



HAL
open science

Socio-anthropologie des organisations interculturelles : cas des pratiques identitaires antakarana

Guillaume Andriamitsara Ranaivoarison

► **To cite this version:**

Guillaume Andriamitsara Ranaivoarison. Socio-anthropologie des organisations interculturelles : cas des pratiques identitaires antakarana. *Kabaro, revue internationale des Sciences de l'Homme et des Sociétés*, 2010, Construction identitaire et interculturalité dans le monde indo-océanique, V (6-7), pp.225-243. hal-03538421

HAL Id: hal-03538421

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03538421>

Submitted on 21 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SOCIO-ANTHROPOLOGIE DES ORGANISATIONS INTERCULTURELLES. CAS DES PRATIQUES IDENTITAIRES ANTAKARANA

GUILLAUME ANDRIAMITSARA RANAIVOARISON
ENSEIGNANT CHERCHEUR
UNIVERSITÉ D'ANTANANARIVO

Résumé

Un cas parmi tant d'autres à Madagascar, l'ensemble des sociétés lignagères Antakarana ne fait pas exception quant à l'incursion de facteurs exogènes dans l'efflorescence et le durcissement des superstructures identitaires locales, cela au sein du berceau de l'avancée de la modernité et de la post-modernité. Les phénomènes accentués de migration instaurent et dynamisent des contextes relatifs de cohabitation interculturelle. D'où semblent découler tensions intra et interlignagères, constitution de groupes de pression informels, rejets et alliances politiques, course au statut de leadership,

amenuisement du statut d'appartenance de caste, changement de fonction du concept d'ethnicité, d'inter-ethnicité...

Les sociétés lignagères ne perdent pas pour autant leur équilibre sociétal en termes d'unité, de solidarité et d'harmonie. Au-delà des contradictions dans la base économique, elles ont une faculté rationnelle d'auto-organisation sur le plan interculturel dans la résolution des problématiques culturelles inter-identitaires et dans l'horizontalisation des objectifs de celle-ci avec ceux des initiatives organisationnelles exogènes.

INTRODUCTION

Les sociétés humaines subissent régulièrement les à-coups et contre-coups des avatars de la mondialisation et de la globalisation dans l'orchestration d'interconnexions mesurées entre interactions politiques, diplomatiques, culturelles, techniques, technologiques, économiques et guerrières. Les mesures de référence sont ici attelées au principe de soumission à la logique de la puissance matérielle et financière, que l'éthique de société en soit rationnelle et durablement fiable ou non sur le plan de l'humainement légitime. Quel en est l'enjeu ?

N'est-ce pas tout simplement la subordination informelle du pouvoir d'Etat à l'essence du pouvoir du « transnational » ? Ce dernier organise en un réseau systémique mondialisé la défense des intérêts des financiers et des investisseurs internationaux, réduisant la fonction de l'Etat à l'administration et à la gestion d'un corps d'institutions, de législations et de forces armées à vocation répressive. Celui-ci semble être affecté limitati-

vement à des interventions circonstanciées et guerrières exigées par les conjonctures prédominantes, sur l'échiquier des rapports de forces autant nationaux qu'internationaux. C'est primer les démarches extra-étatiques.

En avant-scène de la dynamique des rapports sociaux s'affiche alors l'opérationnalisation des structures organisationnelles supra-étatiques, comme premiers substrats technico-sociaux de tout pouvoir de leadership local.

Les organisations interculturelles sont dans cette optique en pôle position quant à la positivisation de la dialectique entre les facteurs endogènes et les facteurs exogènes. C'est là que se détermine en pratique l'orientation stratégique de la dynamique du changement social, et dont relève l'esprit de nos appréciations présentes, quid du concept d'organisation dans ses structures, sa méthodologie d'approche du social et ses finalités.

Le pouvoir du supra-étatique s'institutionnalise, déterminant et informel sur la marche des sociétés dans les pays pauvres. La force de détermination se localise dans la fonctionnalité technico-politique d'une certaine unité préconçue de finalités entre une multiplicité de logiques institutionnelles. La question de l'essence interactionnelle des organisations est constructrice du processus. En l'occurrence, notre choix thématique veut rapporter une synthèse provisoire d'une étape de recherche dans la réalisation de nos travaux de thèse.

L'investigation scientifique veut établir une synoptique de la genèse et de l'itinéraire social du supra-étatique dans la dynamique des organisations. La problématique se ramène à l'identification du ou des modes des inter influences entre les divers agrégats culturels dans une stratégie politiquement éprouvée des pratiques spécifiques des organisations, particulièrement des organisations interculturelles.

Au titre d'objectif général, la question gravite autour du fondement et de la légitimité historique des pratiques cérémonielles identitaires, dans la pérennisation des sociétés malgaches au sein d'une mosaïque mondiale de cultures identitaires.

En objectif spécifique, nous voulons mettre en exergue les mécanismes locaux d'adhésion et de degré de participation des masses à ces pratiques identitaires dans le cas particulier du « Tsangantsaiñy » chez les antakarana.

L'esprit de notre démarche investigationnelle veut poser que l'homme est d'abord le contexte d'une culture. Qu'en l'occurrence toute science de l'homme est celle d'une certaine culture qui se construit et se reconstruit, qui construit et reconstruit incessamment le social dans le paradigme des éthiques de société et en fonction d'un acquis axiologique historique.

Aussi est-il considéré que c'est en conformité à un habitus de tradition de lutte, dans les limites circonscrites par les forces et faiblesses de celui-ci, que les individus, appréhendés en situation de vie collective au

quotidien, agissent et interagissent à travers l'actualisation/réactualisation de leurs pratiques identitaires dans la perspective pérenne.

Ce qui est à vérifier ici en amont et en aval de la logique culturelle identitaire antakarana.

C'est à travers l'unité de démarches quantitativistes et qualitativistes relatives à diverses disciplines des sciences sociales que les données ont été recueillies. Nous avons eu recours alternativement et tout aussi conjointement à la méthode par quota, à la méthode probabiliste et au focus group dans l'échantillonnage. La population d'enquête a fait un total de quatre cent individus tous âges et tous sexes confondus, partant de l'indexation d'un niveau minimal d'instruction : celui de la classe supérieure de l'enseignement primaire.

