

# Famadihanades secondes funéraires à la répétition du mythe

**Pierre Pacaud**

DANS **TOPIQUE** 2001/2 n<sup>o</sup> 75 , PAGES 61 À 79

ÉDITIONS **ASSOCIATION INTERNATIONALE INTERACTIONS DE LA PSYCHANALYSE (A2IP)**

ISSN 0040-9375

ISBN 2913062598

DOI 10.3917/top.075.0061

Date de mise en ligne : 22/04/2026

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-topique-2001-2-page-61?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Association Internationale Interactions de la Psychanalyse (A2IP).**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# *Famadihana* des secondes funérailles à la répétition du mythe

Pierre Pacaud

« Vivants, une seule maison, morts un seul tombeau »<sup>1</sup>

Les cérémonies d'exhumations des morts familiaux pratiquées par les Merina sur les hautes terres de l'île de Madagascar, ont longtemps fasciné les étrangers, suscité une inquiétante étrangeté, et un foisonnement d'hypothèses heuristiques. L'article retrace le cheminement critique d'une contribution psychanalytique sur la formation culturelle exotique. Les représentations langagières et contextuelles du rite : écarts de traduction, dérives sémantiques, sont explorées dans leur dimension historique et ethnologique, puis remises en perspective dans une reconstruction intégrant des éléments issus d'interprétations autochtones, anthropologiques, historiques.

## « LE RELEVÉ D'OS » OU « UNE ÉTRANGE CÉRÉMONIE »

En janvier 1777, un négociant français est parvenu à atteindre une terra incognita, la région centrale des hauts plateaux de Madagascar, et entre dans la capitale du royaume Merina où aucun Européen ne s'était aventuré auparavant. Le premier "ethnographe" de l'Imerina relate dans un récit de voyage leurs coutumes, et leurs pratiques funéraires : « [...] les enterrements se font avec toute la pompe que comporte l'état de fortune du mort. Ils ont par famille un souterrain ou caveau dans lequel les morts sont déposés sur des bois de lit élevés de terre [...] »<sup>2</sup>; puis,

---

1. Proverbe malgache : "velona, iray trano, maty, iray fasana".

2. Nicolas Mayeur, *voyage dans le sud et dans l'intérieur des terres et particulièrement au pays d'Hancove*, janvier 1777; rédigé par B. de Froberville, B.A.M XII-1, p. 169.

le témoin signale brièvement ce que près d'un siècle plus tard, le missionnaire Sibree nommera une « étrange cérémonie » : « On fait un relevé d'os de ses parents toutes les fois qu'on le juge à propos. Il n'y a rien de réglé à ce sujet. C'est une fête dans les familles. Tous les parents y assistent. On fait en commun les frais des habits des morts qui doivent remplacer ceux que le temps a consommés, et du festin qui accompagne la cérémonie. Cette pratique est commune aux grands et aux petits, chacun suivant ses moyens »<sup>3</sup>. Nous ne saurons jamais si l'expression « relevé d'os » est issue de sa seule observation ou si elle traduit plus littéralement le terme malgache alors en vigueur. Près d'un siècle s'écoule entre l'évocation sommaire du « relevé d'os » et la mention d'une cérémonie similaire dans le cadre d'un transfert de tombeau<sup>4</sup>. En 1883, une exhumation des morts appelée *mamadika*<sup>5</sup>, est encore évoquée, mais la première description date de 1892, dans le contexte d'une inauguration de tombeau et sous le nom de *famadihana*, substantif générique qui la désigne encore aujourd'hui<sup>6</sup>. La dénomination a-t-elle changé en moins de dix ans ? Pourquoi ? Et que signifient les deux termes ?

L'arrivée des premiers missionnaires en Imerina (1818), est suivie de leur apprentissage du malgache, indispensable aux prêches et à la conversion des Merina ; puis ils traduisent la Bible, modifient alors la langue, attribuent de nouveaux sens aux mots, « malgachisent » des noms bibliques et substantivent des verbes ; *mamadika* devient *famadihana*. L'opposition chrétienne à la coutume : « nécrophagie ; dépravation sexuelle ; pratiques dégoûtantes ; réjouissances ; rites païens ; profanations »<sup>7</sup>, se conjugue à la substitution langagière en un acte de censure, dont relève in fine l'absence du mot *famadihana* du dictionnaire<sup>8</sup>.

## FAMADIHANA : LE RETOURNEMENT DES MORTS ?

*Mamadika* signifie : retourner, changer de flanc. *Famadihana* signifie donc : retournement, et tel est le sens générique que lui donnent aujourd'hui les malgaches dans le contexte des exhumations. Les deux termes sont issus du radical : *vadika*. Un des sens du radical, est : l'action de retourner ; mais il signifie encore : l'action de changer, renverser, embrouiller. Les Merina expliquent communément l'origine du nom du rite, par le sens de retournement attribué à *famadihana* ; il désigne l'action de retourner les cadavres secs dans le tombeau familial, l'acte de changer de côté les corps en position allongée dans le tombeau. Si, avant

3. Nicolas Mayeur, op.cit., p. 169.

4. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Toulouse, société d'édition de livres religieux, 1873, p. 247.

5. C. de La Vaissière, *Histoire de Madagascar, ses habitants, ses missionnaires*, Paris, Lecoffre, 1884.

6. J.H. Haile, *Famadihana, a malagasy burial custom*, A.A, XVI, 1892, p. 405-416.

7. Françoise Raison, *Bible et pouvoir à Madagascar au 19ème siècle*, éditions Karthala, Paris, 1991.

8. R.P. Malzac, *Dictionnaire Français-Malgache*, éditions maritimes et d'outre mer, Paris, 1973.

l'exhumation et le réenveloppement, le corps était allongé sur le côté, le geste consisterait à le retourner sur le ventre ou sur le dos, dans sa position allongée. Une version proche de la précédente, en précise les motifs ; le rite serait pratiqué « pour désankyloser les ancêtres, fatigués d'être restés couchés trop longtemps sur le même côté ». L'intention affichée paraît conférer une nouvelle cohérence manifeste au choix du nom puisqu'elle le légitime après coup en le liant à un but et à un geste rituel ; les exhumations visent explicitement la bénédiction des ancêtres, gage de la continuité du groupe familial et de son prestige rehaussé par l'épreuve collective. Après quelques hésitations, le sens de retournement a été admis, sa relation à la réinhumation dans le tombeau entériné, dans les recherches consacrées au rite. L'interprétation a acquis statut d'évidence, jusque à ce qu'une monographie relance l'énigme du sens du nom du rite<sup>9</sup>. En effet, les observations répétées des cérémonies contredisent à chaque fois l'interprétation consensuelle. Lors de l'acte rituel, la position allongée des corps n'est ni recherchée, ni réalisée ; et fréquemment, plusieurs corps ou reliques, sont regroupés dans un même linceul.

