


# Vie et mort chez les Betsimisaraka

Réflexions à partir d'un terrain sur les réponses existentielles données  
autour des secondes funérailles. 

Texte réalisé par **Julie Perrin** et **Fabien Mock** en mars 2004.

Sous la direction du Professeur Christian Ghasarian,

Université de Neuchâtel (Suisse) Faculté des Lettres (Ethnologie).

## **Table des matières**

<a href="#">Auteurs</a>	p.2
<a href="#">Préambule</a>	p.3
<a href="#">Précisions</a>	p.7
<a href="#">Cérémonies</a>	p.10
<a href="#">Conclusions</a>	p.15
<a href="#">Bibliographie</a>	p.19

« *L*a mort n'est rien d'autre que cette force dissolvante du temps qui finira bien, un jour ou l'autre, par nous soustraire définitivement à la vie » exprime le philosophe Vladimir Jankélévitch. Ce dernier met à la lumière deux questions existentielles de l'être humain : la temporalité et la finitude de l'homme. Dès sa naissance, l'être humain ne peut échapper à une certitude : celle de sa propre mort. Non seulement il doit faire face tout au long de sa vie à cette douloureuse question existentielle, mais en plus il sera tôt ou tard touché par la mort d'un proche. Ce genre de fatalité, c'est-à-dire la perte d'un être aimé, ravive au plus profond de nous la peur, l'angoisse, qu'un jour ce sera notre tour.

Comme nous le rappelle le Professeur Mangalaza, philosophe et anthropologue malgache, la mort est dans beaucoup de société facteur de trouble, de désordre. De par son irruption dans le monde « ordré », « organisé » des vivants, la mort perturbe le quotidien, elle le dérange. Or, dans la société des Betsimisaraka du Nord-Est de Madagascar, l'imaginaire collectif a su organiser son monde de telle manière à ce que la mort ne puisse avoir le moins de conséquence possibles sur la collectivité. Comme nous le verrons plus loin, l'étape clé de cette organisation de l'imaginaire collectif a été celle de la séparation du monde visible et du monde invisible. En effet, pour comprendre la pensée d'une société, une des questions de fond demeure celle que l'ethnologue français Maurice Godelier avait énoncé lors d'une conférence à Neuchâtel en mars 2004, à savoir la définition du rapport entretenu par une société avec l'invisible.

Le travail que nous allons à présent vous présenter s'inscrit dans la même perspective : traiter des questions existentielles auxquelles l'individu et son groupe sont confrontés. Le point de départ de notre réflexion est un terrain ethnographique sur les rites funéraires qui s'est déroulé sur la côte Nord-Est de Madagascar. Nous avons tenté de retranscrire les points importants de ces secondes funérailles chez les Betsimisaraka tout en essayant de comprendre les réponses existentielles données autour de ce rite.

Mais avant d'aller plus loin dans la discussion, nous allons essayer de comprendre les raisons pour lesquelles l'homme a eu besoin de séparer le visible de l'invisible, les vivants des morts. La raison principale est de neutraliser l'impact imprévisible, violent et destructeur de la mort. Celle-ci est clairement explicitée par Mangalaza qui, en parlant du désordre qu'occasionne la mort dans le quotidien des vivants, dit : « *Il faut la maîtriser et cela se fera par le biais du symbolique, grâce au rituel* » (1994 : 4). Partant du postulat que le rite permet de faire « vivre » le mythe, nous allons tenter de montrer en quoi rite et mythe sont indissociables. Afin d'aider à la compréhension, les mythes de fondation, moment

fondamental où la séparation vivants/morts s'est opérée, vont être traités (nous n'aborderons volontairement pas dans ce travail les mythes thanatiques malgaches). Selon Mangalaza, le récit mythique se situe « *souvent dans le cadre ordinaire de l'existence quotidienne et constitue une riposte intellectuelle face à une angoisse existentielle* »(1994 : 48). Dans une définition plus générale, Bidou explique les mythes comme étant « *des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens* » (1991 : 498). Ainsi, le mythe nous donne une idée sur la manière dont les humains appréhendent le monde et lui donnent sens. D'une manière générale la fonction du mythe est de donner un sens à la vie, de répondre à des questions d'ordre existentiel comme par exemple la création du monde, la mort, la maladie etc. Le mythe offre, en plus d'un modèle et d'une structure logique, des notions de morale. C'est une histoire, un récit symbolique, compréhensible de tous -sur plusieurs niveaux- et reconnue comme vraie par la société. Bien que les contenus des mythes varient, les structures fondamentales restent les mêmes: le récit fait intervenir des acteurs hors du commun qui accomplissent des actions *extraordinaires*. Ces actions produisent une réalité nouvelle, inaugurent quelque chose de radicalement neuf et fondent un « idéal ». Le mythe est donc un récit sacré portant en lui la possibilité de retrouver ce stade initial, cette expérience première et sacrée qui est à l'origine de la vie. Le seul moyen que l'homme a de retrouver cette expérience originelle est par le biais du rite. Dans le sens anthropologique du terme, le rite est en quelque sorte la mise en scène « pratique » d'un mythe, sa réactualisation ou, plus précisément, sa réinitialisation. Vivre le mythe par la pratique rituelle permet de sortir du quotidien et ordinaire pour rejoindre le monde du sacré.

