

Michèle Fiéloux, Jacques Lombard

« Mes ancêtres, mes os ».

Le sentiment d'appartenance à un lignage.

« J'ai mal aux os », une sorte de syndrome culturel qui associe corps malade et lignage puisque le mal qui s'abat sur une personne est avant tout celui du lignage, son image la plus négative, son image affectée.

Le *bilo*, rituel très ancien qu'on observe notamment dans les sociétés d'éleveurs sakalava et masikoro de l'Ouest malgache dont il sera question ici, engage une telle procédure où le lignage sera « traité » par la médiation du corps de l'un de ses membres. Il s'agit généralement d'une femme dite inféconde quand elle n'a pas eu d'enfant ou seulement des filles, état qui menace symboliquement tout autant son propre lignage que, s'il s'agit d'une épouse, le lignage allié, propriétaire de sa capacité génésique auquel dans ce système exogame elle est censée donner avant tout des garçons.

Tout lignage, à l'image du troupeau de zébus qui en est la duplication, n'existe que par sa capacité de reproduction biologique et sociale, constamment menacée par le manque de fils affiliés, les disparitions et par ses dysfonctionnements internes, notamment au niveau de la fratrie qui peuvent ouvrir une ligne de fracture dans cette unité de parenté. L'idée de la reproduction et de sa garantie dans l'avenir s'exprime dans l'incessant travail d'ossification, de durcissement réel et métaphorique du propre corps du lignage agnatique à travers les hommes qui sont considérés comme les seuls générateurs de ses os.

Une effigie anthropomorphe, *sarimbilo*, homologue de la personne *bilo*, sculptée dans le cadre de cette performance sur le modèle de l'autel permanent du lignage ou *hazomanga*, est l'objet par excellence qui recèle tout le sens du rituel et sera abandonné sur place à son issue. Elle constitue l'image idéale d'un lien ininterrompu entre les ancêtres les plus reculés et tous les descendants à venir, opposant la partie supérieure écorcée jusqu'au sexe à la partie couverte de son écorce, le futur. La partie médiane, entre le bois nu et l'écorce, marque la place des vivants, « fornicateurs », procréateurs et

médiateurs entre ces deux pôles opposés.

Cet objet fait partie de l'ensemble des images, des représentations qui se déploient dans les différentes phases du déroulement de ce rituel, se répondant les unes aux autres pour mettre en scène le lien fondamental aux Origines et ainsi synthétiser le sentiment d'appartenance à une même communauté d'agnats et, d'une certaine manière, celui de l'immortalité. Ce qui est aussi la condition de la performance du *bilo* puisqu'il doit se passer quelque chose dépassant la seule personne du malade pour impliquer le groupe des agnats qui, confrontés à l'éventualité de la disparition de l'un d'entre eux, seront *renvoyés* à la nécessité de se penser comme un seul corps.

Le rituel du *bilo* a été pendant longtemps le privilège de certaines unités de descendance déjà présentes lors de la constitution des monarchies au XVII^e siècle qui ont favorisé la construction de trois « ordres sociaux » : un ordre nobiliaire suivi d'un ordre roturier et d'un ordre servile. Les deux premiers groupes se réclament d'ancêtres plus ou moins lointains qui leur confèrent une identité sociale et politique alors que, par définition, les dépendants, le dernier groupe, sont « privés d'ancêtres ». La détention de tombeaux admirables, d'un autel lignager *hazomanga*, de marques d'oreilles de zébus, sortes de blasons claniques, l'accomplissement de rituels lignagers spécifiques dont le *bilo* et la circoncision ont été pendant longtemps le privilège « des groupes avec ancestralité » (Ottino, 1998).

A l'occasion d'un *bilo*, la mise en scène de la puissance d'un lignage agnatique requiert la présence concrète des autres lignages dans l'espace social du rituel. Cette parade prend tout à la fois la forme d'un défi et d'une reconnaissance, équilibre transitoire dans un rapport de forces qualifiant un ensemble régional essentiellement composé d'alliés matrimoniaux et l'on dit alors :

« Les voilà, les gendres qui, tels des taureaux, piaffent sur la terre où ils ont pris femme. »

Nous retiendrons de ce rituel sa forme la plus classique encore présente jusqu'à ces dernières années, le *bilondrazana* ou « *bilo réclamé par les ancêtres* », qui concerne les seuls roturiers, sans développer la question complexe, au cœur des évolutions contemporaines, de l'appropriation par les anciens dépendants des rituels lignagers à partir de la fin du XIX^e. Par contre, nous évoquerons la forme la plus récente du *bilo*, à travers l'exemple du *bilo haboha*, le « *bilo pour paraître* », qui, s'inscrivant dans la

logique propre au rituel classique, tente de résoudre dans l'ensemble lignager les problèmes nés des nouvelles activités économiques et du processus complexe de l'individuation (Fiéloux et Lombard, 1989).

