traits des organisations sociales des sakalava du nord

les biens et le pouvoir

JEAN-FRANCOIS BARÉ

Aucun ouvrage, utilisant les concepts désormais classiques en anthropologie sociale, n'est actuellement disponible en ce qui concerne les groupes Sakalava du Nord-Ouest Malgache. Le texte qui suit ne peut donc constituer qu'une première approche, essayant de décrire les pratiques sociales et matrimoniales, les règles de la dévolution des biens à partir de la discussion des définitions locales des catégories de parenté (1).

Du fait de la limitation du temps de terrain, ce texte n'est pertinent que dans un triangle : Nosy-Be - Nosy Faly - Analalava. Il est possible que, sur la frange côtière qui s'étend de Diégo-Suarez à Majunga, des variations soient constatables, qui peuvent tenir à la diversité des milieux écologiques qui déterminent en partie la forme des établissements humains. Dans la zone citée, ceux-ci et en particulier Ambatozavavy, se présentent comme des villages littoraux, communautés de pêcheurs et d'agriculteurs, nichés à l'extrême frange des côtes, là où la chute abrupte des massifs volcaniques s'estompe et dégage un "terrain à bâtir" suffisant. De la mer, seule la tache claire de leurs cocotiers les fait discerner de la forêt primaire d'une part et des étendues de palétuviers qui les enserrent (2).

Au contraire des villages d'Imerina, les villages Sakalava du Nord sont formés de la juxtaposition d'unités résidentielles (tokotany) qui ne sont décelables qu'après une longue attention. Loin d'être marquée spatialement, leur existence n'est décelable que par la qualité des interrelations qui lient les individus. L'errance, la visite gratuite ne sont que le fait de jeunes gens; l'immobilité des groupes de femmes qui cuisinent ensemble par maisonnée (tokan-traño) est extrême; quand aux hommes, une "cartographie fréquentielle" de leurs déplacements montrerait aisément que le village ne forme pas une unité quant à la vie sociale quotidienne.

A chacune de ces unités résidentielles correspond un cimetière (lolo) et un domaine foncier distincts. Ceci ne fait que renforcer l'idée de l'artificialité des peuplements (3). Les brûlis (tetik'ala), les poivrières et caféiers sont appropriés individuellement ou par couples; dans les fonds, quelques parcelles de riz repiqué nécessitent parfois une entraide dont les groupes sont recrutés sur la base du voisinage; cependant, celle-ci est tout à fait différente de l'entraide à charge de réciprocité (valin'tànana) d'Imerina et n'engage que très rarement tous les hommes d'un village.

⁽¹⁾ Il a été rédigé à la suite d'une enquête de 6 mois (Septembre 70 - Mars 71). Je résidais la plupart du temps à Ambatozavavy (Côte-Est de Nosy-Be).

⁽²⁾ R. Battistini - "Description géomorphologique de Nosy-Be, du delta du Sambirano et de la presqu'île d'Ampasindava", Mémoires de l'I.R.S.M. 1959, série F-Océanographie, pp.121-340.

⁽³⁾ D'après beaucoup d'informateurs, la création de villages ne daterait que de la formation de réserves indigènes imposées par les Français à la fin du 19ème siècle.

Cette particularité fait clairement apparaître la séparation entre deux domaines sociaux dominants. En effet, seul l'ancien appareil politique des "ampanjaka" unifiait les unités locales, par l'entremise de rites politiques attachés aux tombeaux royaux d'une part (mahabo), vastes enceintes aux soubassements de ciment; en outre, l'existence même d'un appareil de dignitaires aux fonctions politiques différenciées, qui subsistaient à la mort des individus, centraient les attitudes des groupes roturiers (vohitry). L'institution du "village" était immédiatement liée au "politique".