**D**ans la plupart des sociétés traditionnelles, on retrouve dans les mythes de fondation la notion d'un avant et d'un après : avant que n'intervienne le créateur, tout était compact, la vie n'existait pas. Puis, le Créateur (dans le cas malgache : Zanahary, source de vie pour les Malgaches) intervient et met fin à ce flou, cette « in-distinction » en séparant le « Tout » en deux entités. Comme le relève Dragan (1999 : 17), spécialiste de l'herméneutique de l'espace, « ce qui pose problème, c'est la continuité du Tout indifférencié d'avant la création, à laquelle les deux principes agissants s'emploient, par divers moyens, à mettre fin ». En effet, une des problématiques centrales du mythe, que nous reverrons plus tard, est la notion d'espace. Cette opération de séparation spatiale va donner naissance au monde. A partir de là vont se créer deux mondes, c'est-à-dire deux espaces distincts : ceux des vivants et des morts. Ces deux entités ainsi séparées seront « renversées » : elles seront ainsi tout le contraire l'une de l'autre mais en même temps dépendantes et complémentaires. Cette séparation est essentielle à la

compréhension de la pensée malgache et nous verrons à ce propos dans les secondes funérailles comment le défunt accède après une longue période initiatique au statut suprême d'ancêtre. Un autre point important est la notion de limite. Cette dernière permet d'accéder à un autre monde et signifie qu'il peut y avoir une communication, un échange entre les deux. Comme nous l'avons vu, la logique binaire permet de penser le monde, de l'imaginer et de le conceptualiser. En parlant de la formation de la notion d'espace, Dragan tente de comprendre « *le mécanisme par lequel le système des deux mondes a trouvé son modèle dans cet instrument universel d'échange qu'est le corps, en assimilant l'altérité au-dedans* » (1999 : 281). En effet, au cœur de toute cette réflexion, l'élément fondamental et universel est le corps. C'est par le corps et au travers de différents rites et pratiques que l'homme va s'approprier l'espace. Lorsque les notions de corps et d'altérité sont traitées, celles du dedans et du dehors font sens. Exprimé d'une manière psychanalytique, il y a « le moi » et « l'altérité ». Le corps offre ainsi « *le modèle d'un instrument d'échange qui spatialise les classes opposées en dedans et dehors* » (Dragan, 1999 :341). Ainsi, l'homme dans l'espace des vivants, « le moi » va tout mettre en œuvre pour marquer socialement la différence avec les morts, « l'altérité ». Comme le relève l'ethnologue Meriot « *ainsi, les vivants seront-ils bien agrégés à leur monde, et les morts au leur. Le flou, l'indistinction, la non-catégorisation, ne sauraient être tolérés : chacun à sa place, et tout ira pour le mieux. Le passage d'un état à l'autre, inévitable sur le plan matériel, se fera toujours sous contrôle social* » (1985 : 7).

Comme nous venons de le voir, la notion d'espace ainsi que le rapport que l'homme entretient avec est fondamental. A présent nous allons tenter de comprendre la vision du monde betsimisaraka en abordant les notions de *lahatra* et de *fihavanana*. Ceci nous aidera par la suite à saisir la portée de leurs actes dans leur quotidien. Les Betsimisaraka croient en *Zanahary*, dieu suprême et lointain qui donne et régit la vie. *Zanahary* n'est ni homme, ni femme mais les deux à la fois. Il n'est pas considéré comme étant proche des êtres humains dans le sens où il n'intervient pas dans le cours de leurs existences. En effet, dès la naissance, c'est l'ordre du destin (*orim-bintana*) qui régira le destin astrologique des humains (*anjara*) qui, lui, détermine la personnalité et les parcours individuels. Par contre, c'est *Zanahary* qui est à la base du *lahatra* (vient du verbe *mandahatra*, mettre de l'ordre), c'est-à-dire selon les termes de l'ethnologue Paul Ottino qui a beaucoup travaillé sur Madagascar (1998 :10) « *l'ordonnement socio-cosmique régissant l'univers et le monde des hommes, ou le monde invisible et le monde visible* » (1998 : 10). Le *lahatra* est en d'autres termes le système prédéterminé qui régit l'ordre voulu des choses. Cela nous permet de comprendre un élément essentiel de la pensée betsimisaraka, cette idée que morts et vivants font partie d'un seul et

même système et que tout acte, que ce soit dans le monde visible ou invisible, a des répercussions dans l'autre monde. Sur terre, afin de garantir d'une part la moralité des relations et d'autre part pour créer « *un univers ordonné, normatif et prévisible* » (Ottino, 1998 :10), les *razana* (ancêtres) ont autrefois mis en place le *fihavanana*. Littéralement, cela signifie « les parents qui s'aiment ». Le terme *fihavanana* regroupe à la fois les consanguins et par extension les alliés et les villageois qui partagent le même espace vital, qui se nourrissent de la même terre et qui ont un tombeau dans la même vallée.

**E**n effet, face aux aléas de la vie, face aux dures conditions d'existence et à la méfiance qu'occasionne l'arrivée d'un étranger dans la communauté, la parenté et les ancêtres sont fortement mis en avant afin de pouvoir contrer l'inconnu, car sans famille, l'être humain est des plus démunis face à la nature et à ses mystères. Pour aller plus en profondeur dans la perception de la pensée malgache, il faut bien avoir à l'esprit que toute action dans l'esprit d'un Malgache peut être source de danger, puisqu'elle a forcément des répercussions sur le monde des ancêtres. C'est pourquoi le caractère nouveau d'un objet ou d'une action est frappé d'interdit car le cours normal des choses, le *lahatra*, risquerait d'être mis à mal (Ottino, 2002 :160-161). Nous touchons à présent aux notions de *tsiny* et de *tody*. Selon les termes d'Ottino, le *tsiny* est « *une sorte de blâme communautaire causé par un acte inapproprié ou une conduite non-admise dans le domaine des relations parentales et sociales* » (2002 :161). Le *tody* quant à lui est « *l'effet de retour qui vient frapper non seulement l'auteur du manquement mais encore ses proches, voire ses descendants* » (Ottino, 2002 :154). En effet, il semble que si les ancêtres n'hésitent pas à punir l'auteur du manquement, cela résulte de deux raisons. Premièrement, les descendants sont les représentants de leurs ancêtres. Ils agissent en leurs noms et les incorporent à l'action elle-même. S'ils agissent mal, les ancêtres sont également impliqués. Deuxièmement, comme les ancêtres vivent à travers leurs descendants, il est primordial pour eux de garder cette emprise qu'ils ont sur les vivants et de faire maintenir la tradition car ils dépendent d'elle. S'ils jouent le rôle des « *garants de cette conformité* » (Ottino, 2002 :163) c'est parce qu'ils sont les premiers concernés et intéressés. Ainsi, comme il a été dit plus haut, en régularisant les rapports sociaux et en fixant les valeurs essentielles dans la communauté, le *fihavanana* aide au maintien de l'ordre social sur terre, et par conséquent dans le monde des ancêtres. En participant à la cohésion sociale et en se basant sur la confiance réciproque, le *fihavanana* est l'expression sur terre du *lahatra*. Respectant l'observation des usages et interdits, ainsi que l'accomplissement des rites, le *fihavanana* représente « *un idéal d'harmonie et d'entente sociale* » (Ottino, 2002 :160) et apporte une réponse au problème de la dispersion spatio-temporelle du groupe.