« Elle a mal aux os » : la malade, fortement affaiblie, régresse à l'état initial de l'enfant *mou, malemy* dont les os n'ont pas encore durci et qui ne peut se tenir debout. Une régression qui est aussi l'amorce du processus analogique où l'on rejoue par la médiation du corps du *bilo* les différentes phases de l'ossification de tout être humain selon une conception dualiste de la personne. Le *dur*, l'apport masculin, est associé aux os fabriqués à partir du sperme logé dans les vertèbres lombaires alors que la mère apporte le mou, la chair et donc les parties altérables du corps, selon un modèle très largement partagé (Bloch, 1993. Héritier, 1996). En définitive, seuls les agnats masculins peuvent ainsi contribuer à la solidification graduelle et symbolique du lignage, *exposée* comme telle dans la nécropole où sont réunis les ossements des ancêtres fondateurs, qu'on appelle alors « mes os » (Goedefroit et Lombard, 2007. Lombard, 1988)

Le rituel du *bilo*, seul traitement jugé efficace pour guérir le mal du corps-lignage, c'est-à-dire le danger de son affaiblissement et de son extinction par la maladie, la mort, les calamités naturelles, etc., résulte d'un rêve dans lequel un ancêtre agnatique - dans certains cas, il peut s'agir d'une mère ou d'une grand-mère maternelle, ce qui révèle toute l'importance de l'inscription d'une fille dans la double lignée agnatique et utérine - fait connaître sa volonté impérative : le *bilo* ou la mort ! Rêve dont l'interprétation revient aux détenteurs de l'autorité lignagère, chef de lignage *mpitoka*, et qui fait partie du dialogue ininterrompu qui lie vivants et morts, selon un continuum qui va du rêve à la possession en passant par la maladie. Dans le cas du *bilo*, le dialogue s'engage le plus souvent selon un registre d'hostilité déclarée et réciproque. Les vivants revendiquent d'une certaine manière leur propre autonomie, à l'image du cadet qui veut s'affirmer face à l'aîné, ligne de fracture classique et permanente entre les agnats masculins au sein du lignage, comme nous l'avons dit plus haut, autonomie que le rapport des vivants avec leurs défunts permet de jouer dans une altercation feinte.

De manière comparable aux procédures engagées pour l'identification d'un ancêtre *non lignager* dans la possession *tromba* (Fiéloux et Lombard, 2000 ; 2006 ; 2008) certains signes corporels, même le plus ténu, tel un tressaillement, permettent de déclarer *bilo* la malade alitée, jusque-là incapable de se mouvoir. Ses proches, frappant

des mains, s'écrient alors, « il vivra », s'agissant de l'ancêtre masculin qui, par la médiation de ce corps de femme dit infécond de fils, et de ce fait « masculinisé », rendra « visibles » différents états de sa présence parmi ses descendants, autorisant ainsi la coalescence des vivants et des morts sur une profondeur d'environ six générations, qui représentent en quelque sorte le lignage « utile ».

Dès lors s'opère la métamorphose du *bilo* qui réalise tout autant l'apparition de l'ancêtre que la mue du *bilo* en un défunt parmi ses descendants, devenant par l'effet d'un changement d'identité sexuée, à la fois homme et Seigneur, atteignant ce point d'aboutissement, l'ossification, sorte de perfection de l'être, symbole de la supériorité, de la parole qui pèse, de l'inaltérable. Cette métamorphose progressive se développe d'une manière concomitante avec la fermentation du miel en hydromel (boisson des divinités, des rois et des ancêtres), qui sert de métaphore pour rendre compte du passage du « cru-monde des vivants » au « cuit-monde des morts ». Cette mue s'opère par la danse qui dans un mouvement ininterrompu gagne progressivement en intensité sur l'échelle du cru et du cuit, au rythme de la musique qui va crescendo, les danseurs évoluant d'un pas presque timide vers un mouvement de plus en plus délié et érotisé qui permet la transformation du *bilo* en ancêtre *raza* le dernier jour du rite. La *bilo*, en dansant, se redresse peu à peu. Son corps se durcit, devient masculin, érigé, phallique. Plus elle danse, plus elle devient l'ancêtre, *raza*, perçu comme pleinement présent, « visible » dans le monde des vivants. A cet instant, tous les agnats présents entourent le *bilo* ancêtre, fondus en quelque sorte dans un mélange des corps jusqu'à atteindre son acmé dans une réalisation, la plus physique qui soit, la plus imagée du corps lignager tout entier. On dit alors que :

