

## LIEN ET DELIEN DE LA « PARENTALITE » (*FIHAVANAÑA* OU *FILONGOA*) A TRAVERS L'EXEMPLE MALGACHE : TRADITION ET MODERNITE

S'il y a un héritage de cette vieille civilisation austronésienne du Sud-est asiatique qui a réellement façonné l'âme malgache (1), c'est bien le sens de la famille et de la parentalité de ceux qui puisent à la même source de la vie et que l'on désigne ici par les termes de *fiavanaña* et de *filongoa* (2). C'est le sentiment de partager ce même flux vital qui lie et qui rapproche, aussi bien dans le temps que dans l'espace, les « membres d'une même famille » appelés *mpihavaña* ou *mpilongo*. Comme les différents membres d'un corps biologique, ils sont traversés par la même coulée vitale et vivent dans une relation symbiotique telle que la moindre souffrance de l'un, affecte l'autre. « Si le foie est blessé, c'est la bile qui en pâtit » (*raha voadona ny aty, marary ny afero*), nous dit à ce sujet un proverbe malgache. Un tel sentiment d'appartenance collective, apparemment si naturel et si simple à vivre, exige pourtant un effort soutenu pour avoir prise sur le vécu quotidien.

L'harmonie dans la diversité que couvrent ces deux termes de *fiavanaña* et de *filongoa* n'est pas toujours aisée à mettre en œuvre, même entre des proches (2). S'il est vrai que les membres d'une famille doivent se comporter à l'image des eaux d'un fleuve qui coulent toutes vers la même embouchure, il n'en demeure pas moins vrai qu'il y a toujours en eux cette fâcheuse tendance à vouloir se détacher parfois du groupe, par souci de singularité et de liberté. Mais si tous n'écoutent ainsi que leurs élans pulsionnels, ils seront si écartelés des uns des autres au point de n'avoir plus rien à se partager entre eux, même en fin de course (3). A vouloir s'étaler et s'écarter de leur lit, les eaux d'un fleuve

---

(1) Cf. BEAUJARD (Philippe), *Mythes et société à Madagascar (Tanala de l'Ikongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; DAMA-TSOHA, *L'évolution des races malgaches (Réfutation de la thèse de doctorat de Monsieur Louis Mollet « Le bain royal à Madagascar »)*, Tananarive, Imprimerie Volamahitsy, 1957 ; OTTINO (Paul), *L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Paris, Archives contemporaines, 1986.

(2) Les deux termes sont utilisés indifféremment. Toutefois, dans la partie méridionale de l'île, c'est le terme *filongoa* qui est le plus usité. A Madagascar, on parle la même langue : la malgache, mais avec des variantes dialectales suivant les régions.

(3) Allusion ici au tombeau familial (*fasan-drazana*) où les ossements seront mélangés. Chez les *Betsimisaraka* par exemple, une ethnie de la côte orientale malgache, à sa mort, l'individu est enterré du côté paternel. Si les circonstances ne l'autorisent pas, ses ossements y seront ramenés ultérieurement, lors des secondes funérailles ou *famadihana*, une fois que la chair aurait quitté les os. Nous sommes ici dans une société patrilinéaire où la virilocalité est de règle, autrement dit où la femme, en tant qu'épouse, doit quitter son village paternel pour vivre dans celui de son époux. Ainsi mariée, une fois qu'elle décède, elle doit revenir parmi les siens par le retour de ses restes mortels (cadavre ou ossements) au tombeau du clan paternel (*ampon-kondray*). Si habilement et si solidement noué que soit le lien du mariage, il ne pourra jamais délier celui de la consanguinité parentale. Le lien du sang est plus fort que le lien matrimonial. Si telle est la règle générale, il est néanmoins possible de la contourner exceptionnellement : c'est le « mariage » posthume. Mais ceci ne peut se faire qu'à la demande des enfants qui, unanimement, en feront eux-mêmes les démarches auprès de leurs oncles maternels qui accepteront ou n'accepteront pas. Parmi les critères d'acceptation, il y a par exemple le « consentement » de leur sœur qui, de son vivant déjà, avait laissé entendre qu'elle voudrait bien rester auprès de ses enfants pour mieux être à leur écoute, même dans sa vie post-mortem. Ici, c'est l'amour maternel qui compte. C'est la femme en tant que mère, et non seulement l'épouse, qui est prête à tout sacrifier. Et c'est là tout son mérite. Car là-bas, ses ossements ne seront pas mélangés avec ceux des autres femmes du lignage de son mari ; là-bas, dans cette vie post-mortem, elle reste toujours une étrangère, au mieux, une « étrangère intime ».

ne finiront elles pas, elles aussi, par assécher leur lit, par s'évaporer en chemin sans jamais atteindre l'embouchure ? C'est en restant soudés que les membres d'une famille deviennent aussi durs que le roc. Mais quand le lien familial se desserre sans pouvoir se renouer, le roc finira par s'effriter comme de vulgaires grains de sable que le vent balayera, au gré de ses caprices.

A Madagascar, le *fiavanaña* sert de modèle paradigmatique pour structurer le quotidien en vue d'un « mieux ensemble ». Ce concept couvre donc un champ plus vaste que la seule structure lignagère pour s'ouvrir sur la vie en société d'une manière générale. Pour les Malgaches, la famille doit s'ouvrir à la société et l'individu, à l'universel. Se disent alors en lien de réelle parentalité (*mpihavaña*) non seulement les personnes qui véhiculent le même flux vital (ancêtre commun) mais également celles qui partagent le même espace vital (le même village, la même vallée,...). Comme les membres d'un corps biologique, les *mpihavaña* se doivent de vivre en parfaite symbiose, même s'il leur arrive parfois de connaître des moments difficiles dans leurs rapports interpersonnels. Pour ce faire, soutiennent les Malgaches, ils peuvent s'inspirer tout naturellement des rapports qu'entretiennent la langue et les dents : il arrive en effet aux dents de mordre la langue, mais leur destin final n'est-il pas de s'entendre après tout ? L'appartenance au même espace vital (la bouche) oblige ces deux organes (langue et dents) à taire leur mésentente qui n'était que passagère au profit d'un lien qui doit s'inscrire dans la durée. Logées dans l'espace buccal, langue et dents sont unies pour un même projet : donner vie au corps, entre autre, par l'émission de la parole. Solidaires et unies, langue et dents offrent ici la voie toute tracée qu'il appartient à tout un chacun de suivre dans ses rapports à l'autre.

