement et non après. Quelques disciples avec Joseph d'Arimatee s'occupaient pendant la nuit de l'ensevelissement de Jésus avec l'autorisation de Pilate (cf. Jn 19, 38-42).

l'enfant, et à sa mort, David fait même une sorte de « fête ». Ces deux cas montrent une sorte de décalage dans cette situation.

Pour le cas de Jésus, ce qu'il a demandé aux femmes venues à son tombeau est d'annoncer à ses disciples la Bonne Nouvelle de sa résurrection, de leur annoncer qu'il est vivant. Et cette résurrection du Christ montre sa victoire sur la mort, la victoire de la vie. À sa mort, le Christ a livré sa vie pour toute l'humanité, pour la sauver. Cette résurrection est alors la réalisation de ce salut. En demandant à ces femmes d'annoncer cette Bonne Nouvelle à ses disciples, le Christ réaffirme le don gratuit de sa vie pour nous, la réalisation de ce don.

On peut déduire que la part que Dieu demande est de donner sa vie pour nous. Autrement dit, Dieu ne nous demande pas quelque chose, au contraire il nous donne sa vie, la vie qu'il nous a déjà donnée à la création puisque notre vie a une source divine. C'est cela la part que Dieu demande ou donne à toute l'humanité à travers la résurrection du Christ. Dans la résurrection du Christ et la nôtre, la part qui est la nôtre est la vie divine, la vie éternelle.

Le Christ a fait cette demande d'annoncer la Bonne Nouvelle après sa résurrection, c'est pendant qu'il est déjà vivant et dans une vie nouvelle ; car sa demande est d'annoncer à ses disciples qu'il est vivant. Lors du *Rasahariaña*, le demandeur est encore dans un état d'impureté. Ce qu'il demande lui permet d'accéder à une vie nouvelle, car contrairement au Christ, le défunt n'est pas encore dans la nouvelle vie à laquelle il souhaite accéder.

Lors du *Rasahariaña*, les choses qu'on offre au défunt sont des éléments nécessaires à la vie, des éléments vitaux pour les Malgaches. Ils sont par exemple le bœuf, le riz et la viande de cet animal qu'on mangera avec les Ancêtres pendant le *Sôrontsôroño* et un vêtement. Ce sont des éléments que le défunt emploie dans sa vie future car ce rite de *Rasahariaña* sert en quelque sorte à « ressusciter » le défunt destinataire. Ce que le défunt demande au *Rasahariaña* est la vie qui lui permettra de vivre éternellement avec ses Ancêtres auprès de Dieu. Et c'est le Christ qui est capable de donner à ce défunt une nouvelle vie.

Dans ce cas, la résurrection du Christ répond bien aux besoins des Malgaches, aux défunts dans ce rite de *Rasahariaña* car à la résurrection, le Christ nous donne sa vie divine. En nous ressuscitant, Dieu le Père nous donne sa vie qui nous permet d'avoir la vie éternelle en vivant auprès de lui. Dans ce cas, Dieu est le Grand Ancêtre qui donne la vie après la mort et qui accueille chez lui toute l'humanité. Ce ne sont plus les vivants qui vont accorder cette vie aux défunts par des rites comme le *Rasahariaña* mais c'est Dieu, le Grand Ancêtre. C'est la résurrection qui est la part que Dieu nous donne. En d'autres termes, c'est la vie divine qui est éternelle qui est la part que Dieu nous donne grâce la résurrection du Christ, et cette part comblera les besoins des pratiquants du *Rasahariaña*.

Grâce à sa résurrection, le Christ comble les fidèles du *Rasahariaña* assoiffés de vie et qui veulent gagner cette vie à tout prix, car le Christ a vaincu la mort par sa résurrection, et il est lui-même la Vie (cf. Jn 6, 40)⁸⁷⁴. Donc, c'est vraiment cette Vie qui est la part que Dieu donne à l'humanité, y compris les Malgaches, dans son ensemble. À la mort, il faut se tourner alors à l'essentiel, à Dieu, et non pas rester sur les seuls rites funéraires. Ces derniers doivent être une manière de se tourner davantage à Dieu car Celui-ci donne une nouvelle vie.

C'est dans cette perspective que se fonde l'importance ou la nécessité même d'évangéliser la pratique religieuse malgache du culte des Ancêtres, en particulier du

⁸⁷⁴ Cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 20.

Rasahariaña, en plus de la mission que le Christ a confiée à ses disciples de proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création (cf. Mc16, 15) ou de faire des disciples dans toutes les nations (cf. Mt 28, 19).

Puisque le *Rasahariaña* a comme objectif de permettre aux défunts d'accéder au véritable Ancêtre, nous décrivons la figure des *Razana* dans ce rite à la lumière du Christ.

1.3.4. La figure des *Razana* à la lumière du Christ

Nous montrons en grandes lignes dans ce point les caractéristiques des *Razana* chez les Malgaches, surtout chez les *Tsimihety*, pour les comparer en quelques traits à Jésus-Christ en vue d'évangéliser la pratique *tsimihety du Rasahariaña*.

Chez les *Tsimihety* comme chez l'ensemble des Malgaches, il y a les *Razam-be* et les *Razana*. Les *Razam-be*, littéralement grands Ancêtres, sont des Ancêtres fondateurs d'un clan ou d'une grande famille élargie. Les *Razana* sont tous les autres Ancêtres, et même les *Razam-be* sont aussi des Ancêtres. L'un des points communs de ces deux sortes d'Ancêtres est la filiation. Les *Razana* ont transmis la vie à leurs descendants. Et ces Ancêtres ont reçu cette vie de Dieu-*Zanahary*. Ils ont la mission de transmettre cette vie. C'est dans ce sens aussi que les *Razana* sont des intermédiaires et des médiateurs entre Dieu et les hommes. Ils sont les défenseurs de la vie qu'ils ont transmise à leurs descendants et principes d'unité pour leurs descendants⁸⁷⁵. De façon indirecte, les *Razana* sont source de vie de leurs descendants. Et en protégeant leurs descendants, les *Razana* protègent cette vie. C'est dans cette perspective de source de vie qu'on dit en malgache que *ny Razana dia loharanon'aina sy nahitana masoandro* « les Ancêtres sont source de vie et de lumière »⁸⁷⁶.

Les rites du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña* sont l'une des expressions de l'unité des descendants autour de leurs Ancêtres. Cette unité des descendants marque la présence des *Razana* dans la vie quotidienne. Comme le souligne A. V. Mukena Katayi : « La vénération des ancêtres a pour conséquence la conscience aigüe de la présence et de l'action permanente des ancêtres dans la vie de leurs descendants »⁸⁷⁷. Le *Rasahariaña* est l'une des manifestations de cette vénération des Ancêtres chez les *Tsimihety*. Ces événements sont l'occasion d'évoquer la généalogie pour montrer les *Razana nihaviana* ou les Ancêtres dont on provient, l'attachement à ces mêmes Ancêtres et le devoir de se faire enterrer dans la terre et le tombeau des Ancêtres. Puisque le culte des Ancêtres est l'expression de l'unité des descendants de ces Ancêtres, ceux-ci sont aussi facteurs d'intégration sociale de leurs descendants⁸⁷⁸.

Cette action d'intégration qu'assument les *Razana* envers leurs descendants n'est pas seulement ici sur la terre mais surtout dans leur monde puisque lors du *Rasahariaña* ils accueillent le nouveau venu dans leur monde. Cette action d'intégration dans la vie au-delà est aussi celle des patriarches, ancêtres bibliques. Quand le Christ dit qu'on verra Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes dans le Royaume de Dieu (cf. Lc 13, 28-29 ; Mt 8, 11), cela

⁸⁷⁵ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 230.

⁸⁷⁶ Cf. Adolphe RAZAFINTSALAMA, « Théologies des ancêtres », dans ACM 5 (1994), Antananarivo, p. 373.

⁸⁷⁷ Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 230., p. 230 ; SCEAM, *Lettre Pastorale, l'Eglise en Afrique : Une Eglise-Famille de Dieu*, Accra (1998) 88.

⁸⁷⁸ Cf. Adolphe RAZAFINTSALAMA, *op. cit.*, 1994, p. 373-374.

veut dire que ces patriarches sont déjà dans ce Royaume de Dieu. Et le fait que le pauvre Lazare, à sa mort, est emporté par les anges dans le sein d'Abraham (cf. Lc 16, 19-31) montre que ce patriarche accueille les justes dans ce Royaume de Dieu. Comme les *Razana* malgaches, les patriarches ou ancêtres bibliques accueillent aussi tous ceux qui entrent dans le Royaume de Dieu. Ces patriarches donnent en quelque sorte une vie à ces gens de manière indirecte. Dans ce cas, ces ancêtres bibliques sont aussi et indirectement source de vie comme c'est déjà le cas pour les *Razana* malgaches.

Si les *Razana* sont indirectement source de vie, le Christ l'est à plein titre puisqu'il est Dieu en tant que Fils unique de Dieu. Les Malgaches sont plus attachés à leurs *Razana* car ils reconnaissent avoir reçu d'eux la vie qui est don de Dieu, et que l'union avec eux renforce cette vie, la protège et procure le bonheur. Ils croient que leurs *Razana* transmettent, renforcent et protègent la vie⁸⁷⁹. Quant au Christ source de vie, c'est lui-même qui l'a dit : « *Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante.* » (Jn 10, 10). Cela veut dire que le Christ nous donne la vie éternelle. Cela est tout à fait normal car il est Dieu, c'est-à-dire source de vie.

Dans un autre passage, le Christ se présente comme la vie elle-même. Il le dit : « *Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père sinon par moi.* » (Jn 14, 6). Non seulement, il est la Vie, le Christ est aussi le Chemin qui nous conduit au Dieu Père. Dans ce cas, Il comble le désir de la vie des fidèles du *Rasahariaña* et des autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches. Il est alors le Grand Ancêtre qui unit toute l'humanité. Cela montre aussi le rôle du Christ en tant que Médiateur du salut, l'intermédiaire entre Dieu le Père et les hommes. Le Christ « *est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté, car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix.* » (Col 1, 15-20).

Ce passage de saint Paul, une hymne, exprime la primauté du Christ sur toute créature céleste et terrestre, y compris les êtres humains dont font partie les ancêtres, et sur tout l'univers et son action rédemptrice. Il montre quatre aspects du Christ : « l'universalité des effets, l'unicité de son principe, la totalité de ses bienfaits et l'amplitude qui tient ensemble le commencement et l'achèvement ». Voilà le sens théologique profond de ce passage paulinien⁸⁸⁰. Déjà sur l'Eglise son Corps (cf. 1Co 12, 12), le Christ en est la Tête (cf. Col 1, 18). Sa plénitude (v. 19) montre sa Divinité (cf. Col 2, 9), et que la présence (et la puissance) créatrice de Dieu⁸⁸¹ est en lui.

À travers ce passage, l'Incarnation du Christ, couronnée par sa résurrection, a placé la nature humaine du Christ à la tête de toute la race humaine et de tout l'univers. Cette hymne

⁸⁷⁹ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 231.

⁸⁸⁰ Jean-Michel MALDAMÉ, *op. cit.*, 1998, p. 31-40.

⁸⁸¹ Cf. Ex 19, 5 ; Nb 14, 21 ; Dt 10, 14 ; Is 6, 3 ; 66, 1-2 ; Jr 23, 24 ; Ha 3, 3 ; Ps 24, 1 ; 50, 12 ; 72, 19 ; 89, 12-13 ; Sg 1, 7 ; Si 43, 27 ; 1Co 10, 26.

montre que la réconciliation universelle englobe tous les esprits célestes et tous les hommes. Elle exprime le salut collectif du monde par le Christ.

Puisque le Christ est le Premier-né d'entre les morts (v. 18 ; cf. 1Co 15, 20), il est alors l'aîné de tous les *Razana* car ceux-ci sont aussi des défunts. Ce qui veut dire que le Christ est au-dessus de tous les *Razana*. L'expression Jésus est « descendu aux enfers »⁸⁸² signifie d'abord que le Christ est mort et a été enseveli ; mais elle exprime aussi que dans sa descente aux enfers, le Christ a rencontré tous les hommes qui l'ont précédé dans la mort et aussi ceux qui n'ont pas connu son Evangile même de nos jours, pour les sauver car le salut est dans la communion au Christ. Certains Ancêtres malgaches figurent parmi ceux qui n'ont pas connu l'Evangile du Christ mais qui bénéficient de son salut universel. Glorifié en sa mort, le Christ est donc descendu aux enfers, il a rencontré ces hommes et les a entraînés avec lui dans le Royaume de Dieu (cf. 1P 3, 18-19), autrement dit pour les introduire avec lui dans la vie éternelle⁸⁸³. C'est pourquoi, il est dit : « *Même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit.* » (1P 4, 6). En ressuscitant le Christ, Dieu l'a établi juge des vivants et des morts (cf. Ac 10, 42).

Pour montrer cette action du Christ, il est écrit : « *Les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent : ils sortirent des tombeaux après sa résurrection, entrèrent dans la Ville sainte et se firent voir à biens des gens.* » (Mt 27, 52-53). La descente du Christ aux enfers délivre ces défunts de la mort et leur donne la vie éternelle. Saint Jean l'exprime comme suit : « *C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le Prince de ce monde va être jeté bas ; et moi, une fois élevé de terre, je les attirerai tous à moi.* » (Jn 12, 31-32).

R. Gounelle rappelle que pour Cyrille d'Alexandrie, la descente du Christ aux enfers prouve sa victoire sur la mort, l'unité de la nature humano-divine du Fils de Dieu, et elle atteste l'universalité du salut apporté par ce même Fils de Dieu aux humains⁸⁸⁴. Les *Razana* malgaches figurent parmi ces sauvés du Christ. « *Donc le Christ, le Fils de Dieu, crucifié et enseveli, est descendu même aux enfers, afin de nous élever au ciel. Lui qui est miséricordieux et bienheureux, il visita avec miséricorde les lieux de notre misère, afin de nous emmener au lieu de sa béatitude.* »⁸⁸⁵

À travers ces quelques illustrations, comme pour les Africains continentaux, l'idée que les Malgaches se font des *Razana* constitue déjà un terrain favorable à la compréhension du Christ. Par exemple les *Razana*, par leur sang, engendrent biologiquement leurs descendants, et leur sang circule dans les veines de tous leurs descendants. « *Jésus-Christ, par son sang répandu sur la croix, engendre l'Eglise ; et son sang circule dans les artères des chrétiens.* »⁸⁸⁶

Ces différentes approches de la figure des *Razana* à la lumière du Christ ne signifient pas que ces *Razana* sont sur le même pied d'égalité que le Christ. Et nous venons de montrer

⁸⁸² Pour cette descente de Jésus aux enfers, cf. Charles PERROT, « La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament », dans *Lumière et Vie* 87 (1968), p. 5-6, 14-29.

⁸⁸³ Cf. François-Xavier DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, (Maranatha, 26), Médiaspaul, Paris, 1991, p. 24-26 ; cf. Rémi GOUNELLE, « 1 Pierre 3, 18-20 et la descente du Christ aux enfers », dans *CE 128 Supplément* (2004), p. 16. et 52 ; cf. Saint Ignace d'Antioche, lettre aux Philadéphiens, IX, 1-2, dans *Sources Chrétiennes*, 10, Cerf, Paris, 1951, p. 151.

⁸⁸⁴ Cf. Rémi GOUNELLE, *op. cit.*, 2004, p. 15.

⁸⁸⁵ PSEUDO-FULGENCE de RUSPE, *Discours sur le Symbole 14*, cité par Rémi GOUNELLE, *op. cit.*, 2004, p. 46.

⁸⁸⁶ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 232.

par le passage de saint Paul (Col 1, 15-20) que le Christ est au-dessus de tous les *Razana*. Le Christ n'est pas créé mais engendré. Par contre, les *Razana* font partie des créatures de Dieu. Dans ce cas, le Christ est le premier-né des *Razana* aussi⁸⁸⁷. Comme les *Razana* sont présents parmi les leurs, le Christ est plus présent que ces Ancêtres parmi toutes les créatures.

B. Bujo souligne cette présence du Christ comme suit : « Ce Seigneur ressuscité est au milieu de nous comme nos ancêtres défunts vivant en communion avec nous, mais le Christ ressuscité vit au milieu de nous de manière plus éminente encore. Car c'est désormais de lui que nos ancêtres défunts eux-mêmes reçoivent la vie transformée et sont ce qu'ils sont ! La volonté de ce Christ ne va pas à l'encontre de ce que ces hommes morts avant nous et vivant pourtant au milieu de nous, ont toujours souhaité, à savoir : une vie forte et féconde. »⁸⁸⁸

Le dialogue sincère autour de ces thèmes, Jésus-Christ et les *Razana* dans le cadre du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres, peut aider, d'une part les chrétiens malgaches à repenser leur foi, et d'autre part les adeptes de *Rasahariaña* à reconnaître le rôle primordial du Christ qui vient porter à la plénitude leur héritage légué par les *Razana*⁸⁸⁹. Cela explique déjà l'intérêt d'évangéliser le *Rasahariaña* et les autres pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar.

C'est cette évangélisation de ce *Rasahariaña* que nous aborderons plus loin dans le dernier chapitre de notre travail, à travers l'inculturation de cette pratique.

2. APPORTS RÉCIPROQUES DES DEUX TRADITIONS

Ce que nous essayons d'exposer ici, ce sont des éléments bibliques qui sont des atouts pour la tradition malgache dans le culte des Ancêtres, en particulier pour le *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy ; et des éléments du *Rasahariaña* qui favorisent l'accueil et la compréhension de la parole de Dieu dans la Bible. Voici notre parcours dans ce chapitre. D'abord, nous montrerons que le monothéisme biblique est un atout pour le culte des Ancêtres à Madagascar. Ensuite, nous présenterons le respect des morts et des Ancêtres selon la Bible. Et puis, nous exposerons que la création est orientée vers Dieu. Ensuite, nous expliquerons que le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres malgaches sont une expression et une continuité du *Fihavanana*. Et enfin, nous parlerons du *Rasahariaña* en tant qu'expression de l'importance de la vie et pierre d'attente à la communion des saints.

2.1. LE MONOTHÉISME BIBLIQUE, UN ATOUT POUR LE CULTE DES ANCÊTRES À MADAGASCAR

Nous essayons de montrer ici sous quel aspect la notion du monothéisme biblique est un atout dans la tradition malgache du culte des Ancêtres, en particulier dans le rite du *Rasahariaña*. Le monothéisme est peut-être la raison principale de l'interdiction de culte des

⁸⁸⁷ Cf. *Id.*

⁸⁸⁸ Bénédicte BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, 1976, p. 44.

⁸⁸⁹ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 232-233.

morts ou des ancêtres défunts et d'autres pratiques divinatoires dans la Bible comme cela est déjà bien marqué dans le décalogue. Face à l'unicité de Dieu, ce dernier possède des messagers dans la Bible qu'on appelle les anges. Cette manière de concevoir le monothéisme dans la Bible peut enrichir celle de la culture malgache à travers les pratiques du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña*.

Avant de démontrer que le monothéisme biblique est un atout pour la tradition religieuse malgache de *Rasahariaña* et des autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches, nous abordons d'abord l'unicité de Dieu dans la Bible, et après les anges d'après la Bible.

2.1.1. L'unicité de Dieu dans la Bible

Le monothéisme est la reconnaissance et l'adoration d'un Dieu seul et unique. C'est-à-dire une religion qui admet un seul Dieu comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam. Dans ce sens, A. Schenker note que le monothéisme est une conception religieuse qui prône l'existence d'un seul Dieu et qui nie l'existence de tous les autres dieux⁸⁹⁰.

L'unicité de Dieu est un élément déterminant pour le discours vétérotestamentaire sur Dieu. Elle n'est ni pensée ni exprimée de la même manière, elle n'est pas un dogme dans l'Ancien Testament mais s'est exprimée avec simplicité⁸⁹¹. L'idée du monothéisme évolue dans la Bible. B. Lang note : « Dans la science critique de la Bible, il est habituel de commencer l'étude du monothéisme, non avec Abraham ou Moïse, mais avec Josias »⁸⁹². Cela est à cause de la réforme religieuse entreprise par ce roi suite à la découverte du livre de la Loi dans le Temple de Jérusalem, et qui constitue le noyau fondamental du Deutéronome. Ce livre a guidé le roi Josias dans sa réforme en supprimant toutes les idoles dans le Temple pour montrer l'exclusivité de Yahvé. Cependant, B. Renaud dit : « La tradition biblique, unanime, place la haute figure de Moïse à l'origine de la foi monothéiste »⁸⁹³. Ces deux visions montrent le rôle de ces deux personnages dans le monothéisme biblique.

En admettant le monothéisme comme l'existence d'un seul Dieu et la négation de l'existence de toute autre divinité, la religion israélite n'était pas monothéiste avant le Deutéro-Isaïe (Is 40-55) vers la deuxième moitié du 6^e siècle avant notre ère, car ce dernier semble le premier à nier absolument l'existence des autres dieux en face du Dieu d'Israël. Avant cette période, on parle plutôt de monolâtrie ou d'hénothéisme pour Israël⁸⁹⁴.

⁸⁹⁰ Cf. Adrian SCHENKER, « Le monothéisme israélite : un dieu qui transcende le monde et les dieux », dans *Biblica*, volume 78, Fascicule 3, 1997, p. 436 ; Mark J. EDWARDS, « Monothéisme. Origine et définition », dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de la théologie*, Puf, Paris, 2013, p. 913.

⁸⁹¹ Cf. Clauss WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par Lore JEANNERET, Labor et Fides, Genève, 1985, p. 35.

⁸⁹² Bernard LANG, « Yahvé seul ! Origine et figure du monothéisme biblique », traduit de l'allemand par Robert GIVORD, dans *Cocilium*, 197, 1985, p. 55.

⁸⁹³ Bernard RENAUD, « Moïse et le monothéisme », dans André LEMAIRE, *Le monde de la Bible*, Gallimard, Paris, 1998, p. 479.

⁸⁹⁴ Cf. Adrian SCHENKER, *op. cit.*, 1997, p. 436-437 ; cf. Adrian SCHENKER, « Emergence du monothéisme d'Israël », dans *Lumière et Vie*, 278, 2008, p. 45-46 ; cf. Frédéric ROGNON, « Penser le Dieu un : Remarques sur le débat autour du monothéisme », dans Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dir.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, (Lectio Divina, 244), Cerf, Paris, 2011, p. 27.

B. Lang rappelle que l'exigence du seul culte de Yahvé semble être exprimée clairement pour la première fois dans Osée vers 750 avant notre ère⁸⁹⁵. Il y est exprimé comme suit : « *Pourtant moi je suis Yahvé, ton Dieu, depuis le pays d'Égypte, de Dieu, excepté moi, tu n'en connais pas, et de sauveur, il n'en est pas en dehors de moi.* » (Os 13, 4).

Dans l'histoire de la religion israélite, Dieu appelé Yahvé a un pouvoir sur les autres prétendus dieux. Et ce pouvoir est manifesté par l'interdiction à Israël d'adorer d'autres divinités (cf. Ex 20, 3 ; Dt 5, 7). Et ce phénomène explique l'utilisation du mot monothéisme au sein d'un monde polythéiste dans lequel se trouve Israël à l'époque d'après A. Schenker. Selon cet auteur, « Le monothéisme ne doit pas se définir exclusivement en termes d'être et de non-être. Il suffit qu'un dieu soit d'une nature ou d'un degré si différent de tous les autres dieux qu'il les transcende, de façon analogue à la transcendance des dieux par rapport aux hommes mortels. Pour qu'on puisse parler de monothéisme en vérité, il suffit d'un vis-à-vis entre un dieu unique d'un côté et tous les autres êtres divins de l'autre. Ce face-à-face, fondé sur une unicité qui ne doit pas nécessairement correspondre à l'existence de l'un en face de la non-existence de tous les autres, constitue le monothéisme, c'est-à-dire l'unicité d'un dieu. »⁸⁹⁶ Selon cette définition, une religion qui admet l'unicité d'un dieu propre à elle face aux autres est monothéiste. Et c'est le cas de la religion d'Israël avant le Deutéro-Isaïe.

Mais à ce moment-là, avant le Deutéro-Isaïe, on parle plutôt de monolâtrie et d'hénothéisme dans la relation d'Israël. Par définition, la monolâtrie consiste à rendre exclusivement un culte officiel à un seul Dieu. Et l'hénothéisme consiste à ce que tous les rapports entre les hommes et la sphère divine transcendante se concentrent en une seule divinité⁸⁹⁷. Ces deux conceptions n'excluent pas l'existence d'autres dieux mais interdisent de leur rendre un culte. Un peuple particulier doit rendre un culte à un dieu unique. Ce n'est pas encore du monothéisme ou c'est un monothéisme incluant le polythéisme⁸⁹⁸. Dans la monolâtrie et l'hénothéisme de la religion israélite, l'existence d'autres dieux pour d'autres nations n'est pas niée, elle est implicitement supposée (cf. Dt 32, 8)⁸⁹⁹.

Dans la conception religieuse de l'Israël ancien, c'est Yahvé le Très-Haut qui donne aux nations leurs divinités tutélaires et qui garde Israël pour lui (cf. Dt 32, 8-9). Ces dieux dépendent du Dieu le Très-Haut qui est leur supérieur. Le rapport entre Dieu et son peuple est monolâtrique du côté des hommes, et tutélaire du côté de leur Dieu⁹⁰⁰. Chaque peuple est protégé par son dieu. L'alliance lie Yahvé avec Israël son peuple. Le rôle de tutélaire est celui que tiennent les *Razana* malgaches pour leurs descendants. Ces *Razana*, Ancêtres, dépendent aussi du *Zanahary* puisque c'est ce dernier qui leur confie des missions pour les vivants.

⁸⁹⁵ Cf. Bernard LANG, *op. cit.*, 1985, p. 58.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 437-438.

⁸⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 436 ; cf. Bernard LANG, *op. cit.*, 1985, p. 55-58.

⁸⁹⁸ Cf. Jean BOTTÉRO, « Les dieux de Mésopotamie », dans Thomas RÖMER (préface), *Enquête sur le dieu unique*, Le monde de la Bible, Bayard, Montrouge, 2010, p. 39.

⁸⁹⁹ André LEMAIRE, « L'Émergence du monothéisme en Israël avant l'Exil », dans Thomas RÖMER (préface), *op. cit.*, 2010, p., 92.

⁹⁰⁰ Cf. Adrian SCHENKER, *op. cit.*, 1997, p. 439 et 441 ; Adrian SCHENKER, *op. cit.*, 2008, p. 50, 52-53 ; Jan JOOSTEN, « Deutéronome 32, 8-9 et les commencements d'Israël », dans Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dir.), *op. cit.*, 2011, p. 97-98 ; cf. André LEMAIRE, *op. cit.* p., 2010, p. 93. Voici d'autres passages sur la divinité de chaque nation : Ex 20, 3. 5-6 ; 22, 19 ; 23, 13 ; 34, 14 ; Nb 25, 1-4 ; Dt 4, 24 ; 5, 7-10 ; Js 23, 7-8 ; Mi 4, 5.

La conception religieuse de l'ancien Israël n'est pas restée sur la monolâtrie et l'hénothéisme mais elle a évolué vers une conception monothéiste pure et universelle en excluant l'existence de toutes autres divinités. La Bible montre qu'après l'Exil, Israël entre dans le monothéisme universel. Déjà dans le Pentateuque, des passages montrent que Yahvé, le Dieu d'Israël, est le seul vrai Dieu (cf. Dt 4, 35. 39 ; 6, 4). Le récit de la création (cf. Gn 1) et la révélation du nom de Dieu (Ex 6, 2-3) impliquent l'universalité de Dieu dans la Bible⁹⁰¹.

Le Deutéro-Isaïe a des formules qui excluent l'existence d'autres dieux. A. Lemaire note : « En fait, les premières affirmations claires du monothéisme israélite semblent celle du Deutéro-Isaïe, datant probablement de la fin de l'Exil, vers 550-539. »⁹⁰² Citons un passage monothéiste de ce Deutéro-Isaïe : « *Je suis Yahvé, il n'y en a pas d'autre, moi excepté, il n'y a pas de Dieu. Je te ceins, sans que tu me connaisses, afin que l'on sache du levant au couchant qu'il n'y a personne sauf moi : je suis Yahvé, il n'y en a pas d'autre.* » (Is 45, 5-6 ; cf. Is 45, 21-22 ; 46). Dans ce monothéisme universel biblique, les autres dieux dont la divinité est niée deviennent des anges⁹⁰³. Face à Dieu, il y a des esprits comme dans l'univers malgache.

Dans le Nouveau Testament, le monothéisme vétérotestamentaire se poursuit car les passages néotestamentaires professent le même Dieu unique (cf. Mc 12, 29-30 ; 13, 32 ; 1Co 8, 4 ; 1Tm 2, 5) que l'Ancien Testament⁹⁰⁴. Ce Dieu unique est le Créateur (cf. Mc 12, 29-30 ; 13, 32) et le seul Dieu pour tout l'univers. Plusieurs passages néotestamentaires montrent que ce Dieu est le Père (cf. Mt 6, 9 ; Mc 13, 32 ; Lc 6, 35 ; Jn 1, 14 ; 1Co 8, 6, etc.) qui a envoyé son Fils unique Jésus-Christ (Mt 3, 17 ; Mc 1, 1 ; 9, 7 ; Jn 3, 16 ; Rm 1, 3-4 ; 1Co 15, 28, etc.). Ce Fils unique est le Sauveur du monde, le seul Seigneur (cf. Mc 1, 2 ; Rm 1, 4 ; Ph 2, 9-11 ; Ep 4, 5) et l'unique Médiateur entre Dieu le Père et les hommes en tant que Rédempteur (cf. Jn 1, 3 ; Rm 11, 36 ; 1Tm 2, 5 ; Col 1, 15-20 ; He 12, 24, etc.). À partir de ces passages, on peut parler de monothéisme de filiation dans le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament hérite du monothéisme vétérotestamentaire⁹⁰⁵.

Ces passages néotestamentaires montrent que Jésus-Christ est Dieu lui-même, il est la manifestation de Dieu en tant que son Fils⁹⁰⁶. Puisqu'il s'est incarné dans le sein de la vierge Marie, il est vrai homme et vrai Dieu. Et avec le Saint Esprit, on parle de la Trinité.

Comme dans l'Ancien, le Nouveau Testament atteste la présence des anges (cf. Mt 1, 20 ; 2, 13. 19 ; Lc 1, 26-38 ; 2, 9-10) et des autres esprits tels les saints pour certaines confessions chrétiennes, catholiques et orthodoxes. La fonction des anges (cf. Mt 1, 20 ; 2, 13. 19 ; Lc 1, 26-38 ; 2, 9-10) dans le Nouveau Testament que nous verrons ci-dessous est semblable à celle de ceux de l'Ancien Testament.

⁹⁰¹ Cf. Françoise LAURENT, « De l'incomparable, de l'unique « C'est le Seigneur qui est Dieu » Dt 4, 1-40 », dans Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dir.), *op. cit.*, 2011, p. 71. Cf. 2S 7, 22 ; 1R 8, 60 ; 2R 5, 15 ; 45, 22 ; Si, 36, 5.

⁹⁰² André LEMAIRE, *op. cit.*, 2010, p. 99, cf. aussi André LEMAIRE, *op. cit.*, 2003, p. 135.

⁹⁰³ Adrian SCHENKER, *op. cit.*, 1997, p. 446.

⁹⁰⁴ Cf. Riemer ROUKEMA, « Le monothéisme de l'évangile de Marc », dans Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dir.), *op. cit.*, 2011, p. 163-179 ; cf. Henri CAZELLES, *La Bible et son Dieu*, (Jésus et Jésus-Christ, 40), Desclée, Paris, 1989.

⁹⁰⁵ Cf. Elian CUVILLIER, « Monothéisme et messianisme dans l'évangile de Matthieu : un déplacement du système de valeurs », dans Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dir.), *op. cit.*, 2011, p. 148-160 ; cf. Jean ZUMSTEIN, « La quête du Dieu invisible : le discours sur Dieu dans le quatrième évangile », dans Eberhard BONS et Thierry LEGRAND (dirs.), *op. cit.*, 2011, p. 199-212 ; cf. Larry W. HURTADO, *op. cit.*, 2011.

⁹⁰⁶ Cf. Riemer ROUKEMA, *op. cit.*, 2011, p. 164.

2.1.2. Les anges d'après la Bible

Dans ce point, nous allons présenter d'abord les anges et leurs fonctions dans la Bible ; et après nous aborderons les autres esprits et le respect dont fait l'objet les anges dans la Bible.

2.1.2.1. Les anges et leurs fonctions selon la Bible

Le nom des anges n'est pas un nom de nature mais de fonction⁹⁰⁷ : il signifie messager. Leur existence ne fait pas de doute dans la Bible, parce qu'ils traversent l'Ancien et le Nouveau Testament. La lettre aux Hébreux dit que les anges sont des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut (cf. He 1, 14).

Dans la Bible, on trouve les neuf chœurs des anges qu'on évoque : ce sont les séraphins, les chérubins, les trônes, les dominations, les vertus, les puissances, les principautés, les archanges et anges. Vers 490, Pseudo-Denys suivi par de nombreux Pères de l'Eglise met une hiérarchie des anges en trois catégories. Les premiers sont : Séraphins, Chérubins, Principautés, Archanges et Anges. Les deuxièmes sont : Dominations, Vertus et Puissances. Les troisièmes : Principautés, Archanges et Anges⁹⁰⁸.

Les anges sont au service de Dieu et des hommes comme c'est le cas pour les Ancêtres dans la tradition malgache. Ils transmettent aux hommes les messages de Dieu (cf. Mt 1, 20 ; 2, 13. 19 ; Lc 1, 26-38 ; 2, 9-10) et chantent sa gloire (cf. Ps 103, 20 ; 148, 2 ; Jb 38, 6-7). De plus, les anges donnent la signification de ce qu'ils transmettent, ils veillent aussi et surtout sur les hommes selon l'ordre de Dieu, et ils présentent les prières de ceux-ci à Dieu (cf. Tb 12, 12). Ils jouent alors un rôle d'intermédiaires entre Dieu et les hommes. Dans le livre de Job, ce rôle est exprimé comme suit : « *Alors s'il se trouve près de lui un Ange, un Médiateur pris entre mille, qui rappelle à l'homme son devoir* » (Jb 33, 23). Ce terme médiateur pourrait être lu comme interprète. Ce rôle est celui que tiennent les *Razana* chez Malgaches.

Dans la Bible, les anges sont à Dieu, et être messagers fait partie essentielle de leur service. Dans le livre de la Genèse, l'ange de Yahvé est envoyé deux fois au secours d'Agar qui fuit sa maîtresse Sara, il lui demande d'être soumise à cette dernière et lui promet une descendance nombreuse (cf. Gn 16, 7-11 ; 21, 17-18). Le message que l'ange transmet à Agar est celui de Dieu. C'est son ange aussi que Dieu charge d'empêcher Abraham de tuer son fils Isaac alors qu'il est prêt à le sacrifier (cf. Gn 22, 11-12). Pendant l'exode du peuple Israël dans le désert, l'ange de Dieu le conduit (cf. Ex 14, 19) et le garde au nom de Dieu sur la route (cf. Ex 23, 20-23 ; Nb 20, 16 ; Jg 2, 1).

Dans 2R 1, l'Ange de Yahvé est chargé d'interdire à Israël d'adorer d'autres dieux que Yahvé (cf. 2R 1, 3). Cela veut dire qu'il joue un rôle important dans la monolâtrie et l'hénothéisme dans la religion de l'Israël ancien. En faisant l'œuvre de Dieu, l'ange de Yahvé réprime le mal et purifie les hommes de leurs péchés (cf. Za 3, 1-7).

⁹⁰⁷ Cf. Pierre-Marie GALOPIN et Pierre GRELOT (dir.), « Anges », dans Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 2013, p. 58 ; cf. aussi Sophie RAMOND, « Figures mystérieuses de la Bible hébraïque », dans *Le monde de la Bible* 212, (2015), p. 40-44.

⁹⁰⁸ Cf. Pierre de MARTIN DE VIVIÉS, *Anges et démons*, (Ce que dit la Bible sur ..., 1), Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2013, p. 12.

Les anges apparaissent aussi en songe comme les *Razana* défunts dans l'univers malgache. En Gn 28, Jacob voit en songe les anges de Dieu qui montent et descendent sur une échelle (cf. Gn 28, 12). Comme dans leur fonction d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, cette vision de Jacob montre que les anges ont des missions qui consistent à faire aller et retour entre les deux mondes : celui de Dieu et des humains⁹⁰⁹. Dans Gn 31, l'ange de Dieu dit en songe à Jacob qu'il doit retourner dans sa patrie quand il était chez Laban son beau-père (cf. Gn 31, 11-13).

Concernant la mission de ces anges qui est de veiller sur les hommes, nous la rencontrons dès le livre de la Genèse. En Gn 24, en demandant à son serviteur d'aller prendre une femme pour son fils, Abraham lui assure que Dieu lui enverra son ange pour l'accompagner dans sa mission (cf. Gn 24, 7). Dans le Ps 34, 8, l'ange de Yahvé veille sur ses fidèles. En Tb 4, l'ange Rapahël s'entretient avec Tobie et devient son compagnon de route. En chemin, Raphaël veillera sur Tobie (cf. Tb 5, 4). Il s'agit donc d'un ange gardien qui veille sur les hommes. Généralement, Dieu donne des anges à son peuple, à ceux qui lui obéissent et suivent sa volonté, c'est-à-dire les justes, pour les protéger (cf. Ps 91, 11). C'est l'ange de Dieu qui sauve Azarias et ses compagnons de la fournaise (cf. Dn 3, 49-50).

Les anges, dans la mission qu'ils ont pour les hommes, guérissent aussi. C'est ce qu'a fait Raphaël à Tobie et à son épouse Sara afin que ceux-ci puissent fonder une famille en paix (cf. Tb 3, 16-17). Le nom de cet ange qui signifie « Dieu guérit » désigne la fonction qu'il exerce. Dans ce cas, Raphaël guérit les gens de leur maladie physique et spirituelle. Le nom de Michel qui signifie « Qui est comme Dieu ? » indique la toute-puissance de Dieu, et ce qu'il a accompli prouve cette toute puissance divine (Dn 10, 13. 21 ; 12, 1 et Jude 9). C'est pourquoi il est le prince de tous ces anges (cf. Dn 10, 21 ; 12, 1).

Les anges expliquent également aux prophètes le sens de leurs visions (cf. Ez 40, 3-4). Dans ce passage d'Ez, l'homme de Dieu est considéré comme un ange. En Dn 8 et 9 l'ange Gabriel dont le nom signifie « Héros de Dieu » est chargé d'expliquer à Daniel le sens de sa vision (cf. Dn 8, 16. 19 ; 9, 22-27). En Za 1, 8-17, l'ange de Dieu explique au prophète la vision reçue et ensuite lui donne le message de Dieu pour le peuple (Za 1, 14-17 ; 2, 2).

Dans la Bible, on a d'autres sortes d'anges qui ont leurs propres missions : ce sont les Chérubins et les Séraphins⁹¹⁰. Dans le jardin d'Éden, les chérubins sont chargés de le garder et d'empêcher l'homme banni d'y entrer (cf. Gn 3, 24). Ces chérubins sont présentés comme un siège de Dieu (Ex 25, 18-22 ; Ps 18, 11 ; 80, 2 ; 99, 1 ; 1R 6, 23-29), munis d'ailes et parlent comme la voix de Dieu tout-puissant (cf. Ez 10, 3-5). Leurs ailes servent surtout à voler (cf. Ez 10, 15). Comme les autres anges, les chérubins jouent un rôle d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, ils sont au service de Dieu et des hommes (cf. Ez 10, 6-7).

Quant aux séraphins, dans le récit de la vocation d'Isaïe, ils sont des êtres munis de six ailes dont deux servent pour voler, deux pour se couvrir la face et deux pour se couvrir les pieds (cf. Is 6, 2). Ils chantent la gloire de Dieu avec des voix tremblantes (cf. Is 6, 3-4). Dans ce récit, un des séraphins a effacé la faute et le péché d'Isaïe avec la braise qu'il a touchée à sa bouche (cf. Is 6, 6). Ils sont envoyés par Dieu pour transmettre un message à Isaïe.

⁹⁰⁹ Cf. Pierre de MARTIN DE VIVIÉS, *op. cit.*, 2013, p. 11.

⁹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 18-19, 23-30, 34-39.

Dans certains passages, les anges sont au service de la vengeance de Dieu. C'est le cas de l'ange exterminateur qui frappe Jérusalem et son peuple (cf. 2S 24, 16). L'Ange de Yahvé frappe l'armée assyrienne à côté de Juda (cf. 2R 19, 35). Dieu envoie l'ange du malheur (cf. Ps 78, 49). Ces rôles de vengeurs sont attribués aux esprits de la nature appelés « *tsiny* » dans le monde malgache car ceux-ci sont chargés par le Dieu *Zamahary* de protéger les bêtes sans défenses et innocentes comme les caméléons. Les *Razana* pourraient aussi assurer cette vengeance dans certaines circonstances par des malédictions.

Comme dans l'Ancien, dans le Nouveau Testament, les anges assurent les mêmes fonctions d'être au service de Dieu en tant que messagers (cf. Mt 1, 20 ; 2, 13. 19 ; Lc 1, 26-38 ; 2, 9-10 ; Ac 10, 3-7. 22) et sont de même nature (cf. Lc 15, 10). Mais le Nouveau Testament mentionne moins les anges car le Christ, le Fils de Dieu, dans sa mission salvatrice, est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes⁹¹¹. Ces anges sont au service du Christ (cf. Mc 1, 13 ; Mt 25, 31 ; 16, 27 ; Lc 12, 8-9 ; 2Th 1, 7) et des hommes (cf. He 1, 14 ; Ac 5, 19 ; 12, 7-8 ; 27, 23).

2.1.2.1. Les autres esprits et le respect pour les anges dans la Bible

À part les anges, il y a d'autres esprits bénéfiques qui sont au service de Dieu. C'est le cas des fils de Dieu cités dans plusieurs passages (cf. Gn 6, 1 ; Dt 32, 8 ; Ps 29, 1 ; Jb 1-2 ; Dn 4, 10). Ces fils de Dieu sont présentés quelquefois comme des anges ou des fils d'Israël ; parfois ni l'un ni l'autre. Dans ce dernier cas, ils sont alors des êtres célestes avec Dieu. L'armée céleste ou les armées de Yahvé (cf. 1R 22, 19 ; Ps 103, 21 ; 148, 2 ; Ne 9, 6) et les saints (cf. Jb 5, 1 ; 15, 15 ; Ps 89, 8) font partie de ces êtres célestes bénéfiques⁹¹². Il y a aussi des esprits maléfiques ou neutres dans la Bible comme le Satan (cf. Jb 1, 6-12 ; 1Chr 21 ; Za 3, 1-2). Ce dernier et démons sont présentés comme l'adversaire ou l'accusateur (cf. 1R 11, 15 ; Jb 1, 6-12 ; Za 3, 1-2).

Dans ces passages, le satan exerce une fonction légitime car il dialogue même avec Dieu sans crainte et en restant sous ses ordres. La fonction de ces satans a une évolution dans la Bible. Ils sont une sorte d'inspecteur chargé de surveiller les habitants de la terre. Ils sont une sorte de procureur et de juge d'instruction. Ils deviennent après des tentateurs. Et après ils devenu des anges déchus ou ange rebelle⁹¹³. Les satans ou les démons sont aussi dans le Nouveau Testament. Tentateur est l'une des fonctions dans ce deuxième Testament de la Bible (cf. Mc 1, 13 ; Mt 4, 1-11 ; Lc 4, 1-10 ; 10, 18)⁹¹⁴.

Contrairement au contexte malgache, dans celui de la Bible, Dieu interdit le culte rendu à tous ces esprits qui l'entourent, mais il n'interdit pas un respect ou un honneur de la part des hommes pour les anges. Cela ne veut pas dire que ces esprits ne reçoivent pas de culte ; les

⁹¹¹ Cf. Serge-Thomas BONINO, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie catholique*, Parole et Silence, Paris, 2007, p. 40-43 ; pour les anges dans le Nouveau Testament, cf. aussi QUESNEL Michel, « Anges et démons dans le Nouveau Testament », dans *Le monde de la Bible* 212, (2015), p. 56-60.

⁹¹² Pour ces autres esprits célestes ou fils de Dieu, cf. David HAMIDOVIC, « Un dualisme affirmé dans le judaïsme ancien », dans *Le monde de la Bible* 212, (2015), p. 46-49.

⁹¹³ Cf. Pierre de MARTIN DE VIVIÉS, *op. cit.*, 2013, p. 71-73 ; pour ces démons et satan, cf. aussi Sophie RAMOND, *op. cit.*, 2015, p. 42 et 44.

⁹¹⁴ Cf. Serge-Thomas BONINO, *op. cit.*, 2007, p. 32-39.

morts et les ancêtres bénéficiaient parfois d'un culte. D'autres esprits comme l'armée du ciel recevaient des cultes de la part de certains Israélites et du roi (cf. 2R 21, 5).

Comme les *Razana* malgaches, les anges dans la Bible sont aussi l'objet du respect des hommes (cf. Jg 13), et Dieu ne s'oppose pas à cela. L'Ange de Yahvé qui prédit la naissance de Samson a reçu l'honneur de Manoah et de sa femme (cf. Jg13). Ceux-ci observent les interdits annoncés par cet Ange concernant l'enfant qui va naître. Quand Manoah et sa femme veulent offrir quelque chose à cet Ange, celui-ci les orientent plutôt vers Dieu en leur demandant d'offrir un holocauste à Yahvé (cf. Jg 13, 15-16). Cet Ange ne se met pas à l'égal de Dieu, il n'accepte pas qu'on lui rende un culte comme on le fait à Dieu. Ce qu'il demande est l'observance des interdits de Dieu qu'il a annoncés.

Les parents de Samson ont offert un holocauste à Yahvé pour lui rendre grâce des biens qu'il a accomplis envers eux par cet Ange. Bien que cet holocauste soit offert à Dieu, il est fait en l'honneur de cet Ange. La vierge Marie, la mère de Jésus-Christ, accepte la volonté de Dieu annoncée par l'ange Gabriel (cf. Lc 1, 26-38). Elle respecte cet ange par son obéissance à la parole de Dieu. Les *Razana*, grâce à de bonnes actions qu'ils effectuent envers les vivants, reçoivent aussi des respects. Les anges dans la Bible et les *Razana* malgaches reçoivent des honneurs et des respects mais de manière différente. Les *Razana* les reçoivent par des cultes et des offrandes comme dans le *Rasahariaña*, les anges par le respect du message de Dieu qu'ils transmettent et par une action de grâce à Dieu, leur envoyeur.

2.1.3. Le monothéisme biblique, un atout pour la tradition religieuse malgache du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres

Dans le *Rasahariaña* et les autres formes du culte des Ancêtres malgaches, *Zanahary* se trouve au premier rang quand on le mentionne car il est invoqué toujours en premier à travers les *jôro* malgaches. À travers les cultes rendus aux Ancêtres, c'est *Zanahary* lui-même qui est honoré. Cela montre déjà la place qu'occupe *Zanahary* dans le culte des Ancêtres à Madagascar, y compris le *Rasahariaña*, et du monde malgache. Il est alors maître de tout, principe et origine de tout ce qui existe. Ce phénomène nous montre déjà que comme dans la plupart des cas du continent africain, dans le milieu malgache, la croyance aux Ancêtres ne l'emporte pas au monothéisme bien qu'elle soit enracinée dans les mœurs⁹¹⁵.

Les défunts Ancêtres à qui on rend le culte comme le *Rasahariaña* sont auprès de *Zanahary*-Dieu, car on dit à Madagascar d'un mort qu'il est « *mody Zanahary* » (rentré ou retourné chez Dieu Créateur). Cela montre l'origine divine de l'homme selon la conception malgache comme dans la conception biblique. La mort signifie le passage de l'homme vers ce *Zanahary*. Et les rites du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña* assurent ce passage comme nous l'avons déjà exposé dans la première partie de notre travail.

Nous avons expliqué dans la première partie de ce travail que Dieu-*Zanahary* est unique selon la conception malgache de Dieu. Mais à côté de ce *Zanahary*, il y a une multitude d'esprits qui sont à son service, et les Ancêtres font partie de ces esprits. Le *Zanahary* confie des missions à ces esprits comme la protection des hommes vivants pour les *Razana*, Ancêtres, et la protection des bêtes sauvages innocentes et sans défense pour les *tsiny*. Et ce

⁹¹⁵ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 288.

Zanahary autorise ces différents esprits à avoir des cultes de la part des hommes vivants sur la terre. C'est pour cela que les morts, les Ancêtres et même les *tsiny* reçoivent des cultes de la part des vivants. Nous savons déjà le rôle de ces cultes avec la première partie de ce travail.

Comme déjà signalé dans la première partie, les cultes rendus aux Ancêtres sont également destinés à *Zanahary* lui-même puisque les défunts destinataires vont revenir à ce *Zanahary* et c'est ce dernier qui permet à ces Ancêtres d'avoir ces cultes. Et c'est cela la place de *Zanahary* dans les différentes formes du culte des Ancêtres à Madagascar, y compris le *Rasahariaña*. Il est aussi destinataire de ces cultes, et même le premier destinataire car il est invoqué en premier dans les *jôro*.

Dans ce contexte malgache, on peut parler de monothéisme ontologique. Mais certains parlent du polythéisme liturgique car le Dieu *Zanahary* permet à ces esprits de recevoir des cultes de la part des vivants. Le monothéisme malgache est aussi universel car selon la conception malgache que nous avons vue dans la première partie de ce travail ; *Zanahary* est universel, saint ou sacré, origine, principe et créateur de toute chose ou de l'univers entier⁹¹⁶.

Le monothéisme biblique est également universel comme nous l'avons vu plus haut. Il l'est surtout à partir de l'époque du Deutéro-Isaïe car il exclut l'existence de toutes autres divinités. Comme dans le monde malgache, face à Dieu unique, la tradition biblique admet aussi l'existence des autres esprits comme les anges, les membres de la cour céleste et même des esprits maléfiques ou neutres tels que le satan. Certains de ces esprits reçoivent même le qualificatif de dieux avant l'exil ou pendant que la religion israélite était encore au stade de monolâtrie et de l'hénothéisme.

Contrairement à la tradition malgache, le Dieu dans la Bible n'autorise pas les hommes à rendre un culte à aucune autre entité. Ce qui veut dire que les différents esprits qui entourent Dieu ne bénéficient pas d'un quelconque culte. Mais ces esprits comme les anges peuvent bénéficier de respect et de vénération de la part des hommes grâce aux bonnes actions qu'ils effectuent pour eux de la part de Dieu. Toutes sortes de pratiques divinatoires comme la nécromancie sont interdites dans la Bible. Les morts, les ancêtres et les autres esprits ne devraient être ni consultés ni invoqués selon la tradition biblique. L'existence de ces différentes pratiques au sein du peuple de Dieu est vue d'un œil péjoratif dans la Bible et souvent considérée comme le fruit d'une influence étrangère. Seul Dieu devrait faire l'objet d'une quelconque consultation dans la Bible.

Les différentes interdictions de ces pratiques et cultes dans la Bible n'empêchent pas leur existence au sein du peuple d'Israël et dans le monde biblique comme nous l'avons déjà développé dans la deuxième partie de ce travail. Il y a bel et bien des gens qui rendent des cultes à d'autres esprits dans le monde biblique. Par exemple en 2R 6, 4, Manassé rend un culte devant toute l'armée du ciel et se prosterne malgré l'interdiction de cette pratique. La nécromancie et les différentes pratiques divinatoires existent aussi dans le monde biblique et au sein du peuple d'Israël en dépit de leur interdiction.

Dans le monde malgache, toutes les différentes pratiques faites avec une bonne intention envers les Ancêtres et les autres esprits sont autorisés par *Zanahary* car il ne les interdit pas. Ce qui veut dire que les pratiques en vue de faire du mal aux autres ne sont pas permises ; par exemple le *famosavina*, ou la sorcellerie, dans le sens malgache du terme n'est

⁹¹⁶ Cf. Robert JAOVELO-DZAO, *op. cit.*, 1996, p. 215-230.

pas admis car les *mpamosavy*, les sorciers, ne bénéficient pas des cultes des Ancêtres après leur mort et ne deviendront jamais Ancêtres, ils sont condamnés à errer à jamais.

Le monothéisme biblique permet d'éviter facilement les risques de syncrétisme, de l'idolâtrie et de la divinisation des ancêtres ou de la création. Cela ne veut pas dire que les fidèles de la religion biblique ne tombent jamais dans le syncrétisme et l'idolâtrie. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre travail, il y a eu des Israélites qui pratiquaient la nécromancie, le culte des ancêtres et d'autres pratiques divinatoires interdites. Mais les différentes interdictions bibliques de ces pratiques permettent de montrer l'unicité de Dieu et d'éviter de diviniser d'autres créatures comme les ancêtres ou les hommes vivants.

Dans la tradition malgache du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña*, on peut tomber plus facilement dans le syncrétisme, l'idolâtrie et la divinisation de l'homme, en particulier des Ancêtres. Et dans le contexte malgache du culte des Ancêtres, *Zanahary* semble quelquefois éclipsé par les Ancêtres et les autres esprits même si les Malgaches pensent que ce *Zanahary* est le seul et unique vrai Dieu. Certains tombent dans la divinisation de ces Ancêtres et des autres esprits par ces cultes. Les Ancêtres royaux sont presque divinisés à travers les cultes rendus à eux et qui consistent souvent à faire baigner leurs reliques. Un de nos informateurs place même les rois au même rang qu'une divinité⁹¹⁷.

Dans ce contexte malgache du culte des Ancêtres, le monothéisme biblique est un atout pour éviter de diviniser les morts, les Ancêtres et les autres esprits. Il ne s'agit pas d'interdire ni d'abolir toutes ces différentes pratiques du culte des Ancêtres du monde malgache ; il s'agit de les critiquer, de les évaluer, de les discerner, de les exploiter et de les purifier ou en quelque sorte de les christianiser ou plutôt de les évangéliser. Il ne faut pas interdire ces cultes car ils renferment des valeurs comme les respects des parents et des Ancêtres.

2.2. LE RESPECT DES MORTS ET DES ANCÊTRES SELON LA BIBLE

Le respect qu'on a envers les ancêtres est bien observé dans la Bible. Les ancêtres sont généralement des parents défunts. Et le respect des parents est explicitement exprimé dans le décalogue. Un verset du Deutéronome qui affirme le respect des ancêtres dit : « *Toi qui aimes les ancêtres, tous les saints sont dans ta main. Ils étaient prostrés à tes pieds, et ils ont couru sous ta conduite* » (Dt 33, 3). Dans ce texte, on parle à Dieu. Celui qui parle dans ce verset montre que Dieu à qui il s'adresse aime les ancêtres, et donc les a respectés. On voit cet amour de Dieu pour les ancêtres dans les cas d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Si Dieu aime nos ancêtres, il est tout à fait normal que nous les aimons aussi à notre tour. Et on peut dire que Dieu nous recommande d'aimer nos ancêtres quand il nous demande d'aimer nos parents (cf. Lv 19, 3 ; Pr 17, 6 ; 19, 16 ; Si 3, 1-16 ; Mt 15, 4 ; Lc 18, 20 ; 19, 19 ; Ep 6, 2-3 ; Tm 5, 4) afin d'avoir une longue vie. C'est ce que recommande le décalogue (cf. Ex 20, 12 ; Dt 5, 16).

Ce passage Dt 33, 3 manifeste l'amour, le respect et la vénération des ancêtres dans la Bible sans les invoquer. Cette invocation est l'une des différences de respect des ancêtres dans

⁹¹⁷ Cf. Enquête II avec Meur LEBASY, Ambiahely le 23 juillet 2011.

le monde malgache et le monde biblique car elle s'inscrit dans le respect malgache des ancêtres pour savoir leur volonté.

Dans la Bible, pour savoir ce que veulent les ancêtres, il ne faut pas aller à leurs tombeaux pour les invoquer mais consulter ce qui est écrit sur leur vie car ces ancêtres sont des transmetteurs de la Parole de Dieu comme ont fait Abraham, Isaac, Jacob et Moïse. Là on est dans le respect des ancêtres selon la Bible. On ne doit pas prier les morts, les ancêtres, on peut les vénérer pour leur montrer le respect. Dieu seul doit être le destinataire de notre prière. Le respect des ancêtres dans la Bible consiste également à s'inspirer de leur vie et de les actualiser. Avant d'aborder ce respect des ancêtres, nous exposons d'abord celui des morts.

