



ISSN : 2958-5805 (E)
2958-5813 (P)

N° 5 / Jan - 2025

Cahier De La Recherche Africaine

Revue pluridisciplinaire : Lettres, Arts et Sciences Humaines



Histoire, société et langage : la reconfiguration des idées

Revue indexée : Scientific Journal Impact Factor (SJIF)



CAHIER DE LA RECHERCHE AFRICAINE

**Revue Pluridisciplinaire
Lettres, Arts et Sciences Humaines**

Université Omar Bongo

Année 3 / Numéro 5 / Janvier 2025

ISSN : 2958-5805 (E)

2958-5813 (P)

HISTOIRE, SOCIETE ET LANGAGE : LA RECONFIGURATION DES IDEES



TOGETHER WE REACH THE GOAL

Revue indexée

Scientific Journal Impact Factor (SJIF)

<https://sjifactor.com/passport.php?id=23299>

Impact Factor : 5,338



MENTION LEGALE

La rédaction du *CRA* rappelle que les opinions exprimées dans les articles ou reproduites dans les analyses n'engagent que leurs auteur(e)s.

© Editions GNK Gabon 2025

gnkeditons.gab@gmail.com

ISSN : 2958-5805 (E) / 2958-5813 (P)

ISBN : 979-8-30602-397-7

Tous droits réservés pour tous les pays.

Toute modification interdite



Revue pluridisciplinaire : Lettres, Arts et Sciences Humaines

ISSN : 2958-5805 (E) / 2958-5813 (P)

Contacts

revue.cra@revue-cra.com / cra.uob@gmail.com

site : www.revue-cra.com

Bp. 17004, Université Omar Bongo, Libreville – Gabon

DIRECTEUR DE PUBLICATION

NDOMBI-SOW Gaël, Maître de Conférences, Université Omar Bongo

REDACTEUR EN CHEF

MAGNIMA-KAKASSA Arsène, Maître de Conférences, Université Omar Bongo

SECRETARIAT

BISSIELO Gaël Samson, Université Omar Bongo

BIVEGHE BI NDONG Wilfried, Institut de Recherche en Sciences Humaines

DISSY DISSY Yves Romuald, Université Omar Bongo

KOMBILA YEBE MAKOUNDOU Jean Mariole, Université Omar Bongo

KOUMBA ALIHONOU Gwladys, Ecole Normale Supérieure de Libreville

MASSALA MBINDZOUKOU Marius, Université Omar Bongo

MESSA Guy Christian, Université Omar Bongo

MILEBOU NDJAVE Kelly Marlène, Université Omar Bongo

MOUVONDO Epiphane, Université Omar Bongo

NDONG BEKA II Poliny, Université Omar Bongo

COMITE SCIENTIFIQUE

- **DIENE Babou**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Gaston Berger – Sénégal
- **FOTSING MANGOUA Robert**, Professeur Titulaire (Littérature), Université de Dschang – Cameroun
- **IDIATA Franck Daniel**, Professeur Titulaire (Linguistique), Université Omar Bongo – Gabon
- **LAMAH Daniel**, Professeur Titulaire (Géographie), Université de Kindia – Guinée
- **MADEBE Georice Berthin**, Directeur de Recherche (Sémiotique), Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH) de Libreville – Gabon
- **MAMADOU DINDE Diallo**, Professeur Titulaire (Histoire), Université de Kankan – Guinée
- **MBONDOBARI Sylvere**, Professeur des Universités (Littérature), Université Bordeaux Montaigne – France
- **MENGUE M'OYE Alexis**, Professeur Titulaire (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **MONGUI Pierre-Claver**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **N'GORAN David**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Félix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire



- **NDOMBET André-Wilson**, Professeur Titulaire, (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **NZINZI Pierre**, Professeur Titulaire (Philosophie), Université Omar Bongo – Gabon
- **RENOMBO Steeve**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **TONDA Joseph**, Professeur Titulaire (Sociologie/Anthropologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **AKOMO ZOGHE S. Cyriaque**, Maître de Conférences (Civilisations hispano-africaines), Ecole Normale Supérieure de Libreville – Gabon
- **BIKOMA Florence**, Maître de Conférences (Anthropologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **KONAN Richmond Alain**, Maître de Conférences (Littérature), Université Félix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire
- **MAGNIMA-KAKASSA Arsène**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **MAKITA-IKOUAYA Euloge**, Maître de Conférences (Géographie), Université Omar Bongo – Gabon
- **MAPANGOU Dacharly**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **MBOYI BONGO Serge**, Maître de Conférences (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **MEBIAME ZOMO Maixant**, Maître de Conférences (Anthropologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **MOMBO Charles Edgar**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **MOUSSOUNDA IBOUANGA Firmin**, Maître de Conférences (Linguistique), Université Omar Bongo – Gabon
- **MVE EBANG Bruno**, Université Omar Bongo, Maître de Conférences (Science Politique), Université Omar Bongo – Gabon
- **NDOMBI-SOW Gaël**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **NZENGUET IGUEMBA Gilchrist Anicet**, Maître de Conférences (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **OBIANG NNANG Noël Christian-Bernard**, Maître de Conférences (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **OVONO EBE Mathurin**, Maître de Conférences (Littérature espagnole), Université Omar Bongo – Gabon
- **PAMBO PAMBO N'DIAYE Anges Gaël**, Maître de Conférences (Littérature anglaise), Université Omar Bongo – Gabon
- **SANDOUONO FAYA Moïse**, Maître de Conférences (Histoire), Université de Kindia – Guinée
- **SOUMAHO MAVIOGA Orphée Martial**, Maître de Conférences (Sociologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **TABA ODOUNGA Didier**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon



SOMMAIRE

EFFETS LITTÉRAIRES ET COMMUNICATIONNELS.....	11
MOURSAL Makaye (Université de N'Djaména – Tchad) Incursions langagières dans les pièces de théâtre de baba moustapha, d'Ahmad Taboye et de Vangdar Dorsouma	13
LETSETSENGUI Marthe Prisca (Université Omar Bongo – Gabon) La représentation des univers créatifs des écrivains francophones.....	31
KUMBE MANDUKU DIBONGUI F. S. (Université Bordeaux-Montaigne – France) Sexualité féminine : entre pouvoir et soumission dans le roman <i>Cueillez-moi jolis messieurs</i> de Bessora	45
MOUNZIEGOU-MOMBO Narcice Wolfgan (Université Omar Bongo – Gabon) Société hésitante : discursivité fétide à travers « Aux choses du pays » de Movaizhaleine	63
SAWADOGO Issaka (Université Joseph Ki-Zerbo – Burkina Faso) Polyphonie et prise en charge de l'énonciation dans les propos des enseignants sur les langues nationales au Burkina F.....	79
OMPOUSSA Virginie (Université Omar Bongo Libreville – Gabon) IBOUEMALT NDOMBALT Marlène Jobert (Université Omar Bongo – Gabon) La guerre des statuts chez les femmes au Gabon : une forme de violence faite aux femmes par les femmes.....	95
BINGANGA Olivia (Université Omar Bongo – Gabon) L'influence de la transmission linguistique et des contraintes parentales sur le développement des compétences linguistiques chez les enfants gabonais.....	109
HUMANITÉS CLASSIQUES ET ESTHÉTIQUE MODERNE.....	123
GUÉBO Josué Yoroba (Université Félix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire) Rémunérer l'art traditionnel d'Afrique ? Esquisse d'une théorie.....	125
ARTHUR Noah Messi Frank (Université de Dschang – Cameroun) Repenser l'identité et l'histoire en Afrique noire.....	139
MOUTANGOU Fabrice Anicet (Université Omar Bongo – Libreville) « Chant du coupeur d'okoume » ou les difficultés socio-humaines liées à l'exploitation forestière dans la colonie du Gabon.....	153



