

PREMIERE PARTIE
LA PARENTE/KINSHIP

FEMMES ET RESIDENCE FAMILIALE

Quelques notes sur les règles, les faits contemporains et l'idéologie en Imerina

Sophie BLANCHY*

Centre National de Recherche Scientifique

En Imerina, sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, le système de parenté est indifférencié alors qu'une idéologie agnatique domine la théorie locale et apparaît dans le langage. La résidence familiale patri-virilocale est majoritaire. Le choix d'une résidence uxorilocale est toujours justifié par les impératifs économiques. Cependant, ce choix toléré ou accepté dans les faits est dévalorisé dans le discours, et il provoque dans certains cas des résistances dont le langage révèle les motifs. Il est dévalorisant pour un homme de suivre sa femme, au lieu du contraire.

Ces faits, variations ou inversions de la règle, nous donnent l'occasion d'explorer les images des genres en Imerina. La violence du langage, la nécessité de justifications, sont surprenantes devant la relative fréquence des faits. Nous voulons montrer comment la résidence uxorilocale en Imerina met en cause l'image des genres masculin et féminin et leur hiérarchie.

Nous rappellerons tout d'abord les règles générales de la parenté et de la résidence, et nous donnerons quelques exemples extraits d'une enquête faite en 1990. Nous montrerons ensuite comment l'idéologie agnatique transparait dans l'opinion dominante et dans les discours justificatifs, et comment l'analyse des rituels en Imerina a permis de dégager une image différentielle des genres qui explique leur hiérarchie et la valeur dont ils sont chargés.

Nous nous interrogerons finalement sur l'importance et la portée de la résidence uxorilocale aujourd'hui en Imerina variation normale de la règle ou évolution du système.

* CNRS, ESA 6.041, chargée de cours à l'INALCO. Je remercie Lala Raharinjanahary pour les nombreuses informations qu'elle m'a apportées sur la notion de *manara-bady* dans la société merina contemporaine, et Narivelo Rajaonarimanana pour sa lecture et ses conseils.

Les règles de parenté et de résidence

L'organisation sociale contemporaine en Imerina est fondée sur un système de filiation dit indifférencié, bilatéral ou cognatique selon les auteurs et les textes. "La parenté merina est fondamentalement bilatérale en ce que l'homme et la femme appartiennent tous deux au dème de leurs parents et que l'homme et la femme ont tous deux le droit de transmettre l'appartenance [familiale] à leurs enfants. La même règle s'applique à la transmission des terres" (Bloch, 1986 : 35, traduit par nous). Comme l'ajoute cet auteur, seuls les mariages endogames permettent alors d'éviter la dispersion des enfants ayant des droits sur les terres familiales et la division de celles-ci.

Nos enquêtes nous ont montré que ces mariages endogames, qui éludent le choix de la résidence viri- ou uxori-locale, étaient plus fréquents chez les *Andriana*, plus gros propriétaires de terres mais aussi plus sensibles aux mariages homogames. Nous avons souvent entendu dire que les enfants héritiers non résidents, surtout les filles, ne réclament leur part sur les terres familiales (part de récolte) que pendant une ou deux générations, mais que les lignées absentes ne peuvent guère réanimer des droits anciens - que Vogel (1982) nomme droits dormants - en revenant sur une terre ancestrale après une absence prolongée pendant plusieurs générations. Par des arrangements divers, ce droit des non résidents, d'abord pris en compte, finit par disparaître, et seuls les enfants héritiers résidents, responsables de la maison ancestrale à valeur symbolique, et des terres, transmettent réellement celles-ci. Néanmoins, les tombeaux, troisième élément constitutif de l'origine familiale avec la maison et les terres, relie entre eux plus longtemps les membres dispersés de la famille, l'accès au tombeau dépendant du droit que l'on a par filiation bilatérale, mais aussi de la part que l'on prend dans son entretien.

L'idéologie fortement agnatique qui persiste dans ce système bilatéral, et qui apparaît dans des concepts comme celui d'*anarana-drainy*, permet de penser qu'un principe patrilinéaire était autrefois présent dans les sociétés agraires de Madagascar, aujourd'hui indifférenciées. Si les sociétés pastorales du Sud de Madagascar ont gardé un principe d'héritage exclusivement patrilinéaire, les sociétés agraires des Hautes Terres ont développé dans l'histoire, avec la rareté des terres, un principe cognatif qui laisse le choix selon la disponibilité des parcelles cultivables. Les anciens groupements de descendance ont ainsi évolué vers des formes indifférenciées, laissant la place à des familles bilatérales (Ottino)¹.

¹ Communication personnelle, voir aussi Ottino (1998).

On sait que la résidence modifie la parenté et Bloch remarque que, "en contraste [avec ces familles bilatérales], les groupes locaux et les maisonnées individuelles ont une inflexion patrilinéaire qui contredit l'indifférenciation de la filiation, à cause du fait que les mariages devraient être, et sont le plus souvent, virilocaux, bien que le rituel du mariage le démente de manière complexe mais non convaincante" (ibid. 37, traduit par nous). Cette virilocalité préférentielle et cette idéologie masculine favorisent un emploi plus fréquent envers les agnats des termes de parenté familiaux utilisables entre parents co-résidents et marqueurs d'une plus grande proximité de parenté (Vogel, 1982 : 269-270).

Lars Vig cite dans son fascicule "Sur la femme malgache" (1907 [1994] : 60) le mythe d'origine de la résidence virilocale qu'il situe au sommet de l'Ankaratra, massif montagneux localisé dans le Sud de l'Imerina. Le premier homme et la première femme s'y rencontrèrent et la femme, "orgueilleuse", refusa les propositions de l'homme. Chacun bâtit alors sa propre maison, celle de l'homme en terre et celle de la femme en paille : elle s'effondra au premier coup de vent. La femme alla pleurer à la porte de l'homme, voulant bien l'épouser et vivre avec lui, acceptant dès lors ses conditions, dont le partage à un tiers - deux tiers des biens acquis en commun.

Du fait de cette règle de résidence post-maritale virilocale, les terres familiales sont le plus souvent prises en charge par les fils. Si l'on s'en tient à cette règle dominante¹, on est amené à considérer, du point de vue de la résidence, trois catégories de parents (Ottino)².

- les enfants de fils, destinés à perpétuer le lignage, et à résider sur la terre ancestrale (*tanindrazana*) marquée par les tombeaux;

- les enfants de filles, parfois mis au monde sur le *tanindrazana* de leur mère, mais qui résident le plus souvent sur celui de leur père; les enfants de filles sont donc absents du village, mais font partie de la parenté;

- enfin, les alliés, les épouses venues vivre dans la famille de leur conjoint et sur son *tanindrazana*, et aussi dans certains cas les époux qui "ont suivi leurs femmes" (*manara-bady*), expression qui peut avoir une valeur très dépréciative au vu de ces règles de principe.

Cette virilocalité dominante signifie "que des maisonnées voisines, dans n'importe quelle localité, ont tendance à être liées entre elles par de la patrilignation cumulative, et aussi, que les aînés réels, qui ont autorité sur le groupement local du dème, sont généralement les

¹ Dominante en Imerina et dans d'autres régions, comme chez les Betsileo, voir Kottak 1986 : 279, et chez les Sakalava du Nord, bien que les unions soient exogames, voir Baré (1986 : 363).

² Séminaire sur la parenté en Imerina, Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, 1990, et son dernier ouvrage de 1998.

doyens de la ligne paternelle" (Bloch, 1986 : 37). Le principe de filiation bilatérale est donc fortement modifié par la règle de résidence virilocale.

On retrouve cette inflexion agnatique dans le choix des tombeaux. Nous nous basons sur les proportions suivantes relevées par Bloch en Imerina, (1971 : 115) : 50 % des hommes sont enterrés chez leur père et 21 % chez leur mère, tandis que 25 % des femmes sont enterrées auprès de leur mari, 20 % chez leur père et 22 % chez leur mère. La femme peut être enterrée dans le tombeau de son époux décédé avant elle, si elle n'en était pas séparée, et surtout s'ils ont eu des enfants ensemble. Elle a aussi des droits sur les tombeaux ancestraux de ses lignées paternelle et maternelle.

Il est difficile pour une femme d'envisager d'être enterrée dans le tombeau de son mari si elle meurt avant celui-ci : même s'il est âgé et qu'il est peu probable qu'il se remarie, on ne peut envisager d'être deux *mpirafy*, rivales, dans la tombe. Dans le cas où c'est impossible, elle est enterrée chez un de ses parents, de même que, de son vivant, la femme séparée de son mari rentre parmi les siens.