La technique du brainstorming et la méthode cybernétique ont dominés dans la conduite des enquêtes, avec des observations socio-métriques dans le comportement au quotidien au niveau d'un nombre limité d'individus. L'objectif en a été l'établissement du rapport de légitimité et de bien-fondé entre l'énoncé et le pratiqué, le dit et le non dit, l'onirique et le processus de vie réel, le subjectif et l'objectif, le conscient et l'inconscient.

Ce qui relève tendanciellement et plutôt du qualitatif que du quantitatif, du normatif que du nomothétique.

Relativement, des étapes de notre démarche conceptuelle et théorisationnelle ont requis des supports empiriques quantifiés, d'autres non en raison des risques de lecture scientiste et positiviste des paysages socio-anthropologiques. Alors même que la démarche a dégagé une logique sociale de dimension holistique. Aussi, le recours aux principes actionnels de l'ethnométhodologie a-t-il été adopté dans les situations requérant une méthodologie qualitative stricto sensu. Ce qui est le cas dans le rapport de la problématique de la présente communication avec le terrain.

Nos résultats sanctionnent trois moments dont

- en première partie le mouvement des stratégies d'organisation en société antakarana,
- en seconde partie la dynamique du type de société généré par ce mouvement,
- en troisième partie les prospectives.

MISE AU POINT SUR QUELQUES USAGES TERMINOLOGIQUES

ORGANISATIONS INTERCULTURELLES

Ce sont les organisations extra-étatiques relevant des initiatives historiques des sociétés traditionnelles, participant de la base au sommet au dynamisme identitaire dans la trame des rapports sociaux en général.

PRATIQUES IDENTITAIRES ANTAKARANA

Le terme « antakarana » désigne le qualificatif ethnique des peuples originaires du nord malgache, ceux-ci ont leurs pratiques identitaires spécifiques en synergie avec un ensemble identitaire plus vaste et de dimension nationale, la « malgachéité ». Dans le cadre de cette communication, nous n'allons pas procéder à une étude monographique de ces pratiques, il s'agit plutôt d'une approche holiste des divers modes d'adaptation contextuelle des sociétés antakarana dans leurs rapports à elles mêmes, aux autres sociétés, aux autres organisations, à l'Etat, à la mondialisation, à la globalisation.

SUPRA-ÉTATIQUE

L'expression définit l'essence déterminante et hégémoniste du pouvoir interconnecté des organisations extra-étatiques dans le contrôle du social, que cela soit indépendamment de l'exercice du pouvoir d'Etat ou de connivence avec.

TSANGANTSAIŃY

C'est la plus grande fête des Antakarana. La cérémonie consiste à ériger le mât royal, et à faire flotter dessus le drapeau blanc frappé d'un croissant de lune rouge et d'une étoile à six branches. Elle se déroule théoriquement tous les cinq ans dans la ville royale antakarana, Ambatoharanana, commune rurale d'Antsaravibe, district d'Ambilobe, région DIANA.

Le terme « TsangantsaiŃy » dérive de deux mots dont « tsangana » qui est la racine de « manangana » signifiant ériger, et « saiŃy ou saina » voulant dire drapeau. Pour les anglo-saxons, le « saiŃy » a le même sens que le signe. L'érection du mât royal à travers la cérémonie du « tsangantsaiŃy » et en pays antakarana symbolise donc le royaume antakarana. Ce mât ne peut être remplacé que lorsqu'il s'est écroulé de lui-même ou « mirôtso ».

Le « tangantsaiŃy » est le lieu et le moment d'actualisation/réactualisation périodique de la sacralité du pouvoir royal dans les relations de celui-ci avec les masses populaires, les ancêtres et Zanahary (Dieu créateur).

LES STRATEGIES D'ORGANISATION EN SOCIETE ANTAKARANA

« APPROPRIATION SOCIALE DU TSANGANTSAIŃY »

Une première variable déterminante est l'empreinte du tissu social patriarco-féodal émanant de la royauté. Les opinions et les attitudes de celle-ci à propos du « tsangantsaiŃy » sont de nos jours mûes par la

prépondérance des faits de modernité comme l'individuation des rapports sociaux de production, l'adhésion libre au syncrétisme culturel et politico-religieux. Pour ne citer que quelques exemples, les impacts en sont les mariages entre individus de souche royale et individus d'origine sociale et ethnique différente, l'amenuisement des critères d'appartenance de caste, l'efflorescence de la valorisation institutionnelle de la famille nucléaire au sein de l'organisation sociale lignagère comme unité sociale de base. Le processus va-t-il dissoudre le tissu social établi jusqu'à remettre en question l'identité de la personne du « Antakarana » ?

La religion traditionnelle se pose en interface entre une dynamique identitaire et un syncrétisme de façade. Elle se matérialise dans la cérémonie du « tsangantsaiñy » et les implications de celle-ci au quotidien. Mais alors que la religion en tant que telle puise ses fondements dans une tradition lignagère et ethnico-identitaire datant de l'antiquité malgache, les pratiques rituelles relevant de l'avènement de la cérémonie du « Tsangantsaiñy » sont à rechercher de par leur origine dans la conquête merina¹. En la circonstance, cette dernière a dû provoquer un culte aux rois locaux décédés, sensés revenir parmi leur peuple. Aussi, la cérémonie du « Tsangantsaiñy » est-elle ostensiblement le jeu de relations imaginaires avec le roi !

Donc, au départ, l'esprit du roi mort se réincarne dans le corps d'une personne vivante pour indiquer comment doit se dérouler son enterrement, comment il doit être habillé pour ses funérailles, quel jour il doit être enterré, à quelle heure et à quel endroit. Cette réincarnation s'opère dans le corps d'un membre de la famille royale. C'est à ce même moment que le roi décédé donne ou prononce son nouveau nom car il ne portera plus son nom de vivant une fois qu'il a tourné le dos (décédé).

La famille royale a toujours tendance à penser que le « Tangantsaiñy » est une propriété royale en ayant trouvé son origine dans la vénération des rois décédés. Ainsi celui-ci est-il devenu un rite sacré, saint, propre, devant être respecté, durant lequel on demande de l'aide, des bénédictions, la santé et la richesse. En quelque sorte, c'est une tradition et une culture royale antakarana. Dans sa spécificité et pareillement aux autres pratiques à Madagascar, le « Tsangantsaiñy » constitue dans cet ordre d'idées et sur une logique d'acointance, d'une part l'assise historique du pouvoir de la famille royale, d'autre part le fondement politico-religieux de l'identité culturelle antakarana en général.