A présent, seule la mort fait l'unanimité autour d'elle. "Les funérailles, disent souvent les Sakalava, sont les seuls instants de la vie où nous nous réunissons" (Amin'ny milevigny fo misy dia fivoriaña aminay). Ces appels implicites au passé sont cependant quasiment culturels. En particulier, les dépenses très importantes qu'occasionnent les enterrements de "roturiers" ne sauraient subsister s'ils n'avaient un sens dans la structure sociale tout entière. C'est le sens qui lie les idéologies de la parenté et la distribution des biens, que je voudrais retrouver ici, et avec lui, la séparation, maintes fois constatée dans les sociétés humaines, entre le domaine du rituel et de l'évènement et celui des règles sociales et de la structure (1).

Cependant, et bien que ce texte n'entende décrire que les groupes "non royaux", on verra que l'obsession de la hiérarchie et du pouvoir politiques influent de l'extérieur, sur les normes sociales elles-mêmes.

AINES ET UNITES RESIDENTIELLES

La norme qui délimite dans la théorie Sakalava, l'accession d'un individu à une unité résidentielle, est essentiellement celle de la patrilocalité: chaque individu, homme ou femme, a par la simple relation de filiation qui le lie à son père, vocation à hériter de ses terres, c'est-à-dire à s'installer dans le même quartier et éventuellement à sa mort, dans la même maison. Il n'est rien à ce sujet de plus évocateur que la réponse des hommes à la question que je posais, sur l'existence d'éventuelles dispositions testamentaires écrites: "Taratasatsika, baban'atsika", c'est notre père qui est le papier, disait-on. Et, en effet, une statistique rapide montrait que plus de 75% des individus propriétaires de terre, qu'ils soient homme ou femme, cultivaient une terre qu'ils avaient obtenu de leur père.

Cependant, cette première norme n'allait pas sans contradictions. En supposant, - ce qui vaut pour la suite, et ce qui est réel - que la superficie des domaines fonciers n'augmente pas, les fait premiers de l'accession des femmes à la propriété d'une part, d'autre part de l'existence de frères et soeurs germains rendaient peu viable la règle de patrilocalité.

En effet, les filles d'un ménage devenant les mères de la génération suivante, elles amputent d'autant la part qui devrait normalement être réservée aux hommes et passer à leurs enfants. D'autre part, l'existence d'un partage entre germains et l'inexistence de la notion de biens indivis impliquent un principe culturel de répartition, générateur d'inégalité.

Les Sakalava du Nord, comme beaucoup de cultures océaniennes, résolvent ce problème par le principe d'aînesse. L'aîné d'un groupe de germains

⁽¹⁾ M. Fortes. 1968

(taolañ'olo, litt. "l'os des gens") se voit confier le patrimoine paternel, à charge pour lui d'associer ses cadets (zandry) à celui-ci. Mais il est peu de Sakalava du Nord qui ne se plaignent d'un tel principe. Beaucoup d'aînés se voient traiter de "loha sarotro", de "mauvaise tête" (1).

Car le principe d'aînesse (2) ne concerne pas que la dévolution des biens fonciers et n'oppose pas que les germains; mais également les collatéraux de la même génération que le système terminologique de parenté appelle indifféremment frères ou soeurs (rahalahy/anabavy, Ego masculin parlant, anadahy/rahavavy, Ego féminin parlant).

Les liens de parenté qui, en effet, unissent les membres d'une même unité résidentielle sont des liens de descendance par rapport à un ancêtre commun, en général situé à la quatrième génération ascendante. Ceci réunit dans le même groupe local les descendants directs de cet ancêtre et les descendants de certains germains de ses enfants. Ainsi la qualité "biologique" d'aîné absolu d'un groupe de germains peut trouver à se cumuler avec la qualité d'aîné de la branche aînée d'un groupe de résidence, avec la fonction d'ampijoro, de prêtre familial.

Cette charge, qu'attestent les objets de prière ($lova\ fijoroa\^na$), ne se limite pas à présenter les nouveaux nés aux ancêtres et à les avertir des morts; elle est très souvent cumulée avec celle moins définie de tale, de responsable, qui détermine en particulier la distribution des jachères ($tany\ foa\^na$).