La femme peut aussi être enterrée successivement dans son tombeau ancestral, paternel ou maternel, puis quelques années plus tard dans le tombeau ancestral de son mari qui y repose déjà. Un rituel de *famadihana*, organisé lors du transfert du corps d'une tombe à l'autre, reproduit alors dramatiquement le changement de résidence de l'épouse au moment du mariage. On appelle cela *mandeha indroa*, partir deux fois, et ce deuxième départ provoque la tristesse et parfois les lamentations de ses parents¹.

Par contre, Bloch évalue à 5 % la proportion d'hommes *merina* qui sont ou qui pensent pouvoir être enterrés dans le tombeau de leur femme. Les personnes interrogées disent souvent qu'en principe cela est impossible. Ainsi dans un couple vivant à Antananarivo, l'épouse était morte la première et sa famille avait refusé que l'époux, à sa mort, soit tout d'abord enterré auprès d'elle, dans son tombeau ancestral, comme il le souhaitait. Cet homme voulut alors faire construire aussitôt un nouveau tombeau. Ses enfants lui firent la promesse de faire ce tombeau après sa mort pour réunir leurs deux parents. Bloch (1971 : 115) note lui aussi que les droits d'un homme à être enterré dans le tombeau de sa femme sont moins évidents que l'inverse. Certaines familles, écrit-il, acceptent ce droit, d'autres le nient, et dans bien des cas cela mène à des tensions. Dans le village de notre enquête (voir plus bas), le tombeau ancestral abrite le mari d'une fille du lignage qui était restée dans le village avec lui. Dans un groupe de descendance *andriana* Andrianamboninolona, Vogel a relevé de nombreux faits d'uxorilocalité, et cite un de ses interlocuteurs (1982 :

¹ Voir l'exemple donné par Baré, 1986 : 361 chez les Sakalava du Nord, d'un refus de ce deuxième départ par les parentes d'une femme.

106). "Ceux (sic) qui suivent leur femme vont dans le tombeau de leur femme, s'ils ont des enfants. Sinon, leurs parents viennent les chercher".

Le principe agnatique réapparaît donc fortement au niveau des règles rituelles concernant l'accès au tombeau, malgré l'indifférenciation qui régit la parenté et l'accès aux terres familiales. L'*anaran-dravy*, nom du père, est une notion culturelle complexe qui désigne le statut social, la réputation et les biens d'un homme. L'*anaran-dravy* est le lieu du capital symbolique et matériel de la lignée paternelle. Ce capital est plus apparent dans les familles *andriana* (Vogel, 1982 : 50-54), mais la notion d'*anaran-dravy*, les attitudes et les comportements qu'elle détermine, existent aujourd'hui dans toutes les familles *andriana* ou *hova*. C'est la responsabilité des enfants, surtout de l'aîné (même de la fille aînée, dit-on actuellement), de perpétuer ou représenter le nom du père (*mamelo-maso ny anaran-dravy*), de porter le nom du père (*mitondra ny anaran-dravy*), le diriger, l'administrer, en être responsable (Vig, *ibid.* 76).

Une autre caractéristique de la parenté malgache, soulignée par divers auteurs, notamment Southall (1986) et Bloch (1986) est d'être progressivement construite plutôt que donnée d'emblée par la naissance. Bloch (1995) souligne deux idées qu'il a développées dans ses travaux précédents : d'une part, chez les Merina, l'appartenance à un groupe dépend non pas des parents réels, mais du choix du tombeau familial ; on appartient au groupe avec lequel on sera définitivement enterré (*id.*, 1971). D'autre part, la parenté merina est établie, au moins en partie, à travers des bénédictions cumulatives, ce processus étant plus fort que le simple lien biologique pour établir la parenté (*id.*, 1986). Bloch développe l'idée, présente dans la théorie locale *merina*, qu'à leur naissance, les êtres humains, comme les plantes et les animaux, n'ont que des liens matrilineaires (même si l'on connaît les lois de la conception). Cette parenté biologique avec la mère, symbolisée par la maison, se distingue de la parenté de filiation, produite par la bénédiction qui vient des ancêtres et des aînés, qui relie l'individu à son groupe familial, à ses ascendants, à ses *ray aman-dreny* et aux occupants du tombeau ancestral dans lequel il choisira d'être finalement enterré. Cette construction de parenté de filiation se fait au cours des divers rituels dont celui de la circoncision qui enlève l'enfant mâle à un monde, celui de la naissance et de la maison, marqué par le féminin, pour le faire entrer dans le monde de l'ancestralité marqué par le masculin.

Les faits de résidence : l'exemple d'un village d'Imerina

A partir des éléments d'une enquête menée en 1990, nous voulons proposer ici de brefs extraits de "vies de femmes" vues sous l'angle de la résidence conjugale, elle-même directement liée à l'accès aux terres

-rizières et champs secs- dont les familles rurales d'Imerina tirent leur subsistance. Nous avons choisi ce village sur le témoignage d'une de ses originaires qui estimait que la résidence uxori-locale y était plus fréquente que dans la moyenne régionale. L'enquête avait pour but de vérifier cette estimation et de mettre en évidence les processus déterminant l'un ou l'autre mode de résidence conjugale¹.

Le village

Le village [ou *fokontany*] est composé de trois hameaux et porte le nom de l'un d'entre eux, Ambohitra, hameaux situés au bord du Sisaony, dans la partie sud du croissant de la plaine rizicole de Betsimitatatra, et proches de la route Antananarivo-Ambatolampy. Ces hameaux furent créés après la dispersion de l'ancien centre de Tsiarafahy, ville importante sous Andrianampoinimerina. Dans ce village les gens se qualifient eux-mêmes de "*Merina*", sans autre distinction, avec une volonté affirmée de ne pas considérer de traces d'une éventuelle hiérarchie sociale traditionnelle, malgré la présence de quatre foyers *tokantrano zazamanga*, descendants d'esclaves africains, accueillis dans une relation clientéliste par une famille dominante (par l'ancienneté et la propriété foncière). L'un des hameaux est reconnu comme "*vaventy*", grand, parce qu'il est plus peuplé que les deux autres, et qu'il est habité par des gens possédant plus de terre.

Les trois hameaux sont à portée de voix les uns des autres et comptent 315 habitants². Il s'y trouve une école primaire. Les habitants fréquentent un temple protestant situé à 1,5 km et une église catholique à 3 km. Le centre médical avec maternité le plus proche est à 3,5 km (deux médecins et une sage-femme). Trois personnes du *village* ont suivi un stage de dépôt de médicaments, une seule exerçait cette responsabilité [mais à l'époque de l'enquête (1990) ne recevait plus aucun produit³].

¹ Enquête menée dans le cadre des activités de recherche du Musée d'Art et d'Archéologie, et avec la collaboration de Nelly Ratsirison pour la passation de questionnaires. Nous avons changé le nom du village et tous les noms propres de personnes pour respecter leur anonymat.

² Chiffres de 1990.

³ Quand ils souffrent de fièvre, généralement attribuée au paludisme, les habitants s'auto-administrent de la chloroquine s'ils peuvent payer le prix du marché, 15 FMC le comprimé. Le centre médical distribuait autrefois du DDT que les villageois devaient répandre eux-mêmes (pour la lutte anti-vectorielle). En 1990, la dernière distribution datait de 1975, celle de 1989 ayant été partielle et n'ayant pas atteint ce village, et il y avait des cas de peste à 5 km.

Les habitants d'Ambohitra sont tous agriculteurs : ils cultivent du riz, des champs secs et font du maraîchage, particulièrement des fraises qu'ils livrent en saison sur les marchés d'Antananarivo. Ils s'adonnent aussi au petit élevage (volaille, cobayes), certains ont des porcs, quelques rares vaches laitières, l'élevage des bovins n'étant pas habituel.

Ceux qui n'ont pas - ou pas assez - de terre louent (*manofa*) des parcelles pouvant les nourrir pour des sommes de l'ordre de 7.000 à 15.000 FMG par an, ou bien ils prennent un contrat de métayage au tiers (*ampahatelo*), un tiers de la récolte de riz revenant au propriétaire, ou au quart (*ampahefatra*) pour celle des champs secs. Le métayage est un mode de relation classique entre parents résidents et non résidents au village (frère-sœur, neveu-tante). Certains propriétaires emploient aussi des ouvriers agricoles recrutés dans le village même ou dans les environs, pour prendre de vitesse leurs voisins au moment de la production des fraises (à partir de juin, jusqu'en décembre) et bénéficier ainsi des premiers prix plus élevés. Ces ouvriers étaient payés 400 à 500 FMG par jour, avec le repas de midi (prix en 1999) en plus.