#### FAMADIHANA : LE RETOURNEMENT DES AFFECTS OU LA FIN DU DEUIL ?

Fort du constat de la discordance insistante entre le nom du rite associé à l'interprétation contextuelle, et l'acte rituel effectif, l'auteur propose d'en déplacer le sens dans le registre affectif : « si le famadihana réalise bien un retournement, celui-ci concerne la tristesse du deuil changée en joie, car les vivants ont accompli leur devoir et le mort est à même d'entrer dans le monde des ancêtres »<sup>10</sup>. L'hypothèse s'inspire de la célèbre « Contribution » de Robert Hertz, et plus précisément, d'une étude comparative avec les tiwa des Dayaks de Bornéo. Dès lors, l'énigme du nom du rite paraît trouver sa solution comme expression métaphorique d'une mutation collective d'affects, marquant la fin du deuil et ritualisés en une variante malgache de « secondes funérailles ». Dans les deux cas, s'impose « la nécessité d'attendre que la décomposition du cadavre soit terminée et qu'il ne reste plus que les ossements »<sup>11</sup>. En Imerina, les ossements doivent toujours être secs, et aucun cadavre humide ne peut en principe, être inhumé dans le tombeau collectif<sup>12</sup>. Si la durée du deuil et des interdits qui l'accompagnent, varie

9. François Rajaoson, *Contribution à l'étude du famadihana sur les hauts plateaux de Madagascar*, thèse de 3ème cycle, sociologie, faculté des lettres et sciences humaines, La Sorbonne, Paris, 1969.

10. François Rajaoson, op.cit., p. 167.

11. Robert Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Alcan, 1928, p. 6.

12. En réalité, ce n'est presque plus le cas, sauf pour les lépreux, et les *zazarano* ou *enfants-eaux, mous et liquides*, c'est-à-dire *sans squelette*; les garçons ont ce statut jusque à la circoncision. Tout défunt depuis moins d'un an est un *cadavre humide*, potentiellement dangereux, dont le contact est soumis à des interdits.

selon le degré de parenté, elle est fixée à une année en Imerina, et elle coïncide pour les parents proches à celle de l'inhumation dans une tombe individuelle provisoire. L'exhumation suivie de la réinhumation dans le tombeau collectif « a un triple objet : elle doit donner aux restes du défunt la sépulture définitive, assurer à son âme le repos et l'accès au pays des morts, enfin relever les survivants de l'obligation du deuil »<sup>13</sup>. Si *tiwa* signifie pour les Dayaks : être libre, relevé de l'interdit, l'expression rituelle prononcée par la famille à la fin des *famadihana*, signifie : l'obligation est finie, morte.

Or, l'hypothèse, aussi séduisante soit-elle, semble à nouveau contredire l'acte rituel. La mutation de la tristesse en joie au cours du rite, est indéniable, mais si le délai d'un an, prescrit entre deux ouvertures de tombes est requis pour pouvoir exhumer, la cérémonie est parfois réalisée bien après ; et son étirement dépasse les motifs économiques. Surtout, un même ancêtre peut être exhumé plusieurs fois, sans transfert de tombeau. L'acte rituel excède par la distorsion temporelle des délais d'organisation au sens de son décalage chronologique par rapport à la levée des proscriptions tabous autant que par sa répétition dans le temps pour un même ancêtre ou plusieurs, le seul motif affectif des vivants en sa coïncidence avec la sortie du deuil ; et l'éventail expressif des affects collectifs qui s'actualisent en chaque occurrence rituelle, y apparaît plus diversifié et dans un ordre de succession dissocié par rapport à ceux du deuil.

## FAMADIHANA : DU RETOURNEMENT AU DÉPLACEMENT DES OSSEMENTS ?

Plus récemment, l'anthropologue Louis Molet, est revenu sur le paradoxe entre le sens conféré au mot *famadihana* et l'acte rituel effectif, à partir du corpus traditionnel oral, où la règle coutumière du positionnement des défunts sur le dos, dans les tombeaux, apparaît bien<sup>14</sup>. Cette fois, l'explication s'est déplacée du positionnement dans le tombeau au geste qui le précède, soit le réenveloppement par retournement des restes<sup>15</sup>. Mais où l'auteur prend-il que les reliques mortuaires sont retournées ? Pendant l'acte, on enroule les linceuls neufs sur les anciens, sans retourner les corps ; les acteurs respectent à la lettre la coutume des ancêtres qui prescrit de laisser le corps sur le dos<sup>16</sup> ; l'auteur est alors contraint d'explorer la

13. Robert Hertz, op.cit., p. 45.

14. R.P. Callet, *Ny tantaran'ny andriana*, (1865-1885), éditions de la librairie de Madagascar, 1974.

15. Louis Molet, *La conception Malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, éditions L'harmattan, Paris, 1979, p. 290.

16. Pour plus de détails, Pierre Pacaud, *famadihana : Rite, Sacré et Pouvoir dans un culte d'exhumation des morts familiaux sur les hauts plateaux de Madagascar ; interprétations et reconstruction psychanalytiques*; thèse de doctorat de psychopathologie fondamentale et psychanalyse, sous la direction de Mme le Professeur Sophie de Mijolla-Mellor, Université Paris 7, février 1998, p. 154-172; désormais référencé *R.S.P.*

variation sémantique du mot <sup>17</sup>. En résumé : *vadika*, *mamadika*, *famadihana*, ont changé de sens ; ils désignaient antérieurement, le déplacement d'un corps d'un tombeau à un autre situé ou non sur le même berceau ancestral, accompagné du renouvellement de linuels ; de ces cérémonies serait née, par extension, une mode de « prestige »<sup>18</sup> ; l'énigme est-elle résolue ?

#### « LE DIVERTISSEMENT DONNÉ À LA DÉPOUILLE MORTELLE »

Plus récemment, une historienne étend l'hypothèse de la naissance récente de la variante de « prestige », aux autres variantes. « Dénuées de sens et gratuites » pour l'anthropologue, les cérémonies de « prestige » deviennent ici : « une mode des élites » née des modifications des funérailles et des remaniements des rituels sous la pression conjuguée des missionnaires et des bouleversements historiques antérieurs consécutifs au règne de Nampoina <sup>19</sup>. La divergence porte sur le nom du rite et sur son sens qui résiste. Ainsi : « A l'évidence, ce terme très ancien, *vadika*, possédait un sens plus subtil que celui de changement de tombeau, de linuel ou de flanc pour le corps, et s'est imposé tardivement [...] l'expression *milalao faty* a été éliminée progressivement et remplacée par le terme de *famadihana* qui présente l'avantage d'être neutre [...] »<sup>20</sup>. En bref, nous sommes encore conviés à donner crédit à un jeu de substitutions successives : *milalao faty* ; puis, *vadika* ou *mamadika*, enfin *famadihana*, désignent les exhumations. Si *famadihana* est récent, nous l'avons vu, il en va tout autrement pour *vadika* ou *mamadika*. En effet, la première évocation du rite (1777) précède l'arrivée des missionnaires en Imerina (1818), et plus encore la première mention de l'usage de *vadika* ou *mamadika* (1883). Si la mention de l'usage de *mamadika* est attestée pour la première fois en 1883, par une source missionnaire, *vadika* et *mamadika* ont pu être employés dans le contexte des exhumations avant que les missionnaires, opposés au rite, n'en relèvent l'existence tardivement. Tout se passe comme si la chronologie des sources missionnaires, était confondue avec celle de la création des coutumes, et comme si l'absence de témoignages missionnaires antérieurs signifiait ipso facto celle du terme, de son usage. Le modèle et la preuve de ce type de raccourci imposant ses limites aux reconstructions en histoire, nous sont fournis par le « blanc » entre le témoignage inaugural de Mayeur (1777) et les premières mentions tardives de l'existence du rite par les missionnaires (1866), arrivés en Imerina en 1818.

