



HAL
open science

Persistence des liens Ziva à Madagascar

Claude Engel

► **To cite this version:**

Claude Engel. Persistence des liens Ziva à Madagascar. Kabaro, revue internationale des Sciences de l'Homme et des Sociétés, 2008, Interethnicité et Interculturalité à l'île Maurice, IV (4-5), pp.119-141. hal-03484898

HAL Id: hal-03484898

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03484898>

Submitted on 17 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PERSISTANCE DES LIENS ZIVA A MADAGASCAR

CLAUDE ENGEL
DOCTEUR EN SOCIOLOGIE
CIRCI (UNIVERSITE DE LA REUNION)

Résumé

Le « ziva », qui est une institution ancienne à Madagascar, continue de maintenir une « socialisation par le sacré » dans le champ d'effectivité actuel de cette institution. A l'origine, il s'agit d'une forme assez plastique d'assermentation croisée qui engagea la parenté puis la descendance de deux ancêtres contractants appartenant à des « ethnies » différentes (*karazana*). Le principal contenu en est l'abstention belliqueuse. L'article se propose de montrer des effets toujours contemporains, à partir d'une lecture de quelques références. Du point de vue social, le « ziva » institue un lien étroit entre les membres de groupes de référence distincts malgré l'irréductibilité identitaire (qui est condition simultanée de la possibilité du lien) et qui produit des effets bénéfiques ; qu'ils soient sociaux, propitiatoires et même thérapeutiques selon représentations.

Mots-clés : Madagascar, ziva — socialisation par le sacré.

Abstract

The « ziva », an old institution in Madagascar, keeps holding a « socialisation through the sacred » within its current range of influence.

To begin with, it was a fairly flexible kind of crossed oaths which involved the relatives, then the children of two contracting ancestors from different « ethnies » (*karazana*). It deals mainly with keeping on peaceful terms. The article aims to emphasize some consequences, still effective today, starting from the analysis of a few references. From a social viewpoint, the « ziva » creates a strong link between the members of distinct groups despite the identity gap (which is simultaneously the very condition of the existence of the link). It is a ritual way of overcoming the identity difference in the everyday life which produces positive effects, even curative according to representations.

Keywords : Madagascar, ziva — socialisation through the sacred ziva.

A Madagascar, l'approche de l'institution *ziva* pose quelques problèmes dont le principal concerne sa définition¹. S'agit-il d'une convention créant des liens de parenté artificielle ou rituelle ? Ou bien s'agit-il d'une forme prescrite de relations entre deux groupes qui se considèrent irréductiblement comme des non parents ? Ces deux possibilités correspondent à des mentions documentées de prohibitions au mariage entre *mpiziva*² mais aussi à des cas d'union matrimoniale qui redoublent le lien. L'évidence

1 On utilisera la racine « ziva » comme nom générique qui réfère aux différents aspects de l'institution (*fizivana* : événement rituel de création du lien et *fanjivana* : activation du contenu éthico-religieux pendant ce rituel).

2 *Mpiziva* : deux individus liés par l'obligation réciproque du *ziva*.

s'impose : ce qui est nommé « *ziva* » à Madagascar n'est pas homogène apparemment, ou alors faut-il considérer que les deux orientations contradictoires peuvent converger ou s'entremêler.

L'hypothèse parentale est d'autant plus séduisante que le *ziva* pourrait être envisagé sous l'angle de la *parenté à plaisanterie (joking relationships)*. Jean Claude Hébert (1958) y consacra de longs développements. On tache de considérer, quant à nous, la perspective du rapport noué entre des non parents. Une illustration du bien fondé de cette approche en est qu'aujourd'hui, à Madagascar, l'une des raisons qui permet de maintenir quelque chose dans l'ordre de l'identité (inter-) ethnique tient précisément à l'actualité des liens *ziva*. Par exemple, tant que le lien perdure entre Antaimoro et Makoa, *ego-antaimoro* effectue concrètement sa propre identité distinctive en reconnaissant *alter* comme *mpiziva-makoa* (et *versus*). Dans ces rencontres se joue comme une perpétuation de l'altérité réciproque.