En somme, il y a assez de terres à Ambohitra pour faire vivre les 315 habitants, il y a même des terres inutilisées par leurs propriétaires partis vivre ailleurs depuis longtemps, et ce n'est que par une répartition inégale de la propriété que les uns se louent tandis que les autres les emploient.

Dans le hameau d'Ambohitra se trouve un tombeau, le seul immédiatement visible de tout le village. Il est près des maisons de la famille de Rabe, le doyen de ce groupe familial, âgé de 80 ans. Ce tombeau abrite les *razambe*, ancêtres fondateurs, un frère et une sœur, qui ont donné deux lignées dominantes dans le hameau par le nombre et par les biens fonciers, un *terak'ilahy* ou lignée par l'homme et un *terak'ivavy* ou lignée par la femme (voir les figures 1 et 2). Il n'y a pas de mariages entre ces *zafinimpianadahy*, "descendants d'un frère et d'une sœur", mais les deux lignées se sont développées sur place.

Dans la lignée *terak'ivavy*, le petit nombre d'enfants a permis une concentration des terres familiales et la rareté des fils a favorisé l'établissement uxori-local de plusieurs foyers. Les troisième, quatrième et cinquième générations sont actuellement présentes. A la deuxième génération un fils unique, et à la troisième génération, seuls un frère et une sœur représentaient la famille. Cette sœur est restée au village avec son mari, elle a eu trois filles dont deux, à nouveau, résident dans le village avec leurs maris.

La lignée *terak'ilahy* a également un nombre de descendants limité : la génération actuelle des parents (quatrième génération après l'ancêtre) est composée d'enfants uniques, gros héritiers de terres. La patri-virilocalité est strictement respectée, et le transfert de riz vers les

enfants de filles est important. Les enfants (cinquième génération), déjà bien lotis, achètent encore de la terre.

Pendant notre enquête, nos questions sur la résidence des filles mariées et sur les relations de nos interlocuteurs avec leurs parents maternels, comportant leur part d'indiscrétion et de maladresse, n'évoquaient pas pour les gens des structures et des relations formelles, mais du vécu, du ressenti. Nous avons parfois mis le doigt sur des conflits, des ruptures, des absences, des angoisses : les maternels que l'on ne voit plus, les morts fréquentes qui ont fait peser des soupçons sur les destins trop forts des parents ou des conjoints, les événements familiaux et les responsabilités malgré l'éloignement... La gêne se percevait chez nos interlocuteurs par les rires qui servaient à l'exprimer, mais qui servaient aussi à évacuer les questions ou à dédramatiser ce qu'elles réveillent d'inquiétant. Le flou volontaire de réponses impossibles, notamment sur la vie des co-résidents, protégeait ceux envers lesquels nos interlocuteurs voulaient se montrer discrets. Le rappel constant des bonnes relations qui prévalent dans ce village, fin polie de non-recevoir, préservait de notre inquisition le sacro-saint *fihavanana* de ceux qui sont destinés à vivre ensemble et qui, à ce titre, se considèrent comme des parents (Bloch, 1971 : 100).

Les femmes dans les familles à résidence patri-virilocale

Le doyen, Rabe, réagit à la distinction analytique que nous faisons dans nos questions entre les lignes paternelle et maternelle, en affirmant avec force qu'il n'est pas bon d'avoir des préférences, qu'il faut considérer de manière égale les deux côtés. Et il ajoute : "On ne peut pas dire des enfants de ma fille qu'ils n'ont pas de *tanindrazana* ici parce que c'est le village de leur mère". Il y a donc une affirmation répétée du caractère bilatéral ou indifférencié de la parenté dans les relations et les interactions, toutes les personnes interrogées se disant "du *teraky* de leur père et de leur mère".

Quand il n'y a pas ou peu de relations avec des enfants de filles résidant ailleurs, il y a un discours affirmant que les relations sont bonnes. Rakoto ne connaît pas la sœur de sa mère, elle-même décédée quand il était petit. Ce décès n'a pas favorisé les relations avec les maternels, encore moins avec les tantes maternelles mariées ailleurs. Son père Rabe se défend d'avoir jamais empêché son fils de voir sa famille maternelle. A nos questions, Rakoto dit que les liens persistent (*mbola mitohy foana*) et sous notre insistance, il dira qu'il va voir ses maternels "deux à trois fois par an". C'est effectivement le rythme moyen des visites pour ceux qui les font. Mais son ignorance complète quant au nombre de ses cousins laisse penser qu'il a simplement voulu affirmer, par cette réponse, son lien de principe avec une famille qu'il ne voit pas. La réaction étonnée de sa femme assistant à l'entretien ("C'est de ton oncle que tu parles ?") permet aussi

d'imaginer combien ses explications à elle auraient été plus simples, plus franches et plus confiantes quant au lien ressenti et aux relations réelles de son mari avec ses parents maternels.

Dans les familles à résidence virilocale, les hommes sont des pères et des fils. C'est un devoir général pour les fils, même quand le père est vivant, mais vieux, et les parts encore indivises, que de mettre à sa disposition leur force de travail : Rakoto (fig. 1) travaille dans la rizière pour lui-même et sa sœur, et il travaille aussi de temps en temps pour son père. Mais la perception de cette aide est plus affective qu'économique. Après avoir expliqué comment chaque maisonnée *tokanrano* est distincte et autonome (*tokana*), comment chacun mange chez soi en dehors des jours de fête (comment les parents respectent la maisonnée du fils et de la bru), Rakoto explique comment il peut être appelé à tout moment par son père qui lui lance un "Eh ! Viens ici, *letsy* (fiston) ! " depuis la maison voisine, qui lui demande de l'aide, mais aussi qui lui propose de venir manger quelque chose, de faire une petite pause dans sa journée de travail.

Cette continuité des relations père-fils s'exprime aussi par l'héritage et la succession du rôle de chef de famille. Le père de Daniel était fils unique et sa part d'héritage était d'autant plus grande qu'un autre parent sans descendance l'avait choisi comme héritier en "l'adoptant" (*fananganan-jaza*). A sa mort, des terres héritées *tany lova* assez importantes ont été partagées entre la mère et les quatre enfants, deux fils résidant au village et deux filles actuellement mariées habitant ailleurs¹. Daniel, l'aîné des fils, âgé de 36 ans, aide sa mère veuve à cultiver sa part de rizières car elle y va moins souvent elle-même (elle emploie également 6 à 7 personnes). Son aide prend aussi d'autres formes : il lui achète *lamba* et vêtements.

¹ Cette terre ancestrale *tany lova* a donc été transmise et partagée : les enfants sont maîtres de leur part. Si le père était encore en vie, il cultiverait en indivision avec ses mêmes fils adultes et eux-mêmes parents, car on n'hérite pas des vivants.