17. Louis Molet, op.cit., p. 292.

18. Louis Molet, op.cit., p. 292. L'auteur prend pour une "mode", la recrudescence d'exhumations consécutives à une période de crise (guerre et épidémies) qu'il confond avec la naissance du rite ; or, ces événements, réinsérés au contexte, traduisent la culpabilité collective mutée en ire des ancêtres par projection ; mort, maladies excluent le hasard, et deviennent dans le contexte, des *représailles (tody)*, notion indissociable du *tsiny* (angoisse de conscience).

19. Françoise Raison, op.cit., p. 706 à 738.

20. Françoise Raison, op.cit., p. 717-718.

Venons-en à *milalalo faty*, dont le statut d'antériorité sur *mamadika*, est postulé. En premier lieu, *milalao faty* est issue d'une source protestante de 1880, antérieure de trois ans de celle attestant l'usage de *mamadika*. En second lieu, cette source provient probablement d'un missionnaire malgache, d'un converti au protestantisme ; enfin, elle est la seule historiographie qui mentionne l'expression pour désigner les exhumations<sup>21</sup>. La traduction missionnaire a été reprise telle quelle : divertissement donné à la dépouille mortelle<sup>22</sup>. *Milalao faty* se compose de deux mots : *milalao* signifie : jouer ; et *faty* désigne le mort, le cadavre. L'expression signifie : jouer avec le cadavre. Comme on s'en rend compte, la traduction protestante neutralise le réel du cadavre sous la forme d'une litote, et l'acte y subit un renversement<sup>23</sup>. Quels pouvaient être les motifs d'un missionnaire malgache, au fait de sa langue, à produire un tel contresens ? La pression missionnaire ? Les difficultés de traduction d'une langue à l'autre ? Une stratégie d'adresse à destination de sa hiérarchie ou une invite aux malgaches à rompre avec la pratique ? Non liquet !

Passons à l'occurrence de *milalao faty* au sens de jouer avec le cadavre. L'expression est absente du corpus traditionnel, n'apparaît dans aucune autre source externe ou n'est utilisée actuellement : en référence aux exhumations ; hors de ce contexte, elle est d'usage courant.

## FAMADIHANA : RETOURNEMENT OU TRAHISON ?

Dire à un malgache qu'il joue avec les morts, revient à l'accuser d'être un sorcier, un *mpamosavy*. Les sorciers sont communément accusés, de : danser sur les tombes, de jouer avec les morts, et de commettre l'inceste. On saisit alors en quoi une telle expression implique que ceux qui pratiquent le rite sont comme les sorciers, sinon des sorciers. Mais en quoi la liaison restituée de *milalao faty* à la catégorie des sorciers, peut-elle nous être d'une quelconque utilité pour résoudre l'énigme du nom du rite ? Nous voilà revenus à notre point de départ, concernant les sens des termes génériques du rite. Paradoxalement, la traduction erronée ouvre une nouvelle voie vers l'élucidation des sens des termes et vers celle de l'acte rituel. Si « le sujet reçoit son message de l'Autre sous une forme inversée », comme a pu l'écrire Jacques Lacan, la vérité se dit ici dans le « raté » de la traduction de *milalao faty*, à la condition de lui opposer l'Autre, si l'on nous autorise ce Witz, en l'espèce de : jouer avec le mort. La substitution d'une symbo-

21. Sakaizan'ny ankizy madinika, octobre 1880, *Ny fomban'ny ntaolo*.

22. Françoise Raison reprend la traduction missionnaire sans l'interroger, et postule un déplacement de l'expression, de l'enterrement vers l'exhumation, dans sa reconstruction fictive fondée sur un temps historique court. Pour une critique détaillée de ses hypothèses : *R.S.P.*, op.cit., p. 182-219.

23. Voir Jean-Paul Valabrega, *Le problème anthropologique du phantasme*, dans : *le désir et la perversion*, Paris, Points Seuil, 1981.

lique (chrétienne) à une autre (traditionnelle) représentée par l'énoncé du converti, en précipite l'irruption. Ainsi, il devient possible de mettre au jour un lien implicite entre l'usage hypothétique de *milalao faty* au sens de : jouer avec le mort et celui de *vadika*, pris au sens de renverser. Dans les deux cas, s'exprime une dimension transgressive et hostile à l'égard des morts, associée aux sorciers. Or, le radical *vadika* signifie bien : changer de flanc, retourner, embrouiller, renverser, mais signifie aussi : trahir, violer un serment ; et *mamadika* a les mêmes sens. *Mandika*, construit à partir du radical (*vadika*), signifie : transgresser, passer au delà, traverser. Pourtant, cette signification est unanimement rejetée : « *mamadika* a aussi le sens de trahir, mais cette acception n'est pas à retenir »<sup>24</sup>.

Dés lors, ne convient-il pas de refuser les indices langagiers d'hostilité envers les morts, comme le suggèrent les interprétations autochtones et les travaux évoqués ? Car, si les sorciers sont accusés de commettre l'inceste, de danser sur les tombes et de jouer avec les morts, les motifs manifestes des cérémonies d'exhumation sont à l'opposé ; on entrevoit le paradoxe entre la bénédiction attendue des ancêtres en échange et par le canal de l'opération rituelle, et les sens de trahison, renversement, transgression, véhiculés par *mamadika* ou *vadika* dont est issu *famadihana*. Les justifications de l'emploi du terme avancées par les acteurs en relation au rite, ignorent ou rejettent toute polysémie et signification négative ; il ne subsiste que les sens positifs, exprimant le respect et l'amour des vivants pour les ancêtres.

Il est maintenant possible de restituer deux processus opposés et récurrents, présents dans les différentes constructions évoquées : *famadihana* a été adopté, intériorisé par les Malgaches et revêtu d'une dimension traditionnelle à caractère originaire, d'une profondeur historique fictive comme si un processus collectif d'oubli avait suivi la substitution langagière, pour la légitimer dans une reconstruction anachronique, analogue à un souvenir écran collectif ; on rapprochera le sens donné communément aux termes *vadika*, *mamadika* et *famadihana*, de l'élaboration secondaire dans le rêve, soit une forme de censure collective donnant une nouvelle cohérence au contenu du rite au prix de sa déformation. Le processus est inverse, mais similaire dans les travaux sur le rite : le sens des termes résiste par son incohérence manifeste, puis est neutralisé, alors que l'acte rituel devient dans le même temps, un « idiotisme », une « mode des élites ». Ils subissent une perte de sens ; le nom générique et l'acte rituel sont soumis à une reconstruction fictive inverse de celle des Malgaches, à un déplacement chronologique, un rapprochement temporel correspondant historiquement à l'arrivée des missionnaires européens.