On en vient à ce qui paraît d'emblée très énigmatique et qui constitue la question. Il s'agit de la persistance actuelle de la relation *ziva* et de la certitude en l'effectivité des effets. Cette réalité, quelque peu paradoxale, est aussi notée par Ernest Njara : « *Si le fihavanana conventionnel (issu du fato-dra ou du fizivana) est pratiquement insusceptible de rupture, il n'en est pas du fihavanana ancestral* » (1992 :156). L'auteur situe la relation *ziva* dans le train des relations de parenté, naturelle ou rituelle, d'affinité, d'alliance... (*fihavanana*). Comme l'alliance du sang (*fato-dra* ou *fatidra*³) qui institue des liens de germanité ou de filiation au premier degré entre des étrangers, le *fizivana* est pour lui un mode de parenté convenue. Il semble paradoxal que cette artificialité soit plus durable que des liens naturels à l'ancêtre générateur. Mais justement, peut-être, le lien *ziva* perdure du fait qu'il outrepassé, au moins partiellement, l'extension la plus large possible de la notion de « parenté ». Pour aborder cette question, on dispose de mentions historiques (écrites) concernant le *ziva* et d'informations collectées actuellement. Ces informations contemporaines ont tantôt pour objet le *ziva* ancien et tantôt le *ziva* actuellement vécu. Il paraît évident qu'alors un jeu en va-et-vient s'institue du présent au passé. La persistance ne saurait être comprise sans être replacée dans le fil de l'histoire. Et inversement, les contenus d'ordre historique, souvent lacunaires, peuvent être éclairés par la considération des subsistances contemporaines⁴. On propose un

3 Le *fizivana* semble rituellement très proche du *fatidra* (mis à part l'ingestion du sang).

4 Ce jeu n'est pas sans périls comme l'indique S. C. Gillig (1991, p. 224) à propos des effets historiques que produit l'institution des liens de *ziva* entre la lignée princière des Maroseragna Sakalava et certains lignages autochtones : « *La généalogie des Maroseragna du Menabe / ... / met au défi l'historien qui ne peut trouver en elle qu'une rationalité rétroactive des principes qui ont servi la cause de son émergence* ».

raccourci chronologique. Une première partie présentera quelques cas qui mettent en scène la contraction originelle du lien. Puis on considèrera la persistance de l'institution sous l'angle d'une sacralité qui reste toujours d'actualité.

CONTRACTION ORIGINELLE DU LIEN

PREMIER CAS : ANTAIVANDRIKA/ZAFIRAMINLA

Récit n° 1 : « Une pirogue avec deux familles, l'une devant et l'autre derrière... Le vent se lève et la mer grossit. La pirogue est en difficulté. On décide de jeter les marmites et les bagages. La mer est de plus en plus forte. On décide ensuite de jeter les enfants des deux familles à la mer. Ceci fait, la pirogue parvient à rejoindre le rivage. Un des chefs de famille s'aperçoit que l'autre n'a pas jeté ses enfants par-dessus bord. Il se fâche et veut tuer le menteur qui propose alors de faire le *loha teny*⁵ de façon à ce que l'autre puisse venir prendre ce qu'il veut chez le menteur. L'homme lésé se rend un jour chez l'autre pour prendre une étoffe. Mais le premier refuse de la lui donner. A partir de là, il y a des misères dans la famille du menteur. Une fois il perd un enfant, quinze jours plus tard un autre enfant... Je suis passé là par hasard et j'ai remarqué que les enfants avaient la jaunisse. Les enfants sont morts de jaunisse mais eux croyaient que c'était la sainteté du *loha teny* qui était la cause des décès » (Extrait d'un récit du Père Sampy, 2001, à propos d'un évènement ayant eu lieu une vingtaine d'années plus tôt).

Ce récit est anachronique car les raisons initiales et actuelles de la conséquence punitive actuelle (1980) semblent contemporaines alors que la raison initiale remonterait aux XII^e-XIV^e siècles de notre ère selon L. Munthe (1982, p. 252)⁶. D'autre part, les acteurs contemporains y sont identifiés aux acteurs anciens (le « menteur »). L'auteur du récit, prêtre catholique, refuse l'idée d'un mal sacré mais il n'use pas moins d'une rhétorique qui met en évidence la continuité achronique de la descendance patrilinéaire (sur cinq siècles ou plus). Aucune différence d'essence n'est marquée entre les descendants actuels et le contractant (très) ancien du « *loha teny* ». La voie patrilinéaire non disruptive trace un réseau de transmission qui lie étroitement les descendants aux évènements anciens. D'autre part, on remarque qu'un principe sémiologique est attaché à l'interprétation du malheur quotidien. La transgression dans le cadre du rapport *ziva* ou *loha teny* est signifiée ici du fait que le malheur se propage exclusivement dans la descendance du fautif.

La première partie de ce récit renvoie à une documentation écrite et orale. Il réfère à une tromperie dont auraient été victimes les Antaivandrika

5 « Loha teny » doit être considéré provisoirement comme synonyme de « ziva ».