Fig. 1

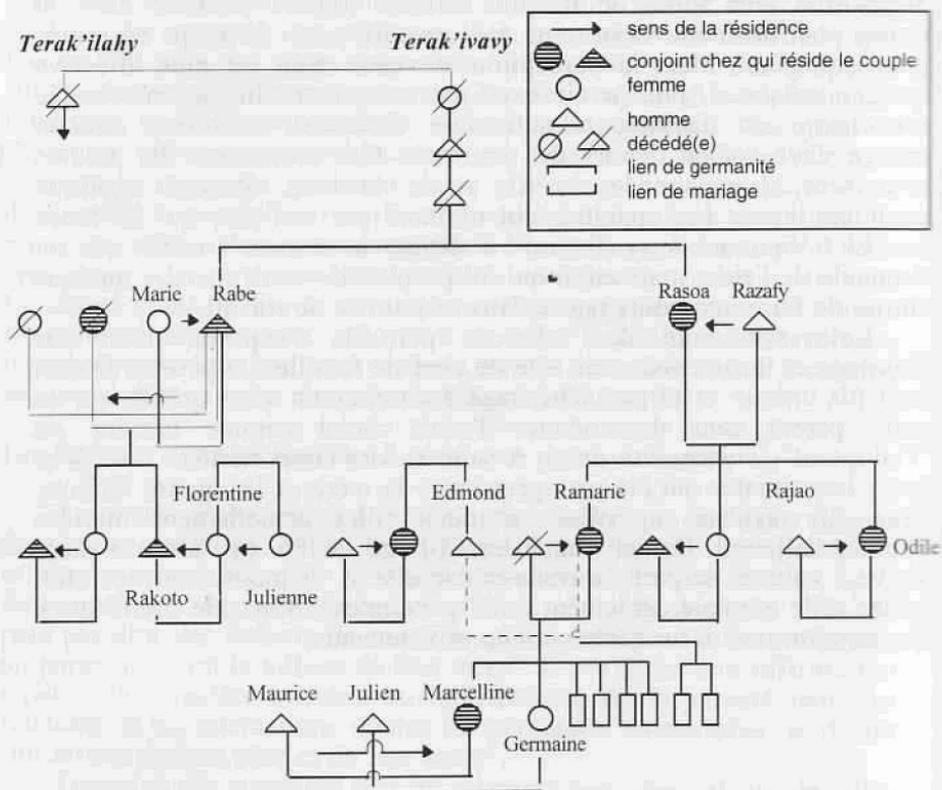


Figure 1 - *Terak'ivavy* : les descendants de la soeur

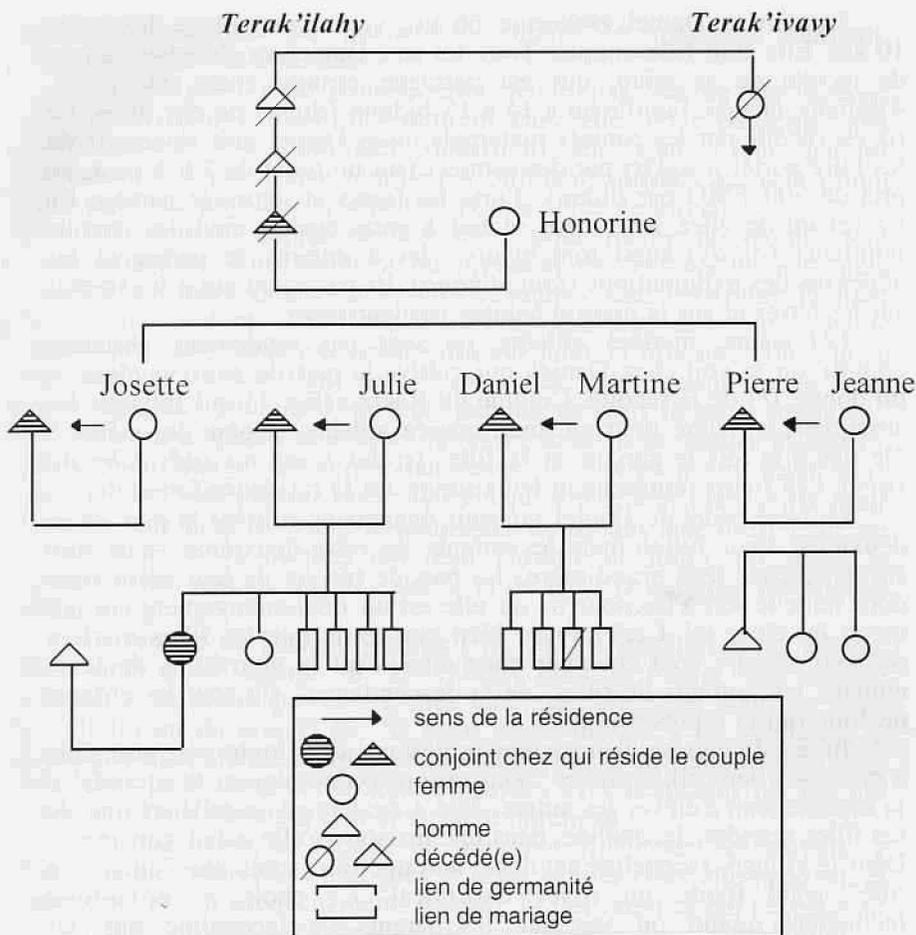


Figure 2 : *Terak'ilahy* : les descendants du frère

La mère de Daniel, Honorine, 66 ans, vient d'un village distant de 10 km. Elle était fille unique. Tous les ans, Daniel va chercher la part de récolte de sa mère, qui est partagée ensuite entre elle et les 4 enfants, chaque famille en a 14 à 15 bidons (*daba*) de dix litres. Ce riz est récolté par les parents maternels, mais Daniel doit s'occuper de les faire porter jusqu'ici par des sentiers (sur un trajet de 3 h à pied, au prix de 500 FMG par bidon). Entre les frères et sœurs, le partage du riz venant de chez leur mère se fait à parts égales, mais les devoirs familiaux (*adidy*) aussi sont égaux : les 4 enfants se partagent les dépenses des exhumations (*famadihana*). Ils partagent aussi les impôts sur les terres et sur la maison habitée par leur mère.

Les sœurs, mariées ailleurs, ne sont pas totalement absentes, comme on le voit chez Daniel, qui cultive la part de sa sœur aînée et lui donne 1/3 de la récolte. Comme dit Rakoto (fig. 1) qui travaille lui aussi dans la rizière pour sa sœur, mariée ailleurs, et pour lui-même : "Je suis à la fois le garçon et la fille" (*izaho izany no sady lahy no ravy*). Les frères représentent leurs sœurs sur la résidence familiale.

Le frère cadet de Daniel pourrait également cultiver la part de sa deuxième sœur Julie¹, mais les enfants de cette deuxième sœur sont élevés ici chez leur grand-mère. La part de récolte de leur mère reste donc ici, elle sert à les nourrir, ou elle est un dédommagement au fait qu'on les élève ici. Ceci montre bien que le riz que les filles mariées résidant ailleurs vont chercher chez elles, c'est la nourriture de leurs enfants, les "enfants de filles" de la descendance². Ce sont les enfants de Julie qui la représentent.

Julie est l'épouse d'un pasteur protestant sans doute peu aisé. Elle a marié ses deux filles aînées "pour raisons économiques" et a confié à sa mère le soin d'élever les autres. Elle a également installé ici une de ses filles mariées, Jacqueline, dans une maison qu'elle a fait construire. Dans le village, Jacqueline est donc, non une fille, mais une "enfant de fille" ayant fondé un foyer uxorilocal. Ce choix se comprend facilement quand on sait que les parents de Jacqueline ont des problèmes matériels et que son époux est un jeune homme de père inconnu, élevé par ses grands-parents maternels, sa mère s'étant mariée à un autre homme, et ne possédant rien.

Les épouses, belles-mères et brus, ont quitté leur famille pour venir habiter dans celle de leur mari, mais les relations familiales sont entretenues ; ce qui prédomine tout d'abord, c'est leur caractère

¹ Quand plusieurs frères cultivent la parcelle d'une seule sœur, gardant 2/3 de la récolte pour lui en donner 1/3, ils le font à tour de rôle d'une année à l'autre. Dans le même esprit, sur les terres indivises, les parts des fils tournent chaque année. Tant que le père est vivant, on ne partage pas la terre, mais la récolte va à celui qui l'a cultivée.

² Cf. J. Razafindratovo (1986 : 234) : chez les Hova aisés d'Iafy, "les frères deviennent métayers de leur sœur au moment du mariage de celle-ci hors du village".

affectif, et la place que tiennent les enfants, les transferts d'enfants, dans ces relations féminines.

Quand elles sont jeunes, elles n'ont pas encore de devoirs familiaux (*adidy*), mais elles rentrent chez elles pour participer aux préparatifs de fêtes familiales (*raharaha*), elles visitent leurs parents malades, elles aident leur famille par différents moyens qui sont plutôt leur présence physique et affective et leur force de travail.

Elle rentrent auprès de leur mère pour mettre au monde leur premier enfant. Elles donnent ou prennent des enfants, laissant leurs aînés à leur mère, prenant des frères et sœurs cadets (Martine). Donner le premier enfant à la famille de l'épouse est, dans un système agnatique, une manière de compensation pour la fille que l'on a prise en mariage. Elles font des visites chez elles quand elles sont "nostalgiques" (*malahelo*) de leurs parents, de leurs frères et sœurs.

Plus tard, quand tous leurs frères et sœurs sont adultes et mariés, les uns en charge des terres familiales, les autres ayant suivi leurs maris, elles vont prendre chez elles chaque année leur part de riz pour nourrir leur famille. Vient le temps des *adidy* qui leur incombent en proportion de ce qu'elles ont reçu (Josette et Julie), ou selon la situation des parents qu'elles aident et de leurs possibilités matérielles (Marie, fig. 1).