DIOP Birama (Université Paris Cité – France) La légitimation du pouvoir politique en question.....	165
OUATTARA Kesséto E. (Université Felix Houphouët-Boigny – Côte d’Ivoire) Mogoya et prévention des conflits : repenser la cohésion sociale et la paix en Afrique subsaharienne	177
BORUGH BU DJORH Antoine (Université Omar Bongo – Gabon) Le concept de « force du droit » chez Hobbes à la lumière des lectures critiques de Rousseau et Kant.....	195
BALDÉ Mectarou (Université Cheikh Anta Diop de Dakar – Sénégal) La problématique de l’union du corps et de l’âme : Descartes et Spinoza....	209
MICKALA Cyrille (Université Omar Bongo – Gabon) BISSA-BI-NZUE Astride (Ecole Normale Supérieure – Gabon) Pensée technoscientifique et dépoétisation du monde. Autour de science et esthétique chez Maurice Merleau-Ponty.....	223
COULIBALY Katinan Timothée (Université Alassane Ouattara – Côte d’Ivoire) L’Afrique sous le pouvoir des dictateurs : analyse politico-sociale de la longévité au pouvoir.....	239
KOUTTE Moussa (Université de N’Djaména – Tchad) Appropriation des projets de renforcement de la résilience climatique dans le Sahel : cas des aménagements climato-résilients dans le département du Guera/Tchad.....	261
NZAOU Levi Ruben (Université de Poitiers – France) La libre circulation des personnes en Afrique centrale à l’épreuve de la gestion du covid : quelles ont été les conséquences à la frontière Gabon-Cameroun ?.....	277
DOGONI Y. (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako – Mali) COULIBALY K. (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako – Mali) FOFANA Issa (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako – Mali) Enjeux de l’émigration irrégulière : repenser le paradigme du départ des jeunes de la commune rurale de Diallan au Mali.....	293
MEYE NDONG Serges (Université Omar Bongo – Gabon) Les immigrés ouest-africains : facteur d’insécurité ou enjeux pour l’économie gabonaise ? essai à partir du 6 ^{ème} arrondissement de Libreville et de la commune de Ntoun.....	311
AMON Angba Martin (Université Alassane Ouattara-Bouaké – Côte d’Ivoire) Modélisation et déconstruction de la formation universitaire au prisme de la résonance de Hartmut.....	331



COULIBALY Brahim (Université Alassane Ouattara – Côte d’Ivoire) AKABILE Attia Michel (Université Alassane Ouattara – Côte d’Ivoire) Déterminants socioculturels et économiques de la réticence des conjoints face à la réalisation de la consultation prénatale (CPN) au premier trimestre de la grossesse à Agnibilekrou (CRCI).....	349
SEURGONDA PATEDJORE SOUDY Jonas (Université de N’Djamena – Tchad) FOCKSIA DOCKSOU Nathaniel (Université de N’Djamena – Tchad) Les défis du transport universitaire à N’Djamena : une analyse des obstacles rencontrés par les étudiants en 2023-2024.....	367
CISSE Babacar (Université de Montréal – Canada) Pilules, sirops, huiles, crèmes et suppositoires pour quête de rondeurs : les publicités sur TikTok au péril de la santé au Sénégal.....	383
DIOP Mor (Université Cheikh Anta Diop – Sénégal) Le conseil départemental de Ziguinchor entre déficit de ressources humaines et manque d’éclat face aux populations.....	397
RAZAMANY Guy (Université de Mahajanga – Madagascar) TOTOVAHINY Bellarmin Nicodème (Université de Mahajanga – Madagascar) Nourrir la société et se nourrir en société : enjeux sociaux de la sécurité alimentaire : cas de <i>jao</i> ou <i>ja</i> chez les <i>Tsimihety</i> de <i>Mandritsara</i> à Madagascar.....	415
DJININBOH Gabriel (Université de N’Djamena – Tchad) L’intégration de l’éducation à la citoyenneté dans les programmes scolaires tchadiens : défis, opportunités et meilleures pratiques.....	433
TSIBA Jean-Kevin Aimé (IRSH-CENAREST – Gabon) ZOO EYINDANGA René Casimir (École Normale Supérieure – Gabon) Les politiques environnementales au Gabon, entre discours et réalité apodictique.....	447
MBOYI-MOUKANDA Laure Cynthia (Université Omar Bongo – Gabon) Les domaines de la filiation chez les Tsengui du Gabon : des origines à nos jours.....	467



HUMANITÉS CLASSIQUES ET ESTHÉTIQUE MODERNE

NOURRIR LA SOCIÉTÉ ET SE NOURRIR EN SOCIÉTÉ : ENJEUX SOCIAUX DE LA SÉCURITÉ ALIMENTAIRE : CAS DE *JAO* OU *JA* CHEZ LES *TSIMIHETY* DE *MANDRITSARA* À MADAGASCAR

Guy RAZAMANY

Université de Mahajanga – Madagascar

razamanyguy@gmail.com

&

Bellarmin Nicodème TOTOVAHINY

Université de Mahajanga – Madagascar

bellarminyl@gmail.com

Résumé : Manger n'est pas seulement un acte à caractère biologique. Dans l'acte de manger, la société révèle une grande part de son identité. Cependant, l'insécurité alimentaire ampute aux habitudes alimentaires sa dimension prioritairement sociale. Manger devient un acte furtif voire confidentiel, et le partage n'est plus possible à cause de l'incertitude du demain. Le rituel de *Jao* chez les *Tsimihety* de Mandritsara à Madagascar est une réponse adaptée à l'insécurité alimentaire permettant aux *Tsimihety* d'harmoniser leur lien social à travers une solidarité alimentaire. Vivre en société implique le devoir de se soucier des autres, car l'homme n'atteint sa pleine humanité que dans la société. L'analyse du rituel alimentaire de *Jao* permet donc de démontrer que la réciprocité fait partie de la nature sociale et que le partage en est le moteur.

Mots-clés : Nourritures ; Rituel ; Partage ; Lien social ; Justice

Abstract: Eating is not only a biological act. In the act of eating, society reveals a large part of its identity. However, food insecurity reduces the mainly social dimension of eating habits. Eating becomes a furtive or even confidential act and sharing is no longer possible because of the uncertainty of tomorrow. The *Jao* ritual among the *Tsimihety* of Mandritsara in Madagascar is an adapted response to food insecurity allowing the *Tsimihety* to harmonize their social bond through food solidarity. Living in society implies the duty to care about others, because man only achieves his full humanity in society. Sharing is therefore a challenge and a social duty to allow society to survive. The purpose of the analysis of *Jao* as a food ritual is to demonstrate that reciprocity is a social nature and the sharing is its engine.

Keywords: Foods ; Ritual ; Sharing ; Social bond ; Justice

Introduction

En Afrique, la question de l'alimentation, notamment l'avenir alimentaire, est une question éminemment géopolitique. Toutes les questions liées à l'alimentation en Afrique se trouvent au cœur des dossiers régionaux voire internationaux les plus urgents : accélération de l'urbanisation, les contraintes climatiques, les défis écologiques, la problématique de la gestion de l'eau, l'accroissement démographique et surtout la question de luttes pour un accès aux terres (Le Roy & Durand-Lasserve, 2012 : 32).

Il semble que les bouches à nourrir surpassent en nombre les mains productrices et l'Afrique ne mange pas à sa faim. L'incertitude de demain en



matière de sécurité alimentaire cristallise des rivalités voire des affrontements ouverts dans la société. Des pays s'affrontent, les villages entiers se dépolarisent, des familles s'explorent pour la survie et la sécurité alimentaire. La géopolitique de la faim est devenue l'arme redoutable des guerres contemporaines (Ziegler, 2011 : 54).

