

QUESTIONS HISTORIQUES CONCERNANT LA PARENTE SUR LA COTE EST

par

Maurice BLOCH

Le but de cette communication est d'expliquer comment un anthropologue aborde les questions de parenté et de montrer comment cette approche peut aider les historiens. Malheureusement je n'ai pas entrepris de recherches sur la côte est. Je me base donc en partie sur les études que j'ai faites dans d'autres régions de Madagascar et sur les publications que nous possédons au sujet des populations dites Betsimisaraka, pour offrir quelques suggestions.

A l'heure actuelle, une telle étude ne peut que consister en questions car les travaux anthropologiques, peu nombreux dans tous les cas, sont souvent pauvres en matière de parenté, parlant presque uniquement de la religion. Parmi les études que j'ai pu utiliser pour former ces interrogations figurent tout d'abord certains articles des *Madagascar Annual* : 1886 chapitre 14, 1897 chapitre 10, 1898 chapitre 10, ensuite les études de Cotte (1947), d'Althabe (1969), de Fanony (1974), de Cahady (1979) et certains autres articles de Fanony et Mangalaza.

Comme si ce manque de données ne suffisait pas, il faut aussi noter une autre difficulté. Le peu que nous savons suffit en effet pour montrer clairement que la région dite Betsimisaraka est extrêmement diverse et que certaines populations betsimisaraka sont plus proches des populations non-betsimisaraka que d'autres également dénommées Betsimisaraka. Il ne peut en être autrement si nous nous rappelons que le terme Betsimisaraka se

réfère non à une unité culturelle mais à une ligue politique temporaire du 18^e siècle. Ce que je peux donc faire, c'est simplement essayer de montrer le genre de transformation qui se manifeste quand on va du Centre vers l'Est et de rechercher si ces tendances se confirment comme certaines indications me le suggèrent.

Par contre, je suis sûr d'une chose, c'est que la terminologie traditionnelle des études sur la parenté est mal adaptée à l'étude des systèmes malgaches. Notre première tâche est donc de comprendre les idées malgaches pour elles-mêmes avant de nous lancer dans des comparaisons implicites avec des systèmes tout autres, en utilisant des termes tels que lignage, patrilinéarité, etc ...

Il nous faut aborder notre sujet de deux manières et je crois que la distinction entre ces deux approches est particulièrement importante pour les études historiques.

1. Nous devons comprendre en quoi consiste la parenté *betsimisaraka* au niveau des symboles. Quels sont les idées et les symboles qui animent la pensée ? En quoi, selon la croyance des *Betsimisaraka*, consistent les liens de parenté ? Sont-ils compris en termes purement biologiques, tels la naissance, le sang, la substance partagée ? Ou sommes-nous aussi en présence d'autres idées symboliques, d'ordre différent mais inséparables des idées symboliquement biologiques ? La parenté n'est pas un phénomène qui existe en dehors de la pensée de telle ou telle culture. Il faut donc d'abord faire cette étude de compréhension, de traduction, avant de nous lancer dans des comparaisons sociologiques. A ce niveau des idées de base, qui organisent les comportements, il y a peu de différence dans de vastes régions de Madagascar. Cela veut dire qu'une étude de ces idées chez les *Betsimisaraka* ne concernera pas uniquement des phénomènes purement « *betsimisaraka* ». Egalement, s'il y a peu de variations géographiques à ce niveau, nous trouvons aussi que ces idées changent peu et lentement dans le temps. Cela veut dire qu'en étudiant ces idées nous avons affaire à un niveau beaucoup plus stable que le niveau de l'emploi sociologique de ces idées générales en tel ou tel contexte sociologique. C'est cet emploi de concepts fondamentaux pour un événement ou une localité spécifique qui forme notre deuxième niveau.

2. Il nous faut donc aussi comprendre comment ces idées symboliques de base sont utilisées dans une conjoncture économico-politique particulière. Ceci est une autre démarche qui s'appuie sur des données différentes. A ce niveau nous devons nous attendre à une grande variation dans l'espace, dans le temps et au sein d'une même communauté. Ces variations opérationnelles n'impliquent qu'indirectement des changements dans le temps au niveau symbolique. C'est à cause de la temporalité différente des deux niveaux que la distinction est particulièrement importante pour les historiens et c'est pour cela que je la souligne ici.