Tout cela pour montrer que la société humaine est constamment confrontée à deux forces contradictoires mais qui sont pourtant nécessaires à la dynamique de son fonctionnement (1). Si d'un côté, la société est cet « état de fait » qui se traduit, par

- (1) Cf. MANDEVILLE (Bernard), *La Fable des abeilles*, Londres, Ed. Aux dépens de la compagnie, 1740. Dans cet ouvrage, à travers une démarche fabulatrice sur la vie d'un essaim d'abeilles, ce médecin hollandais, immigré en Angleterre, aboutit au même constat que le philosophe anglo-saxon THOMAS HOBBS, pour ce qui est de la nature humaine en général. Mais de ce constat commun, les deux penseurs ne proposent pas un même projet de société. Au contraire. Pour HOBBS, l'« homme n'est qu'un loup pour l'homme » : il y a donc lieu de le corriger par la force coercitive afin de l'obliger d'être sur le chemin de la vertu. Pour MANDEVILLE, à l'inverse, si l'homme est également un « fripon » qui ne vaut certainement pas plus qu'un loup, il faut le laisser plutôt œuvrer conformément à sa nature et ce, dans l'intérêt général de la société. voici ce qu'il nous dit à ce sujet : « *Les vices particuliers contribuaient à la félicité publique (...). Le vice produisant la ruse et que la ruse se joignant à l'industrie, (...), la ruche abonda de toutes les commodités de la vie* ».

Bernard MANDEVILLE, a pris part aux grands débats philosophiques de son temps sur les questions sociales. Pour lui, « l'homme est naturellement vicieux ». Il s'oppose en cela au philosophe SCHAFESBURY, plus proche de ROUSSEAU, qui affirme, à l'inverse, que « l'homme est naturellement vertueux ». Dans *La Fable des abeilles*, MANDEVILLE soutient en effet que c'est en voulant devenir vertueuses, trop vertueuses, que les abeilles avaient fini par être définitivement privées de leur ingéniosité, de leur aptitude à la concurrence, de leur sens du plaisir, de leur goût du luxe. Relégués à ce stade, conclut-il, elles ne peuvent que se contenter tout bêtement du nivellement par le bas et du ronronnement du quotidien. Plus d'émulation pour le travail, plus d'envie de concurrencer l'autre, plus de course à la différence. Car toutes veulent la même chose, vidées qu'elles sont de l'aiguillon du désir, un peu à l'image des « derniers des hommes » dans le *Zarathoustra* de NIETZSCHE. La ruche a fini par se vider, car c'est l'appauvrissement général. Privée des passions (volonté de puissance, instinct de domination, élan narcissique, désir de gloire et de jouissance, convoitise, jalousie, angoisse, ...) on peut se demander, s'interroge alors MANDEVILLE, si la société humaine serait assez vivante, imaginative et inventive pour résister au démantèlement du temps ainsi qu'à la défection de ses membres ? Visionnaire de son temps, MANDEVILLE n'a pas manqué d'inspirer les théoriciens du libéralisme économique avec ADAM SMITH et de la démocratie libérale avec ALEXIS DE TOCQUEVILLE.

l'appartenance à telle ou telle branche de notre arbre généalogique, de l'autre côté, elle est, également cet « état de foi » qui conditionne notre entière appartenance à notre groupe généalogique. Si dans le premier cas, la principale chose que l'on attend de nous c'est de nous conformer aux normes et aux règles établies par les générations qui se sont succédées depuis, dans le second cas, à l'inverse, il est plutôt question d'un choix délibéré qui nous interpelle personnellement. Autrement dit, l'appartenance est à la fois subie et voulue. A cause de la possibilité d'un tel choix, la société est donc sujette à d'éventuelles défections de la part de tel ou tel de ses membres. Il y a, nous rappelle à ce sujet Kant, cette « insociable sociabilité de l'homme » (1) qui fait finalement du conflit une donnée incontournable de toute vie en société, à l'image de la langue et des dents.

Le conflit est au coeur du social. Face à cette « insociable sociabilité de l'homme » dont parlait Kant, faut-il renoncer à toute idée de cohabitation, à toute idée d'un « mieux vivre collectivement » et d'un « bien vivre ensemble » que les Malgaches désignent par cette expression assez imagée de « *fiaraha-monina tsy misy raorao* » ? Sans prétendre répondre entièrement à la question, nous pouvons toutefois avancer des éléments de réponse à la lumière des événements politiques de Mai 78, la première crise politique grave après que Madagascar ait pu retrouver son indépendance (2). Après tant d'agressivités verbales sur la place publique et sur les ondes de la radio, après tant de violations juridiques se traduisant par des déportations massives à l'île de *Nosilava*, après tant de répressions musclées ayant provoqué des morts d'hommes, il fallait bien une catharsis collective, ne serait-ce que par la magie du verbe, car les vertus du *fihavanaña* auxquelles les Malgaches tenaient « comme aux prunelles de leurs yeux » étaient foulées aux pieds. La société était menacée de réel effritement, tellement elle était ébranlée dans ses bases et dont les conséquences les plus à craindre étaient le conflit entre les ethnies. Les tenants du pouvoir de l'époque, entièrement conscients du danger qui planait sur l'unité nationale, avaient donc fait de ce « *fiaraha-monina tsy misy raorao* » (littéralement, « cohabitation sans zizanies ») leur nouveau mot d'ordre politique.