---

24. François Rajaoson, op.cit., p. 213.

## MAMONO : COUVRIR - TUER ? TAOLAM-BALO : LES HUIT OS - LES OS DU REPENTIR ?

Quelque soit la variante cérémonielle, une séquence centrale consiste à rajouter de nouveaux linceuls sur les anciens, à réenvelopper le paquet mortuaire d'un ou de plusieurs ancêtres. Ce geste est nommé : *mamono lamba*<sup>25</sup>. Le verbe *mamono* signifie : couvrir, envelopper, emballer, relier, et provient du radical *fono* : enveloppe, couverture. Or, un verbe homophone, *mamono*, possède les sens de : tuer, battre, effacer (une écriture par exemple) ; il est issu de *vono* qui signifie : meurtre. S'il s'agit d'un verbe homophone, soulignons cependant l'analogie du processus et sa répétition, consistant ici encore, à ne conserver que le seul sens positif, et à écarter collectivement tout jeu de sens et signification négative et hostile<sup>26</sup>.

*Tàolam-bàlo* est couramment traduit par huit os, et désigne selon la tradition, le nombre d'os prélevés et relevés lors des cérémonies d'exhumation des morts familiaux. Ainsi, un ethnographe n'hésite pas à écrire à propos des huit os : « si la plupart des os sont déjà réduits en poussière, on se contente alors de rapporter les *tàolam-bàlo*, c'est-à-dire les huit os principaux, humérus et radius, fémurs et tibias, avec le crâne [...] »<sup>27</sup>. N'insistons pas sur la difficulté pratique d'une telle tâche. Mais le compte n'y est pas, quel que soit le comptage et que l'on tienne compte ou non du maxillaire inférieur. Ou encore : « Le crâne est le rocher de la tête, mais il n'est pas compté à part, et pour parler du squelette tout entier, on parle des huit os, comme on parle des huit ascendants, ou des huit castes de l'Imerina [...] il s'agit essentiellement des os longs, des os des membres. Il y en a douze, mais le nombre douze étant celui de la royauté, on peut supposer qu'il était inutilisable en l'occurrence »<sup>28</sup>. La remarque traduit l'embarras et le passage indispensable d'un comptage réel à chaque fois impossible ou fantaisiste, à un système de références symbolique. Alors pourquoi huit os et pas : dix os ? En effet, on peut comprendre que le chiffre douze étant réservé aux souverains, un autre chiffre ait dû être utilisé, mais pourquoi précisément huit est-il choisi pour désigner les os des morts et des ancêtres ? D'autant que huit est pair, donc néfaste dans le contexte culturel malgache. Six (*enina*) aurait mieux convenu, qui représente la plénitude, la richesse ; ou neuf (*sivy*) qui représente les esprits associés

25. Le geste *mamono lamba* constitue une variante rituelle qui consiste à renouveler périodiquement les linceuls sans sortir les corps des tombeaux ; elle est pratiquée par les trois clans supérieurs de la hiérarchie *andriana* (*zanakandriana*, *zazamarolahy*, *andriamasinavalona*). *Andriana* (pilier), désigne les sept clans situés au sommet de la hiérarchie, et le souverain, issu de ces clans. Les *andriana* se considèrent comme des étrangers d'origine divine, conquérants, héros culturels ayant chassé, tué, et soumis les autochtones (*vazimba*), selon le mythe.

26. Pourtant, d'autres expressions existent pour nommer l'acte de recouvrir les ancêtres, par exemple : *saronan' damba*.

27. Raymond Decary, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, p. 56.

28. Louis Molet, op.cit., p. 280.

au langage de la divination. Si l'argumentation évoquée a le mérite de mettre l'accent sur la dimension de « totalité » signifiée par huit, comme si les huit os étaient au corps ce que les ascendants sont aux castes, et les huit côtés de la terre à l'espace dans le système astrologique, elle ne vaut qu'à moitié, car il n'y a pas huit castes et huit ascendants, mais sept (*fito*) castes issues de sept ascendants (chiffre lui aussi surdéterminé)<sup>29</sup>. Aucun des arguments avancés ne suffit à rendre compte du choix de huit pour désigner les reliques mortuaires. L'importance symbolique des chiffres dans le contexte culturel est considérable : « Dans l'expression *tàolambàlo*, en fait, on veut parler ici de tout le corps en y ajoutant même l'ancien linceul [...] dans l'ancienne terminologie traditionnelle, il existe des expressions contenant des chiffres n'indiquant pas nécessairement une valeur arithmétique ou une quantité palpable, mais qui sous-tendent plutôt un ensemble indéterminé. Par exemple, dans l'expression *ny roa ambin'ny folo manjaka* (les douze rois qui règnent), on parle de tous les rois qui ont régné avant Nampoina »<sup>30</sup>. Il y a en effet douze collines royales sur lesquelles régnaient les douze souverains d'Imerina, douze régalias, le roi avait douze épouses. On notera au passage, le lien qu'énonce l'auteur pour faire comprendre le sens symbolique des nombres et partant, celui attribué aux morts ; il prend l'exemple des souverains, dont l'analogie avec les morts comme personnages investis d'une toute puissance, retiendra notre attention ultérieurement. Douze est le seul nombre pair qui soit faste. Si seule la totalité importe, on ne saisit pas pourquoi le chiffre six (*enina*), déjà évoqué, a été délaissé. Les survivants sont dits : ceux qui sont en nombre impair, et les nombres impairs cherchent à se compléter. On pourrait alors envisager que huit étant pair, donc néfaste, mais complet, il ne peut pas chercher à se compléter, en d'autres termes à attirer les vivants, à les faire mourir ; ce que confirme le proverbe : « les morts n'aiment pas rester seuls »<sup>31</sup>. Le chiffre huit (*valo*), d'ailleurs, renvoie toujours à ce qui s'oppose. *Tàolam-bàlo* dérive de *tàolan'ny valo*. Le mot *taolana* signifie : os ; et *vàlo* signifie : huit, repentir, remords, demande de pardon, amendement. Un mot proche : *faha-vàlo*, signifie le huitième (*faha* indique le rang) ou encore : l'ennemi, celui qui vous déteste, celui qui veut vous tuer. La traduction commune de *tàolam-bàlo* par les huit os, occulte ainsi les sens : les os du repentir, de l'ennemi. Le sens restitué du repentir, reflète la trace latente d'une conscience de la faute ou angoisse de conscience, à laquelle répond en écho l'autre facette qui s'y trouve condensée, celle du signifié ennemi porté par le signifiant *vàlo*, comme trace de l'expression d'une hostilité latente envers le mort. Les deux sens viennent signifier conjointement la trace expressive de motions d'affects opposés vis-à-vis des morts et des ancêtres ; sens confirmés : autrefois, l'appel des ancêtres ou l'invocation, avait lieu huit (*valo*) jours avant la cérémonie d'exhumation.

---

29. Pierre Pacaud, "D'une théorie indigène aux mythes magico-sexuels ou ceux qui sont revenus", *Topique*, n° 72, 2000.

30. François Rajaoson, op.cit., p. 27-28.

31. Pierre Pacaud, *Le nom ne pourrit pas, Le fait de l'analyse*, revue semestrielle, éditions Autrement, octobre 1999, p. 119-138.