6 Ou vers les IX^e-XIII^e siècles de notre ère selon G. Ferrand.

du fait des Zafiraminia pendant une traversée maritime à une époque ancienne. On mentionne les deux *sorabe* (documents anciens en langue malgache et écriture arabe) traduits l'un par G. Ferrand (1902)⁷, l'autre par L. Munthe (1982)⁸. Pas plus l'origine exacte des émigrants ayant fait voile commune à l'époque ne saurait être certaine, pas plus le détail des événements ne saurait être restitué avec certitude. Certains historiens considèrent les Zafiraminia comme partie d'un groupe allochtone acculturé dans un pays arabe (mercenaires d'origine malaise ou sumatranaise venus à Madagascar avant, pendant ou après l'hégire ?)⁹. L'origine des Antaivandrika est plus incertaine. Le clivage est net, quel qu'il fût, et le groupe Antaivandrika était peut-être formé d'esclaves (de « serfs » dit une traduction de G. Ferrand, 1893). Dans le *sorabe* traduit par L. Munthe, il ne subsiste qu'un seul survivant.

« Il n'en restait qu'un. Ramakavandrika prononça alors une malédiction. Cette malédiction proférée contre les enfants d'Islam est restée encore en vigueur jusqu'à nos jours. Elle s'adresse aux Antaiony, aux Zafiraminia, aux Anakara, aux Zafimolazy, aux Savana et aux Siranabary¹⁰... » (p. 82-83).

Il se pourrait donc qu'un dépendant ait été en puissance de maudire ses « maîtres » qui, eux-mêmes, en tinrent compte comme d'un péril possible puisqu'ils acceptent le principe d'une sorte de compensation (« *onitra* », dit Munthe) afin de le neutraliser. Par ailleurs les Antaivandrika se sont affranchis et cela peut aussi correspondre à une malédiction prononcée ultérieurement par des descendants s'identifiant à leur ancêtre (il n'y a pas de raisons pour que l'achronisme repéré dans le récit n° 1 n'existe pas aussi dans les *sorabe*). On ne trouve trace, malheureusement, de la lettre de cette malédiction originelle. Mais on peut poser l'hypothèse de son rappel commémoratif lors des rencontres ultérieures entre membres des deux groupes. Si on poursuit dans ce sens, on trouvera des formules de malédiction qui ont trait à la perpétuation. « Que celui qui est parjure soit transformé en tourbillon qui après avoir passé ne revient plus, qu'il soit transformé en sel qui tombé dans l'eau ne revient plus » (Hébert, 1958 : 198). « *Manjary sira, manjary molaly, manjary talio* » : « que celui qui

7 *La légende de Raminia d'après un manuscrit arabico-malgache de la Bibliothèque nationale*, dans : *Journal Asiatique*, mars-avril, 1902, p. 185-230. La note n° 3 de la page 219 du texte donne la même version que celle de notre informateur, mais agrémentée de plus de détails. Voir aussi : *Les Musulmans à Madagascar*, 1893, p. 76-78, où le même récit est narré du point de vue des victimes.

8 *La tradition arabico-malgache vue à travers le manuscrit A-6 d'Oslo*, p. 81-82, ainsi que les nombreuses notes très documentées.

9 Allibert, 1995.

10 Lignages actuels issus de la souche Zafiraminia et/ou lignages issus d'accompagnateurs de Raminia pendant la migration.

manquera à son serment soit changé en sel, en noir de fumée, en trombe »¹¹. « *Leba mivadika, jofo voarano* » : « disparaître comme les cendres du foyer dans l'eau (qui éteint les braises) »¹² (etc.), sont des formules de malédiction qui possèdent un sens très concret pour des petits groupes d'immigrants : celui de voir se « dissoudre » la descendance ; celui de ne pas parvenir à créer un lignage dans le territoire de colonisation¹³.

La documentation ne restitue donc pas la teneur de la malédiction initiale (A). Seules les circonstances ayant motivé cette malédiction puis le *fanjivana* sont perpétuées. Le moment imprécatoire pendant le rituel *fanjivana* comporte aussi une malédiction (B). Il s'agit de deux moments distincts car la malédiction (A) peut tout aussi bien perdurer sans aménagement ultérieur du rapport. Quand elle reste en l'état, elle crée des groupes parias¹⁴. La malédiction (B) du *fanjivana* est conditionnelle et croisée sur le modèle « que ceux qui ne respectent pas l'obligation réciproque soient victimes de tels ou tels maux et, en particulier, victimes de l'extinction de leur descendance ». Elle permet de dépasser la malédiction initiale (A) en conditionnant les maux à l'infidélité aux engagements. Il nous semble qu'une particularité des *mpiziva* tient ici au fait qu'ils peuvent insulter les ancêtres des autres, en tant qu'ils s'identifient à leurs ancêtres respectifs qui, eux-mêmes, se maudirent de leur vivant. Ils peuvent agir en *corporate capacity* rétroactive, pour ainsi dire, en commémorant le motif primaire de leur engagement de *mpizivza*. Mais la particularité des insultes malédictives réciproques prononcées par les *mpiziva* tient au fait qu'elles existent à l'état neutralisé quand les obligations sont respectées.