Ce cumul inévitable, issu d'un principe culturel à intention régulatrice fait apparaître dans les unités résidentielles des écarts économiques et statutaires considérables. En effet, le principe juridique de l'aînesse isole dans la mémoire généalogique des lignées prestigieuses, qui ne sont pas nécessairement des lignées agnatiques (lignée du père du père), mais généralement des lignées patrilinéaires. L'appartenance au tariky, groupe à caractère bilatéral où l'on différencie simplement les "enfants des hommes" des "enfants des femmes" (zanakan'lahy/zanakan'vavy) n'est souvent déterminée que par une quelconque des lignées, collatérale ou directe, qui lie un individu à l'ancêtre fondateur.

Ainsi, Jaosenga est ampijoro d'une unité locale. Les terres qu'il tient de son père Tombobe, provenaient de la mère de celui-ci, Tinavoko et non de son grand-père, d'origine Comorienne, Bovaliha.

C'est grâce à cette relation directe que Jaosenga assure sa prééminence au sein de son groupe. D'autre part, Tinavoko est particulièrement éminente puisque, propriétaire de terres, elle était également suivante (marovavy)

⁽¹⁾ Il convient de remarquer ici l'inversion imaginaire qui fait des cadets (zandry, faralahy) les héros et les vainqueurs des contes Sakalava du Nord. Ce trait est d'ailleurs connu dans tout Madagascar.

⁽²⁾ Cette aînesse est fréquemment métaphorique, sauf dans les cérémonies rituelles. Ceci apparaît parfaitement dans le discours des informateurs, qui ne confondent nullement le principe de l'aînesse biologique et son aspect de règle culturelle.

Ainsi, on dit souvent d'un groupe unilocal réuni pour désigner un nouveau prêtre familial: "Manendry ny zoky be amindreo", choisir celui d'entre eux qui est le grand aîné, ce qui montre que le statut est plus déterminant ici que l'aînesse biologique.

d'une reine. Ce cumul de statut - économico-politique - assure doublement la position de l'ampijoro et, par voie de conséquence, celle du groupe tout entier, qui dépend en partie de lui au sein du fokon'olo.

Les "aînés" sont ainsi à la charnière du système social. Régulateurs de la distribution des biens, ils se trouvent, eux aussi, pris dans l'ambiguité des relations d'autorité, dispensant le droit dans les conflits fonciers de l'assemblée de village (fokon'olo), mais, étant investis de la parole et de responsabilités rituelles, ils se trouvent avoir plus de poids individuel pour défendre leurs propres intérêts.

Alors que le principe d'aînesse perturbe la distribution des biens à *l'in-térieur* des groupes de descendance, il a cependant pour résultat global de rééquilibrer les échanges au niveau villageois.

Il n'est pas, en effet, d'attitude plus culturellement méprisée par la conscience collective Sakalava que l'avarice. Le stéréotype de *l'olo matety* du "pingre" s'associe souvent à celui du sorcier (ampamoriky), initiateur de toutes les aggressivités, barbare qui se situe à l'extérieur des échanges.

Cette attitude contraint, par la rigidité idéologique qui s'y attache, les groupes locaux et les ampijoro à faire des funérailles, moment rituel particulièrement important et dangereux, un évènement lié à la destruction ostentatoire de biens. Cette attitude, bien connue à Madagascar (1) et qui a souvent été jugée irrationnelle et antiéconomique, rééquilibre l'édifice villageois perturbé par les spéculations des branches "aînées". En particulier, l'argent issu des terres pérennes n'est qu'une valeur d'usage particulière, qui permet à l'ampijoro de maintenir son statut et par voie de conséquence celui de son groupe.

D'autre part, cette distribution ostentatoire de biens qui dissipe en une à trois journées un revenu qui se monte souvent à plus de soixante mille francs malgaches, ce qui correspond au revenu annuel d'un journalier agricole, dont le tariky supporte la charge en grande partie, brise les menées d'accumulation des aînés et des personnes éminentes et la force à recommencer un cycle. Leur nouvelle pauvreté n'est ainsi que la condition de leur nouveau prestige.

⁽¹⁾ P. Duran: 1967 - et M. Panoff: 1970.