## UNE CONVERGENCE INSISTANTE : LA RESTITUTION DE L'AMBI-VALENCE

La dimension transgressive associée aux sorciers, a été restituée dans le cas de *mamadika*, ainsi que l'idée de trahison, violation de serment. Les sens opposés : couvrir ; tuer, des verbes homophones *mamono* ont été exhumés, et pour *tàolambàlo*: ennemi, remords, demande de pardon. Nous retrouvons une convergence insistante dans tous ces termes : adversité envers un ennemi, trahison, rupture de serment, renversement et meurtre, repentir et demande de pardon. Encore faudrait-il les restituer comme des expressions de la vie psychique sans préjuger de son caractère individuel ou collectif, et comme celles, respectivement : d'une relation virtuelle de rivalité, d'une obligation d'allégeance à un autre, d'une transgression des obligations, de la faute consécutive et de la dette, enfin, de l'angoisse de conscience. Une fois mis au jour, les contenus polysémiques et négatifs des mots peuvent-ils être reliés aux figurations collectives in situ de l'acte rituel ? La censure répétée des mots éclaire du même coup le destin de l'acte rituel. Les premiers ne véhiculent plus que des sens positifs, par un processus analogue au refoulement, alors qu'en chaque occurrence rituelle, les os sont tout aussi bien caressés, parfois frottés, réenveloppés, que renversés, lancés, maltraités, et écrasés en fin de cérémonie<sup>32</sup>. Un tel constat ne dépare pas des descriptions des exhumations Merina ou de celles réunies sous le label de secondes funérailles par Robert Hertz : « Et s'il est vrai que la mort naturelle n'avait pas suffi à rompre les liens qui la retenaient ici-bas que, pour devenir un habitant légitime et authentique du pays des morts, il doit d'abord être tué »<sup>33</sup>. Or, pour Hertz comme pour ceux qui se sont intéressés au *famadihana*: « la fête qui termine les rites funéraires relève en même temps les survivants des obligations du deuil »<sup>34</sup>. La fin du deuil relèverait-elle de l'accomplissement d'un meurtre ou de sa *Darstellung* collective ?

## SECONDES FUNÉRAILLES : LES LIMITES DE L'ACTUEL DANS L'INTERPRÉTATION

Toute reconnaissance de la violence agie cérémonielle est rejetée par les acteurs. Le destin des mots a été rapproché du refoulement, celui des motions mises en acte collectivement au cours du rite est comparable au déni, processus de rejet portant sur un fragment de réalité effective. Dès lors, la mise au jour des contenus de sens, des processus et des motions en jeu, incite à confirmer les ébauches heuristiques de Robert Hertz. En effet, écartons les objections énoncées (décalage temporel ; répétition du rite pour un même ancêtre) et les processus

32. Pierre Pacaud, *R.S.P.*, p. 154-172.

33. Robert Hertz, *op.cit.*, p. 76.

34. Robert Hertz, *op.cit.*, p. 79.

sous-jacents au rite s'éclairent à la lumière de l'interprétation psychanalytique du deuil qui leur confère une nouvelle portée, étayée sur le lien descriptif évoqué entre la fin du deuil et le meurtre collectif du mort figuré dramatiquement au cours du rite. Une indication du renversement d'affects lié à la perte, nous est fournie par Freud : « Quand la relation à un objet est rompue, il n'est pas rare que la haine la remplace : nous avons alors l'impression de voir l'amour se transformer en haine. Mais nous allons au delà de cette description si nous concevons que, dans ce cas, la haine, motivée dans la réalité, est renforcée par la régression de l'amour au stade préliminaire sadique, de sorte que la haine acquiert un caractère érotique et que la continuité d'une relation d'amour est garantie »<sup>35</sup>. Ainsi, des motifs réels et actuels : perte de l'amour de l'objet ou sa disparition, raniment un conflit sur un mode passé entre des motions d'affects opposées et dirigées sur un même objet, une régression à un mode historique d'organisation psychique passée soit à un type de sociabilité, en vue de conserver le lien à l'objet. Dans le cas du deuil, la rupture avec l'objet consécutive au décès va aiguïser le conflit d'ambivalence, par l'actualisation du souhait de mort satisfait, à partir de la réalité de la perte. Les motifs externes et actuels de l'hostilité, imputables au mort rétroactivement, demeurent insuffisants pour rendre compte à eux seuls du conflit affectif. Il faut y adjoindre l'hostilité interne et inconsciente, comme moteur et mobile.

Nous retrouvons un tel conflit, entre la douleur consciente provoquée par la perte et la satisfaction inconsciente du souhait de mort satisfait, dans le phénomène collectif du tabou des morts. Son interprétation par Freud, à partir de l'analogie pathologique, a mis en évidence l'ambivalence sous-jacente au tabou. En ce qui touche à la nature du processus, l'analyse permet de mettre au jour la composante d'agressivité essentielle et commune ; concernant leur objet, elle permet de rassembler sous des traits comparables, trois types : les morts, les chefs, les ennemis ; enfin le mode de manifestation de l'hostilité connaît un destin particulier : elle est déplacée et projetée sur le mort. La résolution du conflit (répression de l'hostilité inconsciente) passe donc par la projection et la formation du cérémonial dans lequel s'exprime la peur du châtiement, des démons, des revenants ; le deuil une fois écoulé, le conflit perd de son acuité. La projection permet la mutation de l'oppression interne en accablement externe, en transformant les défunts en ennemis. Le repentir interne est exporté, sous forme de restrictions tabous. Ainsi, le souhait de mort s'est converti en crainte des morts, sous l'influence de l'ambivalence, actualisée à la faveur du décès. L'ambivalence s'est ensuite traduite par l'apparition de deux formations psychiques opposées, issues de la même racine, personnifiées par projection : la peur des démons sous l'influence du deuil, et le culte des ancêtres qu'on vénère et dont on demande de l'aide. Autrement dit, le fond d'hostilité réprimé envers l'objet perdu a laissé place à l'amour et à la vénération. C'est exactement ce que nous a montré le destin des mots, où les seules significations conservées, assurent le triomphe de l'amour

---

35. Sigmund Freud, *Totem et tabou* (1912), Paris, Gallimard, p. 164.

envers les morts. Ici, les mots conservent la trace de l'ambivalence pulsionnelle, du conflit interne entre l'amour et la haine adressés au même objet. Pour autant, la dissociation de l'amour et de la haine au prix de la censure des représentations hostiles n'a porté que sur les mots et non sur l'acte. Comment alors expliquer un destin aussi divergent entre les mots et l'acte rituel ? Un des motifs actuels de l'hostilité envers les morts, est que « le mort est sans défense, ce qui ne peut que donner envie de satisfaire sur lui des désirs hostiles »<sup>36</sup>. Cependant, nous devrions plutôt nous attendre à assister dans le cadre de la piété consécutive à la résolution du conflit d'ambivalence et du deuil, à un acte de vénération et non à des attitudes rituelles clairement agressives et sacrilèges envers les morts.