2.2.1. Le respect des morts selon la Bible

Les différents rites funéraires que nous avons traités dans la deuxième partie de ce travail constituent déjà des formes habituelles bibliques de respect des morts. Ce que nous allons montrer ici, ce sont d'autres formes de respect des morts qu'on rencontre dans la Bible. On peut classer dans ce respect la loi du lévirat, l'offrande alimentaire, la prière et le sacrifice pour les morts. Ces points sont déjà abordés dans la deuxième partie de ce travail sous l'aspect de la part des morts.

2.2.1.1. Offrande de nourriture en Tb 4, 17

En dehors de notre passage, le respect des morts est remarquable dans plusieurs autres versets de ce livre. Notre texte demande d'être prodigue de pain et de vin sur le tombeau des justes et non pour les pécheurs (cf. Tb 4, 17). Ce verset nous révèle évidemment la façon dont les Israélites de l'époque de ce livre biblique s'occupent de leurs morts. Ils leur offrent de la nourriture ; c'est une offrande alimentaire de pain et de vin sur les tombeaux. Puisque l'offrande alimentaire figure parmi les recommandations de bonne conduite à côté de tant d'autres que Tobit demande à son fils Tobie (Tb 4, 3-21), cette pratique est une forme de respect rendu aux morts justes et non aux pécheurs⁹¹⁸.

Bien qu'elle soit contredite par certains passages bibliques (cf. Dt 26, 14 ; Si 30, 18), cette pratique d'offrir le pain et le vin aux défunts conseillée par Tobit à son fils Tobie figure parmi les gestes de bonté et de sympathie envers les morts à l'époque. Cette manière de respecter les morts dans Tb 4, 17 est proche du *Rasahariaña* ; car le *Fotojôro* du *Sôrontsôroño* est aussi un rite d'offrande d'aliments aux Ancêtres de la famille organisatrice du *Rasahariaña*. Pendant le silence observé après ce *Fôtojôro*, les Ancêtres sont censés manger. Dans ce sens, le *Sôrontsôroño* est un repas en l'honneur des Ancêtres tout en restant un repas offert aux Ancêtres⁹¹⁹.

Par cette offrande alimentaire, Tb 4, 17 et le *Rasahariaña* manifestent une pratique semblable de respecter et de vénérer les morts ou les Ancêtres. Les deux pratiques permettent aux défunts d'avoir une vie heureuse et éternelle dans l'au-delà, auprès de Dieu. Dans ce cas, Tb 4, 17 est un atout pour le *Rasahariaña* dans le domaine du respect des morts et des

⁹¹⁸ Cf. Elena DI PEDE, Claude LICHTERT, Didier LUCIANI, Catherine VIALLE et André WÉNIN, *op. cit.*, 2014, p. 49.

⁹¹⁹ Cf. *Supra*, p. 68, 76, 78.

ancêtres, il peut l'enrichir. Mais les deux présentent des différences considérables comme l'attribution de pouvoir aux morts et l'interdépendance des vivants et des morts dans le *Rasahariaña*, ce qui n'est pas le cas dans Tb 4, 17.

Le respect des morts en Tb 4, 17 a un aspect matériel. L'offrande alimentaire constitue cet aspect matériel de respect des morts dans Tb 4, 17. Là encore, on est dans le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres à Madagascar ; car il y a toujours des éléments matériels qu'on offre aux Ancêtres lors de ces cultes. Cette forme de respect dans Tb 4, 17 et le *Rasahariaña* renforce une communion entre les vivants sur la terre et ceux dans l'au-delà.

Le *Rasahariaña* est au niveau familial ou clanique dans l'offrande et la communion. Dans Tb 4, 17, la pratique d'offrandes est recommandée pour les justes. Ce qui suppose en partie l'universalité de cette pratique, c'est-à-dire cette pratique est destinée pour les justes même si ces derniers ne font pas partie de la famille de celui qui les offre.

A travers cette forme de respect, on aide les défunts dans leur vie de l'au-delà. Ce respect est une forme de sympathie pour ces défunts. En recevant cette sympathie et ce respect, on suppose que ces défunts témoignent de la même sympathie ou du même respect pour les vivants sur la terre. Cela est le cas dans les pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar, en particulier pour le *Rasahariaña*. Ce dernier exprime le respect et la sympathie des vivants envers les membres de leurs familles qui sont déjà dans l'au-delà. Les pratiquants de ce rite sont convaincus qu'ils ont la sympathie de leurs Ancêtres qui ont déjà reçu leur part.

Nous pouvons dire à partir de Tb 4, 17 que l'offrande alimentaire fait partie des manières de respecter les morts dans la Bible vétérotestamentaire même si ce livre est parmi ceux qui sont tardifs, et même s'il y a des passages qui le contredisent. Dans ce livre de Tobie, nous avons des passages qui révèlent des respects et des vénération des morts par d'autres pratiques. L'enterrement est une manière de manifester ce respect pour les morts dans Tb. Cet enterrement est même un honneur pour un mort dans ce livre (cf. Tb 14, 2. 10-13). On cherche à tout prix à accorder aux morts un enterrement dans ce livre (cf. Tb 1, 17-18).

Si l'offrande des nourritures aux morts dans les traditions malgaches comme c'est le cas dans le *Rasahariaña* reste au stade du respect des Ancêtres et des autres morts sans les déifier et dans l'intention de renforcer ou de consolider le *Fihavanana*, cela ne fait aucun problème, et on rencontre aussi cela dans la Bible et qui n'est pas dénoncé dans Tobie et il y est même recommandé comme on voit dans le passage de Tb 4, 17.

2.2.1.2. La prière et le sacrifice pour les morts en 2M 12, 41-43 et la loi du lévirat

Nous avons montré dans la deuxième partie de ce travail que ce texte dans le contexte des exploits réalisés par Judas exprime la part des morts. La prière et le sacrifice pour ces morts constituent leurs parts. Ils sont dans la perspective de l'espérance et de la foi en la résurrection traitée dans le chapitre précédent. Ils sont aussi des façons de respecter, d'aimer, de vénérer et de s'occuper les morts dans la société israélite biblique à cette époque. Et c'est cet aspect du respect qui est développé ici.

Le verset 42 révèle la prière pour les morts afin d'avoir le pardon des péchés de ces morts tombés pendant le combat à cause de leurs péchés (cf. aussi 2M 12, 40). Le fait que ces gens prient pour la rémission du péché de ces morts prouve leur sympathie, leur respect pour

ces derniers. Cela montre l'existence de cette pratique pour les morts à l'époque. Si on considère l'opinion de J. A. Goldstein pour ce verset selon laquelle cette prière pour le pardon des péchés de ces morts sert à préserver les vivants dans cette même communauté de la colère de Dieu⁹²⁰, ces défunts contribuent à préserver les vivants de leurs péchés en les aidant à se corriger eux-mêmes.

Le verset 43 décrit le sacrifice pour le péché des morts tombés pendant les exploits de Judas. Collecté par ce dernier, le sacrifice est effectué au Temple à Jérusalem. Voilà une autre manière biblique de respecter les morts et de s'occuper d'eux de la part des vivants. Ces deux façons sont en vue de sauver ces morts, en vue de leur accorder la vie éternelle.

Le sacrifice et la prière sont aussi deux aspects du *Rasahariaña*. Le sacrifice dans le *Rasahariaña* est exprimé par l'abattage ou l'égorgeage et l'offrande du bœuf, et le repas sacrificiel du *Sôrontsôrognô*. La prière dans ce rite, ce sont les deux *jôro*, le premier *jôro* et le *Fôtojôro*. Comme dans le *Rasahariaña*, le sacrifice et la prière dans 2M 12, 43 sont une manifestation de respect et de vénération pour les défunts, leurs destinataires.

On peut même dire que dans le *Rasahariaña*, c'est la prière malgache qui permet aux morts de devenir Ancêtres, d'accéder au monde des Ancêtres et de jouir du bonheur éternel auprès de ces Ancêtres et du *Zanahary*, Dieu. C'est dans cette perspective qu'on peut introduire la prière biblique et chrétienne dans ce *Rasahariaña* en modifiant certaines pratiques. La prière biblique représente alors un atout pour les pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar, et surtout le *Rasahariaña*. Elle enrichit ce culte des Ancêtres malgaches.

La prière est donc une bonne possibilité de dialogue entre la tradition religieuse biblique et la tradition religieuse malgache sur le culte des Ancêtres. Par cette prière, on remet à Dieu le sort des morts, on laisse à Dieu le soin de les introduire, on lui demande de les accueillir car en définitive c'est Dieu qui décide du sort de la création en tant leur Créateur.

La Loi du lévirat fait partie de ces façons de respecter et d'honorer les défunts. Nous avons montré dans la deuxième partie de ce travail que le premier enfant de la veuve avec le frère du défunt appartient au défunt ; ce qui constitue sa part. Mais cet enfant est aussi conçu en l'honneur de ce défunt. C'est dans ce sens que la loi du lévirat représente aussi une manière de respecter, d'honorer et de vénérer les morts dans la Bible.

L'enfant donné au défunt dans la loi du lévirat est un aspect matériel du respect pour ce défunt. A quelqu'un qu'on respecte, on offre souvent quelque chose ; dans la loi du lévirat, c'est un être humain ou une vie humaine qui est offert au défunt. En respectant un défunt dans la manière biblique, on peut aller jusqu'à lui offrir la vie, c'est le cas de la loi du lévirat. Mais il ne s'agit pas ici de sacrifice humain, mais plutôt de la descendance.

Par la loi du lévirat, le sacrifice et la prière pour les morts, dans la Bible on donne aux morts plus que dans le *Rasahariaña*, on respecte plus que dans les rites du culte des Ancêtres à Madagascar. Car on donne et on offre une vie et une descendance aux morts dans la Bible. La prière dans 2M 12, 43 et la descendance dans la loi du lévirat constituent une offrande de vie à des défunts destinataires de ces pratiques. Et en dernier lieu, selon la Bible, c'est Dieu qui accorde cette descendance et cette vie divine et humaine à ces vivants dans l'au-delà, car c'est à Dieu que sont adressés le sacrifice et la prière pour les morts ; et la loi du lévirat est une loi divine par sa source. C'est pour cela qu'on la respecte. Le non-respect de cette loi

⁹²⁰ Cf. Jonathan GOLDSTEIN, *op. cit.*, 1983, p. 450.

implique l'expulsion de la communauté de celui qui l'enfreint. Par la Bible, nous savons que Dieu nous donne la vie, sa vie qui est éternelle. Dieu nous fait vivre en nous donnant sa vie.

Ces trois manières bibliques de respecter les morts expriment que dans la relation avec les défunts dans la Bible, il y a toujours l'implication de Dieu. Ce dernier est l'acteur principal en ce qui concerne l'être humain ou la vie humaine. Tout ce qui concerne notre relation avec ceux de l'au-delà ne doit pas détourner notre relation avec Dieu, au contraire notre relation avec nos défunts doit renforcer notre relation avec Dieu notre origine et Créateur, et doit toujours passer par Lui.

2.2.2. Le respect des ancêtres selon la Bible

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, respecter les ancêtres ou les patriarches bibliques consiste à s'inspirer de leur vie et à suivre le message de Dieu qu'ils ont transmis. Dans la Bible, on rencontre aussi l'éloge des Pères (cf. Si 44-49). Cet éloge est évidemment une forme de respect des ancêtres. Nous prenons les exemples de quelques personnalités bibliques dans le cadre de respect des ancêtres dans la Bible. La plupart de ces personnalités sont déjà abordées dans la deuxième partie de ce travail sous un autre aspect.

2.2.2.1. Abraham, Isaac, Jacob et Joseph

Abraham est le premier des patriarches dans la Bible avec qui Dieu a fait l'Alliance en promettant une terre (cf. Gn 12, 1. 7) et une descendance nombreuse (cf. Gn 12, 2 ; 15, 5). Sa foi exemplaire lui accorde le mérite d'être appelé le père des croyants (cf. Rm 4, 18-22 ; Ga 3, 6-9). Il a une parfaite confiance en Dieu. C'est pourquoi, il accepte d'offrir à Dieu son fils Isaac lorsque ce Dieu le lui demande (cf. Gn 22, 1-12). Sa foi et sa confiance en Dieu sont alors inaliénables (cf. Gn 12, 1-5). La réputation de foi d'Abraham se rencontre jusque dans le Nouveau Testament (cf. Mt 3, 9 ; Rm 4, 1-3. 9. 13. 18-22 ; Ga 3, 6-9). C'est grâce à sa foi qu'Abraham fait l'objet d'une promesse d'une descendance nombreuse (cf. Rm 4, 13 ; Si 44, 19-21).

Nous citons quelques passages de saint Paul qui montrent la foi d'Abraham : « *Abraham crut en Dieu, et ce lui fut compté comme justice.* » (Rm 4, 3 ; cf. 4, 9 ; Ga 3, 6). Concernant le titre de père des croyants pour Abraham, il est écrit : « *Ceux qui se réclament de la foi, ce sont eux les fils d'Abraham.* » (Ga 3, 7). Et grâce à la foi d'Abraham, toutes les nations seront bénies en lui (cf. Ga 3, 8). L'héritage de la promesse faite à Abraham appartient alors à tous ceux qui ont la foi, qui ont cru en Celui qui est l'auteur de cette promesse, Dieu.

Montrer un respect pour Abraham c'est se mettre dans sa voie, s'inspirer de sa vie qui est marquée par sa confiance et sa foi dans le Seigneur qui l'a appelé, qu'il a suivi et a servi pendant sa vie terrestre. En d'autres termes, respecter, vénérer et admirer Abraham, c'est essayer d'imiter sa foi en Dieu. Dans ce cas, on rend également gloire à Dieu qui a fait la promesse à Abraham, et on fait partie de la descendance d'Abraham dans la foi.

Abraham est alors l'une des personnalités bibliques qui font l'objet de respect et de vénération de la part des Israélites, des juifs et des chrétiens jusqu'à nos jours. Ce respect ne consiste pas à aller à l'invoquer à son tombeau mais à consulter la Bible pour voir sa vie

exemplaire dans la confiance et la foi en Dieu, à la lire, à la comprendre, à la méditer et en s'inspirant d'elle. Le Christ lui-même a invité les Israélites de son époque et ses disciples à respecter Abraham quand il reproche aux pharisiens de ne pas agir comme Abraham dans leur conduite (cf. Jn 8, 39). Et Jésus-Christ est de la descendance d'Abraham (cf. Mt 1, 1).

Une des personnalités qui montre son respect envers Abraham en essayant de suivre sa voie et de vivre sa foi en Dieu est son fils Isaac. Celui-ci est le fils de la vieillesse (cf. Gn 21, 1-6) et le deuxième patriarche selon la promesse. Il est le fils qu'Abraham a voulu sacrifier à Dieu suite à la demande de Celui-ci, mais que l'ange de Dieu a empêché (cf. Gn 22, 1-12). Il épouse Rébecca à quarante ans. Cette dernière est stérile mais grâce à la prière d'Isaac, elle met au monde deux fils : Ésaü et Jacob (cf. Gn 24 ; 25, 19-26). Après la mort d'Abraham son père, Dieu a béni Isaac (cf. Gn 25, 11). Isaac se met dans la voie de son père Abraham car il a confiance en Dieu comme son père pendant sa vie. C'est grâce à sa confiance et à sa foi en Dieu qu'il a prié ce Dieu pour avoir ses deux fils de sa femme dite stérile. C'est dans cette voie qu'il a respecté son père, et est l'héritier de la promesse et de l'alliance (cf. Si 44, 22).

Jacob, le cadet des deux fils d'Isaac et qui a volé le droit d'aînesse, est le troisième patriarche. Il est l'héritier de l'alliance que Dieu a faite à Abraham et ses descendants (cf. Si 44, 23). De lui sont issues les douze tribus qui constituent le peuple d'Israël (cf. Gn 29, 31-30, 24 ; 35, 22-26). Il porte le nom d'Israël après son combat victorieux avec l'ange de Dieu (cf. Gn 35, 9-10). À sa mort en Egypte, il est ramené par les siens à Hébron auprès de ses ancêtres, Sara, Abraham et Isaac, dans la grotte de Makpéla au pays de Canaan (cf. Gn 23, 1-23 ; 25, 7-11 ; 35, 27-29 ; 49, 29-50, 13). Le fait de ramener leur père au pays de ses ancêtres est déjà une manière de montrer du respect à leur père de la part des fils d'Israël car ils acceptent la volonté et le serment de leur père. Ce rapatriement est aussi la manière des Malgaches pour respecter leurs Ancêtres. C'est le cas du *Famadihana* de transfert⁹²¹.

Le quatrième patriarche est Joseph, le premier fils de Jacob avec son épouse Rachel. C'est à Joseph que Jacob a demandé de le transporter auprès de ses ancêtres après sa mort. Et il a pris l'initiative d'honorer la volonté de son père en le ramenant au pays de ses ancêtres (cf. Gn 49, 29-50, 14). Il a respecté son père Jacob durant son vivant jusqu'à sa mort. Ce transfert de Jacob est donc la première manifestation du respect pour lui après sa mort. On peut dire que Joseph est dans la voie de son père.

À son tour, Joseph a demandé aussi aux fils d'Israël de le ramener au pays de leurs ancêtres après sa mort, de ne pas le laisser en Egypte (cf. Gn 50, 25). À leur départ d'Egypte, les Israélites, sous la conduite de Moïse, ont apporté avec eux les ossements de Joseph vers la terre promise (cf. Ex 13, 19). C'est une vénération que les Israélites accordent à Joseph. Sa bonne conduite et ses actions héroïques qui lui ont permis de sauver les Israélites pendant la famine lui valent surtout ce respect et cette vénération de la part de ces Israélites.

En tant que patriarches, ces quatre personnages ont des ressemblances dans leur vie. Et puis, ils sont l'objet du respect et de la vénération des Israélites. Ceux-ci essaient de suivre leur bonne conduite de leur vivant qui se trouve dans la Bible. On y consulte ce qui est écrit sur la vie de ces patriarches, ce qu'ils aiment et on suit leur exemple dans la vie de tous les jours. La vénération et le respect envers ces personnalités ne restent pas aux seuls Israélites, ils se poursuivent chez les juifs et les chrétiens, et cela jusqu'à nos jours.

⁹²¹ Cf. *Supra*, p. 120.

2.2.2.2. Sara, Rébecca, Rachel, Anne la mère de Samuel et Elisabeth la mère de Jean Baptiste

Sara est la femme d'Abraham (cf. Gn 11, 29). Elle est stérile mais elle a eu un fils grâce à l'action de Dieu (cf. Gn 18, 1-15). Et c'est Isaac qui est l'enfant né de la promesse de Dieu (cf. Gn 21, 1-7). Sara, une femme stérile est devenue la mère du fils de la promesse, Isaac⁹²². En tant que femme du premier patriarche biblique de la promesse et la mère du deuxième, on peut dire que Sara est une femme de foi comme Abraham.

Rébecca est la femme d'Isaac. Abraham a demandé à un de ses serviteurs de chercher une femme pour son fils. Et c'est Rébecca que ce serviteur a rapportée pour Isaac (cf. Gn 24). Comme sa belle-mère Sara, Rébecca était stérile avant de donner au monde deux jumeaux, Ésaü et Jacob, grâce à la prière de son époux Isaac (cf. Gn 25, 19-26)⁹²³. Il y a déjà une certaine ressemblance entre la vie de Rébecca et celle de sa belle-mère Sara. Cela est déjà une manière pour Rébecca de respecter et d'honorer sa belle-mère Sara, car on peut dire qu'elle s'inspire de la vie de sa belle-mère. Après elle, une autre épouse d'un patriarche biblique arrive, c'est Rachel.

Rachel est l'épouse bien-aimée de Jacob. Ce dernier l'a rencontrée chez Laban, son oncle, qui est son beau-père, à la demande de sa mère et de son père (cf. Gn 27, 46-28, 5). En réalité, elle est la deuxième épouse de Jacob après Léa, l'aînée (cf. Gn 29, 15-30). Comme Rébecca, on l'a cherchée dans un autre pays qui est le pays des ancêtres de Jacob ; comme Sara et Rébecca sa belle-mère, elle était en quelque sorte stérile avant de donner naissance à deux fils : Joseph (cf. Gn 30, 22-24) et Benjamin⁹²⁴. Cette naissance a lieu aussi après une prière adressée à Dieu (cf. Gn 30, 22). Rachel est donc dans la ligne de Sara et de sa belle-mère Rébecca, elle les respecte et les vénère.

Une autre figure féminine dans l'Ancien Testament est Anne⁹²⁵, la mère du prophète Samuel. Ce dernier est le prophète qui a oint les deux premiers rois messies d'Israël. Comme Rachel, elle n'est pas la femme unique de son mari et elle était aussi stérile. Pour avoir son fils Samuel, elle a prié en larmes au temple. Et le Seigneur a exaucé sa prière en lui donnant Samuel comme enfant (cf. 1S 1, 1-20). Ce dernier est un homme de Dieu, son prophète. Puisqu'Anne a mis au monde cet enfant après sa prière en larmes, elle l'a consacrée à Dieu (cf. 1S 1, 24-28) et elle a remercié le Seigneur avec un cantique magnifique (cf. 1S 2, 1-11). Prier pour avoir un enfant est la conduite qu'elle a suivie de ces trois femmes ancêtres d'Israël. Cela est sa manière de respecter ses ancêtres d'Israël.

Une dernière femme que nous prenons comme exemple, qui est stérile (cf. Lc 1, 36) et qui a donné au monde un fils grâce à l'action de Dieu est Elisabeth, la mère de Jean Baptiste (cf. Lc 1, 57-58). Elle est entre l'Ancien et le Nouveau Testaments. Et elle est plutôt présentée dans le second Testament (cf. Lc 1, 36-45. 57-61). Comme pour le cas d'Anne, l'enfant qu'Elisabeth a mis au monde est exceptionnel, il est un prophète et précurseur de Jésus Christ.

⁹²² Cf. Philippe LEFEBVRE, *op. cit.*, août 2004, p. 67-69.

⁹²³ Cf. *Ibid.*, p. 69-70.

⁹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 72.

⁹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 55.

Il y a une ressemblance entre Anne et Elisabeth dans leur comportement vis-à-vis de Dieu. Elisabeth est dans ce cas, héritière de ses ancêtres⁹²⁶. Cela leur mérite un respect.

Cette présentation manifeste que ces personnalités féminines figurent parmi les ancêtres à respecter et à vénérer dans la Bible. Leur vie montre la manière dont on respecte et on vénère les ancêtres dans la Bible. Et ces personnalités font l'objet de respect et de vénération même de nos jours de la part des fidèles des religions issues d'Abraham, le judaïsme, le christianisme et l'islam. Il en est de même pour les patriarches présentés plus haut.

2.2.2.3. Moïse et Josué ; Élie et Élisée

Moïse est une grande figure du Pentateuque, de l'Ancien Testament et même de la Bible entière. L'Ecclésiastique lui fait un éloge (Si 45, 1-5). Au nom de Dieu, il est l'artisan de la libération du peuple d'Israël de l'esclavage de l'Égypte (cf. Ex 1-15). Il traverse presque tous les livres du Pentateuque à part le livre de la Genèse. Il représente la Loi dans l'Ancien Testament, et il est aussi présenté dans le Deutéronome comme le plus grand des prophètes (cf. Dt 34, 10). Même dans le Nouveau Testament, Moïse reste une grande figure qui représente la Loi. Pendant la transfiguration de Jésus, il était présent avec Élie (cf. Mt 17, 1-8 ; Mc 9, 2-8 ; Lc 9, 28-36). Sa présence de Moïse à la transfiguration manifeste que le Christ l'apprécie et demande un respect de la part de ses disciples en le prenant comme un modèle.

L'un des premiers qui rendent un respect à Moïse dès son vivant en s'inspirant de sa vie est Josué, son successeur. Josué a suivi les recommandations de Moïse quand il a pris le relais de la direction d'Israël (cf. Si 46, 1-6). C'est pour faire honneur à Moïse, en suivant la volonté de Dieu, que Josué a demandé à Israël à Sichem de faire un choix pour suivre ou non la voie de Dieu transmise par Moïse. Israël a choisi de servir le Dieu qui l'a délivré d'Égypte sous la conduite de Moïse (cf. Jos 24, 14-26). Il est vrai que ce choix d'Israël montre sa volonté de suivre et de servir Dieu mais il est aussi un respect et un honneur rendu à Moïse et à Josué. Et la vie de Moïse et de Josué continuent à inspirer le peuple d'Israël.

Deux autres figures emblématiques de la prophétie biblique qui attirent le respect dans l'histoire du peuple d'Israël sont Élie⁹²⁷ et Élisée. Ces deux prophètes mènent une vie de ministère et de prophétie semblables. Élie est un prophète que présentent les deux livres des rois (cf. 1R 17-19 ; 21, 8-29 ; 2R 1-2, 13). Comme miracle, il a fait d'abord le miracle de la farine et de l'huile à Sarepta chez une veuve qui a un enfant pendant une grande sécheresse (cf. 1R 17, 1-16) ; puis, il a ressuscité le fils de cette même veuve, qui est mort d'une maladie violente (cf. 1R 17, 17-24) ; et enfin, il a quitté ce monde terrestre par l'enlèvement vers le ciel par un char de feu et de chevaux de feu (cf. 2R 2, 11-12). À part ces trois miracles, Élie en a fait d'autres. Ces actions font de lui un grand prophète dans l'Ancien Testament (cf. Si 48, 1-11), et il est reconnu jusque dans le Nouveau Testament.

Le Christ lui-même a reconnu la grandeur du prophète Élie. La présence de ce prophète avec Moïse pendant la transfiguration de Jésus montre sa grandeur et la reconnaissance de

⁹²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 73.

⁹²⁷ Cf. pour l'étude détaillée sur le prophète Élie, cf. Philippe HUGO, *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1Rois 17-18*, (OBO, 217), Academic Press Fribourg, Fribourg, 2006.

Jésus pour lui (cf. Mt 17, 1-8 ; Mc 9, 2-8 ; Lc 9, 28-36). À cette transfiguration, Élie représente la prophétie comme Moïse représente la Loi. Dans ce cas, Jésus marque du respect et de la vénération pour Élie. Quand les disciples du Christ le questionnent au sujet de la venue d'Élie, Jésus leur répond : « *Oui, Élie doit venir et tout remettre en ordre ; mais, je vous le dis, Élie est déjà venu, et ils ne l'ont pas reconnu, mais ne l'ont traité à leur guise.* » (Mt 17, 11-12 ; cf. Mc 9, 12). Élie est donc l'un des personnages de l'Ancien Testament qui font l'objet de respect et de vénération en s'inspirant de sa vie et de son ministère, en particulier de ce qu'il dit au nom de Dieu.

Après Élie, le premier qui s'inspire de sa vie est certainement son successeur dans la prophétie, Élisée. Ce dernier nous est présenté aussi par les deux livres des rois (cf. 1R 19, 16-21 ; 2R 2-9, 3 ; 13, 14-21). Comme Élie, Élisée a aussi fait des miracles comme le miracle de l'huile pour une veuve (cf. 2R 4, 1-79), la résurrection du fils de la Shunamite (cf. 2R 4, 18-37) et une multiplication des pains (cf. 2R 4, 42-44). Cette multiplication des pains le rapproche de Jésus-Christ (cf. Mt 14, 13-41 ; 15, 32-38 ss). Contrairement à Élie qui est enlevé au ciel, Élisée est mort enterré ; et après sa mort, il a encore ressuscité un mort qui a touché ses ossements (cf. 2R 13, 14-21 ; Si 48, 13). Il a fait beaucoup d'autres miracles.

Beaucoup de traits font ressembler Élisée à son prédécesseur Élie. Élisée a suivi les pas et la voie de son prédécesseur en vivant en homme de Dieu, qui accomplit la mission que ce Dieu lui a confiée, la prophétie. Il s'inspire de son prédécesseur Élie dans sa vie et son ministère. Évidemment, il s'agit là d'un honneur, d'une vénération et du respect rendus non seulement à Dieu mais aussi au prophète Élie. Et Élisée n'est pas le seul qui ait respecté et vénéré le prophète Élie. Le Christ en fait partie comme nous l'avons montré ci-dessus avec sa présence avec Moïse pendant la transfiguration de Jésus.

Élisée lui-même est l'objet de respect et de vénération dès son vivant comme Élie et surtout après sa mort grâce à sa conduite exemplaire et irréprochable et de son action en homme de Dieu. Il fait alors partie des personnalités bibliques respectées et vénérées par les Israélites dans la Bible et même par les juifs et les chrétiens de nos jours. Il y a quelques personnalités royales qui font partie de ces personnalités bibliques.

2.2.2.4. David, Salomon et Josias

David est un roi modèle de la royauté de l'Israël ancien. Malgré sa faiblesse, il a suivi la volonté de Dieu dans la direction du royaume d'Israël (cf. Si 47, 2-11). Le Christ lui-même est présenté comme le Fils de David (cf. Mt 1, 1 ; 9, 27 ; 21, 9 ; 22, 41 ; Mc 10, 47-48 ; Lc 1, 32 ; 18, 37-39)⁹²⁸ pour montrer que le Sauveur d'Israël et de l'humanité est de la descendance de ce roi. Cela montre la bonne réputation du roi David jusqu'au Nouveau Testament. David a sauvé le peuple élu de Dieu de ses ennemis, et le Christ a sauvé le peuple de Dieu qui est l'humanité entière. L'importance de la référence aux fils de David dans les traditions

⁹²⁸ Cf. Jean-Marie VAN CANGH, *op. cit.*, 1999, p. 346-396 ; cf. Damià ROURE, *op. cit.*, 1999, p. 397-412 ; cf. Roland MEYNET, *op. cit.*, 1999, p. 413-427.

messianiques juives⁹²⁹ et chrétiennes, et la richesse des récits bibliques sur les fils historiques de David exprime de l'estime et du respect à la personnalité et à la figure de ce roi⁹³⁰.

À l'inverse de Saul, le premier roi d'Israël qui s'est vite éloigné de Dieu qui l'a choisi, David incarne le roi modèle selon la volonté de Dieu. Ses successeurs, qui essaient de marcher dans la voie qu'il a suivie pendant son règne, figurent parmi les bons rois. En d'autres termes, un bon roi est donc celui qui essaie d'être fidèle à la voie de David. Parmi ces rois figurent Salomon, Asa de Juda (911-870, cf. 1R 15, 1-24), Josaphat de Juda (870-848, cf. 1R 22, 41-51 ; 2Ch 20, 31-21, 1), Jéhu (841-814, cf. 2R 9, 11-10, 36), Joas de Juda (835-796, cf. 2R 12 ; 2Ch 24, 1-16. 23-27), Amazias de Juda (796-781, cf. 2R 14, 1-22 ; 2Ch 25, 1-14. 11-12. 17-28), Ozias de Juda (781-740, cf. 2R 15, 1-7 ; 2Ch 26, 3-4. 21-23), Yotam de Juda (740-736, cf. 2R 15, 32-38 ; 2Ch 27, 1-4. 7-9), Ézéchias (716-687, cf. 2R 18-20) et Josias l'artisan de la réforme religieuse (640-609, cf. 2R 22-23, 30).

Plusieurs psaumes sont attribués à David. Cela suppose que ce roi a écrit les psaumes d'après sa prière. Cette attribution montre que David est un roi pieux. Dans ce sens, J-L. Vesco a dit que celui qui lit les psaumes devient un nouveau David⁹³¹ ; car il actualise la vie de prière de ce roi. Il s'agit là d'une actualisation de la vie de David pour lui rendre honneur.

Le premier roi successeur de David qui a suivi ses conseils est son fils Salomon⁹³². En agissant selon la volonté de Dieu, Salomon rend évidemment honneur à son père David. Au trône, le roi Salomon est réputé par sa sagesse (cf. 1R 3 ; 5, 9-14 ; Si 47, 12-22). Il est le constructeur du Temple de Yahvé (cf. 1R 5, 15-6, 37)⁹³³. On peut dire que dans sa sagesse, le roi Salomon fait beaucoup plus que son père David. Cette sagesse de Salomon est vue à travers l'attribution de certains livres sapientiaux à son nom comme Qohelet.

La réputation de sagesse de Salomon va au-delà d'Israël (cf. 1R 5, 9-14). À cause de cela, il y a des délégations des autorités étrangères, comme la reine de Saba, qui lui ont rendu visite pour voir et admirer sa sagesse (cf. 1R 5, 14 ; 10, 1-13)⁹³⁴. Mais sa fréquentation avec ces étrangers l'a entraîné dans la déviation et l'idolâtrie en adorant des idoles étrangères, qu'il a reçues de ses nombreuses femmes (cf. 1R 11, 1-13)⁹³⁵. Malgré cette époque sombre de son royaume, Salomon reste une référence pour les Israélites grâce à sa sagesse et à la construction du Temple, un lieu cher pour ces Israélites. Pendant la discussion que les Juifs ont tenue avec Jésus sur le Temple, ils se réfèrent indirectement à Salomon en tant que constructeur de ce Temple (cf. Jn 2, 20). En partie, Salomon a suivi son père David dans le gouvernement d'Israël.

Un autre roi considéré comme modèle dans la Bible est Josias (640-609, cf. 2R 22-23, 30). Il est l'artisan de la réforme religieuse après les dérives idolâtriques de certains de ses prédécesseurs comme le roi Manassé. Dans sa réforme, il a détruit toutes ces idoles qui sont dans le Temple et les autres temples des hauts lieux (cf. 2R 23, 4-20. 24 ; 2Ch 34, 3-5. 6-7 ; Si

⁹²⁹ Cf. Roland GOETSCHÉL, « Le Messie fils de David et le Messie fils de Joseph dans la littérature rabbinique ancienne », dans Louis DESROUSSEAU et Jacques VERMEYLEN (dirs.), *op. cit.*, 1999, p. 265-275.

⁹³⁰ Cf. Philippe de ROBERT, *op. cit.*, 1999, p. 113.

⁹³¹ Cf. Jean-Luc VESCO, *op. cit.*, vol. 1, 2006, p. 93.

⁹³² Pour l'analyse historico-critique du règne et de la figure de Salomon, cf. Philippe ABADIE, *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*, (Lectio Divina, 229), Cerf, Paris, 2009, p. 95-125.

⁹³³ Cf. Jacques CAZEAUX, *op. cit.*, 2003, p. 301-302, 305-318.

⁹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 300.

⁹³⁵ Cf. Philippe ABADIE, *op. cit.*, 2009, p. 118- 120.

49, 1-3)⁹³⁶. Ce comportement le place dans les rangs des rois fidèles à Dieu et dans la voie de son ancêtre David. Josias a alors honoré ses prédécesseurs modèles, surtout David.

Avec cette présentation, on voit que tous ceux qui ont de bonnes conduites de leur vivant et qui sont fidèles à Dieu font l'objet de respect et de vénération de la part de leurs descendants dans la Bible. Les ancêtres qui sont bons et fidèles à Dieu sont honorés, respectés et vénérés par leurs descendants. Le Christ lui-même a invité les Israélites de son époque à emboîter les pas de leurs ancêtres qui ont marché dans le bon chemin. Il a de l'admiration pour Abraham son ancêtre, Moïse, Élie, le roi David son ancêtre. Dans ce cas, le Christ invite à respecter et à honorer les ancêtres.

Comme dans la tradition malgache, les ancêtres sont respectés et vénérés dans la Bible, mais ils ne sont pas l'objet d'un culte sauf en cas d'infraction à des interdits. C'est cela la différence entre la tradition malgache et biblique du respect des ancêtres. Respecter les ancêtres selon la Bible consiste à consulter la vie de ces ancêtres dans la Bible, à la lire, à la méditer et à s'inspirer d'elle pour l'actualiser dans sa propre vie. Cette manière biblique de respect des ancêtres est un atout pour l'aspect du respect du culte des Ancêtres malgaches. Elle peut enrichir le respect des Ancêtres dans le culte des Ancêtres.

Les pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar comme le *Rasahariaña* révèlent aussi l'aspiration des Malgaches à l'absolu, au bonheur éternel auprès des Ancêtres qui sont déjà auprès de *Zanahary*. Selon la pensée religieuse malgache, la vie dans l'au-delà est toujours éternelle mais elle pourrait être dans le bonheur, c'est le cas des Ancêtres, ou bien dans le malheur, c'est le cas des défunts dont le rite de passage n'est pas réussi ou ceux qui ont mené une vie terrestre répréhensible. D'où le culte des Ancêtres malgaches expriment l'aspiration des Malgaches au bonheur éternel auprès des Ancêtres et du *Zanahary*.

La manière biblique de respecter et de vénérer les ancêtres pourrait enrichir cet aspect de l'aspiration au bonheur éternel du culte des Ancêtres à Madagascar ; car la façon biblique aide à mener une vie honnête et digne sur la terre. Et cette honnêteté de vie sur la terre permet aux Malgaches de pouvoir être bénéficiaires des cultes des Ancêtres comme le *Rasahariaña*. Et ces cultes des Ancêtres, comme nous l'avons déjà expliqué dans la première partie de ce travail, introduisent les Malgaches au monde des Ancêtres, dans le bonheur éternel auprès de Dieu.

2.3. LA CRÉATION EST ORIENTÉE VERS DIEU

Notre travail consiste ici à montrer que toute la création appartient à Dieu, son Créateur. En premier lieu, nous expliquerons l'orientation de la création vers Dieu ; en deuxième lieu nous exposerons l'importance de la descendance dans la tradition biblique et malgache ; et enfin nous aborderons le culte des saints dans les religions issues de la Bible, de la religion chrétienne.

⁹³⁶ Cf. Jacques VERMEYLEN, *op. cit.*, 2007, p. 100-117.

2.3.1. L'orientation de la création vers Dieu

Le récit de la création montre que c'est Dieu qui crée le monde et tout ce qu'il contient, y compris l'homme (cf. Gn 1-2). Ce qui veut dire que l'univers entier appartient à Dieu. La création doit donc être orientée vers lui. Ce qui représente l'omniprésence et l'omniscience de Dieu. La divinisation de la nature est contraire à ce principe de la création car cela entraînerait l'orientation de la création vers les créatures elles-mêmes et non vers Dieu Créateur. Ce risque de divinisation est présent dans certains rites du culte des Ancêtres à Madagascar, même dans le *Rasahariaña*. Dans ce cas, ce principe de la création dans son orientation vers Dieu permet aux pratiquants du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres d'éviter de tomber dans le risque de déification des éléments de la nature comme les êtres humains. Et comme nous le savons, les objets du culte dans ces rites sont des créatures, les défunts Ancêtres.

Dans la tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres, les vivants sont nécessaires pour faire accéder les défunts au rang de véritables Ancêtres, en quelque sorte au paradis malgache ; c'est une interdépendance entre créatures. Dans la Bible, c'est Dieu qui introduit au paradis même du vivant des hommes ou pour ceux qui sont dans l'au-delà. C'est Dieu qui a mis Adam et Eve dans le jardin d'Eden, le paradis (cf. Gn 3). C'est aussi lui qui a enlevé Élie par le char de feu et des chevaux de feu (cf. 2R 2, 11-12). Même dans la prière pour demander le pardon des péchés, c'est Dieu qui acceptera cette demande pour introduire l'intéressé dans la vie. Dans 1S 2, 6, il est dit clairement que c'est Dieu qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en fait remonter. Cela montre que le sort de l'être humain est entre les mains de Dieu. Par la bouche du prophète Isaïe, Dieu dit qu'il ressuscitera les morts (cf. Is 26, 19). Tout cela nous montre d'abord que c'est Dieu qui donne la vie à tout être humain qu'il soit dans le monde terrestre ou dans l'au-delà, et ensuite la création est orientée par Dieu à lui-même.

La Bible n'interdit ni exclut l'interdépendance dans d'autres domaines comme dans l'entraide mais pas pour faire accéder au paradis. Les hommes peuvent solliciter eux-mêmes et les autres par la prière d'accéder à la vie éternelle, mais c'est Dieu qui l'accorde en dernier lieu. Le paradis est le don gratuit de Dieu dans la Bible. La dépendance dans ce domaine doit être entre des créatures à Dieu Créateur et non entre les créatures elles-mêmes. On peut classer le culte des Ancêtres malgaches dans le registre de sollicitation pour faire accéder les défunts dans le monde des Ancêtres, en quelque sorte dans le paradis malgache.

La perspective biblique dans la relation entre Dieu et les créatures aide les Malgaches à mieux comprendre leur relation avec leurs Ancêtres. Ils comprendront que ce n'est pas uniquement avec leurs rites de cultes de Ancêtres et l'accueil de ces Ancêtres qu'on introduit un défunt au bonheur éternel mais c'est Dieu qui leur donne gratuitement cette vie éternelle. La relation des Malgaches avec leurs Ancêtres est encore au niveau de relation entre les créatures. Les Malgaches savent déjà que la vie humaine dépend de Dieu-*Zanahary*. Cela se révèle déjà comme un terrain propice et un atout pour l'évangélisation des pratiques malgaches comme le *Rasahariaña*.

Le cas de relation entre Créateur et créatures dans la Bible est alors un atout pour la tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres dont fait partie le *Rasahariaña*. Cela aide les Malgaches à confier leurs aînés qui sont déjà dans l'au-delà à *Zanahary*, Dieu-Créateur ; car selon la tradition religieuse malgache, *Zanahary* est le Créateur de toute chose. Et les

Ancêtres vivent auprès de lui en jouissant du bonheur éternel et au service de ce Dieu. Avec ces principes, pendant le *Rasahariaña*, on oriente davantage les défunts à *Zanahary*, Dieu Créateur. Et cela aide aussi les Malgaches, en particulier les pratiquants du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres à se tourner davantage vers Dieu dans leur vie.

L'importance de la descendance dans la relation avec les Ancêtres chez les deux traditions, biblique et malgache, mérite aussi d'être abordée dans ce travail.

2.3.2. L'importance de la descendance dans la tradition biblique et malgache

L'une des promesses que Dieu a faite à Abraham est celle d'une descendance nombreuse en ces termes : « *Il (Yahvé) le conduisit dehors et dit : Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer. Et il lui dit : Telle sera ta postérité* » (Gn 15, 5). Cette promesse de Dieu pour Abraham donne l'importance de la descendance dans la tradition biblique. Elle est encore plus importante vu que Sara l'épouse d'Abraham est stérile avant d'avoir Isaac en sa vieillesse (cf. Gn 18, 9-15 ; 21, 1-3).

Les descendants assurent le respect et la vénération de leurs ancêtres. C'est ce qu'ont fait les descendants d'Abraham jusqu'à nos jours. Et ces descendants d'Abraham sont les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans. Ce sont les fidèles des trois religions monothéistes et abrahamiques, ou issues de ce grand personnage biblique qu'est Abraham.

La promesse de la descendance à Abraham est liée à la promesse de la terre. C'est pour cela qu'on transporte à la Terre promise les patriarches qui sont morts en dehors de ce pays comme dans le cas de Jacob et de Joseph. Ce sont leurs descendants qui assurent ce transport des parents vers le pays de leurs ancêtres. C'est cela le lien entre la promesse d'une descendance nombreuse et de la terre. Et ce transfert des défunts vers le pays de leurs ancêtres manifeste encore l'importance de la descendance puisque ce sont les descendants qui ramènent les défunts dans leurs pays. Le transfert des morts vers leurs pays est une des manières de manifester le respect et la vénération pour les ancêtres comme à Madagascar.

La souffrance des femmes stériles exprimée par leur prière pour implorer Dieu de leur accorder une postérité montre également l'importance de la descendance. C'est le cas d'Anne, la mère du prophète Samuel, qui prie en larmes pour avoir un enfant (cf. 1S 1, 9-18). Sara l'épouse d'Abraham souffre devant Agar sa servante car elle n'avait pas encore d'enfant, alors qu'Agar en a déjà un et maltraite sa maîtresse (cf. Gn 16, 1-5). Le bonheur de Job est dû en partie à ses enfants (cf. Jb 1, 1-5). Rachel prie pour avoir des enfants (cf. Gn 30, 22-24). Et la stérilité est perçue un moment comme une malédiction divine et fruit du péché. Tous ces phénomènes expriment l'importance de la descendance dans la tradition biblique.

Dans la tradition malgache, la descendance est dotée d'une importance capitale. Quelqu'un qui n'a pas de descendance est malheureux dans la conception malgache. Dans la tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres, ce sont les descendants qui assurent et organisent le culte pour leurs Ancêtres. Pour avoir des gens qui s'occuperont d'eux après leur départ de cette vie terrestre vers la vie dans l'au-delà, la descendance est nécessaire. Comme dans la plupart des traditions africaines, le culte des Ancêtres est l'intention suprême que porte le désir de la descendance⁹³⁷. Dans le *Rasahariaña*, ce sont les descendants et la famille

⁹³⁷ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 282.

du destinataire qui prennent l'initiative d'organiser ce rite. Ce rite révèle l'importance de la descendance dans la tradition malgache. Les pratiques du culte des Ancêtres malgaches sont alors liés à la fois aux Ancêtres et aux descendants.

Dans cette tradition malgache du cultes de Ancêtres, la terre des Ancêtres est également très importante. Et l'un des rites du culte des Ancêtres consiste à ramener les *Razana* dans le tombeau familial qui se trouve au pays des Ancêtres, c'est le *Famadihana* de transfert. Normalement, toutes ces formes du culte des Ancêtres se tiennent au pays des Ancêtres du destinataire. Et un malheur pour un malgache est de ne pas être enterré dans le tombeau familial à sa mort. Le *Rasahariaña* est aussi organisé dans le pays des Ancêtres du destinataire. Ce qui veut dire que les cultes des Ancêtres, y compris le *Rasahariaña*, sont des phénomènes qui montrent l'importance des terres des Ancêtres à Madagascar.

L'importance de la descendance et des terres des ancêtres rapproche en partie les deux cultures, biblique et malgache, dans le respect et la vénération des ancêtres. Mais sur cette importance de la descendance, on rencontre une autre vision dans le livre d'Isaïe (cf. Is 54, 1-5 ; 56, 3-5). Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons expliqué à travers cet Is 54, 1-5 ; 56, 3-5 que Dieu peut faire accéder au rang des ancêtres même ceux qui n'ont pas de descendance comme les eunuques et les stériles. Mais ce passage montre aussi l'importance de la descendance dans la tradition biblique. On voit que les descendants servent à s'occuper de leurs ancêtres déjà dans l'au-delà, à perpétuer le nom de leurs ancêtres. C'est aussi le rôle du culte des Ancêtres à Madagascar. À travers ces rites, les descendants perpétuent leurs Ancêtres, surtout le nom de ces Ancêtres.

Dans ce passage d'Isaïe, Dieu s'occupe des eunuques et des stériles, ceux qui n'ont pas de descendance, à la place de leurs descendants, s'ils sont fidèles à Dieu. C'est Dieu qui perpétuera leur nom (cf. Is 56, 5). Dieu remplace alors le rôle des descendants pour ceux qui n'en ont pas s'ils restent toujours fidèles à ce Dieu dans leur vie. Cela veut dire que la fidélité à Dieu et la bonne conduite sont beaucoup plus importants que la descendance.

Cette conception est aussi rencontrée dans la tradition malgache car ceux qui ont commis des actes répréhensibles et graves durant leur vie ne bénéficient pas des rites du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña*. Ce qui veut dire que dans ces traditions, la bonne intégrité et l'honnêteté dans la vie sont encore plus importantes que la descendance, et surtout pour pouvoir bénéficier du culte des Ancêtres de la part des descendants du côté malgache, des respects et des vénération de leurs descendants dans la tradition biblique.

Et dans la tradition religieuse malgache, même ceux qui n'ont pas de descendance, bien qu'ils se sentent malheureux, peuvent bénéficier du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña* s'ils vivent dans l'intégrité, la fidélité à Dieu *Zanahary* et aux principes des Ancêtres. Tout ceci montre que la descendance est importante dans les deux traditions religieuses mais la fidélité et l'intégrité comptent encore plus pour pouvoir accéder au bonheur éternel. Et selon ce principe, la tradition biblique est un atout pour la tradition malgache du culte des Ancêtres, elle l'enrichit en aidant les Malgaches dans leur tradition.

Nous abordons aussi une autre manière de manifester le respect pour les ancêtres dans des religions issues de la Bible. Il s'agit du culte des saints dans la religion chrétienne. Nous le mettons ici car cette pratique montre l'orientation de ces êtres humains à Dieu.

2.3.3. Le culte des saints des religions issues de la Bible

Nous concentrons notre travail surtout sur le culte des saints dans la religion chrétienne catholique. Avant d'aborder ce culte des saints, nous allons montrer qui sont les saints au sein de l'Eglise catholique. Puisque cette Eglise chrétienne a comme livre sacré la Bible, nous partons de la conception du saint dans ce livre avant de la développer brièvement.

Le mot hébraïque qui signifie saint est קדש *qôdesh*. Ce dernier désigne littéralement chose sainte ou sainteté. La racine de ce mot est le verbe קדש *qâdash* qui se traduit par « être saint, être consacré et être mis à part ». À l'intensif, il signifie « consacrer, mettre à part et considérer comme saint ». Au causatif, il veut dire « consacrer, déclarer saint ». L'adjectif קדוש *qâdôsh* désigne Dieu et qualifie les hommes et les choses en rapport avec lui⁹³⁸. Cette racine verbale oriente vers une idée de séparation du profane.

La sainteté qui vient de ce mot « saint » semble réservée à Dieu, inaccessible, mais elle est constamment attribuée à des créatures comme des êtres humains, des choses et des objets. Dans la Bible, c'est Dieu lui-même qui est Saint⁹³⁹. Il est aussi la source de cette sainteté et il la communique aux hommes. C'est lui qui rend les hommes saints, autrement dit, il sanctifie les êtres humains⁹⁴⁰. Cette affirmation du Dieu saint qui sanctifie les hommes, on la trouve surtout dans le code de la Sainteté (Lv 17-26 ; cf. 21, 8). C'est pour cela que dans certaines confessions chrétiennes comme l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes, il y a des saints qui sont officiellement honorés.

Grâce à Dieu, on a des choses, des objets, des peuples, des terres et des nations qui sont saints. Le mont Sinai est déclaré par Dieu comme une terre sainte (cf. Ex 3, 5). Dieu montre aussi à Josué une terre sainte (cf. Jos 5, 15). Actuellement, le terme « Terre sainte » désigne la Palestine (l'Etat d'Israël et la Palestine). Le Deutéronome et les textes deutéronomistes soulignent qu'Israël est un peuple saint et une nation sainte (cf. Ex 19, 6), car il est un peuple consacré à Dieu, choisi pour devenir sa part parmi tous les peuples (cf. Ex 19, 5-6 ; Dt 7, 6).

Dans le Nouveau Testament, tous les croyants, c'est-à-dire les chrétiens, peuvent être appelés saints car Jésus leur offre de participer à la sainteté de Dieu (cf. He 2, 11). L'Eglise est aussi appelée nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis (cf. 1P, 9). Les chrétiens sont saints par vocation (cf. Rm 1, 7) même si leur vie n'est pas encore parfaite ; car la volonté de Dieu est leur sanctification (cf. 1Th 4, 3-7).

La théologie catholique confirme l'appel universel à la sainteté (cf. 1Th 3, 7) dans l'Eglise (LG 39). Et dans cette Eglise catholique, on honore les saints. Il en est de même dans l'Eglise orthodoxe. Ces deux confessions chrétiennes mettent des critères pour officialiser une personne comme sainte, et après, elle sera honorée par les fidèles à travers la liturgie. Pendant les premiers siècles des chrétiens, les saints inscrits au canon de ceux qu'on devait vénérer liturgiquement étaient surtout des martyrs. Leur sainteté était déclarée soit par acclamation du

⁹³⁸ Cf. Joseph AUNEAU, « Sainteté. Théologie biblique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Puf, Paris, 2013, p. 1269 ; cf. Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 2013, p. 1178.

⁹³⁹ Cf. Nb 20, 13 ; Lv 11, 44-45 ; 19, 2 ; Os 11, 9 ; Ps 99, 5 ; 9 ; Is 6, 3 ; Ez 28, 25 ; Mc 1, 24 ; Jn 17, 11 ; Ap 4, 8.

⁹⁴⁰ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *op. cit.*, 2013, p. 1178.

peuple, soit par décret épiscopal. La canonisation qui est l'officialisation du culte consistait dans la translation du corps du saint dans un tombeau d'autel, qui en devenait le centre⁹⁴¹.

En 1983, par *Divinus perfectionis magister*, le pape Jean-Paul II a modifié le processus de canonisation. Cette modification demande les exigences suivantes pour les candidats : l'attestation de l'héroïcité des vertus du candidat, un culte local rendu, la preuve d'un premier miracle pour la béatification et d'un deuxième pour la canonisation. Et c'est le pape qui proclame le nouveau bienheureux ou le nouveau saint pendant l'Eucharistie⁹⁴².

Dans l'Eglise orthodoxe, les canonisations sont généralement le fait du synode des évêques d'une Eglise autocéphale et sont ensuite proclamées par le patriarche. Le terme pour eux est la « glorification » car Dieu est glorifié quand les disciples du Christ font son œuvre et portent du fruit (cf. Jn 15-17). Les saints sont ceux dont les fidèles ont constaté qu'ils sont des grands intercesseurs auprès de Dieu. En reconnaissant officiellement leur statut, l'Eglise glorifie Dieu et le saint⁹⁴³.

Dans cette Eglise orthodoxe, le soir, une cérémonie formelle marque le passage du nouveau saint à son nouveau statut. Un dernier service de commémoration pour le défunt est immédiatement suivi du premier service où on lui adresse des prières. Le lendemain matin, on célèbre la liturgie où le nouveau saint est honoré lors de l'Eucharistie pour la première fois⁹⁴⁴.

Ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testaments, cette forme de culte des saints n'est rencontrée. Mais on trouve dans la Bible la vénération des ancêtres. L'éloge des Pères dans le Siracide (cf. Si 44-49) est l'une des formes de cette vénération des ancêtres dans l'Ancien Testament. Et dans le Nouveau Testament, le Christ lui-même qui invite à respecter les ancêtres comme Abraham, Moïse, David, etc. Le culte des saints dans l'Eglise chrétienne peut être interprété comme une forme de cette vénération des ancêtres dans la Bible car il s'agit dans ces cultes d'une forme de respect envers ces personnages.

Cela est une autre forme de témoignage d'amour, de respect et de vénération pour les ancêtres. Cette pratique est aussi une forme de remise entre les mains de Dieu du sort de ces saints ; c'est un aspect de l'orientation de la création vers Dieu. Elle se rapproche de l'un des rites du culte des Ancêtres malgaches, le *Famadihana*. Pendant la béatification et la canonisation au sein de l'Eglise catholique, on exhume quelquefois l'intéressé. Et l'exhumation est ce qu'on fait dans le *Famadihana* à Madagascar.

Pour les chrétiens, en particulier les catholiques et les orthodoxes, ces cultes des saints constituent une forme d'adaptation, d'accueil, de compréhension et de vie de la Parole de Dieu contenue dans la Bible. La base de leurs actes et de leurs conduites est puisée dans cette Bible et ne doit pas être en contradiction avec elle.

Dans le cas malgache, le *Fihavanana* est l'un des aspects qui favorisent la vie, l'adaptation, l'accueil et la compréhension de la Parole de Dieu contenue dans la Bible. Le

⁹⁴¹ Cf. Paul MCPARTLAN, « Sainteté. Théologie historique et systématique » dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *op. cit.*, 2013, p. 1273. La multiplication de ces saints entraîna la papauté à intervenir, et la première canonisation due à un pape a eu lieu vers la fin du 10^e siècle. En 1234, le pape Grégoire IX réserva toutes les canonisations à la papauté, et en 1588, le pape Sixte Quint fonda la Sacrée Congrégation des rites pour l'examen des candidatures. En 1969, la Congrégation pour la cause des saints a pris le relais de cette tâche. Cf. Paul MCPARTLAN, *op. cit.*, p. 1273.

⁹⁴² Cf. Cf. Paul MCPARTLAN, *op. cit.*, p. 1273.

⁹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 1273-1274.

⁹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 1274.

culte des Ancêtres dont fait partie le *Rasahariaña* et qui est l'élément central de la religion traditionnelle malgache est un lieu de l'expression du *Fihavanana*. Ce qui veut dire que le *Rasahariaña* est aussi une manière de vivre, de comprendre et d'accueillir la Parole de Dieu en répondant à l'appel de communion de Dieu pour les hommes.