Les unités résidentielles revêtent donc sur le plan de la parenté la forme d'unités de descendance centrées sur un ancêtre (1) qui portent sur une épaisseur de trois à quatre générations. Dans la majorité des unités résidentielles, l'appartenance à des lignées particulières et la norme de patrilocalité délimitent pour les hommes l'accès à la distribution des biens, elle-même contrôlée par une idéologie communément acceptée qui repose sur l'idéal de l'homme généreux. Ainsi, la relation d'autorité qui oppose branche aînée à branche cadette n'est au premier chef qu'une sorte de jeu, en ce que cette opposition, qui n'est que transitoire et non permanente comme par exemple des inégalités de classes sociales, est communément acceptée par les partenaires. En outre, une autre dimension, celle de génération, impose la circulation des lova fijoroaña - et donc de l'autorité sur le groupe de résidence - du dernier membre vivant de la branche aînée au membre de la branche cadette qui suit celle-ci immédiatement (fig.1).

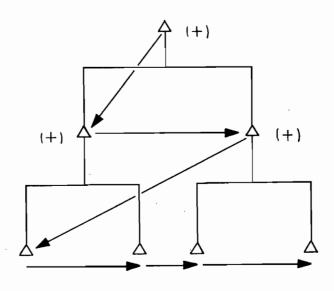


Fig. 1 Transmission théorique des LOVA FIJOROANA

△ : Homme

(+) : Décédé

Sur le plan des consciences individuelles, les réactions citées ci-dessus sur les conduites des aînés, pour être parfaitement justifiées, n'en sont pas moins de simples représentations. En effet, pour autant que la définition Sakalava de l'autorité soit la quête du prestige et des responsabilités rituelles, c'est la forme que prend la distribution des biens au moment de la destruction des épargnes du groupe et, en particulier, le rôle

⁽¹⁾ W.H. Goodenough: 1955 et G.P. Murdock, 1960.

dispensateur de *l'ampijoro* qui détermine les "cadets" ou, plus simplement, les dominés des unités résidentielles - collatéraux hommes et femmes et quelquefois alliés - à rester sur place et, en définitive, à s'aggréger à leurs maîtres épisodiques.

Le point de vue diachronique montre que ces unités de descendance ne sauraient constituer des "ramages" au sens de R. Firth et M. Sahlins (1) qui, au contraire, font émerger une branche aînée qui conserve ainsi l'autorité tant politique que foncière.

LES FEMMES ET L'ALLIANCE

On a vu que les hommes formaient les clés de l'entretien de la permanence des unités résidentielles. C'est ce que souligne l'idéologie agnatique qui fait d'expressions comme "lehilahy fo mahery" des leitmotiv; (il n'y a que les hommes pour être durs, solides). Cependant, bien que les rôle sociaux féminins soient couramment dépréciés, il n'est pas nécessaire de les observer longuement pour se rendre compte de leur importance.

Des explications d'informateurs se rapportant au temps de leur jeunesse montraient que les femmes Sakalava étaient, autrefois, nécessairement exclues de l'héritage par excellence, l'héritage foncier. Actuellement, beaucoup de femmes sont au contraire propriétaires de parcelles. Cependant, alors que la patrilocalité permet aux hommes de contrôler en restant sur place la part du domaine foncier qui leur appartient, les femmes mariées sont contraintes par la règle de virilocalité à partir dans le groupe unilocal de leur conjoint.

La règle d'exogamie est par ailleurs extrêmement stricte. Alors que la maîtrise des terres et de la subsistance est essentiellement le fait de

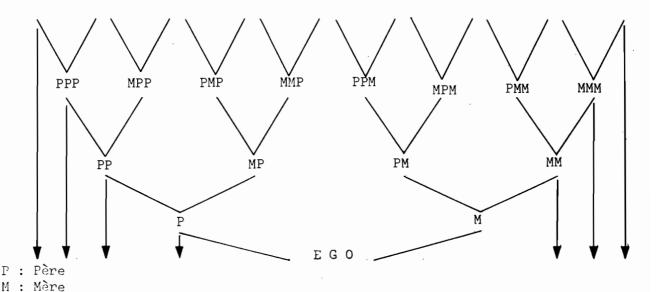


Fig. 2 : Parentèle bilatérale de rang ("FEHITRY")

Quatrième cousin

Collatéraux

⁽¹⁾ M. Sahlins, 1959.

groupes patrilocaux, chaque individu est contraint de se marier à l'extérieur d'une parentèle (nodal kindred) de rang quatrième cousin (voir fig.2) (1), qui comprend donc tous les collatéraux issus des ménages des grands parents des grands parents d'un individu. Ceci a théoriquement pour conséquence d'éloigner les femmes de leurs groupes originels.