Abordons en premier lieu le niveau symbolique ; et là nous nous trouvons face à un contraste fondamental dans tous les systèmes de parenté malgache. Il y a ce que nous appellerons l'idée de la parenté naturelle, le produit de liens biologiques et l'idée de la parenté mystique, le produit de la bénédiction ancestrale. Non seulement ces deux systèmes sont considérés comme différents par la plupart des Malgaches, ils sont aussi considérés comme antagonistes. Nous pouvons comprendre d'ores et déjà pourquoi la notion de parenté traditionnelle est mal adaptée à Madagascar, sur la présupposition que la parenté est simplement un aspect du biologique tel qu'il est compris dans une culture particulière.

Nous avons donc premièrement le système que je qualifierai de «symboliquement biologique». Une idée que nous retrouverons dans presque toutes les régions de Madagascar est que le lien biologique est, à la naissance au moins, purement matrilatéral. Je dis matrilatéral et non matrilinéaire car cela n'a rien à voir avec des notions de lignage. C'est simplement de la participation à une substance biologique de chair avec sa mère, et donc par extension avec les autres enfants de sa mère, avec les frères et les sœurs de sa mère et avec les enfants des sœurs de sa mère.

C'est cette notion qui explique l'interdit d'inceste, particulièrement fort entre enfants de deux sœurs. Ces enfants partagent la même chair. Nous savons que cet interdit existe pour les Betsimisaraka comme pour presque tous les Malgaches (Cotte p. 180).

Cette parenté «biologique» est normalement transformée et même neutralisée par notre deuxième «parenté», la parenté de bénédiction. L'antagonisme entre la parenté biologique et la parenté de bénédiction est particulièrement démontré dans certains rituels tels que les funérailles et la circoncision, rituels qui «expulsent» le biologique et le matrilatéral.

La parenté de bénédiction est représentée, non pas comme le produit de la nature mais comme le produit d'une force mystique (Lahady, p. 63). Cette force se manifeste par la bénédiction qui est la transmission de la puissance des ancêtres à leurs descendants par l'intermédiaire des anciens. Cette transmission est opérée par des prières, des invocations, des actions rituelles, non par la reproduction charnelle (Althabe, p. 140, pp 170-171). Aussi, étant donné le caractère des ancêtres, cette parenté, venue d'eux, est suprêmement morale et bonne (Mangalaza 1980), tandis que la parenté biologique est moralement neutre et peut être dangereuse.

C'est cette parenté de bénédiction qui est à la base de la formation de groupes de descendance ou de lignages. Appartenir à un lignage égale recevoir la bénédiction des ancêtres. Il nous faut donc nous demander si cette bénédiction suit la ligne patrilinéaire car cela rendrait les lignages betsimisaraka patrilinéaires. A première vue, ils le sont. Cela est dû au fait que normalement une femme vient vivre auprès de la famille de son mari

lors du mariage et qu'il s'ensuit que les enfants sont élevés au sein de la famille du père. L'appartenance démographique est transformée en appartenance mystique car l'enfant reçoit tout d'abord la bénédiction des ancêtres du groupe où il réside, c'est-à-dire de la famille de son père.

Il faut noter ici le rôle central du *mpijoro*, le sacrificateur. Il est le représentant des vivants auprès des morts et vice versa. C'est lui qui transmet donc la bénédiction et en particulier c'est lui qui officie à la circoncision (Fanony, 1974, p. 245). Son rôle à lui en tout cas devrait se transmettre en ligne patrilinéaire.

Mais pour ce qui est de l'appartenance au groupe la chose est beaucoup plus compliquée. L'origine de cette complication est que l'on reçoit la bénédiction, et du côté de la famille de son père et du côté de la famille de sa mère. Ces bénédictions du côté de la famille maternelle se font lors des nombreuses visites rendues obligatoirement à la famille de la mère par les enfants de celle-ci. Ces bénédictions sont normalement moins importantes mais cette différence est de degré seulement. L'enfant appartient donc aussi à la famille de sa mère; et si, pour une raison ou une autre, il ne reçoit pas la bénédiction venant du côté de son père, l'appartenance du côté de la mère devient alors la plus importante.

Une caractéristique de la parenté de bénédiction *betsimisaraka* paraît donc être cette incertitude: si vraiment les descendants par les femmes du groupe de descendance sont plus éloignés des ancêtres que ceux qui descendent uniquement par des hommes, la prééminence des descendants par les hommes est toujours en question et même objet d'une compétition entre les deux groupes (Fanony, pp 241-246). La bénédiction des ancêtres est transmise par le *mpijoro* aux descendants par les hommes et aux descendants par les femmes. Normalement il la transmet plus fortement aux descendants par les hommes, mais comme nous avons affaire à une parenté de bénédiction et non à une parenté biologique il est parfaitement possible que le *mpijoro* bénisse à égalité ou plus fortement les descendants par les femmes. Cela se fait souvent si ceux-ci sont particulièrement généreux envers les ancêtres ou pour d'autres raisons.