Nous entrons maintenant dans les aspects des valeurs malgaches dans la tradition religieuse du culte des Ancêtres, qui pourraient être des atouts dans la tradition religieuse de la Bible dans le domaine de notre investigation.

2.4. LE RASAHARIAÑA ET LES AUTRES RITES DU CULTE DES ANCÊTRES COMME EXPRESSION ET CONTINUITÉ DU FIHAVANANA

Ce que nous allons essayer de montrer ici, c'est que le *Fihavanana* qui est à la base de la pensée et de la philosophie malgache et que le *Rasahariaña* avec les autres rites du culte des Ancêtres constituent une expression est une valeur qui favorise la compréhension et l'accueil de la Parole biblique de Dieu dans le milieu malgache. Dans le *Rasahariaña* et les autres formes du culte des Ancêtres, ce *Fihavanana* permet le lien et la communion avec les Ancêtres, et indirectement avec *Zanahary* que ces Ancêtres assurent l'intermédiaire avec les vivants leurs descendants.

Déjà dans cette perspective, le *Rasahariaña* favorise la compréhension et l'accueil de la Parole de Dieu dans la Bible car cette dernière est en général la recherche de la communion entre Dieu et l'humanité. Et l'initiative dans cet appel ou recherche vient de Dieu lui-même dans l'histoire biblique. En plus, le *Rasahariaña* et les autres rites relatifs au culte des Ancêtres sont aussi une manière de répondre ou de respecter le commandement de Dieu dans le décalogue qui dit : « *Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur la terre que te donne Yahvé ton Dieu.* » (Ex 20, 12 ; cf. Dt 5, 16 ; Ep 5, 2).

Pour mieux comprendre que cette valeur malgache qu'est le *Fihavanana* dans le *Rasahariaña* et les autres formes du culte des Ancêtres est en faveur de la compréhension et de l'accueil de la Parole de Dieu dans notre domaine grâce à la communion qu'elle porte, nous montrerons d'abord que les différents interdits bibliques constituent une recherche de communion avec Dieu par l'intermédiaire des transmetteurs de cette parole. Et enfin, nous démontrerons que par le *Fihavanana*, le *Rasahariaña* et les autres rites relatifs au culte des Ancêtres sont une expression et une continuité du *Fihavanana* avec les Ancêtres, et de communion avec Dieu-*Zanahary*.

2.4.1. Les interdits bibliques, une recherche de communion

La Bible qui contient la Parole de Dieu nous montre la relation de Dieu avec son peuple, l'humanité⁹⁴⁵. Il s'agit d'un appel ou d'une recherche de la communion entre ce Dieu et cette

⁹⁴⁵ Cf. Clauss WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par Lore JEANNERET, Labor et Fides, Genève, 1985, p. 34 ; cf. Clauss WESTERMANN, *Dieu dans l'Ancien Testament*, traduit de l'anglais par Michel EPSTEIN, (Lire la Bible, 59), Cerf, Paris, 1982, p. 35.

humanité. Et dans la plupart des cas, c'est plutôt Dieu qui prend l'initiative dans cette recherche et cet appel à la communion. Ce qui veut dire que Dieu cherche à resserrer le lien et la communion entre lui et l'humanité. Les différentes consignes, lois, interdits et autres législations dans la Bible sont en vue de cette communion.

La plupart des interdits bibliques que nous avons abordés dans la deuxième partie de notre travail concernent les liens entre les hommes vivants sur la terre et ceux de l'au-delà. Souvent, les motifs sont de préserver la communion et le lien que le peuple possède avec Dieu. Ces différents interdits sont alors en vue de rechercher et de resserrer le lien et la communion avec Dieu. Pour bien expliquer nous allons reprendre l'exemple de quelques passages dont nous avons déjà traité certains.

Nous prenons comme premier exemple 1S 28. Le verset 3 de ce passage est un rappel de l'interdiction ou de l'expulsion des nécromants et des devins par le roi Saül. C'est une discréditation de la nécromancie et de la divination. Ces interdits sont évidemment en vue de préserver la fidélité du peuple à Dieu car cette pratique divinatoire et nécromancienne pourrait détourner le peuple de son Dieu. Puisque c'est Dieu qui choisit Saül comme roi, il doit agir selon la volonté de Dieu dans son gouvernement.

Après ce rappel, le passage montre la pratique de la nécromancie par Saül lui-même. Mais avant de consulter le prophète Samuel qui est déjà mort, Saül a consulté Dieu. Celui-ci n'a pas répondu à Saül pour montrer son désaccord avec ce dernier. C'est après ce silence divin que Saül a consulté Samuel. Ce qui veut dire que l'action de Saül est quand même en vue de savoir la volonté de Dieu sur son sort dans la bataille qu'il va livrer avec les Philistins. Saül veut toujours être avec Dieu, il veut aussi la fidélité et la communion avec Dieu.

Comme deuxième exemple, nous prendrons deux passages du Deutéronome : Dt 14, 1-2 et 18, 9-14. Comme 1S 28, ces deux passages sont déjà traités dans la deuxième partie de ce travail. Le premier passage, Dt 14, 1-2 interdit un quelconque lien avec les morts. Cela est pour que ce lien ne détourne pas la relation et la communion avec Dieu. Dans Dt 18, 9-14, sont interdits les abominations, la divination, l'incantation, la magie, l'usage des charmes, l'interrogation des spectres et des devins, et l'invocation des morts. Toutes ces pratiques sont susceptibles de détourner de la fidélité à Dieu et de la communion avec lui.

Ces différents interdits du Deutéronome sont dans le Code deutéronomique comme nous les avons déjà vus. Ils sont une manière de répondre à l'appel de Dieu car en respectant ces lois, on reste en communion avec Dieu, on lui reste fidèle. Et le non-respect de ces lois entraîne la séparation avec Dieu. Si on veut être en communion avec Lui, il faut les respecter.

Le troisième exemple est tiré de certains passages du Lévitique déjà vus dans la deuxième partie. Dans Lv 19, 26. 28. 31, la divination, l'incantation, l'incision dans le corps pour un mort, et la consultation des spectres sont interdits. Dans Lv 20, 6, la consultation des spectres et des devins est une infidélité à Dieu. Et dans Lv 20, 27, les nécromants et les devins sont mis à mort par lapidation. Ce qui veut dire que ces gens sont séparés à la fois de la communauté et de Dieu. L'interdiction des incisions dans le corps pour un mort est sans doute pour empêcher un lien avec un défunt qui n'est qu'une créature. Les spectres et les devins peuvent détourner le peuple d'aller à Dieu, le guider dans une mauvaise voie.

L'exemple suivant est tiré des livres prophétiques. Il s'agit d'Is 8, 19. Dans ce passage, le prophète dénonce la consultation des spectres et des devins, et la consultation des morts pour les vivants. Ce qui est dénoncé dans ce passage est donc la divination et la nécromancie.

Ces différents interdits constituent un appel et une recherche de la communion car le respect de ces lois permet d'être en communion et en harmonie avec sa propre famille, sa communauté, ses ancêtres comme Abraham et Jacob pour les patriarches, David et Josias pour les personnalités royales, et avec les prophètes de Dieu. Ce même respect met surtout en communion avec Dieu lui-même.

L'infraction à ces interdits divins sépare l'intéressé de sa famille et de sa communauté, de ses ancêtres et de Dieu lui-même ; car les ancêtres bons n'ont pas utilisé ces pratiques perverses dénoncées par Dieu, et c'est pour cela qu'ils sont en bonne relation avec Dieu. Et ce même Dieu a transmis ces messages à travers ces ancêtres comme Moïse, et à travers les prophètes comme Isaïe. Tout cela montre que le respect de ces lois met l'intéressé en harmonie avec sa famille, ses ancêtres, les prophètes et Dieu.

Nous prenons un exemple dans le Nouveau Testament qui montre l'appel de Dieu à la communion pour les hommes. La parabole du festin nuptial (Mt 22, 1-14) est une invitation de la part de Dieu à son Royaume pour l'humanité. Dans cette parabole, le Christ se présente comme un époux qui invite tout le monde au festin de noces. Dans cette invitation, il y a ceux qui répondent et ceux qui n'y viennent pas parmi les invités.

Cette parabole du festin nuptial représente notre relation avec Dieu. Ce dernier nous appelle à son Royaume. Parmi nous les invités, il y a ceux qui refusent l'appel et ceux qui l'acceptent. Dieu veut toujours être en communion avec nous, c'est pour cela que dans la Bible, il ne cesse de nous appeler. Le *Fihavanana* dans le *Rasahariaña* est donc une réponse malgache à cet appel de Dieu.

2.4.2. Le *Rasahariaña*, expression et continuité du *Fihavanana* avec les Ancêtres, et de communion avec Dieu

Comme nous l'avons montré ci-dessus, avec le *Rasahariaña*, les cultes des Ancêtres malgaches constituent une réponse malgache à l'appel de communion de la part de Dieu pour les hommes. Cela est aussi grâce au *Fihavanana* que ces rites traditionnels expriment⁹⁴⁶.

Pour bien mettre en relief que le *Rasahariaña* est une expression et une continuité du *Fihavanana*, nous allons rappeler brièvement ce *Fihavanana* dans la pensée malgache. Le *Fihavanana* est, comme déjà expliqué, une sorte de communion, de solidarité et d'unité à la mode parentale dans la culture malgache. Sont inclus dans le *Fihavanana* malgache la parenté, la consanguinité, la convivialité, l'amitié, la fraternité naturelle et du sang ou *Fatidra*, la relation interpersonnelle et la solidarité. Le *Fihavanana* inclut les différents aspects de communion, de lien et de fraternité entre une famille et entre les Malgaches.

À la base, le *Fihavanana* est par la généalogie. Les descendants d'un Ancêtre ascendant sont tous *mpihavana* grâce à l'*aina* ou la vie transmise par ce même Ancêtre à ses descendants. Dans ce cas, les *mpihavana*, parentés, le sont car ils vivent du même *aina* de leur Ancêtre. Ils sont alors un, *iray*⁹⁴⁷. Ils doivent vivre dans l'amour entre eux. Le *Fihavanana* est

⁹⁴⁶ Cf. Hilaire Aurélie-Marie RAHARILALAO, *Eglise et Fihavanana à Madagascar*, Ambozontany Analamahitsy, Antananarivo, 2007, p. 162-166.

⁹⁴⁷ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 23-24; cf. aussi François de Paul RANDRIAMAHEFA, *L'« Un » de la Bible compris à travers l'Iray (« Un ») de la pensée malgache : Théologie de la « vie » et du « sang »*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie, Université de Fribourg, Fribourg, 2009.

aussi par clan, par famille ou même par ethnie, c'est-à-dire entre familles, clans et ethnies. C'est pour cela que tous les membres d'une même ethnie sont *mpihavana*. On peut parler aussi de *Fihavanana* par résidence⁹⁴⁸. C'est dans ce sens que tous les habitants d'un même village, d'une même ville ou d'un même pays sont *mpihavana*, parentés.

La réunion de famille élargie à l'occasion de ce *Rasahariaña* qui exprime d'abord le *Fihavanana* entre tous les membres vivants eux-mêmes et avec ceux dans l'au-delà. Et cela ne reste pas seulement pendant ce rituel mais continue à travers les générations de cette grande famille. Et la continuité de cette *Fihavanana* là se fait avec ceux qui sont dans l'au-delà.

Le *Fihavanana* à la mode parentale pourrait être interprété et considéré comme l'incarnation des relations intra trinitaires, incarnation du Dieu trine : *Andriamanitra Ray*, Dieu Père, *Jesoa Kristy Zanaka*, Jésus-Christ le Fils, et *Fanahy Masina* ou l'Esprit Saint. Entre ces trois personnes de la Trinité, dans la pensée malgache, c'est le *Fihavanana* qui les lie. Dans ce cas, le *Fihavanana* est un atout pour les Malgaches pour comprendre Dieu une et trois personnes dans la Bible, en particulier dans le Nouveau Testament. Ce qui pourrait vouloir dire que le *Fihavanana* constitue un apport pour la tradition biblique dans la relation entre Divinité et humanité, et entre les hommes vivants sur la terre et ceux de l'au-delà comme c'est le cas dans le culte des Ancêtres malgaches. C'est dans cette perspective que le *Fihavanana* est une incarnation de Dieu une et trois personnes. Le Dieu trois fois saint du livre d'Isaïe (cf. Is 6, 3) pourrait être une manifestation vétérotestamentaire de Dieu Trinité.

Dans certains *jôro* malgaches, même dans ceux du culte des Ancêtres, on mentionne aussi Dieu en tant que masculin et féminin. Ce qui pourrait supposer l'existence d'une filiation divine dans la pensée malgache comme dans le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament, le thème de fils de Dieu est aussi rencontré à travers plusieurs versets. Il désigne quelquefois les anges ou Israël, le peuple de Dieu. En plus, l'être humain est fils de Dieu par la création puisque c'est lui qui l'a créé (cf. Gn 1-2). Et les défunts qui ont reçu des rites de passage comme le *Rasahariaña* pourraient être aperçus près de *Zanahary*, Dieu Créateur, puisqu'ils vivent le bonheur éternel auprès des Ancêtres et de *Zanahary*. Ces Ancêtres font partie de la cour divine dans la pensée malgache puisqu'ils sont dans la catégorie divine.

Dans cette dernière perspective, on peut penser que le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres aident à comprendre la Divinité dans la Bible, du moins pour les Malgaches ; car tous ces rites sont en vue de chercher et de resserrer le lien et la communion avec les Ancêtres qui sont près de *Zanahary*. Les Malgaches cherchent alors à s'approcher de Dieu et à être en communion avec lui dans leur vie dans l'au-delà comme sur la terre.

Dans l'analyse que nous avons faite dans la première partie de ce travail, nous avons vu que c'est ce *Fihavanana* qui crée et renforce la communion entre les membres vivants eux-mêmes, avec les membres dans l'au-delà et entre ceux-ci eux-mêmes. Et c'est le *mpitanjiny* qui réalise cette communion par le *jôro*. Ce lien entre les vivants terrestres et ceux de l'au-delà est quelquefois mal vu dans la Bible, en particulier dans l'Ancien Testament. Les différents interdits sur les cultes des morts ou des ancêtres et sur la nécromancie montrent le refus de la tradition biblique sur ce lien entre les vivants sur la terre et ceux de l'au-delà.

La conception de vie dans l'au-delà dans les textes plus anciens de la Bible est minime, c'est-à-dire ceux qui sont dans l'au-delà sont considérés à moitié vivants. Ils sont dans le

⁹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 73-76.

shéol. Dans ce lieu, il y a en quelque sorte une sous vie. Dans ce cas, la tradition malgache sur le culte des Ancêtres aide la tradition biblique à mieux comprendre le sort de l'homme dans l'au-delà. Avec le *Rasahariaña*, les défunts sont introduits dans un monde nouveau, celui des Ancêtres. Ils jouissent dans cette société d'un bonheur éternel. Et ce dernier vient du Dieu *Zanahary* dans la pensée malgache. Ce qui veut dire que les vivants de l'au-delà vivent pleinement mais leur vie est différente de celle sur la terre. Cette vie est alors meilleure car elle vient de ce *Zanahary* et ces gens se trouvent désormais près de lui.

C'est dans certains livres et passages tardifs de l'Ancien Testament qu'on trouve un changement sur une possibilité d'une pleine vie dans l'au-delà, ou plutôt d'une résurrection des morts. On a désormais la possibilité d'une autre vie après la mort. Et c'est ce Dieu qui les ressuscitera. Cette vie est sous une certaine condition comme c'est déjà le cas dans les traditions religieuses malgaches du culte des Ancêtres. Les bandits ne bénéficieront pas du *Rasahariaña* dans la société *tsimihety*. Ce qui les prive de vie dans le bonheur auprès des Ancêtres dans l'au-delà. Dans certains passages des livres tardifs de l'Ancien Testament, c'est pareil aussi car ce sont ceux qui restent fidèles à Dieu jusqu'au bout de leur vie terrestre qui bénéficieront de cette résurrection comme nous l'avons exposé dans le chapitre précédent.

Bref, l'expression du *Fihavanana*, de l'unité et de la communion est nécessaire dans la vie humaine. Il en est de même de sa continuité dans l'au-delà. Comme nous le savons, le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres expriment tout cela. Cette tradition malgache le montre et l'exprime jusqu'à l'union et à la communion à Dieu, notre Créateur à tous. Et la Bible qui montre en particulier la relation ou l'histoire de la relation de Dieu avec l'humanité⁹⁴⁹ veut certainement cette communion entre les hommes eux-mêmes, et entre Dieu et l'humanité, car c'est Dieu qui a créé toute cette humanité et le reste de la création. Dans cette perspective, le *Rasahariaña* et les autres formes du culte des Ancêtres constituent un atout pour recevoir et comprendre la Bible, en particulier l'Ancien Testament.

2.5. LE RASAHARIAÑA, EXPRESSION DE L'IMPORTANCE DE LA VIE ET PIERRE D'ATTENTE À LA COMMUNION DES SAINTS

Nous avons vu l'importance de la vie dans le *Rasahariaña* et les autres rites relatifs au culte des Ancêtres malgaches. Nous rappelons que ces différents cultes constituent une célébration de la vie. On y demande une faveur dans la vie, de la part des Ancêtres. Ces derniers la portent au *Zanahary*. Ces mêmes rites sont alors pour la vie des vivants sur la terre afin que ceux-ci vivent en paix sous la protection des Ancêtres. Ils sont aussi en vue de la vie des aînés qui sont déjà dans l'au-delà auprès de Dieu-*Zanahary* puisqu'ils servent déjà à intégrer ces défunts dans le monde des Ancêtres auprès des leurs.

Pour montrer que l'importance de la vie dans le *Rasahariaña* est un aspect qui favorise la compréhension et l'accueil de la Parole de Dieu, nous allons d'abord aborder la valeur de la vie humaine dans la Bible à travers quelques passages dont certains sont déjà étudiés dans la deuxième partie de ce travail. Après cela, nous expliciterons davantage cette importance de la

⁹⁴⁹ Cf. Clauss WESTERMANN, *op. cit.*, 1985, p. 34 ; Clauss WESTERMANN, *op. cit.*, 1982, p. 35.

vie dans le *Rasahariaña* et les autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches. Et enfin, nous établirons que le *Rasahariaña* est une pierre d'attente à la communion des saints.

2.5.1. L'origine divine et la valeur de la vie humaine dans la Bible

Nous prenons en premier la création de l'homme (et de la femme) dans le récit de la création du livre de la Genèse (cf. Gn 1, 26-27). Voici notre passage : « *Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa.* » (Gn 1, 26-27 ; cf. 5, 1-2). Comme nous voyons dans ce verset, Dieu a créé l'être humain à son image et à sa ressemblance. Et dans ce récit, parmi toutes les créatures, c'est seul l'être humain que Dieu a créé à son image et à sa ressemblance. Telle est la valeur de l'homme vis-à-vis des autres créatures, et l'importance de la vie humaine aux yeux de Dieu.

Le terme « ressemblance » pourrait être pris comme insistance sur la fidélité au modèle de la création qui n'est autre que le Créateur, Dieu⁹⁵⁰. Le terme « créé à l'image de Dieu » pour l'homme est confirmé dans le Nouveau Testament (cf. 1Co 11, 7 ; 15, 49). Il rehausse encore la valeur de l'homme et de sa vie car c'est le Christ qui est l'image du Dieu invisible (cf. Col 1, 15). La création de l'homme et de la femme à l'image et à la ressemblance de Dieu exprime alors la valeur de l'être humain et surtout de leur vie aux yeux de Dieu. Dieu protège ce qui est fait à son image et à sa ressemblance, sa création.

La suite de notre passage montre que Dieu bénit cet être humain pour qu'il se multiplie et emplisse la terre (cf. Gn 1, 28). Ce qui démontre la volonté de Dieu de voir la pérennité de l'humanité dans le temps et l'espace, de génération en génération. Dans Gn 1, 28, Dieu place l'homme au-dessus de toutes ses créatures. C'est dans ce sens de la création que Dieu est source de la vie dans la Bible. Puisque notre vie vient de Dieu et que, par conséquent, nous venons de lui, il est normal que nous retournions chez lui un jour à la fin de la vie terrestre.

Un autre texte de la Genèse sur la création de l'homme par Dieu affirme : « *Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant.* » (Gn 2, 7 ; Sg 15, 11). À partir de ce passage, on voit l'origine divine de la vie humaine ; ce qui signifie que cette vie humaine est divine. Car Dieu a insufflé à l'homme une haleine de vie. Et c'est cette haleine de vie venant de Dieu qui permet à l'homme de devenir un être vivant. Cela explique l'importance de la vie humaine et de l'homme même dans la Bible, aux yeux de Dieu.

Nous allons parcourir certains passages qui montrent l'origine divine de la vie humaine et son importance. Jb 33, 4 note : « *C'est l'esprit de Dieu qui m'a fait, le souffle de Shaddaï qui m'anime.* ». Ce passage reconnaît l'origine divine de la vie humaine car l'esprit de Dieu fait exister l'homme et son souffle l'anime. Dans Jb 34, 14-15, il est écrit : « *S'il n'appliquait sa pensée qu'à lui-même, s'il concentrait en lui son souffle et son haleine, toute chair expirerait à la fois et l'homme retournerait à la poussière.* ». Dans ce passage, nous voyons que l'être humain reçoit sa vie d'une source qui n'est autre que Dieu.

⁹⁵⁰ Cf. Marguerite HARL, *op. cit.*, 1986, p. 96.

Un autre passage, Ps 104, 30 dit : « *Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvelles la face de la terre.* ». Le psalmiste s'adresse à Dieu à propos de la création. Il exprime que l'esprit de Dieu est à l'origine de l'être et de la vie. Dans l'Ecclésiaste, nous avons des versets qui semblent confirmer l'origine divine de la vie. L'un note : « *Qui connaît le souffle des fils d'Adam, qui monte, lui, vers le haut, et le souffle de la bête qui descend, lui, vers le bas, vers la terre ?* » (Qo 3, 21). Ce verset interrogatoire semble sous-entendre l'origine divine de la vie car le haut vers qui retourne la vie humaine désigne la place de Dieu. Un autre passage dit : « *Et que la poussière retourne à la terre comme elle en est venue, et le souffle à Dieu qui l'a donné.* » (Qo 12, 7). Dans ce passage, le souffle qui fait vivre l'homme vient de Dieu et il retourne à ce dernier après la fin de la vie terrestre. Mais même la partie qui ne retournera pas à Dieu, c'est toujours ce dernier qui l'a créée.

Dans le livre de la Sagesse, nous avons aussi un passage qui dit : « *Car il a méconnu Celui qui l'a modelé, qui lui a insufflé une âme agissante et inspiré un souffle vital.* » (Sg 15, 11). Ce texte est dans le cadre de la lutte contre la pratique idolâtrique. Ceux qui pratiquent l'idolâtrie ne connaissent pas que la vie humaine ou le souffle vital vient de Dieu. Évidemment, le passage confirme l'origine divine de la vie de l'être humain. Les textes du Nouveau Testament ne font que confirmer ces passages.

Les versets qui parlent de la résurrection, que ce soit dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, et qu'il s'agisse de la résurrection temporaire ou définitive, constituent une mise en valeur de la vie humaine. Ils montrent que Dieu ne laisse pas l'homme périr. Dieu veille sur chacun de nous. Dans l'Ancien Testament, Élie et son successeur Élisée ont tous les deux opéré la résurrection provisoire d'un enfant. Les ossements d'Élisée donnent aussi vie à un mort. Ezéchiël 37, 1-14 que nous avons déjà étudié parle également de la résurrection des morts. Et cette dernière résurrection est définitive car il s'agit du salut du peuple Israël qui est en exil. Dans l'Ancien Testament, on a déjà d'autres récits de la résurrection définitive des morts (cf. Is 26, 19 ; Dn 12, 1-4 ; 2M 7 ; 12, 38-45 ; etc.) car il s'agit de la vie éternelle.

Les différents textes que nous avons abordés et même l'ensemble de la Bible manifestent l'importance de l'homme et de sa vie aux yeux de Dieu. C'est pourquoi, Dieu y appelle toujours à se mettre en communion avec lui. Les différents interdits bibliques contre les pratiques nécromanciennes et divinatoires expriment la volonté de Dieu de protéger l'homme, sa créature, de toute déviation dans sa relation avec lui.

Le Dieu des chrétiens dans la Bible, qui est Créateur, est source de la vie et non de la mort. Pour le Malgache, la vie est de première importance et se prolonge dans l'au-delà. Cette importance de la vie manifeste l'importance de la famille en tant que foyer de la vie.

2.5.2. L'importance de la vie dans le *Rasahariaña*, un atout pour l'accueil de la Parole de Dieu

Parmi les motifs indirects de l'organisation du *Rasahariaña*, nous avons vu l'amour et l'importance de la vie humaine. Il en est de même pour le culte des Ancêtres malgaches en général. Il s'agit de la vie sur la terre et dans l'au-delà auprès du *Zanahary* avec les Ancêtres. En plus, les rites du culte des Ancêtres à Madagascar sont une célébration de la vie.

Les Ancêtres à qui on rend des cultes sont déjà des transmetteurs de la vie qu'ils ont reçue de *Zanahary*-Dieu. C'est pour cette raison qu'on dit en malgache que « *ny Razana dia*

loharanon'aina », c'est-à-dire les Ancêtres sont source de vie⁹⁵¹. Cette fonction de transmetteurs de la vie, les Ancêtres l'ont accomplie durant leur vie terrestre. C'est pour cela qu'ils ont une descendance qui les perpétue sur la terre. Le culte des Ancêtres que ces descendants rendent à leurs Ancêtres est dans ce cas une sorte de remerciements envers ces Ancêtres. En plus, dans leur rôle d'intermédiaires entre *Zanahary* et les vivants leurs descendants, les Ancêtres protègent la vie de ces vivants. Aux yeux des Ancêtres et des vivants qui accorde des cultes à leurs Ancêtres, la vie est donc d'une valeur inestimable.

Comme les Africains continentaux, l'une des raisons qui poussent les Malgaches à s'attacher et à accomplir leurs devoirs envers les Ancêtres, c'est l'amour de la vie⁹⁵². Et comme nous l'avons déjà dit dans la première partie de ce travail, le culte des Ancêtres est l'élément central de la relation traditionnelle malgache. Les Malgaches traditionnels pensent qu'ils perdent la protection de leurs Ancêtres s'ils n'honorent pas le devoir envers ceux-ci. Et cette protection des Ancêtres est nécessaire pour mener une vie meilleure.

Même si les richesses sont nécessaires dans la vie quotidienne, les Malgaches ont plutôt recours aux Ancêtres pour assurer la victoire de la vie sur la mort ; c'est déjà le cas pour les Africains continentaux⁹⁵³. Chez les *Mahafaly* et les *Ntandroy*, deux ethnies de l'extrême sud de Madagascar, la manifestation de l'explosion de joie pendant les funérailles sert à exprimer cette victoire de la vie sur la mort et la continuité de cette vie malgré la mort. Chez les *Betsileo*, il y avait une coutume appelée *valabe* lors de la mort d'un notable. Cette coutume avait lieu pendant la nuit avant l'enterrement de ce notable. Toute la famille veillait cette nuit-là et se livrait à une orgie sexuelle où toute relation était permise. Le tabou de l'inceste n'existait plus. La raison était de remplacer par plusieurs vies celle qui venait de disparaître pour le bien du clan. La coutume était une célébration de la victoire de la vie sur la mort⁹⁵⁴.

Cette victoire de la vie sur la mort était la valeur recherchée ou l'aspiration profonde dans cette coutume comme dans le *Rasahariaña*. Et la manière d'y parvenir était la relation sexuelle sans restriction. Ce qui veut dire que la vie à gagner vaut plus que toute moralité. Lorsqu'il était question de vie ou de mort, toute autre règle devait s'y soumettre⁹⁵⁵. Dans ce cas de *valabe*, c'est la manière d'y parvenir qui doit être évangélisée mais l'importance de la vie est déjà conforme à l'Évangile.

Les Malgaches assoiffés de vie veulent gagner cette vie à tout prix dans le *Rasahariaña* et les rites autres du culte des Ancêtres⁹⁵⁶. Or l'Évangile révèle que le Christ est Celui qui a vaincu la mort par sa résurrection. Il est la Vie (cf. Jn 6, 40), car il est la Résurrection (cf. Jn 11, 25-26). La valeur et l'importance de la vie chez les Malgaches rejoignent l'Évangile.

Même les richesses qui sont nécessaires à la vie, selon la conviction des Malgaches traditionnels, on les a grâce à la bénédiction des Ancêtres. La vie est donc pour les Malgaches un don et une responsabilité. Elle est un don qui vient de l'auteur de la vie qui n'est autre que le Dieu *Zanahary*. Elle est une responsabilité qui engage à la respecter, à la protéger, à la développer comme c'est déjà le cas dans le livre de la Genèse, dans la fidélité à son auteur,

⁹⁵¹ Cf. Adolphe RAZAFINTSALAMA, *op. cit.*, 1994, p. 373.

⁹⁵² Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 102.

⁹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 103.

⁹⁵⁴ Cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 12 et 20.

⁹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 20.

⁹⁵⁶ Cf. *Id.*

par observance des traditions des Ancêtres⁹⁵⁷. Et le *Rasahariaña* en tant que culte des Ancêtres figure parmi les traditions ancestrales qui permettent de protéger la vie, qui exprime l'amour et l'attachement à cette vie.

Dans cet aspect de l'amour de la vie, le *Rasahariaña* avec les autres rites du culte des Ancêtres est une manière malgache de répondre à l'appel à la communion de Dieu qu'on trouve dans la Bible surtout dans les différents interdits contre la nécromancie et la divination. Cet aspect du *Rasahariaña* permet aux Malgaches d'accueillir et de vivre la Parole de Dieu transmise à travers la Bible. Cet amour de la vie qu'on voit dans le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres est un aspect qui permet le dialogue entre cette tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres et la tradition religieuse biblique dans ce domaine.

2.5.3. Le *Rasahariaña*, comme pierre d'attente à la communion des saints

Nous exposerons d'abord la communion des saints, surtout dans l'Eglise catholique, avec le *Rasahariaña*. Et après nous démontrerons que dans le culte des Ancêtres, il y a des recherches de l'Absolu. Il s'agit d'une recherche de communion avec ces Ancêtres : une sorte de communion des saints à la manière malgache. Et enfin, nous présenterons les ressemblances et différences entre les anges, les saints et les *Razana*.

2.5.3.1. La communion des saints et le *Rasahariaña*

La communion des saints est d'abord, pour le christianisme, l'union de l'ensemble des fidèles vivants et dans l'au-delà unis par leur appartenance au Christ (cf. 1Co 12, 12-27) dans une sorte de solidarité dans l'espace et le temps. Cette conception appartient surtout à la théologie catholique et orthodoxe⁹⁵⁸. On constate déjà à partir de cette brève définition que le culte des Ancêtres à Madagascar, en particulier le *Rasahariaña*, constitue une pierre d'attente pour la communion des saints, car dans ce rite du *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres, la communion des vivants avec les morts dans une famille élargie est l'une de leurs raisons d'être. Les vivants sont réunis par la vie de leurs Ancêtres qui coule dans le sang de leurs descendants. Le *Rasahariaña* et les autres formes du culte des Ancêtres constituent l'expression de cette unité et communion entre les vivants et leurs membres dans l'au-delà.

Les fondements bibliques de cette communion des saints se trouvent surtout dans le Nouveau Testament mais certains ont des enracinements vétérotestamentaires. La communion des saints se fonde d'abord sur le fait que tous les chrétiens sont membres du Corps du Christ qu'est l'Eglise. Dans leur unité, tous les membres ne forment qu'un seul Corps dans le Christ (cf. Rm 12, 5 ; 1Co 10, 16 ; 12, 12-13). Ce qui veut dire que c'est le Christ qui unit tous les membres de son Corps (cf. Ga 3, 28) car il en est la Tête (cf. Col 1, 18).

Puisqu'il n'y a qu'un seul Corps du Christ (cf. Ep 2, 15-16 ; 4, 4 ; Col 3, 15), il est le même sur la terre et dans le ciel. Certains membres sont déjà au ciel et d'autres sont sur la terre. Grâce au Christ tous les membres de son Corps sont en communion les uns avec les autres. C'est là la communion des saints car tous ces membres sont appelés saints grâce à un

⁹⁵⁷ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, p. 103-104.

⁹⁵⁸ Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/communion_des_saints.

seul baptême qui les fait membres du Corps du Christ, frères du Christ et enfants de Dieu le Père (cf. Ep 4, 5-6 ; 1Jn 3, 1). C'est cela qui les unit et les met en communion.

Cette communion se poursuit dans l'au-delà, entre les membres sur la terre et ceux dans l'au-delà. La mort ne détruit pas alors cette communion dans le Christ. Rien ne nous sépare de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ (cf. Rm 8, 38). Si nous sommes membres du Corps du Christ lorsque nous mourons, nous le sommes toujours après notre mort car la victoire du Christ sur la mort est aussi la nôtre (cf. 1Co 15, 26. 54-56 ; 2Tm 1, 10). La mort naturelle ne peut séparer les chrétiens du Christ, ni les uns des autres. Puisque la mort ne brise pas les liens d'unité entre les chrétiens, les relations entre les chrétiens sur la terre et ceux au ciel demeurent toujours les mêmes. Et les membres ont besoin les uns des autres (cf. 1Co 12, 18-20. 24-25). D'où la communion entre eux dans le Christ, c'est la communion des saints.

Cet aspect, nous le voyons dans le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres malgaches ; car la raison d'être de ces rites est que la mort n'est pas la fin de la vie pour les Malgaches mais un passage obligatoire vers l'autre vie dans l'au-delà. Et ces rites, y compris le *Rasahariaña*, montrent la communion entre les vivants sur la terre et ceux dans l'au-delà⁹⁵⁹. Ce qui fait que ces cultes constituent une pierre d'attente pour la communion des saints.

Le plus important fondement biblique de la communion des saints est ce que le Christ a enseigné : aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit ; et en conséquence, aimer son prochain comme soi-même (cf. Mt 22, 37-40 ; Mc 12, 29-31 ; Rm 13, 8-10 ; Ga 5, 14). Ce sont les deux plus importants commandements divins. Cet amour de Dieu et du prochain a un enracinement dans l'Ancien Testament. Dans Dt 6, il est écrit : « *Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir.* » (Dt 6, 5 ; cf. 10, 12-13 ; 11, 1 ; Jos 22, 5). Et dans le Lévitique, il est aussi affirmé : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » (Lv 19, 18). C'est dans cet amour de Dieu et du prochain que le Christ unit et rassemble tous ses fidèles pour former la communion des saints.

L'une des façons d'aimer son prochain est de prier pour lui. C'est pour cela que Paul dit que la prière d'intercession est bonne et plaît à Dieu (cf. 1Tm 2, 1-4). Il demande également aux fidèles de prier pour lui-même auprès de Dieu (cf. Rm 15, 30). Et il n'est pas le seul qui demande cette prière pour soi-même auprès de Dieu (cf. Ac 8, 24). Les demandes des messes sont dans ce sens de prier pour les autres, vivants et morts.

Prier pour les autres manifeste donc la communion des saints, la communion entre les fidèles. C'est pour cela que dans l'Eglise chrétienne, surtout catholique, on demande la prière des saints pour les vivants, et on prie pour les morts. Le *Rasahariaña* est une sorte de prière pour les morts et qui leur permet de devenir de véritables Ancêtres. Nous avons déjà vu cette prière pour les morts dans les livres tardifs de l'Ancien Testament (cf. 2M 12).

Les chrétiens croient que les morts qui sont déjà devenus saints prient pour les fidèles vivants. C'est pourquoi dans leur dévotion aux saints, les chrétiens demandent à ces saints de prier pour eux. Cela est une vie de communion dans l'amour réciproque entre les fidèles du Christ sur la terre et ceux de l'au-delà. Les différentes exhortations bibliques à l'amour fraternel (cf. Rm 12, 9-10 ; 1 Co 10, 24 ; 2Co 1, 10-11 ; Ga 6, 2 ; 1Th 4, 9-10 ; 5, 11. 14-15) s'adressent à tous les chrétiens sur la terre et à ceux qui sont déjà au ciel, car la Parole de Dieu

⁹⁵⁹ Cf. *supra*, p. 60-63.

est éternelle et pour tous. Puisque les membres du Corps du Christ peuvent prier les uns pour les autres, ainsi ceux qui sont au ciel peuvent prier pour nous sur la terre.

La lettre aux Hébreux fait une exposition explicite de la communion des saints en décrivant l'héroïsme des saints dans l'Ancien Testament comme Noé, Abraham, Sarah, Joseph, Moïse et même Rahab la prostituée (cf. He 11). Cela montre que la communion des saints inclut les membres de l'Ancien Testament car elle a un enracinement dans cet Ancien Testament. Et ces témoins vétérotestamentaires nous servent de modèles dans leur héroïsme et leur témoignage de foi en Dieu. C'est à nous de prendre part à la course vers le salut dans la même communion en imitant et en observant les modèles que donnent ces témoins dans l'Ancien Testament (cf. He 12).

Dans la théologie catholique, la communion des saints est dans la profession de foi (symbole des apôtres). Elle est un ajout occidental au texte du symbole romain. Elle est absente des symboles orientaux. Et l'Eglise elle-même est définie comme communion des saints. La conception de la sainteté visée dans ce cas est celle reçue par la grâce du baptême et non l'héroïcité des vertus (saint canonisé)⁹⁶⁰. La foi en cette communion des saints fait donc partie de la vie des chrétiens catholiques.

Dans le concile Vatican II, le caractère eschatologique de l'Eglise pérégrinant et son union avec l'Eglise céleste (LG 48-51) manifestent la communion des saints car l'Eglise terrestre dans sa marche tend vers l'Eglise céleste (LG 48). Le document souligne que la mémoire des défunts est une expression de la communion de tous les membres du Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise (LG 50). Les membres sont en communion dans la même charité envers Dieu et envers le prochain. Tous ceux qui sont au Christ et possèdent son Esprit s'unissent organiquement dans une même Eglise et sont étroitement liés par une cohésion mutuelle en Lui (LG 49 ; cf. Ep 4, 16). Cette union n'est pas rompue par la mort, elle est renforcée par la foi (LG 49).

La communion chrétienne entre ceux qui sont en chemin nous conduit plus près du Christ, ainsi la communion avec les saints unit tous les fidèles au Christ. La célébration eucharistique est l'actualisation de la communion des saints car lors de cette célébration, la puissance de l'Esprit Saint agit sur nous par les signes sacramentels, et on célèbre ensemble les louanges de Dieu dans une exaltation commune. Cette célébration eucharistique nous unit au plus haut point à l'Eglise céleste dans une même communion ; et nous vénérons la mémoire des saints à commencer par la vierge Marie, les apôtres et les martyrs (LG 50).

La poursuite du *Fihavanana* jusqu'au-delà entre les vivants et les morts, et entre les morts eux-mêmes favorise la compréhension de la communion des saints dans la religion chrétienne. Le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres malgaches expriment cette poursuite du *Fihavanana*. Nous pouvons dire que le *Rasahariaña* et ces autres rites relatifs au culte des Ancêtres expriment une sorte de communion des saints à la manière malgache puisque qu'il réalise la communion et la cohésion entre les vivants sur la terre et ceux de l'au-delà, les Ancêtres. Il suffit alors de christianiser ou plutôt d'évangéliser cette tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres, y compris le *Rasahariaña*, en faveur de cette communion des saints.

⁹⁶⁰ Cf. Bernard SESBOÛÉ, « La communion des saints », dans l'Association Oecuménique Étoile, *La communion des saints*. Conférence œcuménique à trois voix. Texte des interventions de la conférence du 21 avril 2005, Champs Elysées, Paris, p. 2, dans <http://crypte.fr/oecumenisme/communiondessaints123Am.pdf>.

Il faut alors situer les *Razana* dans le mystère de la foi. Vivre à la manière malgache le mystère de la communion dans le Christ qui récapitule le visible et l'invisible (cf. Ep 1, 10), c'est alors assumer la relation vivante avec les *Razana* malgaches comme une dimension de notre foi totale. Dans ce cas, la communion des saints inclut la communion avec les Ancêtres⁹⁶¹. C'est dans ce sens que le *Rasahariaña* constitue une pierre d'attente pour la communion des saints. Un dialogue sincère entre les chrétiens de la région qui pratique le *Rasahariaña* et les fidèles de cette pratique aide, d'une part les chrétiens de cette région à repenser et à approfondir leur foi, et d'autre part les adeptes de cette pratique à reconnaître le rôle fondamental du Christ vis-à-vis du salut de leurs Ancêtres et d'eux-mêmes⁹⁶².

Avec cette communion des saints, la relation avec les *Razana*, Ancêtres, n'est pas contraire à la foi chrétienne car cette relation « consiste dans la croyance que la communion profonde établie entre les membres d'une famille n'est pas rompue par la mort, mais se maintient malgré et par-delà la mort »⁹⁶³.

2.5.3.2. Le *Rasahariaña* : la quête du paradis, l'aspiration à l'Absolu et à la vie éternelle

Le *Rasahariaña* et les autres rites d'ancestralisation montrent chez les Malgaches un désir de vivre une vie éternelle dans le « paradis » si on emploie le terme chrétien. On peut dire qu'il y a un désir de l'immortalité dans le culte des Ancêtres à Madagascar. C'est une aspiration à l'Absolu. On est là dans l'eschatologie et la résurrection. L'expression malgache *velona iray tanàna, maty iray fasana* (vivant, on se trouve dans une même ville ou village, et mort on se retrouve dans un même tombeau) montre le désir malgache de ne pas se perdre, ni de disparaître ni devenir un fantôme. Pour les chrétiens et selon la Bible, il s'agit de la résurrection, la parousie, l'eschatologie et le paradis.

Les Malgaches sont convaincus que tout le monde vivra une autre vie dans l'au-delà. Et la mort est le passage obligatoire vers cette autre vie. Normalement cette vie sera dans le bonheur auprès des Ancêtres qui vivent déjà cette vie de bonheur, après des rites de passage comme le *Rasahariaña* et le *Famadihana*. Mais il y a ceux qui n'arrivent pas à franchir cette étape à cause des différentes raisons évoquées dans la première partie de ce travail.

Les différents rites de passage qui permettent de passer vers le monde des Ancêtres montrent alors le désir des Malgaches de vivre dans le bonheur auprès de *Zanahary* avec leurs Ancêtres, dans l'au-delà. Cela manifeste une volonté de perpétuer la descendance humaine dans une famille. On peut parler dans ce cas de la vie éternelle. A travers le *Rasahariaña* et les autres formes du culte des Ancêtres, nous pouvons affirmer que les Malgaches veulent cette vie éternelle avec leurs Ancêtres dans l'au-delà, après la mort.

Les différentes pratiques du culte des Ancêtres, surtout ceux qui sont à répétition comme le *Famadihana* et le culte des Ancêtres royaux, sont en vue de perpétuer non seulement la tradition mais surtout les Ancêtres. Et les vivants, quand arrive leur temps, veulent aussi faire l'objet de cette perpétuation. Le *Rasahariaña* est dans cette ligne. Le fait que tous les membres d'une famille qui pratique ce rite le recevront permet à la famille et à

⁹⁶¹ Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 295.

⁹⁶² Cf. *Supra*, p. 272 ; cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 232-233.

⁹⁶³ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 286.

leurs Ancêtres d'être éternels. Les descendants perpétuent leurs Ancêtres à travers ces cultes ; et ils se perpétuent aussi eux-mêmes car ils espèrent aussi d'aller un jour dans l'au-delà. Ils font partie du clan qu'ils perpétuent à travers leur tradition de culte des Ancêtres.

La tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres manifeste une interdépendance entre les vivants et ceux qui sont au-delà dans le domaine d'accès au bonheur éternel. Mais cette interdépendance n'est pas tout à fait profonde car en dernier ressort, c'est Dieu *Zanahary* qui fait accéder ces défunts au bonheur éternel avec les Ancêtres. Comme nous l'avons déjà expliqué dans la première partie de notre travail, ce n'est pas tout le monde qui bénéficie du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres car les bandits, ceux qui enfreignent les règles sociales, qui ont commis des actes graves contre les mêmes lois de la société et des Ancêtres ne sont pas bénéficiaires de ces cultes. Ce qui veut dire que ces gens ne jouiront pas du bonheur éternel car ils ne deviendront pas des Ancêtres.

Les lois et règles de la société que les Malgaches doivent respecter viennent de *Zanahary* et les *Razana* les transmettent à leurs descendants ; car *Zanahary*, Dieu Créateur, origine de tous est saint, juste et fait régner la justice pour tout le monde. Tous ceux qui respectent ces différentes lois et règles bénéficieront du culte des Ancêtres comme le *Rasahariaña* et le *Famadihana*, et deviendront des Ancêtres, et en conséquence accéderont au bonheur éternel. Cela veut dire qu'indirectement, c'est *Zanahary* qui permet aux défunts d'accéder au rang des Ancêtres protecteurs et bénéfiques envers les vivants. Cette recherche de l'Absolu et de la vie éternelle est aussi dans la Bible. Dieu propose aux hommes cette vie éternelle dans la Bible. C'est Dieu qui fait ressusciter les hommes à la vie éternelle.

La grande différence entre la tradition malgache du culte des Ancêtres et ce qui est dans la Bible dans ce domaine, est que l'octroi de la vie éternelle par Dieu dans la Bible ne dépend pas des rites qu'effectuent les vivants mais on peut dire que cela dépend de l'intéressé. Si ce dernier accueille la proposition de vie éternelle de la part de Dieu en accomplissant sa volonté, il jouira du bonheur éternel auprès de Dieu.

La recherche de l'Absolu présent dans le *Rasahariaña* et les autres rites du culte des Ancêtres est un terrain propice à la compréhension et à l'accueil de la Parole de Dieu. Cela est un atout et une valeur que véhicule la tradition religieuse malgache du culte des Ancêtres. Le fait de se fixer un but afin de recevoir ces rites un jour permet aux Malgaches d'adopter des attitudes et des comportements honnêtes, justes et conformes à la tradition des Ancêtres ; tout cela leur permettra de bénéficier de ces rites de passage et de devenir par conséquent des Ancêtres et de vivre le bonheur éternel auprès de leurs Ancêtres et du *Zanahary*.

2.5.3.3. Les anges, les saints et les *Razana* dans le *Rasahariaña*

Le point commun de ces trois entités de l'au-delà est leur rôle d'intermédiaires entre Dieu et les vivants en protégeant ces derniers. Les anges, on les rencontre dans les deux Testaments de la Bible comme nous l'avons exposé au début du chapitre précédent. Ils sont chargés par Dieu de protéger et d'accompagner les vivants dans leur vie quotidienne ; et ils sont surtout des messagers de Dieu. C'est le rôle que l'ange Gabriel, par exemple, a accompli auprès de la Vierge Marie en transmettant le message de Dieu pour lui confier l'enfantement de son Fils Unique, Jésus-Christ. Ce rôle d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, et de

protecteur des vivants de la part des anges traverse la Bible. Cela montre que les anges sont proches de Dieu et font partie de la cour céleste d'après certains passages bibliques.

Les saints, dans la conception de certaines confessions chrétiennes surtout catholiques et orthodoxes, jouent aussi ce rôle de protecteurs envers les vivants. Cela explique la dévotion des chrétiens catholiques envers les saints. Ces chrétiens demandent dans leur prière que ces saints prient pour eux auprès de Dieu. Cette demande de prière adressée aux saints fait partie des rites officiels de l'Eglise catholique. Pendant les litanies au cours des ordinations diaconales, sacerdotales et épiscopales, on invoque les saints. Ces saints sont alors supposés proches de Dieu comme les anges. On peut dire aussi qu'ils sont membres de la cour céleste et capables d'intercéder auprès de Dieu en faveur des vivants comme les anges.

Les *Razana* chez les Malgaches jouent le même rôle que les anges dans la Bible et les saints dans l'Eglise chrétienne catholique et orthodoxe. Comme nous l'avons présenté dans la première partie de notre travail, ces *Razana* assurent la médiation entre Dieu et les vivants leurs descendants. Ils assurent la protection des vivants leurs descendants surtout par la bénédiction. Ils exaucent la prière des vivants qui les intercèdent car ces *Razana* portent aussi la prière de leurs descendants à *Zanahary* pour les protéger. Puisque la mission de ces *Razana* vient de Dieu, ils lient leurs descendants vivants avec eux et avec Dieu. Les *Razana* mettent alors en communion ces descendants.

Les anges, les saints et les *Razana* reçoivent des respects ou des honneurs au cours des cultes ou des rites. Chez les catholiques, les anges et les saints reçoivent ce respect au cours d'une célébration eucharistique célébrée en leur honneur pendant leurs fêtes. Ils ne sont pas destinataires de cette célébration car cette l'Eucharistie est toujours adressée à Dieu, mais ces anges et ces saints sont honorés à travers cette même célébration lors de leur fête. Chez les Malgaches, les *Razana* reçoivent ce respect et cet honneur au cours des célébrations rituelles des cultes des Ancêtres, et ils sont même les destinataires de ces cérémonies.

L'une des différences entre ces trois entités est l'universalité de leur rôle. Chez les Malgaches, le rôle des *Razana* est beaucoup plus réservé à leurs descendants. Les anges et les saints dans la religion biblique chrétienne ont un rôle plus universel que les *Razana* malagaches. Par exemple, un saint italien pourrait être patron d'une Eglise à Madagascar. Cela révèle l'aspect universel du rôle des saints car ils ne sont pas réservés seulement à leurs descendants ou à leurs compatriotes. Malgré cette différence, la notion et le rôle que les *Razana* tiennent auprès de leurs descendants, aident les pratiquants du *Rasahariaña* à mieux comprendre le rôle des anges et des saints qui nous unissent davantage à Dieu.

Avec les *Razana*, le *Rasahariaña* constitue encore une pierre d'attente de la communion des saints au sein de l'Eglise selon la conception catholique de cette notion ; car biologiquement ces *Razana* unissent déjà leurs descendants grâce à la vie qu'ils leur ont transmise durant leur vie terrestre. Avec cet aspect, le *Rasahariaña* tient alors lieu d'une « communion des saints » à la manière des *Tsimihety*.

Les Malgaches croient que cette vie qu'ils ont de leurs Ancêtres et qui les unissent autour de ceux-ci vient de Dieu *Zanahary*. Les différents cultes des Ancêtres sont aussi des lieux de remerciements à ces Ancêtres dans leur rôle de transmetteurs de la vie. Le *Rasahariaña* est le culte d'ancestralisation durant lequel les *Tsimihety* remercient leurs Ancêtres. Les Malgaches, y compris les *Tsimihety*, croient que dans l'au-delà, ces *Razana* continuent leur rôle unificateur des membres de leurs familles dans l'au-delà et sur la terre.

Un aspect qui rassemble aussi les saints chrétiens et les *Razana* des *Tsimihety* qui pratiquent le *Rasahariaña* est l'accès à ce stade. Dans les Eglises catholique et orthodoxe comme nous l'avons déjà exposé plus haut, l'accès d'une personne à la sainteté se fait au cours d'une célébration eucharistique. Ce qui veut dire qu'il y a un rite officiel pour permettre à une personne d'accéder à cette sainteté. Ce rite officialise qu'une personne est déclarée bienheureuse ou sainte. On appelle béatification et canonisation chez les catholiques cette déclaration. A partir de cette canonisation et cette béatification, le saint peut être cité au cours d'un rite officiel comme les ordinations diaconale, sacerdotale et épiscopale.

Le *Rasahariaña* qui officialise l'accès d'un défunt au stade d'ancêtre est aussi un rite. A partir de ce rite du *Rasahariaña*, le nouveau *Razana* peut aussi être cité et invoqué pendant les *jôro* de la famille. Le *Rasahariaña* et les *Razana* favorisent chez les *Tsimihety* la compréhension des saints et de la communion des saints dans les Eglises chrétiennes. Et inversement, les saints et la communion des saints facilitent chez les chrétiens qui le pratiquent de bien saisir la conception du *Rasahariaña* des *Tsimihety*. Si ces chrétiens veulent être missionnaires dans cette région, la compréhension du *Rasahariaña* est un atout pour leur mission d'évangélisation de la région. Dans ce sens, F. Benolo dit que l'évangélisation des funérailles est la base de l'inculturation à Madagascar⁹⁶⁴. Cet aspect est encore une réalité qui permet au *Rasahariaña* d'être une pierre d'attente à la communion des saints.

Un autre aspect qui rassemble les saints dans la conception chrétienne et les *Razana* du *Rasahariaña* est leur nature. Les saints et les *Razana* sont tous des êtres humains qui ont passé dans la vie de l'au-delà. Par contre les anges ne sont pas des êtres humains. Mais les anges, les saints et les *Razana* sont tous des créatures de Dieu. Voilà un autre point commun entre ces trois entités surnaturelles qui facilitera l'évangélisation du *Rasahariaña*.

3. LA PROPOSITION PASTORALE SUR LE CONTEXTE DU RASAHARIAÑA A MADAGASCAR

Dans ce chapitre, notre travail consiste à chercher des propositions pastorales concrètes pour les pratiquants du *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy. Mais ces propositions toucheront aussi les Malgaches en général qui soulignent l'importance des *Razana*. Les propositions sont en vue d'évangéliser la pratique du *Rasahariaña* et d'inculturer l'Évangile dans ce rite.

Notre travail se subdivise en cinq points. Dans un premier point, nous aborderons une réflexion sur l'inculturation qui est une démarche nécessaire pour évangéliser une culture. Dans un deuxième point, nous entamerons une réflexion générale sur l'attitude pastorale pour que le témoignage soit crédible. En un troisième point, nous aborderons la position de la conférence épiscopale malgache sur le culte des Ancêtres. En un quatrième point, nous exposerons un entretien pastoral avec cette pratique. Et enfin, nous essayerons de donner des propositions pastorales concrètes pour les pratiquants du *Rasahariaña*.

⁹⁶⁴ Cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 11.

3.1. REFLEXION SUR L'INCULTURATION

L'inculturation figure parmi des faits théologiques, pastoraux et liturgiques les plus marquants de la fin du 20^e siècle. Elle est un rapport adéquat entre la foi et toute personne humaine en situation socioculturelle particulière. Elle est une réalité aussi ancienne que l'histoire du salut. Et toute démarche, toute intelligence et expérience de la foi semblent une question d'inculturation. Cette dernière montre l'enracinement culturel du message du salut⁹⁶⁵. Cela explique l'importance du travail de relever cet aspect de la pastorale.

Dans ce point, seront abordés d'abord l'origine et l'évolution du terme inculturation ; ensuite le fondement théologique de l'inculturation ; puis les possibilités et les limites de l'inculturation ; et enfin ses critères et son processus.

3.1.1. L'origine et l'évolution du terme inculturation

L'inculturation est un néologisme théologique qui a fait son apparition dans les livres théologiques et les documents officiels de l'Eglise catholique après le concile Vatican II. Elle est un terme théologique qui se situe aux frontières de l'anthropologie et de la théologie⁹⁶⁶. Cela explique l'intérêt de cet aspect de la pastorale dans notre investigation.

Par sa racine « culture », ce néologisme évoque la réalité concrète de tous ceux qui sont impliqués dans la proclamation, la réception et la transmission de la Bonne Nouvelle du Christ. Par le préfixe « in », il peut rappeler le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu⁹⁶⁷.

L'inculturation n'est pas un phénomène nouveau. La proclamation de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ est un aspect fondamental des Eglises du Nouveau Testament. Au cours de l'histoire de l'Eglise, ce kérygme s'est adapté aux différentes situations culturelles auxquelles les missionnaires furent confrontés⁹⁶⁸.

Pour désigner la rencontre du message biblique et des cultures, des termes insatisfaisants sont employés comme pierre d'attente, adaptation, contextualisation, etc. Le terme « inculturation » est utilisé grâce à un double progrès de la théologie et des sciences sociales. Ce sont les anthropologues nord-américains qui sont à l'origine de ce terme⁹⁶⁹.

A partir de 1880, ces mêmes anthropologues parlaient d'acculturation pour exprimer les phénomènes de contact et d'interaction entre différentes cultures. Pour définir le mécanisme d'intégration permanente de tout individu dans la culture de son groupe d'appartenance, ces anthropologues lièrent l'acculturation à inculturation à partir des années 1930⁹⁷⁰.

⁹⁶⁵ Cf. Efoé-Julien PENNOUKOU, « Inculturation », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Puf, Paris, 2013, p. 680.