Le district de *Mandritsara*, communément appelé *Bassin de l'Andrôna* au nord-Est de Madagascar et habité par les *Tsimihety*¹, n'est pas exempt du défi et des enjeux de la sécurité alimentaire. À l'époque glorieuse de l'économie rizicole, le district de *Mandritsara*, bien arrosé par la mythique rivière *Mangarabara*, ravitailla la province de *Mahajanga* voire la capitale de la grande île. Les *Tsimihety* ne se connaissaient pas, la famine ni la période de soudure. Cependant, de nos jours, les *Tsimihety* peinent à se nourrir à leur faim et l'agriculture, pilier de l'économie *tsimihety*, est devenue une activité spéculative en raison des contraintes climatiques. Plus la situation invite à se serrer les coudes, la société *tsimihety* semble basculer vers l'individualisme et dans les luttes pour la survie alimentaire. Comment alors réagir et quel modèle social à favoriser face aux enjeux et défis de la sécurité alimentaire ? Voilà une problématique qui se dégage face à l'urgence des questions de la sécurité alimentaire. En dépit de l'incertitude du demain sur la question alimentaire, les *Tsimihety* gardent un certain goût du vivre-ensemble et la famille, *hàvaña* occupe une place à part dans la conscience *tsimihety*. La précarité disqualifie certains membres d'une famille à ce vivre-semble mais elle est loin d'être rédhitoire pour reconstruire une société paisible. Aussi haut que les arbres veulent aller, une forêt n'aura jamais la même hauteur : certains arbres sont toujours plus hauts que d'autres. L'inégalité est donc une donnée fondamentale de l'anthropologie et sa régulation est un défi des recherches modernes en sciences sociales. La théorie des revenus universels, l'assurance maladie universelle, etc. sont autant de courants qui justifient cette hypothèse. L'étude sur *Jao* ou *Jà* permet avant tout de justifier que ce n'est pas l'inégalité qui condamne le lien social mais bien l'absence de la régulation de cette inégalité.

Nous allons mener une étude sur un rituel alimentaire appelé « *Jao* ou *Jà* » à travers lequel les *Tsimihety* gèrent et consomment leurs denrées de sorte à s'assurer que personne dans une famille ne manque de rien le long de l'année.

¹ L'un des 18 groupes ethniques officiels de Madagascar. Composé de la négation *tsi* - qui veut refus, interdiction et *mihety* qui veut dire se coiffer, *Tsimihety* veut littéralement refuser de se couper les cheveux. L'histoire raconte que les *Tsimihety* ont reçu cette appellation des *Sakalava* puisqu'ils ont refusé de se soumettre aux coutumes de ces derniers lors du deuil royal ou *fanompoàna mafàna*. Ce refus de se soumettre à la royauté est une particularité *tsimihety* puisque ce groupe n'a jamais connu un régime de type monarchique. A la place du roi, ils sont dirigés par un *Sojabe*.

Ce rituel alimentaire consiste à centraliser le repas familial dans la cuisine du chef lignager appelé « *Sojabe* » et dont la fonction dépasse le simple cadre convivial. Dans le *Jà* se joue la résolution de la sécurité alimentaire, la dimension politique et morale du pouvoir du chef lignager, la question d'égalité et même l'état des lieux du lien social ou *fibavanaña* entre les membres de la société. Il faut noter que ce rituel se raréfie dans le paysage *tsimihety* et qu'on fait parfois faire des kilomètres pour trouver un cas de *Jao*. Sinon, il faut se fier aux archives orales ou à des témoignages des rares notables pour reconstituer une scène de *Jao*. L'entreprise est donc digne d'une archéologie. L'étude du *Jao* requiert également une démarche structurale puisque la société renferme un ensemble de structures qui correspondent à divers types d'ordres. Le *Jao* correspond à une institution sociale dont les structures revêtent des caractères particuliers : politique (pouvoir du notable dans la société), économique (partages des biens), rituels (pratiques répétées et codifiées respectant des ordres précis), juridiques (observation d'une règle commune, l'obligation de partage). Notre démarche structurale permettrait donc de mettre en lumière toutes ces structures qui font les valeurs du *Jao*.

Cette étude se subdivise en deux grandes parties : la première partie porte sur l'archéologie et l'ethnographie du *Jao*. Comme tout rituel, le *Jao*, avant d'être un rituel, a un passé fondateur, un passé mythique qui remonte loin dans le passé. La compréhension du déroulement du *Jao* dépend de la maîtrise de son origine. La deuxième partie de notre étude consiste à donner un sens à ce rituel alimentaire en vue de sa restauration dans le quotidien *tsimihety* qui, d'ailleurs, a tant besoin d'un élan de paix et de partage face au ravage de l'individualisme.

1. Participer au *Jà* ou *mañaton-jà* en pays *Tsimihety*

Le *Jao* ou *Jà* est avant tout une tradition *tsimihety* et comme toute tradition, il tient son origine dans un passé immémorial. Comprendre le déroulement du rituel de *Jao* implique une compréhension préalable de son origine mythique étant donné qu'un mythe est une porte qui ouvre sur toute compréhension d'une culture.

1.1. Origine mythique de *Jà* ou *Jao*

Manger n'est jamais un acte banal et ne peut se résumer en une simple satisfaction d'un vide gastrique. C'est avant tout un phénomène universel puisqu'aucune civilisation humaine n'a pu faire l'économie de l'alimentation ; ensuite à caractère culturel dans la mesure où l'identité d'un groupe se révèle en grande partie dans ses manières de table ou dans ses habitudes ou ses rituels alimentaires (Lévi-Strauss, 1965 : 20). Comme tout acte rituel, les manières de



table sont reçues de la tradition et sont, dans ce cas, une reproduction fidèle d'un acte fondateur et cette « reproduction anamnétique d'un acte mythique primordial » (Chauvet, 1979 : 131) doit être « conforme à l'ordre » (Benoist, 1975 : 95) et à l'agencement qu'en firent les ancêtres. En l'absence de corpus mythographique exhaustif sur le rituel de *Jà* chez les *Tsimibety*, nous allons nous fier sur les entretiens oraux auprès des *Sojabe tsimibety*, qui sont à la fois des chefs lignagers de chaque clan, *fehitry* et gardiens des traditions ancestrales, étant donné la dimension largement orale de la société *tsimibety*. Les données recueillies seront ensuite renforcées par un mythe d'origine des aliments *tsimibety* à base du riz, *vary* et de mets, *rô*. Ainsi, nous obtiendrons un corpus complet de mythes de *jà* et celui des aliments objets de partage dans son rituel.

Un entretien mené auprès du notable Daniel Rajaomananjara au village d'*Ampötamasina*, à l'ouest du district de Mandritsara, en 2022, nous a permis de recueillir ce mythe de *jà*. On dit que *Jao* était un homme célèbre par la puissance de ses amulettes, *abôdy*. On le sollicite partout en terroir *tsimibety* pour approvisionner les villages en amulettes afin de se protéger contre le mal et surtout pour attirer le bien et les fécondités cosmiques. Le nom *Jao* ou *Jà* veut littéralement dire viril, coriace en dialecte *tsimibety*. Un jour, pendant un périple en pleine forêt, *Jao* fut torturé par la faim. Il finit, à moitié mort, par découvrir une cabane où habitait une femme qui s'est empressée de lui donner à manger. Il n'oubliera jamais cette générosité qui lui a sauvé la vie. Arrivé dans son village, *Jao* avait convoqué tous les chefs de clan des villages environnants pour leur ordonner de faire des repas en commun dans chaque village matin et soir. Il dit alors : « Si vos denrées ne vous permettent pas de partager aux plus affamés, mieux vaut organiser un repas en commun de telle sorte que vous pourriez ainsi secourir les pauvres, les infirmes et les étrangers de passage qui ont épuisé leur argent et leurs provisions de route ».