« Tous les ancêtres du lignage sont là aussi, on ne peut les voir, mais on sait qu'ils sont là. »

Contrairement à la possession par un ancêtre non lignager vécue sur le mode d'une incorporation globale, la forme prise ici par l'adorcisme se calque sur une représentation du corps lignager puisque l'ancêtre se tient au niveau des articulations de la personne *bilo*, là où justement les os lui font mal. Les articulations, classées selon huit niveaux principaux, marquent tous les degrés de génération existant à l'intérieur du lignage, de l'ancêtre fondateur à tous les enfants à venir, de la tête qui symbolise le divin et sa protection aux articulations du pied qui représentent les chances du futur (Goedefroit et Lombard, 2007)

La performance du rituel du *bilo* suppose que chacun « recule » d'un cran afin que l'ancêtre *bilo* occupe visiblement la place la plus élevée selon un ensemble de règles très codifiées associées à des catégories binaires, opposant le mou et le dur, le haut et le bas, la droite et la gauche et reliées au féminin et au masculin. A la fin du rituel, l'ancêtre *bilo*, *raza bilo*, doit se trouver à une grande distance du sol, du bas, de l'inférieur, y compris du chef de lignage. Il trône sur une estrade, bâtie pour cette occasion et qui pouvait atteindre plus de quatre mètres de hauteur, dépassant tout autre bâtiment. Un tel dispositif se prête à la mise en scène des rapports sociaux : le *raza* masculin, du haut de l'estrade, jette alors à ses descendants, représentés par un groupe de femmes et d'enfants, des morceaux de viande d'un zébu sacrifié, préalablement mâchés, métaphore de la force fécondante, nourricière prêtée aux ancêtres, principaux instigateurs de tout événement heureux ou malheureux. De leur côté, les vivants, toujours endettés, doivent répondre aux sollicitations de ces ancêtres transmises dans les rêves, offrant nourriture, têtes de bétail, pour assurer leur vie dans l'au-delà : les agnats vivants et morts se « nourrissent mutuellement » (Fiéloux et Lombard, 2002; 2012)

Comme toute personne de rang très élevé et à fortiori pour un roi, image de la divinité parmi les vivants, l'ancêtre *bilo* ne peut montrer aucun signe de vulnérabilité, de faiblesse. Son visage reste impassible et sa langue doit être tranchante, comme il convient à celui qui détient l'autorité, qui « commande » à la manière du roi. Il s'autorise donc les gestes du pouvoir, donnant les ordres les plus sidérants, comme de faire nettoyer la chambre de la personne *bilo* par un aîné masculin et en particulier par son frère, et reçoit la preuve de sa toute puissance en se faisant laver les membres inférieurs par des parentes du lignage, évoquant de cette manière le geste de souveraineté des anciens rois qui offraient la plante de leurs pieds à la langue de tous leurs sujets et à certains étrangers de passage !

Il est important de souligner les différences les plus marquantes qui opposent les deux formes de possession, *bilo* et *tromba*, lesquelles représentent chacune des tentatives très spécifiques, plus ou moins réussies, pour répondre à l'effondrement des anciens équilibres, à une dislocation des organisations de parenté associées à un affaiblissement des pratiques religieuses anciennes (Faublée, 1954).

A côté d'autres rituels, le *bilo*, on l'a vu, permet à chacun de « vivre » son inscription la plus étroite dans son groupe de parenté. Son emblème, une branche