Avec l'avènement de l'Etat moderne, ses structures démocratiques et la liberté de religion, les descendance des familles royales raffermissent leur contrôle des pouvoirs locaux en permettant au « Tangantsaiñy » de s'assimiler aux religions modernes. Le patriarco-féodalisme est parvenu à

¹ Merina : qualificatif ethnique des peuples des hautes terres centrales malgaches.

opérer à travers les pratiques cérémonielles identitaires une ouverture active à une interculturelité religieuse, d'essence populaire et pérenne.

DYNAMIQUE DES MASSES DANS LES ORGANISATIONS

Comment se présentent les dimensions intra et interorganisationnelles de cette interculturelité populaire ?

L'orientation du sens de l'histoire n'est pas déterminée de façon unilatérale par la tradition dans les sociétés anthropologiques. La mondialisation et la globalisation y marquent tout aussi bien leurs empreintes en véhiculant jusque dans les localités les plus enclavées les aléas de la modernité et les paradigmes de la post-modernité.

Tradition et modernité évoluent dans ces sociétés alternativement et/ou conjointement en situation d'accointance, et/ou en situation de dichotomie. Tandis que le post-modernisme se dessine sur tous les comportements individuels, vivifié par la puissance communicationnelle des NTIC. Quel que soit le cas situationnel évoqué, les masses populaires sont de prime abord la matérialité vivante et mouvante de l'ancrage de la tradition en termes de dialectique sujet/objet. La modernité s'y accole par effets de ventouse, comme la sangsue s'accrole à la peau.

En l'occurrence, les organisations interculturelles émanant de la force de la tradition semblent avoir à se replier sur une position de porte-à-faux face aux organismes d'appui agissant dans le culturel, l'économique et l'éducationnel, initiés par les bailleurs et l'Etat par le canal des organisations autant gouvernementales que non gouvernementales. Ceux-ci prédominent et surdominent sur l'essence du social de par leur indexation d'initiative coercitive d'Etat par les masses.

En la circonstance, l'intégration des masses au concept d'approche participative, incluant ICC (Information, Changement de Comportement) et CCC (Communication, Changement de Comportement) pour l'opérationnalisation des actions des ONG (Organisations Non Gouvernementales) et des OG (Organisations Gouvernementales) est un alignement passivement stoïcien à la condescendance des leaderships locaux.

La mémoire populaire sur la nature dictatoriale et oppressive de l'Etat actualise là un habitus collectif et psycho-social historique, percevant celui-là comme un capital de maintien et de reproduction du statu quo au profit séculaire des classes dirigeantes et des classes dominantes.

Il va sans dire que cette perception est en même temps relative à des craintes de sanction négative sur la pérennité des financements, de l'aide et de l'emploi en raison d'une hétérodoxie vis-à-vis des règles organisationnelles initiées par les bailleurs...

Il s'agit en conséquence de faire en sorte que la dynamique de projet soit reconnue comme pleinement légitime par les masses, que cette légitimité transparaisse à travers un consensus populaire intra/interinsti-

tutionnel et formel. A ce titre, les masses font fonction de simples figurants face au diktat subi et devant être exercé par les leaderships locaux aux échelles respectives des structures publiques décentralisées. Les présences massives au niveau des assemblées générales de « Fokontany » (collectivité administrative, territoriale et décentralisée de base à Madagascar) et des convocations de meetings de tous ordres présentent à cet effet peu ou pas du tout de motivation démocratique. Il n'y a pas de « trajectivité » entre le sujet et l'objet. Dès lors, l'idéosyncrasie animant le prosélytisme des organisations interculturelles peut-elle faire figure d'hérésie face aux exigences de socialité consciemment et librement consentie de la modernité ?

Le rôle intégrateur de l'interculturalité religieuse est ici déterminant dans le sens d'un contrôle social et d'une régulation des comportements individuels sur une base socio-culturelle. Les organisations formelles et informelles, en amont et en aval de cette interculturalité, sont les véritables détentrices du pouvoir politico-social. Elles foisonnent d'un niveau de la structure sociale à l'autre, d'une institution à l'autre, pour ne citer que les exemples d'associations d'étudiants originaires de..., d'artistes prônant tel ou tel art de..., de femmes responsables exploitant telle ou telle filière de..., dans la région de..., etc.

Ce sont là des organisations interculturelles relevant du supra-étatisme, mais animées de la résilience anthropologique et mûes par une rationalité certaine dans les motivations, les objectifs et les finalités. C'est une rationalité qui outrepassé ostensiblement la logique cartésienne. C'est la société qui pense et décide, pas l'individu.

A partir de ce point nodal, dans les interactions entre organisations politico-administratives, économiques et organisations interculturelles, se pose la question du type de société auquel l'on est confronté quant aux fonctionnalités des organisations agissant dans les sociétés.

QUEL TYPE DE SOCIÉTÉ QUANT AUX TYPES D'ORGANISATION

Le Malgache, particulièrement ici l'Antakarana, est d'abord et par excellence l'homme d'une tradition. De même que toute tradition est sociale, elle traduit un certain sens de l'organisation dans la nécessité historique de pérenniser un certain type de société.

INTERACTIONS ENTRE LE SYMBOLIQUE ET LE STATUT DE L'INDIVIDU

Dimensions des rapports d'interaction

De l'opinion de E. GOFFMAN², les rites sacrés peuvent être religieux ou magiques et il existe aussi des rites profanes. Les gestes, paroles, postures et objets intervenant dans le « Tsangantsaiñy » n'ont pas dans ce sens une justification utilitaire. Ils arborent une dimension symbolique orientée vers la communication avec les puissances surnaturelles, principalement les ancêtres et leur pouvoir.

Dès lors, il est permis d'affirmer dans le sens des analyses de Goffman E³ que ce sont des rites d'interaction au sein de la vie quotidienne. D'après celui-ci, la mise en scène de la vie quotidienne a une dimension fortement rituelle. Aussi, propriété royale et en même temps propriété populaire, le « Tsangantsaiñy » est-il un rite collectif. Il fait corps avec les valeurs historiques des deux entités, la royauté et le peuple.