C'est ainsi que naquit la coutume du « *Jao* » qu'on prononce *Jà* dans le dialecte *tsimibety*. *Mañaton-jao* ou *Mañaton-jà* vient donc de la métaphore de secours apporté à *Jao* affamé et le symbole de secours est enrichi par le fait de se partager les aliments pour équilibrer la ration alimentaire d'une famille entière sans distinction ni distanciation de rang social. Dans le rituel de *Jao*, le moment est toujours extraordinaire parce que chaque famille abandonne son foyer pour se centrer dans la case du *Sojabe*, chef lignager. Cependant, les aliments qui font l'objet de partager entre familles restent une ration ordinaire, un repas au quotidien : le riz, sa base quantitative et le met qui l'accompagne comme base qualitative. Ce menu est à base de l'alimentation quotidienne chez les *Tsimibety*

dont l'origine se réfère à un mythe d'origine dit *mythe de Ratovoàña* : sur l'origine du riz.

Ratovoàña fut un surhumain qui n'a pas été créé par Dieu, mais qui a existé par lui-même en sortant de la terre et dont la relation avec Dieu *Zañaharibe*² ou Dieu suprême est tendue. Ce dernier a mal digéré le fait que sur terre vit un surhumain qui défie sa divinité et qui refuse d'obéir à sa puissance. D'autant plus, la surhumanité de *Ratovoàña* lui confère le privilège de l'immortalité, car *Zañaharibe*, dit-on, ne peut tuer que celui qu'il a créé. *Ratovoàña* passa du temps à défricher et brûler les forêts et Dieu ne supporta plus les fumées qui remontèrent jusqu'au ciel. *Ratovoàña* ne mangea que les produits des terres, manioc, ignames et tubercules. Alors, pour dompter *Ratovoàña*, Dieu le mit à plusieurs épreuves de catastrophes naturelles dont il releva haut la main. Après d'âpres hostilités, *Zañaharibe* décida de sceller la paix et d'offrir une alliance à *Ratovoàña*. Il fut convenu de lui offrir la main de la jeune fille *Ndrambavibe*, fille de dieu *Randriambe*, conseiller de *Zañaharibe*. Recevant *Zañaharibe* chez lui sur terre, *Ratovoàña* accepta l'offre d'alliance et de paix, il vint à chercher sa femme au ciel et y resta pendant quelque temps. Le moment venu, *Ratovoàña* voulut rentrer sur terre avec sa femme et découvrit avec stupeur que sa femme ne mange que des produits du ciel : le riz et les mets, légumes ou viandes (Dandouau, 1922 : 123). Attristée de voir son mari angoissé, la jeune *Ndrambavibe* a chuchoté à son mari qu'elle lui offrira des oies bien grasses pour son retour sur terre en guise de diversion et qu'à l'intérieur de l'œsophage de chaque oie sont cachées des semences de riz qu'il doit cultiver une fois sur terre.

Les deux tourtereaux prétextèrent alors un retour en solo de *Ratovoàña* vers la terre pour préparer la maison du couple avant de revenir chercher la mariée. En vérité, *Ratovoàña* cultiva les semences et attendit qu'elles soient mûres, récoltées et stockées au grenier avant de retourner au ciel pour chercher son mari. *Ndrambavibe* n'eut jamais souffert de famine terrestre étant donné que *Ratovoàña* a tout prévu avec sa complicité. Elle amena du ciel des animaux domestiques et des bœufs pour servir à la servitude agricole et de viande. Le jour où *Zañaharibe* visita le foyer de sa fille, il trouva à sa grande surprise sa fille manger du riz chez *Ratovoàña*. *Ndrambavibe* n'a pas avoué sa ruse à son père, mais inventa un prétexte selon laquelle les semences eurent échappé du ciel et

² Dans tous les récits mythologiques *tsimihety*, il est fréquent de trouver des analogies divines entre *zañahary* et les dieux homériques ou hésiodiques dans la mythologie grecque. *Zañaharibe* ou Dieu suprême est dans ce cas l'équivalent *tsimihety* du Dieu d'Anaximandre. Mais à la différence des mythes grecques, le Dieu suprême *tsimihety* est singulier dans sa personne, mais pluriel par son ubiquité : *zañahary ambony* (dieu en haut), *zañahary ambany* (dieu en bas), *zañahary andrano* (dieu dans l'eau), *zañahary antanety* (dieu en montagne), etc. Il est omniprésent.



arrivèrent chez *Ratovoàña* grâce à un vent favorable. *Zañaharibe* a dès lors béni le couple à avoir des récoltes abondantes et qu'ils ne manqueront jamais de riz. La paix fut alors scellée entre *Ratovoàña* et *Zañaharibe* et, en contrepartie, *Ratovoàña* rehaussa le statut du riz en nourriture principale et que les maniocs et tubercules sont des aliments de substitution en cas de soudure, donc des *hanimbiröka* ou nourriture grossière. Le riz devint dès lors une base de l'alimentation humaine avec les légumes, les viandes ou d'autres produits qui l'accompagnent en mets. Manger chez les *Tsimibety*, c'est littéralement manger du riz ou *mihinambary*, *hömambary main'ny* ou manger du riz sec est un trait de précarité.

1.2. Riz, vary et met, rô : base de l'alimentation *tsimibety*

La cuisine est une institution sociale et une donnée fondamentale de l'anthropologie *tsimibety*. La consommation du riz et de mets qui l'accompagne est un fait à la fois social et culturel. Le riz est à la base de l'alimentation malgache en général voire de sa pâtisserie qui est exclusivement à base du riz, pour ne parler que l'emblématique *mofo gasy*, pain malgache ou *môfo mokàry* en dialecte *tsimibety*. Le riz occupe donc une place primordiale dans l'alimentation dans l'ensemble de la grande île, à l'exception de quelques régions du Sud de l'île (Pesneaud, 1997 : 90). Le simple fait de manquer du riz dans le grenier fait basculer le statut d'une famille dans la précarité, même si l'on a disposition d'autres produits en abondance. Le riz est, selon la plupart des Malgaches, la seule nourriture qui mérite des efforts parce qu'il est essentiel à la subsistance (Henri de Laulanie, 2003 : 17). Toutes les représentations sociales *tsimibety*, que ce soit réelle ou à plaisanterie, nourrissent cette priorité réservée au riz. On reconnaît *a priori* un paysage *tsimibety* à travers les façons d'aménager les rizières.

Les *tsimibety* classifient l'alimentation et les nourritures en deux classes : le riz, *vary*³ et les nourritures grossières ou *hanimbiröka*. Les *Tsimibety* n'ont aucune représentation sociale de l'alimentation à l'aune des apports énergétiques, mais plutôt par ordre de noblesse. Manger du riz toute l'année est un trait d'une certaine aisance économique tandis que manger des maniocs, des ignames ou des tubercules, notamment le midi et le soir est un signe de précarité, *jaly*, *silàño*. Certains *tsimibety*, notamment ceux qui sont liés par le lien *ziva*, en font même le substrat de leur moquerie et leur rivalité à plaisanterie au quotidien ou lors des rites traditionnels, festifs ou funèbres. Lorsqu'on est lié par le *ziva* ou *mpiziva*, « on peut traiter votre *ziva* de mendiants, de pauvres, de misérables et d'esclaves

³ Le paddy fraîchement récolté est appelé *vary vâ*, nouveau riz et le paddy récolté dans l'année précédente et stocké dans le grenier est appelé *vary kôro*, riz usé.

pour s'amuser ou pour faire rire » (Razamany & Tsiarify, 2021 : 272). Étant une société fortement influencée par la forme, les *Tsimibety* peuvent donc se plier en quatre pour maximiser leurs rendements rizicoles non seulement pour avoir l'apparence de classe aisée, mais surtout pour garantir les denrées d'une année. Le riz constitue donc la base quantitative de l'alimentation malgache et les *Tsimibety* n'en font aucune exception. On a beau gaver un *Tsimibety* de pure souche avec des menus occidentaux ou des menus asiatiques, mais il ne s'estimera rassasié qu'après avoir goûté quelques graines de riz accompagné de mets.