L'évocation de cette période difficile de l'histoire de Madagascar est éclairante à plus d'un titre, pour bien comprendre jusqu'à quel point le *fihavanaña* peut jouer un rôle central dans le règlement des conflits non seulement entre ceux qui sont en relation de « parenté biologique », mais aussi et surtout, entre ceux qui sont simplement en relation de « parenté sociale ». En effet, quand la spirale de la violence commençait à atteindre un certain seuil, pouvant faire basculer tout le pays dans un point de non retour, des voix s'élevèrent pour rappeler simplement, aux uns et aux autres, que dans tout cela il n'était question que d'une course au pouvoir et non d'une course généralisée pour

---

(1). KANT (Emmanuel), *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, Paris, Vrin, 1948.

(2) Madagascar a connu trois crises politiques majeures. La première, en 1978, a mis fin au régime du Président Philibert TSIRANANA avec comme issue de la crise, la mise en place du socialisme. La seconde, en 1992, a mis fin au régime du Président Didier RATSIARAKA avec comme issue de la crise, l'arrivée du Président Albert ZAFY à la magistrature suprême mais ce dernier a été rapidement évincé par une motion d'empêchement initiée et conduite par l'Assemblée nationale. La troisième, en 2002, a mis fin au régime de Didier RATSIARAKA, revenu entre temps au pouvoir, avec comme issue de la crise, l'arrivée du Président Marc RAVALOMANANA grâce à une élection très contestée dont le dénouement a nécessité l'intervention des instances internationales (Union africaine, Organisation des Nations Unies,...).

« toutes les choses de la vie ». Et puis, dans toute course, il y a certainement ceux qui, de part leur ingéniosité, leur témérité, leur « *vintaña* » ou « *andro* » (1), finiront bien par dépasser tous les autres et par s'imposer à ces derniers. N'est-il pas vrai en effet que « les arbres d'une même forêt n'atteignent jamais les mêmes hauteurs » (2), et que « les zébus d'un même parc ne se réveillent pas tous ensemble » ? (3). La différence est au cœur du social. Tout comme dans la structure parentale, où existent des pères et des fils, des aînés et des cadets, dans la course au pouvoir il devrait bien y avoir la même hiérarchisation et ce, en fonction du positionnement final de chacun sur l'échiquier politique. On voit bien ici comment les méandres de l'exercice du pouvoir politique du monde moderne, dans leur sinuosité et dans leur complexité, sont tout naturellement ramenés par les malgaches au niveau de leurs schèmes habituels de la parenté. Car, à leurs yeux, ce sont des schèmes qui devraient s'imposer à tous, à l'homme des villes comme à celui des campagnes, aux jeunes comme aux moins jeunes. Ces schèmes relèvent de l'évidence première et s'éprouvent comme allant de soi. Ils sont transmis de génération en génération à titre d'invariant culturel, de patrimoine invisible, de capital symbolique. Ils sont profondément enfouis dans la viscosité de l'inconscient collectif, pour ne remonter en surface qu'au travers de ce que nous appelons souvent notre manière de faire, notre mode de perception, en un mot, notre identité. Ils sont le fruit d'un travail d'apprentissage et de socialisation tout au long de la vie, faisant à la fois appel à la coercition et au consentement, à l'imposition externe et à la pulsion intérieure. Ils finissent par devenir des structures cognitives, inscrites aussi bien dans le corps que dans l'esprit des individus. Ces schèmes sont au fondement même de toutes les constructions mythiques, à partir desquelles chaque société organise son rapport au monde. C'est ainsi que dans la vision malgache du monde, chaque fois que l'on est en position d'aîné, il faut s'y conformer dans ses gestes comme dans ses paroles. Dans ce rôle d'aîné, il doit assumer cette lourde responsabilité de parler au nom de son groupe, avec cette conscience aiguë qu'une telle prise de parole en public, comporte souvent des risques (4). Dans d'autres circonstances, si cette même personne se trouve en position de cadet, il ne devra plus « se précipiter sur la parole » (*mirombo völaña ; mitrapa teny*) à la place de ses aînés, quelle que soit son éloquence (5).

(1) Allusion à l'idée de chance, de destin. (Cf. RABEDIMY (Jean François), *Vintaña, andro : un mode de représentation du monde dans l'ancienne société Sakalava du Menabe à Madagascar*, Thèse de Doctorat de III<sup>e</sup> cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1980).

(2) « *kakazo añ'ala : tsary nitôvy hamböñasa* ».

(3) « *Aomby am-bala : tsary niara-niföha aby* ».

(4) De là ce proverbe : « *Manan-jandry, afaka olan'entana ; manan-joky, afaka olan-teny* » (« Qui a un cadet est déchargé des bagages et un aîné, de la parole ». L'idée est la suivante : si on glisse et on tombe dans le transport d'un fagot, on ne court que le risque d'une entorse plus ou moins grave, mais qu'un bon massage saurait arranger. A l'inverse, un écart de langage lors d'une joute oratoire publique (demande en mariage, paroles d'offrande ou de remerciements,...) pourrait discréditer tout le groupe qu'une simple excuse verbale ne saurait peut-être pas remédier mais qui nécessite parfois des moyens plus conséquents. Le cadet qui est moins expérimenté doit se contenter de porter les bagages.