Sur le plan culturel, l'ensemble du corps de vocabulaire C. LEVI-STRAUSS⁴ trouve son adéquation instrumentale dans l'approche anthropologique du « Tsangantsaiñy » tandis qu'en matière socio-économique, ce dernier entretient des liens dialectiques permanents avec l'environnement « éco systémique ».

Aux niveaux de l'instance magico-religieuse et de la santé physico-psychique, l'individu est saisi par le rituel identitaire dans un processus de purification et de guérison, la personne possédée étant considérée comme une malade ou une impure, ayant violé les « fady » (interdits). Aussi s'impose-t-elle la nécessité du recours aux ancêtres et à « Zanahary » (Le Créateur) pour la soigner !

Les dimensions des rapports interactionnels se contextualisent ici dans la réintégration permanente de l'individu à la logique du symbolique. Ce dernier incarne la quintessence immanente des fonctions des organisations interculturelles dans la résorption des contradictions entre la collectivité et l'individu. Le rationnel est en la circonstance l'individu cogitant pour son propre effacement afin de prioriser le collectif. L'objectif est d'éviter toute anomie.

Identité de fonction de régulation et de faits

La « parenté profonde » peut être établie en terme d'identité entre fonction de régulation sociale et logique des faits. Elle réside dans le droit

² E. GOFFMAN « La mise en scène de la vie quotidienne » », Paris : Editions de Minuit, 1973.

³ *Idem.*

⁴ C. LEVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », Paris : *Revue d'Histoire des Religions* n°1, 1949.

effectif d'exercer un pouvoir de fonction dans l'administration, la gestion et l'orientation des faits de société, cela en conformité avec les normes des pratiques cérémonielles identitaires.

La fonctionnalité de ce pouvoir est à ce titre soumise à des règles qui surdéterminent, par exemple, les alliances matrimoniales, l'adoption, l'accès des morts aux tombeaux... Celles-ci remontent toutes via la filière du « Tsangantsaiñy » jusqu'à l'ancêtre royal de ce dernier etc. A remarquer à ce propos que la construction structuraliste risque de réduire le « Tsangantsaiñy » et ses rites à l'unique fonction de régulation sociale, assurant rétroactivement la permanence du pouvoir de la famille royale. En conséquence, elle est inapte à interpréter, notamment, la violence rituelle et l'efficacité des conflits entre des groupes pour la possession d'un esprit royal.

L'analyse des relations sur l'affection des vivants à l'égard des reliques, durant le déroulement des rituels, a instrumenté les apports de la psychanalyse pour permettre de comprendre deux faits récurrents : le pourquoi de la répétition des rituels et le pourquoi de l'irréductibilité de ces derniers au « Tsangantsaiñy ». La notion d'ambivalence autorise dans ce sens certaines interrogations sur l'épisode relativement « violent » des rituels à l'encontre des désirs incestueux. Contextualisé en l'occurrence dans le schématisme freudien⁵ au sujet de la « lutte éternelle entre Eros et l'instinct de destruction ou de mort », cet épisode se conclut par la conversion des sentiments d'amour en une sublimation du « Tsangantsaiñy », aux fins de maintien et de reproduction de l'ordre social.

A cet égard, la famille royale vit dans la hantise permanente de sa division par de quelconques discordes, celles-ci occasionnant la perte de « hasina » (sacralité) et de pouvoir etc. Mais le rituel réalise le renoncement à la division au bénéfice de l'unité de la famille comme intérêt supérieur, et assure la mutation de la violence en amour. De même que la répétition du « Tsangantsaiñy » constitue la garantie d'évitement d'une possible désunion avec la puissance sacrée des ancêtres royaux.

Aussi, la reconnaissance mutuelle est-elle admise d'exécuter collectivement la violence rituelle pour l'appropriation par le groupe ou « l'ego collectif » (et non les membres individuellement) de la puissance des ancêtres ! Le processus est psychique et peut être transposé comme caractéristique de la dynamique du social sans réduire celle-ci comme une simple émanation du psychisme individuel.

Chez C. Lévi-Strauss⁶ et d'un autre point de vue d'analyse, les faits sociaux en tant que faits psycho-sociaux de parenté sont relatifs à un système de communications et d'échanges entre des statuts et des rôles. Le principe en est la réciprocité consistant à s'interdire le parent proche pour l'échanger contre un conjoint venant d'un autre groupe. Lorsque

⁵ S. FREUD, « Totem et tabou », Paris : (1913), Trad. fr, Payot, 1951.

⁶ C. LEVI-STRAUSS, « Les structures élémentaires de la parenté », Paris : Maspero, 1975.

C. Lévi-Strauss⁷ recherche « les lois universelles qui régissent les activités inconscientes de l'esprit » dans ces échanges communicationnels, le structuraliste qu'il est rejette la question de l'origine des phénomènes au profit d'une étude de leurs formes langagières.

Or, C. Rivière⁸ note qu'en réalité, le caché dans toute structure sociale est sa raison d'être, son principe explicatif. La parenté est isolée du reste de la culture chez C. Lévi-Strauss, alors même que le sacré est à restituer au fondement de l'échange (« hasin-drazana », sacralité ou puissance sacrée des ancêtres), la notion profane du « prestige » l'ayant fait disparaître.

Ainsi en est-il chez les Antakarana ! La condition de la pérennité royale est la relation de continuité de celle-ci avec les parentés agissant au sein du processus interactionnel et intercommunicationnel anthropologique populaire.

Parler des pratiques cérémonielles identitaires antakarana, c'est évoquer leur identité avec la fonction de régulation sociale de la parenté royale.

Servilité de fait et servilité symbolique

La notion d'identité de fonction de régulation et de faits a un caractère impératif de par sa dimension sacrée et son expression dans le concept de servilité. Primo, le « Tsangantsaiñy » est le lieu et le moment de réactualisation périodique de la sacralité de la « servilité de fait ». Secondo, cette sacralité transcende la conscience collective jusqu'à la conscience individuelle par les fonctions intrinsèques des notions d'honneur, de prestige, de respect des morts et des ancêtres. La servilité de fait se double alors de la « servilité symbolique ». C'est par la dialectique « servilité de fait/servilité symbolique » que le jeu des interactions entre fonction de régulation et faits se régule dans l'impérativité de l'identité de ces derniers.