En effet, le riz n'est pas un repas à part entière lorsqu'il n'est pas servi accompagné de mets. Quotidiennement, les *Tsimibety* se contentent d'accompagner leur riz blanc de légumes, *añaña*, des légumineuses séchées, *voà-maiñy*, des poissons ou crustacés ou des feuilles comestibles. Chaque famille *tsimibety* consacre une partie de leurs terres pour le potager ou des légumineuses. La viande n'est pas dans ce cas un menu ordinaire qu'on rencontre au quotidien, mais plutôt un menu de luxe qu'on consomme occasionnellement. L'appétence pour la viande aussi appelée *Sijy* pèse sur les *Tsimibety* toute l'année et chaque occasion d'en consommer serait un moment unique que ce soit de la viande domestique, *bêna*⁴ ou de la viande sauvage, *màdy*. Lors de grandes fêtes traditionnelles, Nouvel An, fête nationale, etc., tous les villages abattent un bœuf à partager pour marquer l'occasion. Cela s'appelle *trôko boe*, qu'on peut traduire en « un tas de viande », une tradition qui continue d'exister.

Manger du riz sans autre menu qui l'accompagne en mets ampute au repas toute sa qualité et peut être vu comme une autre forme de précarité. Manger du riz blanc cuit sans aucun autre menu est appelé *mibinaña vary maiñy* littéralement manger du riz sec, dans le dialecte *tsimibety*. La présence des menus qui accompagnent le riz en mets est donc une base qualitative de l'alimentation *tsimibety*. Un repas *tsimibety* est dans ce cas composé de riz, sa base quantitative et de mets, sa base qualitative, peu importe la nature, légumes, légumineuses ou viande. À la limite du qualitatif, lorsque les *Tsimibety* n'ont plus de moyens d'accéder aux ressources, ils se contentent d'arroser leur riz blanc avec du *ran'ampàngo*, une sorte d'infusion préparée avec le reste de riz collé et qu'on laisse caramélisé au fond de marmite. À la base, le *ran'ampàngo* sert de boisson pendant le repas *tsimibety*, mais manger du riz avec du *ran'ampàngo* assaisonné avec un peu

⁴ Dans une occasion festive on l'appelle *bêna tsara*, bonne viande et dans un moment funèbre, *bêna ratsy* ou mauvaise viande et il est formellement interdit d'en savourer publiquement le goût, ni de faire une réclamation d'insuffisance de sel par exemple, sous peine d'être suspecté de sorcier ou *ampôñosavy*.



de sel est aussi un lot de consolation pour une famille qui n'a pas pu s'offrir de mets.

1.3. Déroulement de *Jà* ou *Jao*

La coutume de *Jao* est instituée par ce dernier pour être un rituel de repas matinal et vespéral. Le choix de la matinée et du soir n'est pas anodin, mais motivé par le fonctionnement même de la société *tsimibety*. Les *Tsimibety* sont encore au village le matin et au complet le soir, hormis ceux qui ont fait un déplacement lointain. Ces deux repères temporels sont donc favorables au rituel alimentaire de *Jao* puisque le repas de midi ne permet pas de faire ce rituel étant donné que la moitié du village s'éparpille en forêt et aux champs pour s'occuper des activités agricoles ou des bétails. Les tâches ménagères, étant des tâches domestiques, reviennent aux femmes tandis que le devoir d'apporter à la maison des denrées puisées de l'espace sauvage revient aux hommes. La main de la femme est, dans ce cas, un outil rituel indispensable pour permettre le passage du cru au cuit. La préparation des repas est en effet un rituel à part entière où l'ordre et le savoir-faire sont le maître-mot. Avoir une femme sous son toit est pour l'homme une forme de garantie d'attention et de soins, mais aussi une protection symbolique lorsqu'il fuit le monde sauvage pour trouver refuge dans le monde domestique. Les femmes tiennent donc un rôle primordial garantissant la perfection du rituel de *Jao*. Toutes les femmes du clan ou de la famille sont donc des acteurs dans la préparation du *Jao*. C'est la femme du *Sojabe* qui donne le tempo du *Jao* : elle se lève à la première lueur du jour pour préparer le petit déjeuner, communément appelé *ankaira* dans le parler *tsimibety*. *Ankaira* veut dire reste de repas du soir et *bōmaña ankaira* veut dire prendre le petit déjeuner, puisque les *Tsimibety* se contentent de chauffer le reste des menus du soir pour le petit déjeuner. Ce terme *bōmaña ankaira* ou *any bōmaña ankaira* est à la fois un repère temporel des *Tsimibety* pour désigner l'intervalle de temps matinal de 6h à 8h.

Pour démarrer la phase préparatoire du *Jao* au petit matin, la *Sojabe* femme crie alors : *Habandro oh !!!* (C'est l'heure de cuisiner). Chaque femme de la famille du clan ou *febity*, réchauffe alors leur *ankaira* respectif. Le temps de préparation ne dépasse pas plus de 2 h, soit de 5 heures du matin à 7 heures. Le temps de préparation peut paraître relativement exagéré, mais en vérité, certaines femmes *tsimibety* font encore des trajets pour chercher des légumes à leur potager qui se trouve en général aux environs du village. Vers 7h30, lorsque toutes les familles du clan ont fini de préparer, la femme du *Sojabe* crie à haute voix : *Hamoàtra aaa !* (c'est l'heure de servir). On ne dresse pas les repas tout de suite, mais on les met

dans une soupière ou un bol, riz blanc cuit et mets séparés. Lorsque la femme de *Sojabe* fait son troisième cri : *Jao oh ! Jao oh !* On apporte alors tous les plats chez le *Sojabe* et tous les membres de la famille se réunissent, hommes dans une chambre, femmes et enfants dans une autre.

La séparation des femmes, des enfants avec des hommes n'est nullement pas une forme de misogynie, mais obéit à des règles coutumières très précises sur la pudeur. En effet, chez les *Tsimihety*, l'inceste ou *lōza* constitue une infraction gravissime portant atteinte à la pudeur et aux bonnes mœurs. L'inceste chez les *Tsimihety* n'est pas une notion statique, mais largement dynamique et n'est pas circonscrit dans le simple fait de faire l'amour avec un allié. Prononcer intentionnellement ou accidentellement de gros mots ou des termes à connotations sexuelles peut exposer un *Tsimihety* à un inceste verbal appelé *Lōza vava* ou inceste par la bouche. De même pour les gestes et postures qu'on n'est pas censé faire devant une personne sensible, ils vous exposent à un inceste oculaire appelé *Lōza maso*. Outre les risques des discussions incontrôlées qui pourraient surgir dans la convivialité du rituel de *Jao*, le véritable risque est le *Lōza maso*. Les *Tsimihety* ne s'asseyent pas sur table pendant le repas, mais plutôt sur une natte, à l'indienne, *mitapolompōza* dans le parler du terroir et sur deux côtés parallèles au milieu de la chambre. Plongé dans l'ambiance conviviale, il se peut qu'un convive oublie de bien fermer l'ouverture de son pagne, *lambaboàny* et expose sa partie intime au regard de l'autre côté, ce qui vaut un inceste oculaire, *lōza maso* et qui peut constituer une honte abyssale entraînant des gênes profondes dans les rapports sociaux pendant un long moment. Pour écarter tout risque d'inceste ou d'atteinte aux bonnes mœurs, les *Tsimihety* préfèrent alors séparer les femmes et les hommes pendant le rituel de *Jao*.