Avant de traiter plus en détails de l'organisation sociale des Betsimisaraka, quelques précisions sur la parenté doivent être faites. Chez les Betsimisaraka, la parenté d'ancestralité est identitaire : elle est définie par rapport à un ancêtre d'origine. L'ancêtre d'origine (*lonjo be*) détermine deux choses à la fois : la parenté de descendance et celle de localité. En effet, l'ancêtre d'origine est à la fois ancêtre et progéniteur puisqu'il a donné la vie à ses descendants, et ancêtre fondateur dont les descendants tiennent leurs droits fonciers et de cité. Aussi, la parenté d'ancestralité est fortement liée à celle de résidence et de propriété. Il va des descendants de cultiver la propriété ancestrale transmise héréditairement afin de la transmettre à leur tour. Les groupements d'ancestralité betsimisaraka peuvent être définis de deux manières différentes. Il y a les grandes catégories identitaires appelées *karaza* qui sont définies par rapport à un ancêtre d'autrefois, c'est-à-dire lointain et mythique. Puis il y a les groupements d'ancestralité appelés *fehity* qui sont définis par rapport à un ancêtre plus proche, qui se trouve à l'origine des droits résidentiels et fonciers de ses descendants (*lonjo be*). Ces groupements d'ancestralité permettent de mettre en premier les intérêts collectifs plutôt que particuliers car les membres d'un *fehity* sont censés agir en représentation et au nom du groupe, c'est-à-dire selon l'expression de Leach *in corporate capacity* plutôt que *in private capacity*. Idéalement, Ego devrait ainsi vivre dans le village où son ancêtre du côté patrilinéaire avait des terres et où se trouve son tombeau, car le principe de filiation patrilinéaire fait partie de la règle prescrite. En revanche, dans la réalité, la rareté des terres posant parfois problème pour les membres de cette société agricole, certains sont obligés de recourir à des stratégies en faisant valoir leurs droits dans les différentes possibilités que leur offrent leur autres *fehity*. En effet, l'adage betsimisaraka « chaque humain possède huit ancêtres » dénote bien le caractère indifférencié des agissements que les acteurs sociaux peuvent être menés à prendre.

En d'autre terme, la structure sociale des Betsimisaraka est suffisamment souple pour permettre à certains de prendre des choix personnels et de jouer subtilement avec ses quatre *fehity* (et plus rarement ses huit *fehity*). Ceci signifie que selon le village où Ego va décider de s'établir, il aura accès à des terres et sera *tompon-tany*, c'est-à-dire « maître ou responsable du pays ». Cette distinction est primordiale pour les Betsimisaraka car bien que la société betsimisaraka soit acéphale et qu'elle se veuille égalitaire, cette différenciation *tompon-tany / non tompon-tany* est à l'origine de la hiérarchie sociale betsimisaraka, puisqu'elle établit une différence de statuts sociaux. En effet, une personne habitant dans un village où elle n'aurait ni terres ancestrales ni tombeau, serait perçue comme un villageois de second rang, voire comme un étranger. Reprocher à quelqu'un son absence de racine fait

partie des pires insultes à Madagascar. Ce déracinement est en effet associé à l'instabilité puisque sans racine donc sans terre, la personne n'a pas de moyens et elle ne peut s'assumer totalement et être autonome. Le privilège d'être un vrai tompon-tany, c'est-à-dire être non seulement maître des terres ancestrales mais aussi du pays et de l'emplacement du village, se voit clairement au niveau de la relation entretenue avec les ancêtres : les tompon-tany ont la position de médiateurs entre leurs propres ancêtres et l'ensemble des habitants résidents. Cette qualité est plus grande que n'importe quel capital matériel car ce capital symbolique commande l'accès privilégié à l'ancestralité.

**P**our préciser davantage les répercussions de l'importance du *fihavanana*, il paraît utile de rappeler que la vie est perçue par les Betsimisaraka comme un don de *Zanahary*. Deux éléments s'offrent à l'être humain pour participer à la création divine. D'une part en organisant la vie avec l'ethos du *fihavanana*, et d'autre part en la transmettant. En effet, la fécondité est sacrée et permet au couple de vivre pleinement socialement. Ego dès sa naissance a une parenté d'ancestralité localisée qui est déterminée par un ancêtre commun. Mais en ayant des enfants, Ego active sa parenté de parentèle, puisqu'il sera dès à présent uni avec ses alliés et affins par le biais de ses propres enfants. De plus, les enfants sont un « capital symbolique », au sens de Pierre Bourdieu, non négligeable puisque les garçons d'Ego permettront plus tard d'assurer la continuité du lignage et de perpétuer la mémoire des ancêtres, et les filles d'Ego permettront quant à elles d'assurer une bonne cohabitation avec les autres groupes lignagers grâce aux alliances matrimoniales.