(5) Le rituel du *filan-isiñy* trouve ici toute sa justification. Ce rituel consiste par commencer sa prise de parole en public par des excuses, de peur de frustrer certaines personnes de l'audience qui auraient pu être des aînés et donc, les ayant droit à la parole. Ces paroles d'excuse peuvent être très longues par rapport au reste des discours. C'est à cette occasion, en effet, que l'orateur commence à dévoiler toute son éloquence verbale afin de mieux captiver l'attention de son auditoire.

Dans l'univers de la parenté chez les Malgaches, les rôles sont inchangés mais se sont les joueurs qui sont plutôt appelés à changer de rôle. Dans le cas qui nous intéresse ici, il appartient à l'aîné de jouer le rôle du « maître de la parole » ; quant au cadet, il doit jouer celui de l'« apprenti silencieux et attentif » mais qui espère bien accéder un jour, lui aussi, à la pleine maîtrise de la parole. Structure vivante, cet univers de la parenté est animé par des joueurs qui sont constamment appelés à changer de rôle mais qui, dans cette mobilité, ont l'impérieuse obligation de ne jamais changer d'un iota le contenu de chaque rôle qu'ils ont à jouer. A l'immobilisme et à la « rigidité » de chaque scénario répond la mobilité des acteurs (avec leur faculté d'improvisation, leur capacité d'adaptation). A l'objectivité et à la rigueur des structures sociales répondent la subjectivité et la fluidité des structures mentales. Grâce à une telle conjugaison, le lien parental ne peut être que cette corde à la fois souple et résistante qui permet de ficeler, dans le temps et dans l'espace, les membres aussi nombreux et aussi diversifiés d'une famille entière, au sens large du terme. Cette mobilité des joueurs doit inciter ces derniers à relativiser leur position et donc, les obliger à faire preuve d'humilité même si, par ailleurs, ils pourraient avoir une très haute estime de leur personne. L'une n'exclut pas l'autre, puisque l'homme est cette tension des contraires, toujours à la croisée des chemins (1). Si, aujourd'hui, dans tel ou tel cercle de jeu on est en position d'aîné (*zoky*), demain, propulsé dans un tout autre cercle, il se peut que l'on perde cette position pour redevenir cadet (*zandry*), un tout petit cadet. Il faut désormais lui inculquer les règles de jeu du nouveau cercle de jeu, car c'est là qu'il doit concourir. C'est ainsi par exemple, lors de l'enterrement chez les *Tsimihety* (groupe ethnique du Nord-Est et Ouest de Madagascar), avant de quitter le tombeau, une fois le corps enseveli, les survivants doivent faire leurs ultimes adieux au nouveau défunt et ce, en présence des anciens défunts (les aînés du nouveau défunt). Au regard de la vie post-mortem, ces défunts ne sont-ils pas « nés avant lui », puisqu'ils l'ont tous précédé dans ce sens ? Pour clôturer ces adieux, le

- 
- (1) C'est ce que rappelle toujours l'officiant, en pays *betsimisaraka*, dans son invocation sacrée ou « *jôro* » quand, il ponctue son appel aux divinités célestes et telluriques par cette formule : « *Miankôhotro ny lañitry, miantсилаñy ny tany, ny ôlombeloño an-teñateñany* » (littéralement, « Le ciel est couché sur son ventre, la terre sur son dos, et l'homme se trouve au milieu »). Selon la vision du monde de ce groupe, les humains sont les enfants du « Dieu mâle » (*Zañahary lahy*) et de la « Déesse femelle » (*Zañahary vavy*). Dans cette invocation sacrée, les dieux sont toujours en position du coït, et tant que la « Déesse d'en bas » (la terre) ne donne pas son dos au « Dieu d'en haut » (le ciel), les humains seront toujours assurés de perdurer dans la coulée temporelle, même si la mort n'arrête jamais de les balayer les uns après les autres. Cette copulation continuée est signe de parfaite entente et de fécondité sans limite des dieux. C'est pourquoi, croit-on savoir, à chaque invocation sacrée, il faut les encourager à toujours copuler. De temps en temps, il faut savoir les imiter pour procréer et ce, au bonheur de l'humanité tout entière et du cosmos dans son ensemble. Philosophie optimiste qui engage tous les humains au bonheur sensuel de la vie et du bien terrestre et cet, en dépit des turpitudes de l'existence, la philosophie malgache est profondément humaniste. (Cf. LAIMIJAY, *Ny tsaran'ny razantsika. Ny ohabolana betsimisaraka*, Imprimerie Iarivo, 1961 ; LAHADY (Pascal), *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1979 ; FANONY (Fulgence), « Le sorcier maléfique (*mpamosavy*) et l'épreuve du *tangena* (ordalie) en pays *betsimisaraka* », in *Omal'y sy Anio. Revue d'Etudes historiques*, N° 21-22, Antananarivo, Université de Madagascar, 1976 ; MANGALAZA (Eugène Régis), MERIOT (Christian), « Du chien comme anti-métaphore de l'humanité à Madagascar. A propos d'un *sôva betsimisaraka* », in *Cahiers Ethnologiques de Bordeaux*, N° 8, (Nouvelle Série), Université de Bordeaux II, 1987 ; DUBOIS (Robert), *Olombelona : de l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1978 ; MANGALAZA (Eugène Régis), *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar. Essai d'anthropologie philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1998 ; MANGALAZA (Eugène Régis), « Sensibilités malgaches », in *Revue Hermès*, N° 40, CNRS, 2004.