Une fois sous le toit du *Sojabe* les repas n'ont plus de provenance ni de propriétaires, *hani-māsaka tsisy tōmpiny*, un adage *tsimihety* qu'on peut traduire librement en « des repas préparés n'ont point de propriétaire ». Toute la famille partage alors les repas, tous riz et mets confondus, dans une ambiance conviviale. Un rituel de *Jao* le matin ne dure pas plus de 40 minutes, sauf si le *Sojabe*, chef lignager, en profite pour donner quelques consignes aux hommes sur les affaires familiales courantes. Il se peut aussi que le *Sojabe* profite du *Jao* pour traiter des dossiers sensibles ou urgents autour de la famille et dans ce cas le *Jao* assure une fonction de gastro-diplomatie parce qu'autour d'un même menu et dans une atmosphère de partage de convivialité, il est plus facile de négocier des choses sensibles.

Vers 17h, le même rituel recommence, mais cette fois le *Jao* pourrait durer un peu plus longtemps, parfois des heures. Revenant d'une longue journée en



forêt et aux champs, tout le monde a des rapports à faire ou des anecdotes à raconter au *Sojabe*. Ce dernier donne à son tour des directives pour le lendemain et nomme celui qui doit se déplacer en mission dans les villages environnants, le cas échéant. Le *Jao* du soir peut donc rapidement tourner en conseil de famille ou une révision de vie.

2. *Jà* : pour quel projet de société face à l'insécurité alimentaire ?

En plein triomphe de l'individualisme dont notre génération en est le témoin, les *Tsimibety* ont plus que jamais besoin d'un élan pour renforcer les armatures de ses liens sociaux. Le *Jao* est donc une voie qui offre une possibilité de mettre en œuvre un projet de société capable de donner une nouvelle vie au *fbavanaña* (lien social, amitié, amitié civique pour reprendre Jacques Maritain), une valeur cardinale pour les Malgaches et dont la force s'est visiblement amenuisée.

2.1. L'égalité et la justice sociale par le *Jao*

Si l'on doit expliquer le fondement anthropologique de la vie en société, il faut d'abord emprunter une voie philosophique. Avant d'être un phénomène culturel, la vie en société est d'abord un fait universel qui découle de la nature même de l'homme. En effet, aucun humain ne peut vivre en dehors de la société et rien que pour supporter son caprice, il a déjà besoin d'au moins un de ses pairs. La pleine humanité ne peut donc être aboutie qu'à l'intérieur de la société et l'extérieur de celle-ci « l'homme est soit Dieu soit bête » (Aristote, 1253 a 2-3).

Pour que la société puisse s'épanouir, la justice est une condition de base et il faut bannir la violence sous toutes ses formes. Pour établir la justice sociale, il faut inculquer la valeur de la solidarité en chacun. Chaque membre de la société doit faire du souci de son prochain « une valeur hautement éthique basée sur la reconnaissance de l'interdépendance et de l'entraide entre les hommes » (Dolifera, 2010 : 241). Ce principe philosophique est un acquis qui devient une donnée fondamentale de l'anthropologie malgache qu'on cristallise dans le terme *tondro iray tsy mahafoty hao* (un seul doigt ne peut venir à bout d'un pou). C'est justement cette idée d'interdépendance qui anime le *Jao* chez les *Tsimibety*. La vie, dit-on chez les Malgaches, est une spirale et elle est comparable à une roue de charrette, tantôt celui qui était en haut se verra renversé en bas et vice versa. En effet, avec les contraintes climatiques, la dégradation de l'environnement, la problématique de l'accès aux terres et surtout les contraintes sociales de la gestion des ressources hydrauliques, la riziculture en particulier et

l'agriculture en général n'ont jamais été aussi spéculatives chez les *Tsimihety*. On peut donc avoir des récoltes abondantes cette année et affronter une pire soudure l'année suivante. Mieux vaut donc rester solidaire et favoriser le partage. On peut aussi interpréter le *Jao* dans un angle un peu plus symbolique.

Parmi les symboles les plus révélateurs d'égalité dans le rituel de *Jao* est la natte ou *tsihy* en dialecte *tsimihety*. Les *Tsimihety* ne connaissent pas en effet l'art de la table, mais à la place ils servent leurs repas sur une natte appelée *lambaña* ou *lambànaña*. C'est un symbole par excellence de l'égalité par le simple fait que le monde est comparé à une natte dans l'imaginaire *tsimihety*. Il est comme une grande natte de Dieu ou *tsihiben-jañahary*⁵ où tout le monde a sa juste place. Dans ce cas, le fait de manger ensemble sur une même natte veut tout simplement dire se mettre sur le même pied d'égalité. Le deuxième symbole se trouve dans la posture corporelle pendant le rituel alimentaire : la posture assise à l'indienne ou *mitapolompōza* en dialecte *tsimihety*. Notre observation du *Jao* nous a révélé que la longueur corporelle se remarque seulement à partir de la hanche au pied, mais lorsque les gens sont assis à l'indienne, il est difficile de différencier les gens par leur longueur. À travers le *Jao*, le rang social s'efface puisque chaque famille quitte leur confort et leur aisance pour se présenter d'égal à égal sous le toit du *Sojabe* garant justement de l'égalité des membres de son clan.

Le *Sojabe* dans son style de gouvernance ne doit jamais regarder ses sujets à l'aune des menus apportés au *Jao* ni aux couleurs ou aux types de leurs assiettes. Le *Sojabe* symbolise l'uniformité, l'unité et l'indivisibilité du clan. Le choix de son toit pour le rituel alimentaire de *Jao* tous les jours est donc une manière d'effacer le rang social. La tradition *tsimihety* n'a jamais d'ailleurs mis l'accent sur l'invitation d'un *Sojabe* d'un toit à un autre pour manger en privé, mais c'est toujours tous les membres du clan qui se donnent rendez-vous sous son toit pour le rituel alimentaire de *Jao*. Même les *Tsimihety* qui ont le plus réussi n'oublient pas de revenir au village au moins une fois tous les cinq ans, rien que pour profiter d'une convivialité du *Jao* avec leur *Sojabe*, ceci pour montrer symboliquement qu'ils demeurent des villageois comme leurs pairs en dépit de leur réussite. La justice sociale chez les *Tsimihety* n'est nullement pas l'égalité de revenus, mais plutôt le sens de partage pour une égalité entre les membres d'une société, autrement dit : une justice distributive. Le partage favorise la paix et surtout efface les éventuelles formes de jalousie à l'égard de ceux qui ont plus réussi par rapport aux autres. Ce n'est nullement pas une manière de contourner la méritocratie, car la vie est une guerre ouverte et une course à la différence ou

⁵ Un adage *tsimihety* quasi-proverbial dit : *Ny tany karaba tsihiben-jañahary, ôlo jiahy samby teky*, la terre est comme une grande natte de Dieu, chacun a sa juste part de parcelle.



une marche ascendante *lanja miàkatra*. Mais seulement, après une guerre ouverte pour la différence, il faut savoir sceller la paix avant que la concurrence ne reprenne.

2.2. *Jao* : une forme de solidarité alimentaire

La notion de solidarité a toujours occupé les réflexions scientifiques sur le social, notamment dans la sociologie française. Dans le sillage de l'anthropologie du don, Marcel Mauss trouvait dans la rivalité des dons, le *potlatch*, un cheminement pour atteindre la paix et l'ordre social (Mauss, 2010). Alain Caille, un digne disciple de Mauss, a défendu la thèse d'une transcendance du symbolique par rapport au matériel pour justifier la nécessité de la solidarité comme étant une condition de l'ordre social (Caillé, 2004 : 144). Serge Paugam, un théoricien des revenus universels, est allé encore plus loin pour affirmer que l'assistance aux pauvres est l'une des conditions de l'ordre social dans la société moderne, avant d'ajouter que le phénomène de la pauvreté est partiellement perçu comme un échec du modèle social ou du choix économique (Paugam, 2016 : 16). En effet, l'accroissement des nombres des pauvres entraîne la société vers sa chute et affecte l'ordre social. Les membres de la société doivent donc se soucier les uns des autres pour permettre non seulement un accès équitable aux biens, mais aussi une gestion plus inclusive des ressources.