Une solution existe, pourtant : si l'acte rituel devient l'expression collective et condensée, dramatiquement figurée, du conflit d'ambivalence lié au deuil et de sa résolution en acte, soit : une solution psychique collective, la difficulté disparaît. Brièvement : la tendresse douloureuse et l'hostilité inconsciente envers les morts (crainte des morts), se résoudraient collectivement et donc socialement, en se convertissant en piété et en vénération, par et dans l'acte même de l'agression finale sur les reliques, préalable à leur vénération et à leur idéalisation consécutive au rite. Que devient le décalage temporel entre la fin sociale du deuil, sa levée, et l'organisation du rite ou sa répétition ? Rien ne s'oppose à ce que l'on puisse en rendre compte en termes d'actualisation rituelle. Sinon, comment expliquer la résurgence hic et nunc et dans l'acte rituel, de motions hostiles, alors que ne devraient s'y trouver exprimées que des motions de piété et d'amour, sous la forme de vénération ? D'autant que dans le tabou des morts : « la signification d'un tel désir hostile, est celle d'une agression, d'une prise, d'une affirmation de soi, reposant sur des pulsions sociales, lesquelles sont issues de composantes égoïstes et érotiques, réunies en unités particulières »<sup>37</sup>. Voici mise au jour la dimension inconsciente et l'un des ressorts psychiques collectifs de ce qui s'actualise dans le rite, en termes de motifs psychiques des désirs hostiles envers les morts : affirmation de soi, narcissique, de tout le groupe familial des vivants, étayée sur les pulsions sociales.

Seulement, Freud parle de « désir hostile », alors que l'agression est réalisée en acte dans la *Darstellung* rituelle. Et plus essentiel encore : « l'impulsion hostile inconsciente est régie par des lois spécifiques, elle peut émaner d'un endroit tout à fait différent, avoir concerné à l'origine d'autres personnes et d'autres relations et parvenir par déplacement là où elle nous frappe »<sup>38</sup>. En effet, chez le névrosé, la peur du toucher traduite dans l'interdit, renvoie à un désir inconscient sexuel et agressif ; désir et interdit vont se déplacer et se fixer sur des objets substitutifs. Or, les actions compulsives sont soumises à une loi : « elles se rapprochent toujours plus de l'action interdite à l'origine »<sup>39</sup>. L'action compul-

36. Sigmund Freud, op.cit., p. 172.

37. Sigmund Freud, op.cit., p. 166.

38. Sigmund Freud, *Actions compulsives et exercices religieux* (1907), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., p. 133-142.

39. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, p. 120.

sionnelle réalise en un seul et même acte, le désir interdit et son interdiction. Transposons le processus individuel au rite : la figuration rituelle se rapproche de plus en plus du désir initial hostile et interdit, en l'occurrence par l'affirmation de soi, narcissique du groupe, dans la jouissance produite par la satisfaction du désir d'agression sur les morts, haïs, craints, et aimés à la fois. Deux éléments s'opposent pourtant à une transposition ad integrum. La prise en compte des déplacements substitutifs successifs, portant sur les objets initiaux des désirs, nous incitent à ne pas nous contenter de l'explication actuelle des secondes funérailles comme résolution du conflit d'ambivalence du deuil. Rendre compte de l'agression rituelle et de la tendresse ou de la vénération finale, en rapportant les figurations d'affects aux morts actuels et effectifs, hic et nunc, ne peut suffire ; une telle interprétation équivaut à confondre la personnification par condensation, dans un contenu manifeste d'un rêve, avec les traits des personnages composites qui la constituent, dans le contenu latent. Si tout souvenir est un souvenir écran au sens d'une reconstruction, les morts actuels pourraient bien prendre statut, en définitive, de « morts écran ». Mais une différence essentielle existe entre la névrose et une formation sociale de type religieux : « [...] les névroses sont des formations asociales : elles cherchent à accomplir avec des moyens privés ce qui dans la société a été engendré par un travail collectif. [...] dans ce monde réel évité par le névrosé règnent la société des hommes et les institutions qu'ils ont créées en commun ; se détourner de la réalité, c'est en même temps quitter la communauté humaine »<sup>40</sup>. La question qui surgit, revient à déterminer ce qui différencie l'expression névrotique et individuelle du désir de mort, de son expression collective, sociale, et religieuse. Une première indication nous est suggérée par le contexte, puisque l'agression envers les morts, déniée, est projetée collectivement comme désirs agressifs envers les morts sur une catégorie accusée de commettre l'inceste : les sorciers. Désir de meurtre et inceste se trouvent ainsi réunis solidairement et personnifiés dans l'effectivité par projection, formation réactionnelle consacrant ainsi une formation mythique, et dont on sait qu'elle a la personnification pour ressort. Le détour par le contexte collectif, social, s'avère alors nécessaire.

## LE CONTEXTE : SYSTÈME D'APPELLATION ET GROUPES STATUTAIRES

Les exhumations s'inscrivent dans une organisation sociale fondée sur une série d'oppositions stratifiées : conquérants/autochtones ; blancs/noirs ; aînés/cadets, qui plongent leurs racines dans le mythe, l'histoire, le système d'appellation. La société Merina est divisée et hiérarchisée en groupes statutaires : les *andriana* (piliers), les *hova* (hommes libres), les *andevo* ou descendants

---

40. Sigmund Freud, op.cit., p. 182.

d'anciens esclaves privés d'ancêtres de par leurs conditions socio-historiques<sup>41</sup>, enfin, les *antehiroka*, descendants historiques marginalisés des autochtones. *Andriana* et *hova* se divisent encore en plusieurs sous groupes hiérarchisés, issus chacun d'un ancêtre commun fondateur dont le nom est devenu celui, générique, des membres du groupe de descendance, le principe de leur identité commune. Chaque sous-groupe ancestral (*firazana*) réunit ainsi plusieurs familles étendues (*fianakaviana*), attachées à un même berceau ancestral, sur lequel se trouve la filière des tombeaux collectifs du groupe, dont l'ancêtre est au fondement<sup>42</sup>. Dans ce système de descendance cognatique, bilatéral<sup>43</sup>, la définition typologique des groupes varie selon les auteurs ; du « dème »<sup>44</sup> (référence chtonienne) au « clan »<sup>45</sup> (relation à l'ancêtre), jusque à la « Maison »<sup>46</sup> fondée sur la notion de « personne morale » et la propriété collective du sol, régulant les intérêts stratégiques du groupe, son maintien et sa reproduction sociale par des « processus optatifs » : adoption, mariages, rites funéraires.

## LE SYSTÈME D'ALLIANCES

Comme le soulignait déjà Claude Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires de la parenté*, il existe toujours un écart, parfois considérable, entre les règles d'alliances matrimoniales et la réalité des unions pratiquées. Si l'unanimité prévaut sur l'endogamie préférentielle en vigueur, rien ne va plus quant au type d'endogamie pratiquée (de voisinage ou familiale) ou aux groupes qui s'y livrent. La règle du *lova tsy mifindra* ou l'héritage ne change pas de mains, proscriit les mariages entre enfants de sœurs, prescrit ceux entre cousins croisés, et vaut tant pour les unions que pour la terre indivise du groupe sur laquelle se trouvent ses tombes collectives. Pour autant, cette seule règle a été privilégiée par les ethnologues, sur celle qui proscriit les unions entre étrangers ou entre membres de groupes statutaires distincts. Or, deux adages en recouvrent le motif : « vivants, une seule maison ; morts, un seul tombeau », car « on ne mélange pas les ancêtres » (étrangers). La règle (*lova tsy mifindra*) en termes d'unions effectives préféren-

41. Confondus trop souvent avec les *mainity* ou *noirs*; l'esclavage a été aboli en 1898; beaucoup de familles d'anciens esclaves sont restées vivre sur les terres des familles *andriana* ou *hova*, comme métayers, conservant un statut *ankizy* : *enfants*.