Cela nous rappelle dans une certaine mesure les caractéristiques du « potlach » et ses trois obligations chez M. Mauss⁹ : « donner, recevoir et rendre ». Mais la servilité n'atteint pas le niveau complet du potlach. Elle représente des prestations totales du type agnostique, pour reprendre la terminologie de M. Mauss¹⁰ Les ancêtres royaux et les Antakarana n'arrivent pas à tout donner, telle leur vie, pour rivaliser avec l'Autre comme dans le potlach. Dans cet ordre d'idées, le système du don et contre don est uniquement instrumenté pour entretenir les alliances intra/

⁷ *Idem.*

⁸ C. RIVIERE, « Introduction à l'anthropologie », Paris : Hachette, 1995.

⁹ M. MAUSS, « Essai sur le don : formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF, 1950.

¹⁰ *Idem.*

interlignagères et un réseau systémique durable en matière d'échanges communicationnels.

Il n'y a ni avantages socio-religieux ni privilèges psychologiques privatifs en jeu et pour les esprits et pour les Antakarana. C'est tout simplement la logique d'une stratégie de reproduction sociale.

Cette dialectique de servilité s'inscrit donc en dernière analyse dans la conscience permanente de la nécessité de se libérer du poids du mécontentement des ancêtres et des conséquences afférentes : pauvreté, mort à un âge tendre, mort subite et autres malheurs. Elle sollicite la bénédiction de ceux-là par faveur, pour accompagner l'homme dans une longue vie d'honneur, de puissances et de toutes sortes de jouissances de la vie.

La demande de bénédiction aux ancêtres est la principale philosophie sur laquelle repose le « Tsangantsaiñy », car la croyance veut que l'ancêtre va se muter en un Dieu¹¹ à qui demander de l'aide.

Servilité de fait et servilité symbolique opèrent au sein de la population antakarana un processus durable de synergie collective, qui fait abstraction des assises socio-économiques inégalitaires, et qui donc, par voie de conséquence, est ouvert au laisser aller/laisser faire libre du développement des rapports marchands en termes d'individuation des rapports sociaux.

Ceci qui pose la problématique des rapports du « Tsangantsaiñy » avec la modernité et la post-modernité.

INTERACTIONS AVEC LA MODERNITÉ ET LA POST MODERNITÉ

Le rôle intégrateur du Capital est de mieux en mieux remis en question. Encore plus, l'incapacité historique de la mondialisation et de la globalisation à assumer leurs tâches tend subrepticement vers l'habile manipulation d'une fausse légitimation du mouvement altermondialiste par les médias, dans le contexte de la crise financière mondiale. Et l'exploitation inhumaine des ressources mondiales, les crises aggravées de l'emploi, l'absence de capitaux capitalisant, les implosions et les explosions sociales sanglantes demeurent les visages sans cesse renouvelés des stratégies de lutte contre la pauvreté dans les pays du Sud, terres d'élection de l'économie de pauvreté des pays riches.

Cela nous amène à dresser une synoptique des issues des rapports nécessaires des pratiques identitaires tel le « Tsangantsaiñy » avec la modernité et la post-modernité.

¹¹ Il n'est pas question ici de Dieu dans son acception chrétienne ou musulmane ou bouddhiste ou autre... mais son concept malgache en tant que par Dieu, les Malgaches désignent le Créateur, immanent à toute chose de par son caractère pluriel et par la pluralité des choses, un polythéisme originaire, en malgache : « Zanahary ».

INCOMPATIBILITÉ AVEC LA MODERNITÉ

La modernité a eu et continue d'avoir tendance à reléguer au second plan les pratiques communautaires, à affaiblir les appartenances collectives en classant par exemple les rituels identitaires dans la rubrique des facteurs anti-économiques en pays pauvres. Situation de fait dans les pays riches, la division sociale du travail générée par le Capital a affecté les liens communautaires pour céder la place à la singularité de l'individu ; l'individualisation des moyens de production y est exacerbée par la puissance d'impact onirique des médias et l'appétence hédonistique, animées chez l'individu par les produits marchands.

A Madagascar, l'instinct d'appartenance collective est demeuré vivace, suite à un habitus éducationnel ayant des racines séculaires. Il est à la fois l'anti-thèse et le réceptacle de tout ce qui est modernité. D'où il résulte un processus dichotomique plaçant côte à côte tradition et modernité, mûes par des réflexes d'intéressements réciproques mais contradictoires. La tradition veut accéder aux bienfaits de la modernité, tandis que la modernité veut instrumentaliser la tradition pour les intérêts privatifs du Capital. A 95%, nos enquêtés ont montré une frustration littéralement matérielle traduite par l'impossibilité de jouir pleinement et/ou au minimum des apports de la modernité, les 5% étant des personnes âgées plongées dans le conservatisme¹². Pour sa part, la tradition constitue pour la modernité une source de main-d'œuvre bon marché et intarissable, un objet de jouissance touristique et sexuelle, une réserve de ressources naturelles exploitables à outrance et à profit sur le long terme etc. Dans tous les cas, le processus est générateur de fractures en tous genres. Comment se présentent les rapports dialectiques entre tradition et modernité au sein du processus ?

Ostensiblement, le processus profite de façon unilatérale aux bailleurs extérieurs. Ainsi s'affiche un mouvement du Capital excluant systématiquement les sociétés lignagères de possibilités d'initiative entrepreneuriale autochtone et locale. En même temps que celui-ci se déclare être porteur de modernité, il s'auto-érige en frein à celle-ci. Engorgée par cette idéosyncrasie, l'éthique existentielle et identitaire des sociétés lignagères est totalement désarmée, paralysée. Quoiqu'elle veuille réaliser l'osmose entre l'« être-pour-autrui » immanent aux pratiques identitaires originaires et l'« être-pour-soi » matérialisé dans le « bien-être, bien penser, bien agir » d'une volonté collective de synergie ascensionnelle pour le couple tradition-modernité, le passage sans transition de la théorie à la pratique reste bloqué.

¹² Résultats d'enquêtes personnelles par Focus group sur 300 individus répartis sur 10 groupes – Région DIANA, nord et nord-ouest malgache, 2004.