Madagascar traverse actuellement l'une des périodes les plus sombres de son histoire en matière d'insécurité alimentaire. De manière tout aussi préoccupante, le groupe *tsimibety*, autrefois célébré pour son rôle de grands producteurs de riz, peine désormais à assurer même son propre approvisionnement annuel en cette denrée vitale. L'insécurité alimentaire n'a jamais été aussi menaçante en terroir *tsimibety*, notamment dans le district de *Mandritsara*, région Sofia, au nord-Est de Madagascar. Les ressources hydrauliques manquent, les données climatiques ne sont pas favorables à la production agricole et l'exode urbain complique la gestion de l'insécurité alimentaire. Les bouches à nourrir augmentent d'une manière exponentielle tandis que les mains productrices peinent à produire pour leur propre survie. Quel modèle social adopter pour faire face à l'insécurité alimentaire ? Voilà une question encore plus urgente que la réflexion sur un modèle économique à adopter. À travers le rituel alimentaire de *Jao*, les *Tsimibety*, à défaut des revenus universels, répondent à juste titre à cette question d'insécurité alimentaire. En effet, l'économie rizicole n'est pas favorable à tous et la gestion du grenier de chaque famille diffère selon la production. Certaines s'assurent de disposer des ressources toute l'année tandis que d'autres sont constamment en sursis de

précarité. Les *Tsimihety*, en dépit de la course au rang social, n'ont jamais pu laisser un de ses apparentés à son propre sort. Dans le rituel du *Jao*, il n'est pas rare qu'une ou deux familles apportent moins de repas que d'autres, voire la main vide à cause de sa précarité, mais aucune famille n'en fait une remarque, car comme l'a dit Alain Caille, le matériel ne peut pas transcender le symbolique : l'unité sociale. Dans certains cas, il arrive même que des gens extérieurs de la famille, entendant un cri de *Jao*, prétextent une visite inopinée pour justifier leur appétit voire leur famine. Les *Tsimihety* appellent ces gens : des *Jaokoraipaka*, qu'on peut traduire en intrus sans pour autant les exclure du rituel au nom de la solidarité sociale. La précarité confère à une famille un statut dégradant et humiliant, mais par-dessus tout c'est toujours l'unité et l'état du lien *fibavanaña* de son clan qui va être prioritairement remis en question s'il, par malheur, un membre meurt de faim.

Dans la philosophie *tsimihety*, le triomphe familial revêt de deux caractères : *vañon'ainy* (avoir beaucoup de descendances) et *vañon-kariàña* (avoir beaucoup de richesses). Sans ces deux caractères, la notoriété familiale n'est pas légitime. Il suffit donc de la précarité d'une seule famille pour dégrader le statut global du clan. Le *Jao* permet donc de faire face à l'insécurité alimentaire, mais aussi et surtout de préserver le statut et l'unité clanique. C'est une manière de laver les linges sales en couvrant par le *Jao* la précarité de quelques-uns.

Pour une société moderne dont le modèle social se base plus sur la méritocratie et l'individualisme, le *Jao* risque fort de perturber certains, mais pour un modèle social *tsimihety* qui refuse de se laisser complètement influencer par la tyrannie du mérite, le rituel de *Jao* est un projet de société qui pourrait servir de base de la reconstruction de l'ordre social. Il faut d'ailleurs rappeler que le *Jao* n'est pas qu'un rituel de partage des aliments. C'est aussi un conseil quotidien de famille permettant au *Sojabe* de gérer, résoudre et statuer sur les affaires sociales, économiques et juridiques de sa famille. Les idées pour redresser la précarité des plus démunis foisonnent pendant les discussions dans la convivialité du *Jao* : gestion des terres, partages des ressources hydrauliques ; exploitation rationnelle des forêts, gestion du cheptel, etc. Réduire l'inégalité est peut-être une ambition impossible puisque quand bien même les arbres veulent aller haut, ils n'atteignent pas le même niveau. La vie est une course à la différence et vivre la vie, c'est donc vivre la différence, mais cette différence ne doit pas neutraliser l'ordre et le lien social.

En vérité cette solidarité ne commence et ne s'arrête pas dans le cadre du *Jao* mais occupe le quotidien *tsimihety*. La gestion des biens claniques ou familiaux est une gestion solidaire, chaque famille a le droit d'usages dans les biens



de quiconque, charrette, cheptel, terres, etc. De même pour les travaux au champ, les *Tsimibety* s'organisent à travers des rites dits *Tambirô* lorsqu'on abat un bœuf pour nourrir les renforts et des alcools pour les enivrer, ou *Lâmpoñô* lorsqu'on sert seulement des alcools à flots pour honorer les renforts qui arrivent volontairement. Comme on est tenu par la solidarité en cas de travail aux champs, la continuité de la solidarité s'opère dans ce cas jusqu'à l'assiette. En *Tsimibety*, on dit *mabatàkatra miàsa, miàsa ; mabatàkatra bômaña, bômaña*, littéralement quand on croise des gens qui travaillent on travaille avec eux et quand on tombe sur ceux qui sont en train de manger on mange.

2.3. Le poids de l'ancestralité dans le rituel alimentaire de *Jao*

Une référence aux récits mythiques ne suffit pas pour expliquer la souveraineté du rituel de *Jao* en terre *tsimibety*. Si le mythe avait été récité autrement, le nom pourrait être autre, mais le partage et le souci de l'autrui et de plus démunis aurait certainement animé une société *tsimibety* à cause du poids de l'ancestralité. En effet, dans la pensée *tsimibety*, une société des vivants n'est pas indépendante de celle des morts et l'existence humaine est comparable à un périple vers la mort, puis l'ancestralité.

Le périple ne peut donc pas s'arrêter à mi-chemin sous peine d'exposer l'ensemble de la société à un malheur. On comprend ici l'importance des rituels mortuaires périodiques chez les *Tsimibety*, lesquels ne s'arrêtent qu'une fois le défunt est admis au rang ancestral. Leurs cases traditionnelles sont en majorité faites de terres battues, mais leur case ancestrale est faite soit de brique, soit de parpaing et les familles font des dépenses colossales pour les rituels mortuaires. Cette destinée humaine vers l'ancestralité oblige les *Tsimibety* à un devoir de solidarité dès leur vivant pour garantir l'unité avec les morts et les ancêtres. Ces derniers ont accès à un monde plus important et plus imposant ayant une totale maîtrise sur les vivants. Parlant de cette symbiose des vivants avec les ancêtres, Mangalaza Eugène a écrit :

Les vivants sont semblables à un rocher qui affleure à la surface de la terre et dont la plus grande partie se trouve enfouie sous le sol. C'est cette partie invisible qui permet à ce qui émerge de n'être pas emporté par les eaux pluviales et par les pieds des passants. (Mangalaza, 1998 : 5)

Étant une coutume et un rituel ancestral, les *Tsimibety* tiennent donc ce fil de l'ancestralité et perpétuent le *Jao*. Se révèle ici une double dimension de la solidarité alimentaire chez les *Tsimibety* qui prend à la fois une orientation horizontale et une orientation verticale. Nourrir est un acte matériel et humain, mais aussi un acte symbolique et ancestral. L'alimentation dépasse donc la

frontière de la vie humaine et accompagne les ancêtres dans leurs marches vers l'ancestralisation. Elle jalonne tous les rituels mortuaires *Tsimibety*. On nourrit les ancêtres, car un ancêtre affamé ne peut pas bénir ses descendances et peut même échouer son périple vers l'ancestralisation (Adèle, 2015 : 106). Le plat offert aux défunts ou aux ancêtres est appelé *Sôrontsôrôño* et la bénédiction de ce repas avant le festin ancestral symbolique est appelée *fôtojôro*, sacrifice ou rituel de base. Le rituel qui marque le temps fort d'accès au statut ancestral est appelé *Lembalo* ou exhumation, un rite précédé par le *Ràсахариàña* ou partage des biens.