**P**our revenir à la vision de la mort malgache et des dispositions qu'elle nécessite de prendre, il paraît essentiel d'avoir à l'esprit qu'en pays betsimisaraka, lorsqu'une personne est frappée personnellement par la mort, « elle » doit accomplir un parcours initiatique, dans un monde encore inconnu, afin d'accéder au statut d'ancêtre. D'une manière générale, la transformation du défunt en ancêtre s'opère lors d'un passage ritualisé et s'effectue en trois temps. Les premières funérailles marquent la séparation du défunt avec la vie quotidienne des vivants. Après cette rupture suit une période de marge où le défunt n'appartient plus à la communauté des vivants, mais pas encore à celle des ancêtres. Enfin, les secondes funérailles servent à réintégrer le défunt en lui donnant accès à la communauté des ancêtres, lui permettant ainsi de se rapprocher du divin. Ces doubles obsèques temporisent bien le changement de statut qui s'est opéré. D'ailleurs, alors que les premières funérailles sont vécues dans la tristesse et la douleur, les secondes funérailles sont synonymes de joie et de soulagement car le défunt renaît avec un nouveau statut, supérieur. Sur le plan symbolique cette renaissance est signe de fécondité. Néanmoins, celle-ci ne saurait être couronnée de



succès sans la participation des vivants. En effet ce sont eux qui vont s'occuper du cadavre en effectuant une toilette funéraire. Par cet acte symbolique, les vivants vont ainsi marquer l'entrée du défunt dans la période de marge et sur le plan physique vont déplacer le corps en dehors du village.

**L**e groupe doit tout mettre en œuvre afin que le déroulement des premières funérailles se passe bien. Si les interdits (fady) relatifs aux premières funérailles ne sont pas bien observés et que les vivants commettent des erreurs, l'esprit du défunt risque de devenir malveillant. Si un tel événement se produisait, non seulement l'esprit du défunt deviendrait dangereux pour la communauté des vivants, mais en plus son accès à la communauté des ancêtres serait compromis. De plus ceci irait également à l'encontre du principe d'ancestralité. En effet, dans les sociétés où le culte des ancêtres est pratiqué, l'ancestralité et le système de filiation qui lui sont liés sont les fondements de l'ordre social et de sa reproduction. L'ancêtre est le garant des normes et valeurs de la société. Il est une référence pour le groupe et l'individu. Ses descendants vont l'honorer et le vénérer autant par peur qu'il n'intervienne chez les vivants comme élément perturbateur, que pour solliciter son intervention bienfaitrice et protectrice. Ainsi une relation permanente de don et contre-don s'inscrit entre les vivants et les ancêtres car chacun a besoin l'un de l'autre. Les ancêtres dépendent des vivants pour continuer à vivre socialement. En échange ils garantissent la pérennité et la fécondité du groupe. C'est ce lien très fort qui est mis en valeur par les rites funéraires : en effet, les rites funéraires assurent la continuité du lignage au-delà de la mort. Ils permettent ainsi d'apaiser l'incertitude et l'angoisse des vivants face à la mort. Cette peur existentielle une fois « maîtrisée », les vivants peuvent vivre en toute quiétude le temps qui leur est encore imparti.

[Haut](#)

**A** présent nous allons passer au compte rendu du terrain que nous avons effectué l'année passée afin de rendre plus probants les différents aspects que nous avons énoncé jusqu'à maintenant. La cérémonie des secondes funérailles à laquelle nous avons assisté a eu lieu en brousse dans le village d'Ambodvonio, sur la côte est de Madagascar. Cette partie de l'île est peuplée par l'ethnie des Betsimisaraka, « ceux qui ne séparent jamais ». Cette cérémonie s'est déroulée du 29 août au 1<sup>er</sup> septembre 2003 dans le lignage des Mangalaza et concerne trois personnes : Régis, décédé en 1995 de vieillesse, Thierry son fils, décédé en 1998 suite à un accident de chasse et enfin un petit-fils de Régis décédé à l'âge de deux ans en 2001 dont le nom nous est resté inconnu. La cérémonie a duré trois jours à la fois sur le site du tombeau et dans la demeure du défunt Régis, qui se situe en bordure du village. Derrière la maison principale se trouve une place servant à faire sécher le café, la vanille et le girofle. La cérémonie commence le vendredi soir avec le tsimandrimandry, c'est-à-dire « le fait de s'amuser tout en veillant », « la veille de la détente qui précède le grand jour » (Mangalaza, 1998 :184). Sur la place derrière la maison et jusqu'au lever du jour, la famille et les amis se relayent pour danser, chanter, boire du betsabetsa (alcool de canne à sucre et de bilay) et célébrer l'événement du lendemain. Pendant ce temps, dans une maison à côté de la place, d'autres membres de la famille et des amis veillent en silence près d'un petit autel où sont posées trois boîtes en carton, recouverte chacune d'un tissu blanc. Ces dernières symbolisent les reliques des trois défunts. Il y a également une bougie, ainsi qu'une image du Christ et des fleurs - malheureusement, nous avons dû renoncer à traiter des caractères synchrétiques de la cérémonie. Sur le mur, au-dessus de l'autel, est étendu un drap où figurent en pétales de roses les initiales de Régis Mangalaza. Les invités qui veulent témoigner leur soutien à la famille en participant à la cérémonie soit en donnant de l'argent, soit en donnant du riz, peuvent aller à cet endroit pour faire leurs dons et veiller.