La femme de Daniel, Martine (fig. 2), est institutrice au village. Elle vient d'une famille de 13 enfants dont la moitié sont encore jeunes, et ne prend pas de riz chez elle, mais elle y va pour les fêtes familiales ou du nouvel an. Sa sœur aînée mariée à un gendarme a suivi son mari affecté à Ambatondrazaka : lors d'un *famadihana* chez leur père, les deux sœurs se sont retrouvées avec beaucoup de joie car elles se voient rarement et le ressentent durement.

Martine a mis au monde sa première fille chez ses parents, à l'époque elle enseignait tout près et a pu habiter chez elle pendant sa grossesse et son accouchement. Rakoto dit des femmes qui accouchent chez elles qu'elles ont besoin de se faire cajoler (*tambitamby*). Actuellement elle a laissé son fils aîné, âgé de 11 ans, à sa mère, "pour les études" dit-elle. Entre son travail d'institutrice et ses travaux agricoles vivriers, Martine a du mal à aller voir ses parents et ses jeunes frères et sœurs, mais l'entraide familiale entre frères et sœurs est importante, dit-elle.

Jeanne (fig. 2), 23 ans, l'épouse de Pierre, vient d'une famille de 14 enfants encore jeunes. Ses trois sœurs aînées sont mariées, deux à des manœuvres qui se louent à droite et à gauche (*fiampiainana*), l'autre à un chauffeur faisant les trajets sur Antananarivo. Les deux maris manœuvres "ont suivi" leurs femmes. Jeanne est donc mieux mariée que ses sœurs sur le plan économique, et résider chez son mari propriétaire de rizières est certainement un avantage pour elle.

Dans la lignée *terak'ivavy* (fig. 1). Marie, 67 ans, une fois veuve, est la troisième épouse de Rabe, qui a été deux fois veuf. Sa mère,

séparée de son père dans son enfance et avec qui elle semblait très proche, est morte récemment ainsi que son frère qui a laissé huit enfants âgés de 30 à 18 ans. Aussi Marie ne réclame-t-elle pas sa part de riz, qu'elle laisse comme sa contribution aux orphelins : elle considère que c'est son devoir (*adidy*) et leur envoie aussi de l'argent. De son premier mariage, Marie n'avait eu qu'un fils, décédé. Elle aurait beaucoup aimé prendre chez elle des enfants de son frère, mais sa belle-sœur n'a jamais voulu s'en séparer. Cependant elle les aide beaucoup et ses neveux viennent ici lui rendre visite.

Florentine (fig. 1), l'épouse de Rakoto, est la deuxième fille d'une fratrie de 10 enfants dont 6 mariés. Un de ses frères et une de ses sœurs mariés vivent dans le hameau voisin, une autre sœur, Julienne, vient vivre ici chez elle la moitié de l'année pour cultiver des fraises sur une parcelle prise en métayage auprès de son beau-frère Rakoto, mari de Florentine. Le reste du temps, Julienne repart chez ses parents les aider à la culture du riz.

Les femmes dans les familles uxori-locales

Mères et filles

Rasoa (fig. 1), 73 ans, perdit sa mère à 3 ans, et de ses quatre frères il ne lui resta bientôt que son aîné Rabe, les autres étant morts avant l'âge adulte. Sa belle-mère (*renikely*, nouvelle femme de son père), qui n'a pas eu d'enfants, l'a élevée ici dans le village paternel, et c'est elle qui repose auprès du père dans le tombeau ancestral proche de la maison. Ses parents l'avaient mariée très jeune (12 ans !) avec un homme de 40 ans qui vint habiter ici (on sait qu'il était orphelin) et qui lui donna trois filles aujourd'hui mariées : Ramaria et Odile résident ici avec leurs maris, et l'autre a suivi son époux commerçant.

Rasoa et les filles cultivent leur rizière d'ici en indivision, mais pour des raisons pratiques, elle a partagé entre ses 3 filles d'autres parcelles situées plus loin. Rasoa, qui est veuve, a eu deux gendres résidents au village, mais il ne reste plus que Rajao, mari d'Odile, car Ramaria est veuve elle aussi.

Parmi les 6 enfants de Ramaria, deux filles sont déjà mariées et vivent ici avec leurs maris : Marcelline et Germaine, cette dernière parce qu'elle s'est mariée dans le village. Le foyer de Marcelline est donc un foyer uxori-local à la troisième génération : elle cultive les terres indivises de sa mère, et surtout elle cultive en métayage la part de la sœur de sa mère non résidente, ceci d'autant plus qu'il n'y a pas de frère dans ces diverses fratries pour cultiver la rizière de cette seule femme mariée à l'extérieur.

Germaine s'est mariée, dans la *fokontany*, à Julien dont les parents forment un foyer uxori-local dans le hameau voisin, et dont l'oncle

maternel Edmond a vécu en union libre quelques années avec la mère veuve de Germaine, et lui a donné deux enfants.

Edmond et la mère de Julien sont les deux seuls enfants de leur mère, originaire du village et héritière de terres familiales avec son unique frère. Celui-ci ne vit pas au village mais à Ambatondrazaka où il travaille et il a confié ses parcelles à son neveu Edmond.

Le déplacement des hommes

Selon les villageois, les hommes peuvent avoir deux raisons de partir, de quitter leur village : partir seul pour survivre, pour trouver un moyen de subsistance, ou partir chez son épouse parce qu'on y vivra mieux que chez soi.

Ici, les hommes vivent tous de la terre, donc ceux qui n'en ont pas assez, qui ne peuvent en vivre, doivent en louer (*manofa*) ou faire du métayage (*manao ampahany*). S'ils ne trouvent pas de terre, ils doivent partir, pour trouver un endroit libre dans un autre village ou un travail salarié (*mikarama*) : cultivateur, commerçant, employé. On peut partir à la journée, à la saison, ou définitivement.

L'homme peut choisir d'habiter chez sa femme si la production agricole (*famokarana*) est meilleure chez elle que chez lui, le couple décidant de changer de résidence. Les hommes originaires du village, interrogés sur ce point qui concerne leurs alliés, affirment et soulignent cette liberté de choix, et le bon accueil qu'ils font quant à eux, aux beaux-frères ou aux gendres. Comme nous, Baré sur le même sujet chez les Sakalava du Nord avait remarqué la récurrence dans les réponses de l'expression *sitrapo ny olo io* "c'est selon la fantaisie, la volonté de chacun". Cette affirmation va de pair avec des explications de détermination économique, et montre la relativité pratique de règles théoriques par ailleurs reconnues et confirmées (sur le *tariky* et l'appartenance des enfants à celui de leur père par exemple).

Voilà, souligne Rakoto, ce qui pousse l'homme à habiter chez sa femme, insistant sur ce motif économique, comme pour effacer toutes les autres connotations évoquées par le terme *manara-bady*. Cela peut aller de l'homme qui, ne possédant rien, vient cultiver sur les terres familiales de sa femme, jusqu'à celui qui, délaissant provisoirement l'exploitation de ses terres, va cultiver chez sa femme fille unique ou fille sans frères disposant de terres vastes et riches. La dégradation des conditions de vie d'un grand nombre d'agriculteurs d'origine *hova* les oblige à accepter ce raisonnement qui appartenait autrefois à la logique des anciens *mainy* sans terres, sinon pour eux-mêmes, au moins pour leurs alliés. A Ifaty, "la résidence [des *Mainy*] (descendants d'esclaves et assimilés) est ambilocale, le couple réside dans le village qui lui offre les meilleures possibilités de métayage" (Razafindratovo, 1986 : 238). Mais il faut aussi voir, en dehors de

toute nécessité conjoncturelle, un phénomène que Baré souligne parce qu'il est "souvent négligé par les anthropologues", "la coexistence entre des règles affirmées relative à la parenté et les comportements réels qui interprètent ou détournent ces règles" (1986 : 358). Baré remarque, comme nous, au cours de ses enquêtes, les rires qui ponctuent dans les réponses "la confrontation de cette structure [un "village de femmes"] avec les règles que tout Sakalave (sic.) du Nord a en tête" (id. 357).

Les hommes se déplacent, allant à la recherche d'un travail (*mandehandeha mikarama*), jusqu'à trouver quelque chose qui convienne, ils cherchent le meilleur gagne-pain possible (*mitady ravinahitra*, "chercher la feuille des herbes") en quittant au besoin leur région et en changeant de travail chaque fois qu'ils trouvent mieux.

Cette mobilité, caractéristique d'une classe sociale démunie, est aussi le fait d'une classe paysanne dépossédée pour des raisons démographiques et économiques : elle est donc plus importante dans les alentours de la capitale car c'est à Antananarivo que convergent les flux migratoires.