Le rituel de commensalité *Jao* est donc un entretien et un soin de l'ancestralité, car il faut apprendre à se nourrir dès qu'on est encore en vie pour pouvoir nourrir les ancêtres. C'est une occasion d'apprendre aux enfants les arcanes de la vie sociale, les règles de conduite et les rôles de chaque catégorie d'âge des membres de la famille. C'est un véritable mécanisme d'inculcation des valeurs culturelles impliquant une possibilité de châtement en cas de manquement aux règles. Les *Tsimibety* n'attendent pas l'avènement de la mort pour choyer les leurs, *maty vobo ramalàla* dans le parler du terroir.

Un lien d'amitié des vivants leur permet de bien s'enraciner sur l'autre partie de la société, celle des ancêtres. Le poids de l'ancestralité occupe donc une place décisive dans la légitimité du rituel de *Jao* chez les *Tsimibety*. Cependant, force est de constater que dans la plupart des villages du bassin de l'*Andrôna*, les *Tsimibety*, notamment les jeunes, ignorent ce qu'est un rituel de *Jao*. Ce déclin du *Jao* est un prélude de la dégradation du modèle social et va abolir le sens du partage dans la société *tsimibety*. Les *tsimibety* sont actuellement capables de voler les récoltes de riz sur pied et les familles s'explosent à cause des litiges fonciers. Dans certaines familles *tsimibety*, les vivants peinent à se nourrir au point de faillir à nourrir leurs propres ancêtres. En tout cas, Mangalaza Eugène a alerté sur ce danger qui hante le lien social malgache :

S'il est vrai que les membres d'une famille doivent se comporter à l'image des eaux d'un fleuve qui coulent toutes vers la même embouchure, il n'en demeure pas moins vrai qu'il y a toujours en eux cette fâcheuse tendance à vouloir se détacher parfois du groupe, par souci de singularité et de liberté. Mais si tous n'écoutent ainsi que leurs élans pulsionnels, ils seront si écartelés les uns des autres au point de n'avoir plus rien à se partager entre eux, même en fin de course. (Mangalaza, 2005 : 1)

Conclusion

L'alimentation a longtemps été considérée comme un sujet secondaire dans les recherches anthropologiques. Il a fallu du temps pour qu'elle s'impose comme une discipline et un objet d'étude à part entière. Loin d'être un acte



banal, la scène alimentaire est une véritable institution sociale ou *un fait social total* pour reprendre Marcel Mauss. Au début de l'émergence de l'anthropologie sociale, les chercheurs se sont focalisés surtout sur la globalité d'un groupe. Il a fallu attendre l'essor de méthodes structurales empruntées par Claude Lévi-Strauss à la linguistique française de Ferdinand de Saussure pour voir émerger les habitudes alimentaires comme un objet d'étude. Les aliments ne sont plus des objets d'études exclusivement diététiques, mais font maintenant partie des études sur le social. Les acquis en anthropologie alimentaire permettent de comprendre le social au plus haut degré de savoir. Il faut cependant faire une nuance entre l'anthropologie de l'alimentation qui traite plus les questions des apports alimentaires sur l'homme et l'anthropologie alimentaire ou anthropologie des habitudes alimentaires qui traite les dimensions socio-culturelles, religieuses voire juridiques de l'alimentation.

En tant que rituel alimentaire chez les *Tsimihety*, le *Jao* doit être distingué des pratiques alimentaires à dimension religieuse. Un rituel a, dans le sillage de Van Gennep, une forte connotation religieuse, mais vers la fin du XX^{ème} siècle, le rituel a pris une dimension très profane, gardant toutefois sa dimension réglée et très codifiée. C'est plutôt dans ce sens que nous regardons le rituel alimentaire de *Jao* chez les *Tsimihety* de Mandritsara à Madagascar.

Dans un monde menacé par l'insécurité alimentaire où le partage et la convivialité deviennent des grands luxes pour la société, la restauration du rituel de *Jao* dans la société *tsimihety* est une réponse adaptée au défi de l'insécurité alimentaire. Nourrir la société et se nourrir en société est un devoir imposé par la nature sociale de l'humanité. Sans le partage et le souci pour autrui, l'homme cesse tout simplement d'être un animal politique et la société risque de disparaître avec la nature politique de l'homme.

Bibliographie

- ADELE Francky, (2015), *l'ancestralité malgache et biblique. Le rasabariaña (partage des biens avec les ancêtres) chez les tsimihety*, Thèse de Théologie, Université de Fribourg, Suisse.
- ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a.
- BENOIST Luc, (1975), *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ».
- CAILLE Alain, (2004), « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, n°36-2, pp. 141-176.
- CHAUVET Louis-Marie, (1979), *Du symbolique aux symboles, Essais sur le sacrement*, Paris, Cerf.

- DANDOUAU André, (1922), *Contes populaires des Sakalava et des Tsimihety*, Alger, Ancienne Maison-Bastide.
- DE LAULANIE Henri, (2003), *Le riz à Madagascar*, Paris, Karthala.
- DOLIFERA Emmanuel, (2010), *Justice et Démocratie dans la pensée politique de John Rawls*, Thèse de Doctorat de Philosophie, Université d'Antananarivo.
- DURAND-LASSERVE Alain & Le ROY Etienne, (2021), *La situation foncière en Afrique à l'horizon 2050*, Paris, AFD.
- LEVI-STRAUSS Claude, (1965), *Le triangle culinaire*, *l'Arc* n° 26.
- MANGALAZA Eugène Régis, (1998), *Vie et Mort chez les Betsimisaraka*, Paris, L'Harmattan.
- MANGALAZA Eugène Régis, (2005), *Lien et délien de la « parentalité » (fihavanaña ou filongoa) à travers l'exemple malgache : tradition et modernité*, Colloque International : *Famille et Parentalité : rôles et fonctions*, Université de Toamasina/Ecole des Beaux-Arts de La Réunion, 16, 17, 18 Novembre.
- MAUSS Marcel, (2010), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- PAUGAM Serge, (2016), *La disqualification sociale*, Paris, PUF
- PESNEAUD François, (1997), « *La riziculture des hautes terres de Madagascar* », *Économie de Madagascar*, n°2, Paris, ORSTOM.
- RAZAMANY Guy & TSIARIFY Lalao Soa Adonis, (2021), « Parenté à plaisanterie ou ziva entre les Makoa et les tsimihety à travers les aliments chez les Malgache », *Akofena*, Spécial n° 6, Vol 2.
- ZIEGLER Jean, (2011), *Destruction massive. Géopolitique de la faim*, Paris, Seuil.

Cahier De La Recherche Africaine

REVUE PLURIDISCIPLINAIRE : LETTRES, ARTS ET SCIENCES
HUMAINES



TOGETHER WE REACH THE GOAL

Année 3 - N°5 - Jan-2025

**BP: 17004, Université Omar Bongo
Libreville (Gabon)**

revue.cra@revue-cra.com / cra.uob@gmail.com
www.revue-cra.com

**ISSN : 2958-5805 (E)
2958-5813 (P)**

**Tel : (+241) 077853540 / 066600380 /
(+33) 0647489781
gnkeditons.gab@gmail.com**



ISBN : 979-8-30602-397-7