**T**ôt le samedi matin, alors que le tsimandrimandry vient à peine de se terminer, toute la maison est déjà en effervescence. Les préparatifs pour le repas ont commencé : les femmes passent le riz au tamis, les enfants vont chercher du bois et de l'eau, les jeunes filles fabriquent des cuillères avec les feuilles de l'arbre du voyageur, et certains hommes se chargent d'abattre un zébu pour nourrir les invités à midi. Une ambiance festive règne : un groupe de musique traditionnelle joue et anime la place qui redevient une piste de danse. Une bâche en plastique abrite du soleil qui commence dès 9h à chauffer. Tout le monde se doit de participer pleinement à la cérémonie. Ceux qui ne préparent pas le repas dansent, chantent et boivent du betsabetsa. En début d'après-midi, le repas commence. Les enfants de Régis

disposent les feuilles du voyageur par terre, dans la cour, dans la maison et sur le chemin devant la maison qui mène à la rivière. Des tas de riz avec des morceaux de zébu sont déposés sur ces feuilles. Une centaine de personnes sont conviées à manger et plusieurs services se font. Les plus proches parents de la famille mangent en premier et sont placés à l'intérieur de la maison. A la fin du repas, une petite tasse d'eau de riz est proposée par les enfants qui s'occupent de servir chacun des invités.

**A** 14h00, une messe est organisée sur la place en faveur des trois défunts, mais plus particulièrement pour Régis qui était catholique pratiquant. Il semble selon nos informateurs qu'elle aurait été demandée soit par un devin-guérisseur, soit par des membres de la famille. La messe une fois terminée, la cérémonie Tranom-borona (maison-oiseau) débute devant la maison où la veillée silencieuse a eu lieu la nuit. Un cortège se met en route à la tête duquel les petits-fils de Régis portent les trois boîtes. En chantant le cortège, qui comprend plusieurs centaines de personnes, traverse le village en direction du tombeau avec des rythmes saccadés. Les boîtes sont passées de mains en mains car n'importe qui peut les porter. Les enfants qui ont leurs deux parents vivants lancent du riz sur les boîtes afin de garantir la fécondité du lignage. Les travaux touchant aux maisons funéraires et aux morts sont considérés comme très dangereux car d'une part cela touche à l'invisible, et d'autre part c'est un travail considéré comme polluant. Le tombeau appelé « Ambodilafasa » (« au pied du palmier ») se trouve sur une colline en dehors du village. Une fois le cortège arrivé là-bas, un membre de la famille fait un discours. Son homologue (du même sexe), représentant les invités est désigné pour lui répondre. Du betsabetsa est servi aux convives. Environ 150 à 200 personnes sont présentes dans l'enceinte du tombeau. Certains par manque de place sont assis sur les murs de l'enceinte. Tout le groupe s'est mobilisé ce jour pour assister en nombre à cette cérémonie. Rapidement les hommes se mettent au travail : les trois cercueils sont sortis du tombeau familial dans lequel ils ont passé leurs périodes de marge. Les trois cercueils étaient déposés à même le sol tandis que ceux des razana (ancêtres ayant déjà reçu les secondes funérailles) sont surélevés sur des étagères et disposés selon le sexe par peur que les ancêtres ne commettent un inceste. A gauche et en face de la porte d'entrée les hommes, à droite les femmes. Les cercueils peuvent contenir plusieurs razana. Au-dessus de la porte se trouve un cercueil contenant les gardiens du tombeau : Ratsiholahy (le grand-père de Mangalaza « le Vrai » fondateur du tombeau), Mandiarafy (le père de Mangalaza « le Vrai ») et Mangalaza « le Vrai » ainsi que Bevaio (fils de Mangalaza « le Vrai »).

**U**n tissu est dressé à l'arrière du tombeau afin que seuls les personnes de sexe masculin et proches des défunts assistent au retournement des os. Cette séparation définit deux espaces importants, celui du privé et du public. Ce qui va être décrit maintenant nous a été relaté par un de nos informateurs, un des petits-fils de Régis et neveu de Thierry. Tout d'abord, précisons qu'un père ne peut participer activement au retournement des os de son fils en les touchant, tout comme ce dernier ne peut le faire pour son père, car ceci serait trop douloureux, la filiation étant dans ce cas directe. Les ossements sont sortis avec précaution. Sous la direction de deux des membres de la famille qui sont les garants de la tradition, chacun s'efforce de frotter délicatement les os avec un pagne blanc et neuf (lambamena) afin d'ôter des ossements toute trace des derniers morceaux de chair. C'est une tâche difficile qui requiert une parfaite maîtrise de soi face à l'horreur de la mort. Toute manifestation de tristesse est déplacée car on fête l'ascension sociale de l'être aimé. Elle doit également s'effectuer en silence et nécessite toute l'attention car si un seul os est oublié, ceci risquerait de provoquer le retour du défunt dans le monde des vivants et de compromettre son accès au pays des ancêtres. D'après notre informateur, lors de cette opération, il n'y a pas d'ordre requis. C'est-à-dire que quelqu'un peut s'occuper de la tête pendant qu'un autre s'occupe par exemple d'un fémur. En revanche, lorsqu'on dépose les ossements dans un lambamena propre, il faut procéder des pieds à la tête afin que les parties basses ne souillent pas les parties nobles de la tête. Les ossements sont ensuite emballés d'une deuxième couche : pour les adultes il s'agit d'un lambamena plus luxueux, rayé rouge, noir et blanc, tandis que pour l'enfant, un simple lambamena blanc est utilisé. Cette opération a duré environ une heure.

**D**e l'autre côté de la séparation, les femmes attendent avec les nouveaux habits pour les défunts. Pour Régis il y a un chapeau de feutre, deux chemises (une qu'il portait tout le temps pour la fête et une pour le travail), un pantalon, deux lambaoana (pagne de tous les jours) ainsi qu'un rasoir et un miroir qui étaient déjà à l'intérieur du cercueil. Il en est de même pour Thierry. Quand au petit-fils, comme c'était un enfant, une chemise et un pantalon suffisent. A 16 h le retournement des os est terminé. On enlève la séparation et la famille se rassemble autour des trois ancêtres. Saroma, le frère de Régis et l'aîné du lignage, fait un discours. Comme Régis aimait le vin, du vin est servi en son honneur. C'est un moment important de communion entre les vivants et les morts puisque les ancêtres eux aussi boivent du betsabetsa et du vin. On parfume les trois ancêtres, puis on les transporte dans le tombeau. Nous savons que Régis a été mis dans le même cercueil que son père Mangalaza « le Vrai ». Quant au deux autres nous ne sommes pas sûrs de leurs emplacements. De l'argent est encore glissé dans le cercueil. Chacun leur tour, les proches parents entrent dans le tombeau et