porte-parole des survivants va donc s'adresser aux défunts( les aînés du nouveau défunt) pour leur rappeler fermement leur devoir d'aîné. Car par rapport à eux, le nouveau défunt que l'on vient de ramener dans leur « village », pour vivre désormais parmi eux, n'est qu'un « enfant » (*zaza*). Il vient à peine de naître parmi eux. Il pourrait, de ce fait, commettre des « bêtises », en allant par exemple narguer les survivants, à la tombée de la nuit, rien que pour s'amuser, comme aimeraient faire tous les enfants de son âge, maintenant qu'il a le don de l'invisibilité et d'ubiquité que vient de lui conférer la mort. Ou, à l'inverse, dopé par ce nouveau pouvoir, il pourrait éventuellement vouloir se venger de ses anciens adversaires de jeu du temps de son vivant, alors que ces derniers n'ont plus les mêmes armes que lui, pour se défendre. Or, il arrive que l'« enfant » en question, (il s'agit du défunt que l'on vient de pleurer) ait été, de son vivant, le plus âgé du village et que celui qui parle actuellement, au nom des survivants, ne soit qu'un cadet (1). Dans le silence de leur réponse, on sait que les défunts ne peuvent que s'exécuter et ce, au nom de l'intérêt de tous. La mort est perçue ici comme étant une initiation, la grande initiation devant ainsi conduire tout défunt à l'ancestralité que consacrer le rite des secondes funérailles (cinq ou sept après le décès), une fois que le défunt aurait « blanchi ses os ». Ceux qui ont réussi à ce rite de passage (2) doivent assurer l'ordre, et permettre aux uns et aux autres de continuer à jouer sereinement le rôle qui correspond à leur statut respectif. Car si les règles du jeu et des rôles ne sont pas respectées, personne ne pourra plus jouer. Ce sera alors l'anarchie totale, la dilution de la société elle-même. C'est à la lumière de cette analyse qu'il faut comprendre toute la portée de cet adage des Hautes Terres qui dit que « si les jeunes ne cherchent pas à rayonner de charme et de beauté, qu'ils meurent pour devenir ancêtres ; et si les ancêtres ne s'activent en rien pour vous venir en aide, qu'on les réveille pour qu'ils déterrent eux-mêmes leurs patates » (*Raha ny tanora tsy ho jejo, matesa ho lasan-ko razana. Raha ny razana kosa tsy hitahy, fohazo hihady vomanga* »). L'univers de la parentalité est loin de s'épuiser dans sa dimension structurale qui est effectivement observable, descriptible et modélisable de l'extérieur, comme l'ont clairement montré les tenants du structuralisme et ce, à la suite de Claude Lévi-Strauss (1). Il est également loin de se résumer dans de simples jeux de rôles entre différents acteurs sociaux dans une sorte de théâtralisation collective, comme l'ont judicieusement montré les partisans de l'ethnométhodologie, à la suite par Harold Garfinkel (2). Il faut aller plus en profondeur.

---

(1) Parce qu'il est le nouvel « officiant du lignage » [*mpiambinjiñy ; mpitankobay ; mpijôro*], maintenant que l'ancien titulaire vient de décéder).

(2) Cf. VAN GENNEP (Arnold), *Les rites de passages*, Paris, Ed. Nouvy, 1909.

(3) Cf. LEVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale* Paris, Plon, 1958 ; *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton et Cie, 1968 (2<sup>e</sup> éd.).

(4) C'est à l'issue de sa thèse de doctorat soutenue en 1952, sous la direction de Talcott PARSONS que Harold GARFINKEL a réellement lancé l'ethnométhodologie comme une nouvelle forme d'approche scientifique pour étudier dans toute leur complexité, notamment à partir du vécu au quotidien, les réalités sociales. Parmi les idées qui sous-tendent cette nouvelle stratégie d'approche, il y a l'idée selon laquelle l'activité humaine est inséparable des conditions pratiques qui l'ont permis de se réaliser, signifiant par là l'importance du groupe, le sens de l'échange et du partage, la place du formalisable et du non formalisable. Sur le plan philosophique, ce courant de pensée qui semble maintenant avoir de plus en plus de succès en Europe a puisé dans les fonds baptismaux européens, notamment auprès des phénoménologues allemands (Edmund HUSSERL, Martin HEIDEGGER,...) et français (Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945).

Dans son dernier livre qu'il a presque entièrement rédigé à Madagascar, au lendemain de sa retraite, Paul Ottino a tracé, le chemin pour aller dans ce sens, en étudiant précisément l'univers de la parenté chez les Malgaches (1). Il suffit maintenant d'élaguer ce chemin pour donner plus de lisibilité à cet univers social malgache. Paul Ottino a réalisé en anthropologie à peu près le même travail que Pierre Bourdieu en sociologie (2). Il s'agit pour lui de jeter les bases d'une « anthropologie réflexive » qui n'est pas seulement une « anthropologie universitaire » mais qui est également une « anthropologie du regard anthropologique ». Il y sera question non seulement de montrer les structures les plus profondément enfouies de l'univers social ainsi que les moindres nuances de leur mécanisme de fonctionnement, mais également de porter au jour les schèmes de pensée qui en assurent à la fois la reproduction et la transformation. Et si Paul Ottino a délibérément choisi, au soir de sa vie d'« anthropologue universitaire » (3), le terrain malgache, c'est parce qu'il y a décelé, peut-être plus qu'ailleurs (4), de précieux indices pour asseoir son projet de « praxéologie sociale ». Comme le dit un proverbe malgache, que Paul Ottino affectionnait beaucoup (5), « *Raha ny hazo vanon-kolakaña : ny tany naniriany no tsara* » (« Si l'arbuste a fini par de venir une pirogue, c'est que son sol nourricier est fécond »), signifiant ainsi que le *fiavanaña*, tel que les Malgaches le vivent encore aujourd'hui, est une mine pour les chercheurs en sciences sociales. Car ici, l'ancestralité, et donc la parenté, est cette valeur cardinale qui structure non seulement les rapports des hommes entre eux, aussi bien du point de vue affectif, économique, politique, mais également avec le monde minéral, végétal, animal)et avec le monde des divinités célestes et telluriques. L'exemple de la « terre ancestrale » (*tanin-drazana*) est éclairant ici à plus d'un titre. A Madagascar, en effet, la « terre ancestrale » est loin d'être une simple étendue géographique, à travers telle ou telle colline dénudée, telle ou telle vallée profonde, tel ou tel savane, telle ou telle forêt ombrophile, mais c'est un lieu d'ancrage d'une recherche identitaire toujours à renouveler, toujours au quotidien (6). La « terre ancestrale » est un lieu sacré. C'est là que « dorment les esprits des ancêtres ». C'est là également que ceux des générations

---

(1) Cf. OTTINO (Paul), *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance, patrimoine*, Paris, Karthala, 1998.