d'arbre très feuillue, métaphore de l'unité et du multiple, représente l'autel lignager provisoire, *hazomanga bilo* qui est l'autre face du *hazomanga*, autel permanent, poteau époinché reliant ciel et terre, ancêtres et descendants, une complémentarité qui évoque l'appariement du frère et de la sœur ; l'un et l'autre assurant de manière spécifique la reproduction du lignage. Cependant, à la différence du système de communication propre à la possession *tromba* (Lombard, 1995), *le bilo* n'ouvre pas des espaces concrets de dialogue qui permettent de transgresser les interdits de parole sur les sujets les plus divers, pouvoir, argent, sentiments, sexualité, légitimant de cette manière des pratiques sociales tout en permettant leur évolution. L'ancêtre *bilo* ne transmet aucun message, il incarne « une figure » par rapport à laquelle se déclinent différents motifs, l'exaltation de la vie, la sexualité procréatrice, la fécondité des femmes et du bétail, la puissance virile des jeunes hommes, les interactions nécessaires entre vivants et morts, sur un fond tragique, la peur, la hantise du « vide » et de la disparition irrémédiable. Notons à cet égard l'homologie établie entre le parc de zébus et la « matrice ».

A côté d'autres rituels, la performance du *bilo* (présentée ici dans ses grandes lignes) qui se déroule tous les 4 à 5 ans, participe de l'idéologie commune en matière de parenté s'appuyant sur des stratégies d'accroissement démographique par l'affiliation formalisée de fils, de futurs éleveurs, grâce auxquels s'opère également l'ancrage territorial d'un lignage, hommes et troupeaux confondus, sur la terre des pères.

Cependant, la primauté des liens de filiation et de germanité est confirmée par la faiblesse des liens d'alliance, le mariage pouvant être rompu si l'union reste « inféconde » ; en ce dernier cas, l'épouse retourne vivre chez son père ou son frère, de manière provisoire ou définitive. Depuis toujours, une très forte concurrence oppose les lignages pour l'appropriation du plus grand nombre de fils disponibles. Cette véritable logique d'accumulation conduit les lignages les plus puissants à conserver notamment les enfants de filles, *anakampela*, en rejetant le géniteur, d'une manière ou d'une autre, surtout s'il appartient à un groupe de statut inférieur, ce qui favorise la cohabitation des germains.

A cet égard, le *bilo* apparaît comme l'expression de l'idéal du lignage fondé sur l'endogamie, à l'image de ce qui est recherché dans le lignage dynastique. De cette manière, il est bien une transcription des relations complexes entre le frère et la sœur qui jouent chacun un rôle complémentaire dans la continuité du lignage. Le frère aîné,

chef de lignage, est le principal médiateur, dans différents rituels, auprès des ancêtres agnatiques, sauf dans le rituel du *bilo* où c'est une « sœur » qui joue la médiation, marquant ainsi une véritable nostalgie de l'entre soi. Cette complémentarité s'exprime dans la fonction permanente de *bilo* : si une femme l'a assumée une fois, elle peut rejouer ce même rôle autant que nécessaire. L'appariement du frère et de la sœur suppose en retour des règles d'évitement très strictes qui se rapportent au toucher, à la vue, à tout ce qui peut être dit en présence de l'un ou l'autre, révélant sans doute la part fantasmatique de l'inceste adelphique dans l'imaginaire social (Xanthakou, 2000).

Seul le nombre de fils qualifie le féminin d'une femme jusqu'à l'épuisement de sa capacité procréatrice qui, en définitive, la révèle comme telle. De même, seuls les hommes, père, frère ou fils peuvent fixer une femme dans un territoire, un village ou une nécropole. En ce sens devenue veuve alors qu'elle n'a pas enfanté de fils, la femme, le plus souvent chassée par le groupe allié, retourne vivre dans son propre lignage ; elle sera enterrée dans la nécropole paternelle. En revanche, elle trouvera place dans la nécropole du lignage allié si elle lui a donné, dit-on, au moins dix fils, comme si son corps imprégné d'une substance séminale *agnatique* particulièrement fécondante en avait été transformé au point qu'elle devienne affiliée à ce lignage. Tout se passe comme si la femme était assimilée à un agnat masculin par excès ou inversement par manque de fécondité...

En ce sens, les rituels lignagers de la circoncision et du *bilo* s'éclairent mutuellement puisqu'ils font appel exclusivement à des agnats masculins ou assimilés, telle la *bilo*. La circoncision assure l'affiliation définitive d'un fils à un lignage et donc sa naissance sociale « comme être humain masculin ». A l'autre pôle, le rituel du *bilo* assure l'engendrement de l'ancêtre masculin du lignage qui est sa réalisation la plus aboutie. La circoncision est effectuée vers l'âge de deux ou trois ans qui correspond à un certain état de l'ossification du squelette de l'enfant, la station debout sans faiblesse, stade auquel régresse la personne *bilo*, première phase d'une « masculinisation » qui sera reconnue, sublimée, « féconde ».