Deux faits corroborent indubitablement ce phénomène :

- un fait économique et politico-social par la surexploitation des richesses locales, la surexploitation du travail de l'homme, de la femme et de l'enfant, et l'affectation des initiatives des collectivités de base à la réalisation uniquement de projets mous, accentuant la dégradation des économies de proximité et la paupérisation absolue des masses ;
- un fait scientifique par l'unanimité des sociologues et anthropologues développeurs, impliqués sur le gros et vaste marché de consultance, à admettre et à officialiser à travers les publications des résultats de leurs recherches de terrain à Madagascar que les pratiques identitaires constituent les facteurs déterminant le blocage au développement, occultant par défaut de relativisme méthodologique couplé au simple appât du gain l'opportunité d'une épistémologie critique émergente, fondamentalement respectueuse de l'humanisme scientifique.

Il y a incompatibilité de fait entre les pratiques identitaires et la modernité. Le processus dichotomique n'exclut cependant pas des situations localisées d'acointance dans le contexte d'individualisation des rapports sociaux économiques. Il faut noter la prolifération et le dynamisme quasi-entrepreneurial des couches de la petite bourgeoisie dans l'intégration économique intra/intersectorielle associée à une adhésion inconditionnelle au culte identitaire du symbolique. Mais toujours est-il que cette modernité conquise par et à la manière de la petite bourgeoisie parvient à peine à satisfaire les besoins de consommation de cette classe ! Le contrôle de la valeur ajoutée capitalisable reste le monopole de la bourgeoisie compradore, et donc des grosses finances mondiales. Cette petite bourgeoisie demeure improductive.

En dernière analyse, la pleine accession des sociétés lignagères identitaires à la modernité se voit avortée aux racines par la modernité elle-même. Faut-il parler d'un maximum autorisé de modernité comme d'un modèle choisi de pauvreté, au titre de facteurs et conditions de régulation à la normale des rapports sociaux mondiaux ? Dans ce contexte s'opère l'ouverture des sociétés lignagères identitaires au post-modernisme.

COMPATIBILITÉ AVEC LA POST-MODERNITÉ

Si la post-modernité est une époque tributaire de l'opulence planétaire des grosses finances mondiales, le post-modernisme déferle sur les peuples, ravageur par son instrumentalisation au service de la société mondiale de consommation gérée par le transnational, et sans que cependant la majorité ait le pouvoir d'achat correspondant, mais tout aussi bien novateur pour ce qu'il apporte en capitaux de savoir, de savoir faire, de faire savoir et de savoir vivre ensemble pour l'éveil et l'acquisition d'auto-

nomie des consciences, la tolérance progressive des revendications démocratiques populaires en matière de démocratie de proximité etc.

A Madagascar et de l'époque coloniale à nos jours, c'est au prix de mutations politiques et sociales violentes, sanglantes que les sociétés identitaires malgaches sont passées de l'emprise de la modernité inachevée, végétative, bâtarde à une ouverture aux apports substantiels de la post-modernité. Cette modernité a maintenu et continue de maintenir l'état de la base économique dans les mêmes conditions de logique de survie pour les communautés lignagères, de façon séculaire. Ce sont les superstructures identitaires qui ont épousé le rythme et les valeurs du post-modernisme innovant.

Aussi, ce qui prévaut dans les sociétés identitaires malgaches, ce n'est pas un post-modernisme passéiste, visant un retour en arrière, adoptant un esprit de critique, négatif, ne débouchant sur aucun projet d'avenir, se réfugiant dans un passé obsolète et atrophique. Citons à ce propos l'éсотérisme épistémologique et la portée mythico-sysiphienne de l'éthique de société prônée respectivement dans la négritude, l'africanitude, la malgachitude, le racisme, le scientisme, le positivisme, le rationalisme cartésien, le capitalisme sectaire des bourgeoisies des pays riches etc.

La tendance dominante du post-modernisme agissant en milieu identitaire malgache est la conscience de l'inachèvement, inachèvement traduit à la fois comme nécessité et acte d'ouverture à l'autre. La vacuité de la modernité végétative, bâtarde trouve ici son anti-thèse, comme orientation onirique de l'appétence sociale dans le sens d'un mixte de symbolique identitaire, de nouveaux repères et de nouvelles méthodes. Cette conscience de l'inachèvement est construite et sans cesse reconstruite, actualisée et réactualisée, exhaussée et réappropriée dans et par la déité reconnue dans les choses par l'individu, et dont « le pour-soi » individuel est le stratège en théorie et en pratique, quant à l'issue de la conflagration axiologique incarnée par l'efflorescence des « Nouvelles Technologies de l'Information et de La Communication » (NTIC).

Dans cette optique, la compatibilité des pratiques identitaires avec la post-modernité, en la circonstance le « Tsangantsaiñy », peut s'évaluer dans le fait que l'identité personnelle n'est plus à rechercher dans l'Etat, l'individualisme, Dieu, l'enfermement familial, ... mais dans l'identification à un groupe. Et alors justement, aucun groupe n'est préférentiel. L'individu va en s'intégrant à un groupe comme à l'autre, accumulant et capitalisant les expériences. L'individu est en permanence impliqué dans de multiples processus interactionnels, relevant de dynamismes de groupes restreints qui font fonction de passeurs culturels, d'instruments et de lieux d'extériorisation/recapitalisation des tendances relatives à la totalité psycho-intellectuelle de l'être. Maffesoli¹³ utilise le terme de « tribus » pour dénom-

¹³ M. MAFFESOLI, « Le Rythme de la Vie. Variations sur les sensibilités post-modernes », Paris : La Table Ronde, 2004.

mer ces groupes restreints. Leurs valeurs normatives sont de l'ordre de labile et du polysémique. Aussi, semble-t-il et toujours dans l'optique de Maffessoli, que l'individu est appelé à passer d'une culture à l'autre, d'une éthique à l'autre, d'un onirisme hédonistique à l'autre dans ses transitions d'une « tribu » à l'autre. Et dans ce comportement psycho-social, sa posture sociale paraît irréfragable. Maffessoli formule l'idéosyncrasie animant ce processus de la trajectoire individuelle dans les termes suivants, « cet enfant éternel, ce perpétuel adolescent qui ne se résout pas à devenir un être achevé, mais se complaît dans un constant devenir »¹⁴.