42. Par exemple, les *andrianamboninolona*, descendants de l'ancêtre du même nom, situés au 5<sup>ème</sup> rang du groupe des *andriana*, sont inhumés dans des tombes collectives par branches de lignages, toutes situées sur la colline d'Ambohitromby, berceau territorial du groupe ancestral (même s'ils n'y vivent plus).

43. Systèmes de parenté (descendance) où les deux lignages comptent autant l'un que l'autre.

44. Maurice Bloch, *Placing the dead. Tombs, ancestral villages and kinship organisation in Madagascar*, London Seminar Press, 1971.

45. Louis Molet, op.cit.

46. Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983; *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

tielles endogames a été étendue, à tort, à l'ensemble de la société Merina. C. Lévi-Strauss postule une endogamie préférentielle de voisinage, qu'il généralise à tous les groupes, où « les alliés deviennent des parents » et vice versa, par le célèbre biais paradigmatique de « l'échange de femmes » entre groupes voisins. Or, dans la réalité, les types d'unions pratiquées, varient selon les groupes statutaires (*andriana*, *hova*, *andevo*). Les *andriana* privilégient celles entre cousins croisés, puis les unions dans la même souche ancestrale (*firazana*) ou à défaut, celles avec les groupes *andriana* situés hiérarchiquement un degré plus haut ou plus bas. L'endogamie de voisinage, quand elle se produit, est donc surdéterminée par une endogamie de groupe statutaire dans laquelle elle s'inclut. Les mêmes modalités régissent les mariages *hova*. Au contraire, les *andevo* pratiquent une exogamie défensive pour se prémunir du risque d'inceste dont ils ont la hantise, du fait de l'absence d'ancêtres et de leurs cellules familiales monoparentales<sup>47</sup>. Une tendance opposée et encore minoritaire se dessine pourtant dans les quelques unions endogames, proportionnelles à l'acquisition récente d'ancêtres, par l'achat de terres, la construction de tombeaux familiaux, et la recrudescence d'exhumations. Les *andevo* vivent dans la hantise de commettre l'inceste, d'être pris pour des sorciers, catégorie dont nous avons dit, qu'elle était accusée, de : commettre l'inceste, de danser sur les tombes, de jouer avec les morts. L'endogamie préférentielle dépend ainsi de la filière des tombeaux, de la « brillance » des ancêtres, *agalma* focalisée dans le *hasina*, et figée en hiérarchie statutaire au cours de l'histoire<sup>48</sup>. L'exogamie, à l'inverse, dépend dans la réalité, de l'absence d'ancêtres et de généalogies.

## LES RITES FUNÉRAIRES ET LA REPRODUCTION SOCIALE DES GROUPES

Funérailles et exhumations ont donné lieu à une interprétation structuraliste, qui les a confondues en l'espèce d'un mécanisme rétroactif d'inclusion ou de rejet (avec le mariage et l'adoption) commun au système Merina et au hapu Maori, tenus pour homologues. Les rites funéraires y sont exclusivement identifiés à l'un des processus optatifs visant à la reproduction sociale des groupes de descendance, dans des systèmes cognatiques<sup>49</sup>. En bref, le maintien et la reproduction sociale, dépendent des trois processus restitués par C. Lévi-Strauss, qui régis-

---

47. Pierre Pacaud, *R.S.P.*, op.cit., p. 64-115. Sur les unions des *andevo*, Jeanine Ramamonjisoa, *étude du village d'Ilafy*, thèse de troisième cycle de sociologie, université de Madagascar, Antananarivo, 1968-69; *Blancs et noirs, les dimensions de l'inégalité sociale*, documents socio-linguistiques; Cahier des sciences sociales, n°1, université de Madagascar, Antananarivo, imp du F.T.M., 1984.

48. Tout projet d'union donne lieu à enquêtes généalogiques des familles ou *parcours des ancêtres*, énonciation des généalogies comparée à l'acte de : "déterrer un trésor enfoui dans le sol".

49. Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, p. 221-230.

sent l'inclusion ou l'exclusion d'ego à tel ou tel lignage, par le biais d'une personne morale représentant les intérêts du lignage. Et il confère au « rapport de forces dans l'échange (matrimonial) entre groupes donneurs et groupes preneurs de femmes »<sup>50</sup>, la fonction d'un véritable opérateur structural déterminant la reproduction sociale des groupes. L'inclusion ou l'exclusion post-mortem se produit, donc, par le canal des rites funéraires. L'hypothèse, pour féconde qu'elle soit dans la mise au jour des processus dont usent les groupes pour se reproduire socialement, n'y distingue pas les funérailles des exhumations<sup>51</sup>, ni les multiples variantes des exhumations, leurs motifs communs, les processus et contenus rituels. Distinguons, au contraire, les funérailles des exhumations, et restituons deux dimensions essentielles, absentes de l'« anthropologie structurale » : l'historicité, et la mort dans sa relation au sacré.

Si la répétition de l'exhumation d'un même ancêtre ou de plusieurs, excède l'interprétation centrée autour du deuil ou secondes funérailles, elle semble faire vaciller également l'hypothèse structuraliste ou lui résister. Dès lors, ne convient-il pas d'abandonner les deux hypothèses comme ressorts des exhumations ?

## DU CADAVRE HUMIDE AU PRINCIPE ANCESTRAL

« L'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux. En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger »<sup>52</sup>. Or, dans la seconde hypothèse, il semble indifférent que ce soit un mort en tant que tel qui représente l'enjeu de la continuité et de la reproduction sociale des groupes, à côté de l'adoption et du mariage, alors que ces derniers dépendent par anticipation de la possibilité d'accéder ou non à la filière des tombeaux du groupe, c'est-à-dire du monde des morts, des interdits et des valeurs cristallisés dans le principe ancestral du groupe, dont l'ancêtre est au fondement. Comment sortir de l'impasse tout en réinsérant les éléments retenus : fonction sociale, religieuse, psychique, dans la reconstruction ? Le temps entre le décès suivi des funérailles et l'exhumation, est celui de la métamorphose du cadavre humide, dangereux, en cadavre sec, en squelette, dur, sec, concentré. Seuls, les os comptent. Conservées, les reliques exhumées seront réorganisées progressivement dans le tombeau, puis réunies en « Un tout » : le Grand Ancêtre ou Razambe, figure originare et dépersonnalisée d'un pouvoir dont les reliquats osseux représentent le substrat

50. Claude Lévi-Strauss, op.cit., p. 221-230.

51. Ni dans le passage de *Paroles données*, consacré aux *merina*; ni dans *Le regard éloigné*.

52. Marcel Mauss, *Essai sur le don, Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., p. 167.

matériel. A terme, elles seront oubliées et confondues avec le Grand Ancêtre du groupe, dans une relation inversée entre leur dépersonnalisation individuelle progressive, et leur assimilation au principe ancestral, d'identité du groupe. Ce que la réunion des reliques en « Un tout » est au royaume des ombres – principe d'identité collective et figure dépersonnalisée d'un pouvoir dont l'interdit est au principe, garant du narcissisme du groupe et de sa « brillance », de son *hasina* – l'endogamie l'est au monde des vivants par la règle du *kibo tsy omby*<sup>53</sup> et du *lova tsy mifindra*; la figure du *mpanjaka* (roi) le personnifie historiquement en une *Weltanschauung* politique : on ne laisse pas deux taureaux dans le même enclos ou le pouvoir ne se partage pas<sup>54</sup>. On retrouve alors sous ses divers aspects, la dimension narcissique collective, et sa dynamique défensive sous-jacente, à l'œuvre dans les formations culturelles évoquées en l'espèce de la hantise de la division formulée dans le contexte comme hantise de la perte inéluctable du *hasina*, puissance sacrée analogue au mana.