(2) Cf. BOURDIEU (Pierre), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972 ; *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980 ; *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984. Dans ces différents ouvrages Pierre BOURDIEU a minutieusement mis en place et largement développé le concept de « champ », d'« habitus », et de « capital » lui permettant ainsi de renvoyer dos à dos le structuralisme et l'ethnométhodologie, par un retour à la philosophie de HEIDEGGER, de MERLEAU-PONTY, de WITTGENSTEIN.

(3) Au sens premier du terme, il a terminé sa carrière universitaire à l'Université de La Réunion, après y avoir mis en place et largement animé le Département d'ethnologie avec comme thématique de recherche « l'anthropologie du quotidien et du sens commun ».

(4) Il parlait couramment le malgache.

(5) Cf. OTTINO (Paul), *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, L'Harmattan, 1972.

(6) Cf. RAKOTOMALALA (Malanjaona), BLANCHY (Sophie), RAISON-JOURDE (Françoise), *Madagascar : Les ancêtres au quotidien. Usages du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan, 2001.

d'aujourd'hui, une fois libérés de leur enveloppe charnelle visible, jouiront, eux aussi, du repos éternel puis fusionneront, à leur tour, avec les éléments constitutifs du milieu ambiant (l'eau, l'air, l'obscurité, la lumière, les rochers, les animaux, les arbres, le bruit, le silence,...), pour se transmuier progressivement en puissances nourricières, au service des générations de demain. Aux yeux des Malgaches, c'est à partir des profondeurs invisibles et intimes de cette « terre ancestrale » que va s'opérer, en silence, cette synergie entre avenir et passé, entre visible et invisible, entre sexualité et fécondité, permettant ainsi aux défunts de s'acheminer sereinement vers le divin. C'est dans les profondeurs invisibles et intimes de cette « terre ancestrale » que le *fihavanaña* prend ses racines et puise en même temps sa sève nourricière pour rayonner de toute sa force parmi les hommes, bien au-delà du groupe lignager. C'est là qu'il puise sa sève nourricière pour rayonner parmi les hommes afin de rapprocher leur cœur, par-delà leur différence dans l'avoir, le savoir et le pouvoir. Il y a dans l'âme profondément malgache cette sorte de consubstantialité avec la « terre ancestrale » que rappellent constamment les mythes fondateurs et que viennent revigorer, cette fois dans l'historicité, tel ou tel rite, à l'occasion d'un événement heureux ou malheureux, survenu au sein du groupe lignager. C'est la raison pour laquelle, affirment les Malgaches, que cet espace doit être manipulé avec précaution et respect si on ne veut pas être dilué dans l'évanescence et l'éphémérité du présent, pour avoir été souvent instrumentalisé dans des stratégies de la course à l'avoir et de l'accès au pouvoir. Les vivants sont semblables à un rocher qui émerge à peine à la surface de la terre et dont les racines (les ancêtres) sont profondément enfouies sous terre. C'est grâce à cette partie solidement enfoncée dans le sol, partie invisible mais tout à fait réelle, que le petit bout qui émerge ne soit pas emporté par les crues des eaux.

On comprend mieux maintenant pourquoi à Madagascar le *fihavanaña* revêt une valeur paradigmatique. Dans la course au pouvoir, comme celle relative à l'avoir, celui qui est arrivé au plus haut sommet de la marche ne doit pas mépriser ceux qu'il a pu distancer, au point de refuser tout rapport humain avec eux. Réciproquement, ces deniers ne doivent pas non plus n'éprouver que de la jalousie et de la haine à l'endroit de celui qui les a distancé, au point de chercher à l'éliminer physiquement. A Madagascar, dans l'appropriation des biens réels ou symboliques (économiques, politiques, ...), celui qui a pu distancer les autres est tout naturellement élevé au statut de « *ray aman-dreny* » (littéralement, « père et mère à la fois »). Afin que cette nouvelle donne du jeu social puisse fonctionner ainsi, tous les autres vont se mettre en position de fils (*zanaka*), par rapport à lui, même si biologiquement il est de la classe d'âge des fils. Le rapport gouvernant / gouverné, riche / pauvre, cesse, dans ce cas-là, d'être cette relation nécessairement conflictuelle entre dominant et dominé. On est loin de l'idéologie marxiste où la course ne prendra fin qu'avec la mise à mort de l'un des deux protagonistes. Devenu maintenant « père et mère social » (*ray aman-dreny ara-piaraha-monina*), « père et mère politique » (*ray aman-dreny ara-pitondràna*) ou encore « père et mère spirituel » (*ray aman-dreny ara-panahy*), celui qui a pu distancer ainsi les autres a cette impérieuse obligation de jouer pleinement son nouveau rôle. Puissance nourrissante, il doit s'efforcer de se nourrir de toutes les forces positives autour de lui pour pouvoir nourrir à son tour, comme une mère, comme un père, tous les autres. A Madagascar, tout chef, qu'il soit de type traditionnel (officiant, notable,...) ou de type moderne (chef d'entreprise, maire, directeur d'école, parlementaire, président de République,...) est naturellement perçu comme étant un *ray aman-dreny*. Il ne doit plus prendre part à la mêlée pour ne pas courir le risque d'être pris dans l'euphorie du jeu au point d'oublier son