Le discours masculin sur le rituel du *bilo* traitant de la notion de lignage est essentiellement « politique » : il concerne les rapports de force et de pouvoir liés à la pratique de l'élevage. Par contraste, et par opposition au « durcissement », les femmes mettent l'accent sur d'autres acceptions du terme *malemy* (mou, tendre, doux, faible, Beaujard, 1998) alors qu'elles semblent assez peu s'intéresser au processus

d'ossification lié à la construction de la personne et du lignage. L'amollissement est principalement associé, dans leur esprit, au fait d'être affectées au point de tomber malade, de se trouver dans un état d'asthénie, d'être déprimées pourrait-on dire tout simplement. Un lien semble s'établir entre le genre et l'affect puisque ce mal, qui atteint quasi exclusivement les femmes, est le médium par lequel se font entendre les conflits tus et les dysfonctionnements internes au lignage qui mettent en danger son unité. Différends qui naissent en particulier avec le retour des femmes divorcées ou veuves, sœurs ou filles, dans le village paternel, alors confrontées à leurs pères ou à leurs frères, du fait de l'inégal accès aux terres et de l'accaparement des zébus acquis par leurs soins (Fiéloux, 1988). Par ailleurs, ces femmes portent la crainte de la stérilité mais aussi celle de l'impuissance chez les hommes, l'une des premières conséquences de la sorcellerie, arme par excellence de la rivalité entre parents. Par exemple, ces propos tenus par un groupe de femmes, faisant état de leur propre vulnérabilité dans la vie courante et de la place qui leur revient dans le *bilo* en tant que médiatrices du rapport des êtres humains à l'invisible :

« Une femme qui entre en conflit avec l'un de ses parents masculins va s'avouer vaincue. Accepter la défaite, c'est en quelque sorte le prix à payer pour son propre enterrement. Mon fils ne m'entertera pas si je suis fâchée avec lui. Le *bilo* existe pour cette raison. Les rancoeurs s'accumulent et rendent malades. Les femmes sont trop indulgentes avec les hommes, leur mari, leur fils, leur père, leur frère. La mort d'un enfant, la nostalgie, la richesse disparue, tous ces malheurs logent dans le cœur et les médecins les plus compétents n'y peuvent rien. Le *bilo* existe aussi parce que le cœur existe... Il n'atteint que les faibles. » (Fiéloux et Lombard, 1987)

L'éleveur qui, au seuil de sa vie perd son troupeau, décimé par une maladie jamais jugée « innocente », ou pillé par d'autres lignages, perd sa virilité, sa capacité à contribuer par son sperme à l'ossification. On dit alors par dérision qu'il peut être fait *bilo* !

Une autre image du lignage mais aussi de la transformation de la société est transmise par les rituels du *bilo* « pour paraître » qui ont connu dès les années 1980-1985 un véritable essor dans le sud-ouest malgache, en écho au développement spectaculaire de la culture commerciale du coton et donc à l'enrichissement de certains, confrontés à l'injection de monnaie la plus massive que la société ait jamais connue. Une

nouvelle conception de la richesse s'est alors forgée sous le nom « d'argent chaud », qualificatif associé aux malheurs, à la maladie, à tout ce que l'on ne connaît pas et qui peut s'avérer dangereux. Désormais, le rituel va devoir opérer ce passage nécessaire « du chaud » au « froid », symbole de santé, de vie, en organisant des fêtes somptueuses, invitant le nouvel acteur du *bito*, un homme et non plus une femme, un « costaud », à exhiber sa richesse jusqu'au paroxysme puisque cela s'accompagne de la destruction volontaire de certains biens. Alcool répandu, argent jeté à la volée, billets qu'on roule et qu'on allume (ou que l'on feint d'allumer) comme une cigarette, danse du riche qui « beugle », tel le taureau puissant, en imitant les cornes et la démarche de chaque bête (Fiéloux et Lombard, 2008) . Il porte haut sa réussite, tout en recherchant en un double mouvement à faire reconnaître sa nouvelle position sociale, en particulier par les membres du lignage, pour mieux l'intégrer, la banaliser.