⁹⁶⁶ Cf. Achiel PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Novalis/Lumen Vitae, Ottawa, 2007, p. 9.

⁹⁶⁷ Cf. *Id.*

⁹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 10.

⁹⁶⁹ Cf. Efoé-Julien PENNOUKOU, *op. cit.*, 2013, p. 680.

⁹⁷⁰ Cf. *Id.*

La réalité de l'inculturation est un phénomène déjà ancien, mais le terme est employé systématiquement depuis l'après-Vatican II pour exprimer l'adaptation du kérygme aux diverses situations culturelles auxquelles les missionnaires se trouvent confrontés⁹⁷¹.

L'apparition du concept d'inculturation dans l'Eglise après le concile Vatican II est associée au père Pedro Arrupe (1907-1991) et à la 32^e Congrégation générale de la Société de Jésus qui se tint à Rome du 1^{er} décembre au 7 avril 1975. Le supérieur général des Jésuites de l'époque, un ancien missionnaire au Japon, « entrevoyait l'inculturation comme l'incarnation de la vie chrétienne et du message chrétien dans un contexte culturel particulier. »⁹⁷²

Dans ce contexte, l'inculturation signifie que le message chrétien devient un principe qui oriente une culture particulière de l'intérieur, en la transformant en vue d'une création nouvelle. Dans ce cas, l'inculturation est un des moyens utilisés pour proclamer la Bonne Nouvelle du Christ dans une culture particulière pour la transformer de fond car elle crée une nouveauté. Elle est aussi une rencontre entre une culture donnée et l'Évangile⁹⁷³. Et cette rencontre donne une nouveauté ; c'est pour cela qu'on parle de la création nouvelle. Dans l'inculturation, la Bonne Nouvelle doit être un facteur de conversion et d'enrichissement de la culture tout en faisant de la culture un lieu d'approfondissement du salut⁹⁷⁴.

En ce qui concerne l'évolution du terme dans l'Eglise, c'est en 1977 qu'un document romain officiel utilise pour la première fois le mot inculturation. Ce document est le message au peuple de Dieu produit par le synode de cette année sur la catéchèse⁹⁷⁵. C'est le pape Jean-Paul qui l'a officiellement employé pour la première fois.

Désormais, le concept d'inculturation fait aussi l'objet de recherches théologiques. Dans les Eglises locales et toutes les autres confessions chrétiennes des différents pays, « l'inculturation se présente comme une praxis d'ordre liturgique, catéchétique et pastoral comme un ensemble de démarches concrètes destinées à ce que la foi adhère à la vie, qu'elle soit comprise, célébrée, proclamée et vécue en relation avec les aspirations et les interrogations du milieu environnant. »⁹⁷⁶

Le concile Vatican II a permis à l'Eglise de s'ouvrir aux autres cultures modernes et au monde non chrétien, mais il n'a pas utilisé la notion d'inculturation. Il a mis l'Eglise catholique sur le chemin d'une nouvelle compréhension de son rapport avec les cultures modernes et le monde non chrétien dans trois documents majeurs : la constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (*Gaudium et Spes*), le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise (*Ad Gentes*) et la déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes (*Nostrae Aetate*)⁹⁷⁷.

Le pape Paul VI aborde directement le rapport de l'Évangile avec les cultures dans l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* en 1975. Il y insiste sur l'urgence d'une évangélisation en profondeur des communautés humaines. Il y dit qu'il importe d'évangéliser

⁹⁷¹ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 10.

⁹⁷² *Ibid.*, p. 11.

⁹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 12.

⁹⁷⁴ Cf. Efoé-Julien PENNOUKOU, *op. cit.*, 2013, p. 680.

⁹⁷⁵ Cf. *Id.* ; cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 24.

⁹⁷⁶ *Id.*

⁹⁷⁷ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 22.

de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines, la culture et les cultures de l'homme dans leur sens dans *Gaudium et Spes* (n° 53)⁹⁷⁸.

Dans son Encyclique *Slavorum Apostoli*, le pape Jean-Paul II donne une première définition officielle de l'inculturation comme une incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église⁹⁷⁹. Dès lors, l'inculturation est devenue l'un des thèmes majeurs de la mission de l'Église. Elle est un des chemins inéluctables de la mission de l'Église dans sa proclamation de la Bonne Nouvelle.

3.1.2. Le fondement théologique de l'inculturation

L'inculturation est perçue comme l'incarnation de l'Évangile dans les cultures et comme la transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme⁹⁸⁰. Elle s'effectue à travers un processus de dialogue réciproque qui vise l'enracinement de l'Évangile et la fécondation de la culture. Dans ce sens, D. Mupaya Kapiten affirme : « Dans l'évangélisation des cultures et dans l'inculturation de l'Évangile se produit un mystérieux échange : d'un côté, l'Évangile se révèle à chaque culture et libère en elle la vérité dernière des valeurs qu'elle porte ; de l'autre, chaque culture exprime l'Évangile d'une manière originale et en manifeste des aspects nouveaux. L'inculturation est ainsi un élément de la récapitulation de toutes les choses dans le Christ (Ep 1, 10) et de la catholicité de l'Église (LG 16, 17) »⁹⁸¹.

Dans ce fondement théologique de l'inculturation, nous exposons en premier lieu ses fondements scripturaires, car ceux-ci constituent ses premiers fondements théologiques, et après les aspects de ses fondements théologiques.

3.1.2.1. Les fondements scripturaires de l'inculturation

La Bible elle-même qui renferme la Parole de Dieu est une réalité de l'inculturation car elle s'est implantée et a vu le jour dans une culture particulière qu'elle a transformée. Elle nous est venue par la culture israélite, juive, grecque et romaine. Cette réalité biblique constitue en même temps un fondement scripturaire et théologique de l'inculturation. Israël, le peuple porteur de la Bible, a rencontré des cultures comme celles de Canaan, de Babylone, de l'Égypte, de Rome et de la Grèce. Même l'incarnation du Christ nous est connue par la Parole de Dieu dans la Bible. Et cette incarnation est aussi manifestation et fondement de l'inculturation. C'est par la Bible que nous connaissons l'histoire du salut.

Dans le récit de la création, quand Dieu a créé l'homme et la femme à son image et à sa ressemblance (Gn 1, 26-27 ; cf. 9, 6 ; Si 17, 3 ; Sg 2, 23), on peut dire que Dieu s'est

⁹⁷⁸ Cf. PAUL VI, *Annoncer l'Évangile aux hommes de notre temps Evangelii Nuntiandi*, Exhortation apostolique sur l'évangélisation, Centurion, Paris, 1975, n°22, p. 28 ; Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 23.

⁹⁷⁹ Cf. Efoé-Julien PENNOUKOU, *op. cit.*, 2013, p. 680 ; cf. DC 1900 (1985), p. 724.

⁹⁸⁰ Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, Lettre Encyclique (7 décembre 1990), Cerf, Paris, 1991, n°52, p. 76 ; Didier MUPAYA KAPITEN, *Mystère du Christ et expérience africaine. Rites et histoire du Congo comme témoignage de vérité chrétienne*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 381.

⁹⁸¹ Didier MUPAYA KAPITEN, *op. cit.*, 2008, p. 381.

inculturé. Cette réalité est un prélude de l'Incarnation du Christ. Le passage qui présente ce récit est donc l'un de ceux qui constituent le fondement scripturaire de l'inculturation.

La foi d'Israël et des premiers chrétiens ou des chrétiens en général est sortie du processus d'inculturation. C'est pour cela que dans ce fondement scripturaire, nous abordons les deux Testaments de la Bible. Dès l'Ancien Testament, on aperçoit déjà cette réalité d'inculturation. La Bible qui est traduite aujourd'hui dans les différentes cultures est un témoignage d'apprentissage interculturel et de recherche d'identité au temps de sa naissance. Elle nous est venue par Israël, un peuple au cœur des cultures de l'Orient ancien. Les textes bibliques sont majoritairement influencés ou en contact avec les cultures environnantes comme l'Égypte, la Syrie, l'Assyrie ou la Babylonie⁹⁸².

La relation Israël-Canaan est l'un des exemples de la relation d'Israël avec les cultures voisines ; car la plus grande partie de la population israélite avait vécu dans ce pays et était d'origine cananéenne et parlait logiquement leur langue (cf. Ez 16, 3 ; Gn 10, 15 ; Is 19, 18). L'identité d'Israël se construit à travers des siècles avec de violents combats et aux frontières de la culture et de la religion de Canaan. Osée et le Deutéronome soulignent même la corruption de Canaan et la particularité d'Israël face à ce pays et aux autres nations⁹⁸³. Cela montre la réalité de l'inculturation et exprime qu'il peut y avoir une relation ou rencontre dialectique dans l'inculturation.

Malgré des hostilités entre Israël et ses environs, Israël garde positivement certains éléments de la foi de certains de ses environs. Par exemple, avec Canaan, Israël a souvent une relation conflictuelle, pourtant il intègre positivement l'héritage cananéen dans sa religion. Le Ps 65 est l'un des témoins de cet héritage cananéen. Ce Psaume est dédié à Dieu (v. 2-5), chante la louange de Dieu créateur qui maîtrise les puissances menaçantes du chaos (v. 6-9) et la louange de Yahvé qui apporte la pluie et la fertilité, etc. L'image de Yahvé dans ce Psaume correspond à celui de Baal cananéen qui est un dieu de la pluie et du temps (cf. Jr 14, 22)⁹⁸⁴. Cela est un exemple de l'inculturation et du dialogue interreligieux.

La traduction de la Bible en grec, la Septante, à Alexandrie est une expression de rencontre culturelle entre celle d'Israël et la culture gréco-égyptienne. Cette traduction porte certainement des empreintes de la culture grecque. C'est une forme d'inculturation. Les livres sapientiaux tardifs sont dans cette ligne d'inculturation car ils connaissent les relations avec les autres cultures, une certaine internationalité⁹⁸⁵. Le livre de la Sagesse est un bel exemple de ces livres sapientiaux dans le cadre de l'inculturation. Les séjours en Égypte et en Babylone laissent des empreintes au sein d'Israël et dans sa religion.

Dans le Nouveau Testament, le Christ lui-même a dit à ses disciples de proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création (cf. Mc 16, 15) et de faire des disciples de toutes les nations (cf. Mt 28, 19 ; Lc 24, 47). Ces paroles du Christ qui constituent aussi le fondement théologique et scripturaire du dialogue interreligieux expriment la nécessité de l'inculturation. Le récit de la Pentecôte suppose et exprime l'universalité du don de l'Esprit (cf. Ac 2, 4-6) qui dépasse les frontières du peuple de l'Alliance. Le message confié aux Apôtres est pour tous.

⁹⁸² Cf. Silvia SCHROER, « Évolution de la foi. La Bible, un témoignage d'apprentissage interculturel », traduit de l'allemand par Marie-Thérèse GUÉHO, dans *Concilium* 251 (1994), p. 16-17.

⁹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 18-19.

⁹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 21.

L'universalité des langues symbolise la mission universelle⁹⁸⁶. La traduction actuelle de la Bible en de nombreuses langues est une forme d'inculturation de cette Parole de Dieu et une réalisation du message du Christ de proclamer la Bonne Nouvelle à toutes les nations.

3.1.2.2. Les différents aspects du fondement théologique de l'inculturation

La rencontre entre l'Évangile et les cultures comporte des structures christologique, ecclésiologique et eschatologique. Des éléments sotériologiques et anthropologiques s'ajoutent à ces structures⁹⁸⁷. L'inculturation a un enracinement trinitaire dans la création.

En faisant les hommes à son image et à sa ressemblance (cf. Gn 1, 26-27), Dieu les a créés semblables à lui. Il vise à établir une relation d'amour avec les hommes et entre les hommes eux-mêmes. Cela signifie que la création elle-même est déjà une sorte d'inculturation. La théologie trinitaire de la création révèle que la problématique de l'inculturation est celle d'un rapport d'unité dans la diversité, de communion dans les différences⁹⁸⁸. La ressemblance et l'image de Dieu dans chaque être humain les unissent entre eux et avec le Dieu Trinité, Créateur.

Du point de vue christologique, les fondements théologiques de l'inculturation s'attachent à la figure concrète de Jésus-Christ avec sa double ouverture : « vers le haut, en direction du mystère du Dieu trinitaire, et vers le bas, comme vérité ultime sur l'humanité et le monde »⁹⁸⁹. L'incarnation du Fils de Dieu qui est son humanisation est déjà une inculturation. De Dieu qu'il est, il a accepté de devenir un homme en vivant une culture particulière, celle des juifs (cf. Ep 2, 6-8). Le mystère de l'incarnation est la manifestation la plus concrète de l'inculturation. Il en est même le fondement. Le devenir humain de Dieu en la personne de son Fils se soumet en toute liberté aux conditions concrètes d'une chair humaine et d'un peuple particulier, car Jésus est juif par sa naissance. Ce Fils de Dieu est lié à sa communauté humaine, à l'histoire, à la destinée particulière et singulière de son peuple⁹⁹⁰. L'Incarnation du Verbe de Dieu est la première référence de l'inculturation⁹⁹¹.

En parlant le langage culturel et anthropologique d'un groupe humain particulier, le Christ ouvre le message du salut à toute l'humanité⁹⁹². C'est dans cette condition que le Christ a sauvé l'humanité entière. La proclamation de l'Évangile doit suivre la logique de l'incarnation. L'Évangile « veut devenir une parole concrète dans et pour chaque culture qui se met à son écoute ». Le devoir fondamental de l'Église missionnaire est de rendre possible dans chaque culture ce qui s'est réalisé dans la vie de Jésus, en entrant en profondeur dans ces

⁹⁸⁶ Cf. Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ, à la rencontre des religions*, (Jésus et Jésus-Christ, 39), Desclée, Paris, 1989, p. 200.

⁹⁸⁷ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 33.

⁹⁸⁸ Cf. Efoé-Julien PENNOUKOU, *op. cit.*, 2013, p. 682.

⁹⁸⁹ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 34.

⁹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 34-36 ; cf. Efoé-Julien PENNOUKOU, *op. cit.*, 2013, p. 682.

⁹⁹¹ Didier MUPAYA KAPITEN, *op. cit.*, 2008, p. 381 ; cf. JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps*, exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, 16 octobre 1979, Centurion, Paris, 1979, n°53, p. 80 ; Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 151-152 ; JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Exhortation apostolique post-synodale, Yaoundé, 1995, n°60-61.

⁹⁹² Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *op. cit.*, 1968, p. 176-177.

cultures⁹⁹³. Le Christ entre et accepte notre faiblesse en devenant un être humain. Dans l'inculturation, l'Évangile du Christ entre aussi dans les cultures qui sont toutes imparfaites.

En citant P. Giglioni, D. Mupaya Kapiten parle de l'enracinement théologique de l'inculturation dans l'Incarnation du Verbe de Dieu comme suit : « Le mystère de l'incarnation est le principe théologique sur lequel se fonde le dialogue entre Évangile et culture. Le Verbe de Dieu, en assumant la nature de l'homme, à l'exception du péché, se lia à l'histoire, à la culture, aux traditions, à la religion de son peuple. Le Verbe de Dieu, en d'autres termes, assume non seulement ce qui appartenait à la race humaine, mais aussi ce qui était propre à la race judaïque. Le fait que le Verbe soit devenu un Juif nous donne la sécurité qu'après la résurrection, il peut aussi s'incarner dans des races et cultures différentes, à travers la foi de l'Église et la célébration de son mystère »⁹⁹⁴.

Du côté ecclésiologique, l'universalité de l'Église repose sur l'universalité de sa mission⁹⁹⁵. Ce qui suppose qu'aucune culture ne doit être fermée à l'Évangile. C'est pour cela que le Christ a envoyé ses disciples proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création et faire des disciples dans toutes les nations (cf. Mc 16, 15 ; Mt 28, 19 ; Lc 24, 47). En donnant cette mission à ses disciples, le Christ sait que tout être humain et toute culture sont imparfaits mais cela ne l'empêche pas de les leur confier. L'universalité de l'Église se réalise en s'ouvrant à toutes les nations et à toutes les cultures, en suivant le chemin de l'inculturation de l'Évangile.

L'Église a été fondée pour édifier le règne de Dieu et pour faire rayonner la gloire et l'amour de Dieu dans le monde. Elle réalise sa sacramentalité comme signe de Dieu dans le monde par les services qu'elle rend à l'humanité au nom de l'Évangile. Elle propose à l'humanité le chemin du salut révélé par Jésus en rejoignant chaque communauté humaine dans sa quête de transcendance. Elle propose Dieu Trinité à tous ceux qui cherchent l'absolu⁹⁹⁶. Les pratiquants du *Rasahariaña* cherchent aussi cet absolu dans leur pratique. Dans sa mission universelle, l'Église doit rejoindre chaque groupe humain dans leur culture.

Par l'inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans les cultures et introduit les peuples avec leurs cultures dans sa communauté. Elle leur transmet ses valeurs, assume ce qu'il y a de bon dans ces cultures et les renouvelle en profondeur. Grâce à cette action au niveau des Églises locales, l'Église universelle s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les secteurs de la vie chrétienne comme l'évangélisation, le culte, la théologie et les œuvres caritatives. Cela permet à l'Église de mieux faire connaître le mystère du Christ⁹⁹⁷.

En mettant un lien avec le fondement christologique et celui ecclésiologique, D. Mupaya Kapiten cite P. Giglioni comme suit : « A travers l'Église, l'irrépétitif événement historique de l'incarnation du Christ devient actuel et le Christ continue à être activement présent dans le monde. L'extension de l'incarnation de l'Église dans les diverses races et cultures sera l'expansion du mystère de l'incarnation du Christ, lequel, incarné historiquement dans une culture qui, dans un certain sens le limitait, désire aujourd'hui, comme Seigneur ressuscité, étendre mystiquement sa présence à tous les peuples et à toutes les cultures des

⁹⁹³ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 35.

⁹⁹⁴ Cf. Didier MUPAYA KAPITEN, *op. cit.*, 2008, p. 382; cf. Paolo GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, p. 119.

⁹⁹⁵ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 37.

⁹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 38-39.

⁹⁹⁷ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°52, p. 76-77.

peuples. L'inculturation de l'Évangile n'est donc pas une option pour l'Église, c'est plutôt un impératif théologique qui dérive de l'exigence même de l'incarnation ; l'Église doit s'incarner dans chaque culture comme le Christ s'est incarné sérieusement dans la culture judaïque »⁹⁹⁸. Autrement dit, l'inculturation qui est un devoir et une obligation pour l'Église est l'actualisation de l'incarnation du Christ dans chaque culture. L'inculturation doit être guidée par la compatibilité avec l'Évangile et la communion avec l'Église universelle⁹⁹⁹.

Un autre aspect du fondement théologique est celui de l'eschatologie. Cette dernière est prise dans le sens de l'orientation ultime de l'histoire. La révélation judéo-chrétienne de Jésus-Christ est historique, car le Fils de Dieu rejoint chacun au cœur de son histoire personnelle et communautaire en s'incarnant. En Jésus-Christ, Dieu a adopté une langue culturelle et anthropologique de l'ensemble des langues humaines. La parole de Dieu peut assumer toutes les dimensions de l'histoire collective de l'humanité et peut rejoindre chacun dans sa manière concrète et personnelle de réaliser son humanité dans son environnement culturel¹⁰⁰⁰. L'inculturation doit aussi englober toutes ces dimensions de l'histoire humaine du salut, collective et personnelle.

3.1.3. Les possibilités et les limites dans le processus de l'inculturation

Comme toute autre réalité, l'inculturation présente des avantages ou des possibilités et des limites ou des risques. L'émergence rapide de l'inculturation dans la missiologie catholique a suscité beaucoup d'espoir dans les Églises locales, en particulier chez celles du Tiers-Monde. Elle permet de créer des communautés chrétiennes profondément enracinées dans la culture du peuple¹⁰⁰¹.

Mais l'inculturation a provoqué quelques tensions entre le Vatican et les Églises locales. A titre d'exemple, les réactions négatives de Rome à l'égard de la théologie de la libération, et les hésitations dans le domaine des adaptations ou inculturations liturgiques comme c'est le cas de la messe zaïroise¹⁰⁰². Cette messe zaïroise qui est un exemple d'inculturation de l'Évangile dans une culture particulière a été officiellement reconnue par Rome en 1988¹⁰⁰³. Elle intègre des éléments de la culture zaïroise, voire des éléments du culte des ancêtres comme les invocations de ces Ancêtres, et leur intégration à la communion nouvelle, etc.¹⁰⁰⁴.

Il est vrai que l'inculturation est l'évangélisation en profondeur des cultures et un développement autonome des Églises locales, mais il faut la réaliser selon l'Évangile et en suivant les directives de l'Église universelle au niveau catholique¹⁰⁰⁵. Cela pourrait représenter des limites pour l'inculturation si les autorités de l'Église à l'échelle universelle ne comprenaient pas bien ce qui se passe chez les Églises locales.

⁹⁹⁸ Didier MUPAYA KAPITEN, *op. cit.*, 2008, p. 382; cf. Paolo GIGLIONI, *op. cit.*, 1999, p. 119.

⁹⁹⁹ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°54, p. 79.

¹⁰⁰⁰ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 41.

¹⁰⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁰² Cf. *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁰³ Cf. François KABASÉLÉ LUMBALA, « Processus d'élaboration d'Église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre », dans *Concilium* 251 (1994), p. 77.

¹⁰⁰⁴ Cf. François KABASÉLÉ LUMBALA, « Pâques zaïroises », dans Joseph DORÉ et René LUNEAU (dirs.), François KABASÉLÉ LUMBALA, *Pâques africaines d'aujourd'hui*, (Jésus et Jésus-Christ, 37), Desclée, 1989, p. 23-42.

¹⁰⁰⁵ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 43.

Sous le pontificat du pape Jean-Paul II, l'Église catholique a fixé des limites au processus d'inculturation au moyen de deux principes. D'après le premier principe, l'Évangile ne peut être identifié avec aucune forme particulière d'inculturation car il transcende toutes les cultures. Même les cultures où l'Évangile est le mieux connu et la foi pratiquée depuis longtemps ne peuvent revendiquer un droit de propriété sur l'Évangile. Ce principe met l'accent sur le pouvoir souverain de l'Évangile d'agir en toute liberté et autonomie pour transformer la culture dans la démarche de l'inculturation¹⁰⁰⁶.

Selon le second principe posé par le Vatican, « aucune forme particulière d'inculturation ne peut impliquer une rupture avec l'Église universelle ». Ce principe repose sur la compétence du Magistère central de l'Église pour l'interprétation de l'Évangile. Ce Magistère possède aussi l'autorité de changer les doctrines et les pratiques de l'Église¹⁰⁰⁷. On est là aussi dans l'autorité de l'Église d'exercer son devoir de garder la foi. Cette insistance s'appuie sur une constante théologie de la révélation qui conçoit la parole de Dieu comme intimement liée à la création bien qu'elle la transcende¹⁰⁰⁸.

En laissant trop de liberté, de compétence ou de pouvoir aux Églises locales, l'initiative sur l'inculturation risque d'avoir un glissement missionnaire ou théologique. Mais l'inculturation doit être le résultat d'un véritable dialogue pastoral dans les Églises locales¹⁰⁰⁹. Un risque qui peut surgir de la part des pratiques culturelles particulières aussi est le syncrétisme. C'est déjà le cas dans certaines pratiques.

R. Schreiter affirme : « pour qu'une véritable inculturation ait lieu, il faut commencer par évangéliser la culture et imaginer une approche plus dialectique du rapport entre Évangile et culture, où la présentation de l'Évangile puisse se dégager progressivement de son revêtement culturel antérieur et prendre de nouvelles formes, plus accordées au nouveau cadre culturel. »¹⁰¹⁰ La transcendance de l'Évangile et la complexité des cultures humaines ne facilitent pas la tâche dans la démarche de l'inculturation. Cela demande le discernement et surtout la compréhension réciproque de toutes les parties concernées dans cette démarche. Dans le processus d'inculturation, la manière de comprendre la foi ou l'Évangile et la culture est capitale pour vérifier la nature et le niveau de l'inculturation en cours¹⁰¹¹.

Ce processus d'inculturation doit mettre en relief trois choses. D'abord, l'Évangile concerne la *metanoia*, c'est-à-dire la conversion et le changement. Ce qui implique que si l'Évangile pénètre une culture et n'y change rien, il n'y a pas de véritable inculturation. Deuxièmement, la culture ne peut pas homogénéiser l'Évangile. Ce qui veut dire que l'inculturation ne permet pas à la culture de choisir les parties de l'Évangile qu'elle accepte d'entendre. Les cultures doivent s'accommoder de l'Évangile tout entier. Troisièmement, l'inculturation reste sujette aux périls et aux possibilités de communication interculturelle. Il y a un risque de perte et de gain d'information et d'intelligibilité dans cette communication.

¹⁰⁰⁶ Cf. Giancarlo COLLET, « Du vandalisme théologique au romantisme théologique ? Les questions d'une identité culturelle du christianisme. Les questions d'une identité multiculturelle du christianisme », traduit de l'allemand par Marie-Thérèse Guého, dans *Concilium* 251 (1994), p. 30 ; Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 43.

¹⁰⁰⁷ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 44.

¹⁰⁰⁸ Cf. Robert SCHREITER, « Inculturation de la foi ou identification avec la culture ? », traduit de l'américain par André Divault, dans *Concilium* 251 (1994), p. 30.

¹⁰⁰⁹ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 45.

¹⁰¹⁰ Cf. Robert SCHREITER, *op. cit.*, 1994, p. 30-31.

¹⁰¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 31 et 39.

L'inculturation est donc un risque mais c'est nécessaire car sans elle la foi ne peut s'enraciner, et avec elle la possibilité de pénétrations nouvelles et plus profondes dans le sens du mystère du Christ est toujours présente¹⁰¹².

3.1.4. Les critères et le processus du statut théologico-pastoral de l'inculturation

Le conseil de présidence du grand jubilé de l'an 2000 présente certains critères du processus de l'inculturation dans son statut théologico-pastoral dont nous reprenons ici les lignes des idées. Ce processus d'inculturation est élaboré avec quelques critères dans son statut théologico-pastoral. Comme c'est le cas dans le fondement théologique, nous parlons en premier lieu du critère christologique. Le processus d'inculturation est une incarnation de la Bonne Nouvelle de Jésus dans une culture déterminée, qui entraîne la valorisation des qualités de cette culture et la critique de ses limites humaines et religieuses¹⁰¹³.

Un autre critère est de nature ecclésiologique. Ce critère voit dans l'Eglise universelle et particulière le lieu et le garant du succès du processus d'inculturation dans l'histoire. C'est « dans la réalité concrète de l'expérience ecclésiale que l'inculturation s'accueille, se vit, se discerne, s'évalue » et se purifie. Autrement dit, c'est dans une réalité ecclésiale bien déterminée que l'inculturation s'accomplit et se réalise. C'est pour cela que dans l'histoire, l'Eglise est le lieu et le critère de validité et de légitimation de chaque inculturation¹⁰¹⁴.

Le critère suivant est anthropologique. Ce critère souligne surtout l'objectif de l'inculturation. L'inculturation « doit se révéler comme un service de promotion, d'illumination, de libération de l'ensemble de l'humanité des sphères négatives du péché, de la mort, de l'injustice, du non-sens, de la violence, de la prévarication et de la pauvreté. L'inculturation de la foi est une expérience de salut vécue par une communauté chrétienne dans un lieu déterminé et à une époque bien précise comme prémices du salut définitif »¹⁰¹⁵.

Un dernier critère que nous abordons ici est un critère de dialogue. Grâce à ce dernier, le processus d'inculturation permet de mieux comprendre le mystère du Christ dans la découverte d'aspects nouveaux, complémentaires et enrichissants. C'est dans ce sens que l'inculturation est un symbole « d'interaction, de partage, de participation, de saine pluralité et de perpétuelle ouverture sur l'avenir ». L'Esprit Saint fait mûrir les fruits de chaque culture au bénéfice de toutes les autres cultures et de l'Eglise universelle¹⁰¹⁶. Ces critères permettent de garantir la réussite de l'inculturation de l'Evangile et de l'évangélisation d'une culture.

D'après la proposition de Th. Groome, le processus de l'inculturation s'effectue en cinq mouvements. Le premier mouvement consiste à ce que « la conversation d'inculturation amène constamment les partenaires à exprimer leur propre univers de vie, à signifier comment ils perçoivent ce qui se passe en eux, dans leur vie, dans leur culture et dans le milieu où ils sont insérés ». Cette énonciation peut se faire de diverses façons. Les agents pastoraux sont invités à encourager les partenaires à parler leur propre langage sur leur univers de vie, et de

¹⁰¹² Cf. *Ibid.*, p. 38.

¹⁰¹³ Cf. CONSEIL DE PRÉSIDENTE DU GRAND JUBILÉ DE L'AN 2000, *Jésus-Christ, unique Sauveur du monde. Hier, aujourd'hui et à jamais*, traduit de l'italien par Marion LÉPINE, Joseph DORÉ, Mame, Paris, 1996, p. 39.

¹⁰¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁰¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 40.

¹⁰¹⁶ Cf. *Id.*

modeler la qualité d'écoute et de discernement requise pour une vraie conversation¹⁰¹⁷. Cette démarche est aussi dans le dialogue interreligieux.

Le deuxième mouvement consiste à réfléchir de manière critique. Cette réflexion permet de découvrir « la genèse et la portée de sa culture et de son milieu ». Elle favorise la conversion personnelle et la transformation ecclésiale et sociale. Ce mouvement engage la raison, la mémoire et l'imagination. La raison sert à discerner et à comprendre le pourquoi de la pratique actuelle, les intérêts poursuivis, les principes et les idéologies sous-jacents. La mémoire est pour se souvenir de l'histoire personnelle et sociale de l'univers de vie. L'imagination sert à envisager les issues probables et préférables qui pourraient être réalisées, et les nouvelles possibilités. Dans cette démarche, cette réflexion est une invitation aux gens à réfléchir sur leur vie dans ce contexte, à s'en rappeler l'histoire et en imaginer l'avenir¹⁰¹⁸.

Le troisième mouvement consiste à donner au peuple l'accès au récit de la foi et à la vision chrétienne. Cela est le devoir des acteurs de l'inculturation. Le récit de la foi et de la vision chrétienne comprend l'Écriture, la tradition et la liturgie, etc. L'accès à ces récits pourrait amener les autres à mettre leurs récits et visions culturels en conversation avec le récit et la vision chrétienne. Ce mouvement facilite l'adaptation et l'implantation de la foi chrétienne dans une culture particulière¹⁰¹⁹.

Cette adaptation est la visée du quatrième mouvement. Ce dernier met en lumière la dynamique dialectique qui pénètre la pratique pastorale de l'inculturation. Dans ce mouvement, l'échange s'effectue entre la culture et l'univers d'un peuple particulier d'un côté, et la version de la foi chrétienne déjà marquée d'une autre culture, car la foi chrétienne est toujours dans une culture donnée. La compréhension de sa propre culture et de la foi rend réalisable l'adaptation de la foi chrétienne incultivée ou la version de l'Évangile apportée dans ce milieu. Cette compréhension permet de discerner ce qui doit être approuvé, mis en question et dépassé dans une culture, et d'adapter l'Évangile dans cette culture¹⁰²⁰.

Le dernier mouvement est la vie de la foi et sa transformation. L'appel à la foi chrétienne est aussi une invitation à la conversion personnelle à la suite du Christ et à participer à l'édification du Royaume de Dieu dans un contexte historique. La conversation de l'inculturation doit inclure cet appel. Il s'agit d'une invitation à vivre la foi chrétienne, à contribuer au renouveau de l'Église et à la transformation d'un milieu social et culturel pour le Royaume de Dieu. C'est un appel à vivre en disciples du Christ dans le contexte d'une culture donnée¹⁰²¹. Cette proposition de démarche semble crédible comme méthode pastorale même aujourd'hui et dans le milieu où le *Rasahariaña* est pratiqué.

¹⁰¹⁷ Cf. Thomas GROOME, « Comment procéder dans un cadre pastoral », traduit de l'américain par André DIVAULT, dans *Concilium* 251 (1994), p. 157.

¹⁰¹⁸ Cf. *Id.*

¹⁰¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 157-158.

¹⁰²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 144-158.

¹⁰²¹ Cf. *Id.*

3.2. REFLEXION GENERALE SUR L'ATTITUDE PASTORALE

La pastorale peut supposer l'existence d'autres religions. Et tout le monde, y compris les fidèles des autres religions, ont le droit d'entendre la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et d'être des disciples de ce dernier. De nos jours, nous sommes face à un pluralisme religieux. Pour cela dans ce point, nous aborderons d'abord l'attitude de l'Eglise catholique face au pluralisme religieux. Ensuite, nous montrerons les implications pastorales du pluralisme religieux. Enfin, nous aborderons les éléments de l'attitude pastorale.

3.2.1. L'Eglise catholique face au pluralisme religieux : le dialogue interreligieux

Parmi les attitudes les plus marquantes de l'Eglise catholique envers les autres religions depuis le concile Vatican II est l'engagement pour le dialogue interreligieux. Le concile lui-même, en tant qu'œcuménique, accorde beaucoup d'importance au dialogue grâce à son ouverture aux autres confessions chrétiennes et aux religions non chrétiennes. Il est déjà une forme de dialogue interreligieux. L'adage « hors de l'Eglise point de salut » a disparu de l'enseignement de l'Eglise. Certains documents de ce concile montrent la porte ouverte au dialogue interreligieux et constituent un signe d'ouverture de l'Eglise aux autres religions et à leurs membres. Le fondement des relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes et celui du dialogue interreligieux est la déclaration *Nostra aetate* qui dit que tous les peuples constituent une seule communauté, ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la terre, ils ont également une seule fin dernière qui est Dieu dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous (NA 1)¹⁰²².

La constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium* (LG 16-17), la constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes* et le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes* sont des documents conciliaires du Vatican II qui expriment l'ouverture et l'engagement de l'Eglise catholique en faveur du dialogue interreligieux. On peut ajouter à ces documents la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis Humanae*.

Pendant l'intersession du concile, le pape Paul VI a publié une Encyclique *Ecclesiam suam* sur le dialogue interreligieux. Après le concile, il y a quelques documents montrant l'attitude d'ouverture et de dialogue interreligieux de la part de l'Eglise catholique en faveur des autres religions. La création d'un Secrétariat pour les non-chrétiens en 1964 par le pape Paul VI marque un geste en faveur du dialogue interreligieux. Le geste du pape Jean-Paul II d'inviter les différents chefs religieux pour la rencontre interreligieuse à Assise le 27 octobre 1986 constitue un geste majeur de l'Eglise envers les fidèles des autres religions. Dans son exhortation apostolique « *Evangelii Gaudium* » (La joie de l'Évangile), le pape François insiste encore sur ce dialogue interreligieux¹⁰²³.

¹⁰²² Cf. Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, traduit de l'italien par Olindo PARACHINI, Cerf, Paris, 2002, p. 339 ; cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 137.

¹⁰²³ Cf. PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, 2014, n°250-254.

La commission théologique internationale rappelle que : « Le dialogue interreligieux se fonde théologiquement soit dans l'origine commune de tous les êtres humains créés à l'image de Dieu, soit dans le destin commun qui est la plénitude de vie en Dieu, soit dans l'unique plan salvifique divin au travers de Jésus Christ, soit dans la présence active de l'Esprit divin parmi les adeptes d'autres traditions religieuses (Dialogue et annonce, 28) »¹⁰²⁴. A partir de cette affirmation, le dialogue interreligieux a un triple fondement théologique : l'origine commune et l'unique destinée du genre humain en Dieu, le salut universel en Jésus-Christ, et enfin la présence active de l'Esprit dans tous les hommes¹⁰²⁵. A cause de ces fondements théologiques, l'Eglise poursuit dans sa mission le dialogue interreligieux.

Dans son exhortation *Evangelii Gaudium*, le pape François souligne que le dialogue interreligieux est un devoir pour tous les chrétiens, ainsi que pour les fidèles des autres religions non chrétiennes car ce dialogue est une condition nécessaire pour la paix dans le monde. Dans ce dialogue, ajoute le pape, on apprend à accepter les autres dans leur manière différente d'être, de penser et de s'exprimer. A travers l'écoute que suppose ce dialogue, les différentes parties trouvent purification et enrichissement¹⁰²⁶. Ce qui veut dire que le dialogue est pour le bien de chaque partie et même pour toute l'humanité.

Dans ce dialogue, son lien nécessaire avec l'annonce de l'Évangile du Christ est toujours primordial et porte l'Eglise à maintenir et à intensifier les relations avec les non chrétiens¹⁰²⁷. Le syncrétisme serait une erreur dans cette démarche car la véritable ouverture implique de se maintenir ferme sur ses propres convictions les plus profondes, avec une identité claire et joyeuse, mais « ouvert à celles de l'autre pour les comprendre et en sachant bien que le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun. »¹⁰²⁸ Dans ce cas, l'évangélisation et le dialogue se soutiennent et s'alimentent réciproquement (cf. AG 9, CEC 856)¹⁰²⁹. Alors, le dialogue interreligieux est aussi une des formes de l'évangélisation.

L'Eglise a alors de l'estime pour les autres religions non chrétiennes et leurs membres. Dans ce sens le pape François ajoute que par l'initiative divine gratuite, les non chrétiens qui sont fidèles à leur conscience, peuvent vivre justifiés par la grâce de Dieu et être associés au mystère pascal de Jésus Christ. En raison de la dimension sacramentelle de la grâce sanctifiante, l'action divine en eux tend à produire des signes, des rites et des expressions sacrées qui leurs permettent de rapprocher d'autres personnes d'une expérience communautaire de cheminement vers Dieu¹⁰³⁰.

¹⁰²⁴ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Bayard/Centurion/Cerf, Paris, 1997, n°25, p. 39 ; cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 152-153 ; cf. Francesco GIOIA (dir.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique (1963-1997)*, Solesmes, 1998, p. 809.

¹⁰²⁵ Cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2002, p. 342.

¹⁰²⁶ Cf. PAPE FRANÇOIS, *op. cit.*, 2014, n°250.

¹⁰²⁷ Cf. *Ibid.*, n° 251.

¹⁰²⁸ JEAN-PAUL II, *op. cit.* 7 décembre 1990, n° 56, p. 82 ; cf. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, traduit de l'anglais par Olondo PARACHINI, (Cogitatio Fidei, 200), Cerf, Paris, 2005, p. 572-575.

¹⁰²⁹ PAPE FRANÇOIS, *op. cit.*, 2014, n°251 ; cf. BENOÎT XVI, Discours à la Curie romaine (21 décembre 2012), AAS 105 (2013), 51.

¹⁰³⁰ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *op. cit.*, 1997, n° 72, 81-87, p. 74-78 ; PAPE FRANÇOIS, *op. cit.*, 2014, n°254.

Les membres de ces religions non chrétiennes « n'ont pas la signification ni l'efficacité des Sacrements institués par le Christ, mais ils peuvent être la voie que l'Esprit lui-même suscite pour libérer les non chrétiens de l'immanentisme athée ou d'expériences religieuses purement individuelles. Le même Esprit suscite de toutes parts diverses formes de sagesse pratique qui aident à supporter les manques de l'existence et à vivre avec plus de paix et d'harmonie »¹⁰³¹. Les pratiquants du *Rasahariaña* et des autres formes du culte des Ancêtres malgaches, ou les fidèles de la religion traditionnelle malgache dans son ensemble, font partie de ces gens membres des religions non chrétiennes sur lesquels travaille l'Esprit Saint.

Notre foi dans l'universalité du salut réalisé par le Christ nous demande de réfléchir à la considération que nous donnons aux autres religions dans notre interprétation théologique de l'histoire car ces autres religions font toujours partie de l'histoire de l'humanité¹⁰³². Dans la relation et le dialogue que nous avons avec ces autres religions, la théologie chrétienne des religions nous oblige à leur dire sincèrement ce que nous pensons d'elles et la manière dont nous les percevons. Cela implique leur place dans le salut du Christ et le travail de l'Esprit Saint dans leur conscience¹⁰³³.

L'Eglise catholique reconnaît, depuis Vatican II à travers des documents officiels, que l'Esprit Saint agit aussi dans les fidèles des autres religions. Dans *Gaudium et Spes*, par exemple, l'Eglise dit que « l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon connue de Dieu, la possibilité d'être associés au mystère pascal. » (GS 22). Dans son Encyclique « *Redemptor hominis* », le pape Jean-Paul II reconnaît que les croyances des membres des religions non chrétiennes sont aussi l'effet de l'Esprit de vérité qui agit au-delà des frontières visibles du Corps mystique du Christ¹⁰³⁴. Dans une autre Encyclique *Dominum et vivificantem*, le pape montre que l'action de l'Esprit Saint ne se limite pas à partir de l'histoire de la foi chrétienne, elle était avant même l'Incarnation du Christ, en tout temps, en tout lieu et en tout homme¹⁰³⁵. Dans l'encyclique *Redemptoris missio*, le même pape enseigne que la présence et l'action de l'Esprit sont universelles, sans limites d'espace ou de temps ; elles ne concernent uniquement pas les individus mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures et les religions. L'Esprit se trouve présent à toute quête religieuse authentique¹⁰³⁶.

A partir de ces différentes positions, J. Dupuis affirme : « La présence et l'action universelle de l'Esprit de Dieu parmi les autres et dans leurs traditions religieuses représentent la contribution la plus importante de Jean-Paul II au fondement théologique du dialogue interreligieux »¹⁰³⁷. Ces positions de l'Eglise se résument en trois points : d'abord la possibilité du salut pour ceux qui sont en dehors de l'Eglise (cf. LG 16-17) ; ensuite la reconnaissance de valeurs authentiques dans les autres religions (cf. NA 2) ; et enfin

¹⁰³¹ PAPE FRANÇOIS, *op. cit.*, 2014, n°254.

¹⁰³² Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 149.

¹⁰³³ Cf. François VARILLON, *Un chrétien devant les grandes religions. Texte établi et présenté par Charles EHLINGER*, Bayard/Centurion/Novalis, Paris/Canada, 1995, p. 12-13 ; Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p.149-150.

¹⁰³⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *Le rédempteur de l'homme*, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, présentation de Jean Potin, Centurion, Paris, 1979, n°6, p. 25-26 ; cf. aussi Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 157 ; Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 152-153.

¹⁰³⁵ Cf. JEAN-PAUL II, *L'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde*, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, Centurion, Paris, 1986, n°53, p. 101 ; cf. aussi Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 157.

¹⁰³⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°28, p. 43 ; cf. aussi Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 157 ; Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 153.

¹⁰³⁷ Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2002, p. 340 ; cf. aussi Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 156.

l'appréciation de ces valeurs par l'Eglise dans l'exercice de sa mission (cf. AG 3 et 9)¹⁰³⁸. Les chrétiens sont alors invités à accueillir lucidement et sereinement les richesses des religions du monde et à entrer dans le dialogue interreligieux¹⁰³⁹. Voilà les attitudes d'estime que l'Eglise catholique a envers les religions non chrétiennes et leurs membres, au niveau officiel.

3.2.2. Les implications théologiques et pastorales face au pluralisme religieux

Le pluralisme religieux est un fait auquel l'Eglise fait face actuellement. Ce phénomène est surtout du domaine des sciences et des théologies des religions. A. Peelman signale que la tâche principale des théologies des religions est de justifier la pluralité des religions qui se disent comme des voies vers Dieu, sans nier les données fondamentales de la foi chrétienne. Il ajoute qu'il s'agit de reconnaître le rôle sacramentel de ces religions comme médiations de salut pour leurs fidèles, et de leur donner une place dans l'économie chrétienne du salut même au-delà de l'événement du Christ¹⁰⁴⁰. C'est dans ce sens que le pluralisme religieux a des implications dans la pastorale et dans certaines données de la foi même.

Le pluralisme religieux nous invite à repenser la présence et l'action de Dieu dans l'histoire. La tradition chrétienne affirme l'unité fondamentale du plan de salut qui veut que tous les hommes soient sauvés. Cette unité est fondée sur l'alliance que Dieu a faite avec son peuple et sur l'accomplissement de ses promesses de salut en et par Jésus-Christ¹⁰⁴¹.

Le pluralisme religieux invite ensuite à repenser nos approches de l'unicité du Christ et de la signification universelle de son avènement¹⁰⁴². Ce mystère sur le caractère unique de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes, peut poser des problèmes dans un monde multireligieux car beaucoup de personnes ne reconnaissent ni ne connaissent le Christ¹⁰⁴³.

A. Peelman rappelle que les Pères de l'Eglise établissent des liens entre le Christ en tant que Verbe incarné et la Parole éternelle de Dieu « qui est à l'œuvre dans le monde depuis le début de la création ». Cette conviction est la base de la doctrine patristique « des semences du Verbe qui se trouvent dans les cultures des peuples et qui les préparent pour l'annonce de l'Évangile et l'accueil du Christ comme Sauveur »¹⁰⁴⁴.

D'après cette théorie patristique, les autres religions trouvent leur accomplissement dans le Christ. L'application de cette théorie aux autres religions n'est pas toujours facile sans un dialogue sincère avec leurs membres. Cette théorie pourrait supposer aussi la considération des fondateurs de ces autres religions comme des médiateurs salvifiques pour leurs membres. Cela nierait le caractère unique de la médiation du Christ¹⁰⁴⁵.

Enfin, le pluralisme religieux nous invite à repenser la nécessité de l'Eglise comme signe et sacrement du salut¹⁰⁴⁶. Le concile Vatican II maintient cette doctrine et affirme en

¹⁰³⁸ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 157-158.

¹⁰³⁹ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise*, Paroisses Vivantes, Saint-Maurice, 2000, p. 39.

¹⁰⁴⁰ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 139.

¹⁰⁴¹ Cf. *Id.*

¹⁰⁴² Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *op. cit.*, 2000.

¹⁰⁴³ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 140.

¹⁰⁴⁴ *Id.*

¹⁰⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 140-141.

¹⁰⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 141.

même temps la possibilité du salut pour ceux qui ne sont ni disciples du Christ et ni membres de l'Eglise mais cherchent Dieu en toute sincérité (cf. LG 16). Le concile dit dans ce sens : « Ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont ordonnés de diverses manières au Peuple de Dieu. » (LG 16). Il ajoute : « Quant aux autres qui cherchent le Dieu inconnu à travers des ombres et des images, Dieu n'est pas loin d'hommes de cette sorte, puisqu'il donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17, 25-28) et que, comme Sauveur, il veut que tous les hommes soient sauvés (cf. 1Tm 2, 4). En effet, ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et son Eglise et cherchent cependant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, d'accomplir dans leurs actions la volonté de Dieu telle qu'ils la connaissent par ce que leur dicte leur conscience, peuvent obtenir, eux aussi, le salut éternel. Et la Divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires pour le salut à ceux qui sans faute de leur part ne sont pas encore parvenus à une connaissance explicite de Dieu, mais cherchent, non sans le secours de la grâce, à mener une vie droite. En effet, tout ce qui se trouve de bon et de vrai chez eux est considéré par l'Eglise comme préparation évangélique et comme don de celui qui illumine tout homme pour qu'il ait finalement la vie. » (LG 16).

Cette affirmation du concile Vatican II montre que ces gens peuvent faire partie du Peuple de Dieu. Elle exprime la possibilité du salut pour ceux qui ne connaissent pas encore le Christ car Dieu veut sauver tous les hommes. Elle manifeste aussi la position ou l'attitude et l'ouverture de l'Eglise catholique à l'égard des fidèles des autres religions. Cette affirmation montre indirectement la nécessité de l'annonce de l'Évangile du Christ à ces fidèles des autres religions. C'est l'une des attitudes de l'Eglise catholique envers les autres religions. Et les pratiquants du *Rasahariaña* font partie de ces fidèles des autres religions.

Le pluralisme religieux que connaît le monde actuel pousse l'Eglise à adopter, surtout depuis le concile Vatican II, le dialogue interreligieux et l'inculturation de l'Évangile dans sa démarche pastorale. Ces deux voies sont même inéluctables dans la proclamation de la Bonne nouvelle de Jésus-Christ dans le monde d'aujourd'hui. Nous abordons dans ce sens l'attitude de l'Eglise catholique à l'égard des autres religions non chrétiennes.

3.2.3. Quelques éléments de l'attitude pastorale

Dans ce point, nous reprenons le dialogue interreligieux avec ses différentes formes car celles-ci font partie des attitudes pastorales. Ensuite, nous aborderons les autres attitudes pastorales.

3.2.3.1. Les formes de l'attitude pastorale : le dialogue et l'annonce

Les attitudes pastorales que nous abordons dans ce point sont surtout celles envers les membres des autres religions. C'est pour cela que le dialogue est l'une des attitudes pastorales recommandées par l'Eglise envers les fidèles des autres religions. Ce dialogue exprime l'ouverture entreprise par l'Eglise catholique depuis le deuxième concile du Vatican. Le pape Jean-Paul II a dit que le dialogue interreligieux fait partie de la mission de l'Eglise¹⁰⁴⁷, car le

¹⁰⁴⁷ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°55, p. 80.

Christ a demandé à ses disciples et à l'Eglise de proclamer la Bonne Nouvelle sur toute la création et de faire ses disciples toutes les nations (cf. Mc 13, 10 ; 16, 15 ; Mt 28, 19 ; Col 1, 23). L'Eglise a poursuivi cette recommandation par le concile du Vatican II (LG 16-17). Ce dialogue est un moyen en vue d'une connaissance et d'un enrichissement réciproques entre l'Eglise et les autres religions¹⁰⁴⁸.

Le dialogue permet de comprendre les autres religions en vue de les évangéliser. Cela nous permet de comprendre aussi ce que les fidèles de ces religions pensent de nous. Dans ce cas, ils peuvent nous communiquer leur doctrine et leur foi. Il en est de même pour nous, en leur expliquant notre foi nous leur annonçons déjà et en même temps cette foi en la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. C'est dans ce sens que le dialogue va avec l'annonce. Et ce dialogue interreligieux est toujours orienté vers cette annonce à travers laquelle les membres des autres religions sont invités à partager la plénitude dans l'Eglise¹⁰⁴⁹.

L'annonce consiste à témoigner du Christ crucifié et ressuscité jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1, 8) dans les mondes culturels et religieux. Le dialogue interreligieux est connaturel à la vocation chrétienne et s'inscrit dans le dynamisme de la tradition vivante du mystère du salut dont l'Eglise est le sacrement universel¹⁰⁵⁰.

Mais le dialogue et l'annonce sont quelquefois en tension. J. Dupuis arrive jusqu'à affirmer : « Nous avons remarqué que le dialogue et l'annonce ont un rapport dialectique dans le processus dynamique de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Entre les deux demeure et doit demeurer une certaine tension »¹⁰⁵¹. Cela montre déjà une certaine difficulté à mettre ensemble le dialogue et l'annonce de la Bonne Nouvelle de la résurrection du Christ.

Le dialogue interreligieux de l'Eglise doit se faire avec Dieu car il a sa source, son modèle et sa fin dans la sainte Trinité. Il manifeste et actualise la mission du Fils éternel Jésus-Christ et de l'Esprit Saint dans l'économie du salut. C'est par son Fils que le Père appelle tous les humains¹⁰⁵².

Voici les différentes formes de dialogue interreligieux qui font partie des attitudes pastorales, en particulier envers les autres religions non chrétiennes : le dialogue de vie qui est ouvert et accessible à tous ; le dialogue par un engagement commun aux œuvres de justice et de libération humaine ou dialogue des actions ; le dialogue intellectuel où les spécialistes échangent au niveau de leurs patrimoines religieux respectifs dans le but de promouvoir la communion et la fraternité ; et enfin le dialogue par le partage d'expériences religieuses de prière et de contemplation dans une recherche commune de l'Absolu¹⁰⁵³.

Le dialogue de vie est un esprit de convivialité religieuse entre les chrétiens et les fidèles des autres religions dans le partage de joies, de peines et de toutes les préoccupations. Il comporte attention, respect et accueil de l'autre, auquel on laisse l'espace nécessaire à son identité, à son expression propre et à ses valeurs culturelles. Ce dialogue de vie permet de faire un dialogue de collaboration entre personnes, confessions religieuses, peuples et

¹⁰⁴⁸ Cf. *Id.*

¹⁰⁴⁹ Cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2002, p. 338, 344-347.

¹⁰⁵⁰ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *op. cit.*, 1997, n°114, p. 98.

¹⁰⁵¹ Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2002, p. 344.

¹⁰⁵² Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *op. cit.*, 1997, n°115, p. 98.

¹⁰⁵³ Cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, Paris, 1989, p. 289 et 306 ; cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 154-161 ; cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°57, p. 83 ; cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2005, p. 566.

nations¹⁰⁵⁴. C'est par ce même dialogue que les fidèles des différentes « confessions témoignent les uns les autres dans l'existence quotidienne, de leurs valeurs humaines et spirituelles et s'entraident à en vivre pour édifier une société plus juste et plus fraternelle »¹⁰⁵⁵.

Dans le dialogue des actions, il s'agit de dialogue des œuvres et de collaboration qui vise les objectifs humanitaires, sociaux, économiques et politiques pour favoriser la libération et le développement de l'homme. Ce dialogue se manifeste au sein des organisations locales, régionales, nationales et internationales dans lesquelles les chrétiens et les fidèles des autres religions essaient de résoudre ensemble les problèmes humanitaires. Il « se réalise par l'éducation à la paix et à la charité, ainsi que par la promotion de la justice sociale et du développement des peuples »¹⁰⁵⁶.

Ce dialogue des actions permet de récupérer les valeurs religieuses et morales pour construire ensemble un futur meilleur dans un monde de pluralité religieuse et culturelle. Cette multireligiosité est déjà le cas pour Madagascar. Dans ce champ de collaboration, tous les hommes religieux règlent ensemble les besoins concrets de l'homme et de la société tels la paix, le progrès, la promotion humaine, la justice sociale, les valeurs morales et la liberté¹⁰⁵⁷.

Le dialogue des spécialistes est un dialogue des échanges théologiques dans lequel les spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles. Dans ce dialogue, ces spécialistes cherchent à comparer et à enrichir les patrimoines religieux pour utiliser leurs ressources respectives pour apporter des solutions à des problèmes précis et d'actualité¹⁰⁵⁸.

La dernière forme de dialogue est le dialogue de l'expérience religieuse. Ce dialogue est une rencontre entre les personnes engagées sur le plan religieux qui appartiennent à diverses religions. Ces personnes partagent leurs expériences et richesses spirituelles. La prière, la contemplation, la foi, les voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu pourraient faire partie de ce partage. Ce type de dialogue est un enrichissement réciproque et une coopération pour promouvoir et protéger les valeurs et les finalités spirituelles les plus élevées de l'être humain. Cette forme de dialogue permet d'établir une communion et une communication spirituelle authentique qui permettent de pénétrer davantage dans le mystère de Dieu¹⁰⁵⁹.

Le dialogue de vie et celui des actions sont les fondements des autres formes de dialogue interreligieux car ils touchent la vie concrète des hommes et résolvent des besoins et des problèmes dans la vie. Sans ces deux formes de dialogue, les autres n'auront que des fruits précaires et pourraient rester abstraits¹⁰⁶⁰. Ils sont les plus adaptés à entretenir des liens féconds avec les pratiquants du *Rasahariaña* et l'ensemble des fidèles de la religion traditionnelle malgache.

¹⁰⁵⁴ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 154.

¹⁰⁵⁵ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°57, p. 83.

¹⁰⁵⁶ Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 156 ; cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2005, p. 566-167.

¹⁰⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 157.

¹⁰⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 159-160.

¹⁰⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 160-161 ; cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 1989, p. 309.

3.2.3.2. Les autres attitudes pastorales : l'exclusion de la condamnation, la valorisation et le discernement

Puisque l'Église reconnaît les valeurs des autres religions et la présence de l'Esprit en elles, elle exclut la condamnation, la polémique offensante et montre l'inutilité de vaines conversations¹⁰⁶¹. Il faut une attitude positive vis-à-vis des destinataires de la pastorale, en particulier des fidèles des autres religions et de leur tradition religieuse. Cette attitude surmontera les préjugés ; c'est une ouverture qui dispose à la découverte et à la reconnaissance du mystère présent et actif chez les autres. La modestie et la sympathie sont recommandées dans la démarche de la pastorale envers les membres des autres religions¹⁰⁶². Cette démarche permet de porter du fruit non seulement la pastorale dans son ensemble, mais en particulier le dialogue interreligieux. Cette attitude motive la reconnaissance des interlocuteurs de la pastorale en faveur de ceux qui proclament la Bonne Nouvelle.