nouveau statut. Libre à lui, s'il le désire, de jouer dans un autre cercle de jeu dont les membres sont à la hauteur de son nouveau statut. Il aura affaire, dans ce cas, à des pairs avec lesquels il pourra se mesurer réellement pour devenir peut-être plus tard un chef de ce cercle là. A ce moment, il investira, s'il le désire, un autre cercle de jeu, dans une autre sphère de l'existence. Mais dans tous les cas de figure, en tant que *ray aman-dreny*, il doit jouer le rôle de d'infatigable passeur, d'un véritable médiateur, pour aider ses « fils » à aplanir leurs différends et pour rapprocher leur cœur. Dieu (*Zañahary*) est le plus grand de ces *ray aman-dreny* et nous sommes tous ses fils. Telle est cette théodicée malgache que résume merveilleusement ce proverbe : « *Zañahary tsy nihin'ôlon-draiky* » (« Personne ne peut s'arroger d'être le seul fils de Dieu »). En vrai *ray aman-dreny*, Dieu voit tout d'un cœur égal. « Jamais un vrai *ray aman-dreny* nourrirait ses enfants de pierres incandescentes (à la place des boulettes de riz) » (*Ny ray aman-dreny tsy mamahaña vato mafàna ny zanany*), disent à ce sujet les Malgaches, pour affirmer ainsi la toute bonté de Dieu. Et ces derniers n'ont pas attendu l'arrivée de *la Bible* pour en arriver là. A l'image de ce grand *ray aman-dreny* qu'est Dieu, soutiennent ils, nous les humains, nous devons, chacun à notre niveau, jouer le rôle que nous avons à jouer, sachant que nous ne serons jamais rivés indéfiniment au même rôle. Tant qu'un chef, qu'il soit politique ou religieux, qu'il soit du monde traditionnel ou du monde moderne, se comporte de la sorte, les autres ne lui doivent que respect. Dans le cas contraire, ces derniers vont lui tourner le dos, sans pour autant chercher à l'évincer physiquement par la force brute, mais tout simplement par une opposition passive, lente, pas nécessairement ouverte, mais efficace et qui joue avec le temps. Car abandonné de tous, on sait que ce chef ne sera plus rien. Il redeviendra à ce moment là « fils » (*zanaka*), un fils parmi tant d'autres, permettant ainsi à un autre fils de prendre sa place et de devenir le nouveau *ray aman-dreny*, que l'on espère désormais plus attentif à son nouveau statut. Cette forme d'égalité première et finale dans le *firhavanaña*, que symbolise également la mort, est ce qui structure toute la vision du monde des Malgaches.

Une société se distingue des autres non pas tant par le mécanisme du cumul des signes, réels ou symboliques, de la course à la différence, mais surtout dans la manière de les gérer collectivement. Dans la vision malgache du monde, tout cumul doit être redistribué par celui-là même qui a pu accumuler plus que les autres et ce, à l'exemple de Dieu. De ce fait, il ne peut que contribuer à l'harmonie cosmique. Et en agissant de la sorte, il ne manquera pas d'en récolter les retombées positives, souvent à travers des signes anodins, inattendus et surprenants parfois mais qu'il faut savoir lire. Pour l'encourager à aller dans ce sens, ne dit-on pas que : « Si vous faites le bien autour de vous, même les grenouilles vous aideront à labourer votre rizière » ?

On a affaire ici à ce que l'on pourrait qualifier de « philosophie ondulante » qui, progressant en spirale dans une logique floue du sens pratique de la vie et non d'une manière linéaire et tranchée, comme dans celle de l'occident (1). Philosophie de l'action

---

(1) Cf. CROSSMAN (Sylvie) et BAROU (Jean-Pierre), *Enquête sur les savoirs indigènes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

en même temps que philosophie de la méditation, elle joue sans cesse sur le caractère élusif des frontières qui séparent les différentes catégorisations de la pensée. Car, finalement, la notion de frontière n'est pas quelque chose de figé qui se traduit uniquement par des lignes de démarcation géographique et par des contours précis. Elle renvoie, en plus de l'idée de délimitation, à celle de seuil, d'échange, de passerelle. La philosophie malgache aime évoluer tout au long de cette ligne de démarcation, si tenue soit-elle, qui sépare par exemple la raison ratiocinante des autres potentialités humaines. Ici, la musique, la danse, le rêve, la télépathie, le mythe ou encore la transe, ont le même degré de positivité que le concept. Ici, le recours à la métalangue est loin d'être une menace pour la raison. Au contraire, la raison n'a pas à se priver de la sève nourrissante sécrétée par cette métalangue ainsi que par toutes les profondeurs abyssales de l'inconscient (1). Au regard d'une telle philosophie, il ne doit donc pas y avoir de démarcation tranchée entre biologique et symbolique, entre conscient et inconscient, entre intuitif et discursif, entre corps et esprit, entre vrai et faux, entre visible et invisible ou encore entre humain et divin. Partout, la frontière est loin d'être étanche. Elle est, comme disent les Malgaches, « poreuse » (*mangarakaraka*). L'activité cognitive tout comme l'art, le geste tout comme le concept, l'écriture tout comme la danse, relèvent à la fois de l'intuition et de la raison, du corps et de l'esprit (2). L'homme, dans ses activités cognitives et artistiques doivent en effet puiser à des sources diverses et contrastées, souvent à l'antipode les unes des autres.