Seules de très rares femmes, toujours célibataires, s'exhibent dans ce rôle de « malade costaud » qui peut avoir un impact sur leur identité sexuée et donc sur leur capacité procréatrice. Par contre, l'homme peut s'exhiber à cette occasion au travers de son épouse (et non de sa sœur), qui se montre avec une robe neuve, juste assez décolletée pour découvrir ses bijoux, et qui mime cet objet féminin, nouvelle forme d'épargne : une machine à coudre. On la voit se déhancher, le coude s'écartant de la taille... L'argent dépensé au cours de cette fête, aussi bien par l'hôte que par ses invités, grâce au système de don et de contre-don qui s'inscrit dans un réseau très étendu de parents proches, d'alliés matrimoniaux, de voisins, passe de cette manière par une sorte de filtre qui le refroidit et le rend ainsi utilisable.

Il n'est plus question de « faire apparaître l'ancêtre lignager » au moyen du corps de l'une ou l'autre, même si le nouvel acteur fait référence à son appartenance lignagère, en évoquant l'ancêtre qui lui est apparu en rêve ou qu'il voudrait honorer à cette occasion. A sa façon, il anticipe la venue de celui qui, au contraire, va chercher à s'imposer dans toute sa singularité, comme un être, un corps individué, en endossant le rôle social du fou. Lui, qui fait taire les joueurs d'accordéon, réclame le silence pour proclamer : « Je ne suis pas malade, je n'ai pas rêvé de mes ancêtres, je voudrais seulement vous montrer ce que j'ai gagné... ». Et la musique enchaîne.

Bibliographie

- Beaujard, Ph. 1998 *Dictionnaire Malgache-Français (dialecte tañala, Sud-Est de Madagascar) avec recherches étymologiques*, Paris, L'Harmattan, 891 p.
- Bloch, M. 1993, « La mort et la conception de la personne », *Terrain*, n° 20, pp. 7-20
- Faublée, J. 1954 *Les esprits de la vie à Madagascar*, Paris, PUF.
- Fiéloux, M. Lombard J. 1987 « L'histoire d'une femme ou la maladie du bilo », [Vimeo.com/ 6279442](https://www.vimeo.com/6279442).
- Fiéloux, M. 1988 « Femmes, terre et bœufs ». In *Elevage et société*, Omby1, Mrstd-Orstom, Madagascar, pp.145-162
- Fiéloux, M. Lombard, J. 1989 « Le bilo du coton ou la fête de l'argent. Les dynamiques internes de la transformation sociale », *Cahiers des Sciences humaines*, Orstom, vol. 25, pp.499-511.
- Fiéloux, M. Lombard, J. 2000 « Du premier frisson à la libre parole ». *L'Autre, Cliniques et Cultures et Sociétés*, n°3, Pensée Sauvage Ed, Grenoble, pp.455-473
- Fiéloux, M. Lombard, J. 2002 « La danse de l'ancêtre. Le mal pour penser et dire le social dans les pratiques religieuses malgaches » in *Convocations thérapeutiques du sacré*, Karthala, Paris, pp. 295-305.
- Fiéloux, M. Lombard, J. 2006 « Le maître du jeu. L'amour merveilleux et l'amour quotidien » *L'Autre. Clinique, Culture et Sociétés*, vol 7, n°2, La Pensée Sauvage ed, Grenoble, pp. 253-266
- Fiéloux, M. Lombard, J. 2008a «Le riche beugle » (Madagascar) in *Le lien au bétail*, Journal des Africanistes, t. 78, n° 1-2
- Fiéloux, M. Lombard, J. 2008b « Regards en gamme. Chronique familiale ordinaire avec Personnage. Madagascar, Juillet-septembre 1991 », *Ethnographies. org* n°16
- Fiéloux, M. Lombard, J. 2012 « J'ai mal aux os ». *Rituels, imaginaire partagé et changement social. L'Autre. Clinique, Culture et Sociétés*, vol 13, n°1, La Pensée Sauvage ed. Grenoble: 41-50
- Goedefroit, S. Lombard, J. 2007 *Andolo. L'art funéraire sakalava à Madagascar*. Paris, Biro, 240p.
- Héritier, F. 1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Tome 1 et 2. Odile Jacob. Paris
- Lombard, J. 1988 *Le royaume Sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, 17è-20è*. Paris, ORSTOM, Travaux et Documents n° 214, 150p.

Lombard J. 1995. « Le *tromba* ou la possession à Madagascar. Théorie politique et conviction religieuse » in *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*. L'Harmattan. Paris. 329-345.

Ottino, P. 1998 *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*. Karthala-Orstom. Paris. 685p.

Xanthakou, M. 2000 « L'inceste: rêves et réalités », in *De l'inceste Paris. Odile Jacob: 172-212*.

•