Une fois de plus, cependant, une observation diachronique montre que les plaintes féminines sur la sévérité de l'exogamie font partie d'un jeu social défini.

A part quelques cas isolés, j'étais étonné du nombre de femmes d'une quarantaine d'années qui vivaient seules dans leur groupe de résidence d'origine. Sur ma demande, elles m'expliquaient que leur vie n'avait été qu'une suite de malheurs, que leur mari les avaient quittées et que, touchées par le déshonneur (voa baraka), elles avaient préféré retourner près de leur père. Ce ne fut qu'en fin de séjour que je m'apercevais de l'étonnante similitude des situations sociales des femmes interrogées. Toutes appartenaient à la génération médiane des groupes unilocaux, toutes étaient propriétaires de parcelles provenant souvent de leur mère; beaucoup exhibaient lors des fêtes des bijoux en or, qui correspondaient mal à l'idée de dépendance qu'elles voulaient donner de leur situation. D'autre part, l'examen des douze généalogies recueillies lors de mon séjour me montrait l'extrême instabilité des mariages. La "norme" correspondait à trois mariages par individu.

Cette instabilité revêt un rôle structural. Elle est une des variables qui rendent en partie caduque la règle d'exogamie. En effet, la répétition · de séparations qui proviennent pour la plupart des femmes qui se déclarent empaka, lasses, après avoir mis leur conjoint dans une situation telle qu'ils ne peuvent offrir ce qu'elles désirent, rendent la notion elle-même de mariage virilocal non-pertinente. C'est encore une fois des unités locales qu'il faut partir, car elles jouent pour les femmes, de même que pour les hommes un rôle de pivot, de centre, quant à la maîtrise des biens. La vie de la plupart des femmes Sakalava se déroule ainsi en une phase d'accumulation, puis une phase d'exploitation des biens. Les prestations matrimoniales (fehim-badiana) ne signifient donc pas nécessairement, contrairement à ce qu'affirme la littérature anthropologique, un garant de la stabilité des échanges. La signification de ces prestations, qui est en théorie d'assurer au groupe du conjoint d'une femme la cession de sa capacité de reproduction, donc des enfants nés d'elle, est en effet très affaiblie par ces séparations successives qui réitèrent le problème. En particulier, il est culturellement admis que des enfants non sevrés soient éduqués par la mère (tsaiky mbôla minono). Parmi les observateurs anciens, ce trait était souligné par Bénévent et Mellis (2), de même que l'extrême instabilité des ménages.

Il suffit, en effet, que la norme d'instabilité soit univoque. Les parents d'un homme qui auront "perdu" les sommes transférées au groupe local de la future épouse après le délai juridique d'une année, spéculeront à leur tour sur leur descendance féminine. Globalement, le rôle de transgression des femmes s'annule donc, pour autant que le sex-ratio soit à peu près équilibré.

Mellis: 1939.

⁽¹⁾ Au sens de I.R. Buchler et H.A. Selby, 1968, pp. 86-89.

⁽²⁾ Bénévent : 1897.