Un autre élément des attitudes pastorales qui fait suite à ce dernier est la mise en valeur de ce qui est vrai et saint dans les religions non chrétiennes. Cette valorisation est un aspect et une étape très importants dans la pastorale pour les interlocuteurs, la cible et les messagers de la cette Bonne Nouvelle. Elle est dans l'intérêt des deux parties, en particulier des membres des autres religions dont les valeurs sont valorisées.

Un autre aspect est le discernement pour éviter surtout le syncrétisme. Le discernement fait sortir de la passivité, évite de voir son existence comme un destin et accorde à celui qui est atteint par la désolation la chance de retrouver le bonheur. Il comprend l'opération de l'intelligence et permet de retrouver la juste orientation. Il est la forme par excellence qui s'exerce lorsque des motions affectent l'âme quand on a effectivement senti quelque chose ; et conduit à se rendre sensible à une motion qui oriente la raison ou habite l'amour que l'on a pour objet. Grâce au discernement, « l'intelligence décèle et démêle les ambiguïtés dont les motions peuvent être pleines ». Le discernement distingue le bon et le mauvais¹⁰⁶³. Il permet de connaître, par exemple, que dans la consolation, c'est le bon esprit qui nous guide et nous accueille, tandis que dans la désolation, c'est plutôt le mauvais esprit qui est à l'œuvre¹⁰⁶⁴. Il conduit enfin à la connaissance de Dieu chez Ignace de Loyola¹⁰⁶⁵.

On voit que le discernement est d'une importance capitale dans la pastorale car il permet d'éviter le syncrétisme dans l'inculturation de l'Évangile et l'évangélisation d'une culture¹⁰⁶⁶. C'est pour cela que l'inculturation modifie ou transforme la culture ou la pratique cible de la pastorale et nécessite le discernement. Pour que l'inculturation ou la pastorale dans son ensemble s'enracine jusqu'à la profondeur d'une pratique et d'une culture, le discernement est l'une des procédures à suivre et à appliquer. Et c'est dans ce sens aussi que la compréhension mutuelle est capitale dans la pastorale comme dans l'inculturation.

¹⁰⁶¹ Cf. PAUL VI, *L'Église aujourd'hui « Ecclesiam Suam »*, Centurion, Paris, 1964, n°81, p. 100.

¹⁰⁶² Cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 1989, p. 300.

¹⁰⁶³ Cf. Sylvie ROBERT, *Une connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, (Cogitatio Fidei, 204), Cerf, Paris, 1997, p. 131, 138, 140-141.

¹⁰⁶⁴ Cf. Piet Penning de VRIES, *Discernement des esprits. Ignace de Loyola*, traduit du néerlandais par Jacques ROUWEZ, Beauchesne, Paris, 1979, p. 111.

¹⁰⁶⁵ Cf. Sylvie ROBERT, *op. cit.*, 1997, dernière page de la couverture.

¹⁰⁶⁶ Cf. PAPE FRANÇOIS, *op. cit.*, 2014, n°251.

La promesse que l'Esprit fera accéder les disciples à la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13) entraîne pour l'Eglise l'exigence d'accorder aux autres un espace narratif pour pouvoir les écouter. Cela permet aux autres religions de démasquer les fausses idéologies et les pratiques erronées des communautés chrétiennes. De la part de l'Eglise, cela lui permet de se connaître plus profondément et de s'enrichir au contact des autres. Cette démarche permet de rester attentif tout en écoutant les autres. Elle rend aussi attentif aux récits d'oppression dont les autres ont souvent souffert au contact du christianisme et être prêt à se repentir et à se transformer¹⁰⁶⁷. Cette oppression est le geste de certaines communautés chrétiennes à l'égard de certaines coutumes à Madagascar en les considérant toutes comme des idolâtries.

La démarche permet également d'être attentif aux récits de sainteté des autres, et d'être attentif au processus de l'inculturation qui montre que les chrétiens s'engagent à mieux pratiquer, célébrer et exprimer leur foi aux autres sous la puissance de l'Esprit¹⁰⁶⁸.

A partir de cette démarche, on peut dire que les critères du discernement de la présence et de l'action de l'Esprit Saint sont identiques pour le christianisme et les autres religions. Parmi les critères pour chaque religion figure celui de l'humain. Le respect des valeurs essentielles de l'humanité est primordial. La liberté religieuse (cf. NA dans son ensemble), le souci de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains, l'engagement pour les pauvres et les opprimés, les responsabilités écologiques constituent ces valeurs essentielles de l'humanité¹⁰⁶⁹.

D'après W. Logister, les chrétiens ajoutent à ces critères de discernement, des critères évangéliques. Ils les associent avec l'existence concrète de Jésus et avec sa révélation de Dieu comme un Dieu pour les opprimés et les pauvres¹⁰⁷⁰. Le pape Jean-Paul II dit que le discernement pour la mise en œuvre de la pastorale de l'inculturation est une responsabilité des pasteurs, c'est-à-dire des autorités ecclésiales au niveau universel et local¹⁰⁷¹.

Toutes les démarches mentionnées ci-dessus sont en vue de christianiser une pratique et une culture pour proposer la Bonne Nouvelle de la résurrection de Jésus-Christ aux fidèles des religions non chrétiennes, leur annoncer que le Christ est le seul et unique Sauveur du monde entier, de tout être humain. C'est en quelque sorte le but principal de la pastorale ou de la mission¹⁰⁷². Il s'agit de leur annoncer l'universalité du salut réalisé par le Christ. C'est grâce au Christ que les autres traditions religieuses, même sans le savoir, prennent toute leur valeur¹⁰⁷³. Telle est une brève réflexion sur les attitudes pastorales envers les religions non chrétiennes.

¹⁰⁶⁷ Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 159.

¹⁰⁶⁸ Cf. *Id.*

¹⁰⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 159-160.

¹⁰⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁷¹ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, 7 décembre 1990, n°52 et 54, p. 77 et 79.

¹⁰⁷² Cf. Achiel PEELMAN, *op. cit.*, 2007, p. 160.

¹⁰⁷³ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *op. cit.*, 2000, p. 39.

3.3. A PROPOS DES TEXTES DE LA CONFERENCE EPISCOPALE MALGACHE SUR LA PRATIQUE DU CULTE DES ANCÊTRES

A Madagascar, les différentes confessions chrétiennes existantes ont leurs visions respectives sur le culte des Ancêtres, surtout sur le *Famadihana* qui figure parmi les plus célèbres, les plus pratiqués et les plus répandus dans l'île. Parmi ces confessions chrétiennes, il y a celles qui ont une position violente, celles qui sont tout simplement contre et celles qui sont en faveur de cette pratiques avec quelques réserves.

La conférence épiscopale de l'Eglise catholique à Madagascar ne possède pas de textes communs sur les pratiques du culte des Ancêtres et d'ancestralisation, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas de position au sujet de cette pratique. L'Eglise catholique a des visions et des consignes par la voix des évêques de certains diocèses les plus touchés par cette pratique. Même si le culte des Ancêtres est généralement universel à Madagascar, il y a des régions qui sont plus concernées par ce phénomène. Les diocèses d'Antananarivo, d'Antsirabe, d'Ambositra et de Fianarantsoa figurent parmi les plus touchés. Antananarivo, Antsirabe et Fianarantsoa ont une sorte des consignes pour leurs fidèles sur cette pratique. Mahajanga et Morondava pourraient faire partie de ces diocèses qui ont des directives sur cette pratique.

Le diocèse d'Ambanja dans lequel est inclut le district d'Antsohihy ne possède pas de textes ou de directives officielles pour ces pratiques. Ce qui veut dire que l'Eglise catholique ne s'est pas encore prononcée sur la pratique du *Rasahariaña* des *Tsimihety* en particulier. Notre étude sur ce point se concentre surtout sur la position de l'Eglise catholique sur le culte des Ancêtres le plus pratiqué et le plus répandu dans l'île, c'est le *Famadihana*. La vision de l'Eglise catholique sur cette pratique peut se résumer en trois points : la position, les recommandations et un exemple concret qu'on peut proposer aux fidèles.

3.3.1. La position de l'Eglise catholique

Théoriquement l'Eglise catholique à Madagascar n'est pas contre le *Famadihana* et les autres pratiques du culte des morts et des Ancêtres ; mais elle met des réserves sur certains points essentiels. Elle n'est pas contre la pratique du *Famadihana* en tant que coutume funéraire mais elle rejette des éléments considérés comme issus du paganisme. Voici les quelques points que l'Eglise catholique rejette dans la pratique du *Famadihana* : les recours aux horoscopes des astrologues, la croyance à la fécondité attachée aux nattes sur lesquelles ont reposé les Ancêtres exhumés et les bénédictions possibles des Ancêtres¹⁰⁷⁴.

Voici un des communiqués des ordinaires de Madagascar daté du 27 novembre 1953, cité par L. Molet d'un autre auteur : « Au sujet des cultes des morts (...), il est tout à fait louable de témoigner à nos défunts notre respect et notre affection. Il est surtout nécessaire de prier, de faire célébrer la Sainte Messe pour le repos de leurs âmes. Nous vous exhortons vivement de vous conformer à l'Evangile et aux enseignements de l'Eglise pour les enterrements et les famadihana (...). Les coutumes varient suivant les régions. Veillez à éliminer les croyances et les rites superstitieux, ne vous laissez pas entraîner à des dépenses

¹⁰⁷⁴ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 2, 1979, p. 300.

excessives ni à des réunions, manifestations pouvant nuire à la bonne tenue ou à la morale »¹⁰⁷⁵.

Comme nous le voyons dans ce communiqué, l'Eglise catholique est favorable à la pratique du *Famadihana* et des autres coutumes funéraires malgaches, mais elle demande aux pratiquants de ces rites d'éliminer les croyances superstitieuses et de se conformer à l'Evangile. L'Eglise demande également d'arrêter les dépenses excessives et de se conformer à la morale chrétienne. Et ces dépenses excessives sont vraiment dans la pratique du *Famadihana*. D'abord, la préparation du rituel qui se déroule pendant des mois coûte déjà assez cher. En plus, la tenue et le déroulement de ce rite font augmenter son coût.

Pendant certains des rites semblables au *Famadihana*, il peut y avoir des comportements qui ne sont pas très moraux. Ces comportements pourraient être à caractère sexuel, ou de violence physique. Au cours du *Famadihana* même, il pourrait y avoir de tels comportements à cause, par exemple, de la consommation excessive de boissons alcooliques. Des boissons alcooliques très fortes, de fabrication locale dont nous avons déjà parlé dans la première partie de ce travail sont omniprésentes tout au long des cérémonies semblables au *Famadihana*, du *Rasahariaña* et des autres festivités traditionnelles malgaches. C'est pour pourquoi l'Eglise recommande d'éviter de nuire à la bonne tenue et à la morale pendant cette cérémonie du *Famadihana* et des autres cérémonies semblables.

A. R. Rajaona, un prêtre de l'Eglise catholique, répète la dénonciation des dépenses excessives pendant l'exhumation dans un but de christianiser le rite. Ces dépenses pourraient se présenter comme un orgueil de la part des familles organisatrices et nuire à l'avenir des descendants vivants de ces mêmes familles. Notre auteur rappelle aussi la dénonciation de la consommation excessive de boissons alcooliques à cette occasion, car cela pourrait créer des troubles. Il dit la nécessité de réduire le nombre de jours de la tenue de cette cérémonie. Il souligne l'intérêt de réduire le nombre des linceuls accordés aux Ancêtres¹⁰⁷⁶.

Dans cette position de l'Eglise, A. R. Rajaona classe trois formes de coutumes de cette exhumation. Premièrement, celles qu'il juge positives et qu'on doit garder ; deuxièmement celles qui demandent réflexion ; et enfin celles qu'on doit laisser de côté ; et l'auteur ajoute des traditions chrétiennes qu'on doit y introduire¹⁰⁷⁷.

Voici les valeurs de l'exhumation qu'on doit garder : le *Kao-drazana* car il exprime l'entraide et la communion. Le repas communautaire avec les invités ou les habitants du village exprime le partage de joie et la communion de vie avec la société. La réflexion et la réconciliation avant la cérémonie entre les membres de la famille organisatrice renforce et resserre leurs liens et le *Fihavanana* entre eux. La musique et la fête au cours de la cérémonie expriment la joie de l'accomplissement du devoir envers les Ancêtres et la communion de vie avec eux. Le linceul qui sert à envelopper les ossements des Ancêtres ; et cet enveloppement est le moment fort du *Famadihana*. Enfin, la veillée sans la consommation excessive de boisson alcoolique ni la tenue des autres comportements immoraux¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷⁵ *Id.* ; cf. aussi RAJAONSON, *ontribution à l'étude du Famadihana sur les Hauts Plateaux de Madagascar*, Thèse IIIe cycle, Lettres, Paris 1969, p. 127.

¹⁰⁷⁶ Cf. Anselme Régis RAJAONA, *Famadihana kristianina*, Antananarivo, 2008, p. 7.

¹⁰⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 4-7.

¹⁰⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 4.

Parmi les traditions qui demandent réflexion figurent la divination par l'astrologie, l'appel des Ancêtres la veille du *Famadihana*, les sept tours autour du tombeau, la croyance du pouvoir de fécondité accordé aux nattes des ossements des Ancêtres, les dons considérables à répétition appelés « *atero ka alao* » ou donner et reprendre ; enfin le fait de donner quelque chose au coin nord-est de la maison car ce coin est attribué aux Ancêtres¹⁰⁷⁹. Les coutumes qu'on doit laisser de côté et les traditions chrétiennes qu'on doit introduire dans l'exhumation sont incluses dans les recommandations ci-dessous. La position de l'Eglise catholique qui consiste à autoriser ces fidèles à pratiquer l'exhumation est encore d'actualité.

Tout ce qui est exposé ci-dessus explique en partie l'existence des recommandations émises par l'Eglise catholique pour les participants à ces festivités. On peut dire que l'Eglise se soucie de la bonne tenue et de l'évangélisation de ces différents rites. Les recommandations de l'Eglise catholique que nous abordons ci-dessous concernent surtout le *Famadihana* et aussi les autres rites semblables.

3.3.2. Les recommandations

Surtout, depuis 1950, par la voix des quelques diocèses, l'Eglise catholique donne des recommandations pour les différentes coutumes funéraires à Madagascar comme le *Famadihana*¹⁰⁸⁰. Avant cette année, il y a déjà des positions et des recommandations de la part de l'Eglise catholique, mais ce que nous abordons ici ce sont surtout celles depuis les années 50 du siècle dernier.

Voici les quelques recommandations de l'Eglise catholique à propos de la pratique du *Famadihana*. L'Eglise catholique demande que la tenue de la cérémonie soit faite en une journée sauf dans le cas d'un transfert à un tombeau assez éloigné¹⁰⁸¹. Comme nous l'avons déjà évoqué dans la première partie de ce travail, les Malgaches procèdent toujours à rapatrier les membres de leurs familles décédés ailleurs même si c'est loin de leur pays. C'est dans ce cas que l'Eglise ajoute l'exception dans sa recommandation. La réduction de la durée de ce rite figure dans les coutumes qu'A. R. Rajaona montre qu'on doit laisser tomber¹⁰⁸².

Une autre recommandation concerne l'entente avec le prêtre de la paroisse où se déroule la cérémonie¹⁰⁸³. Les organisateurs de ce culte doivent alors informer le curé de la paroisse qui inclut le village ou la ville dans lequel se déroule la cérémonie. Cela est un aspect vers l'évangélisation du rite. L'appel et la présence d'un prêtre sont donc plus que sollicités. On peut même dire que sa présence est aussi recommandée. Cela fait partie des traditions chrétiennes qu'on doit introduire dans cette coutume¹⁰⁸⁴.

La recommandation suivante concerne le cortège en direction du tombeau. Durant ce cortège, l'Eglise recommande qu'on le fasse avec la croix en première ligne¹⁰⁸⁵. C'est celui

¹⁰⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁸⁰ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, tome 2, 1979, p. 300.

¹⁰⁸¹ Cf. *Id.*

¹⁰⁸² Cf. Anselme Régis RAJAONA, *op. cit.*, 2008, p. 7.

¹⁰⁸³ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, tome 2, 1979, p. 300.

¹⁰⁸⁴ Cf. Anselme Régis RAJAONA, *op. cit.*, 2008, p. 7.

¹⁰⁸⁵ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, tome 2, 1979, p. 300.

qui se trouve à la tête du cortège qui doit porter la croix. Cela sert évidemment à manifester le caractère chrétien du rite.

Une autre recommandation concerne le matériel dans lequel on met le corps ou plutôt les os. L'Eglise catholique demande qu'on recueille les restes des Ancêtres dans ce qu'on appelle en malgache les *vatampaty*, cercueils sur civières, de la paroisse¹⁰⁸⁶. Et de nos jours dans plusieurs paroisses des diocèses du centre de Madagascar, on trouve ces *vatampaty*. Elle sert surtout à introduire un défunt dans l'église avant son inhumation.

Le corps ou les os recueillis doit être accompagné de cantiques appropriés et de prières mais non de cris de joie¹⁰⁸⁷. Cette pratique demandée par l'Eglise catholique est observée pour les défunts mais pas tout à fait pendant le *Famadihana*. Il y a des moments de prière pendant le *Famadihana* mais pendant le cortège, il y a toujours des cris de joie, des chants et des danses car cette cérémonie se déroule toujours dans une ambiance festive comme nous l'avons souligné dans la première partie de notre travail. La recommandation suivante concerne la procession vers l'église. Et dans l'église, on fait des offices religieux et l'absoute. Cette pratique se fait également pour le défunt pendant la veillée funéraire avant l'enterrement.

L'Eglise catholique recommande également de faire la prière pendant la veillée funéraire à la maison ou dans le lieu où se déroule cette veillée comme dans une église ou une chapelle si c'est le cas. C'est ce qui est fait de nos jours lors du décès des chrétiens. L'Eglise recommande aussi à cette époque que pendant cette cérémonie, les repas doivent rester relativement modestes et destinés aux seuls proches parents¹⁰⁸⁸. Il s'agit ici du souci de l'Eglise pour empêcher les dépenses excessives pendant le *Famadihana*.

Le cortège vers l'ensevelissement et le re-ensevelissement doit être accompagné de prières, de cantiques appropriés et de discours chrétiens. Ces recommandations montrent la volonté et les efforts de l'Eglise catholique d'évangéliser le *Famadihana* et l'ensemble du culte des Ancêtres à Madagascar, et d'inculturer l'Évangile dans ces pratiques. Cela veut dire que l'Eglise catholique a fait un effort sensible dans l'ajustement du rituel à la conception et à la pratique chrétienne ; et elle laisse une certaine latitude de telle façon que les catholiques continuent toujours à pratiquer le *Famadihana* sous certaines réserves¹⁰⁸⁹.

Ces recommandations de l'Eglise catholique proposent un bon nombre de pratiques traditionnelles dans cette cérémonie par la prière¹⁰⁹⁰. C'est cette prière qui doit animer la cérémonie. Une partie des chants traditionnels pourrait être remplacée par des cantiques chrétiens appropriés, il y a des moments de prière et de lecture de la Parole de Dieu.

L'Eglise catholique laisse donc ses fidèles continuer à pratiquer le *Famadihana* en les accompagnant de recommandations par la voix de leurs évêques. Elle autorise ses fidèles à pratiquer ce *Famadihana* mais de manière évangélique ou chrétienne. Elle donne même des exemples concrets à suivre par ses fidèles.

¹⁰⁸⁶ Cf. *Id.*

¹⁰⁸⁷ Cf. *Id.*

¹⁰⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 301.

¹⁰⁸⁹ Cf. *Id.* ; cf. aussi RAJAONSON, *op. cit.*, 1969, p. 132-135.

¹⁰⁹⁰ Cf. Anselme Régis RAJAONA, *op. cit.*, 2008, p. 7.

3.3.3. Un exemple concret dans l'Eglise et la position des protestantes

Dans ces efforts d'évangéliser le *Famadihana* et d'autres pratiques funéraires malgaches et culte des Ancêtres, l'Eglise catholique donne des exemples. Nous donnons ci-dessous une citation qui montre des exemples concrets de *Famadihana* pratiqué par l'Eglise catholique pour ses membres dirigeants.

« Les « huit os » contenus dans un reliquaire portant leurs noms et ayant appartenu aux défunts Père Laurent Gaston de Batz et Frère Martin Brutail, qui avaient d'abord été enterrés à Mananjara puis transportés à Tananarive, viennent à nouveau d'être emportés à Ambositra le 9 août. On leur attribuera une place spéciale dans la cathédrale du Sacré-Cœur de Marie. Le Père de Batz était arrivé le 21 juin 1876 à Ambositra pour y fonder la religion catholique et c'est le 21 juin 1883, sept ans après son arrivée qu'il avait dit adieu au lieu où il avait œuvré avec grand courage. C'est donc une récompense à long terme (*levenam-bola*) du bien qu'ils avaient fait que le retour de ces deux missionnaires pleins d'abnégation, sur les lieux qu'ils avaient arrosés de leur sueur »¹⁰⁹¹. Il s'agit dans cette citation d'un *Famadihana* de transfert.

Comme nous le voyons dans cette affirmation, l'Eglise catholique autorise ses fidèles à pratiquer le *Famadihana* en conformité avec l'Evangile, et elle-même pratique ce rite de culte des Ancêtres pour ses membres dirigeants. Les deux clercs ne sont pas les seuls qui aient reçu le *Famadihana*. Il y en a aussi d'autres, comme l'ancien évêque d'Antsirabe Mgr Jean Marie, qui ont été exhumés.

La première exhumation des Evêques a eu lieu en juin 1996 à Miarinarivo selon le témoignage du professeur Robert Jaovelo-Dzao. En ce juin 1996, toute la Conférence Episcopale Malgache (CEM) sous la direction de son président de l'époque, en la personne de Son Excellence Mgr Philibert Tsiahoana, archevêque d'Antsiranana, en présence de Son Excellence Mgr Miche Cecchini, le Nonce apostolique de l'époque, était présente à Miarinarivo Itasy pour célébrer l'exhumation des deux premiers Evêques malgaches : Son Excellence Mgr Ignace Ramarosandranta et Son Excellence Mgr Edouard Ranaivo. Les cérémonies ont commencé dès la veille du jour de la célébration, un samedi matin. On a commencé par déterrer les dépouilles pour les déposer dans deux nattes distinctes. Les membres de la famille proches des Evêques défunts après les cérémonies d'ouverture ont ramené chez eux les ossements de leur parent. Toute la nuit les membres ont veillé pour habiller les ossements. Les Evêques ont déjà, la veille, célébré une messe en l'honneur des deux confrères défunts. Le lendemain, réunis dans la cathédrale, toute la CEM a célébré une messe d'action de grâce à l'issue de laquelle on a inhumé les deux Evêques dans un tombeau creusé à l'intérieur¹⁰⁹².

Voilà deux exemples concrets qui montrent en général la position de l'Eglise catholique à l'égard du *Famadihana* en particulier et des cultes des Ancêtres en général. Les autres confessions chrétiennes ont des positions et des visions différentes de l'Eglise catholique envers ces pratiques du culte des Ancêtres.

Ces autres confessions chrétiennes sont généralement beaucoup plus dures envers le *Famadihana* et les autres rites du cultes de Ancêtres à Madagascar. Par exemple, l'Eglise anglicane interdit de manière générale cette pratique en l'intégrant avec les pratiques

¹⁰⁹¹ Cf. Lakroa, n°2008 8 août 1976, p. 3, cité par Louis MOLET, *op. cit.*, t. 2, 1979, p. 301.

¹⁰⁹² Témoignage du professeur Robert JAOVELO-DZAO.

divinatoires comme le *sikidy*, les horoscopes et les *tromba*. Mais les fidèles anglicans continuent à pratiquer le *Famadihana*, peut-être parce que le *Famadihana* n'est explicitement pas attaqué¹⁰⁹³.

Pour les autres Eglises protestantes, la grande majorité de leurs responsables est contre le *Famadihana*, les autres sont en sa faveur. Cela montre une guerre au sein de ces Eglises entre leurs responsables au sujet de ce rituel du *Famadihana*¹⁰⁹⁴.

La critique de ceux qui sont contre se porte sur la santé, l'économie, la morale et la théologie. Ceux qui sont contre cette pratique jugent qu'elle n'est pas très saine. A propos de l'économie, la critique se focalise sur la dénonciation des sommes très considérables écoulées sur les festivités. En ce qui concerne la morale, les adversaires de la pratique du *Famadihana* accusent ceux qui disent ne pas exhumer mais en réalité enveloppent leurs Ancêtres, et puis les ivresses, les inconduites et les disputes ne sont pas très morales. Théologiquement, la consultation des astrologues et des devins, la convocation des Ancêtres et la foi en leur puissance sont dénoncées par les adversaires de cette pratique, et sont jugées comme pratiques païennes car elles peuvent conduire à l'existence d'un autre dieu¹⁰⁹⁵. Cette position montre que les Eglises protestantes ne donnent pas d'exemples à suivre sur cette pratique.

Les partisans du maintien de la pratique du *Famadihana* au sein des Eglises protestantes s'appuient théologiquement sur l'existence des pratiques semblables dans la Bible, en particulier dans l'Ancien Testament. L'existence de tombeaux des Ancêtres dans la Bible est l'un de leurs arguments¹⁰⁹⁶. Abraham a acquis un tombeau des ancêtres dans la grotte du champ de Makpéla à Hébron (cf. Gn 23). Les patriarches, d'Abraham à Joseph et quelques-unes de leurs épouses y sont enterrés. Jacob et Joseph ont demandé à leurs descendants et frères de les ramener à ce tombeau à leur mort, et c'est ce qui a été fait (cf. Gn 49, 29-32 ; 50, 12-13. 24-26 ; Ex 13, 18-19). Le cas de ces personnages sert à appuyer le *Famadihana* de transfert. Le *Famadihana* d'inauguration a comme fondement le décalogue qui demande d'honorer les parents afin que Dieu donne une longue vie (cf. Ex 20, 12). Voilà le fondement scripturaire et théologique sur lequel se basent les responsables des Eglises protestantes partisans du maintien du *Famadihana*.

Actuellement, il semble qu'au sein des Eglises protestantes, le *Famadihana* et les autres formes du culte des Ancêtres sont formellement interdits. Mais malgré son interdiction, une bonne partie des fidèles protestants continue à pratiquer le *Famadihana*. En plus de cela, même si les autorités tranchent sur ces différentes pratiques du culte des Ancêtres, ce sujet continue à diviser les chrétiens malgaches de toutes confessions confondues. Dans une même confession comme catholique par exemple, il y a ceux qui sont en faveur du *Famadihana* et les autres rites du culte des Ancêtres, et ceux qui sont contre.

Cette réalité malgache interpelle les autorités ecclésiastiques malgaches à évangéliser les différentes pratiques du culte des Ancêtres, y compris le *Rasahariaña*, et non à les interdire. C'est cette évangélisation que nous essayons de proposer dans ce travail.

¹⁰⁹³ Cf. Louis MOLET, *op. cit.*, t. 2, 1979, p. 301-302 ; cf. RAJAONSON, *op. cit.*, 1969, p. 136-138.

¹⁰⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 302.

¹⁰⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 302-303.

¹⁰⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 304.

3.4. ENTRETIEN PASTORAL

Dans cet entretien pastoral, nous aborderons trois points. En premier lieu, nous montrerons les liens entre les familles, les ancêtres et Dieu. En deuxième lieu, nous précisons la question de béatification, c'est-à-dire le lien de béatification et de canonisation avec le *Rasahariaña*. Et en troisième lieu, nous exposerons les liens entre l'Eucharistie et le *Rasahariaña*.

Il s'agit dans cet entretien pastoral de montrer ces différents liens avec les interlocuteurs, en particulier les pratiquants du *Rasahariaña*. Et cela pourrait être valable pour les autres fidèles de la religion traditionnelle malgache qui pratiquent des rites du culte des Ancêtres et d'ancestralisation.

3.4.1. Montrer les liens entre les familles, les Ancêtres et Dieu

Nous avons déjà étudié les Ancêtres et Dieu dans les deux traditions, à savoir biblique et malgache. Nous avons passagèrement abordé la famille mais nous ne l'avons pas étudiée de manière approfondie. Dans ce point nous expliquons davantage la famille surtout dans le contexte malgache en montrant son lien avec les Ancêtres et Dieu, après avoir expliqué un peu la vision malgache de la vie. Mais puisque nous avons aussi déjà parlé de cette vie dans le contexte malgache, nous ne nous attardons pas sur elle.

La vie que les Ancêtres transmettent aux familles, à leurs descendants vient de Dieu. *Zanahary*-Dieu a béni ces Ancêtres pour transmettre la vie à leurs descendants. C'est pour cela que *Zanahary*-Dieu est le Maître de la vie¹⁰⁹⁷. Grâce à la vie, on vient des Ancêtres. On dit en malgache « *Razana nihaviana* », les Ancêtres dont on provient. Cela explique le souci des Malgaches de savoir à quel grand Ancêtre (généralement paternel) et de quel statut social d'Ancêtre on appartient. Ce phénomène explique aussi le souci de la généalogie évoquée lors des rites comme celui du *Rasahariaña*. Cette appartenance exprime le devoir de faire enterrer dans la terre et le tombeau des ancêtres¹⁰⁹⁸.

Une autre expression de l'origine aux Ancêtres dit : « *Razana loharanon'aina sy nahitanna masoandro* », les Ancêtres, source de vie et de lumière. Cette expression s'applique directement aux *Ray aman-dReny*, Parents, et peut s'étendre aux *Razana* ou Ancêtres et aux *Zoky*, aînés, qualifiés de *Zokibe toa Ray na Reny*, les grands aînés assimilés aux parents¹⁰⁹⁹.

Toutes ces réalités montrent que pour les Malgaches, la vie nous est donnée par les Ancêtres qui l'ont reçue de Dieu-*Zanahary*. C'est cette vie qui lie alors les familles, les Ancêtres et *Zanahary*-Dieu. Cela montre l'origine divine de la vie humaine comme dans la Bible. Et c'est cette origine divine de la vie humaine qui fait sa valeur. C'est pourquoi, comme pour le reste de l'humanité, pour les Malgaches, l'*aina*, la vie, est la valeur suprême¹¹⁰⁰. L'origine divine de la vie humaine la sacralise car elle vient d'une instance

¹⁰⁹⁷ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 127; Hilaire Aurélie-Marie RAHARILALAO, *op. cit.*, 2007, 183.

¹⁰⁹⁸ Cf. Adolphe RAZAFINTSALAMA, *op. cit.*, 1994, p. 373.

¹⁰⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 373-374.

¹¹⁰⁰ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 129.

sacrée qu'est Dieu¹¹⁰¹. Et dans ce sens, la vie mérite respect et protection vue son importance et sa valeur primordiale aux yeux des Malgaches.

C'est encore son origine divine que la vie est perçue par les Malgaches ainsi que pour les Africains continentaux comme un don. Les Malgaches et les autres Africains vénèrent les Ancêtres et veulent vivre en harmonie avec eux, car ceux-ci ont transmis la vie. La gestion, la protection de cette vie contre les esprits mauvais figurent parmi les raisons des différentes pratiques du culte des Ancêtres¹¹⁰².

Puisque l'amour de la vie et l'attachement à elle constitue l'une des plus importantes raisons du rite du *Rasahariaña* et des autres rites relatifs au culte des Ancêtres à Madagascar, ces rites sont non seulement une célébration de la vie mais aussi une expression de sa valeur. Comme en Afrique continentale, à Madagascar l'amour de la vie est la raison qui pousse les Malgaches à accomplir leurs devoirs envers leurs Ancêtres à travers les différents rites du culte des Ancêtres¹¹⁰³.

Toutes les célébrations et tous les rites de la religion traditionnelle malgache expriment l'importance de la vie. Prenons par exemple la circoncision pour tous les garçons ; elle leur permet de faciliter la fécondité, la virilité de cet instrument de la transmission de la vie. Le mariage qui sert à légitimer ou à légaliser une union ou un foyer est aussi un cadre où la vie doit être conçue, éduquée, élevée et protégée.

Grâce à la vie une famille est élargie, un clan est uni et en communion car cette vie unit les différentes générations d'un Ancêtre commun. Et ces différentes générations d'un même Ancêtre sont apparentées grâce à la vie du même seul Ancêtre qui est dans tous ses descendants. Par leur vie, les Ancêtres font vivre tous leurs descendants¹¹⁰⁴. C'est encore la vie qui unit tous les membres d'une famille ou d'un clan sur la terre et dans l'au-delà. Grâce à l'importance de cette vie, la naissance d'un enfant est accueillie avec une grande joie au sein de la famille et de la société. Cette vie relie le Malgache avec tout ce qui l'entoure comme les autres Africains continentaux¹¹⁰⁵.

Normalement, c'est toujours au sein de la famille que la vie venant de Dieu et transmise par les Ancêtres se transmet aux générations à venir. Comme nous le savons, dans la famille, il y a un père et une mère. En transmettant la vie, les Ancêtres s'étaient constitués en famille. Sans la famille, c'est-à-dire un père et une mère, aucune vie ne surgira. La famille permet la continuité de génération ou même la perpétuation de la vie.

La famille malgache est élargie car tous les descendants d'un Ancêtre commun forment une seule et unique famille. Ceux qui sont dans l'au-delà font toujours partie de cette même famille. Et le respect, la valeur de la vie met en valeur la famille au sein de laquelle est conçue cette vie. Dans ce cas, la famille est chargée de partager et de protéger cette vie¹¹⁰⁶.

Dans l'élargissement de la famille et dans sa charge de partager et de protéger la vie par les parents et les aînés, la société malgache a un respect spécial envers les parents et les aînés.

¹¹⁰¹ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 104; Hilaire Aurélie-Marie RAHARILALAO, *op. cit.*, 2007, 183.

¹¹⁰² Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 104.

¹¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁰⁴ Cf. Robert DUBOIS, *op. cit.*, 2002, p. 129.

¹¹⁰⁵ Cf. Albert Vianney MUKENA KATAYI, *op. cit.*, 2007, p. 105-107.

¹¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 108.

L'élargissement de la famille malgache entraîne l'existence de la solidarité, de l'hospitalité, le respect mutuel et le respect des responsabilités de chacun comme chez les autres Africains¹¹⁰⁷. Dans la plupart des cas, ces différents aspects de la vie et de la famille, les Malgaches les partagent avec les Africains continentaux.

Les Ancêtres ont la charge non seulement de transmettre la vie, mais aussi de la protéger¹¹⁰⁸. En protégeant leurs descendants, les Ancêtres protègent en même temps la vie qu'ils leur ont transmise. Au sein de la famille, les parents représentent ces Ancêtres. Et ces derniers lient tous les vivants avec Dieu en assurant la protection de leurs descendants car cette fonction leur est confiée par Dieu. Donc, on peut dire que les parents nous lient avec Dieu par l'intermédiaire des Ancêtres. La vie lie les Malgaches avec toute leur famille, toute la société, leurs descendants, leurs Ancêtres et surtout avec Dieu qui est l'origine, principe et Créateur ou Auteur de cette vie. Et cette dernière lie aussi l'homme malgache avec tout ce qui l'entoure, son environnement et même son patrimoine.

A travers ces explications, on peut dire que c'est la vie conçue au sein de la famille qui lie les familles, les Ancêtres et Dieu chez les Malgaches. Ce lien crée et renforce la communion entre la famille, dans et avec Dieu. Il est important d'y mettre l'accent dans l'entretien pastoral auprès de tous, surtout auprès des adeptes du *Rasahariaña*.

3.4.2. La béatification, la canonisation et le *Rasahariaña*

Nous avons déjà abordé cette question de la béatification et de la canonisation au sein de l'Eglise catholique et orthodoxe. La béatification consiste à élever des chrétiens déjà dans l'au-delà au rang de bienheureux. Il y a des critères pour arriver à les élever à ce rang. Nous rappelons ici ces critères de béatification et de canonisation qui sont déjà mentionnés plus haut. L'attestation de l'héroïcité des vertus du candidat, un culte local rendu au candidat ; et la preuve d'un premier miracle sont les critères d'une béatification. Pour la canonisation, l'Eglise catholique demande la preuve d'un deuxième miracle pour déclarer officiellement qu'un candidat est « saint »¹¹⁰⁹. On a besoin de plus de critères pour la canonisation par rapport à la béatification. Cela montre l'existence d'une hiérarchie entre les saints et les bienheureux, comme c'est le cas dans l'Eglise catholique tel que nous le voyons de nos jours.

Dans le milieu malgache, en particulier dans les villages du district d'Antsohihy, pour les pratiquants du *Rasahariaña*, tout défunt « normal » a droit d'avoir le *Rasahariaña*. Nous avons déjà vu les exceptions, c'est-à-dire les gens qui ne bénéficient pas de ce rite de culte des Ancêtres, dans la première partie de ce travail. Ce qui veut dire qu'au sein des Ancêtres malgaches du district d'Antsohihy, il y a une hiérarchie. Cette dernière est accordée de droit par l'ancienneté, l'ainesse et la masculinité car nous sommes dans une société patriarcale.

Dans la béatification et la canonisation, c'est toujours le pape au nom de l'Eglise universelle qui déclare officiellement que les candidats sont bienheureux ou saints. Le pape

¹¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 108-114.

¹¹⁰⁸ Cf., *Ibid.*, 2007, p. 103-104, 106-107.

¹¹⁰⁹ Cf. Paul MCPARTLAN, « Sainteté, Théologie historique et systématique », dans Jean-Yves LACOSTE, *op. cit.*, 2013, p. 1273.

qui se trouve à la tête de l'Eglise qui est hiérarchique représente l'Eglise universelle dans l'Eglise catholique.

Lors du *Rasahariaña*, c'est le chef de la famille organisatrice ou du clan appelé *mpitanjiny* qui préside le rite en faisant tous les *jôro* au cours de la séance. C'est lui qui représente cette famille devant le demandeur et tous ses Ancêtres. Cela exprime l'existence de la hiérarchie dans la société malgache de cette localité. Dans un certain sens, on peut dire que cette hiérarchie est un des liens entre la béatification et la canonisation d'un côté, et du *Rasahariaña* de l'autre.

L'élévation de ces personnages au rang de bienheureux et de saints se fait au cours d'une célébration de l'Eucharistie présidée par le pape. C'est un rite officiel de l'Eglise catholique. Le *Rasahariaña* qui est une ancestralisation des défunts est un rite qu'on peut dire aussi « officiel » pour les faire accéder au rang d'Ancêtres, pour normaliser leur situation dans l'au-delà auprès des leurs.

Dans la béatification et la canonisation, il y a une prière spéciale qui déclare au cours de la célébration que les candidats sont bienheureux ou saints. Pour le *Rasahariaña*, ce sont des *jôro* ou prières d'invocation qui consacrent les défunts à devenir Ancêtres. Dans ce cas, le *Rasahariaña* et les autres rites d'ancestralisation malgaches constituent en quelque sorte une « béatification » ou une « canonisation » à la manière traditionnelle malgache.

Dans l'entretien pastoral, il est important de montrer ces aspects semblables entre les deux traditions pour faciliter son évangélisation. Ces aspects expriment l'importance voire même la nécessité de l'évangélisation du *Rasahariaña*. Mais il faut aussi bien montrer les différences entre les deux traditions. Et pour parvenir à inculturer l'Evangile dans cette tradition, la proposition d'une célébration ou d'un rite approprié est plus crédible car le *Rasahariaña* est un rite de passage en tant que culte d'ancestralisation.

Mais il faut faire bien savoir aux interlocuteurs qui sont les pratiquants du *Rasahariaña* que la proposition ne consiste pas à béatifier ni à canoniser les demandeurs ou les destinataires de ce rite car tel ne sera pas l'objectif, mais il s'agit de prier pour eux pour les confier à Dieu. La célébration la plus appropriée dans ce cas est l'Eucharistie. Et avant de proposer cette célébration de l'Eucharistie dans le cadre de la proposition pastorale concrète, nous montrerons d'abord ci-dessous les liens entre l'Eucharistie et le *Rasahariaña*. Ce sont des liens qu'on montre aux pratiquants du *Rasahariaña* afin de leur proposer cette célébration pour leurs défunts et de faciliter leur accueil favorable de la proposition.

3.4.3. Les liens entre l'Eucharistie et le *Rasahariaña*

Les différents aspects de l'Eucharistie sont rencontrés dans le *Rasahariaña*. Ces aspects sont surtout sacrifice, repas et communion. Le partage est aussi l'un des aspects vus dans l'Eucharistie et le *Rasahariaña*.

L'Eucharistie est le sacrifice du Corps et du Sang du Christ qu'il a institué pour perpétuer au long des siècles jusqu'à son retour, le sacrifice de la Croix, confiant ainsi à son Eglise le mémorial de sa mort et de sa résurrection. Elle est le signe de l'unité, le lien de la

charité, le repas pascal, où l'on reçoit le Christ, où l'âme est comblée de grâce et où est donné le gage de la vie éternelle (cf. SC 47)¹¹¹⁰.

L'Eucharistie est le sacrement le plus important du culte chrétien¹¹¹¹. Elle est le sommet et le centre de tous les sacrements, de la vie chrétienne et surtout de l'Eglise. Avant tout, l'Eucharistie est une action de grâces. Et le sens même du mot eucharistie qui est action de grâces, c'est la signification du grec *eucharistein* de qui vient le mot « Eucharistie »¹¹¹². C'est ce que le Christ a fait le jour même de l'institution de ce sacrement qui montre qu'il est action de grâces. Car à ce moment, le Christ a rendu grâces avant de donner à ses disciples son corps et son sang (cf. Lc 22, 19 ; Mt 26, 27 ; Mc 14, 23 ; 1Co 11, 24). Voilà le fondement scripturaire qui montre que l'Eucharistie est une action de grâces du Christ d'abord et ensuite de son Eglise. Elle est toujours adressée au Père¹¹¹³. L'Eucharistie est aussi et surtout une action de grâces de l'humanité au Père pour les merveilles du salut qu'il a accomplies en la personne de son Fils Jésus-Christ.

Le *Rasahariaña* des *Betsimisaraka* est une action de grâces pour remercier les parents de l'héritage qu'ils ont laissé à leur descendance ; car ce rite est lié à l'héritage chez cette ethnie. Dans le cas des *Betsimisaraka*, seuls les parents défunts bénéficient du *Rasahariaña*¹¹¹⁴. Le *Rasahariaña* des *Tsimihety* du district d'Antsohihy est aussi une sorte d'action de grâces surtout quand le défunt destinataire ne le demande pas mais en bénéficie par tradition. Il est alors une action de grâces pour les Ancêtres et le destinataire. En tant qu'action de grâces du Christ et de l'humanité adressée au Père, l'Eucharistie possède une universalité. Cette dernière est absente du *Rasahariaña*. Dans ce cas, l'Eucharistie comblera l'absence de cette universalité du *Rasahariaña*.

L'Eucharistie est un sacrifice du Christ car le jour où le Christ l'a instituée, il a livré son corps et a versé son sang pour la multitude, c'est-à-dire pour toute l'humanité, pour son salut ; c'est la valeur rédemptrice du sang répandu du Christ¹¹¹⁵. Dans son contexte, l'Eucharistie est aussi et surtout le sacrifice pascal du Christ¹¹¹⁶. Voici ce qu'a dit le Christ en donnant son corps et son sang pour nous : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. Puis, prenant une coupe, il rendit grâces et la leur donna en disant : Buvez-en tous ; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés ». (Mt 26, 26-28 ; cf. Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 19-20 ; Jn 6, 51-58 ; 1Co 11, 23-25). Ce sacrifice non sanglant, le Christ l'a réalisé sur la croix en versant son sang et en livrant son corps pour le salut du monde. Puisque le Christ s'offre lui-même à nous, sa mort est un sacrifice¹¹¹⁷.

Nous avons déjà expliqué l'aspect sacrificiel du *Rasahariaña*. Ce dernier est un sacrifice pour le défunt destinataire, pour son « salut ». Ce qui veut dire qu'à chaque défunt a son *Rasahariaña* ; cela montre la répétition de ce rite et son manque d'universalité. Par contre le sacrifice eucharistique est pour toute l'humanité et le Christ l'a fait une fois pour toutes,

¹¹¹⁰ Cf. Francky ADELE, *op. cit.*, 2010, p. 19.

¹¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 13 ; cf. Jean GALOT, *L'Eucharistie amour plein de vie*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000, p. 11.

¹¹¹² Cf. Francky ADELE, *op. cit.*, p. 14 et 19 ; Jean GALOT, *op. cit.*, p. 12-13.

¹¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 23.

¹¹¹⁴ Cf. Paul OTTINO, *op. cit.*, 1998, p. 183.

¹¹¹⁵ Cf. Simon LÉGASSE, *op. cit.*, 1997, p. 869-871.

¹¹¹⁶ Alberto MELLO, *op. cit.*, 1999, p. 454.

¹¹¹⁷ Cf. Francky ADELE, *op. cit.*, p. 32.

même s'il demande à ses disciples de le refaire en mémoire de Lui. Cela exprime l'universalité du sacrifice eucharistique du Christ. Dans cet aspect sacrificiel, l'Eucharistie répond aux attentes du défunt destinataire du *Rasahariaña* car il lui permet d'accéder à la vie éternelle donnée par Dieu par la mort et la résurrection du Christ. Elle répond également aux attentes de tous les pratiquants du *Rasahariaña*.

L'aspect suivant est le repas. L'Eucharistie est surtout le repas du Seigneur. L'institution de l'Eucharistie est dans le contexte du repas religieux de la Pâque juive. C'est-à-dire l'Eucharistie en tant que repas est héritée de ce repas religieux juif¹¹¹⁸. Le Christ l'a institué au cours de son dernier repas, la dernière cène. Les gestes et les paroles de Jésus au cours de ce repas constituent le fondement du rite eucharistique pour les chrétiens¹¹¹⁹. Théologiquement et selon le récit de saint Matthieu, le repas en question est un repas pascal¹¹²⁰. Cela est vu dans les versets qui précèdent cette institution dans saint Matthieu (cf. Mt 26, 17-25). Comme nous l'avons dit ci-dessus, au cours de cette institution, le Christ a donné à l'humanité entière son corps à manger et son sang à boire. Il les a donnés d'abord à ses Apôtres et puis à toute l'humanité. Grâce à ce repas, nous avons la vie du Christ, la vie divine en nous. L'humanité entière est invitée à partager ce repas avec Dieu lui-même en la personne du Christ. Et c'est Dieu, par le Christ qui invite toute l'humanité à ce repas divin du Christ.

Au cours du *Rasahariaña*, on a deux repas : le premier est sacrificiel, et le deuxième est avec toute l'assistance. Le repas sacrificiel comme nous l'avons expliqué dans la première partie de ce travail est pris avec le destinataire du rite et tous les Ancêtres de la famille organisatrice. C'est un repas qui lie tous les membres vivants sur la terre et dans l'au-delà de la famille organisatrice. Dans cet aspect, l'Eucharistie répond de nouveau aux attentes du destinataire et des organisateurs du *Rasahariaña* car elle lie tous les disciples du Christ, tous ceux qui répondent à son invitation. C'est un autre aspect qui exprime également l'universalité de l'Eucharistie.

Un autre aspect rencontré dans ces deux thèmes est la communion. L'Eucharistie est communion car elle met en communion Dieu avec l'humanité entière, c'est la dimension verticale de la communion eucharistique, car la communion entre le Christ et le croyant¹¹²¹ opérée au cours et grâce à cette Eucharistie unit ce croyant à Dieu le Père. Elle met aussi en communion les êtres humains, c'est la dimension horizontale de cette communion¹¹²², car la vie du Christ est dans tous ceux qui mangent son corps et boivent son sang.

Le *Rasahariaña*, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, met aussi en communion les membres vivants d'une famille sur la terre avec ceux dans l'au-delà, les Ancêtres. Il unit indirectement cette famille à Dieu par l'intermédiaire des Ancêtres. C'est la communion verticale de ce rite. Le *Rasahariaña* unit tous les membres vivants de la famille

¹¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 24; cf. Simon LÉGASSE, *op. cit.*, 1997, p. 867-869.

¹¹¹⁹ Cf. Simon LÉGASSE, *op. cit.*, 1997, p. 867.

¹¹²⁰ Cf. Alberto MELLO, *op. cit.*, 1999, p. 449-451 ; cf. Joachim JEREMIAS, *La dernière cène. Les Paroles de Jésus*, (Lectio Divina, 75), Cerf, 1972, p. 42-92.

¹¹²¹ Cf. Simon LÉGASSE, *op. cit.*, 1997, p. 869.

¹¹²² Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile II*, (Lectio Divina, 223), Cerf, 2008, p. 453-455.

organisatrice. L'Eucharistie dépasse et transcende cela car elle met en communion toute l'humanité entre elle-même et avec Dieu le Père par le Christ.

L'Eucharistie implique aussi le partage, car la tradition juive héritée par Jésus au cours de ce repas consiste à partager le pain en le faisant passer à chacun. C'est le père de famille qui partage ce pain et le fait passer à tous, et qui en mange le premier. Le Christ lui-même a partagé sa propre coupe pour les convives¹¹²³. Par la personne du Christ, Dieu partage sa vie à l'humanité à travers l'Eucharistie. En recevant le Corps du Christ, nous partageons la même vie divine entre. Toute l'humanité est invitée et incluse dans cette logique.

Par le *Rasahariaña*, les membres vivants d'une famille *tsimihety* sont appelés à partager les biens aux morts membres de leur famille. On remarque aussi dans cet aspect l'absence de l'universalité. L'Eucharistie inclut, par contre, l'humanité entière. C'est encore un aspect qui exprime que l'Eucharistie comble l'attente des pratiquants du *Rasahariaña*.

Tous ces aspects montrent que l'Eucharistie répond aux attentes des fidèles du *Rasahariaña*. Cette Eucharistie débouche sur la résurrection du Christ et des hommes, qu'attendent les pratiquants du *Rasahariaña*. Ces derniers attendent la vie éternelle dans l'au-delà avec les Ancêtres auprès de Dieu. Et c'est ce qu'exprime, donne et offre l'Eucharistie pour exprimer aussi la résurrection du Christ et la nôtre. Cela est une bonne raison pour évangéliser le *Rasahariaña* et inculturer l'Évangile dans cette pratique.

Dans l'entretien pastoral, il faut bien mettre en évidence ce lien entre l'Eucharistie et le *Rasahariaña* et la nécessité d'évangéliser cette pratique. Puisque l'Eucharistie répond aux attentes des adeptes du *Rasahariaña*, nous allons privilégier la célébration eucharistique dans la proposition pastorale concrète que nous traitons ci-dessous. En plus, l'Eucharistie en tant que célébration est la célébration de la résurrection du Christ, accomplissement de notre salut.

3.5. PROPOSITION PASTORALE CONCRETE D'UN RITUEL

Dans cette proposition, nous tenons évidemment compte des positions officielles de l'Église catholique au niveau universel et local. C'est à partir de ces positions que nous nous basons sur les propositions en vue de l'évangélisation de ce rite du *Rasahariaña* tout en apportant une nouveauté dans l'adaptation de la pastorale dans cette localité.

Dans ce point, nous aborderons d'abord l'aspect théorique ; et puis ceux qui sont pratiques dans le cadre de la célébration du *Rasahariaña* ; et enfin, nous montrerons les limites et les difficultés qu'on peut rencontrer dans la mise en pratique des propositions formulées.

3.5.1. L'aspect théorique de la proposition

Nous parlons de l'évangélisation du *Rasahariaña* car les différents aspects positifs qui sont des valeurs que nous avons déjà relevées dans ce rite, nous essayons de les intégrer dans notre proposition. Comme nous sommes dans la ligne de l'inculturation, l'objectif n'est pas de

¹¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 868-869 ; cf. Jean DELORME, *op. cit.*, 2008, p. 452-453.

supprimer le *Rasahariaña* mais de le transformer en profondeur par le ferment de l'Évangile. Le *Rasahariaña* transformé sera commandé surtout pas l'amour et deviendra un signe de partage et de gratitude en intégrant ses valeurs¹¹²⁴. Parmi les aspects positifs de ce rite figurent la continuité du *Fihavanana* familial et social dans l'au-delà, l'amour de la vie et la continuité de cette vie dans l'au-delà. C'est ce dernier aspect qui donne la possibilité de la résurrection car celle-ci constitue la continuité de la vie au-delà de la mort. Nous prenons la célébration de l'Eucharistie comme proposition car le *Rasahariaña* est un rite et ce sacrement répond bien aussi de manière biblique et chrétienne aux attentes des fidèles du *Rasahariaña*.

Puisque dans cet aspect théorique, nous essayons de proposer d'introduire l'Évangile ou de l'inculturer dans le *Rasahariaña*, nous allons aborder deux choses : d'abord les éléments contraires à l'Évangile et puis les valeurs à garder dans ce rite.

3.5.1.1. Les éléments contraires à l'Évangiles dans le *Rasahariaña*

Un des éléments qui pourraient être contraires à l'Évangile est la pratique de la divination par *sikidy* ou par astrologie pour savoir si l'anomalie dans une famille est une demande du *Rasahariaña* ou non. Cette pratique suppose un certain pouvoir des esprits comme les défunts et les Ancêtres sur les vivants que la Bible combat à travers ses deux Testaments. La consultation des devins, les défunts qui réclament quelque chose en causant de maladie des vivants peuvent provoquer des conflits entre la foi et la tradition¹¹²⁵.

Comme nous le savons par la première partie de ce travail, il y a des familles qui attendent que le défunt revendique le *Rasahariaña* pour pouvoir le donner. Ce sont ces familles qui pratiquent souvent la divination ou l'astrologie, c'est-à-dire la consultation des devins ou des astrologues avant le rituel pour savoir si l'anomalie dans la famille est le fruit d'une demande de *Rasahariaña*. D'abord cette pratique divinatoire n'est pas tout à fait évangélique. Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons vu que la Bible est contre la pratique de la divination. Une de ses raisons est le souci d'éviter la divinisation des créatures.

Un autre problème avec cette sorte de divination dans le milieu malgache, y compris dans le district d'Antsohihy, est d'abord la confiance que lui portent ses adeptes. A cause de cette confiance un peu excessive, les devins consultés peuvent créer des troubles au sein d'une famille ; car si un devin dit que l'anomalie dans la famille qui la consulte est le fruit d'un ensorcellement par un des membres de cette famille, tous les autres membres de cette famille croient à ce que dit ce devin même si cela pourrait ne pas être vrai. Et le présumé sorcier sera détesté ou renvoyé de la famille et même de la société. Or l'objectivité de la pratique n'est pas assurée. C'est là l'un des problèmes que crée cette divination dans le milieu malgache.

Dans le *Rasahariaña*, la pratique de la nécromancie par le *tromba*, la possession nécromantique, pourrait aussi avoir lieu. Ce cas de consultation de *tromba* pour savoir si un mort revendique son *rasa*, sa part, est un peu rare dans le district d'Antsohihy. Mais puisque cette localité pratique aussi le *tromba*, il est possible que c'est par cette possession qu'on connaît qu'un défunt demande le *Rasahariaña* suite à une anomalie survenue dans la famille du défunt. Et cette pratique est contraire à l'Évangile car le Christ lui-même a chassé des

¹¹²⁴ Cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 27.

¹¹²⁵ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 288.

démons ou des esprits possesseurs ; et l'Ancien Testament le combat avec force comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre travail. C'est pour cela que cette pratique figure parmi celles que nous proposons de supprimer dans le cas du *Rasahariaña*.

Dans le *Rasahariaña*, il y a aussi des invocations pendant les *jôro*. Dieu *Zanahary*, quelquefois les *tsiny* et les Ancêtres sont invoqués au cours de ces *jôro*. On peut garder cette invocation de Dieu *Zanahary* et des *Razana*, les Ancêtres, car chez les chrétiens catholiques l'invocation des saints dans les litanies se fait aussi. Mais il la faut transformer en profondeur car l'inculturation de l'Évangile dans une culture particulière est cette transformation en profondeur de cette culture par l'Évangile. La transformation dans cette invocation est l'élimination des esprits *tsiny* ; et puis on la fait à la manière chrétienne pendant les litanies des saints au cours de certains rites liturgiques. Cette invocation des Ancêtres est déjà pratiquée dans la messe zaïroise¹¹²⁶.

L'élimination de ces autres esprits sert surtout à mettre l'accent sur le monothéisme qui est déjà chez les pratiquants du *Rasahariaña*. Il faut éviter la dépendance à ces défunts qui ne sont que des créatures de Dieu. La dépendance doit être uniquement envers Dieu, c'est pour cela que la proposition se concentre sur la célébration de l'Eucharistie. La relation avec les défunts doit rester au niveau de communion en priant pour eux au cours de cette célébration.