prennent soin de voir l'emplacement des trois défunts. C'est un moment important et rare car c'est l'occasion pour les vivants d'adresser directement une prière aux ancêtres. Cependant, il est mal vu pour une personne de s'y attarder car il semblerait qu'elle s'y complaise. Peu à peu l'enceinte du tombeau se vide. Tout le monde redescend calmement sur la route pour écouter le discours de remerciement de Saroma. Dans son discours il mentionne les huit millions cent trente cinq mille francs malgaches qui ont été donnés la veille. Le soir, la famille et les invités continuent de faire la fête toute la nuit afin de montrer leur satisfaction quant à la réussite de la cérémonie.

**L**e dimanche est un jour de repos, mais aussi l'occasion de faire le « *fafalapa* », c'est-à-dire le « nettoyage du palais ». En effet, afin de remercier ceux qui ont participé aux secondes funérailles, la maison est nettoyée. C'est également le moment de régler les conflits éventuels. Le soir, un *tsimandrimandry* a lieu à l'occasion de la cérémonie du lendemain, le *rasa hariana*.

**L**e *rasa hariana* est la part de richesse qui a été accumulée du vivant du défunt que les vivants lui offrent pour que là-bas, il puisse jouir de tout, y compris des richesses matérielles (*hariana*). Cette cérémonie doit précéder le partage des biens d'héritage, le *rasa lôva*, si héritage il y a. Ceci marque la reconnaissance de la famille, notamment des enfants cohéritiers, pour tout ce qu'il a fait de son vivant. Cette cérémonie est effectivement liée à l'existence d'un héritage (symbolique selon le statut du défunt) : elle est à la fois remerciement et récompense pour avoir mis au monde ces enfants cohéritiers, pour les avoir nourris, pour avoir planté des caféiers, etc., mais également pour que l'énergie positive (*hasina*) retombe implicitement sur eux. Cependant, il est aussi important de souligner deux autres aspects : non seulement c'est une manière d'éviter que le défunt ne revienne perturber les vivants pour réclamer sa part, mais en plus « *cette cérémonie fait du défunt un obligé : sans les vivants, jamais il ne serait devenu ce qu'il est maintenant, il serait voué à l'errance* » (Mangalaza, 1998 : 286).

**L**e lundi matin donc, tout le monde se réunit à Ampisoronana, lieu spécifique pour cette cérémonie, ainsi que pour la demande d'ouverture et de fermeture du tombeau. Chaque venue sur ce lieu requiert un défrichage important car la végétation y est abondante et a vite fait de submerger cet endroit peu fréquenté. Ce dernier est suffisamment grand pour y accueillir plusieurs centaines de personnes. Comme cette cérémonie ne concerne pas le petit-fils de Régis car il est mort trop jeune pour avoir pu accumuler des richesses, deux zébus vont être sacrifiés. En effet, le zébu est le principal médium de communication entre les vivants et les morts. Sa possession permet aux vivants d'exister rituellement et socialement. Saroma

n'étant pas là, vraisemblablement à cause de sa vieillesse, son frère prononce un discours de bienvenue et de remerciements car beaucoup d'invités étant présents ont renoncé à aller travailler la vanille. Un représentant des invités fait à son tour des remerciements. Puis l'un après l'autre, les proches parents de Thierry prennent la queue du zébu et prononcent un *jôro*, c'est-à-dire une invocation sacrée, qui annonce que ce dernier va recevoir la tête: « *voici la part qui t'est destinée* ». Pour Régis le même rituel est effectué. Ensuite, la gardienne du tombeau fait également un discours. Tous les discours sont enregistrés sur enregistreur à cassette et font office d'archive familiale.

C'est le moment de passer aux sacrifices. Les deux zébus vont être sacrifiés au pied du poteau sacrificiel (*fisokigna*) dressé auprès de l'autel. Un cercle d'enfants se forme autour de l'un des deux zébus. Plusieurs adultes tiennent le zébu par deux cordes. L'une est attachée à la tête et l'autre à une patte arrière. C'est une femme musulmane qui les égorge. Les zébus consacrés comme dans cet exemple aux ancêtres ne doivent pas souffrir, ce qui contraste avec les sacrifices de zébus aux premières funérailles par exemple. En effet, violence et souffrance sont les attributs des rituels de régénération ou de changements de condition (vivant, mort, ancêtre). En revanche, non-violence et non-souffrance caractérisent les rites de continuité tel que le *rasa hariana*. Les sacrifices une fois terminés, la danse, à nouveau, bat son plein. En milieu d'après-midi, les premiers services de nourriture commencent. Des tripes, du riz, du rhum et du *betsabetsa* sont déposés sur un autel à l'intention de tous les ancêtres. A gauche de l'autel (*toby*) il y a un poteau sacrificiel destiné aux demandes d'ouvertures et de fermetures du tombeau, sur laquelle les crânes des zébus sacrifiés sont empilées. En face de l'autel une perche similaire est destinée au *rasa hariana*. Un enfant du côté maternel du lignage est choisi pour mettre les têtes des zébus (partie crânienne) sur la perche destinée aux deux nouveaux ancêtres. Il ajoute les oreilles de l'animal et verse du *betsabetsa* sur le crâne. Finalement il en prend dans sa bouche et arrose l'assemblée qui applaudit vivement. Des remerciements partagés mettent un terme à la partie officielle de la cérémonie, puis les gens se remettent à danser. Malheureusement, nous n'avons pas pu assister à la demande d'ouverture et de fermeture du tombeau aux ancêtres c'est pourquoi nous arrêtons notre description ici.