A noter cependant que de par ce foisonnement de « tribus », dans l'informel comme dans le formel, le socle commun aux capitaux culturels intériorisés et instrumentés par l'individu reste le symbolique à travers les pratiques cérémonielles identitaires. L'impérativité de la conformité aux principes à la base de la servilité de fait et de la servilité symbolique est, non seulement notoire mais, rappelons-le, immanente à la conscience individuelle du Malgache, de l'Antakarana en particulier, l'« être-pour-autrui ».

Pour résumer, deux sites intercomplémentaires d'interactions façonnent et régulent donc la personnalité de tout un chacun en milieu identitaire antakarana : le site symbolique de la tradition et le site post-moderne des NTIC. Le premier fait fonction de socle identitaire au sein de cette intercomplémentarité. Il est irréfragable de par sa sacralité. Il est lui-même la porte ouverte et l'élément porteur du prosélytisme en direction du second site dans la perspective d'une interculturalité positive. Cette dernière suppose le devoir être de soi dans le respect du civisme éthique de la mixité sociale, en s'impliquant individuellement dans le jeu des conflits et compétitions entre les multiples archétypes, sans que jamais l'individu se fait l'esclave d'un archétype préférentiel.

Relativement cependant, ne faut-il pas parler d'un secteur post-modernisé comme d'un « secteur occidentalisé », concept instrumenté par F. Rajaoson¹⁵ dans ses analyses de l'intégration/adhésion de certaines franges de la population malgache à la modernité occidentale autour de la pratique du « Famadihana » (ou retournement des morts) ?

Dans cette optique, le « Famadihana », en tant que pratique cérémonielle identitaire malgache, revêt des éléments culturels différentiels dans les attitudes et comportements des individus selon que ceux-ci appartiennent à tel ou tel groupe socio-économique et social. Il en ressort que des groupes sociaux ont recours à une pratique modernisée à l'occidentale dans les rituels comportementaux, d'autres se sont maintenus dans les limites strictes des normes traditionnelles¹⁶. Peut-il en être de même dans le cas du « Tsangantsaiñy » ?

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ F. RAJAOSON, « Contribution à l'Etude du Famadihana sur les Hauts-Plateaux de Madagascar », Paris : Thèse de III^e cycle, Sorbonne, 1969.

¹⁶ *Idem.*

Effectivement, le secteur post-modernisé est matériellement apparent au niveau des rapports sociaux économiques. Mais parlant d'époques différentes en matière de puissance de développement des techniques et des technologies, le devenir des sociétés affiche des dynamismes différents. Dans notre contexte actuel, la force d'impact des NTIC investit les localités les plus enclavées. Le secteur « post-modernisé » semble à ce titre constituer uniquement un site relais de pôle de diffusion, comme un marché rural malgache où tout un chacun vient nécessairement et périodiquement s'approvisionner en besoins quotidiens et en besoin de nouveautés. Une fois retournés au village, individus et familles arborent les mêmes acquisitions marchandes mais avec des qualités seulement différentes, étagées en valeur selon le pouvoir d'achat.

Si le « secteur occidentalisé » autour des rituels du « Famadihana » définit l'impact parcellaire de la modernité occidentale en fonction de degrés de richesses socio-économiques de la population, le « secteur post-modernisé » œuvrant dans le « Tsangantsaiñy » accuse un mouvement de masse porté vers le post-modernisme et vécu au quotidien.

Tout l'ensemble de ce devenir s'inscrit dans la logique d'une stratégie d'organisation. Les impacts contingents de faits empiriques et occasionnels sont à exclure. C'est l'expression de la gestion au quotidien des interactions entre divers processus organisationnels de dimension socio-culturelle.

Pour conclure et du point de vue d'une approche holistique, le socle identitaire du symbolique de la tradition demeure surdéterminant dans l'instrumentation des mécanismes de ses organisations interculturelles vis-à-vis des visées des facteurs culturels exogènes, puis des objectifs de reproduction sociale identitaire et pérenne.

Pouvoir extensif du « Tsangantsaiñy »

De la fonction du symbolique au pouvoir de contrôle effectif du social, le « Tsangantsaiñy » s'érige en autorité politique exercée par la famille royale. Le rapport aux familles populaires n'est plus cependant le rapport de maître à serviteur au niveau des rapports sociaux en général. Celui-ci fait désormais partie du rituel dans le système magico-religieux des sociétés identitaires, et tout le monde s'accorde à en admettre la légitimité. Au-delà, c'est-à-dire particulièrement aux niveaux de l'éducationnel, de l'enseignement, des soins de santé, de la structure juridique et de l'économique, le rapport famille royale/famille populaire fait état d'un régime d'égalité des droits et de libre mobilité des statuts dans une perspective démocratique.

En l'occurrence, des réformes démocratiques plus en profondeur peuvent permettre un meilleur et effectif accès de la population au contrôle des moyens de production, sous la direction des élites des familles royales, les élites affectées aux postes de leadership.

Toutes les problématiques drainées par la mondialisation et la globalisation sont à soumettre aux compétences créatives de cette autorité, sur la base des principes de la bonne gouvernance, de la démocratie de proximité et du développement humain durable.

Sur une échelle plus élargie, le « Tsangantsaiñy » est d'une envergure nationale dans son identité et sa parenté avec les autres pratiques cérémonielles identitaires, analogues, disséminées sur toute l'île, et dont le socle commun est la « malgachéité » (l'identité culturelle des Malgaches). Sa responsabilité historique est de réaliser en permanence la synergie entre toutes les organisations interculturelles relatives aux diverses pratiques identitaires malgaches, objectifs et finalités se confondent ici dans la reproduction sociale pérenne d'une interculturalité positive.

Modernité traditionnalisée et tradition post-modernisante

Connaissant les mésaventures du « Tsangantsaiñy » dans ses rapports séculaires avec la modernité, les élites leaderships locaux peuvent sciemment concevoir, en authentiques stratèges, les modalités d'un réajustement du processus de modernité dans les cadres normatifs de la tradition. Il n'est nullement question à ce propos de se complaire dans des solutions de facilité propre à l'esprit de modèle. C'est une question d'approche par créativité et par activité. Il ne revient pas, semble-t-il, à la modernité d'imposer ses règles à la tradition. C'est du néo-libéralisme sauvage. C'est à la tradition de s'approprier la modernité dans une démarche normativiste. Quelle est à ce titre la place à attribuer au post-modernisme ?