Lors de son deuxième mariage, Rabe (fig. 1) était allé vivre chez sa femme où il cultivait les rizières, car elle était fille unique (c'était une sorte de captation de fils). A la mort précoce de cette femme, Rabe est revenu ici, s'est remarié. Il avait eu trois frères qui étaient tous morts jeunes, il restait seul héritier avec sa sœur. Aussi a-t-il accueilli facilement son beau-frère Razafy, sans nous préciser les raisons (il dit ne pas les connaître) qui ont poussé celui-ci à partir de chez lui (à l'Est d'Ambatolampy). Sa fille aînée dit qu'il était orphelin et qu'il ne possédait pas grand-chose; c'était aussi la situation de son propre mari, aujourd'hui décédé. Les filles de Razafy vont chez leurs parents paternels pour un *famadihana* tous les quatre ans environ, participent en amenant des *lamba* (linceuls), et ne parlent pas de part de riz.

Rabe parle de Rajao, le mari d'Odile, troisième fille de sa sœur : "S'il est venu, c'est qu'il y avait du travail pour lui". Il se défend de pouvoir entrer dans le détail de la vie des autres, et l'on sait que Rajao était charbonnier avant son mariage et son installation ici. Mais à notre question maladroite sur "le manque d'hommes" dans cette branche *terak'ivavy* de la famille, il se met sur la défensive, et affirme que ce n'est pas un problème pour un homme de suivre sa femme, s'il est bien là où il vit. "Ici, dit-il, on accueille bien les étrangers, les gendres, car il y a assez de richesses". Rajao est originaire de Manjakatempo, il travaillait comme charbonnier avec son père, allant de région en région et les deux hommes s'étaient installés provisoirement dans un village proche lorsqu'il rencontra sa future femme. Il va chez lui lors des réunions familiales, et se sent lié à ses parents par la "relation aux mêmes ancêtres" (*fehidadzana*). Il a une part des récoltes familiales que bien souvent il laisse sur place en la revendant à ses six frères. Il voit rarement ses trois sœurs mariées.

Maurice (fig.1), le mari de Marcelline, était chauffeur de taxi dans la capitale où la jeune fille allait vendre les produits de maraîchage. Le jeune couple a habité Antananarivo quelque temps avant de s'installer chez la jeune femme. Maurice a peu de liens familiaux, ses parents sont séparés, il n'a pas de terre.

Dans le hameau voisin, Radona, vieillard d'origine modeste qui a suivi sa femme, répond à la question sur son *tanindrazana* "Mon *tanindrazana* c'est là où je peux vivre !"

Ces témoignages familiaux nous indiquent certains éléments récurrents qui favorisent le choix de l'uxorilocalité. On remarque tout d'abord le nombre élevé de morts chez les enfants ou les adultes, de veuvages précoces. Cette mortalité a participé au processus de limitation du nombre d'héritiers qui entre lui-même dans le processus d'acquisition et de concentration de la terre (Razafindratovo, 1986 : 235-236), cependant que son insuffisance ou son morcellement excessif dans les familles trop nombreuses entraîne l'entrée des enfants de paysans dans le salariat, provoquant l'obligation d'acheter de quoi vivre, base du processus d'appauvrissement.

Pour les habitants de notre village d'enquête, la proximité de la capitale permet aussi de voir passer ou de rencontrer une population mouvante, qui s'adonne au petit commerce, au salariat, aux travaux de manœuvres et d'aides, et de la rencontrer sur place à Antananarivo, dans les transports et dans les marchés de la capitale, dans un brassage intense de populations plus ou moins mobiles.

Les agriculteurs se sont adaptés au marché avec la culture des fraises, source de revenu. Mais la course à la production entraîne une diminution des pratiques d'entraide villageoise comme le *valintanana*, au profit de l'engagement de travailleurs d'appoint pour être en concurrence avec les voisins producteurs. Razafindratovo (1986 : 237) donne l'exemple d'Ilfy où cette forme d'entraide *valintanana* a progressivement diminué et pratiquement disparu chez les Hova au profit du métayage *ampahany* 1/3-2/3 qui lui même devient plutôt 1/4-3/4, alors que le *valintanana* se développe chez les *Mainity* qui acquièrent des terres en métayage ou en propriété.

Vogel (1982) donne plusieurs exemples d'uxorilocalité recueillis chez des Andrianamboninolona. Il fait état de deux types de mariages uxoriocaux : quand l'union est endogame, il s'agit en fait souvent d'un retour du mari sur des terres maternelles sur lesquelles il avait des droits dormants. Quand il s'agit d'une union entre une noble et un roturier, le mari suit le plus souvent sa femme qui possède plus de terres à cultiver que lui, sur les conseils de ses propres parents. Il n'est pas toujours bien accueilli par ses beaux-frères nobles (*ibid.* 90). Ce que cet auteur met aussi en évidence, c'est la multiplicité des choix successifs de chaque individu, "l'option temporaire ou définitive pour une résidence uxoriocaux apparaissant régulièrement" (*ibid.* 187). Ces choix, chez les *Andriana*, ne sont pas irréversibles et peuvent être

remis en question à tout moment. Ce qui frappe, écrit Vogel, "c'est la liberté des actions", des conduites, qui sont calculées et stratégiques. Cette remarque fait écho à celle de Baré et aux nôtres citées plus haut.

L'idéologie des genres

Dans toutes les sociétés, les règles de parenté et de résidence structurent le monde social en lui donnant un ordre où masculin et féminin ont leur place selon "la valence différentielle des sexes" (Héritier, 1996). Dans cette structuration, la différence des genres est une première donnée essentielle (avec celle des générations et de l'âge relatif), mais de plus la suprématie masculine apparaît de façon pratiquement universelle : la différence entre masculin et féminin est interprétée de façon hiérarchisée.

Seule la femme a la faculté de procréer, et Héritier souligne comment, dans toutes les sociétés, les hommes imposent un contrôle de ce pouvoir exclusif de donner la vie.

A Madagascar, le caractère naturel de la maternité biologique et de la filiation matrilatérale (Bloch, 1986 : 37) est contrôlé et transcendé par le lien de parenté ancestrale, parenté cumulative (Southall, 1986 : 275) associée au masculin et culturellement construite à travers de nombreux rituels (Bloch, 1995 : 175). Par le rituel de circoncision, la filiation remplace la naissance, tout en se présentant métaphoriquement comme "une naissance sous l'autorité des hommes" (Héritier, *ibid.* 94).

Dans ces rituels, particulièrement ceux de la circoncision et des funérailles, les images des genres sont utilisées pour exprimer des distinctions structurantes. *Le féminin*, représenté par la maison, est associé avec la division (l'individualité), la parenté maternelle, la mort et le pourrissement, *par opposition au masculin* représentant l'unité du groupe de descendance et sa permanence dans la personne des ancêtres et dans le tombeau ancestral. L'opposition féminin-masculin est diversement interprétée au cours des rituels, et la vitalité associée au féminin est à la fois expulsée et réintroduite sous contrôle masculin. Le symbolisme hiérarchique des genres est complexe (Bloch, 1989 : 163).

Les rituels utilisent le symbolisme des genres et non les rôles sociaux. Les femmes ne font que représenter l'élément féminin de la vie. Mais on constate qu'il n'y a pas d'équivalent féminin au rituel de la circoncision des garçons, dans lequel la représentation négative de la féminité est particulièrement évidente (Bloch, 1986 : 60). On observe aussi que leur rôle dans le rituel les amène à être humiliées et ridiculisées. Bloch en déduit que "bien que les rôles joués par les femmes dans les rituels ne reflètent ni ne définissent leur statut social, on ne peut ignorer le fait que si elles conviennent tout particulièrement pour jouer le rôle négatif, c'est à cause de l'ambiguïté

du statut des femmes, surtout vis-à-vis du groupe patrilocal". Ce faisant, il associe le sens hiérarchique de la différence structurante des genres en Imerina à la résidence patri-virilocale dominante.

La résidence et les comportements de genres

Puisque la différence des sexes est hiérarchisée, un homme qui se conduit comme une femme est infériorisé et dévalorisé. A Madagascar c'est le fait des hommes qui vont habiter chez leur femme, alors que c'est leur femme qui devrait venir habiter chez eux. Si l'on s'en tient au langage utilisé, les cas dans lesquels la règle de résidence virilocale n'est pas respectée sont interprétés de manière très négative. Pourtant, les faits ne sont pas si rares, et les individus et les familles interrogés doivent justifier avec les valeurs de leur société ces variations par rapport à la règle.