[Haut](#)

**V**u la densité des pratiques, nous n'avons pu analyser dans ce travail toutes les subtilités liées aux secondes funérailles. Cependant, les deux notions que nous avons choisi de mettre en avant sont celles de l'échange et de l'aspect fondamental du rite funéraire. Comme nous l'avons vu précédemment, l'échange se trouve à la base de la relation entre vivants et morts. Comme le mentionne Dragan, « *au-delà de Mauss, il faut voir dans la communication entre les mondes un principe structurant autour duquel s'articulait tout un système qui n'était pas purement spatial et qui réglait toute la vie de la société* » (1999 : 10). En effet, les morts servent de références aux vivants. Bien qu'ils n'aient plus d'existence corporelle, ils sont toujours présents puisqu'ils sont intégrés dans le circuit de l'échange. En échange de nourriture, de boisson que les vivants leur donnent, les vivants espèrent recevoir en retour santé, fécondité, richesse, c'est-à-dire le *hasina* énoncé plus haut. Leur manque de support corporel ainsi que leur participation à l'échange symbolique font d'eux des absents-présents. Cette double caractéristique se ressent d'ailleurs fortement dans le fait que ce sont les ancêtres qui servent de référence aux vivants pour déterminer leurs propres termes d'échange entre les vivants eux-mêmes.

**D**ans la vision du monde betsimisaraka, l'individu vit en relation osmotique avec ce qui l'entoure et finalement, rien ne sépare fondamentalement la nature de la surnature et le visible de l'invisible. Ce jeu perpétuel et continu de l'obligation et de la réciprocité, du don et du contre-don, s'inscrit non pas dans une optique individualiste, mais collectiviste. En effet, l'homme fait tout son possible pour ne pas rompre ce circuit d'échange. Il est conscient que s'il est privé de la communication entre lui et les morts, il n'arrivera plus à intégrer toutes ces forces invisibles bénéfiques dans le circuit normal de l'échange symbolique. Pour l'individu, qu'il soit mort ou vivant, « *être dans l'impossibilité d'échanger, c'est mourir véritablement* » (Mangalaza, 2003). Grâce à l'échange symbolique, le lien entre vivants et morts continue, de même que le lien familial se perpétue. Pour les Malgaches, la mort biologique, c'est-à-dire la perte du souffle vital, n'est pas une mort véritable puisque après un temps de marge - celui de la pourriture du corps - le défunt est intégré dans le circuit de l'échange symbolique grâce à un rituel appelé *rasa hariana*. Comme le souligne Mangalaza (1994 : 285) en citant l'anthropologue malgache Fulgence Fanony, pour ses travaux sur la cérémonie du *rasa hariana*, cette cérémonie « *est la part de richesse que les vivants offrent à leur parent défunt pour que là-bas, dans son existence divino-ancestrale, il puisse jouir de tout, y compris des richesses matérielles* » (1994 :285). Cette cérémonie est fondamentale à la fois pour les vivants et le défunt en question, car toutes les richesses accumulées de son vivant, lui sont

remises symboliquement. Le défunt n'étant ni lésé, ni oublié, il ne viendra pas réclamer son dû aux vivants.

**D**'autres cérémonies (*jôro, ati dâmba* - remise d'habits) sont pratiquées par les vivants à l'égard des morts afin de les honorer, mais nous ne les aborderons pas dans ce travail. L'échange dans cette société est donc un phénomène social, qui est toujours envisagé au niveau du groupe. Plus qu'une question individuelle à part entière, l'idéal de vie est une vie communautaire animée par les différentes individualités. Mon « moi » dépasse mon individualité puisqu'il se trouve dans chaque membre de mon lignage. Le « moi » groupal animé par les différentes individualités se renforce face à l'altérité (les morts, autres lignages etc.). Ego est un personnage avec de multiples facettes qui interagit avec l'Alter. Face à l'altérité du monde, Ego a dû « *le comprendre, l'organiser, le contrôler. Les puissances de l'imaginaire et du symbolique y contribuent et c'est là une des questions du mythe. (...) Chaque groupe socio-culturel organise sa vie autour d'un certain nombre d'idées-forces mises en œuvre dans le récit mythique. (...), le récit mythique est la première forme d'adaptation spirituelle de la communauté humaine à son environnement. Le symbolisme des images voile et dévoile en même temps les catégories de la pensée* » (Mangalaza, 1994 :48).

**L**e dernier point que nous aimerions aborder est celui de la symbolique du rite funéraire et du réconfort qu'il apporte pour les vivants. Comme nous l'avons vu, vie et mort sont présents dans l'existence de chaque homme. Sans trop nous avancer, nous pouvons dire que le rite funéraire existe dans toutes les sociétés observées. Or, quelque soit la forme du rite en général - de passage, d'initiation, de purification, de négation, etc.- tous ont la même fonction : réduire l'angoisse existentielle. Selon la psychanalyse occidentale, le postulat de base est que tout individu est habité dès sa naissance par un conflit psychique entre les pulsions de vie ou d'amour (Eros) et les pulsions de mort ou de destruction (Thanatos). Pour la psychologue Marion Péruchon qui a étudié le rituel et son pouvoir de liaison dans une approche psychanalytique, le rite pourrait faire le lien entre les pulsions de vie et de mort contenue dans l'homme : « *le rituel est l'ensemble des opérations capables d'utiliser la mort, mieux, la pulsion de mort au profit du vivant* » (1997 :120). Dans le rituel funéraire que nous avons décrit ci-dessus, nous saisissons mieux la portée de l'imaginaire symbolique associé à une action libératrice. Comme le souligne un certain L.-V. Thomas en parlant du rite funéraire : « *Socialement réglé, le rituel funéraire répondra aux besoins de l'inconscient prolongeant au plan de l'action, donc à travers les corps, les mécanismes de défense que l'imaginaire met en place pour composer avec la peur de la mort* » (1988 : 92).