On peut donc considérer l'instabilité matrimoniale comme une solution culturelle aux sévérités de l'exogamie, une preuve du désir sakalava de ce que Lévi-Strauss a pu appeler "la douleur, constamment déniée à l'homme social de vivre entre soi" (1968, p.564). La stabilité de certains mariages provient d'attitudes qu'on pourrait également nommer spéculatives et qui tiennent à des variables autres que purement économiques. Alors que le jeu de l'instabilité est parfaitement accepté, la relation particulière qui lie des beaux frères (ampivalilahy) est également très valorisée, Valilahy tsy afaka, dit-on, "beau frère, c'est une relation qui ne se rompt pas". Les beaux frères forment souvent une unité de coopération, en particulier dans toutes les activités de la mer et cette unité est très appréciée lorsqu'elle associe de groupes locaux à statut différent. Bien qu'on ne puisse affirmer que le don d'une femme soit une sorte de "dette" ouverte du groupe donneur vers le groupe preneur, il conserve néanmoins une possibilité d'échanges de biens et de services apparemment informels et d'autre part, peut consolider une relation portant à l'origine sur la maîtrise des terres ou une relation de propriétaire à métayer. Les responsables d'un groupe local essaient souvent de donner une fille aux ampanjaka, propriétaires de terre, ce qui leur assure, en général, un contrat de métayage (toko-telo).

La seule règle positive qui régit le domaine de l'alliance est l'adage : tsy tsara manambady lavitry, il ne faut pas se marier loin de chez soi. Et, effectivement, l'endogamie de village atteint soixante pour cent pour la génération médiane des groupes vivants. Ceci a pour effet, pendant une époque restreinte correspondant à une génération, de rassembler les paternels et les maternels (fokon'baba - fokon'dreny) dans le même village et parfois dans les quartiers voisins. Des considérations de résidence déterminent donc avant tout les alliances au niveau villageois. Des explications courantes rapportent ainsi l'endogamie de village au bien être des enfants : "karazaña vadiaña ty avy amin'ny fahatsaraña ny tsaiky; avy izy an baban'ny, mitadia, mahazo; miraña fo andreny". (Cette sorte de mariage trouve sa raison d'être dans le bien être des enfants; il va du côté du père, ce qu'il veut il l'obtient et ainsi chez sa mère).

En effet, bien qu'un individu n'ait pas juridiquement accès entier aux terres de sa mère qui sont souvent contrôlées par ses oncles maternels (zama) avec qui ses rapports sont tendus, voire hostiles, chacun s'accorde à considérer la relation de filiation qui lie tout individu à sa mère comme une raison qui suffit à lui donner la jouissance d'une terre. Ce trait vient donc encore nier la patrilinéairité stricte que surtout les hommes Sakalava se plaisent à décrire.

LES CLANS : STATUT POLITIQUE ET EXOGAMIE

Les règles précédentes et les solutions empiriques qui déjouent la rigueur de certaines d'entre elles, visent toutes à un but : répartir les biens fonciers. On a vu que les seules personnes éminentes vivantes tenaient leur statut de prérogatives rituelles et non économiques.

La notion de clan (traduction approximative de firazañana) répète cette forme de définition du prestige et de l'émergence, mais elle ne trouve aucune pertinence par rapport à la maîtrise des terres. Il est probable que l'abolition du servage soit à l'origine du nivellement économique. Cependant, les informateurs les mieux qualifiés ne semblent aucunement se souvenir de différences de statut économique à l'intérieur de "l'ordre" roturier.

Au contraire, le terme est défini en termes de prestations rituelles. Chaque clan se définit ainsi par référence à l'entretien des tombeaux royaux (fanompoaña) et à cet instant central qui résume toute la symbolique des cultures du Nord, la mort des rois. "Avy amin'ny ampanjaka ny firazañana, miaraka amindreo" (les clans viennent des rois et sont liés à eux).

Chaque individu tient en théorie son appartenance clanique du père de son père. Cependant, les explications schématiques de la plupart des hommes laissent apparaître des associations spontanées qui troublent cette première définition.

Ces explications ont toutes traits à l'unité "fehitry" définie plus haut.

"Fehitry igny, mahazo maro, ôhatra zaho, mahazo Jingo amin'ny dadivavy ko, nindrin'babako, mahazo Tsimety an'nindry. Misy maro koa tavela adingan'ny dadilahy ko. (Des fehitry, on en reçoit beaucoup. Moi par exemple, je suis Jingo (1) du côté de la mère de mon père, Tsimihety par ma mère. Mes grands pères en ont beaucoup oublié et laissé derrière eux).