Le repas sacrificiel du *Sôrontsôroño* qui devrait se tenir juste après le dernier *jôro* du *Rasahariaña* appelé *Fôtojôro* sera remplacé par le sacrifice du Christ qu'est l'Eucharistie. Et en plus de cela, dans l'unique et parfait sacrifice sur la croix, le Christ a porté à leur achèvement tous les sacrifices de l'ancienne loi et les autres sacrifices, et il l'a fait une fois pour toutes (cf. He 10, 11-14)¹¹²⁷.

Cette idée nous conduit à proposer alors d'enlever aussi le sacrifice et l'offrande d'un animal, le bœuf pour le destinataire du rite lors du *Rasahariaña* car le Christ a déjà réalisé une fois pour toutes un unique sacrifice. La célébration de l'Eucharistie proposée remplacera tout acte sacrificiel du *Rasahariaña*. On peut abattre un animal pour faire nourrir l'assistance mais non pas pour l'offrir au défunt.

La croyance en la puissance de ces défunts à influencer ou même à décider du sort de la vie des vivants doit être enlevée car c'est Dieu seul qui décide du sort des humains et non pas ses créatures. C'est Dieu qui va les ressusciter puisqu'il est le seul qui fasse vivre (cf. 1S 2, 6) et non pas les autres puissances ni les êtres humains dans l'au-delà.

Le nombre des bénéficiaires de la cérémonie pourrait être modifié comme c'est déjà le cas dans certaines rares circonstances. Cela permet aussi de diminuer les dépenses à l'occasion de ce rite. On peut faire une célébration pour plusieurs destinataires.

En ce qui concerne le lieu, la proposition est évidemment dans l'Église ou sur une place publique et appropriée. Le lieu du rite doit montrer en priorité le rôle primordial du Christ dans la vie avec Dieu dans l'au-delà, en particulier pour la résurrection des hommes. Le lieu et le rite en général doivent rappeler que le défunt destinataire du *Rasahariaña* est confié au Christ ressuscité, à Dieu. Et c'est ce dernier qui accordera la résurrection du défunt dans sa vie de l'au-delà. Cela montre le rôle central du Christ dans notre résurrection, notre salut. C'est pour cela que la proposition est la célébration eucharistique.

¹¹²⁶ Cf. François KABASÉLÉ LUMBALA, *op. cit.*, 1989, p. 24.

¹¹²⁷ Cf. Francky ADELE, *op. cit.*, 2010, p. 32-35.

3.5.1.2. Les valeurs du *Rasahariaña* à garder.

Nous avons déjà relevé des valeurs du *Rasahariaña*. Nous allons les reprendre dans ce point et elles seront intégrées dans la proposition pastorale pratique que nous exposerons dans l'aspect pratique de cette même proposition.

L'amour de la vie est en premier lieu une valeur que nous apporte le *Rasahariaña*. On mettra en relief cette valeur de la vie humaine aux yeux des hommes et de Dieu car cette vie a comme origine Dieu. L'expression de l'importance et de la valeur de la vie est alors gardée et même amplifiée dans la proposition de la célébration.

Les deux grandes valeurs suivantes du *Rasahariaña* sont le *Fihavanana* et la communion. Le premier est propre à la culture malgache, le second est universel. Le *Rasahariaña* est l'un des rites ou des cultes qui constituent l'expression du *Fihavanana* et de la communion dans une famille élargie ou dans un clan. Il rassemble tous les membres vivants de la même famille entre elle et avec les habitants du village de la famille organisatrice. C'est dans ce sens que le *Rasahariaña* est l'expression du *Fihavanana* et de la communion entre les membres d'une même famille. En plus ce rituel met aussi en communion les membres vivants sur la terre avec ceux de l'au-delà. La communion pourrait être prise comme l'universalité du *Fihavanana* malgache.

Cet aspect sera retenu dans la proposition que nous donnerons. Avec l'Eucharistie, c'est toute l'humanité qui est en communion car la célébration de ce sacrement est une action de grâces au nom de toute l'humanité adressée à Dieu le Père pour les merveilles du salut qu'il a accompli dans la personne du Christ mort et ressuscité. Dans cette célébration, l'expression du *Fihavanana* et de la communion du *Rasahariaña* est intégrée dans la célébration de l'Eucharistie.

Le *Rasahariaña* suppose la relation avec les défunts qui sont vivants dans l'au-delà. Et la communion qu'il exprime suppose aussi cette relation au sein de la famille organisatrice. La célébration de l'Eucharistie en tant qu'action de grâces au nom de toute l'humanité et communion de toute l'humanité suppose aussi la relation avec les vivants dans l'au-delà. Cette relation avec les défunts exprimée par le *Rasahariaña* sera gardée dans la proposition dans ce sens. Le *Rasahariaña* évangélisé doit exprimer cette relation de communion.

La conception et la continuité de la vie après la mort dans le *Rasahariaña* facilitent déjà l'intégration de la résurrection. Cette conception est une des valeurs à garder dans le rite et à mettre en relief dans la proposition de la célébration mais il faut qu'elle soit évangélique, c'est-à-dire transformée en profondeur. Il ne s'agit pas de la réincarnation mais de la vie auprès de Dieu et des Ancêtres aînés déjà dans l'au-delà.

L'invocation du Dieu *Zanahary* et des *Razana* révèle la suprématie de Dieu et le monothéisme des pratiquants du *Rasahariaña*. Ces gens partagent cette opinion de l'unicité de Dieu avec l'ensemble des Malgaches. Ce monothéisme est un terrain qui favorise l'évangélisation de cette pratique, il est évidemment à garder dans la proposition. Cela veut dire que la primauté de Dieu sera soulignée par son invocation. Et la célébration de l'Eucharistie souligne déjà cette unicité de Dieu car elle est adressée uniquement à ce dernier. Comme déjà souligné plus haut, l'invocation des *Razana* est aussi une valeur à garder car elle

exprime la communion avec ces Ancêtres. Et cette communion est semblable à la communion des saints.

La valorisation des *Razana*, Ancêtres est aussi à considérer car ces Ancêtres assurent la communion avec Dieu, en tant qu'intermédiaire. La communion avec eux est alors prémices de communion des saints. Le rôle central des Ancêtres est une valeur qu'on doit garder pour évangéliser le *Rasahariaña*. De plus, rendre honneur aux Ancêtres n'est pas contraire à la foi chrétienne¹¹²⁸.

Le repas communautaire de toute l'assistance resserre les liens et la communion de la famille organisatrice avec la communauté villageoise et toute l'assistance. Cette pratique est alors à garder pour le *Rasahariaña* évangélisé.

Pour le nom malgache de Dieu, nous proposons de garder le terme *Zanahary* pour exprimer Dieu dans la proposition de la célébration pour deux raisons principales. La première est l'idée de Dieu Créateur dans ce concept malgache *Zanahary* que nous avons expliqué dans la première partie de ce travail. Le deuxième motif est que ce terme est le seul que les fidèles de la religion traditionnelle malgache dans cette localité, y compris les pratiquants du *Rasahariaña*, emploient pour désigner Dieu. En plus de cela, ce concept est le plus ancien et le plus répandu dans la Grande île pour désigner Dieu. Il unit et rassemble les Malgaches autour d'un même Dieu. L'emploi du concept *Zanahary* pour désigner Dieu dans notre proposition possède alors un double avantage que nous venons d'évoquer. Toutes ces valeurs seront soulignées dans la proposition de la célébration eucharistique en intégrant le *Rasahariaña* dans l'aspect pratique indiqué ci-dessous.

En ce qui concerne la durée de la tenue du rite, celle du *Rasahariaña* est déjà acceptable car ce rite se déroule en une demi-journée dans les villages du district d'Antsohihy. Et à cause de cela ses dépenses sont déjà beaucoup plus modestes par rapport à celles des autres rites du culte des Ancêtres à Madagascar. Donc, les dépenses pendant le *Rasahariaña* ne sont pas excessives et pourraient être gardées pour pouvoir nourrir toute la famille élargie rassemblée.

3.5.2. Aspect pratique de la proposition

Notre position est une célébration eucharistique qui intègre des éléments du *Rasahariaña* ; car en tant que rite, nous n'avons pas de meilleure proposition que l'Eucharistie. Cette dernière viendrait combler les aspirations profondes révélées par le rite du *Rasahariaña* car si ce rite et les autres cultes malgaches des Ancêtres se fondent sur l'insatiabilité, l'Eucharistie est l'expression de l'action de grâce de celui qui se reconnaît comblé de bienfaits¹¹²⁹.

Comme pour le *Rasahariaña* traditionnel, celui qui sera évangélisé réunira aussi toute la famille pour montrer et renforcer le caractère de communion du rite entre les différents membres de la famille organisatrice, qu'ils soient vivants sur la terre ou dans l'au-delà. Il s'agit d'une célébration de l'Eucharistie en l'honneur ou en souvenir d'un ou de deux des membres de la famille. On pourra l'appeler une messe d'anniversaire du destinataire.

¹¹²⁸ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 287.

¹¹²⁹ Cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 27.

Voici le déroulement de la célébration. A part le déroulement normal de la célébration de l'Eucharistie, après la salutation d'entrée, on peut annoncer à toute l'assistance le motif du rassemblement en nommant le ou les destinataires dont on se souvient à cette occasion. A cette cérémonie, on peut annoncer aussi à tous les Ancêtres des destinataires qu'on est là pour célébrer l'Eucharistie en l'honneur de leurs descendants, pour les confier à Dieu.

Pendant les oraisons, c'est-à-dire, la première oraison, la prière sur les offrandes et celle après la communion, les défunts destinataires du rite doivent être déjà intégrés dans la prière. On peut et on doit déjà intégrer et insérer dans chacune de ces prières l'un des thèmes des valeurs contenu dans le *Rasahariaña* et on doit l'exprimer pendant la célébration de l'Eucharistie. Ce sont des valeurs que nous avons mentionnées ci-dessus.

Les lectures sont prises dans les textes bibliques sur le thème de la résurrection et qui montre aussi la prière pour les morts car il s'agit de cette prière pour les morts pendant cette célébration. On peut par exemple prendre une partie du cantique d'Anne (1S 2, 1-11) comme première lecture car les versets 6-10 de ce texte montrent que le sort des hommes est entre les mains de Dieu qui fait vivre (cf. 1S 2, 6 ; Dt 32, 39 ; 2R 5, 7 ; Sg 16, 13 ; Ps 30, 4 ; Tb 13, 2).

Un autre texte qu'on peut prendre comme première lecture est une partie de Is 26 en incluant le verset 19 qui dit : « *Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront. Réveillez-vous et chantez, vous qui habitez la poussière, car ta rosée est une rosée lumineuse, et le pays va enfanter des ombres* » (Is 26, 19 ; cf. 25, 8 ; Os 13, 14 ; 1Co 15, 55 ; Ep 5, 14). Ce passage et ces autres versets expriment la résurrection des morts par Dieu, la victoire de Dieu sur la mort. On peut surtout choisir aussi Ez 37, 1-14 que nous avons déjà étudié dans le premier chapitre de cette troisième partie de notre travail et qui parle de la résurrection des morts opérée par Dieu.

Dans d'autres livres plus tardifs, Dn 12, 2-4 parle clairement de la résurrection à la vie éternelle des morts par Dieu. Dans ce sens, ce passage est bien placé pour être choisi comme première lecture à cette proposition de la célébration incluant les valeurs du *Rasahariaña*. Et enfin, 2M 7 ; 12, 38-45 figurent parmi les meilleurs textes qu'on peut choisir, car il parle à plusieurs reprises de la résurrection et surtout de la prière pour les morts en espérant la rémission des péchés de ces défunts et leur résurrection à la vie éternelle par Dieu grâce à la rémission de leurs péchés.

Dans la deuxième lecture, on choisit l'un des nombreux textes du Nouveau Testament qui parlent de la résurrection du Christ, de celle des hommes et de celle du Christ en tant que gage de celle des hommes. A part les Evangiles, nous avons des passages qui parlent de la résurrection du Christ dans le livre des Actes des Apôtres et les lettres de saint Paul.

Dans le livre des Actes des Apôtres, par exemple, on peut prendre comme deuxième lecture l'une des six formules kérygmiques. On peut prendre Ac 2, 14-36 qui est le premier discours de Pierre dans ce livre, ou Ac 3, 12-26 qui est le deuxième discours de Pierre dans le même livre. Un autre texte qui semble plus important concernant la résurrection du Christ et des morts est 1Co 15. On peut choisir quelques versets de ce chapitre. Un autre texte qui exprime la prééminence ou la primauté du Christ et qu'on peut choisir est Col 1, 15-20. Ce texte est un hymne christologique qui montre que le Christ est le premier-né des morts.

Pour l'Evangile, on choisit un des récits évangéliques de la résurrection du Christ ou un des récits de l'apparition du Ressuscité. Dans chacun des quatre Evangiles, nous avons ces deux thèmes : les récits de la résurrection du Christ et de ses apparitions après sa résurrection

d'entre les morts. Par exemple, Mt 28, 1-10 ou Mc 16, 1-10 pour le récit de la résurrection du Christ ; Lc 24, 36-42 ou Jn 20, 19-29 pour les récits de ses apparitions. Les textes qui présentent l'Ascension du Christ (Mc 16, 19 ; Lc 24, 50-53) pourraient aussi être lus comme Evangile à cette occasion. On prend la résurrection du Christ et des hommes dans les trois lectures car cette résurrection constitue une réponse biblique et chrétienne aux attentes des pratiquants du *Rasahariaña*.

Lors de l'homélie, on insiste sur l'actualisation des valeurs malgaches véhiculées par ces rites tels que le *fihavanana*, l'importance de la vie, le respect des Ancêtres, des parents et des aînés. Après l'homélie, on peut faire la litanie des saints. Avant ou après cette litanie, on peut créer une prière spéciale qui confie le sort des défunts destinataires du rite à Dieu. A cette occasion, on intègre l'invocation des *Razana*, Ancêtres. Cette invocation des *Razana* pourrait être dite avant ou à la fin de cette litanie des saints. Evidemment, les *Razana* invoqués sont ceux du ou des défunts en l'honneur de qui est célébrée l'Eucharistie. De préférence, l'invocation des *Razana* doit être dite non par le prêtre de l'Eglise mais par le prêtre traditionnel de la famille, le *mpitanjiny*, déjà converti à l'Evangile¹¹³⁰. Cela inclut la communion avec les Ancêtres dans le mystère du salut, dans la communion avec le Christ.

Pendant la litanie, on tient compte des saints et des bienheureux de Madagascar comme Victoire Rasoamanarivo et Raphaël Rafiringa. Cette invocation des *Razana*, Ancêtres, sert surtout à les mettre au courant qu'on va remettre entre les mains de Dieu leur descendants ; et on est là aussi pour leur montrer qu'on est toujours en communion avec eux, les *Razana*.

Dans la version officielle de la messe zairoise, cette invocation des Ancêtres est à la fin de la litanie des saints pour réhabiliter la mémoire des Ancêtres. Dans une autre version, les Ancêtres sont invoqués en premier lieu, avant les saints pour souligner que « des membres « extra-claniques » se sont associés à notre communion vitale, dans un nouveau réseau, « grâce au sang du Christ » ; mais ce nouveau réseau de la « communion vitale » ne supprime pas le premier réseau, celui de la médiation ancestrale »¹¹³¹.

Voici un exemple d'invocation des Ancêtres dans la prière eucharistique, au Congo, qui se fait après la mention de Marie et des saints : « Et vous, nos ancêtres, vous dont nous prolongeons la vie, vous qui avez favorisé la communion et l'entente parmi les hommes, vous dont l'exemple de vie a marqué nos sociétés, vous avez servi Dieu en toute honnêteté ; voici que Jésus, Fils de ce Dieu, est venu chez nous, et nous l'avons reçu, et il a renforcé notre vie, cette vie à laquelle vous ne cessez d'être présents ; soyez avec tous les nôtres qui le célèbrent en ce moment »¹¹³². Et toute l'assemblée répond par : « Soyez avec nous, soyez avec eux tous ». Cet exemple cité est prononcé par le prêtre.

Durant la prière universelle, les valeurs portées par le *Rasahariaña* sont incluses dans les intentions avec celles de l'Eglise. Par exemple, puisque la valeur et l'importance de la vie sont exprimées dans le *Rasahariaña*, on peut demander lors de la prière universelle le respect de la vie et de la dignité de l'homme dans le monde, à Madagascar et dans cette région.

Le *Rasahariaña* exprime la communion entre tous les membres de la famille organisatrice, entre les vivants eux-mêmes et avec ceux dans l'au-delà grâce au *Fihavanana*.

¹¹³⁰ Cf. Jean-Marc ELA, « Ma foi d'Africain », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 292.

¹¹³¹ Cf. François KABASÉLÉ LUMBALA, *op. cit.*, 1989, p. 24 ; pour d'autre exemple d'invocation, cf. Chung Hyun KYUNG, « Viens, Esprit Saint, renouvelle toute la création », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 268-269.

¹¹³² DOCUMENT 33, « Essai d'inculturation liturgique au Zaïre », dans Klauspeter BLASER, *op. cit.*, 2000, p. 265.

Et lors de la prière universelle de la célébration eucharistique à cette occasion, on peut demander le renforcement de cette communion au niveau universel, c'est-à-dire de toute l'humanité. C'est une occasion de prier pour la fraternité et la paix dans le monde.

Pendant cette même prière universelle, les défunts dont on se souvient figurent dans la liste des intentions en mettant l'accent sur le fait de les confier à Dieu. Pendant le *memento*, la mention des noms des défunts, on les mentionne comme on fait pour les messes des défunts.

Le partage de paix de la célébration soulignera la communion entre toute l'assistance et exprimera le *Fihavanana* entre elle. Il montre l'ambiance festive de la cérémonie. Ce qui veut dire que la célébration de l'Eucharistie proposée est dans une ambiance de fête car la fête est une des manifestations qui expriment et renforcent le *Fihavanana* et la communion dans le monde malgache.

Pendant la bénédiction finale, on donne une bénédiction spéciale pour tous les membres de la famille des défunts destinataires du rite, qu'ils soient vivants sur la terre ou dans l'au-delà, qu'ils soient présents ou absents lors de la célébration, ainsi que pour toute l'assistance. Après cette célébration aura lieu un repas réunissant tous les membres de la famille organisatrice de la cérémonie et l'assistance ou une partie de l'assistance pour souligner la communion et le *Fihavanana* entre la famille organisatrice et la communauté villageoise du lieu de la cérémonie. Et cette communion est créée et renforcée par le *Fihavanana*.

Voilà une proposition pastorale concrète pour évangéliser le *Rasahariaña*. La deuxième proposition est une célébration en l'absence de prêtres, c'est-à-dire, il n'y pas de célébration de l'Eucharistie, c'est une célébration de la Parole présidée par un laïc formé à cet effet comme par exemple un catéchiste ou un assistant pastoral. Cette deuxième proposition est semblable à la première dans son déroulement sauf pour les rites réservés aux prêtres puisqu'il n'y a pas d'Eucharistie. On peut évidemment recevoir la communion s'il y a des hosties consacrées. Mais de préférence, la présence d'un prêtre est nécessaire car la meilleure célébration pour évangéliser le *Rasahariaña* est l'Eucharistie.

Ces propositions ne sont pas parfaites, peuvent présenter des failles et leur réalisation ne sera pas sans difficultés. Ce sont ces limites et difficultés, qu'on pourrait rencontrer dans la réalisation de cette proposition, qui seront exposées ci-dessous.

3.5.3. Les limites et les possibles difficultés dans la réalisation des propositions

Nous relevons quelques limites des propositions que nous avons données ci-dessus. Il s'agit des pratiques et des attitudes qui pourraient faire obstacle à l'évangélisation dans le milieu malgache, en particulier pour les fidèles de la religion traditionnelle dans le district d'Antsohihy. Ces pratiques ne sont pas insurmontables, mais elles peuvent freiner le dialogue interreligieux et le processus d'inculturation.

Nous aborderons d'abord l'attachement aux traditions des Ancêtres ; et après nous expliquerons la pratique de la divination et le syncrétisme ; ensuite nous montrerons le problème posé par l'absence de l'autorité unique des fidèles du *Rasahariaña* ; et enfin, nous exposerons la question d'adhésion au Christ des pratiquants du *Rasahariaña*.

3.5.3.1. L'attachement aux traditions des Ancêtres

La religion traditionnelle est l'une des traditions que les Ancêtres malgaches ont transmises à leurs descendants. La croyance en un Dieu suprême et unique appelé surtout *Zanahary*, la conviction à l'action intermédiaire et protectrice des Ancêtres qui vivent déjà dans l'au-delà, et la croyance en l'existence des autres esprits dans l'au-delà figurent parmi les éléments de cette tradition des Ancêtres. Les cultes des Ancêtres constituent les éléments clés des pratiques rituelles dans cette religion traditionnelle.

Le *Fihavanana*, l'*aina* ou la vie et l'amour de cette vie sont aussi des valeurs très chères aux Malgaches que leurs Ancêtres leur ont transmises. Cette tradition des Ancêtres comprend aussi des interdits. Les Malgaches, en particulier les traditionnels, s'attachent vraiment à ces différentes traditions que leurs Ancêtres ont léguées. Ces traditions représentent un héritage pour les Malgaches. Dans ces traditions des Ancêtres, nous regardons particulièrement les interdits des Ancêtres.

Les interdits ancestraux dans ces traditions sont déjà abordés passagèrement plus haut. Puisqu'ils font partie des traditions des Ancêtres, ils occupent une place importante dans la vie de nombreux Malgaches. Et en général presque tous les Malgaches sont concernés par ces interdits ancestraux mais avec l'introduction de la religion chrétienne et de la civilisation occidentale, leur pratique a connu une sérieuse régression. Cette régression est aussi le cas pour la pratique de la divination.

Ces interdits laissés par les Ancêtres concernent les différents domaines de la vie. Ils règlent même le bon déroulement de la vie quotidienne. Ils ne concernent certes pas tous les Malgaches mais un bon nombre d'entre eux. Parmi ces interdits, il y a ceux qui sont alimentaires, ceux qui touchent les jours qu'on peut travailler ou pas, qu'on peut organiser une fête, un rite ou un culte ou pas.

En ce qui concerne les interdits alimentaires, dans le nord de Madagascar, il y a beaucoup de Malgaches qui ne mangent pas de viande de porc et de sanglier. D'autres aliments pourraient faire l'objet de ces interdits, même des légumes. Mais ces interdits alimentaires pourraient aussi être partiels, c'est-à-dire pendant un certain moment seulement.

Concernant le jour, le mardi est jour qu'on ne doit pas travailler pour de nombreux Malgaches. Cela fait partie des interdits que les Ancêtres malgaches ont transmis à leurs descendants. Cet interdit du mardi est à l'origine d'un proverbe malgache qui dit : « *Asa talata dia foana* », travail de mardi est en vain. Les autres jours comme le jeudi pourraient faire l'objet de ces interdits. Cela dépend des clans et des familles.

Les interdits pour les jours concernent également des pratiques, des célébrations, des rites, des cultes et même des funérailles. Par exemple, certains familles et clans n'enterrent pas leurs morts le jeudi ou le dimanche ou encore le vendredi. Il y a aussi ceux qui ne célèbrent pas le mariage traditionnel le mardi et le vendredi. Les différents rites des cultes des Ancêtres ne se tiennent pas à n'importe quel jour, et ont leurs interdits même au cours de leurs séances. Comme nous l'avons montré dans la première partie de notre travail, dans le district d'Antsohihy, le *Rasahariaña* se tient uniquement le lundi et le samedi.

Ces interdits ancestraux, les Malgaches les prennent vraiment au sérieux pour les respecter ; car ils ont la conviction que s'ils les enfreignent ils encourront un grand danger, ils risquent de finir mal dans la vie, et ils ne bénéficieront pas des protections, des aides et des

bénédictions des Ancêtres. Cette ferme conviction pourrait être à la fois un avantage, et poser un problème à l'évangélisation dans le milieu malgache.

Cette ferme conviction présente un avantage car elle est recommandée par le Magistère de l'Eglise catholique dans le dialogue interreligieux pour s'enrichir mutuellement et pour mieux enraciner la foi chrétienne ou l'Évangile dans une culture particulière¹¹³³. Elle pourrait être un obstacle car l'inculturation de l'Évangile dans une culture transformera en profondeur cette culture. Cela suppose une sérieuse modification de la tradition de cette culture. Pour ceux qui ont la ferme conviction de leur tradition, il sera alors un peu difficile pour l'Évangile d'entrer dans cette culture pour la modifier en profondeur même si on gardera les valeurs. Ces gens pourraient refuser l'inculturation et l'Évangélisation de leur us et coutumes.

Un autre fait qui présente que la ferme conviction des gens traditionnels du district d'Antsohihy pourrait être un obstacle à l'évangélisation d'une culture et de l'inculturation est que dans la tradition de certaines familles malgaches dans certains villages de ce district, il y a ceux qui disent même qu'il est interdit pour eux de prier. Il ne s'agit pas là de la prière ancestrale ni de la religion traditionnelle qui est dans leurs coutumes et leurs traditions mais de la prière étrangère ou considérée comme étrangère, en particulier la religion chrétienne. Le district d'Antsohihy pourrait ne pas être la seule localité qui connaisse cette réalité. Mais ce genre d'interdit pourrait plutôt être rare dans le milieu malgache.

Ce qui est visé par cette dernière interdiction est l'adhésion à une autre religion que la religion traditionnelle. La religion chrétienne est évidemment visée dans cette interdiction. Puisqu'ils ont la ferme confiance dans l'interdiction de leurs Ancêtres car cela fait partie de la tradition des Ancêtres, il serait difficile d'introduire l'Évangile dans leur tradition, d'accepter cet Évangile de leur part, et d'adhérer à la religion que nous transmet le Christ.

Les traditions des Ancêtres lient les Malgaches dans leur milieu familial et ancestral. Dans cette perspective de l'attachement aux traditions des Ancêtres, les Malgaches ont peur de se couper du milieu familial et ancestral s'ils renoncent aux *Fomban-drazana*, traditions ou coutumes ancestrales, car devenir chrétien est considéré comme une sortie du *foko*, ethnie, et en même temps, c'est aussi perdre son identité malgache en embrassant la foi chrétienne considérée comme celle des étrangers¹¹³⁴.

C'est dans ce sens que les interdits des Ancêtres et l'attachement aux traditions des Ancêtres pourraient être un obstacle dans le dialogue interreligieux et dans l'inculturation. D'autres interdits pourraient aussi faire partie de ces pratiques qui rendraient difficiles l'inculturation de l'Évangile. Et les interdits ancestraux ne sont pas les seuls qui représenteraient un obstacle à l'implantation de l'Évangile. La pratique de la divination est un autre cas qui mérite d'être abordé dans ce processus.

¹¹³³ Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.* 7 décembre 1990, n° 56, p. 82 ; cf. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, 2005, p. 572-575.

¹¹³⁴ Cf. René RAKOTONDRABE, « L'Apostolat auprès des Non-Chrétiens », dans Pietro LUPO, *Ancêtres et Christ. Un siècle d'évangélisation dans le sud-ouest de Madagascar 1897-1997*, Ambozontany, Fianarantsoa, 1997, p. 174.

3.5.3.2. La pratique de la divination et le syncrétisme

Nous avons déjà abordé par des notes cette divination dans la première partie de notre travail. C'est surtout la divination par le *sikidy* qui est signalé plus haut. Les Malgaches qui les pratiquent, ceux qui comptent sur elles ont confiance dans cette pratique. Les *Tsimihety* figurent parmi ceux qui ont confiance dans la divination du *sikidy*¹¹³⁵. Ce ne sont pas tous les *Tsimihety* du district d'Antsohihy qui ont cette conviction mais il y en a beaucoup qui comptent sur cette divination, ils sont même en grande majorité, parmi eux, il pourrait y avoir des chrétiens ; d'où le syncrétisme.

Le problème de la pratique de la divination à Madagascar dans la pratique pastorale est la confiance que les Malgaches qui la pratiquent mettent en elle. Or la Bible et même l'Eglise sont contre cette pratique. Un autre problème de cette pratique, c'est que les devins peuvent utiliser leur savoir-faire dans les deux sens : faire le bien et infliger le mal ou un mauvais sort aux autres en donnant aux gens malintentionnés des moyens pour jeter ce mauvais sort au prochain. Un même devin peut faire les deux ; il y a des devins qui emploient leur savoir-faire seulement pour la bonne cause.

Tous ces phénomènes de la divination compliquent la position et la proposition qu'on peut faire à leur égard. Et la confiance des adeptes de la pratique de la divination en elle met ceux-ci dans la difficulté de quitter cette pratique. Les différentes pratiques ancestrales à Madagascar, y compris le *Rasahariaña*, sont souvent précédées de la consultation des devins ou des astrologues avant leur séance. C'est pour cela qu'il y a du syncrétisme dans ce sens dans le milieu malgache, y compris dans le district d'Antsohihy. Cette pratique de la divination entraîne souvent les Malgaches dans le syncrétisme.

De nos jours mêmes, on peut rencontrer cette pratique de la divination dans le milieu chrétien malgache. Ce qui veut dire qu'il y a des chrétiens qui consultent ces différents devins et astrologues à Madagascar. Et peut-être, il pourrait même y avoir des chrétiens qui sont des devins ; on n'est pas sûr dans ce sujet mais on entend son existence à Madagascar. Toujours dans ce sens, il y a même des chrétiens qui sont soupçonnés d'être des sorciers ou sorcières. Cela complique vraiment l'évangélisation dans ce milieu.

Tout cela montre que cette pratique de la divination pourrait figurer parmi les obstacles à surmonter dans l'inculturation de l'Évangile et le dialogue interreligieux à Madagascar, y compris dans le milieu où on pratique le *Rasahariaña*. Certes, il est difficile d'évaluer ou de faire le discernement entre ce qui est bien et mauvais, mais la pratique de la divination n'est pas toujours dans le mauvais sens à Madagascar. C'est là qu'on a besoin de discernement et de prudence.

La pratique de la divination figure parmi les éléments de la religion traditionnelle qui font tomber facilement les chrétiens malgaches dans le syncrétisme. Il peut y avoir d'autres éléments qui permettent facilement de tomber dans ce syncrétisme. Pour le *Rasahariaña*, c'est surtout la pratique de la divination par certains de ces pratiquants avant la tenue du rituel qui peut entraîner dans le syncrétisme ; car elle peut aller jusqu'à invoquer le demandeur ou d'autres Ancêtres ou esprits sur le bon déroulement du rite. Si on ne fait pas bien attention dans la pastorale, on tombe facilement dans le syncrétisme avec cet aspect du *Rasahariaña*.

¹¹³⁵ Cf. Manfred MANFRED MARENT, Patrice TONGASOLO, Gebhrd RANDEL, *op. cit.*, 1997, p. 182.

Dans certaines régions de Madagascar, on peut dire que le syncrétisme est un fait. Et il y a même des gens qui sont à la fois chrétiens et fidèles de la religion traditionnelle malgache dans ses différents aspects. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une foi inculturée, mais il s'agit d'une déviation qui n'est pas dans la ligne de l'inculturation. Car dans l'inculturation, comme nous l'avons montré plus haut, ce n'est pas la culture qui poserait ses conditions à l'Évangile mais c'est ce dernier qui entre dans la culture pour la transformer en profondeur.

Le syncrétisme poserait un problème pour le processus de dialogue interreligieux et de l'inculturation car d'abord, il est exclu du processus par le Magistère de l'Église. En plus de cela il entraîne l'inculturation et l'ensemble de la mission pastorale de rester à la superficie et non pas d'aller en profondeur. Ce qui veut dire que la culture ou une pratique particulière ne sera pas transformée en profondeur ni pénétrée à fond par l'Évangile avec le syncrétisme.

Un autre problème posé par le syncrétisme, c'est que les fidèles des autres religions pensent que ce que font leurs interlocuteurs chrétiens dans le syncrétisme sont dans le droit chemin, or cela n'est pas le cas. Le syncrétisme met en danger le patrimoine d'une culture ou une pratique et la réception de l'Évangile du Christ auprès des gens.

3.5.3.3. L'absence de l'autorité unique

Nous avons dit dans la première partie de ce travail que la religion traditionnelle malgache n'a pas un personnage historique connu comme fondateur, contrairement aux grandes religions révélées. Et elle n'a pas de livre sacré qui contienne la Parole de la Divinité. Ce qu'on sait est que ce sont les Ancêtres qui sont les fondateurs de cette religion, c'est pour cela qu'on peut l'appeler la religion des Ancêtres et non l'animisme comme les anthropologues le font. Si on demande à un simple Malgache fidèle de la religion traditionnelle concernant sa religion, il répondra que sa religion est le *Fivavahan-drazana* « la religion des Ancêtres ».

La volonté de la Divinité de cette religion est connue à travers les Ancêtres et les anciens, les plus aînés, par leur mémoire. Elle se transmet de génération en génération et de bouche à oreille car la civilisation malgache est orale même si l'écrit commence à gagner du terrain de nos jours. Cette religion n'a pas de manuel pour la liturgie dans ses rites. Cela ne veut pas dire que les rites et les cultes n'ont pas de règles. Ces dernières sont régies par des règles bien précises que les Ancêtres et les anciens ont transmises à la communauté et à leurs descendants. Les détails peuvent changer mais le fond reste le même.

Chaque famille, clan, ethnie et région ont leur manière de faire des célébrations rituelles et ancestrales. Même pour le *Rasahariaña*, chaque ethnie, clan, famille et région qui le pratiquent ont leurs propres spécificités. Tout cela montre l'absence d'une autorité unique pour la religion traditionnelle qui rassemble toute l'île et même au sein d'une ethnie.

Cette absence d'autorité unique peut poser un problème dans le dialogue interreligieux parce qu'il n'y a pas un représentant de tous les fidèles de la religion traditionnelle malgache pour une pratique comme le *Rasahariaña*. Si on veut inculturer le *Rasahariaña*, il ne faut pas généraliser, il faut le faire dans chaque ethnie ou pour une localité bien déterminée pour dépasser les obstacles qui peuvent surgir. Dans ce cas, on ne résout pas l'ensemble du problème, mais seulement pour une région ou une localité. Cela est déjà une solution mais ce

n'est pas pour l'ensemble de la pratique du *Rasahariaña*. C'est dans ce cas que l'absence de l'autorité unique pour regrouper un ensemble peut rendre difficile le travail missionnaire dans la pastorale pour le dialogue interreligieux en vue de l'inculturation.

3.5.3.4. La question d'une adhésion ou d'une appartenance au Christ

Nous parlons ici de deux ou plutôt trois phénomènes qui pourraient représenter un sérieux problème dans la réalisation de la proposition de la célébration de l'Eucharistie. Il s'agit d'abord de l'adhésion ou non au Christ des interlocuteurs ou des cibles de la pastorale dans notre proposition.

Si la famille organisatrice ou pratiquante du *Rasahariaña* n'adhère pas encore ou ne connaît même pas du tout le Christ, c'est-à-dire n'est pas encore chrétienne, la réalisation de cette proposition sera très difficile. L'adhésion au Christ doit alors passer avant cette proposition. Cela suppose la nécessité du dialogue avant la réalisation des propositions pastorales. C'est par ce dialogue qu'on propose et qu'on annonce à l'interlocuteur que le Christ est l'unique Sauveur du monde. Ce salut du monde, le Christ l'a réalisé par sa résurrection. Après cela, on peut proposer notre célébration pour évangéliser cette pratique, car on apporte les valeurs de ce rite dans la dite célébration.

Un autre fait qui pourrait rendre difficile la réalisation de notre proposition, c'est-à-dire l'évangélisation du *Rasahariaña*, c'est qu'en général les chrétiens de cette localité ne pratiquent plus ce culte d'ancestralisation. Cela entraînerait l'abandon, voire même la disparition du rite et peut-être de ses valeurs avec lui. Or le but n'est pas la disparition des valeurs de ce rituel mais sa transformation en profondeur par l'Évangile.

Cette réalité est rencontrée dans le milieu malgache, il y a ceux qui abandonnent les valeurs de la tradition mais qui n'adhèrent pas non plus au Christ en restant sans repère ni référence morale dans la vie. Il y a aussi ceux qui font semblant d'être disciples du Christ en restant superficiels. Ce phénomène poserait un obstacle à une véritable inculturation de l'Évangile. Il pourrait aussi être l'effet d'un échec missionnaire.

Dans des cas rares, on entend déjà une sorte de syncrétisme dans la pratique du *Rasahariaña*. Selon certaines informations et les témoignages de certaines gens dans d'autres localités de la région de Sofia, il y aurait déjà des familles chrétiennes qui organiseraient le *Rasahariaña* pour un de leurs défunts. Et le destinataire serait aussi chrétien baptisé. Si cette information est fondée, ce phénomène pourrait faciliter l'évangélisation du *Rasahariana* et la réalisation de notre proposition tout en restant encore un problème à résoudre car il s'agit d'abord là d'un syncrétisme.

L'avantage avec ce dernier fait, c'est que la famille même est déjà chrétienne, elle connaît déjà le Christ. A la place du *Rasahariaña* traditionnel, on propose la célébration de l'Eucharistie à l'intention de la famille du défunt en suivant la proposition plus haut. Mais avant tout dans ce cas, il faut toujours essayer de régler le problème posé par le syncrétisme ; car ce fait reste un syncrétisme ; et ce syncrétisme fait perdre les valeurs de la tradition et empêche l'Évangile d'entrer en profondeur dans la culture.

Dans ce dernier cas, il est plus facile de réaliser notre proposition par rapport aux deux premiers, car les familles organisatrices et les destinataires du *Rasahariaña* sont déjà chrétiens

même s'ils ne le sont peut-être pas en profondeur. Il s'agit tout simplement de rectifier profondément leur pratique. Tandis que dans les deux premiers cas, la tâche s'avère encore difficile car soit les interlocuteurs ne sont pas encore chrétiens, soit ils abandonnent déjà les valeurs traditionnelles du rite.

Voilà les quelques faits que l'on doit considérer pendant le dialogue avec les pratiquants du *Rasahariaña* pour pouvoir réaliser notre proposition pastorale concrète pour l'évangéliser.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Bref, à travers certains passages du livre de la Sagesse et certains autres passages que nous avons vus dans la deuxième partie de notre travail, il y a des aspects idolâtriques dans le *Rasahariaña* et les autres cultes des Ancêtres à Madagascar que les agents pastoraux de l'inculturation ont la tâche d'éliminer ou de purifier. L'attribution et la croyance des pouvoirs des morts sur les vivants et la pratique de la divination avant la séance pour savoir ce que les défunts veulent figurent parmi ces aspects idolâtriques de ces rites.

A côté de ces aspects négatifs, le *Rasahariaña* et les autres cultes des Ancêtres malgaches sont porteurs des valeurs traditionnelles qui sont évidemment positives. Le respect des aînés, des parents, des défunts et des Ancêtres, le *Fihavanana* qui crée la communion et la cohésion familiale et sociale entre les membres vivants de la famille eux-mêmes et avec les habitants du village et avec les membres de la même famille dans l'au-delà constituent les valeurs de ces rites traditionnels malgaches. Et surtout la poursuite de la vie dans l'au-delà est aussi l'une de ces valeurs du *Rasahariaña* et des autres cultes des Ancêtres à Madagascar.

Les différentes valeurs de ces rites traditionnels malgaches constituent un terrain d'attente pour comprendre et accueillir la Parole biblique de Dieu. Elles sont des atouts pour les agents pastoraux de l'inculturation dans leur évangélisation et l'inculturation. Ces agents pastoraux ont la tâche de garder et d'intégrer ces valeurs malgaches dans la foi chrétienne pour construire un christianisme vraiment malgache surtout dans le district d'Antsohihy.

Dans la perspective de ces valeurs, en particulier la quête de la vie paisible dans l'au-delà que représentent le *Rasahariaña*, la résurrection constitue la réponse biblique et chrétienne la plus adaptée. Cette résurrection, que ce soit celle du Christ ou celle des hommes, répond bien aux attentes des demandeurs et des organisateurs ou des pratiquants du *Rasahariaña* ainsi que des fidèles des autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches dans leur quête du bonheur éternel dans l'au-delà après la vie terrestre.

L'une des manières de proposer cette résurrection aux fidèles de ces rites traditionnels malgaches est de leur proposer un rite qui intègre les valeurs positives de leurs traditions dans ces rites. La célébration de l'Eucharistie est le seul rite biblique et chrétien qui peut remplacer les aspects négatifs et intégrer les valeurs du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres à Madagascar ; car cette célébration eucharistique renferme les différents aspects de ces différents rites comme le sacrifice, le repas, le partage et la communion. Dans tous ces aspects, ceux de l'Eucharistie dépassent et transcendent ceux des rites malgaches en leur conférant l'universalité une fois qu'ils sont intégrés dans la célébration de l'Eucharistie.

CONCLUSION GENERALE

Le culte des Ancêtres est universel à Madagascar sous plusieurs formes ; chaque ethnie possède au moins une forme de ces différents rites du culte des Ancêtres. Le *Rasahariaña* est un des formes du culte des Ancêtres que pratiquent les *Tsimihety*. Comme les autres rites relatifs au culte des Ancêtres dans l'île, il exprime des valeurs malgaches et présente différents aspects qui être des atouts pour le travail missionnaire de l'Eglise, mais qui pourraient apporter des difficultés dans ce domaine. La connaissance et la compréhension de ses valeurs et de ses aspects sont nécessaires et pourraient permettre de résoudre d'éventuels problèmes et de mieux intégrer l'Évangile dans notre pays.

1. PANORAMA DE DE LA THÈSE

Ce travail se subdivise en trois parties principales précédées d'une introduction qui présente de manière générale Madagascar et les origines du peuple malgache. Il se présente comme une contribution à l'étude du culte des Ancêtres à Madagascar en insérant le *Rasahariaña* dans ce registre. Il veut aussi apporter sa contribution à l'évangélisation des pratiques du culte des Ancêtres à Madagascar.

La première partie de cette thèse qui est une partie spécifiquement malgache présente le *Rasahariaña* au milieu des autres rites du culte des Ancêtres malgaches. Le premier chapitre de cette partie décrit les origines des Malgaches et l'ethnie *Tsimihety* avec ses territoires et le district d'Antsohihy. Il montre que les Malgaches sont d'origine sud-est asiatique, en particulier indonésienne, et africaine : les Malgaches sont des Afro-asiatiques. À l'origine, les *Tsimihety* vivaient surtout à l'est de son territoire actuel.

Le même chapitre présente également l'origine mythique et les différentes sortes de mort selon les Malgaches : la mort naturelle, la mort anormale et le *toromaso lehibe*, grand sommeil. Il montre ensuite que l'origine du *Rasahariaña* est probablement l'amour familial et filial, et que les causes immédiates de ce rite sont la maladie, le rêve, le songe et le cauchemar. Ce chapitre expose aussi le déroulement de ce rite en montrant d'abord que la raison de la demande de la part des défunts est la pression des Ancêtres déjà dans l'au-delà. Le *Rasahariaña* est donné une seule fois pour un défunt. Le rite commence par un discours du chef de la famille organisatrice suivi par le discours du représentant de l'assistance. Suivent après la préparation de l'animal à offrir, le premier *joro*, le *Sôrontsôroño* et le *Fôtojôro* avec son repas ; et tout se termine avec le repas communautaire de toute l'assistance.

Le deuxième chapitre expose l'analyse du *Rasahariaña*. Il analyse d'abord les rites, les rituels en général et l'exemple des funérailles à Ankerika. Il passe ensuite à l'analyse des différents actes au cours de ce *Rasahariaña* comme les actes sacrificiels, les repas, le partage de l'alcool et l'assistance de la communauté villageoise, la mise sous surveillance de la tête et des pattes de l'animal. Ces différents actes expriment la communion entre les membres vivants de la famille organisatrice, d'une part, et d'autre part, avec ceux de l'au-delà, et tous les participants à ce rite. Les différents éléments au cours de ce rite symbolisent surtout la vie : le temps, le lieu et l'orientation de l'organisation du rite vont dans ce sens de la vie. L'animal à offrir, l'eau, l'encens et la jeune femme qui encense et nettoie l'animal symbolisent tous la vie que va mener le destinataire du rite dans l'au-delà. Ce chapitre veut

montrer qu'à la base du *Rasahariaña*, il y a l'amour de la vie et l'attachement à cette vie, la peur de la mort et des morts, la valeur du *tso-drano* (bénédiction) et des aides des Ancêtres, et enfin la force du *Fihavanana* qui crée la communion et la cohésion familiale et sociale entre les vivants eux-mêmes et avec ceux de l'au-delà.

Le troisième chapitre présente les destinataires et l'originalité du *Rasahariaña* par rapport aux autres rites du culte des Ancêtres malgaches. Comme destinataires, ce chapitre montre que Dieu-*Zanahary* est le premier destinataire indirect du *Rasahariaña* car il est invoqué en premier pendant les invocations au cours de ce rite. Ce chapitre expose la conception malgache de Dieu. Il mentionne que, selon les Malgaches, ce *Zanahary* est le Dieu Créateur de toute chose, et c'est pour cela que dans le *Rasahariaña*, il est une référence comme dans la vie des *Tsimihety* ainsi que chez tous les Malgaches. Le même chapitre présente que les *Razana*, Ancêtres, sont les deuxièmes destinataires indirects du *Rasahariaña*. Ils accueillent le futur Ancêtre, leur descendant, dans leur monde. Cela révèle déjà le rôle de ces Ancêtres dans ce rite et dans la vie des *Tsimihety* ainsi que dans la vie des Malgaches. Le rôle des Ancêtres est de protéger leurs descendants vivants face aux esprits maléfiques qui pourraient leur faire subir de mauvais sorts. Cette mission leur est confiée par *Zanahary* Dieu. Cela l'importance des Ancêtres dans la société malgache : ceux-ci influencent grandement la vie quotidienne.

Ce troisième chapitre montre également que les *tsiñy* qui pourraient parfois être invoqués ne sont pas des destinataires mais ils sont invoqués en tant que propriétaire de terre sur laquelle se déroule le rite. Il présente surtout le destinataire direct du rite. Ce destinataire est l'un des membres de la famille organisatrice et descendant des *Razana* invoqués au cours du rite. L'objectif du rite est l'ancestralisation du défunt en question.

Le troisième chapitre nous montre enfin les spécificités du *Rasahariaña*. L'une de ces spécificités est l'ambiance qui règne au cours de ce rite. Les autres rites du culte des Ancêtres se déroulent généralement dans une ambiance festive que le *Rasahariaña* n'a pas ; ce n'est pourtant pas un deuil, il se vit dans une ambiance calme. L'autre spécificité de ce rite est le lieu où il se déroule : un endroit calme réservé à cet effet. Cet endroit n'est ni au village ni au tombeau. Les autres rites relatifs au culte des Ancêtres se tiennent soit au village soit au tombeau, ou sur les deux endroits en même temps. Ce lieu du *Rasahariaña* montre le rapprochement entre les deux mondes, celui des ancêtres dans l'au-delà et celui des vivants sur la terre. Il s'agit d'une sorte de *Fihavanana* et de sa continuité entre les vivants et ceux de l'au-delà. Et ce *Fihavanana* explique le choix du lieu. Une autre particularité de ce rite, c'est que le *Rasahariaña* doit toujours être organisé pour un seul défunt et non pas pour deux sauf dans des cas très rares. La dernière particularité du *Rasahariaña*, comparé à d'autres rites, il ne dure qu'une demi-journée, matinée ou l'après-midi.

La deuxième partie de ce travail constitue la partie biblique de la recherche. Elle étudie le domaine abordé dans la première partie mais dans le cadre de la Bible. Le premier chapitre donne une sorte d'aperçus de rites et de pratiques concernant les défunts dans la Bible. Comme tout être humain, les gens de la tradition biblique s'occupent aussi de leurs morts. Ils célèbrent également le deuil et les funérailles en donnant des soins aux corps et en pleurant leurs morts. La principale pratique d'inhumation est l'enterrement. La Bible connaît aussi des offrandes alimentaires (cf. Jr 16, 7 ; Ez 24, 17. 22 ; Tb 4, 17). Le monde dans lequel se trouvent les morts selon la Bible s'appelle le shéol. Les traces d'inhumation secondaire et de

mémoire des morts y sont aussi remarquées. Ce chapitre nous montre que le rapatriement des patriarches comme Jacob, Joseph révèle l'attachement à la terre des ancêtres dans la tradition biblique. Il montre également que les pratiques funéraires dans la Bible sont multiples et parfois hérités des peuples environnants.

Ce premier chapitre montre que les gens de la tradition biblique entretiennent des relations un peu prolongées avec leurs défunts même si cela n'a pas toujours été accepté. Comme dans la religion traditionnelle malgache, les cultes des morts, des ancêtres et l'invocation des morts ou de ces ancêtres sont racontés dans la Bible et sont pratiqués par les Israélites et même par leur roi (cf. 1S 28 ; 2R 21, 6 ; 23, 24 ; Ps 106, 28 ; Ez 43, 7-9). Ce chapitre traite aussi de la loi du lévirat (cf. Dt 25, 5-10), des offrandes de nourriture (cf. Tb 4, 17), de la prière et des sacrifices pour les morts (cf. 2M 12, 41-43). Ces diverses pratiques constituent la part des défunts dans la Bible à la place du *Rasahariaña* dans la tradition malgache.

Le deuxième chapitre est une sorte de critique, à la lumière du Dieu des vivants, des différents rites et pratiques concernant les défunts dans la Bible. Les textes qui parlent des sorts de Rachel, de Moïse et de David sont des cas exceptionnels et constituent en quelque sorte des « contre pratiques » des funérailles dans la Bible, car il y a Dieu. La mort et le tombeau de Rachel sont liés à des circonstances de vie ; le fait que Moïse est enterré par Dieu constitue une sorte de refus des funérailles ; la possibilité de doute sur le lieu d'enterrement de David fait allusion à un refus du culte des morts. La dénonciation des pratiques funéraires en Jr 16, 5-7 est une critique claire de la part de Dieu pour certaines de ces pratiques.

Par ce deuxième chapitre, nous avons vu que les cultes des morts et des ancêtres, et l'invocation de ces défunts sont fortement critiqués, dénoncés (cf. Qo 9, 4-6. 10 ; Is 8, 19 ; 19, 3 ; 29, 4 ; 28, 15. 18 ; 45, 18-19 ; 65, 3-4) et même interdits par les traditions bibliques, deutéronomiste (cf. Dt 14, 1-2 ; 18, 9-14 ; 26, 12-15) et sacerdotale (cf. Lv 19, 27-28. 31 ; 20, 6. 27). Mais ces dénonciations et interdictions ne signifient pas leur inexistence chez les gens de la tradition biblique.

Le troisième chapitre présente la vie et les sorts des amis ou des hommes de Dieu et de leurs corps. Il expose aussi la manière dont Dieu fait accéder les hommes à l'ancestralité. Parmi les hommes de Dieu, ceux qui lui sont fidèles, il y a ceux qui ne goutent même pas la mort et font des œuvres merveilleuses de leur vivant. C'est le cas d'Hénoch et d'Élie. Ces deux personnages sont montés aux cieux de leur vivant (cf. Gn 5, 24 ; Si 44, 16 ; 49, 14 ; He 11, 5 pour Hénoch ; cf. 2R 2, 11 ; Si 48, 9 pour Élie). Élie a fait beaucoup de miracles, en particulier la résurrection d'un enfant (cf. 1R 17, 21-24). Cette dernière est un cas rare dans l'Ancient Testament.

Comme Élie, Élisée son successeur a aussi fait des miracles au nom de Dieu. Il a ressuscité l'enfant d'une veuve (cf. 2R 4, 34-35). Et après sa mort, ses ossements donnent la vie à un mort (cf. 2R 13, 21). La multiplication des pains rapproche ce prophète au Christ. Samuel est l'une des personnalités bibliques exceptionnelles et est un homme de Dieu. Il est revenu de chez les morts à la demande du roi Saül, pour dénoncer la nécromancie à laquelle ce roi avait recours. À sa mort, le Christ a reçu des traitements analogues aux traitements subis par les corps de Saül et d'Absalom. Ils ont reçu la sympathie de la part de leurs fidèles et beaucoup d'acharnement de la part de leurs ennemis.

Enfin, ce dernier chapitre explique que Dieu fait accéder à l'ancestralité même des hommes qui n'ont pas de descendance. C'est grâce à Dieu que les patriarches et les matriarches sont devenus des ancêtres d'une multitude, c'est Dieu qui leur a donné une descendance nombreuse qui s'occupe d'eux et leur permet de devenir des ancêtres. C'est également Dieu qui fait de David un ancêtre royal et un modèle malgré sa faiblesse. Mais même les eunuques (cf. Is 56, 3-5) et les femmes stériles (cf. Is 54, 1-5), Dieu peut les faire accéder au rang des ancêtres. Il remplace le rôle des descendants pour ces eunuques et femmes stériles qui restent fidèles à la foi. Cela exprime l'importance capitale de la fidélité à Dieu plus que de la descendance même si cette dernière reste très importante dans la Bible.

La troisième partie de notre thèse est une partie de théologie biblique et pastorale avec quelques éléments ethnologiques de la première partie. On pourrait l'appeler dans ce sens, une pastorale biblique¹¹³⁶. Le premier chapitre révèle à travers quelques passages du livre de la Sagesse (13, 1-19 ; 14, 11-31 ; 15, 7-19) que le *Rasahariaña* et les autres cultes des ancêtres pourraient avoir des aspects considérés comme idolâtriques qui devraient être purifiés. L'attribution aux défunts de pouvoir sur les vivants et l'interdépendance entre les vivants et les défunts sont idolâtriques. Face à cette prise de position de la Bible, ces différents rites du culte des Ancêtres malgaches renferment pourtant des valeurs à garder comme le respect des Ancêtres car la Bible elle-même les reconnaît.

Nous avons expliqué dans ce même chapitre que la résurrection du Christ et des hommes constitue la réponse biblique et chrétienne aux attentes des pratiquants du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres. Les fidèles de ces rites cherchent la vie et le bonheur éternels auprès de leurs Ancêtres et de Dieu, et dans la résurrection nous avons la vie éternelle grâce à la résurrection du Christ. Donc, grâce à sa résurrection, le Christ comblera les Malgaches pratiquants du *Rasahariaña* et des autres formes du culte des Ancêtres, assoiffés de vie.

Le deuxième chapitre considère les apports des deux traditions dans le domaine des relations des vivants avec les Ancêtres pour les faire dialoguer ou coexister de manière constructive. Le monothéisme biblique permet aux fidèles du *Rasahariaña* et des autres rites du culte des Ancêtres d'éviter de tomber dans l'idolâtrie ou la tentation de diviniser les hommes ou les autres esprits ou créatures. En effet comme dans la tradition malgache, dans la tradition biblique il y a aussi en face de Dieu des esprits qui pourraient être bénéfiques comme les anges ou être maléfiques comme les démons. Le respect des ancêtres, des morts et des parents est une valeur qu'on retrouve dans les deux traditions et qui favorise le dialogue entre elles, c'est-à-dire l'évangélisation du *Rassahariaña* et des autres rites relatifs au culte des Ancêtres, et l'inculturation de l'Évangile dans cette pratique.

Dans la Bible, l'orientation de la création vers Dieu, son Créateur, met l'accent sur le Créateur. Il en est même pour la descendance car cette dernière vient aussi de Dieu. Le culte des saints dans la religion chrétienne est toujours dans cette ligne de l'orientation de la création car c'est grâce à Dieu que les saints arrivent à leur statut.

Le *Rasahariaña* et les autres pratiques du culte des Ancêtres malgaches constituent une pierre d'attente à la communion des saints car ils sont l'expression et la continuité du

¹¹³⁶ Pour la pastorale biblique, cf. Paulin POUCOUTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, Karthala, Paris, 2011, p. 143-171.

Fihavanana entre les vivants et ceux de l'au-delà, et la communion avec les Ancêtres et avec Dieu. Ils montrent l'origine divine et l'importance de la vie humaine comme c'est le cas dans la Bible.

Le dernier chapitre de notre travail est un chapitre exclusivement pastoral. Le premier point est une réflexion sur l'inculturation. Il présente l'origine et l'évolution du terme inculturation. La Bible elle-même offre un fondement de l'inculturation, surtout l'envoi en mission des Apôtres par le Christ (cf. Mc 16, 15 ; Mt 28, 19). L'inculturation a des fondements trinitaire, christologique, ecclésiologique, eschatologique et même pneumatologique. Du point de vue christologique, l'incarnation est la manifestation la plus concrète de l'inculturation.