Aussi, sachant que le zébu symbolise la mort et qu'à l'intérieur de chacun se trouvent les pulsions de la vie et de la mort, nous comprenons alors que, quand l'homme projette sur un animal tel que le zébu l'image de la mort, cela lui permet d'expulser et d'exulter l'impact mortifère et destructeur qu'il intériorise. Lorsque il joue avec cette « mort symbolique », c'est lui qui définit ses propres règles, qui rejoue, théâtralise la victoire de la vie sur la mort au moment des secondes funérailles. Symboliquement, les vivants prennent leur revanche sur la mort qui leur a enlevé un des leurs. A ce moment très intense du rite funéraire, tous seront présents autour du zébu - surtout les enfants – se moquant de cette mort qui est devant leurs yeux et qui, entourée des vivants, se fait neutraliser puis tuer. Une fois mort, le zébu sera aussitôt préparé et mangé: cette « mort » sera ainsi ingérée, puis digérée. Elle aura été physiquement et symboliquement intégrée par les vivants.

Le même symbolisme se retrouve dans la cérémonie du retournement des os. C'est en effet le spectacle symbolique de l'antithèse du corps mortel et du corps divin qui est « mis en scène » à ce moment-là du rite. Pour les personnes qui accomplissent cette tâche difficile, c'est le spectacle de la finitude de l'homme qui s'offre à leurs yeux. Cependant, les vivants qui se sont réunis devant cette nudité squelettique, image atroce de la mort, sont là pour aider leur défunt à se purifier de la chair humaine encore attachée aux os – toute trace vivante doit être effacée - et pour célébrer son ascension sociale. Mangalaza résume bien cet aspect des secondes funérailles dans le titre d'un de ses chapitres: « De la mort surprise à la mort reprise ». Ainsi dans cette seconde étape du rite funéraire, l'inexorabilité de la mort fait place à la possibilité d'une ascension vers l'apothéose, de se rapprocher du divin. Les vivants sont en quelque sorte les « accoucheurs » pour ce nouvel espace où le défunt renaît avec un nouveau statut : celui d'ancêtre. Ainsi la vie ne subit plus la rupture et le désordre occasionné par la mort, puisqu'elle est organisée de manière à donner sens à la vie. En d'autres termes, « *la cérémonie des secondes funérailles est une célébration de la vie* » (Mangalaza, 2003 ).

En conclusion, l'homme face à l'inéluctable réalité de la mort a cherché à travers le rite funéraire à donner un sens à la vie (« *c'est la mort qui donne sens à la vie* »- Mangalaza, 2003). Le système malgache du *lahatra* coordonne le monde des vivants et des morts en les englobant complètement. Ceci se voit clairement dans le fait que vivants et morts finissent par être interdépendants : le mort sans le vivant n'est rien et vice-versa. Dans un pays où la population est constamment menacée par des catastrophes naturelles – les ouragans en sont le plus triste exemple -, le caractère brutal de la mort peut faire partie de la réalité quotidienne. Redonner sens et espoir au quotidien est nécessaire pour accepter de vivre dans un monde

parfois hostile. La force de la société malgache semble être le principe du *fihavanana* qui permet d'affronter l'inconnu et tout ce qui est Autre avec la force du groupe.

**M**algré la rapide introduction sur l'île d'éléments occidentaux au moment de la colonisation notamment – système politique centralisé, religion chrétienne, système économique -, le mode de vie occidental semble être en apparence un modèle pour la population malgache. Cependant, bien que la population malgache ait évolué sur la voie occidentale, il semble que les valeurs traditionnelles persistent et ne soient pas en opposition avec les nouvelles valeurs occidentales. La mentalité malgache fait preuve d'une grande tolérance religieuse. En effet, nous avons pu observer que, lors du sacrifice du zébu pendant les secondes funérailles, ce fut une femme musulmane qui sacrifia afin de permettre à tous les participants musulmans de partager le repas avec le reste des invités, tout en respectant leurs prescriptions religieuses.

**D**e ces nombreux nouveaux facteurs est émergée une société complexe, en pleine mutation. Cependant, la tradition est selon nos informateurs loin d'être négligée et lors de cas graves tels que maladies, morts, stérilité, les Malgaches auront en dernier lieu toujours recours à leurs pratiques ancestrales. La force de la pensée malgache peut être un support de réflexion pour ouvrir, dans une perspective d'anthropologie réflexive, une discussion en portant un regard comparatif sur notre propre société occidentale qui, en ce moment même, est en profonde recherche de repères à donner à son existence.

[Haut](#)

## Bibliographie

BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976

BIDOU, « Mythes », in BONTE, Pierre - IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige, 2000

DRAGAN, Radu, *La représentation de l'espace de la société traditionnelle : Les mondes renversés*, Paris, L'Harmattan, 1999

MANGALAZA, Eugène, « Les vivants à l'écoute de leurs morts : l'exemple des Betsimisaraka », in *Cahiers Ethnologiques*, n°1, Nouvelle Série, Université de Bordeaux II, 1985

MANGALAZA, Eugène, « Ngatra et Razana chez les Betsimisaraka », in *Cahiers Ethnologiques*, n°1, Nouvelle Série, Université de Bordeaux II, 1980

MANGALAZA, Eugène, *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1999

MAUSS, Marcel, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950

MERLOT, Christian, « Ancêtres et société à Madagascar », in *Cahiers Ethnologiques*, n°6, Nouvelle Série, Université de Bordeaux II, 1985

OTTINO, Paul, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliances, patrimoine*, Paris, Karthala, 1998

PERUCHON, Marion (sous la direction de), *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs : une approche transculturelle*, coll. Ethnopsychologie, Paris, ESF, 1997.

RAKOTOARISOA, Jean-Aimé, *Les ancêtres et le monde contemporain*, se, Université de Madagascar, sd

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, éd. Nouvy, 1909

ZIEGLER, Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975

[Haut](#)