#### TEMPS DU DEUIL ET RÉPÉTITION DU MYTHE, OU L'ORIGINAIRE DANS L'ACTUEL

Le *kabary* (discours) en fin d'exhumation, figure en une mise en scène rituelle de la parole, l'actualisation du mythe opposant aînés et cadets, les nantis aux usurpateurs, en une *Darstellung* collective, doublet de l'acte de violence exercée sur les reliques ancestrales. En effet, la préséance et l'exercice de la parole sont indissociables dans le contexte culturel, du langage appréhendé comme « déploiement d'un champ de pouvoir », et reviennent par tradition à l'aîné. A la fin du rite, un aîné prend bien la parole qui revient en droit aux ancêtres, les aînés par excellence, mais il s'en saisit comme cadet rituel, érigé sur la tombe, face au groupe et aux ancêtres exhumés. L'énoncé est grevé de dénégations (*fialantsiny*), dont la restitution des sens dénote qu'il redouble l'acte d'énonciation : agressivité, meurtre, mise en pièces, culpabilité collective, vénération. La prise de parole figure ainsi, in situ, comme dans l'hallucination du rêve, l'usurpation d'un pouvoir fascinant analogue à l'appropriation du langage à son origine et à celle de l'omnipotence ancestrale. L'usurpateur héroïque réitère sa soumission aux traditions ancestrales, renonce à la transgression par l'énoncé dénégatif, alors qu'il la réalise dans le même temps en l'énonçant, comme les cadets réunis, par identification à l'orateur. Si les exhumations consacrent, pour autant qu'elles la mettent en scène, la résolution du deuil, elles figurent in situ dans le même temps et selon

---

53. *Kibo tsy omby* : «un ventre qui ne suffit pas à en contenir deux», désigne l'interdit d'union incestueuse entre enfants de sœurs, considérées comme sortant du même ventre.

54. *Fanjakana* : pouvoir ; le terme est issu du radical *jaka* : viande d'alliance consommée en commun lors du rite annuel du Bain royal ; *tanjaka* (dérivé), signifie : puissance, nudité ; *zaka*, dérivé de *jaka*, désigne la parole royale : volonté immédiatement exécutoire, réalisation immédiate d'un désir.

une voie régrédiente, l'accomplissement du mythe oublié. Le « mort écran » exhumé, personnifié par déplacement substitutif, la figure originaire dans l'actualité cérémonielle. L'exhumation clôt le temps du deuil, répète l'oubli du mythe en le figurant. Aussi bien, figure-t-elle le substitut condensé et diffracté de l'accomplissement de la mise à mort de l'omnipotence narcissique, le meurtre de l'identique et sa conversion par appropriation collective en marque d'identité du groupe, et l'instant de triomphe fugitivement retrouvé que consacre pour le groupe la réconciliation avec l'omnipotent déchu et restauré, point de contact entre le monde des vivants et l'ultra monde. La séparation des vivants et des morts par le canal de l'opération rituelle, peut donc être restituée en analogie à la réorganisation régressive des rapports de sociabilité, dans les termes de la haine assouvie, du repentir consécutif au meurtre et de l'amour triomphant. La séparation des vivants et des morts en un système de symboles et d'interdits, partagé par le groupe, figure l'avènement de la culture, représenté rituellement par le cadet héroïque.

Pierre PACAUD  
*Attaché d'enseignement-recherche*  
 à l'Université Paris 7 Denis Diderot  
 19 rue Laurent Mermet  
 77500 Chelles

### BIBLIOGRAPHIE

- DÉLIVRÉ A., *L'histoire des rois d'Imerina*, Paris, Klincksieck, 1974.  
 DOMENICHINI-RAMIARAMANANA B., *Du ohabolona au hainteny*, Paris, Karthala, 1983.  
 FAYE J.P., *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972.  
 FREUD S., *L'interprétation des rêves* (1900), Paris, P.U.F, 1987.  
 FREUD S., *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, P.U.F, 1987.  
 FREUD S., *Essais de psychanalyse* (1923), Paris, petite bibliothèque Payot, 1995.  
 FREUD S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, Gallimard, 1987.  
 GODELIER M., *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1997.  
 LACAN J., *Les complexes familiaux*, Paris, Navarin, 1984.  
 LACAN J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.  
 LÉVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1981.  
 LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.  
 MOSCOVICI M., *Il est arrivé quelque chose*, Paris, petite bibliothèque Payot, 1991.  
 PORTE M., *Le mythe monothéiste*, Paris, ENS éditions, 1999.  
 REIK T., *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974.  
 VALABREGA J.P., *Phantasme, mythe, corps et sens*, Paris, Payot, 1992.  
 VAN GENNEP A., *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, Leroux, 1904.

**Pierre Pacaud** – *Famadihana, des secondes funérailles à la répétition du mythe*

**Résumé:** La reprise des théories explicatives (autochtones, historiques et anthropologiques) consacrées au sens des termes génériques du rite d'exhumation des morts familiaux à Madagascar, amène à la restitution des contenus refoulés et des processus psychiques collectifs sous-jacents, portant sur l'exclusion de l'hostilité en relation à l'ambivalence ; l'interprétation classique des secondes funérailles marquant la fin du deuil, et l'interprétation d'inspiration durkheimienne du rite en termes de reproduction sociale des groupes, sont explorées, et réintégrées partiellement dans une construction psychanalytique où le rite assure une fonction psychique collective organisatrice et défensive contre la hantise de la division et de la perte du narcissisme du groupe, dans une figuration collective, dramatisée et personnifiée, de l'avènement de la culture et de la séparation des vivants et des morts, en un système de symboles commun.

**Mots-clés:** Exhumations – Secondes funérailles – Deuil - Mort-écran – Narcissisme – Figuration – Ambivalence – Mythe – Omnipotence ancestrale – Mythe – Meurtre – Dénier.

**Pierre Pacaud** – *Famadihana, from Second Funeral Rites to the Repetition of the Myth*

**Summary :** Taking a fresh look at the explications (be they autochton, historical or anthropological) of the meaning of the generic terms of the exhumation rituals of dead members of the family in Madagascar, leads us to the restitution of the repressed content of these rites and of the collective psychic process that underlies them, as concerns the exclusion of hostility in relation to all ambivalence ; the usual interpretation of this second funeral as symbolic of the end of the mourning period, and the more Durkheimian interpretation of the rite in terms of the social reproduction of groups, are also explored and partially reintegrated into a psychoanalytical construction in which the rite assumes a collective, structural psychic function that defends the group against the threat of division and the loss of its narcissism, in a collective figuration that is both dramatised and personified, of the birth of culture and the separation of the living and the dead, in a system of common symbols.

**Key-words :** Exhumation - Second funeral rites - Mourning - Death-screen - Narcissism - Figuration - Ambivalence - Myth - Ancestral Omnipotence - Myth - Murder - Denial.