Le terme de *fehitry*, qui désignait plus haut une parentèle bilatérale centrée sur un individu, c'est-à-dire un groupement de parenté non - empirique, en vient, par une sorte de métonymie, à désigner des ascendants particuliers. On perçoit ici qu'un individu peut, dans la mesure où les clans sont idéalement exogames, se réclamer d'autant d'appartenances claniques qu'il existe de lignées indifférenciées formées par toutes les combinaisons des ascendances d'un individu (père, père du père, mère du père, père du père, etc ...) (fig.2).

Cette indifférenciation de la notion de clan trouve deux solutions. D'une part, l'importance des hommes en ce qui concerne la perpétuation des domaines fonciers greffe sur la forte norme de patrilocalité une relation théorique de filiation, qui définit, dans la majorité des cas, la transmission des appartenances claniques. D'autre part, un trait caractéristique des clans "roturiers" est de se répartir hiérarchiquement, comme on l'a vu plus haut. D'où une contradiction qui complexifie à l'extrême ce qui subsiste de l'ancien système d'alliances politiques.

On peut, en effet, répartir les clans roturiers en deux classes : les uns sont des clans migrants (originaires des Comores : Antimahôry, par exemple) ou Marobaria (originaires du Sud, dit-on sans autres précisions), d'autres sont au contraire des clans liés à la conquête politique des dynasties Volamena. Parmi ceux-ci, le clan Mañoroañomby, anciens sacrificateurs des rois, est sans conteste le plus éminent.

Cette séparation des statuts à l'intérieur de "l'ordre" vohitry, implique une transgression de la norme de patrilinéarité. En effet, un individu sait qu'une partie de sa sécurité économique tient à son installation patrilocale. D'autre part, la possibilité de tenir compte d'une appartenance clanique noble, telle que Mañoroanomby, lui assure une audience qui comporte nécessairement la participation aux réunions des conseillers royaux (rangitry ny ampanjaka). De ces deux champs sociaux distincts, les individus Sakalava essaient de tirer également parti, soit en restant patrilocal et en se réclament d'un de ses fehitry Manoroanomby, soit en transgressant la norme de patrilocalité et en s'installant dans un des groupes unilocaux formés d'un des groupes de descendance qui se réclament d'un ancêtre Manoroanomby.

⁽¹⁾ Jingo désigne l'ancienne caste des fossoyeurs royaux.

Du point de vue de l'exogamie globale, cette spéculation provoque une nouvelle fois des conflits de règles. Ceux-ci tiennent au nombre des clans. Contrairement au nombre des clans constatés chez les Masikoro par H. Lavon-dès (1), les clans Sakalava du Nord, définis par leur type de prestations, sont nécessairement en nombre faible et à effectif numérique important. La définition d'une exogamie de clan n'offre donc pas de réelle pertinence, dans la mesure où le rang de l'exogamie (descendants et collatéraux des grands parents des grands parents) définit plus d'appartenances claniques qu'il n'existe de clans.

Les vohitry de bas statut, sont le groupe régulateur de ces conflits, en ce qu'ils suivent le plus fidèlement possible la règle de patrilinéarité. En effet, alors que le mariage d'un Mañoroanomby avec un membre d'un clan inférieur donnera toujours un Manoroanomby, le fait de suivre l'appartenance clanique patrilinéaire pour les vohitry de bas statut permettra à ceux-ci d'éviter les conflits provoqués chez les nobles par l'établissement d'un régime "dysharmonique" au sens de C. Lévi-Strauss (1968, op. cit.). D'autre part, le respect des roturiers pour les gens liés aux rois, qui sont dits "maîtres de l'interdiction" (tompon'ny fifadiana) va dans le même sens et impose à cette attitude tactique une rigueur idéologique; sans anticiper sur des travaux ultérieurs portant sur le pouvoir politique, il apparaît d'après ce qui précède qu'il existe une forte corrélation positive entre le degré de transgression du système social et la hauteur hiérarchique.

En conclusion de ces remarques trop brèves, la description de ces grands traits des systèmes sociaux Sakalava du Nord montre que, comme beaucoup de sociétés Malgaches et Euro-Américaines, ceux-ci appartiennent à une catégorie "complexe" de sociétés, tant au sens du langage courant que dans la terminologie de C. Lévi-Strauss. Les réseaux de réciprocité déterminés par l'alliance laissent ouvertes des tactiques de choix dont ne manquent pas de se servir les anciens maîtres du pouvoir.