Au niveau de l'Eglise catholique, la compétence du Magistère sur l'interprétation de l'Evangile s'applique aussi à l'inculturation. Cela suppose la supériorité de l'Evangile à l'égard de toutes les cultures car il les transcende. Ce principe de la compétence du Magistère pourrait limiter les possibilités ou la liberté des Eglises locales pour l'inculturation mais elle évite les risques de dérapage missionnaire. Laisser beaucoup de liberté aux Eglises locales dans ce domaine donne beaucoup de possibilités dans le sens de l'inculturation mais le risque de dérapage missionnaire augmente également.

Le point suivant de ce dernier chapitre est consacré à la réflexion sur l'attitude pastorale de l'Eglise envers les autres religions, surtout celles qui ne sont pas chrétiennes. Face au pluralisme religieux, l'Eglise a de l'estime en s'engageant dans la voie d'un dialogue interreligieux constructif. Elle reconnaît les valeurs et ce qui est vrai dans ces religions. Ce pluralisme religieux a des implications théologiques et pastorales. Il entraîne à reconnaître les valeurs dans ces religions et à leur donner une place dans le plan du salut apporté par le Christ. Les différentes formes de dialogue interreligieux sont des formes d'attitudes pastorales qu'adopte l'Eglise envers les autres religions.

Le point suivant de ce chapitre montre que l'Eglise catholique à Madagascar, par la voix de certains Evêques, n'est pas contre la pratique des cultes des Ancêtres mais émet des réserves sur certains aspects, comme la pratique de la divination. Cela montre la volonté de l'Eglise locale d'évangéliser cette pratique en donnant des recommandations et des exemples concrets à ses fidèles ; et c'est déjà une forme de dialogue interreligieux.

L'entretien pastoral qui est le point suivant consiste à montrer aux fidèles du *Rasahariaña* les liens de leurs pratiques avec la foi chrétienne biblique. On leur montre, par exemple, que la vie est le lien entre les familles, les ancêtres et Dieu. On voit aussi que le *Rasahariaña* pourrait avoir des ressemblances avec les béatifications et les canonisations. En particulier, l'Eucharistie et le *Rasahariaña* possèdent beaucoup de points communs car les deux sont sacrifice, repas, communion, prière et partage.

C'est pour cela que dans le dernier point de ce dernier chapitre, la proposition pastorale concrète la plus adaptée est la célébration de l'Eucharistie. Cette célébration pourrait intégrer les différentes valeurs du *Rasahariaña* comme l'amour de la vie, le respect des parents et des Ancêtres, le *Fihavanana* et la communion. Elle devrait éliminer les éléments du *Rasahariaña* qui sont contraires à l'Evangile comme la pratique de la divination, l'invocation des esprits de la nature et la croyance au pouvoir des morts sur les vivants, etc.

2. LE RÉSULTAT DE LA RECHERCHE

L'objectif que nous avons fixé est le dialogue entre les deux traditions en vue d'évangéliser le *Rasahariaña* et d'inculturer l'Evangile dans cette tradition. Il s'agit de permettre aux Malgaches fidèles du *Rasahariaña* de lire et de comprendre de manière plus facile la Parole de Dieu dans la Bible. Cela pourrait servir pour les fidèles des autres rites du culte des Ancêtres de la Grande Ile. Cet objectif permet d'avoir un fidèle malgache du Christ, de construire une Eglise locale vraiment malgache, dans l'esprit malgache.

Nous avons vu au cours du développement de ce travail qu'il y a bien des éléments des deux traditions qui permettent de les faire dialoguer, et même de coexister de manière constructive en s'enrichissant réciproquement. Le monothéisme biblique est un élément qui aide les pratiquants du *Rasahariaña* et des autres rites relatifs au culte des Ancêtres à ne pas tomber dans la divinisation des Ancêtres honorés pendant ces différents cultes. La considération des différents esprits du monde malgache sera un modèle de ce qui est dans la Bible. Les anges, les saints et les autres esprits ou membres de la cour céleste n'éclipseront pas le Dieu unique de la Bible.

Le respect des parents, des ancêtres et des morts est partagé par les deux traditions. Cela est l'un des thèmes qui facilite l'évangélisation du *Rasahariaña* et la compréhension de la Parole de Dieu dans la Bible. Autrement dit, ce thème permet de faire dialoguer les deux traditions : la tradition biblique et le *Rasahariaña*. Mais les modalités de cette vénération ne sont pas les mêmes dans certains aspects comme l'attribution aux morts de pouvoir sur les vivants dans le *Rasahariaña* et les autres cultes des Ancêtres. Cette attribution aux défunts de pouvoir sur les vivants sera corrigée par la Bible dans le dialogue car c'est Dieu qui est au-dessus de tout et Créateur de tout, y compris des ancêtres défunts supposés détenir des pouvoirs sur les vivants.

L'origine divine et l'importance de la vie comme l'importance de la descendance sont également des valeurs partagées par les deux traditions. Comme dans la tradition biblique, dans le *Rasahariaña* la vie est d'une importance capitale et est l'une des raisons indirectes de son organisation. C'est cette origine divine et l'importance de la vie qui expliquent l'importance des ancêtres et de la descendance dans les deux traditions.

La vie que désirent les pratiquants du *Rasahariaña* et des autres cultes des Ancêtres concerne les deux aspects de la vie : la vie terrestre et la vie dans l'au-delà, auprès des Ancêtres et de Dieu *Zanahary*. Puisque le *Rasahariaña* introduit le défunt dans le monde des Ancêtres, la vie qu'on veut lui donner est la vie éternelle. C'est dans ce sens que la résurrection du Christ et des hommes est une réponse biblique et chrétienne aux fidèles du *Rasahariaña* et du culte des Ancêtres malgaches dans son ensemble.

La communion et l'unité sont également des valeurs qu'on trouve dans les deux traditions. La Bible témoigne de la recherche de communion de Dieu avec l'homme. Dans la Bible, c'est Dieu qui appelle les hommes à être toujours en communion avec lui, c'est lui qui en prend l'initiative. Le *Rasahariaña* met en communion les vivants entre eux-mêmes, et avec les Ancêtres, et indirectement avec *Zanahary* Dieu.

Dans le *Rasahariaña*, le *mpitanjiny* unit et met en communion les membres de la famille ou du clan, qu'ils soient vivants ou dans l'au-delà. Dans l'Eucharistie, c'est le Christ qui unit et met en communion non seulement une famille ou un clan mais toute l'humanité pour l'orienter vers le Père. Dans ce cas, le Christ est le grand *mpitanjiny* dans l'Eucharistie, il transcende les autres *mpitanjiny* et donne la consistance le rôle unificateur de ces autres *mpitanjiny*. L'Eucharistie transcende le *Rasahariaña* et lui donne une universalité qui le complète. Le Christ est alors le *mpitanjiny* de toute l'humanité dans le *Rasahariaña* évangélisé représenté à travers la célébration de l'Eucharistie.

C'est pour cela que l'Eucharistie est la proposition la plus adaptée pour évangéliser le *Rasahariaña*. L'Eucharistie est une célébration régie par des rites définis de l'Eglise. Le *Rasahariaña* est également régi par des rites bien définis. En plus, l'Eucharistie est la célébration de la résurrection du Christ ; elle est une célébration de la vie éternelle, une célébration de la victoire de la vie sur la mort¹¹³⁷. Le *Rasahariaña* et les autres cultes des ancêtres sont également une célébration de la vie, une célébration de la victoire de la vie sur la mort¹¹³⁸. Donc, l'Eucharistie est l'une des meilleures façons d'évangéliser le *Rasahariaña*.

Le plus grand apport de la tradition biblique à la tradition malgache dans le domaine du culte des Ancêtres est que la Bible nous fait surtout découvrir Dieu dans les différentes circonstances de la vie, particulièrement au moment où on prend soin des défunts. En face de tous les cultes qui représentent la relation des vivants avec les défunts, il y a Dieu. La Bible nous fait découvrir que notre relation avec les Ancêtres doit renforcer notre relation avec Dieu et non pas la diminuer. Les Ancêtres et les autres esprits ne doivent pas nous détourner de notre relation intime avec Dieu. C'est dans ce domaine que la tradition biblique complète la tradition malgache du culte des Ancêtres, y compris le *Rasahariaña*.

3. AUTOCRITIQUE ET OUVERTURE OU PERSPECTIVE D'AVENIR

Cette thèse ne prétend pas être exhaustive. La rareté des documents sur le *Rasahariaña* en général et la quasi-absence même de ces documents concernant le cas dans le district d'Antsohihy limitent notre recherche. C'est pour cela qu'en ce qui concerne ce *Rasahariaña* dans ce district d'Antsohihy, la majeure partie des documents ou des sources que nous avons utilisées provient de source orale, qui est le fruit de notre enquête dans les trois villages de ce district mentionnés dans l'introduction générale de ce travail.

Le *Rasahariaña* est un rite qui présente plusieurs aspects et montre beaucoup de valeurs traditionnelles malgaches qui sont compatibles avec l'Évangile, avec la Parole de Dieu dans la Bible. On y trouve également des aspects ou même des valeurs pour les Malgaches mais qui pourraient ne pas être compatibles avec l'Évangile. Ce sont ces derniers aspects qui nécessitent la purification de l'Évangile après une bonne compréhension de cette pratique.

Dans ce travail, nous n'avons pas centré notre recherche sur un des aspects ou sur une des valeurs du *Rasahariaña* et nous avons essayé de montrer ses différents aspects et valeurs en ce qu'ils sont compatibles avec la Parole de Dieu dans la Bible pour pouvoir évangéliser et inculturer l'Évangile dans ce rite. Cette manière de procéder en embrassant les différents

¹¹³⁷ Cf. Jean-Paul MICHAUD, *op. cit.*, 2001, p. 113.

¹¹³⁸ Cf. François BENOLO, *op. cit.*, 2001, p. 11 et 20.

aspects de cette pratique limite déjà notre recherche faute de temps et de sources écrites sur ce culte des Ancêtres. Creuser un aspect ou une des valeurs que représente le *Rasahariaña* sera un travail pour l'avenir. Le présent travail veut être un document ou une source qui pourrait aider d'autres qui voudront poursuivre cette recherche dans l'avenir.

Pour le travail missionnaire et pastoral, cette recherche constitue déjà une aide offerte à l'Eglise locale et ceux qui veulent travailler surtout dans cette région la Parole de Dieu, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, car elle permet de connaître certaines pratiques traditionnelles des habitants de la région, et de les aborder sans peur et sans a priori négatif.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie suit le plan de notre travail. C'est pourquoi, après les différentes versions bibliques se trouvent les ouvrages sur Madagascar puisque la première partie de notre travail se concentre surtout sur un rite des cultes des Ancêtres, qu'on appelle le *Rasahariaña*. Après ces ouvrages sur Madagascar, nous mettons les ouvrages ethnologiques et anthropologiques généraux sur la mort, les morts et les rites funéraires. Puisque la deuxième partie de notre travail est une partie biblique, les ouvrages suivants sont sur la Bible et l'Orient Ancien dans notre domaine. Arrivent ensuite les ouvrages théologiques ; et les sources orales terminent la bibliographie.

1. VERSIONS BIBLIQUES

1.1. BIBLE

La Bible de Jérusalem, Cerf, Paris, 2000.

La TOB, Cerf, Paris, 2010.

La Bible, traduction officielle liturgique, Mame, 2013.

La Nouvelle Bible Segond, Biblio, Villiers-le-Bel, 2002.

La Bible d'Osty, Seuil, Paris, 1973.

TM : BHS : Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977.

LXX : Rahlfs-Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

Ny Baiboly Masina, Md Paoly, Antananarivo, 2012.

1.2. INSTRUMENT DE TRAVAIL (BIBLE ET THÉOLOGIE)

BARTHELEMY Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Vol. 2 Isaïe, Jérémie, Lamentations*, (OBO, 50/2), Editions Universitaires Fribourg, Fribourg, 1986.

CARREZ Maurice, *Nouveau Testament Interlinéaire grec/français*, Société biblique française, Villiers-le-Bel, 1993.

FOCANT Camille et MARGUERAT Daniel (dirs.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard/Labor et Fides, Montrouge/Genève, 2012.

INGELAERE Jean-Claude, MARAVAL Pierre, PRIGENT Pierre, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Société Biblique Française, Villiers-le-Bel, 2009.

- LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Puf, Paris, 2013.
- LAMBDIN Thomas O., *Introduction à l'hébreu biblique*, traduit par François LESTANG, Profac, Lyon, 2009.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 2013.
- LUKINOVICH Alessandra, ROUSSET Madeleine, *Grammaire de grec ancien*, Georg éditeur, Genève, 2002.
- PACHE René, KUEN A., *Nouveau dictionnaire biblique*. Revisé et augmenté, Emmaüs, Saint-Légier (Suisse), 1992.
- PASSELECQ G. – POSWICK F., *Table pastorale de la Bible. Index analytique et analogique*, Dessain et Tolra, Paris 1974.
- SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE (éd.), *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français*, Villiers-le-Bel, 2007.
- SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE, *Concordance de la Traduction Œcuménique de Bible*, Cerf, Paris, 1993.
- WEINGREEN Jacob, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, traduit par Paul HEBERT, Bauchesne, Paris, 2007.

2- OUVRAGES SUR MADAGASCAR

- ALLIBERT Claude, RAJAONARIMANANA Narivelo, *L'extraordinaire et le quotidien. Variations anthropologiques*, Karthala, Paris, 2000.
- BALLARIN Marie-Pierre, *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIIIe-XXe)*, Karthala, Paris, 2000.
- BARÉ Jean François, *Pouvoir des vivants, langage des morts. Idéo-logiques sakalava*, François Maspero, Paris, 1977.
- BEAUJARD Philippe, *Mythe et société à Madagascar (Tanala de l'Ikongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, L'Harmattan, Paris, 1991.
- BENOLO François, « Evangélisation des funérailles, base de l'inculturation à Madagascar », dans *ACM* 9 (2001).
- BENOLO François, *Le lolo ou le problème de la reviviscence dans l'Androy (l'Extrême-sud de Madagascar)*. Thèse de doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, 1992.

BLANCHY Sophie, RAKOTOSOA Jean-Aimée, BEAUJARD Philippe, RADIMILAHY Chantal (dirs.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Karthala, Paris, 2006.

CALLET Pierre, *Tantara ny Andriana eto Madagasikara*, 2 tomes (2^e édit.) corrigée et augmentée, Antananarivo, 1981.

COLIN Pierre, *Aspects de l'âme malgache*, Orante, 1959.

DAHL Oyvind, *Signes et significations à Madagascar. Des cas de communication interculturelle*, traduit de l'anglais par Sy-wonyu Aissatou, Présence africaine, Paris, 2006.

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

DOMENICHINI Jean-Pierre, POIRIER Jean, RAHERISOANJATO Daniel (dirs.), *Ny Razana tsy mba maty. Cultures traditionnelles malgaches*, Librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984.

DOMENICHINI-RAMIARAMANANA Bakoly, *Du Ohabolana au Hainteny. Langue, littérature et politique à Madagascar*, Karthala, Paris, 1983.

DUBOIS Robert, *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, traduit du malgache par RAKOTORAHALAHY Marie-Bernard, Karthala, Paris, 2002.

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

ENGEL Claude, *Les derniers zafintany et les nouveaux moasy. Changements socioculturels à Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 2008.

ESTRADE Jean-Marie, *Résurrection. Une annonce au à Madagascar et au Japon*, L'Harmattan, Paris, 2008.

ESTRADE Jean-Marie, *Un culte de possession : le tromba*, L'Harmattan, Paris, 1985.

FLACOURT (de) Etienne, *Histoire de la Grande Isle Madagascar*. Nouvelle édition annotée, augmentée et présentée par Claude Allibert, Inalco-Karthala, Paris, 2007.

FUCHS Enzo, *Le caméléon et la sagesse malgache. Du symbolisme des animaux aux conceptions cosmologiques qui règlent le rapport de l'homme à la nature en Pays betsimisaraka (Nord-est de Madagascar)*, Ed. universitaires européennes, Sarrebruck, 2010.

GIGUÈRE Hélène, *Des morts, des vivants et des choses. Ethnologie d'un village de pêcheurs au nord de Madagascar*, Les presses de l'université Laval/L'Harmattan, Canada/Paris, 2006.

GRANDIDIER Alfred et GRANDIDIER Guillaume, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. 4, partie 2, (1908), Hachette, Paris, broché en 2010.

GRANDIDIER Alfred, *Les origines des Malgaches*, (1901), Paris, broché en 2010.

GUÉRIN Michel, *Le défi. L'Androy et l'appel à la vie*, Ambozontany, Fianarantsoa, 1977.

HOULDER J. A., NOYER M. H. (éds.), *Ohabolana ou Proverbes malgaches*, traduits et annotés en français par J. Sibree, Antananarivo, 1960.

HÜBSCH Bruno (dir.), *Madagascar et le christianisme*, Ambozontany Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 1993.

INDRIAMANESY André, *Sens de culpabilité chez les Tsimihety de l'Androna oriental*, Travaux pratiques, à l'ISTPM, Ambatoroka, Antananarivo, 1972.

JAOVELO-DZAO Robert, *Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, Joro et tromba sakalava*, Ambozontany-Analamahitsy/Karthala, Antananarivo/Paris, 2005/1996.

LAHADY Pascal, *Le Culte Betsimisaraka et son système symbolique*, Ambozontany, Fianarantsoa, 1979.

LALAO SOA Tsiarify, *Les Capucins d'Alsace à Madagascar. De l'établissement controversé à l'implatatio ordinis. Dissertation*, Innsbruck, 2012.

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

LUPO Pietro (dir.), *Ancêtres et Christ. Un siècle d'évangélisation dans le sud-ouest de Madagascar 1897-1997*, Ambozontany, Fianarantsoa, 1997.

MAGNES B., « Essai sur les Institutions et la coutume des Tsimihety », dans *Bulletin de l'Academie Malgache* 89, 1953.

MALZAC Victorien, *Tantaran'ny Andriana nanjaka teto Imerina*, 2 volumes, Imprimerie de la mission catholique Mahamasina, Antananarivo, 1899.

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

MARENT Manfred, TONGASOLO Patrice, RANDEL Gebhard, *Fomban-dRazana Tsimihety (en français : La Traditions des Tsimihety)*, Fianarantsoa (Madagascar), 1997.

MATTEI, « Les Tsimihety », in *Bulletin de l'Academie Malgache* 21, 1938.

MAURO Didier et RAHOLIARISOA Emeline, *Madagascar. L'île essentielle*, Anako, Fontenay-Sous-Bois, 2000.

MOLET Louis, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, 2 tomes, L'Harmattan, Paris, 1979.

MOLET Louis, *Le bain royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, Antananarivo, 1956.

MUNTHER Ludvic, *La tradition arabico-malgache. Vue à travers le manuscrit A-6 d'Oslo et d'autres manuscrits disponibles*, TPFLM (Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy), Antananarivo, 1982.

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

OTTINO Paul, *L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, 2 tomes, Archives Contemporaines, Paris, 1986.

PACAUD Pierre-Loïc, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana. Anthropologie psychanalytique*, l'Harmattan, Paris, 2003.

RABEDIMY Jean-François, « Essai sur l'idéologie de mort à Madagascar », in Jean GUIART, *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Objets et Mondes-Le Sycomore, Paris, 1979.

RABEMANANJARA Raymond William, *Le monde malgache. Sociabilité et cultes des ancêtres*, L'Harmattan, Paris, 2001.

RAHAMEFY Adolphe, *Le roi ne meurt pas. Rites funéraires princiers du Betsileo Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1997.

RAHARILALAO Hilaire Aurélie-Marie, *Eglise et Fihavanana à Madagascar*, Ambozontany Analamahitsy, Antananarivo, 2007.

RAISON-JOURDE Françoise, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'état (1780-1880)*, Karthala, Paris, 1991.

RAISON-JOURDE Françoise (dir.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Karthala, Paris, 1983.

RAJAONA Anselme Régis, *Famadihana kristianina*, Antananarivo, 2008.

RAJAONSON, *Contribution à l'étude du Famadihana sur les Hauts Plateaux de Madagascar*, Thèse IIIe cycle, Lettres, Paris 1969.

RAJERARISON Patricia et URFER Sylvain, *Madagascar, (Idées recues, 67)*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2010.

RAKOTOMAHEFA, « Repas et inculturation », dans *ACM 1* (1985).

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

RAKOTONDRAMORA Jimmy, *Ny fahendrena sy ny foto-pisainana raketin'ny Rasahariaña fomba-drazana tsimihety Antsirabe centre, Mandritsara*, Mémoire de maîtrise es lettres, Université d'Antananarivo, 2008.

RANDRIAMAHEFA François de Paul, *L'« Un » de la Bible compris à travers l'Iray (« Un ») de la pensée malgache : Théologie de la « vie » et du « sang »*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie, Université de Fribourg, Fribourg, 2009.

RANDRIAMAMONJY Frédéric, *Histoire des régions de Madagascar, des origines à la fin du 19^{ème} siècle*, Antananarivo, 2008.

RANDRIANANDRASANA Joseph Justin, *Les expressions de la communion à travers le déroulement du Rasahariagna Tsimihety (région de Port-Bergé) et de la liturgie eucharistique*. Mémoire de Maîtrise en Théologie, ICM Ambatoroka, Antananarivo, 2000.

RANDRIANANDRASANA Joseph Justin, *Rasahariaña et fihavanana. (Cas du village d'Ambôdimabibo, district de Port-Bergé)*, Mémoire de Master II en Anthropologie sociale, (Université de Toamasina), centre à Mandritsara, 2014.

RAZAFINDRABE Claude Roland, *Le sacrifice traditionnel Tanosimboahangy. Recueil en vue de l'inculturation de l'Eucharistie*. Mémoire de Théologie, Antananarivo, 1995.

RAZAFINTSALAMA Adolphe, *Ny finoana sy ny fomba malagasy*, Md Paoly, Antananarivo, 2004.

RAZAFINTSALAMA Adolphe, « Théologies des ancêtres », dans *ACM 5*, 1994.

TERRAMORSI Bernard (dir.), *Les filles des eaux dans l'Océan Indien. Mythes, récits, représentations*, l'Harmattan, Paris, 2010.

VERIN Pierre, *Histoire ancienne du Nord-ouest de Madagascar*. Taloha 5 – Revue du musée d'art et d'archéologie. Numéro spécial. Université de Madagascar, Antananarivo, 1972.

VEYRIÈRES (de) Paul, KER-IZ (éds.), *Le livre de la sagesse malgache. Proverbes, dictons, sentences, expressions figurées et curieuses*, Paris, 1967.

VIG Lars, DAHL Otto Chr. (éd.), *Croyances et mœurs des Malgaches*, Fascicule I, traduit du norvégien par E. Fagereng, Antananarivo, 2004.

VIG Lars, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Traduit de l'allemand par HÜBS Bruno, Ambozontany/Analamahitsy-Karthala, Antananarivo-Paris, 2001.

VIG Lars, DAHL Otto Chr. (éd.), *Croyances et mœurs des Malgaches*, Fascicule II, traduit du norvégien par E. Fagereng, Antananarivo, 2000.

3- ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE GÉNÉRALES

ALBERT Jean-Pierre, « Les rites funéraires. Approches anthropologiques », dans les cahiers de la faculté de théologie, 1999, p. 141-152 <halshs-00371703>, 2009.

- AMOUGOU Louis Bertin (dir.), *La mort dans les littératures africaines contemporaines*, L'Harmattan, Paris, 2009.
- BAUDRY Patrick, *La place des morts. Enjeux et rites*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Puf, Paris, 1991.
- BRUNE François, *Les morts nous parlent*, Félin, Paris, 1993.
- BUAKASA, *L'inspiré du Discours, Kindoki et nkisi en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, 1973.
- CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, *Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1969.
- DROZ Yvan (dir.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Georg Editeur, Paris, 2003, p. 201.
- FAIVRE Daniel (dir.), *La mort en questions. Approches anthropologiques de la mort et du mourir*, Érès, Toulouse, 2013.
- GÉRAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier, POTTIER Richard, *Les notions clés de l'ethnologie*, Armand Colin, Paris, 2009.
- GNOLI Gherardo et VERNANT Jean-Pierre (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, La Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982.
- GODELIER Maurice, *La mort et ses au-delà*, CNRS, Paris, 2014.
- GOYON Jean-Claude, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations*, Cerf, Paris, 2004.
- LOMBARD Jacques, *Introduction à l'ethnologie*, Armand Colin, Paris, 2008.
- MARSHALL Amandine et LICHTENBERG Roger, *Les momies égyptiennes. La quête millénaire d'une technique*, Fayard, Paris, 2013.
- MOUTTAPA Jean et MENANTEAU Valérie (dir.) COMPTE-SPONVILLE André (préface), *Le grand livre de la mort à l'usage des vivants*, Albin Michel, Paris, 2007.
- MULAGO GWA, « Symbolisme dans les religions africaines et sacramentalisme », dans *RCA* 27, (1972).
- NATHAN Tobie, *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris, 2013.
- NATHAN Tobie, STENGERS Isabelle, *Médecins et sorciers*, La Découverte, Paris, 2012.
- NATHAN Tobie, CLÉMENT Catherine, *Le Divan et le Grigri*, Odile Jacob, Paris, 2005.
- NATHAN Tobie, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 2001.

- POIRIER Jean (dir.), *Ethnologie régionale 1. Afrique – Océanie*, Gallimard, Paris, 1972.
- SHAYEGAN Daryush, *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, L'Aube, Paris, 1996.
- THOMAS Louis-Vincent, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, 1982.
- THOMAS Louis-Vincent, LUNEAU René, *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique du nord*, Robert Laffont, Paris, 1977.
- THOMAS Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975.
- THOMAS Louis-Vincent, LUNEAU René, *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, Fayard, Paris, 1969.
- VERNETTE Jean, *La sorcellerie. Envoûtements-désenvoûtements*, Plon/Mame, Paris, 1995.

4- OUVRAGES SUR LA BIBLE ET L'ORIENT ANCIEN

- ABADIE Philippe, *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*, (Lectio Divina, 229), Cerf, Paris, 2009.
- ACKERMAN Susan, *Under Every Green Treen. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, (Harvard Semitic Monographs, 46), Scholars Press, Atlanta, 1992.
- ALBERTO SOGGIN Jan, *Le Livre de Josué*, (Commentaire de l'Ancien Testament, 5a), Delachaux & Nestlé, Neuchatel-Paris, 1970.
- ALTER Robert, *L'art du récit biblique*, (Le livre et le rouleau, 4), Lessius, Bruxelles, 1999.
- ANDERSEN Francis I. and FREEDMAN David Noel, *Hosea*, (The Anchor Bible, 24), Doubledays, New York, 1980.
- BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 40-55*, (The Anchor Bible, 19A), Doubleday, New York, 2002.
- BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 1-39*, (The Anchor Bible, 19), Doubleday, New York, 2000.
- BLOCH-SMITH Elisabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*, (JSOTSup 123), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.
- BOTTÉRO Jean, *L'épopée de Gilgamesh*, Gallimard, Paris, 1992.
- BRIEND Jacques et QUESNEL Michel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, Bayard, Paris, 2001.

- BRIEND Jacques, *Dieu dans l'écriture*, (Lectio Divina, 150), Cerf, Paris, 1992.
- BRIGHT John, *Jeremiah*, (The Anchor Bible, 21), Doubleday, New York, 1965.
- BUIS Pierre, « Le Lévitique. La Loi de sainteté », dans *C E*. 116 (2001).
- CAQUOT André et ROBERT (de) Philippe, *Les livres de Samuel*, (Commentaire de l'Ancien Testament, 6), Labor et Fides, Genève, 1994.
- CAZEAUX Jacques, *Marc. Le lion du désert*, (Lectio divina, 252), Cerf, Paris, 2012.
- CAZEAUX Jacques, *L'évangile selon Matthieu. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée*, (Lectio divina, 231), Cerf, Paris, 2009.
- CAZEAUX Jacques, *Les Actes des Apôtres. L'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul*, (Lectio divina, 224), Cerf, Paris, 2008.
- CAZEAUX Jacques, *Le partage de minuit. Essai sur la Genèse*, (Lectio divina, 208), Cerf, Paris, 2006.
- CAZEAUX Jacques, *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*, (Lectio divina, 193), Cerf, Paris, 2003.
- CAZEAUX Jacques, *La guerre sainte n'aura pas lieu*, (Lectio divina, 185), Cerf, Paris, 2001.
- CAZEAUX Jacques, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth*, (Lectio divina, 174), Cerf, Paris, 1998.
- CAZELLES Henri, *La Bible et son Dieu*, (Jésus et Jésus-Christ, 40), Desclée, Paris, 1989.
- COGAN Mordechai, *IKing*, (The Anchor Bible, 10), New York, 2001.
- COGAN Mordechai, TADMOR Hayim, *II Kings*, (The Anchor Bible), Doubleday, New York, 1988.
- DAHOOD Mitchell, *Psalms III 101-150*, (The Anchor Bible, 17 A), Doubleday, New York, 1970.
- DELORME Jean, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile II*, (Lectio divina, 223), Cerf, 2008.
- DESROUSSEAUX Louis et VERMEYLEN Jacques (éds.), *Figures de David à travers la Bible. XVII^e congrès de l'ACFEB (Lille, 1^{er}-5 septembre 1997)*, (Lectio divina, 177), Cerf, Paris, 1999.
- DETTWILER Andreas, « Démystification céleste. La fonction argumentative de l'hymne au Christ (Col 1, 15-20) dans la lettre aux Colossiens », dans Daniel GERBER et Pierre KEITH (dir.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII^e de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)*, (Lectio divina, 226), Cerf, Paris, 2009.

DI PEDE Elena, LICHTERT Claude, LUCIANI Didier, VIALLE Catherine et WÉNIN André, *Révéler les œuvres de Dieu. Lecture narrative du livre de Tobie*, (Le livre et le rouleau, 46), Lessius, Paris, 2014.

DODD Charles Harold, *La tradition historique du quatrième évangile*, traduit de l'anglais par Maurice et Simone Montabrut, (Lectio divina, 128), Cerf, Paris, 1987.

DODD Charles Harold, *L'interprétation du quatrième évangile*, traduit de l'anglais par MONTABRUT Maurice, (Lectio divina, 82), Cerf, Paris, 1975.

DOGNIEZ Cécile et HARL Marguerite, *La Bible d'Alexandrie t. 5 : Le Deutéronome*, Cerf, Paris, 1992.

DOUGLAS Mary, *L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, traduit par Jean L'Hour, Bayard, Paris, 2004.

DUPONT Jacques, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, (Lectio divina, 118), Cerf, Paris, 1984.

DURAND Jean-Marie, RÖMER Thomas et HUTZLI Jürg (éds.), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, (OBO, 257), Academic Press Fribourg, 2012.

DURAND Jean-Marie et JACQUET Antoine (éds.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192), les 19 et 20 juin 2008*, Jean Maisonneuve, Paris, 2010.

FAIVRE Daniel, *Précis d'anthropologie biblique. Images de l'Homme*, (Histoire et Perspectives Méditerranéennes), L'Harmattan, Paris, 2000.

FAIVRE Daniel, *Vivre et mourir dans L'ancien Israël. Anthropologie biblique de la vie et de la mort*, (Comprendre le Moyen-Orient), Harmattan, Paris, 1998.

FERRY Joëlle, *Isaïe. "Comme les mots d'un livre scellé..." (Is 29, 11)*, (Lectio Divina, 221), Cerf, Paris, 2008.

GENUYT François, « Ecritures et Résurrection de Jésus. Une lecture du premier discours de Pierre (Ac 2, 14-36) », dans *Lumière et Vie*, 253, 2002.

GOLDSTEIN Jonathan A., *II Maccabees*, (The Anchor Bible, 41 A), Doubleday, New York, 1983.

GOUNELLE Rémi, « 1 Pierre 3, 18-20 et la descente du Christ aux enfers », dans *CE Supplément*, 128, 2004.

GREENBERG Moshe, *Ezekiel*, (The Anchor Bible, 22A), Doubledays, New York, 1997.

GRELOT Pierre, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur II*, (Lectio Divina, 170), Cerf/Novalis, Paris/Montréal, 1998.

GRELOT Pierre, *Le mystère du Christ dans les psaumes*, (Jésus et Jésus-Christ, 74), Desclée, Paris, 1998.

GRELOT Pierre, « La théologie de la mort dans l'Écriture Sainte », dans *La vie spirituelle*. Supplément 77, (1966).

GRILLET Bernard et LESTIENNE Michel, *La Bible d'Alexandrie t. 9 : Premier livre des Règles*, Cerf, Paris, 1997.

HAMIDOVIC David, « Un dualisme affirmé dans le judaïsme ancien », dans *Le monde de la Bible* 212, (2015), p. 46-49.

HARL Marguerite, *La Bible d'Alexandrie t. 1 : La Genèse*, Cerf, Paris, 1986.

HARLÉ Paul et PRALON Didier, *La Bible d'Alexandrie t. 3 : Le Lévitique*, Cerf, Paris, 1988.

HUGO Philippe, *Les deux visages d'Élie. Textes massorétiques et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, (OBO, 217), Academic Press Fribourg, Fribourg, 2006.

HURTADO Larry W., « Dieu » dans la théologie du Nouveau Testament, traduit de l'anglais par Charles Ehlinger, (Lectio Divina, 245), Cerf, Paris, 2011.

JACOB Edmond, KELLER Carl Albert, AMSLER Samuel, *Osée, Joël Abdias, Jonas, Amos*, (Commentaire de l'Ancien Testament, 11 a), Labor et Fides, Genève, 1992.

JACQUET Antoine, « Les rituels royaux à l'époque amorrite. Religion et politique d'après les archives de Mari », dans AUPIAIS Grégory (dir.), *Hypothèses 2004*, Travaux de l'École doctorale d'histoire, La Sorbonne, Paris, 2005.

JEREMIAS Joachim, *La dernière cène. Les Paroles de Jésus*, (Lectio divina, 75), Cerf, 1972.

LACOQUE André, *Le livre de Daniel*, (Commentaire de l'Ancien Testament, XVb), Delachaux et Nestlé, Neuchâtel-Paris, 1976.

LARCHER Chrysostome, *Le livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon*, vol. III, (Études bibliques, 5), J. Gabalda, Paris, 1985.

LARCHER Chrysostome, *Le livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon*, vol. II, (Études bibliques, 3), J. Gabalda, Paris, 1984.

LARCHER Chrysostome, *Le livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon*, vol. I, (Études bibliques, 1), J. Gabalda, Paris, 1983.

LARCHER Chrysostome, *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris, 1969.

LEFEBVRE Philippe, *Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible*, Cerf, Paris, 2015.

LEFEBVRE Philippe, *La famille*, (Ce que dit la Bible sur ..., 10), Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2014.

LEFEBVRE Philippe, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, (lectio divina, 196), Cerf, Paris, mars 2004.

LEFEBVRE Philippe, *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, (Epiphanie), Cerf, Paris, août 2004.

LÉGASSE Simon, *L'évangile de Marc*, t. II, Commentaires 5, (Lectio divina), Cerf, Paris, 1997.

LEMAIRE André, *Le monde de la Bible*, Gallimard, Paris, 1998.

LEWIS Theodore Joseph, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, (Harvard Semitic Monographs, 39), Scholas Press, Atlanta, 1989.

LIENHARD Joseph T., *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, (Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament, III), Inter Varsity Press Downers Grove, Illinois, 2001.

LODS Adolphe, *Histoire de la littérature hébraïque et juive, des origines à la ruine de l'état juif, 135 après J.-C.*, Payot, 1950.

LOHFINK Norbert, « Deutéronome et Pentateuque : État de la recherche », dans HAUDEBERT Pierre (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches. XIVe congrès de l'ACFEB (l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible), Angers (1991)*, Cerf, Paris, 1992.

LUNDBOM Jack R., *Jeremiah 21-36*, (The Anchor Bible, 21B), Doubleday, New York, 2004.

LUNDBOM Jack R., *Jeremiah 1-20*, (The Anchor Bible, 21 A), Doubleday, New York, 1999.

MAINVILLE Odette et MARGUERAT Daniel (eds.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Labor et Fides/Médiaspaul, Genève/Montréal, 2001.

MARCHADOUR Alain, « Mort et vie dans la Bible », dans *CE* 29, 1979.

MARGUERAT Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, (Le Monde de la Bible, 41), Labor et Fides, Genève, 2008.

MARTIN DE VIVIÉS (de) Pierre, *Anges et démons*, (Ce que dit la Bible sur....., 1), Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2013.

MARTIN-ACHARD Robert, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, (Essais Bibliques, 15), Labor et Fides, Genève, 1988.

MARTIN-ACHARD Robert (dir.), *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, Labor et Fides, Genève, 1978.

- MARTIN-ACHARD Robert, *De la mort à la résurrection. L'origine et le développement d'une croyance dans le cadre de l'Ancien Testament*, Thèse présentée à la Faculté autonome de Théologie de l'Université de Genève pour obtenir le grade de Docteur en Théologie, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1956.
- MARX Alfred, *Lévitique 17-27*, (Commentaire de l'Ancien Testament, III B), Labor et Fides, Genève, 2011.
- McCARTER P. Kyle, *II Samuel*, (The Anchor Bible, 9), Doubleday, New York, 1984.
- McCARTER P. Kyle, *I Samuel*, (The Anchor Bible, 8), Doubleday, New York, 1980.
- MELLO Alberto, *évangile selon saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, traduit de l'italien par Aimée Chevillon, (Lectio divina, 179), Cerf, Paris, 1999.
- MEYER Roland, *La vie après la mort*, Belle Rivière, Lausanne, 1989.
- MEYERS Carol L. and MEYERS Eric M., *Zechariah 9-14*, (The Anchor Bible, 25C), Doubleday, New York, 1993.
- MEYNET Roland, *La Pâque du Seigneur. Passion et résurrection de Jésus dans les évangiles synoptiques*, Gabalda, Pendé (France), 2013.
- Michel GOURGUES, « *Je le ressusciterai au dernier jour* ». *La singularité de l'espérance chrétienne*, (Lire la Bible, 173), Cerf/Mediaspaul, Paris/Montréal, 2011.
- MILGROM Jacob, *Leviticus 17-22*, (The Anchor Bible, 3 A), Doubleday, New York, 2000.
- MOATTI-FINE Jacqueline, *La Bible d'Alexandrie t.6 : Jésus (Josué)*, Cerf, Paris, 1996.
- Monde de la Bible (le), (préface), *Enquête sur le dieu unique*, préfacé par Thomas Römer, Bayard, Montrouge, 2010.
- MUKENA KATAYI Albert Vianney, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- NAU François (Traduction des versions syriaques), *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie)*, Letouzay et Ané, Paris, 1909.
- NIER Herbert, « The Changed Status of the Dead in Yehud », in ALBERT R., BECKING Bob (éds.), *Yahwism After the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era. Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies, Utrecht, 6-9 August 2000* (STAR 5), Assen, 2003.
- NUTKOWICZ Hélène, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations*, Cerf, Paris, 2006.
- OBERRHÄNSLI-WIDMER Gabrielle, « La mort et l'au-delà dans le judaïsme », dans ATTIAS Jean-Christophe et GISEL Pierre (éds.), *Enseigner le judaïsme à l'université*, (Religions en perspective, 9), Labor et Fides, Genève, 2009.

PIOVANELLI Pierluigi, « Ici-bas et au-delà dans le judaïsme du second temple. Une réponse à Gabrielle Oberhänsli-Widmer », dans *Enseigner le judaïsme à l'université*, (Religions en perspective, 9), Labor et Fides, Genève, 2009.

POUCOUTA Paulin, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible*, Karthala, Paris, 2011.

POUCOUTA Paulin, *La Bible en terres d'Afrique. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu ?*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 1999.

QUESNEL Michel, « Anges et démons dans le Nouveau Testament », dans *Le monde de la Bible* 212, (2015), p. 56-60.

RAMOND Sophie, « Figures mystérieuses de la Bible hébraïque », dans *Le monde de la Bible* 212, (2015), p 40-44.

REYNIER Chantal, *L'évangile du Ressuscité*, (Lire la Bible, 105), Cerf, Paris, 1995.

RÖMER Thomas, *L'invention de Dieu* (Les livres du nouveau monde), Seuil, Paris, 2014.

RÖMER Thomer, *La Bible. Quelles histoires!* Entretien avec Estelle Villeneuve, Bayard/Labor et Fides, Montrouge/Genève, 2014.

RÖMER Thomas, MACCHI Jean-Daniel, NIHAM Christophe (éds.), *Introduction à l'Ancient Testament*, Labor et Fides, Genève, 2004.

SCHENKE Ludger, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection (Mc 16, 1-8)*, traduit de l'allemand par Francis Grob, (Lectio divina, 59), Cerf, Paris, 1970.

SCHENKER Adrian, « Le monothéisme israélite : un dieu qui transcende le monde et les dieux », dans *Biblica*, vol. 78, Fascicule 3. 1997.

SCHMIDT Brian B., *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), (Forschungen zum Alten Testament, 11), Tübingen, 1994.

SCHROER Silvia, « Évolution de la foi. La Bible, un témoignage d'apprentissage interculturel », traduit de l'allemand par Marie-Thérèse Guého, dans *Concilium* 251, (1994).

SCOTT Robert Balgarnie Young, *Proverbs, Ecclesiastes*, (The Anchor Bible, 18), Doubleday, New York, 1965.

SEOW Choon-Leong, *Ecclesiastes*, (The Anchor Bible, 18C), Doubleday, New York, 1997.

SKA Jean-Louis, *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'a comprennent rien ou presque*, traduit de l'italien par Jean-Pierre Prévost, Bayard, Montrouge, 2012.

SKA Jean-Louis, *Le livre scellé et le livre ouvert. Comment lire la Bible aujourd'hui ?*, traduit de l'italien par Dutaut Viviane, Bayard, Montrouge, 2011.

SEVIN Marc « Mots de passe pour les Evangile. Résurrection, Eglise, Ecritures, Jésus de Nazareth » dans *CE* 169 (2014).

SMITH Daniel A., *Nouvelle visite au tombeau vide. Les premiers récits de Pâques*, traduit de l'anglais par Charles Ehlinge, (Lectio Divina, 260), Cerf, Paris, 2013.

SPEISER Ephraim Avigdor, *Genesis*, (The Anchor Bible, 1), Doubleday, New York, 1964.

TERRIEN Samuel, *Job*, (Commentaire de l'Ancien Testament, XIII), Labor et Fides, Genève, 2005.

URFELS Florent, « Parole de prêtre : le cas Moïse » dans *NRT* 137 (2015) 3-20.

VAUX (de) Roland, *Les institutions de l'Ancien Testament. Le nomadisme et ses survivances institutions familiales institutions civiles*. 2 volumes, Cerf, Paris, 1976.

VERMEYLEN Jacques, *Jérusalem, centre du monde. Développement et contestations d'une tradition biblique*, (Lectio Divina, 217), Cerf, Paris, 2007.

VESCO Jean-Luc, *Le psautier de David*, vol. I, (Lectio divina, 210), Cerf, Paris, 2006.

VINEL Françoise, *La Bible d'Alexandrie t. 1 : L'Ecclésiaste*, Cerf, Paris, 2002.

VOGELS Walter, *Célébration et sainteté. Le Lévitique*, (Lectio divina, 267), Cerf, Paris, 2015.

VOGELS Walter, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, (Lire la Bible, 112), Médiaspaul/Cerf, Montréal/Paris, 1997.

VOUGA François et FAVRE Jean-François, *Pâques ou rien. La résurrection au cœur du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 2010.

WEBER Max, *Le judaïsme antique*, traduit de l'allemand par Isabelle KALINOWSKI, Flammarion, Paris, 2010.

WÉNIN André, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, (Le livre et le rouleau, 21), Lessius, Bruxelles, 2005.

WESTERMANN Clauss, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par Lore Jeanneret, Labor et Fides, Genève, 1985.

WESTERMANN Clauss, *Dieu dans l'Ancien Testament*, traduit de l'anglais par Michel Epstein, (Lire la Bible, 59), Cerf, Paris, 1982.

5- OUVRAGES THÉOLOGIQUES ET COMPARATISTES

ADÈLE Francky, *L'Eucharistie comme sacrement de l'unité de l'Eglise*, Mémoire de Master II en Théologie, UCM-Ambatoroka, Antananarivo, 2010.

BALTHASAR Hans Urs von, *La foi du Christ. Cinq approches christologiques*, (Foi Vivante, 76), Aubier-Montagne, Paris, 1968.

BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine* (21 décembre 2012), AAS 105 (2013).

BLASER Klauspeter (dir.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève, 2000.

BONINO Serge-Thomas, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie catholique*, Parole et Silence, Paris, 2007.

BONS Eberhard et LEGRAND Thierry (dirs.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, (Lection Divina, 244), Cerf, Paris, 2011.

Bénézet BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, 1976.

CASASUS Gilbert, HAUPT Sabine (Hg./Eds.), *Vergleichen ? Comparer? La comparaison dans les sciences*, Lit Verlag GmbH & Co. KG Winen, Zürich, 2011.

CHEZA Maurice, DERROITTE Henri, LUNEAU René (dirs.), *Les évêques d'Afriques parlent 1969-1992. Document pour le synode africain*, Centurion, Paris, 1992.

COLLET Giancarlo, « Du vandalisme théologique au romantisme théologique ? Les questions d'une identité culturelle du christianisme. Les questions d'une identité multiculturelle du christianisme », traduit de l'allemand par Marie-Thérèse Guého, dans *Concilium* 251 (1994) 41-54.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Bayard/Centurion/Cerf, Paris, 1997.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Dominus Jesus, sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2000.

CONSEIL DE PRÉSIDENTE DU GRAND JUBILÉ DE L'AN 2000, *Jésus-Christ, unique Sauveur du monde. Hier, aujourd'hui et à jamais*, traduit de l'italien par Marion Lépine, Joseph Doré, Mame, Paris, 1996.

DENEKEN Michel, « La résurrection de Jésus ou la détermination pascale de la foi chrétienne », dans *Lumière et Vie* 253 (2002).

DETIENNE Marcel, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris, 2000.

DORÉ Joseph et LUNEAU René (dirs.), KABASÉLÉ LUMBALA François (collaboration), *Pâques africaines d'aujourd'hui*, (Jésus et Jésus Christ, 37), Desclée, Paris, 1989.

DUPUIS Jaques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, traduit de l'anglais par Olindo Parachini, (Cogitatio Fidei, 200), Cerf, Paris, 2005.

DUPUIS Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, traduit de l'italien par Olindo Parachini, Cerf, Paris, 2002.

DUPUIS Jacques, *Jésus-Christ, à la rencontre des religions*, (Jésus et Jésus-Christ, 39), Desclée, Paris, 1989.

DURRWELL François-Xavier, *Le Christ, l'homme et la mort*, (Maranatha, 26), Médiaspaul, Paris, 1991.

ELA Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris, 2003.

GALOT Jean, *L'Eucharistie amour plein de vie*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000.

GEFFRÉ Claude, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXe siècle*, Entretien avec Gwendoline Jarczyk, Cerf, Paris, 2014.

GIGLIONI Paolo, *Inculturazione. Teoria e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticana, 1999.

GIOIA Francesco (dir.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique (1963-1997)*, Solesmes, 1998.

GROOME Thomas, « Comment procéder dans un cadre pastoral », traduit de l'américain par André Divault, dans *Concilium* 251 (1994) 143-158.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Exhortation apostolique post-synodale, Yaoundé, 1995.

JEAN-PAUL II, *Tertio millennio adveniente (TMA)*, Lettre apostolique, Vatican, 1994.

JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, Lettre Encyclique (7 décembre 1990), Cerf, Paris, 1991.

JEAN-PAUL II, *L'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde*, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, Centurion, Paris, 1986.

JEAN-PAUL II, « *Slavorum Apostoli* ». Encyclique à l'occasion du 11^e centenaire de l'œuvre d'évangélisation des saints Cyrille et Méthode, dans *DC* 1900, (1985).

JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps*, exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, 16 octobre 1979, Centurion, Paris, 1979.

JEAN-PAUL II, *Le rédempteur de l'homme*, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, présentation de Jean Potin, Centurion, Paris, 1979.

KABASÉLÉ LUMBALA François, « Processus d'élaboration d'église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre », dans *Concilium* 251 (1994) 73-82.

LACOCQUE André, *Daniel et son temps. Recherches sur le Mouvement Apocalyptique Juif au II^e siècle avant Jésus-Christ*, Labor et Fides, Genève, 1983.

LANG Bernard, « Yahvé seul ! Origine et figure du monothéisme biblique », traduit de l'allemand par Robert Givord, dans *Concilium* 197 (1985).

- LUNEAU René, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Karthala, Paris, 1997.
- MALDAMÉ Jean-Michel, *Le Christ pour l'univers*, (Jésus et Jésus-Christ, 73), Desclée, Paris, 1998.
- MARGELIDON Philippe-Marie, *Études thomistes sur la théologie de la rédemption. De la grâce à la résurrection du Christ*, Artège, Perpignan, 2010.
- MARGELIDON Philippe-Marie, *Les fins dernières. De la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, Artège, Perpignan, septembre 2011.
- MUPAYA KAPITEN Didier, *Mystère du Christ et expérience africaine. Rites et histoire du Congo comme témoignage de vérité chrétienne*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- NDI-OKALLA Joseph et NTALOU Antoine, *D'un synode africain à l'autre. Réception synodale et perspective d'avenir : Eglise et société en Afrique*, Karthala, Paris, 2007.
- PAGOLA José Antonio, *Jésus. Approche historique*, traduit de l'espagnol par Gérard Grenet, (Lire la Bible, 174), Cerf, Paris, 2012.
- PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, 2014.
- PAUL VI, *Annoncer l'Évangile aux hommes de notre temps Evangelii Nuntiandi*, Exhortation apostolique sur l'évangélisation, Centurion, Paris, 1975.
- PAUL VI, *L'Église aujourd'hui « Ecclesiam Suam »*, Centurion, Paris, 1964.
- PEELMAN Achiel, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Novalis/Lumen Vitae, Ottawa, 2007.
- PERROT Charles, « La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament », dans *Lumière et Vie* 87 (1968).
- ROBERT Sylvie, *Une connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, (Cogitatio Fidei, 204), Cerf, Paris, 1997.
- SAINT IGNACE d'Antioche, lettre aux Philadéphiens, IX, 1-2, dans *Sources Chrétiennes*, 10, Cerf, Paris, 1951.
- SCHENKER Adrian, « Emergence du monothéisme d'Israël », dans *Lumière et Vie* 278 (2008).
- SCHREITER Robert, « Inculturation de la foi ou identification avec la culture ? », traduit de l'américain par André Divault, dans *Concilium* 251 (1994) 29-39.
- SESBOÛÉ Bernard, « La communion des saints », dans l'Association Œcuménique Étoile, *la communion des saints*. Conférence œcuménique à trois voix. Texte des interventions de la conférence du 21 avril 2005, Champs Élysées, Paris.

SESBOÛÉ Bernard, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, (Jésus et Jésus-Christ, 33), Desclée, 2003.

SESBOÛÉ Bernard, « Le Christ est-il vraiment ressuscité ? », dans *Lumière & vie* 293 (2012), p. 51-59.

SONNET Jean-Pierre, « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34) », dans *NRT* 123 (2001).

TABARD René, *La vie avec les morts. Expériences humaines et foi chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 2010.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, T. 4, Cerf, Paris, 1986.

TORRELL Jean-Pierre, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts. Foi, histoire et théologie*, Cerf, Paris, 2012.

VARILLON François, *Un chrétien devant les grandes religions. Texte établi et présenté par Charles Ehlinger*, Bayard/Centurion/Novalis, Paris/Canada, 1995.

VRIES (de) Piet Penning, *Discernement des esprits. Ignace de Loyola*, traduit du néerlandais par ROUWEZ Jacques, Beauchesne, Paris, 1979.

WINLING Raymond (traduction), *Le Concile Vatican II (1962-1965)*, Cerf, Paris, 2012.

6- SOURCES ORALES

Enquête I avec Meur TODIZARA, Ambiahely, le 23 juillet 2011.

Enquête II avec Meur LEBASY, Ambiahely, le 23 juillet 2011.

Enquête III avec Meur BELASANTSY Ambiahely 23 juillet 2011.

Enquête IV avec M. TSILAITRY, Ankerika le 25 juillet 2011.

Enquête V avec Meur JAOVELO, Anahidrano, le 05 aout 2011.

Enquête VI avec Meur ZAMANIJIRÔFO, Ambohitsarabe le 28 juillet 2011.

Enquête VII avec Meur FELIX, Antsohihy le 30 juillet 2011.

Entretien avec Meur Victor MILADERA, Antsohihy le 23 juillet 2011.