La réponse à la question que nous nous posions — Est-ce que les groupes de parenté *betsimisaraka* sont patrilinéaires? — n'est ni oui ni non parce que la question est mal posée. La question implique que la filiation serait le produit de la naissance, comme c'est le cas dans les systèmes de parenté africains. Ceci est implicite dans la notion de patrilinéarité et de matrilinearité. Par contre pour les *Betsimisaraka*, la biologie et la naissance simple n'ont rien à voir avec l'appartenance au groupe de descendance. Cette appartenance est quelque chose qui se fait *après* la naissance au cours de la vie, cette appartenance est donc multiple et variable jusqu'à un certain point.

C'est la nature spirituelle et non biologique de l'appartenance aux

groupes de descendance qui rend le rituel de la circoncision (une bénédiction particulièrement importante) si central. Cette centralité est notée tout autant par Cotte (p. 103) que par Lahady (p. 90). Elle est aussi démontrée par le fait que l'autel des ancêtres, le *jiro*, dont le *mpijiro* est le gardien, est établi lors de la circoncision. Ce poteau, placé au centre rituel du village, lie mystiquement, et non biologiquement, les ancêtres et les vivants. Cela veut dire que si le *mpijiro* circoncit un enfant d'une fille de sa famille au *jiro*, l'enfant appartiendra au groupe de sa mère, sans problème, et cela se fait souvent.

Il ne faut pas non plus confondre ce lien par les femmes avec, ou un système matrilineaire, ou la parenté «biologique». Si un enfant d'une femme appartient au groupe de sa mère par la bénédiction qu'il a reçue, cela ne veut pas dire qu'il lui transférera son appartenance en ligne matrilineaire. Ce sont ses descendants patrilinéaires qui appartiendront au groupe en cas normal. Aussi ne faut-il pas confondre la possibilité d'appartenance au groupe de descendance par les femmes avec la parenté biologique. Appartenir à un groupe par sa mère veut dire avoir reçu la bénédiction des ancêtres de ce côté et la bénédiction est *toujours* opposée au biologique. Cela est particulièrement clair lors de la circoncision. La circoncision est tout d'abord l'expulsion de la parenté biologique, et l'inclusion dans la bénédiction ancestrale. Dans le cas où ces ancêtres sont des ancêtres maternels, le biologique est tout autant expulsé.

Finalement, il y a aussi un autre aspect de la parenté que je n'ai pas encore discuté, c'est l'alliance: les liens par le mariage. Notons que l'alliance n'existe que pour la génération où le mariage a lieu. Au pays betsimisaraka, cette relation est marquée ou par le respect ou par la parenté à plaisanterie. A vrai dire l'alliance n'est pas considérée comme une relation de parenté mais comme un contrat. Les discours de mariage sont clairs sur cela (Fanony, p. 196). Il n'est donc pas étonnant que l'alliance soit une espèce de lien politique par lequel se font les alliances politiques et militaires. Par contre le lien d'alliance ne continue pas normalement de génération en génération car le fils d'une fille d'un lignage est considéré par les parents de la fille comme étant aussi membre de leur lignage; en effet comme nous l'avons vu, il reçoit aussi la bénédiction de la famille de sa mère.

Tous les principes examinés ci-dessus sont des principes de la parenté au niveau symbolique. Ce sont des principes généraux qui peuvent être interprétés de beaucoup de manières différentes à un autre niveau de la parenté, au niveau pratique de l'organisation politique et économique.

Pour montrer comment ces principes s'adaptent à un cas particulier, et pour aborder le niveau 2, je voudrais reprendre le cas des Malata discuté par Yvette Sylla (*Les Malata: cohésion et disparité d'un groupe*). Comme nous le savons, les Malata sont des enfants de pères

européens, souvent des pirates, et de femmes betsimisaraka. Ces Malata jouent un rôle important dans l'histoire du XVIII^e siècle de la côte est. La question que nous devons nous poser avec Madame Sylla est : comment ces personnages furent-ils compris dans la société betsimisaraka ? Pour répondre à cette question, je crois qu'il faut tout d'abord voir quelles possibilités le système de parenté offre pour ce genre de personnage. Nous avons affaire à des personnes qui par leur mère appartiennent à la société betsimisaraka, mais non pas par leur père, ceux-ci sont des étrangers, des étrangers qui ont des liens d'alliance politique avec la famille de leurs épouses.