Quant au système matrimonial lui-même, je suis loin de pouvoir le définir de manière univoque. La présence d'une parentèle bilatérale, caractéristique de beaucoup de sociétés Malayo-Polynésiennes (2) et également Européennes, l'existence d'une règle alternative de localité avec préférence pour la patrilocalité, la spéculation sur des aînés éminents, ayant joué un rôle dans l'appareil ampanjaka empêchent de définir les cultures Sakalava du Nord comme des cultures unilinéaires (Fortes, 1953).

Cependant, certains traits de la terminologie de parenté plaideraient dans certains cas pour cette catégorisation. En effet, l'appellation des collatéraux d'un individu de la génération "moins un" est différente selon qu'il s'agit d'enfants de germains de même sexe ou de germains de sexe différent (voir fig.3). En effet, dit-on dans le cas d'un individu mâle, l'enfant de ta soeur n'appartient pas à ton groupe; puisque ta soeur est mariée à quelqu'un qui est un homme, il sera enterré dans le cimetière du groupe

⁽¹⁾ Lavondès, 1967.

⁽²⁾ Murdock, 1960.

de cet homme. ("Ny asidinao, ny tarikinao tsy tompon'ny; ka ilay laolo nalein'ny anabavynao no lehilahy, mbo hilevigny izy amin'ny lolo n'azy").

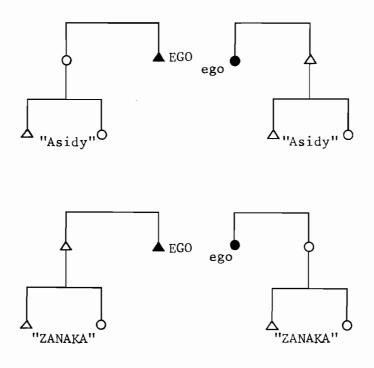


FIG. 3

Le sexe d'un individu n'intervient cependant comme principe classificateur de la parenté que dans des conditions particulières. En outre, l'intervention de variables extérieurs à la parenté et parmi celles-ci le lien au pouvoir politique, indifférencie nettement la structure sociale.

Le système social se trouve donc toujours confronté à cette alternative qui renvoie dos à dos des unités sociales discrètes, les groupes unilocaux, le désir de sédentarisation et la nostalgie d'une alliance politique toujours possible.

AUTEURS CITES

: "Etude sur le Boeni", Notes, Reconnaissances et Explorations, BENEVENT

vol.I, 1897.

: Kinship and social organization - The Macmillan Company, BUCHLER et

New-York, Londonn, 1968, 366 p. **SELBY**

: "La consommation ostentatoire en milieu rural à Madagascar"-DURAN

L'Homme - Revue Française d'Anthropologie - t.7, n°2, Avril-

Juin 1967, pp.30-47.

: "The structure of unilineal descent groups". American Anthro-FORTES

pologist. Vol.55, 1953, pp.17 à 41.

: Kinship and the social order, Routledge et Kegan Paul, London FORTES

1968.

: "A problem in Malayo-Polynesian social organisation". Ameri-GOODENOUGH

can Anthropologist, n°57, 1955.

H. LAVONDES : "Bekoropoka : quelques aspects de la vie familiale et socia-

le d'un village malgache" - Cahiers de l'Homme - Mouton,

1967.

LEVI STRAUSS : "Les structures élémentaires de la Parenté" - Mouton, Paris

1968, 564 p.

: Volamena Volafotsy - Tananarive, 1939. **MELLIS**

MURDOCK (Ed.): "Social structure in South East Asia" - Tavistock, Publica-

tion, Chicago 1960, 182 p.

: "Cognatic forms of social organization "in Social structure MURDOCK

in South East Asia, 1960.

: "Ethnologie et Economie" - Esprit, Septembre 1970, n°9, PANOFF

pp.336-353.

: "Social Stratification in Polynesia". 1959. SAHLINS