On peut tout d'abord donner l'exemple d'une société où le mode de résidence est uxori-local, comme aux Comores. Le mari, résidant normalement dans la maison de son épouse, est bien le maître de céans (*mwenyewe*). Dans sa maison, la femme mariée doit obéissance à son époux. Même s'il favorise la femme entourée de ses parents, ce mode de résidence n'inverse en rien le rapport entre les genres. D'autres marqueurs des normes sexuelles existent, comme le partage sexuel des tâches qui n'en est pas moins strict. L'homme qui se conduit comme une femme est en butte aux railleries de ses camarades. On qualifie de "Bonjour Madame" celui qui, ayant pris des habitudes lors d'un séjour en France, fait la vaisselle ou donne à l'occasion un coup de balai. Un homme hésita un jour à se rendre sur la place publique l'après-midi pour les traditionnels jeux de cartes et de dominos masculins, parce que sa femme venait de mettre au monde un enfant et qu'il souhaitait se rendre utile. Ses amis lui demandèrent non sans provocation "Est-ce toi qui a accouché ?" pour ridiculiser son attitude, qui était de ne pas se cantonner à son monde masculin en laissant les femmes de la famille se charger des soins à la jeune mère.

Aux Comores, résider chez sa femme est la règle. Cela ne signifie pas se conduire comme une femme, il n'y a pas d'inversion de l'ordre structurant des genres.

A Madagascar, suivre son conjoint (*vady*)¹ est un comportement féminin conforme à la règle de résidence. Dire d'un homme qu'il suit sa conjointe (*vady*), c'est décrire un fait contingent, mais c'est aussi dire qu'il se conduit comme une femme, qu'il est une femme ou qu'il

¹ Le malgache n'a pas d'expression du genre grammatical, *vady* signifie conjoint ou conjointe, cette ambiguïté rendant plus frappante l'expression *manara-bady* avec un sujet masculin.

inverse l'ordre des choses¹. On en rend compte en malgache par les expressions *manara-bady*, "suivre la conjointe", *manara-behivavy*, "suivre l'épouse", et on dit du mari qu'il est *entin'ny vehivavy amin'ny sangany*, que "sa femme le conduit par la mèche de cheveux qu'il a sur le front", on dit de lui qu'il est *lehilahy resin-bavy*, "un homme vaincu par sa femme".

Les deux premières expressions sont simplement descriptives, même si à Madagascar elles ont une connotation particulière déjà négative. Avec les deux dernières, on passe à un registre violent et agressif qui laisse deviner à quel point toute inversion des positions masculines et féminines est vécue comme dangereuse, génératrice de désordre.

Dans le Sud, on dit de ce mari qu'il est *tindrian'ampela*, "écrasé par sa femme", "dont la femme a le dessus", ces termes faisant référence à une hiérarchie où l'homme est légitimement au-dessus de la femme. On compare aussi le mari qui réside chez sa femme au *valin'ambaniandro*, au "mari d'une femme *merina*", qui peut aller au marché à la place de sa femme, comme cela se fait chez les fonctionnaires, alors qu'une telle inversion de rôles n'est guère concevable dans le Sud.

Astuti rapporte que pour les Vezo, le mariage uxorilocal est explicitement un mauvais mariage, un mariage honteux dans lequel "l'homme est comme une femme", *mitovy amin'ampela johary iñy* (1995 : 71-72). Elle souligne que sa position de preneur de femme est bien plus inférieure que celle de l'épouse dans la famille de son époux. Elle rapporte les opinions communes, et paradoxales, établissant qu'un mari qui suit sa femme est un fameux fainéant, et que la famille de l'épouse s'adjoint ainsi à peu de frais une force de travail supplémentaire. Les cas réels montrent qu'il s'agit d'hommes venus de loin.

Lars Vig (1994 : 54-55) cite des cas relevés dans la noblesse *merina* au début du siècle où l'homme "suivait sa femme". C'était de jeunes nobles sans fortune qui épousaient des femmes riches plus âgées qu'eux pour vivre, à leurs frais, dans le luxe et le plaisir (des hommes qui vivaient "aux crochets de leurs épouses" existaient aussi dans d'autres couches de la société) et "on les appelait, souvent avec mépris, "ceux qui suivent leurs épouses".

A Antananarivo où habitent de nombreuses familles originaires des régions environnantes, les stratégies en matière d'achat de terrains à bâtir puis de choix de résidence sont mises en œuvre dans le contexte de ces présumés idéologiques. Un couple qui réside sur un

¹ Baré (1986 : 358) mentionne les nombreux conflits qui éclatèrent au XIXe siècle dans le Nord-Ouest de Madagascar entre les Comoriens immigrés et les groupes sakalava "au sein desquels, selon leurs propres règles, ils résidaient auprès de leurs femmes".

terrain ou dans une maison acquis par la famille de l'épouse est obligé de justifier son choix de résidence de diverses manières, car le mari est en position de *moni-manaraka*, "qui vit comme celui qui suit" (sa femme), et cette position peut être ressentie comme inférieure (au moins par ses parents). Les jeunes couples disent souvent que leur installation du côté de l'épouse est provisoire. Une femme et ses sœurs, d'une fratrie sans frères, habitent au même endroit dans des maisons voisines : vis à vis de sa famille, le mari met en avant sa sollicitude envers sa femme qui est heureuse de vivre auprès de ses sœurs, adoptant une attitude compréhensive et protectrice, alors que le véritable motif de ce choix de résidence est qu'il facilite les déplacements du couple dans la capitale. Suspecté par les siens d'être en position inférieure, il doit exprimer sa supériorité par d'autres indices. Néanmoins les arguments de la justification ne sont pas choisis en dehors de toutes règles : le lien affectif très fort entre les sœurs, invoqué ici, peut constituer un motif respectable.

On considérait autrefois la stérilité comme une malédiction, et un grand nombre d'enfants comme une bénédiction, la mortalité infantile étant élevée (Ramamonjisoa, *ibid.* 14). Mais il y a aussi des familles sans fils, où tous les enfants sont des filles. Avec une résidence patri-virilocale, ces familles se trouvent dispersées après le mariage des filles. A ce moment-là, le manque de fils est durement ressenti, même dans le rythme moderne de la vie urbaine. Ainsi lors des grandes fêtes, c'est chez les parents du mari que la famille nucléaire se rend en visite pour célébrer en famille le nouvel an ou la fête nationale, et les parents de filles mariées n'auront personne autour d'eux. Même dans le cadre de la grande ville et de la résidence néolocale, l'inflexion patrilinéaire de la filiation conditionne la forme des rassemblements familiaux. Ne pas avoir de fils laisse donc des regrets aux parents. La réaction de fierté d'un homme, père de quatre filles, est révélatrice de cette hiérarchie des genres. Il disait à qui voulait l'entendre que ces filles ayant fait des études, il n'avait rien à envier à personne, comme si la valeur ajoutée des études hissait ses filles au niveau de garçons, même incultes. Le manque de fils élargira cependant la tolérance à des comportements de garçons de la part des filles, d'abord pour porter le nom du père, ensuite pour infléchir la résidence conjugale du côté de l'épouse sans frères.

Dans une famille de filles, on se réjouit que l'une d'elles ait eu un fils sans père reconnu (malgré un jugement social défavorable), bien que l'homme qu'elle a épousé ensuite ait reconnu l'enfant. En effet, ce fils de fille est destiné à être enterré dans le tombeau ancestral, celui de son grand-père maternel, et ainsi à assurer la continuité de la lignée paternelle, continuité qu'apparemment les filles ne pouvaient assumer. Cette famille se réjouit donc qu'il n'y ait pas de père pour revendiquer son fils comme membre de sa famille : la bilatéralité est soumise à l'inflexion patrilinéaire.

La résidence uxorilocale n'est pas mauvaise en soi si elle ne fait pas oublier à l'homme ses *adidy*, ses obligations envers sa famille. Ainsi une femme résidant chez elle avec son mari exprime-t-elle des scrupules à prendre en charge des enfants de sa famille, dont les parents sont tout proches, plus souvent que des enfants de la famille de son mari, plus éloignés. Elle redoute les remarques de ce dernier, tout en reconnaissant qu'elles seraient fondées.

Déséquilibrant l'ordre ordinaire des choses, la résidence uxorilocale semble néanmoins bien acceptée quand elle opère au contraire un rééquilibrage des ressources économiques. Les couples résident là où ils ont le plus de facilités pour travailler et gagner leur vie, même s'il est plus valorisant de résider chez l'homme.