La première possibilité est très simple et est donnée par le système. Si un enfant n'a pas de père reconnu, il est lié à sa mère par la parenté biologique (1a). Cela n'a pourtant pas d'importance sociologique car l'appartenance au groupe ne vient que de la parenté par bénédiction (1b). Dans un tel cas l'enfant ne reçoit pas la bénédiction du côté de son père mais, par contre, il la reçoit de la famille du côté de sa mère. C'est cette bénédiction qui devient dominante comme dans n'importe quel cas d'enfant né d'une femme non-mariée. En particulier cet enfant est circoncis par la famille de sa mère et ainsi en devient un membre grâce à la parenté par bénédiction qu'il reçoit à ce moment. Un tel enfant devient donc un membre de la société betsimisaraka sans problème. Cela veut probablement dire que ces enfants disparaissent de l'histoire car rien ne les différencie d'autres Betsimisaraka. Il y a dû avoir beaucoup d'enfants de ce genre, mais nous ne le savons pas parce que leur trace a disparu. Ce n'est pas le cas des Malata.

Pour les Malata, une autre possibilité du système de parenté a été exploitée. Madame Sylla note que les Malata n'ont pas été circoncis. Cela veut dire que les Malata refusent la parenté par bénédiction du côté de leur mère. Ils refusent la bénédiction implicite dans la circoncision. Ils ne se sont donc pas fondus dans la société betsimisaraka. Par contre, ils ne sont pas non plus tout à fait étrangers, car ils sont le produit de l'union de leur père à une Betsimisaraka. Ils restent donc, eux aussi, non des enfants (ce qu'ils seraient devenus s'ils avaient été circoncis) mais des alliés comme leurs pères. Leur rôle politique explique ce choix. Les Malata deviennent des chefs d'alliances politiques qui lient différents groupes. Pour ce rôle, appartenir à un groupe particulier est problématique, car le statut d'intermédiaire serait compromis. Par contre, être allié à un groupe entre parfaitement dans la symbolique de l'alliance politique.

Nous voyons donc comment dans une conjoncture politico-économique spécifique et nouvelle les principes généraux du niveau 1 offrent un nombre de possibilités pour comprendre et opérer le niveau 2 : le niveau sociologique. La venue des pirates européens ne nécessite pas un changement à court terme du système de parenté symbolique. Par contre ce système explique ce qui se passe au niveau sociologique : par exemple pourquoi les Malata refusent la circoncision.

Tout cela ne veut pas dire qu'à long terme le système symbolique n'est pas lui aussi transformé par l'événement, mais, par sa nature, il réagit différemment à l'événement du niveau sociologique. Voilà la raison pour laquelle cette distinction est importante pour les historiens.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE (G.), *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspéro, 1969, 354 p.
- COTTE (V.), *Regardons vivre une tribu malgache*, Paris, La Nouvelle Edition, 1945, 236 p.
- FANONY (F). Fasina. Dynamique sociale et recours à la tradition. *Collection Travaux et Documents*, Tome XIV, Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar, Tananarive, 1975, 394 p. ronéo.
- MANGALAZA (E.), « Angatra et Razana chez les Betsimisaraka », *Cahier du Centre Ethnologique de Bordeaux II*, 1980.
- SIBREE (J.), « The manners and customs, superstitions and dialects of the Betsimisaraka », *Antananarivo Annual*, 1897, vol. II.
- SYLLA (Y.), « Les Malata : cohésion et disparité d'un groupe », communication présentée au *Colloque International Histoire et Civilisation de l'Est malgache*, Toamasina, 1983.

FAMINTINANA

Araka ny hevitr'i Maurice Bloch dia tsy mety loatra ny mampiasa eo amin'ny fandinihana ny rafi-pihavanana hita eto Madagasikara ireo voambolana mazàna fampiasa amin'izany. Koa ny zava-mitranga any amin-dry zareo Betsimisaraka no noraisiny ohatra hanazavana izany toe-javatra izany. Fomba roa no nentiny nanazava izany dia ny famakafakana ny hevitra fonosin'ny endri-javatra samihafa sy ny fandinihana ny firafitry ny fitondrana ary ny toe-karena. Ny fisehoan-javatra teo amin'ireo Malata no nentiny nanazavana ity lafiny faharoa ity. Ary dia nantitranterin'ny mpanoratra fa ilaina ny fahalalana ny firafitry ny fiaraha-monina eo amin'ny fandalinana ny tantara.

SUMMARY

According to Maurice Bloch traditional anthropological kinship terminology is not well suited to describe Malagasy kinship systems. Given this difficulty, the author proposes two alternative modes of investigation: symbolic organization and political and economic organization. The author illustrates the second approach by using the Malata of the Betsimisaraka as an example. In short, this work draws the attention of historians to the necessity of sociology in the research of the past.