Voilà, dans sa démarche épistémologique, le message que Paul Ottino a cherché à nous livrer en allant étudier le *fhavanaña* à Madagascar avec, à la fin de son travail de terrain, un livre de plusieurs centaines de pages et que les Malgaches lui ont résumé seulement en un proverbe : « Un fleuve n'est grand que s'il sait se nourrir des eaux de plusieurs sources » (*Rano tsary naventy izy koa tsy minono an-tsaha maro*). Le *fhavanaña* aux yeux des Malgaches n'est-il pas tout simplement ce grand fleuve qui a ses sources aussi bien dans les profondeurs invisibles des « terres ancestrales », que dans l'instant d'un regard, d'une rencontre ?

---

(1) Sur cette question, lire par exemple : DONNARS (Jacques), *La transe, technique d'épanouissement*, Paris, Sand, 1985 ; HELL (Bernard), *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999 ; SIMONET (Monique), *Réalité de l'au-delà, transecommunication*, Monaco, Editions du Rocher, 1994 ; MORIN (Edgard), *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

(2) Dans les conclusions de son dernier ouvrage qu'il a écrit dans les environs d'Aix -en- Provence à partir de la méditation sur la peinture, notamment sur les œuvres de Cézanne, Maurice MERLEAU-PONTY semble avoir épousé, lui aussi, cette conception malgache de la porosité des frontières et qu'une ligne médiane est toujours à chercher : « *Parce que profondeur, couleur, forme, ligne, mouvement, contour, physionomie sont des rameaux de l'Être, et que chacun d'eux peut ramener toute la touffe, il n'y a pas en peinture des problèmes séparés, ni de chemins vraiment opposés, ni de solutions partielles, ni de progrès par accumulation, ni d'options sans retour. (...). Cette historicité sourde qui avance dans le labyrinthe de détours, transgression, empiètement et poussées soudaines, ne signifie pas que le peintre ne sait pas ce qu'il veut, mais de ce qu'il veut est en deçà des buts et moyens, et commande de haut notre activité utile* » in, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

## BIBLIOGRAPHIE

ANDRIAMANJATO (Richard), *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence africaine, 1958.

BIDART (Claire), *L'amitié, un lien social*, Paris, La Découverte, 1999

BAUDRILLARD (Jean), *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 1970.

BOURDIEU (Pierre), *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Ed. Minuit, 1979.

BUBER (Martin), *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

COOPER (David), *Mort de la famille*, Paris, Le Seuil, 1975.

COVA (Bernard), *Au-delà du marché : quand le lien importe sur le bien*, Paris, L'Harmattan, 1995.

DUBAR (Claude), *La crise du lien social : l'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2000.

DUBET (François), MARTUCCELLI (Danilo), *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil, 1999.

DELARUE (Jean-Marie), *Banlieues en difficultés : la relégation*, Paris, Syros/Alternatives, 1991.

DUBOIS (Robert), *Olombelona : de l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1978.

DURAND (Claude), *La mise en place du monopole du savoir*, Paris, L'Harmattan, 2001.

ELIAS (Norbert), *La société d'individu*, Paris, Fayard, 1991.

FOX (Robin), *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, 1996.

FOUCAULD (Jean-Baptiste de) & PIVETEAU (Denis), *Une société en quête de sens*, Paris, Editions Odile Jacob, 1995.

GHASARIAN (Christian) (sous la direction de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Paris, A. Colin, 2002.

GUSDORF (Georges), *Signification humaine de la liberté*, Paris, Flammarion, 1962.

GARFIELD (Brigitte), *La créativité onirique. Du rêve ordinaire au rêve lucide*, Paris, La Table Ronde, 1983.

GOTMAN (Anne), *Le sens de l'hospitalité : essai sur le fondement de l'accueil de l'autre*, Paris, PUF, 2001.

- HUBSCH (Bruno), *Madagascar et le christianisme*, Paris, Karthala, 1993.
- KANT (Emmanuel), *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, Paris, Vrin, 1948.
- LABARRIERE (Jean), *L'unité plurielle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- LATOUCHE (Serge), *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1989.
- LAHIRE (Bernard), *L'homme pluriel*, Paris, Nathan, 1998.
- LEVI-STRAUSS (Claude), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.
- LIVOVETSKY (Gilles), *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- MALVERNE (Lucien), *Signification de l'homme*, Paris, PUF, 1960.
- MANGALAZA (Eugène Régis), *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- MOREAU (Emmanuel), *Mieux vivre ensemble. Pour resserrer les liens sociaux*, Paris, Balland/Jacob-Duvernet, 2000.
- PETCH & PADIS, *Les multinationales du cœur, la politique des ONG*, Paris, Le Seuil, 2004.
- RAKOTOMALALA (Malanjaona), BLANCHY (Sophie), RAISON-JOURDE (Françoise), *Madagascar : les ancêtres au quotidien*, Paris, 2001.
- RIESMAN (David), *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.
- ROGNON (FREDERIC), *Les primitifs, nos contemporains*, Paris, Hatier, 1998.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard (Coll. Folio), 1995.
- PAUGMAN (Serge), *L'exclusion, l'état des lieux*, Paris, La Découverte, 1996.
- SUE (Roger), *Renouer le lien social. Liberté, Egalité, Association*, Editions Odile Jacob, 2001.
- SULLEROT (Evelyne), *Le grand remue-ménage. La crise de la famille*, Paris, Fayard, 1997.
- TERAY (Jérôme), *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996.
- TOOD (Emmanuel), *La diversité du monde. Famille et modernité*, Paris, Seuil, 1999.
- WINTER (Gérard), *L'impatience des pauvres*, Paris, PUF, 2002.
- WIEVIORKA (Dominique), *La différence*, Paris, Balland, 2001.