Résider chez son mari met la femme en position d'infériorité. Néanmoins, écrit Ottino, "dans le centre de Madagascar comme dans l'ensemble de l'Asie du sud-est continentale et insulaire, les "donneurs de femmes" sont supérieurs aux "preneurs", qui demeurent, par rapport à eux, dans la position d'éternels obligés" (1986 : 120, n. 9). Résider chez sa femme met donc le mari dans une position d'infériorité bien plus grande (Bloch, 1989 : 153).

Les résistances à l'uxorilocalité, visible dans le langage et dans les discours de justification, montrent que ce mode de résidence est soupçonné de mettre en cause des valeurs sociales : soit elle affecte la position et l'image de l'homme dans le couple et dans les rôles conjugaux, soit elle est contraire à une structure idéologique d'ensemble dominée par l'opposition symbolique du masculin et du féminin. La résidence module le système de parenté dans des régimes dits harmoniques ou dysharmoniques. Si le principe de filiation est bilatéral, le choix de la résidence devrait peu l'affecter, mais l'inflexion agnatique du système en Imerina est en harmonie avec une résidence patri-virilocale.

Izaho izany no sady lahy no vavy, je suis à la fois masculin et féminin, homme et femme, fils et fille : cette jolie phrase prononcée par Rakoto, qui est à la fois lui-même et sa sœur absente sur les terres familiales, pourrait aussi être dite par une fille qui remplirait les deux rôles¹. L'identité du frère et de la sœur vis-à-vis de l'héritage ancestral s'oppose à la radicale altérité de l'homme et de la femme dans le couple conjugal. C'est pourquoi c'est dans le mariage et la résidence que s'exprime cette altérité, distinction fondamentale sur laquelle se sont édifiés tous les systèmes idéologiques de catégorisation.

Le choix de la résidence uxorilocale, par les réactions qu'il provoque, permet d'apprécier en quoi les images différentielles des genres structurent l'expérience sociale et symbolique dans la culture malgache. Notre propos n'est pas ici de mesurer l'évolution et la portée de ce choix dans la société *merina* contemporaine : seules des études

¹ Communication de Lala Raharinjanahary.

approfondies pourraient montrer s'il s'agit de variations normales, mais souvent négligées dans les études des règles générales, ou bien d'une évolution déterminée par les conditions historiques et économiques, et allant dans le sens d'une indifférenciation croissante du système de parenté.

Bibliographie

- Astuti, Rita, 1995. *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 188 p.
- Baré, Jean François, 1986. "L'organisation sociale sakalave du Nord : une récapitulation", in *Madagascar, Society and History*, Kottak, Rakotoarisoa, Southall et Vérin éd., Carolina Academic Press, pp. 353-392.
- Blanchy, Sophie, 1990. *La vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan, 240 p.
1992. "Famille et parenté dans l'archipel des Comores", Paris, dans *Journal des Africanistes*, 62 (1) 1992 : 7-53.
- Bloch, Maurice, 1971. *Placing the Dead*, London and New-York, Seminar Press, 240 p.
1986. *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 211 p.
1989. "Descent and Sources of Contradictions in Representation of Women and Kinship", in *Ritual, History and Power*, London, Athlone Press Ltd, pp. 152-166.
1995. "Malagasy Kinship and Kinship Theory", in *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, pp. 173-181.
- Héritier, Françoise, 1996. *Masculin/Féminin, La pensée de la différence*, Paris, Éditions Odile Jacob, 332 p.
- Ottino, Paul, 1965. "La crise du système familial et matrimonial des Sakalava de Nosy Be", dans *Civilisation Malgache*, I, pp. 225-248.
1986. *L'étrangère intime, essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 630 p.
1998. *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, ORSTOM - Karthala, 685 p.
- Rakoto, Ignace, 1971. *Parenté et mariage en droit traditionnel malgache*, Paris, P.U.F.
- Ramamonjisoa, Suzy, 1989. La femme malgache traditionnelle. *Atelier national sur l'intégration des femmes au processus du développement à Madagascar*, 17 p. ronéotypées.

- Razafindratovo-Ramamonjisoa, Jeanine, 1986. "Ifafy : terre et parenté", dans *Madagascar, Society and History*, Kottak, Rakotoarisoa, Southall et Vérin éd., Carolina Academic Press, pp. 229-243.
- Southall, Aidan, 1986. "Faliarivo and the Model of Malagasy Kinship", dans *Madagascar, Society and History*, Kottak, Rakotoarisoa, Southall et Vérin éd., Carolina Academic Press, pp. 263-277.
- Vig, Lars, 1994. *Sur la femme malgache*, Teza Boky - CEROL, 128 p. (première édition 1907).
- Vogel, Claude, 1982. *Les Quatre-Mères d'Ambohibao. Etude d'une population régionale d'Imerina (Madagascar)*, Paris, SELAF, 331 p.
- Zonabend, Françoise, 1986. "De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille", dans *Histoire de la famille, t. 1, Mondes lointains, mondes anciens*, sous la direction de A. Burguière, Ch. Klapish-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, Paris, Armand Colin, pp. 15-75.

ABSTRACT

A consideration of uxori-local residence in Imerina reveals the existence of two opposing views on gender relations. At a discursive level, the act of following the wife is strongly condemned, as it implies an inversion of proper gender roles and thus disorder, but the high statistical rate of uxori-local residence contradicts this negative evaluation and underscores the cognatic nature of Merina descent. Biographical sketches of men and women taken from one village in Imerina show how images of gender are perceived and lived through the various roles of brother and sister, son and daughter, as well as husband and wife. The agnatic inflexion which is apparent in descent ideology gives way, at the level of practice, to pragmatic strategies that are determined by access to various resources: the constitution of families, rights to land, and socio-economic changes. These contradictions, whether variations on a rule or an evolution in contemporary Merina society, shed light on the complex and contextual nature of concepts of gender.

RESUME

A travers la question de l'uxorilocalité, deux images opposées des relations entre les genres s'affrontent en Imerina. Si les discours dévalorisent fortement l'homme qui suit sa femme, suggérant une inversion des genres et le désordre qui s'ensuit, les faits de résidence uxori-locale relativement fréquents contredisent ce caractère négatif et soulignent la dimension cognatique de la filiation. Des récits de vie d'hommes et de femmes recueillis dans un village merina montrent comment les images de genre sont perçues et vécues dans les rôles de frères et sœurs, de fils et filles aussi bien que dans ceux de conjoints. L'inflexion agnatique qui apparaît dans l'idéologie laisse la place, dans les faits, au nécessaire pragmatisme de l'action sociale déterminé par l'accès à diverses ressources: composition des familles, relation à la terre, changements socio-économiques. Ces contradictions, variations de la règle ou signe d'une évolution de la société merina contemporaine, apportent un éclairage sur le contenu complexe et contextuel de la conceptualisation des genres.

FAMINTINANA

Raha ny fanarahan'ny lehilahy ny vadiny (eo amin'ny toeram-ponenana) no dinihina, dia sary roa mifanohitra momba ny fifandraisan'ny lahy sy ny vavy no nifandona eto Imerina. Raha toa manatsatso tanteraka ny lehilahy manaraka ny vadiny ny resaka ataon'ny olona toa milaza fa misy fifamadihan-javatra (ny maha-lahy sy ny maha-vavy) sy korontana aterak'izany, ny fahamaroan'ny lehilahy manara-bady dia toa manohitra izany lafy ratsiny izany ary manamafy ny maha-tsy manavaka ny fianahana. Ireo tantaram-piainan-dehilahy sy vehivavy

voangona tao amin'ny tanàna merina iray dia mampiseho sarin'ny fifandraisan'ny lahy sy vavy araka ny fahitany sy niainan'izy ireo azy amin'ny maha-anadahy na anabavy, amin'ny maha-zanaka lahy na zanaka vavy ary koa amin'ny maha-vady. Ny fiheverana araka ny ideolojia fa ny anaran-drainy no manjaka dia disoin'ny zava-misy satria voatery manaraka ny hetsika sosialy faritan'ny fahazoana loharanon-javatra samihafa ao amin'ny fiaraha-monina : rafitry ny fianakaviana, fifandraisana amin'ny tany, fiovana eo amin'ny fiaraha-monina sy ny fiharian-karena. Ireo fifangarihan-kevitra ireo, fiovana'ny fitsipika na mariky ny fivoaran'ny fiaraha-monina merina ankehitriny, dia manazava bebe kokoa ny zavatra maro loha raketin'ny fandravonana ny fomba fijery ny lahy sy ny vavy.