La tradition ne peut que rationaliser, sur son itinéraire d'appropriation de la modernité, les modes d'accession du Malgache à une connaissance, à une maîtrise et à un pouvoir d'orientation sur les assises et le mouvement de la démocratie mondiale. C'est une alternative d'adhésion critique aux discours et aux pratiques d'édification de la post-modernité. Le but est d'être admis au rang de partenaire égal, même en l'absence d'une base économique proportionnelle au rang accordé. De ceci semble découler la pleine appropriation du devenir par la tradition, sur le moyen et le long terme. Le court terme est dédié à des pratiques d'ajustement et de réajustement de structures, du vertical à l'horizontal.

CONCLUSION

A l'issue de ces appréciations socio-qualitatives, il ressort que l'équilibre mondial est encore loin de jouer en faveur d'un pays pauvre comme Madagascar. Si les pays riches en sont au stade de la détermination des stratégies les plus appropriées pour la sécurisation de leur avoir, et la surcapitalisation de celui-ci au-delà des possibilités des

ressources humaines ainsi que des conditions-limites de la stabilité écologique, les pays pauvres dépensent leurs décennies, voire leurs siècles d'existence à faire fébrilement le décompte de leurs misères dans des processus multiples de recherche, d'affirmation ou de préservation d'identité. Rien de plus, c'est là le niveau atteint par la démocratie mondialisée.

Le Nord fait économie de pauvreté, le Sud conforte ses capitaux d'identités. Au-dessus, les Etats Nationaux ergotent verbalement sur les avancées démocratiques et la vocation humanisante des bonds technologiques, symboles de réussite de la post-modernité et appels à adhésion aux idéaux du post-modernisme. Dans l'informel sinon dans les coulisses de la pauvreté, le transnational s'attribue l'exclusivité dans le contrôle et la direction du pouvoir politique aux niveaux respectifs de l'Etat, des organisations des sociétés civiles, des entreprises, des organismes non gouvernementaux, bref, de tout pouvoir en général.

Exception à la règle, les organisations interculturelles inhérentes aux dynamiques des pratiques cérémonielles identitaires semblent échapper à ce diktat du transnational. Elles sont en l'occurrence les garanties d'une identité nationale souveraine, inaliénable, pérenne et authentiquement humanisante.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux

- ALTHABE, G., *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris : Maspero, 1969.
 BALANDIER, G., *Anthropologie politique*, Paris : Quadrige, PUF, 1967.
 BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris : PUF, 1975.
 FREUD, S., *Toiem et tabou*, Paris : Trad. Fr., Payot, 1951.
 GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris : Ed. de Minuit, 1973.
 LEVI-STRAUSS, C., « L'efficacité symbolique », in *Revue d'Histoire des Religions* n°1, Paris, 1949.
 LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Maspero, 1975.
 LOMBARD, J., *Introduction à l'Ethnologie*, Paris : Armand Colin, 2^e édition, 1998.
 MAFFESOLI, M., *Le Rythme de la Vie. Variations sur les sensibilités post-modernes*, Paris : La Table Ronde 2004.
 MAUSS, M., « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF, 1950.
 RIVIERE, C., *Introduction à l'Anthropologie*, Paris : Hachette, 1995.
 WEBER, M., *Economie et Société*, Paris : Plon, 1965.

Ouvrages spécialisés

- BARE, I.F., « Histoire et Présent dans les Monarchies Sakalava du Nord-Ouest », Paris : OSA, n°16, 1982, p. 173-176.
 DECARY, R., *Les Marofotsy. Coutumes et croyances*, Paris : B.A.M., t. 27, 1934, p. 124-135.
 DECARY, R., *La Mort et les Coutumes Funéraires à Madagascar*, Paris : Maisonneuve Larose, 1952.
 GOEDFROIT, S., *A l'Ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*, Paris : Karthala, ORSTOM, 1998.
 LAMBEK, M., *The Weight of the Past: Living with History in Mabajanga, Madagascar*, Palgrave : MacMillan, 2002.

- LOMBARD, J., « Le Royaume Sakalava Menabe. Résultats d'une enquête et présentation d'un corpus de Traditions et de littératures orales », Paris : Cahiers de l'ORSTOM, *série sciences humaines*, N°13(2), p. 132-202.
- LUPO, P., « Un Culte Dynastique à Madagascar, le Fitampoha (Bain des reliques royales) », in *Etudes Océan Indien* n°16 (*Religion*), Paris, p. 31-60.
- OTTINO, P., « Le Tromba ou la Possession à Madagascar. Théorie Politique et Conviction religieuse », in *L'Etranger Intime. Mélanges Offerts à Paul Ottino. Madagascar-Tabiti-Insuline-Monde Swabili-Comores-Réunion*, Champion, B. (dir.), Université de La Réunion : Océan Editions, 1995, p. 329-334.
- PACAUD, P., *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar: le Famadibana*, Anthropologie Psychanalytique, Paris : L'Harmattan, 2004.
- PRUNIER, G. et CHRETIEN, J.P., *Les ethnies ont une Histoire*, Paris : Karthala, 1989.
- RAISON-JOURDE, F., *Bible et Pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1991.
- RAJAOSON, F., « Contribution à l'Etude du Famadibana sur les Hauts Plateaux de Madagascar », Thèse de III^e Cycle, Paris : Sorbonne.
- RAMAMONJISOA, S., « Symbolique des rapports entre les femmes et les hommes dans les Cultes de possession "de type Tromba à Madagascar" », Paris : BAM, t. 63/1-2, 1985, p. 99-109.
- RAMAMONJISOA, S., « Propos sur la dépendance à l'égard de l'ancêtre royal dans les cultes de possession de L'ouest malgache formulés en fonction de Psychologie de la Colonisation d'Octave Mannoni », s.l.n.d., 36 p.
- RAMAMONJISOA, S., « Pouvoirs religieux et pouvoirs politiques à Madagascar, points de repère pour une *Histoire du Doany central de Mabajanga : Andriamisara Efasaby* », in *Raki-pandini-Hana* de Siméon RAJAONA, Antananarivo : Noël Gueunier et Solo Raharinjanahary, 1998.
- RENEL, C., *Anciennes religions à Madagascar, Ancêtres et Dieux*, Tananarive : Editions G. Pitot de la Beau-Jardière, 1923.
- RUSSILLON, H., *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava de Madagascar, le Tromba*, Paris : Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912.