INDEX DES MOTS MALGACHES

- Aina*..... 64, 85, 86, 91, 92, 93, 94,
105, 119, 128, 268, 298, 303,
336, 350
- Andrevola* 7
- Andriamanitra*98, 99, 101, 102,
104, 105, 299
- Andriananahary* ..98, 99, 101, 102,
104, 105
- Angatra*..... 114
- Antaifasy*..... 5
- Antaisaka* 5
- Antakarana* 5, 7, 23, 26, 27, 28,
88, 89
- Antalaotra*..... 20
- Antambahoaka*..... 5, 19
- Antandrona*..... 24, 26
- Antandroy*5, 20, 28, 59, 88
- Antanosy* 5, 7, 16
- Antemanambondro* 5, 7
- Antemoro* 5, 16, 28
- Antimanaña*..... 22
- Antivôholava*..... 23, 24, 25, 26
- Antivôngo*..... 22, 25
- Aody*..... 33, 34
- Bara* 5, 6, 88
- Betsileo* 5, 6, 16, 28, 37, 59, 88,
91, 119, 304, 368
- Betsimisaraka*5, 6, 8, 22, 24, 25,
26, 27, 33, 38, 45, 46, 49, 63,
66, 67, 88, 89, 90, 91, 94, 101,
102, 109, 111, 126, 341, 367
- Bezanozan*..... 5
- Bezanozano*..... 38
- Dina* 115
- Fagnokaraña* 77
- Fahafatesana* 30
- Famadihana* ..6, 18, 37, 45, 46, 48,
94, 112, 120, 122, 124, 126,
127, 148, 153, 223, 245, 286,
293, 296, 308, 309, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 336, 368
- Fanahy* 47, 300
- Fanambadiana* 77, 92
- fanandroana* 9
- fanano* 37
- Fandroana* 7, 119
- Fanompoabe*.....7, 112, 119, 126
- Fanompoaña*..... 7
- Fatidra*..... 56
- Fati-dra*..... 92
- Fati-dra*..... 299
- Fiefana* 6
- Fihavanana* ...9, 15, 23, 31, 42, 46,
56, 58, 64, 67, 69, 74, 84, 86,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 111, 124,
125, 126, 128, 129, 202, 245,
246, 272, 283, 296, 297, 299,
300, 301, 307, 332, 343, 345,
346, 349, 350, 356, 368
- Fijoroana*..... 52
- Fitampoha* 7, 129
- Foko* 352
- Fokonolona* 50, 59, 65, 66, 93, 125
- Fokontany*..... 65, 106
- Fomban-drazana*..... 352
- Fondra ratsy*..... 39, 40, 87, 88
- Fôtojôro*.49, 52, 53, 61, 63, 74, 75,
76, 80, 96, 284
- Hasina* 79,103, 104
- Havoria*..... 6
- Hazolahy*..... 6
- Hôzontsôfina* 49, 50, 72, 73
- Hôzontsôfina* 49, 72
- Jôro*..31, 49, 50, 51, 52, 60, 61, 63,
64, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 78, 79, 83, 84, 95, 96, 98,
106, 107, 108, 109, 110, 111,
113, 116, 117, 122, 124, 173,
176, 247, 279, 280, 284, 300,
311, 339, 340, 344, 345
- Kabary*..... 60, 95
- Kalanoro* 16, 114
- Kimosy*..... 16
- Lambahoany*..... 51, 77, 83
- Lofo trean-tsikily* 6
- Lôlo*..... 115
- Mahafaly*..... 5, 20, 59, 88, 304
- Malagasy* 14, 47, 52, 79, 368
- Masikoro*..... 5, 7
- Masoandro* 269, 337
- Matoatoa* 114
- Merina* ...5, 6, 7, 16, 24, 25, 26, 28,
37, 59, 85, 87, 88, 90, 114, 115,
119, 120, 124
- Mosavy* 33, 34, 35, 62, 103
- Mpamoriky* 33, 34, 35
- Mpamosavy*33, 34, 35, 103, 280
- Mpanazary*..... 31, 36, 134
- Mpanjaka*..... 109
- Mpijôro*.....51, 52, 53, 62, 70, 122
- Mpimoasy* 32
- Mpisikidy* 34, 36, 43, 44, 46, 49, 50
- Mpitanjiny* ...49, 50, 51, 52, 53, 54,
57, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 70,
71, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84,
96, 111, 122, 123, 300, 339,
362
- Mpitanjiny* 39, 40, 41
- Nofy* 45, 46, 111
- Nofy ratsy* 45
- Ombiasy* 32
- Onjatsy* 19
- Rasa*...8, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 51,
52, 54, 68, 73, 74, 75, 87, 344
- Rasahariaña*.... 6, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 23, 24, 29, 31, 34, 41,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67,
68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 94,
95, 96, 97, 98, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 116, 117, 118, 119, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127,
128, 129, 145, 172, 173, 174,
176, 216, 239, 240, 241, 245,
246, 247, 248, 249, 254, 256,
258, 259, 266, 268, 269, 270,
272, 273, 279, 281, 282, 283,
284, 291, 292, 293, 294, 296,
297, 299, 300, 301, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 317, 321, 323, 326, 328,
331, 332, 336, 337, 339, 340,
341, 342, 343, 344, 345, 346,
347, 348, 349, 350, 351, 353,
354, 355, 356, 357, 359, 360,
361, 362, 363, 364
- Ray*..... 53, 300, 337
- Ray aman-dReny*..... 337
- Razam-be*..... 42, 109, 269
- Razana*.... 2, 14, 31, 42, 44, 48, 51,
52, 53, 57, 61, 62, 63, 65, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80,
81, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 91,
94, 96, 98, 101, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114,
116, 117, 119, 120, 122, 128,
180, 207, 218, 256, 259, 268,
269, 270, 271, 272, 274, 276,
277, 278, 279, 293, 303, 305,

309, 310, 311, 337, 344, 346, 348, 366	<i>Tromba</i> ..8, 35, 110, 115, 127, 335, 343, 366, 367	<i>Vazimba</i> 15, 16, 18
<i>Reny</i> 337	<i>Tsangatsaina</i> 7	<i>Vezo</i> 5, 18
<i>Sakalava</i> ..5, 6, 7, 8, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 35, 45, 80, 88, 89, 90, 94, 115, 129	<i>Tsikafara</i> 77	<i>Voriky</i> 33, 34, 35
<i>Sihanaka</i> 5, 22, 27	<i>Tsikafara</i> 78	<i>Zafinifotsy</i> 23
<i>Sikidy</i> .. 9, 43, 47, 49, 73, 110, 335, 344, 352	<i>Tsimihety</i> .5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 36, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 98,105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 124, 126, 129, 134, 145, 174, 269, 272, 310, 311, 331, 341, 352, 356, 357, 367, 369	<i>Zafinimena</i> 23, 25
<i>Sojabe</i>53, 62, 96, 109	<i>Tsindrimandry</i> 45	<i>Zafiramina</i> 19
<i>Sôrontsôroño</i>49, 52, 53, 54, 60, 61, 62, 63, 74, 75, 76, 77, 78, 96	<i>Tsiñy</i> 14, 35, 51, 53, 74, 75, 76, 98, 110, 114, 115, 116	<i>Zanahary</i> .2, 14, 29, 31, 35, 36, 43, 51, 56, 57, 61, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 86, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 124, 125, 128, 176, 207, 218, 245,247, 252, 256, 258, 266, 269, 274, 277, 279, 280, 281, 284, 291, 292, 294, 297, 300, 301, 303, 304, 308, 309, 310, 337, 344, 346, 350, 358, 362
<i>Taimbalimbaly</i> 16	<i>Tso-drano</i> 84, 89, 90, 91, 357	<i>Zaza rano</i> 48
<i>Taindronirony</i> 16	<i>Tsodrano</i> 66	<i>Zazavavirano</i> 114
<i>Takom-bato</i> 6	<i>Vatonkimosy</i> 16	<i>Ziva</i> 40, 57
<i>Tampoke</i> 7		<i>Zokibe</i> 337
<i>Tanala</i> 5, 94, 365		<i>Zoky</i> 337
<i>Tanindrazana</i> 38, 45, 227		
<i>Tanin-drazana</i> 153		
<i>Toaka gasy</i>40, 51, 52, 59, 65		
<i>Tody</i> 114		
<i>Tompon-tany</i> 38		
<i>Toromaso lehibe</i>36, 134, 357		

INDEX DES VERSETS BIBLIQUES

Gn 1	86, 229, 274, 291, 299, 301, 315	Gn 27, 46-28, 5	287	Ex 2, 24	136
Gn 1, 26-27	86, 229, 301, 314, 316	Gn 27, 6-17	230	Ex 3, 5	295
Gn 1, 28	229, 302	Gn 28, 12	276	Ex 6, 2-3	274
Gn 2, 7	86, 138, 251, 302	Gn 29, 11	135	Ex 7, 8-11, 10	191
Gn 2-3, 26	136	Gn 29, 15-30	287	Ex 12, 30	135
Gn 3, 19	138, 147	Gn 29, 18	177, 231	Ex 13, 18-19	336
Gn 3, 24	277	Gn 29, 18-30	177	Ex 13, 19	148, 151, 152, 154, 286
Gn 4, 5	133	Gn 29, 31-30, 24	230, 286	Ex 14, 19	276
Gn 5, 18-24	217	Gn 30, 22	287, 293	Ex 18, 18	133
Gn 5, 24	217, 359	Gn 30, 22-24	287, 293	Ex 19, 5-6	295
Gn 6, 1	278	Gn 31, 11-13	277	Ex 19, 6	295
Gn 10, 15	315	Gn 32, 23-30	149	Ex 20, 12	281, 297, 336
Gn 11, 29	286	Gn 33, 18-20	153	Ex 20, 3	274
Gn 11, 31	230	Gn 33, 19	152	Ex 22, 17	159, 199, 210, 211
Gn 12, 1, 7	285	Gn 35, 1-15	177	Ex 23, 20-23	276
Gn 12, 1-3	230	Gn 35, 16-17	177	Ex 25, 18-22	277
Gn 12, 2	285	Gn 35, 18	177	Ex 31, 12-17	199
Gn 13, 16	138	Gn 35, 19-20	177	Lv 1-16	199
Gn 15, 11	132	Gn 35, 8	141	Lv 17, 7	205
Gn 15, 12	133	Gn 35, 9-10	286	Lv 17-26	199, 204, 295
Gn 15, 18-21	230	Gn 37, 34	135, 137, 138	Lv 18, 21	205
Gn 15, 5	230, 293	Gn 37, 35	146	Lv 19, 18	306
Gn 16, 1-15	230	Gn 38, 8	171	Lv 19, 2	203, 206
Gn 16, 1-2	231	Gn 44, 13	201	Lv 19, 26	202, 204, 207, 210, 211, 298
Gn 16, 1-5	293	Gn 46, 4	136	Lv 19, 26. 31	210
Gn 16, 7-11	276	Gn 47, 18	134	Lv 19, 26-28	202, 204, 207
Gn 17, 13	133	Gn 47, 29-30	150	Lv 19, 27-28	139, 184, 199, 203, 359
Gn 18, 1-15	286	Gn 48, 7	177	Lv 19, 27-28. 31	237, 359
Gn 18, 1-16	231	Gn 49, 1-2	149	Lv 19, 28	202
Gn 18, 14	231	Gn 49, 1-28	149	Lv 19, 3	281
Gn 18, 9-15	293	Gn 49, 29-30	143	Lv 19, 4	192
Gn 21, 1-6	286	Gn 49, 29-32	143, 150, 336	Lv 19, 30	206
Gn 21, 1-7	230, 287	Gn 49, 29-33	143	Lv 19, 31	197, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209
Gn 21, 12	230	Gn 49, 29-50, 14	286	Lv 20, 1-21	204
Gn 22, 1-12	285, 286	Gn 50, 1	135, 136, 139, 150, 201	Lv 20, 27	156, 205, 206, 207, 298
Gn 22, 11-12	275	Gn 50, 4	140, 150	Lv 20, 3-5	205
Gn 23	143, 146, 162, 230, 236, 286, 336	Gn 50, 6	151	Lv 20, 6	199, 204, 205, 206, 207, 298
Gn 24, 7	277	Gn 50, 7-9	141, 151	Lv 20, 6. 27	199, 204, 206
Gn 25, 11	286	Gn 50, 7-13	148	Lv 21, 1-4	131
Gn 25, 19-26	287	Gn 50, 10	140, 141, 151	Lv 21, 5	200, 202
Gn 25, 21	230, 231	Gn 50, 11	151	Lv 21, 6	200
Gn 25, 21-26	230	Gn 50, 12-13	151		
Gn 25, 9	143	Gn 50, 13	143		
Gn 27, 18-30	230	Gn 50, 25	151, 152, 154, 286		
		Gn 50, 26	148, 151, 152		
		Ex 1-15	288		

Lv 21, 11	131	1S 4, 10	133, 138	2S 1, 11	137, 227
Lv 22, 8	133	1S 4, 12	138	2S 1, 12	135, 140, 184
Lv 26, 39	132	1S 7, 2	142	2S 1, 1-2	142
Nb 6, 6	131	1S 8	225	2S 1, 17	142
Nb 12, 6	178	1S 9, 11-25	224	2S 1, 17-27	142
Nb 12, 7	178	1S 9, 15-16	224, 225	2S 2, 23	139
Nb 14, 16	137	1S 9, 15-17	224	2S 3, 30-34	142
Nb 14, 29	132	1S 9, 15-27	224	2S 3, 31	137, 138, 141,
Nb 14, 29-32	132	1S 9, 26	177	201	
Nb 15, 20	140	1S 10, 1	225	2S 3, 32	135
Nb 18, 27	140	1S 10, 2	177	2S 3, 33-34	142
Nb 19, 11-16	131	1S 10, 9	177	2S 3, 35	140, 214, 215
Nb 19, 11-19	215	1S 11, 4	136	2S 3, 38	133
Nb 20, 6	136	1S 13, 7-15	225	2S 5, 7	181
Nb 20, 29	140	1S 14, 2	140	2S 5, 7. 9	181
Nb 23, 10	138	1S 15, 23	196	2S 6, 6	140, 141
Nb 23, 33	210, 211	1S 15, 27-28	137	2S 10, 4-5	200
Nb 25	168, 183, 274	1S 15, 28 165		2S 12, 16	139, 184
Nb 27, 12-14	179	1S 15, 35	135, 137	2S 13, 1-20	227
Dt 4, 35. 39	274	1S 15, 35-16, 1	135	2S 13, 19	137, 139
Dt 4, 39	100	1S 16-1R 2	180	2S 13, 27-33	227
Dt 5, 16	281, 297	1S 17, 46	132	2S 13, 31	135, 137, 139
Dt 5, 7	274	1S 17, 51	226	2S 13, 31. 37	135
Dt 6, 5	306	1S 17-54	232	2S 13, 34-38	227
Dt 7, 1-6	209	1S 20, 6	181	2S 14, 2	139
Dt 7, 6	209, 295	1S 25, 1	164	2S 15, 13-16, 14	227
Dt 12	207, 209, 210,	1S 26, 12	133	2S 15, 1-6	227
214		1S 28	147, 155, 156,	2S 15, 30	138, 139
Dt 12-26	207, 209, 214	163, 164, 165, 186, 189, 190,		2S 15, 32	138
Dt 12-26, 15	207	206, 223, 224, 237, 298, 359		2S 15, 7-12	227
Dt 13, 19	208	1S 28, 1- 2	164	2S 18	228, 229
Dt 13, 2-6	156	1S 28, 10-11	164	2S 18, 14-15	228
Dt 13, 38	209	1S 28, 11	164	2S 18, 1-8	228
Dt 14, 1	139, 184, 199,	1S 28, 13	155, 165, 189	2S 19, 1	229
200, 201, 203, 208, 209, 210,		1S 28, 15	147, 165, 224	2S 19, 38	143
215, 216, 237, 298, 359		1S 28, 3	156, 163, 164	2S 19, 5	138
Dt 14, 1-2	208, 209, 210,	1S 28, 3-25	156, 163	2S 21	148, 157, 226,
216, 237, 298, 359		1S 28, 4	164	227	
Dt 14, 22-27	214	1S 28, 5-6	164	2S 21, 1-14	148
Jg 13	278	1S 28, 7	164	2S 21, 12-14	227
Jg 13, 15-16	279	1S 28, 8	164, 186	2S 21, 13	157, 226
Jg 14, 16	135	1S 28, 9	164	2S 21, 13-14	157
Jg 14, 8	133	1S 30, 1	226	2S 21, 14	227
Rt 1, 11. 13	171	1S 30, 4	136	2S 24, 16	277
Rt 1, 1-21	171	1S 31	134, 140, 157,	2S 28, 13	168
Rt 3, 2	141	225, 226		1R 1-11	166
1S 1, 8	135	1S 31, 10	134	1R 1-2, 10	166
1S 1, 10	135	1S 31, 12	157	1R 2, 10	144, 180, 181, 232
1S 1, 1-20	287	1S 31, 13	140	1R 2, 1-4	180
1S 1, 9-18	293	1S 31, 2	225	1R 2, 5-9	180
1S 1, 24-28	287	1S 31, 4-6	225	1R 2, 6	146
1S 2, 1-10	223	1S 31, 9	225	1R 3	197, 290
1S 2, 1-11	287, 347	2S 1	133, 135, 137,	1R 5, 14	290
1S 2, 6	223, 248, 292,	140, 142, 184, 225, 226, 227		1R 5, 15-6, 37	290
345, 348		2S 1, 10	133	1R 5, 9-14	290

1R 6, 23-29	277	2R 4, 34-35	221, 359	2R 23, 28-30	167
1R 8, 16	209	2R 4, 34-37	221	2R 23, 4-14	167
1R 9, 15	181	2R 4, 42-44	289	2R 25, 27-32	166
1R 11, 1-13	290	2R 5, 42-44	221	1Ch 10, 12	132
1R 11, 15	278	2R 5, 7	137, 348	1Ch 13	232
1R 11, 43	144	2R 5, 8-14	221	1Ch 21	278
1R 11, 7	205	2R 6, 30	137, 138	2Ch 12, 13	209
1R 12-2R 17	166	2R 9, 11-10, 36	290	2Ch 20, 31-21, 1	290
1R 13, 2	222	2R 9, 3	219	2Ch 24, 1-16. 23-27	290
1R 13, 22	133	2R 9, 37	133	2Ch 25, 1-14. 11-12. 17-28	290
1R 13, 31	222	2R 9, 8	185	2Ch 26, 3-4. 21-23	290
1R 14, 11	131, 148	2R 10, 10	133	2Ch 27, 1-4. 7-9	290
1R 14, 31	144	2R 11, 14	137	2Ch 33, 4	209
1R 15, 1-24	289	2R 12	267, 290	2Ch 34, 3-5. 6-7	290
1R 15, 24	144	2R 12, 15-16	267	2Ch 35, 25	142
1R17-19	288	2R 12, 15-24	267	Esd 3, 2	178
1R 17, 1	219, 288	2R 12, 17	267	Esd 9, 3	139, 200
1R 17, 1. 17-24	219	2R 12, 18-24	267	Esd 9, 3-5	139
1R 17, 1-6	219	2R 13, 14-21	289	Ne 1, 4	139
1R 17, 17	219, 221, 288	2R 13, 20-21	222, 223	Ne 1, 8	178
1R 17, 17-24	219, 221, 288	2R 13, 21	137, 221, 253,	Ne 9, 6	278
1R 17, 18	219	359		Tb 1, 17-18	174, 283
1R 17, 20	219	2R 13, 25	222	Tb 1, 17-19	143, 157
1R 17, 21	219, 359	2R 14, 1-22	290	Tb 3, 16-17	277
1R 17, 22	219	2R 15, 1-7	290	Tb 4, 17	145, 171, 172,
1R 17, 23-24	219	2R 15, 32-38	290	173, 174, 184, 216, 237, 282,	
1R 17, 7-16	219	2R 17, 17	167, 199	283, 358, 359	
1R 18, 36	219	2R 18, 19	186	Tb 4, 3-21	173, 282
1R 19, 16	219, 289	2R 18, 4	166	Tb 4, 4	143
1R 19, 19-21	221	2R 18-20	290	Tb 4, 5	216
1R 19, 9-15	219	2R 18-25	166	Tb 5, 4	277
1R 21, 17-22	219	2R 19, 35	277	Tb 12, 12	276
1R 21, 27	138, 139	2R 19, 7	133	Tb 14, 2. 10-13	283
1R 22, 10	141	2R 20, 3	135	Jdt 8, 6	140
1R 22, 19	278	2R 20, 6	237	2M 1-2, 18	175
1R 22, 41-51	290	2R 21, 18. 26	170	2M 2, 19-23	175
1R 22, 51	144	2R 21, 5	278	2M 2, 23	175
1R 24, 15	185	2R 21, 6	163, 165, 166,	1M 2, 58	220
2R 1, 16	219	206, 359		2M 3, 1-5, 10	175
2R 1, 18	219	2R 21, 7	209	2M 3, 19	138
2R 1, 3	276	2R 22	137, 166, 207,	2M 5, 1-7, 42	175, 254
2R 1-2, 13	288	290		2M 7	147, 216, 248,
2R 2, 10	220	2R 22, 11	137	251, 254, 255, 256, 303, 348	
2R 2, 11	220, 288, 292, 359	2R 22, 8	166	2M 7, 29	256
2R 2, 12	220	2R 22-23	166, 290	2M 7, 9	147, 251, 255
2R 2, 1-7	220	2R 23	166, 167, 205,	1M 9, 20-21	143
2R 2, 9	220	206, 222, 290		2M 12	145, 157, 171,
2R 2-9, 3	289	2R 23, 1-3	166	174, 175, 176, 216, 248, 253,	
2R 4, 1-79	289	2R 23, 15-20	167	254, 283, 284, 306, 359	
2R 4, 18-37	289	2R 23, 17	222	2M 12, 38-45	248, 253, 254
2R 4, 19-20	221	2R 23, 18	222	2M 12, 38-46	145, 157
2R 4, 2	221	2R 23, 21	166	2M 12, 40	175, 283
2R 4, 2-7	221	2R 23, 21-23	167	2M 12, 41-43	171, 174, 175,
2R 4, 32	221	2R 23, 24	167, 206	283, 359	
2R 4, 33-37	222, 253	2R 23, 24-27	167	2M 12, 42	253

2M 12, 43	176, 284	Ps 94, 17	147	Si 44, 19-21	285
2M 12, 44-45	254	Ps 96, 5	192	Si 44, 22	286
2M 12, 45	216	Ps 103, 17-18	232	Si 44, 23	286
2M 15, 37-39	175	Ps 103, 20	276	Si 44-49	285, 296
Jb 1-2	278	Ps 103, 21	278	Si 45, 1-5	288
Jb 1, 1-5	293	Ps 104, 30	86, 302	Si 46, 1-6	288
Jb 1, 20	137, 139, 209	Ps 106, 26	133	Si 47, 12-22	290
Jb 1, 6-12	278	Ps 106, 28	145, 163, 168, 184, 216, 359	Si 47, 2-11	289
Jb 2, 12	138	Ps 106, 9	146	Si 48, 1-10	219
Jb 3, 19	147	Ps 107, 26	146	Si 48, 1-11	288
Jb 5, 1	278	Ps 130, 1	146	Si 48, 13	289
Jb 10, 19	195	Ps 132	233	Si 48, 4	218
Jb 10, 21	165	Ps 143, 3	186, 195	Si 48, 5	219
Jb 10, 9	147	Pr 15, 11	146	Si 48, 9	220, 359
Jb 11, 8	146	Pr 17, 6	281	Si 49, 1-3	290
Jb 14, 21	187	Pr 22, 30	138	Si 49, 14	217
Jb 16, 15	138	Pr 31, 6	184	Is 1, 30	133
Jb 17, 13	195	Qo 2, 24	186	Is 2, 6	193, 199
Jb 19, 25	251	Qo 3, 20	146, 147	Is 2, 8. 18. 20	191
Jb 19, 26-27	249	Qo 3, 21	86, 302	Is 6, 2	277
Jb 21, 14	187	Qo 9, 10	186	Is 6, 3-4	277
Jb 26, 5-6	131	Qo 9, 4-6	185, 186, 187, 359	Is 6, 6	277
Jb 26, 6	146	Qo 9, 4-6. 10	185, 187, 359	Is 7, 20	200
Jb 29, 7	140	Qo 12, 7	303	Is 8, 11-20	187
Jb 33, 23	276	Sg 2, 23	86, 241, 247, 314	Is 8, 19	155, 156, 168, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 198, 298, 359
Jb 33, 4	86, 302	Sg 3, 14-15	235	Is 9, 7	133
Jb 34, 14-15	302	Sg 12, 23-27	241	Is 10, 28	140
Jb 38, 6-7	276	Sg 12, 27 241		Is 11, 1	182, 233
Ps 3	197, 232	Sg 13, 1-2	241, 242	Is 13-23	190
Ps 6, 6	147, 186, 201	Sg 13, 1-9	196	Is 14	131, 146, 147, 186
Ps 7, 16	146	Sg 13, 10	244	Is 14, 15	146
Ps 8, 4	195	Sg 13-15	245	Is 14, 9-10	131
Ps 10, 11	195	Sg 14, 12-14	243	Is 15, 3	141
Ps 13, 4	134	Sg 14, 15	243	Is 19, 1-15	191
Ps 16, 10	146	Sg 14, 16-20	243	Is 19, 18	315
Ps 16, 1-4	169	Sg 14, 22-31	244	Is 19, 3	190, 191, 192
Ps 16, 2-4	169	Sg 14, 25-27	244	Is 20, 2-3	135
Ps 18	232, 277	Sg 14, 30-31	244	Is 21, 10	141
Ps 22, 30	169	Sg 15, 11	302, 303	Is 22, 12	138, 139
Ps 28, 1	146	Sg 15, 13	244	Is 22, 15-19	144
Ps 29, 1	278	Sg 15, 14-17	243	Is 23, 1	136
Ps 34, 8	277	Sg 15, 18-19	241, 242	Is 25, 8	250
Ps 35, 13	201	Sg 15, 3	247	Is 26, 19	146, 248, 249, 251, 258, 292, 303, 348
Ps 35, 14	139	Si 3, 1-16	281	Is 28, 15. 18	192, 193, 194
Ps 49, 12	169	Si 7, 33	157	Is 28, 7-22	193
Ps 49, 6-11. 13-21	169	Si 12, 13	212	Is 28, 7-8	193
Ps 58, 6	212	Si 12, 6	212	Is 29, 1-4	189
Ps 63, 10	146	Si 17, 3	86, 314	Is 29, 1-8	189
Ps 78, 49	277	Si 30, 18	145, 173, 184, 282	Is 29, 4	163, 188, 189,190, 191
Ps 88, 12	146	Si 30, 18-19	145	Is 30, 1-5	193
Ps 88, 13	147, 165, 195	Si 44, 16	217, 359		
Ps 88, 7-8. 12-13	146				
Ps 89, 8	278				
Ps 90, 3	146, 147				
Ps 91, 11	277				

Is 32	139, 147	Jr 32, 35	205	Ez 40, 3-4	277
Is 34, 4	133	Jr 33, 5	132	Ez 43, 7	131, 163, 169, 170, 171, 359
Is 36, 4	186	Jr 41, 16	135	Ez 43, 7-9	170
Is 38, 11. 18	147	Jr 47, 5	208	Ez 44, 20	200
Is 38, 17	146	Jr 48, 36	142	Dn 3, 100	257
Is 38, 18	146	Jr 48, 37	138, 208	Dn 3, 49-50	277
Is 40-55	273	Jr 48, 38	141	Dn 4, 10	278
Is 44, 25	192	Lm 2, 10	134, 139	Dn 8, 16. 19	277
Is 45, 18-19	194, 195	Lm 3, 6	195	Dn 10, 21	277
Is 45, 21-22	275	Ba 6, 26	145, 184	Dn 12, 1-4	248, 257, 258, 259, 303
Is 45, 5-6	275	Ez 1, 2	169	Dn 12, 2	146, 147, 250, 251, 255, 258, 348
Is 47, 9	212	Ez 3, 22	250	Dn 12, 3	258
Is 47, 9. 12	212	Ez 6, 5	132	Os 3, 5	182, 234
Is 48, 16	195	Ez 7, 18	139, 184, 200, 209	Os 6, 2	251
Is 51, 10	146	Ez 8, 10-12	197	Os 9, 2	140, 141
Is 52, 13	258	Ez 8, 14	135, 139, 143, 201	Os 9, 4	214
Is 53, 10-11	258	Ez 10, 15	277	Os 12, 14	178
Is 53, 11	258	Ez 10, 3-5	277	Os 13, 14	250, 348
Is 54, 1-5	234, 235, 294, 360	Ez 10, 6-7	277	Os 13, 4	273
Is 56, 1-8	235	Ez 16, 3	315	Jl 2, 24	141
Is 56, 3-5	234, 235, 360	Ez 19, 5	148	Am 5, 10	140
Is 56, 5	294	Ez 24, 16-17	134	Am 5, 16	141
Is 56, 9-59, 21	235	Ez 24, 17	139, 145, 173, 215, 358	Am 5, 2	133
d'Is 57, 3-13	197	Ez 24, 17. 22	145, 358	Am 6, 7	183
Is 57, 6	145, 216	Ez 24, 17. 23	139	Am 8, 10	134, 135, 139, 209
Is 65, 11-12	196	Ez 26, 15	133	Am 9, 2	146
Is 65, 3-4	196, 197, 198	Ez 26, 17	132	Jon 2, 4	146
Is 65, 4	195, 197, 198	Ez 27, 31	208	Mi 1, 8	139, 142
Is 66, 24	258	Ez 27, 32	141	Mi 1, 16	200, 209
Jr 1, 1-2	182	Ez 28, 10	146	Mi 2, 4	142
Jr 3, 21	136	Ez 28, 25	252, 295	Ha 1, 10	138
Jr 7, 29	141, 184	Ez 29	131, 133, 143, 169	Ag 2, 13	131
Jr 8, 21	139	Ez 32	131, 136, 147	Za 1, 14-17	277
Jr 9, 16-17	141	Ez 32, 17-32	131	Za 1, 8-17	277
Jr 9, 19	141	Ez 32, 27	136	Za 3, 1-2	278
Jr 14, 22	315	Ez 34, 23-24	182, 234	Za 3, 1-7	276
Jr 16, 17	173	Ez 37, 1	248, 250, 252, 253, 348	Za 3, 8	182, 233
Jr 16, 4	131, 148	Ez 37, 10	147, 251	Za 12, 11	135, 143
Jr 16, 5-7	176, 182, 183, 359	Ez 37, 11	251	Mt 1, 1	180, 234, 285, 289
Jr 16, 6	139, 142, 199, 201, 209	Ez 37, 1-14	248, 250, 252, 253, 348	Mt 1, 20	275, 276, 278
Jr 16, 7	145, 214, 215, 358	Ez 37, 12-14	252	Mt 3, 17	275
Jr 19, 13	141	Ez 37, 2	250	Mt 3, 9	285
Jr 21, 9	133	Ez 37, 24-25	182	Mt 4, 1-11	278
Jr 22, 19	143	Ez 37, 3	251	Mt 6, 9	275
Jr 23, 5-6	182, 233	Ez 37, 4-6	251	Mt 8, 11	269
Jr 25, 36	136	Ez 37, 7	251	Mt 14, 13-21	221
Jr 26, 23	144	Ez 37, 8	251	Mt 14, 13-41	289
Jr 30, 9	182	Ez 37, 9	251	Mt 15, 4	281
Jr 31, 15	135	Ez 40, 1	169	Mt 17, 11-12	288
Jr 31, 19	136			Mt 17, 1-8	288
Jr 32, 27	231				

Mt 22, 1-14	299	Lc 12, 8-9	278	Rm 6, 9	262
Mt 22, 31-32	266	Lc 13, 28-29	269	Rm 8, 11	264
Mt 22, 37-40	306	Lc 15, 10	278	Rm 8, 38	305
Mt 25, 31	278	Lc 16, 19-31	269	Rm 9, 6-9	230
Mt 26, 10, 12	267	Lc 18, 20	281	Rm 11, 36	275
Mt 26, 17-25	342	Lc 19, 20	265	Rm 12, 5	305
Mt 26, 26-28	341	Lc 20, 37-38	266	Rm 12, 9-10	306
Mt 26, 27	265, 340	Lc 22, 19	340, 341	Rm 13, 8-10	306
Mt 26, 27-28	265	Lc 24, 1	260, 267	Rm 15, 30	306
Mt 26, 6-13	266	Lc 24, 1-12	260	1Co 8, 4	275
Mt 27, 52-53	271	Lc 24, 36-42	348	1Co 8, 6	275
Mt 27, 59	136	Lc 24, 47	315, 317	1 Co 10, 24	306
Mt 28, 1-10	259, 260, 348	Lc 24, 50-53	348	18, 9-14	208, 210, 211,
Mt 28, 19	268, 315, 317,	Jn 1, 3	275	212, 213, 216, 237, 298, 359	
326, 361		Jn 1, 14	275	1Co 10, 16	305
Mt 28, 2	262	Jn 2, 20	290	1Co 11, 7	302
Mc 1, 1	275	Jn 3, 16	275	1Co 11, 23-25	341
Mc 1, 13	278	Jn 6, 1-13	221	1Co 11, 24	340
Mc 6, 30-44	221	Jn 6, 39-40	265	1Co 11, 25	265
Mc 9, 12	288	Jn 6, 40	268, 304	1Co 12, 12	270, 305
Mc 9, 2-8	220, 288	Jn 6, 51-58	341	1Co 12, 18-20. 24-25	306
Mc 10, 47-48	234, 289	Jn 8, 39	285	1Co 15, 1-4. 14. 17	259
Mc 12, 26-27	266	Jn 10, 10	270	1Co 15, 15	263
Mc 12, 29-30	275	Jn 11, 24	265	1Co 15, 20	270
Mc 12, 29-31	306	Jn 11, 25-26	304	1Co 15, 26	262, 263, 306
Mc 13, 10	326	Jn 11, 44	136	1Co 15, 28	275
Mc 13, 32	275	Jn 12, 1-8	266	1Co 15, 55	348
Mc 14, 22-25	341	Jn 12, 3	266	2Co 1, 10-11	306
Mc 14, 23	340	Jn 12, 31-32	271	2Co 4, 14	265
Mc 14, 24	265	Jn 12, 7	267	Ga 3, 6	285
Mc 14, 3	266	Jn 14, 6	270	Ga 3, 6-9	285
Mc 14, 3-9	266	Jn 15-17	296	Ga 3, 7	285
Mc 14, 6. 8	267	Jn 20, 1-18	260	Ga 3, 8	285
Mc 16, 1	260, 261, 267,	Jn 20, 19-29	348	Ga 3, 28	305
348, 378		Ac 1, 8	327	Ga 5, 14	306
Mc 16, 1-10	260, 348	Ac 2, 14-36	261, 348, 374	Ga 6, 2	306
Mc 16, 15	315, 317, 361	Ac 2, 29	181	Ep 2, 15-16	305
Mc 16, 19	348	Ac 2, 4-6	315	Ep 2, 4-6	264
Mc16, 15	268	Ac 3, 12-26	348	Ep 2, 6-8	316
Lc 1, 26-38	275, 276, 278,	Ac 5, 19	278	Ep 4, 5	275
279		Ac 8, 24	306	Ep 4, 5-6	305
Lc 1, 32	234, 289	Ac 10, 3-7. 22	278	Ep 4, 16	307
Lc 1, 36	287	Ac 10, 42	271	Ep 5, 14	348
Lc 1, 36-45. 57-61	287	Ac 13, 34	262	Ep 6, 2-3	281
Lc 1, 37	231	Ac 17, 25-28	325	Ph 2, 9-11	275
Lc 1, 57-58	287	Rm 1, 3-4	275	Col 1, 15	270, 271, 275,
Lc 2, 11	181	Rm 1, 4	275	302, 348, 373	
Lc 2, 15	181	Rm 1, 7	295	Col 1, 15-20	270, 271, 275,
Lc 3, 37	217	Rm 4, 1	230, 285	348, 373	
Lc 4, 1-10	278	Rm 4, 13	285	Col 1, 18	270, 305
Lc 6, 35	275	Rm 4, 18-22	285	Col 1, 23	326
Lc 7, 14	137	Rm 4, 23-25	264	Col 2, 12-13	264
Lc 7, 36-50	266	Rm 4, 24-25	259	Col 2, 9	270
Lc 9, 10-17	221	Rm 4, 3	285	Col 3, 15	305
Lc 9, 28-36	220, 288	Rm 6, 4	265	1Th 3, 7	295

1Th 4, 14	265	He 1, 14	276, 278	Jc 5, 17-18	219
1Th 4, 3-7	295	He 2, 11	295	1P 1, 3	264
1Th 4, 9-10	306	He 2, 14	262	1P 3, 18-19	271
2Th 1, 7	278	He 10, 11-14	345	1P 2, 9	295
1Tm 2, 1-4	306	He 11	218, 306, 359	1P 4, 6	271
1Tm 2, 4	325	He 11, 5-6	218	1Jn 3, 1	305
1Tm 2, 5	275	He 11, 6	218	Jude 1, 14	217
1Tm 5, 4	281	He 12	274, 307	Ap 1, 18	262
2Tm 1, 10	262, 306	He 12, 24	274		

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENT	2
AVANT-PROPOS	3
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	5
1. GÉNÉRALITÉ	5
2. PRÉSENTATION ET DÉLIMITATION DU SUJET	8
3. MOTIVATION ET INTERÊT DU CHOIX DE LA RECHERCHE	8
4. OBJECTIF DE LA THÈSE ET PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE	10
5. PRÉSENTATION DU PLAN	10
6. MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE ET DE RÉDACTION	11
PREMIERE PARTIE :	13
LE RASAHARIAÑA (LE PARTAGE DES BIENS AVEC LES ANCÊTRES) CHEZ LES TSIMIHETY DU DISTRICT D’ANTSOHIHY	13
INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE	13
1. LA PRÉSENTATION DE L’ENVIRONNEMENT DU RASAHARIAÑA ET LA DESCRIPTION DU DEROULEMENT DE SON RITE	14
1.1. PRESENTATION DES ORIGINES DES MALGACHES, DE L’ETHNIE TSIMIHETY ET DU DISTRICT D’ANTSOHIHY	14
1.1.1. Les origines du peuple malgache	15
1.1.1.1. Les habitants avant les <i>Vazimba</i> et généralité sur les origines des Malgaches	15
1.1.1.2. Les origines des Malgaches	17
1.1.2. L’origine et l’histoire des <i>Tsimihety</i>	21
1.1.2.1. Leur origine	21
1.1.2.2. Brève histoire des <i>Tsimihety</i>	22
1.1.2.3. La raison et l’origine de l’appellation <i>Tsimihety</i>	25
1.1.3. La région des <i>Tsimihety</i>	26
1.1.3.1. Le territoire des <i>Tsimihety</i> à Madagascar	26
1.1.3.2. Situation géographique politique du district d’Antsohihy	28
1.2. LA MORT CHEZ LES MALGACHES ET LA CÉLÉBRATION DES FUNÉRAILLES DANS UN VILLAGE	29
1.2.1. L’origine mythique de la mort	29
1.2.2. Les différentes sortes de morts selon la pensée malgache	31
1.2.2.1. La mort naturelle	31
1.2.2.2. La mort anormale.....	33
1.2.2.3. Le <i>toromaso lehibe</i> , le grand sommeil	36

1.2.3. La construction et la localisation des tombeaux	37
1.2.4. L'enterrement à Ankerika	38
1.3. L'ORIGINE PROBABLE ET LES MOTIFS DE L'ORGANISATION DU RITE.....	41
1.3.1. Origine probable du <i>Rasahariaña</i>	41
1.3.2. Les causes directes de l'organisation du rite.....	42
1.3.2.1. La maladie	43
1.3.2.2. Le rêve, le songe et le cauchemar	44
1.4. LE DÉROULEMENT DU RITE DU RASAHARIAÑA	46
1.4.1. La raison de la demande du <i>Rasahariaña</i> par les défunts	47
1.4.2. La fréquence du <i>Rasahariaña</i> pour un mort chez les <i>Tsimihety</i>	48
1.4.3. La description du rite du <i>Rasahariaña</i>	49
1.4.3.1. <i>Hôzontsôfina</i> , l'annonce aux gens du village et les deux premiers discours du rite .	49
1.4.3.2. Préparation du bœuf ou de la vache à offrir et à sacrifier, et le premier <i>jôro</i>	50
1.4.3.3. Le <i>Sôrontsôroño</i> , le <i>Fôtojôro</i> , les deux repas et la fin du rite	52
2. ANALYSE DU RITE DU RASAHARIAGNA	54
2.1. L'ANALYSE DES RITES FUNÉRAIRES À MADAGASCAR.....	54
2.1.1. Les rites, les rituels ou la ritualité en général	54
2.1.2. Les rites des funérailles à Madagascar.....	57
2.2. LES ACTES ET LES PAROLES DANS LE RASAHARIAGNA	59
2.2.1. Les actes sacrificiels dans le <i>rasahariaña</i>	60
2.2.2. Les repas.....	61
2.2.2.1. Le repas sacrificiel du <i>Sôrontsôroño</i>	61
2.2.2.2. Le repas communautaire de toute l'assemblée	63
2.2.3. Le partage d'alcool, les dons et l'assistance du <i>Fokonolona</i>	65
2.2.4. La surveillance et les gardiens de la tête et des pattes de la victime sacrificielle	66
2.2.5. Les <i>Kabary</i> ou les discours pendant le <i>Rasahariaña</i>	67
2.2.6. Les <i>jôro</i> dans le <i>Rasahariaña</i>	69
2.2.6.1. La notion et le rôle du <i>jôro</i> en général chez les Malgaches.....	70
2.2.6.2. La conception du <i>Jôro</i> chez les <i>Tsimihety</i>	71
2.2.6.3. Les <i>Jôro</i> préliminaires du <i>Rasahariaña</i> et leur structure	72
2.2.6.4. Les <i>jôro</i> pendant le rite	74
2.2.6.5. La communion dans les <i>Jôro</i> du <i>Rasahariaña</i>	75
2.3. LES SYMBOLES ET LES OBJETS.....	76
2.3.1. Le temps, le lieu et l'orientation du rite	77
2.3.2. L'eau, l'encens et la fille ou la jeune femme dont les parents sont en vie	79
2.3.3. L'animal à offrir et à sacrifier	81

2.3.4. La signification de quelques autres objets et gestes	83
2.4. LES CAUSES INDIRECTES DU RITE	84
2.4.1. L'amour de la vie ou l'attachement à la vie	84
2.4.2. La peur de la mort et des morts	86
2.4.3. La valeur du <i>tso-drano</i> , bénédiction, et des <i>fanampiana</i> ou aides des Ancêtres	89
2.4.4. La force du <i>Fihavanana</i> entre les membres d'une même famille	91
2.4.4.1. Brefs essais de définition du <i>Fihavanana</i>	91
2.4.4.2. La force du <i>Fihavanana</i> entre les membres d'une famille et le <i>Rasahariaña</i>	92
2.4.5. La structure de la communion dans le <i>Rasahariaña</i>	94
2.4.5.1. Le fondement de la communion dans le <i>Rasahariaña</i>	94
2.4.5.2. L'état de la communion dans le <i>Rasahariaña</i>	95
2.4.5.3. Durée et limite de la communion dans le <i>Rasahariaña</i>	97
3. LES DESTINATAIRES ET L'ORIGINALITÉ DU <i>RASAHARIAÑA</i>	98
3.1. ZANAHARY OU DIEU CRÉATEUR	98
3.1.1. Généralités sur la conception de Dieu chez les Malgaches	98
3.1.2. Notion de <i>Zanahary</i> pour les Malgaches	100
3.1.3. L'être du <i>Zanahary</i> pour les Malgaches	102
3.1.4. <i>Zanahary</i> chez les <i>Tsimihety</i> et dans le <i>Rasahariaña</i>	105
3.2. LES RAZANA OU LES ANCÊTRES	107
3.2.1. La notion de <i>Razana</i> , ancêtre, en général et dans la tradition <i>Tsimihety</i>	107
3.2.2. Les fonctions des Ancêtres et la hiérarchie dans le monde surnaturel	109
3.2.3. L'influence des Ancêtres dans la société malgache	110
3.2.4. Le rôle des <i>Razana</i> dans le <i>Rasahariaña</i> et dans la perception des <i>Tsimihety</i>	112
3.3. LES <i>TSIÑY</i> , LES GÉNIES OU ESPRITS DE LA NATURE	114
3.4. LE DESTINATAIRE DIRECT DU <i>RASAHARIAÑA</i>	116
3.5. L'ORIGINALITÉ DU <i>RASAHARIAGNA</i> FACE AUX AUTRES PRATIQUES DE CULTE DES ANCÊTRES À MADAGASCAR	118
3.5.1. La généralité sur les secondes funérailles, le culte des Ancêtres et les rites d'ancestralisation	118
3.5.2. La ressemblance et la différence de ces trois rites	119
3.5.3. Les attitudes dans le culte des Ancêtres et ses fonctions à Madagascar	121
3.5.4. Les ressemblances du <i>Rasahariaña</i> aux autres pratiques du culte des Ancêtres ...	123
3.5.5. Les spécificités du <i>Rasahariaña</i> par rapport aux autres rites du culte des Ancêtres	125
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	127
DEUXIEME PARTIE :	130

RITES FUNÉRAIRES ET RELATIONS AUX ANCÊTRES : POINTS DE VUE BIBLIQUES	130
INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE	130
1. APERÇUS DE RITES ET DE PRATIQUES CONCERNANT LES DÉFUNTS	131
1.1. LES RITES DE DEUIL ET LES CÉLÉBRATIONS DES FUNÉRAILLES	132
1.1.1. Les termes qui désignent la mort et le deuil	132
1.1.1.1. Les termes qui désignent la mort	132
1.1.1.2. Les termes qui expriment le deuil	134
1.1.2. Les soins donnés aux corps et les rites de deuil	136
1.1.2.1. Les soins donnés aux corps et les éléments de rites de deuil	136
1.1.2.2. Attitudes et espaces, le jeûne et le temps de deuil	139
1.1.3. Les célébrations des funérailles	140
1.1.3.1. L'emplacement et les cortèges des célébrations de funérailles	140
1.1.3.2. La lamentation, les pleureuses, la musique et les élégies	141
1.2. LES PRATIQUES D'INHUMATION, LES OFFRANDES ALIMENTAIRES, LE MONDE DES MORTS ET LEUR MÉMOIRE	143
1.2.1. Les pratiques d'inhumation et les offrandes alimentaires	143
1.2.2. Le monde des morts : le Shéol	145
1.2.3. L'inhumation secondaire et la mémoire des morts	147
1.3. RITES FUNÉRAIRES DE QUELQUES PERSONNALITÉS BIBLIQUES	149
1.3.1. La mort, les funérailles et l'enterrement de Jacob	149
1.3.2. La mort, les funérailles et l'enterrement de Joseph	151
1.3.3. Le lien entre l'enterrement de Joseph et ceux de Josué et d'Éléazar	153
1.4. LIENS ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS	154
1.4.1. La vue générale de culte des ancêtres dans le monde de la Bible	154
1.4.2. Rappel de l'évolution des recherches sur l'invocation et le culte des morts dans la Bible	156
1.4.2.1. Les recherches avant et pendant les années 1970	157
1.4.2.2. Les recherches dans les années 1980 au milieu des années 1990	158
1.4.2.3. Les études à partir des années 1990	160
1.4.3. Quelques passages sur la nécromancie et le culte des morts dans la Bible	163
1.4.3.1. La consultation de mort dans 1S 28	163
1.4.3.2. La pratique de l'invocation des morts dans 2R 21, 6 ; 23, 24	165
1.4.3.3. L'existence du culte des morts dans Ps 106, 28 et d'autres psaumes	168
1.4.3.4. Les possibles cultes des morts ou des ancêtres royaux en Ez 43, 7-9	169
1.4.4. La part des morts et les éventuels bienfaits des morts pour les vivants	171

1.4.4.1. La loi du lévirat.....	171
1.4.4.2. Offrande de nourriture en Tb 4, 17	172
1.4.4.3. La prière et le sacrifice pour les morts en 2M 12, 41-43	174
2. LES CRITIQUES À LA LUMIÈRE DU DIEU DES VIVANTS	176
2.1. LES « PROBLÈMES » DES FUNÉRAILLES	176
2.1.1. La mort et le tombeau de Rachel.....	176
2.1.2. La mort et l'enterrement de Moïse.....	178
2.1.3. La mort et le lieu de l'enterrement de David.....	180
2.1.4. La dénonciation des pratiques interdites mais pratiquées en Jr 16, 5-7.....	182
2.2. LA CRITIQUE DE LA CONSULTATION ET DU CULTES DES MORTS	185
2.2.1. La critique de la nécromancie et du culte des morts en Qo 9, 4-6. 10.....	185
2.2.2. La critique de la nécromancie et du culte des morts dans le premier Isaïe	187
2.2.2.1. La critique des pratiquants de la nécromancie en Is 8, 19 ; 29, 4	187
2.2.2.2. Les dénonciations des faux dieux et des spécialistes de la nécromancie Is 19, 3 ...	191
2.2.2.3. La critique de l'alliance avec la mort et le shéol en Is 28, 15. 18.....	192
2.2.3. La critique de la nécromancie et du culte des morts dans le 2 ^e et 3 ^e Isaïe	194
2.2.3.1. La critique de la pratique nécromancienne en Is 45, 18-19.....	194
2.2.3.2. La dénonciation du culte des morts en Is 65, 3-4.....	196
2.3. L'INTERDICTION DE LA NÉCROMANCIE ET DU CULTES DES MORTS DANS LA BIBLE.....	198
2.3.1. L'interdiction de la nécromancie et du culte des morts dans le Lévitique	198
2.3.1.1. L'interdiction du culte des morts en Lv 19, 27-28.....	199
2.3.1.2. L'interdiction de se tourner vers les spectres et les devins dans Lv 19, 31	202
2.3.1.3. L'interdiction de la divination et de la nécromancie dans Lv 20, 6. 27.....	204
2.3.2. L'interdiction de la nécromancie et de culte des morts dans le Deutéronome	207
2.3.2.1. L'interdiction de pratique idolâtrique pour les morts dans Dt 14, 1-2.....	208
2.3.2.2. L'interdiction de la divination et de l'invocation des morts en Dt 18, 9-14	210
2.3.2.3. L'interdiction des offrandes alimentaires dans Dt 26, 12-15.....	213
3. LES AMIS DE DIEU ET LEURS CORPS, L'ANCESTRALITÉ PAR DIEU	217
3.1. LES AMIS DE DIEU ET LEURS CORPS.....	217
3.1.1. Hénoch et Élie : Deux hommes qui ne meurent pas.....	217
3.1.2. Élisée, et les pouvoirs vitaux de ses ossements	220
3.1.3. Samuel revient de chez les morts.....	223
3.1.4. Le corps du messie : Saül et Absalom	224
3.1.4.1. La mort, le corps et les soins <i>postmortem</i> de Saül et de ses trois fils	224
3.1.4.2. La mort et les traitements <i>post mortem</i> d'Absalom fils de David	227

3.2. LE DIEU QUI FAIT ACCÉDER À L'ANCESTRALITÉ.....	229
3.2.1. Les patriarches : Abraham, Isaac et Jacob.....	229
3.2.2. Les matriarches : Sara, Rebecca et Rachel.....	231
3.2.4. David, le roi messianique attendu, ancêtre du Fils de Dieu	232
3.2.4. Les Eunuques et les stériles Is 56, 3-5 ; Is 54, 1-5	234
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	236
TROISIÈME PARTIE :	238
LE DIALOGUE ENTRE LA TRADITION MALGACHE ET LA TRADITION BIBLIQUE DANS LE CULTE DES ANCÊTRES	238
INTRODUCTION DE LA TROISIÈME PARTIE	238
1. REPOSE BIBLIQUE AUX ATTENTES DES PRATIQUANTS DU RASAHARIAÑA A MADAGASCAR.....	239
1.1. L'IDOLÂTRIE DANS LES PRATIQUES DU CULTE DES MORTS OU DES ANCÊTRES ET LA NÉCROMANCIE SELON LE LIVRE DE LA SAGESSE	239
1.1.1. L'idolâtrie selon quelques passages du livre de la Sagesse	240
1.1.1.1. L'idolâtrie et ses origines selon le livre de la Sagesse.....	240
1.1.1.2. Les conséquences et la condamnation de l'idolâtrie dans le livre de la Sagesse	242
1.1.2. Le livre de la Sagesse et le culte des Ancêtres à Madagascar	244
1.1.4.1. Le livre de la Sagesse et le culte des Ancêtres malgaches.....	244
1.1.4.2. Le livre de la Sagesse et le <i>Rasahariaña</i>	245
1.2. LA RESURRECTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET LE RASAHARIAÑA ...	247
1.2.1. La résurrection en Is 26, 19.....	247
1.2.2. Les ossements desséchés qui reprennent vie dans Ez 37, 1-14.....	249
1.2.3. L'espérance en la résurrection, motif de la prière pour les morts en 2M 12, 38-45	252
1.2.4. Résurrection en 2M 7	253
1.2.5. Résurrection en Dn 12, 1-4.....	256
1.3. LA RESURRECTION DU CHRIST ET DES HOMMES : UNE RÉPONSE BIBLIQUE ET CHRÉTIENNE AUX ATTENTES DES FIDÈLES DU RASAHARIAÑA	258
1.3.1. La résurrection du Christ dans le récit de saint Matthieu : Mt 28, 1-10	258
1.3.2. La solidarité nécessaire entre la résurrection du Christ et celle des hommes	261
1.3.3. La part dans la résurrection du Christ et dans le <i>Rasahariaña</i>.....	265
1.3.4. La figure des <i>Razana</i> à la lumière du Christ.....	268
2. APPORTS RÉCIPROQUES DES DEUX TRADITIONS.....	271
2.1. LE MONOTHÉISME BIBLIQUE, UN ATOUT POUR LE CULTE DES ANCÊTRES À MADAGASCAR.....	271
2.1.1. L'unicité de Dieu dans la Bible	272

2.1.2. Les anges d'après la Bible	275
2.1.2.1. Les anges et leurs fonctions selon la Bible.....	275
2.1.2.1. Les autres esprits et le respect pour les anges dans la Bible	277
2.1.3. Le monothéisme biblique, un atout pour la tradition religieuse malgache du <i>Rasahariaña</i> et des autres rites du culte des Ancêtres.....	278
2.2. LE RESPECT DES MORTS ET DES ANCÊTRES SELON LA BIBLE	280
2.2.1. Le respect des morts selon la Bible	281
2.2.1.1. Offrande de nourriture en Tb 4, 17	281
2.2.1.2. La prière et le sacrifice pour les morts en 2M 12, 41-43 et la loi du lévirat	282
2.2.2. Le respect des ancêtres selon la Bible.....	284
2.2.2.1. Abraham, Isaac, Jacob et Joseph.....	284
2.2.2.2. Sara, Rébecca, Rachel, Anne la mère de Samuel et Elisabeth la mère de Jean Baptiste.....	286
2.2.2.3. Moïse et Josué ; Élie et Élisée.....	287
2.2.2.4. David, Salomon et Josias	288
2.3. LA CRÉATION EST ORIENTÉE VERS DIEU	290
2.3.1. L'orientation de la création vers Dieu.....	291
2.3.2. L'importance de la descendance dans la tradition biblique et malgache	292
2.3.3. Le culte des saints des religions issues de la Bible	294
2.4. LE RASAHARIAÑA ET LES AUTRES RITES DU CULTE DES ANCÊTRES COMME EXPRESSION ET CONTINUITÉ DU <i>FIHAVANANA</i>	296
2.4.1. Les interdits bibliques, une recherche de communion.....	296
2.4.2. Le <i>Rasahariaña</i> , expression et continuité du <i>Fihavanana</i> avec les Ancêtres, et de communion avec Dieu	298
2.5. LE RASAHARIAÑA, EXPRESSION DE L'IMPORTANCE DE LA VIE ET PIERRE D'ATTENTE À LA COMMUNION DES SAINTS	300
2.5.1. L'origine divine et la valeur de la vie humaine dans la Bible	301
2.5.2. L'importance de la vie dans le <i>Rasahariaña</i> , un atout pour l'accueil de la Parole de Dieu.....	302
2.5.3. Le <i>Rasahariaña</i> , comme pierre d'attente à la communion des saints	304
2.5.3.1. La communion des saints et le <i>Rasahariaña</i>	304
2.5.3.2. Le <i>Rasahariaña</i> : la quête du paradis, l'aspiration à l'Absolu et à la vie éternelle.	307
2.5.3.3. Les anges, les saints et les <i>Razana</i> dans le <i>Rasahariaña</i>	308
3. LA PROPOSITION PASTORALE SUR LE CONTEXTE DU RASAHARIAÑA A MADAGASCAR.....	310
3.1. REFLEXION SUR L'INCULTURATION.....	311
3.1.1. L'origine et l'évolution du terme inculturation	311

3.1.2. Le fondement théologique de l'inculturation.....	313
3.1.2.1. Les fondements scripturaires de l'inculturation	313
3.1.2.2. Les différents aspects du fondement théologique de l'inculturation	315
3.1.3. Les possibilités et les limites dans le processus de l'inculturation	317
3.1.4. Les critères et le processus du statut théologico-pastoral de l'inculturation	319
3.2. REFLEXION GENERALE SUR L'ATTITUDE PASTORALE.....	321
3.2.1. L'Eglise catholique face au pluralisme religieux : le dialogue interreligieux	321
3.2.2. Les implications théologiques et pastorales face au pluralisme religieux	324
3.2.3. Quelques éléments de l'attitude pastorale	325
3.2.3.1. Les formes de l'attitude pastorale : le dialogue et l'annonce.....	325
3.2.3.2. Les autres attitudes pastorales : l'exclusion de la condamnation, la valorisation et le discernement.....	328
3.3. A PROPOS DES TEXTES DE LA CONFERENCE EPISCOPALE MALGACHE SUR LA PRATIQUE DU CULTE DES ANCÊTRES	330
3.3.1. La position de l'Eglise catholique	330
3.3.2. Les recommandations.....	332
3.3.3. Un exemple concret dans l'Eglise et la position des protestantes	334
3.4. ENTRETIEN PASTORAL	336
3.4.1. Montrer les liens entre les familles, les Ancêtres et Dieu	336
3.4.2. La béatification, la canonisation et le <i>Rasahariaña</i>	338
3.4.3. Les liens entre l'Eucharistie et le <i>Rasahariaña</i>	339
3.5. PROPOSITION PASTORALE CONCRETE D'UN RITUEL	342
3.5.1. L'aspect théorique de la proposition	342
3.5.1.1. Les éléments contraires à l'Evangiles dans le <i>Rasahariaña</i>	343
3.5.1.2. Les valeurs du <i>Rasahariaña</i> à garder.....	345
3.5.2. Aspect pratique de la proposition.....	346
3.5.3. Les limites et les possibles difficultés dans la réalisation des propositions	349
3.5.3.1. L'attachement aux traditions des Ancêtres	350
3.5.3.2. La pratique de la divination et le syncrétisme	352
3.5.3.3. L'absence de l'autorité unique	353
3.5.3.4. La question d'une adhésion ou d'une appartenance au Christ.....	354
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE	355
CONCLUSION GENERALE.....	356
1. PANORAMA DE DE LA THÈSE.....	356
2. LE RÉSULTAT DE LA RECHERCHE.....	361
3. AUTOCRITIQUE ET OUVERTURE OU PERSPECTIVE D'AVENIR.....	362

BIBLIOGRAPHIE	364
1. VERSIONS BIBLIQUES.....	364
1.1. BIBLE.....	364
1.2. INSTRUMENT DE TRAVAIL (BIBLE ET THÉOLOGIE)	364
2- OUVRAGES SUR MADAGASCAR	365
3- ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE GÉNÉRALES	369
4- OUVRAGES SUR LA BIBLE ET L'ORIENT ANCIEN	371
5- OUVRAGES THÉOLOGIQUES ET COMPARATISTES	378
6- SOURCES ORALES	382
INDEX DES MOTS MALGACHES.....	383
INDEX DES VERSETS BIBLIQUES	385
TABLE DES MATIERES	392