Les membres du groupe « menteur » sont en outre redevables matériellement, « *mais sans qu'il y ait réciprocité* »¹⁵. Ils se doivent d'accepter que

11 A. et G. Grandidier, *Ethnologie*, tome II, note de la page 132.

12 Pour cette citation : notre terrain dans la région d'Andapa, nord-est de Madagascar (*n.t.*) 2001.

13 Pour une approche des moments initiaux d'immigration, voir : Dominique Rolland, 1984, *Les Antemoro de la Matitanana*, dans : *Ny Razana tsy mba maty*, Université de Nice, Association malgache d'archéologie, Editions de la Librairie de Madagascar, Antananarivo, p. 95-126.

14 Cf. Rolland (*op. cit.*, 1984, p. 103) à propos des parias Antevolo de la région Antaimoro. Goedefroit, (1998, p. 116-119), à propos des Antamby « *tsimodilany* » : « à qui tout échappe » (texte de la malédiction proférée par Andriandahifotsy, p. 117). Benolo (1996, *La foi d'un gentil...* ISTR n° 4, Antananarivo, p. 37-41), à propos de quatre « petits clans » Antandroy dont la peine est de devenir « mort-vivant » : *mifoha* (une malédiction paternelle et une malédiction croisée à l'initiative du lignage côté maternel visant le côté paternel). Dans le nord-est (notre terrain), les *zafinkelimasy* ont maudit les *zafinkelibanda* dont un membre a éventré une femme du premier groupe (le rapport est limité aux deux lignages)...

15 A. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, tome deuxième, volume IV, 1914, Paris, p. 132 : « Dans le sud-est il existe un clan, les Antivandrika, qui prend à l'égard des

les membres du groupe lésé prennent chez eux des biens meubles, des zébus, des parts de viande ou des étoffes, etc. Il s'agit, somme toute, d'une charge assez contraignante puisqu'elle est censée courir éternellement dans la descendance. Il est bien évident que l'acceptation de cet inconvénient résulte d'une convention où la neutralisation de la malédiction (A) était en jeu. A partir des représentations sous-jacentes aux récits actuels (n° 1), on présume que le refus d'accepter le droit de prise engendre justement une activation de cette malédiction. Tant que l'accord est respecté, elle est simplement suspendue. Et quand il ne l'est pas, une catastrophe punitive s'abat sur le contrevenant.

De cet exemple, on tire un premier modèle du *ziva*. Un groupe très gravement lésé maudit les membres du groupe coupable. Puis le *fanjivana* consiste en une conciliation où le contenu malédictif de départ est conditionné ensuite au manquement d'obligations compensatoires qui asservit le groupe coupable. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un acte « juridique » et rituel où la malédiction est convertie en malédiction conditionnelle, moyennant reconnaissance et réparation du côté coupable.

SECOND CAS : RAHOVA/RANOMENA

Le second récit met en scène le rapt d'une femme mariée aux autochtones Ranomena (*tompo-tany*), par un allochtone Rahova pendant un rituel de circoncision. Puis sont narrées les conclusions d'un conflit armé par entérinement de la situation de fait. Le voleur de femme ayant gagné la guerre conserve cette femme volée. Qu'il s'agisse là d'une variation sur le thème du rapport entre gendre (*vinanto*) et beau-père (*rafoza*) – trame diégétique ayant donné motif à de nombreux récits à caractère légendaire marqué – ne nous concerne pas. Par contre, nous intéresse la collusion du thème de la transgression des règles de formation du mariage légitime et celui du non-respect des « tompotany » (groupe qui accueille des étrangers sur ses terres) et la suite conflictuelle qui en résulte, laquelle donne lieu enfin à l'accord négocié de *ziva* entre un *jaloko*¹⁶ de surcroît et un autochtone vaincu. Un tiers médiateur intervient afin de régler le différend. Il fut en capacité d'autorité suffisante pour imposer la solution. Ce rôle du tiers initiateur de l'accord renvoie au clivage vertical entre *mpanjaka* (« prince ») et société lignagère.

ZafindRaminia des privautés / ... / mais sans qu'il y ait réciprocité de la part de ceux-ci, sauf en ce qui concerne les malédictions dont ils s'accablent mutuellement lorsqu'ils se rencontrent : quand les Antivandrika enlèvent, de force ou par ruse, quelque objet aux ZafindRaminia, ces derniers sont obligés de le leur laisser ; quand les ZafindRaminia tuent un bœuf, s'il y a des Antivandrika présents, ceux-ci s'emparent d'une cuisse entière... ».

16 Le *jaloko* (le vocabulaire qu'on emploie est celui du nord-est qui nous est familier) inverse le sens des échanges matrimoniaux exogames. Ici, le Rahova « suiveur de femme » réside sur des terres attribuées par les Ranomena.

Récit n° 2 : « Un jour, au cours d'une cérémonie de circoncision organisée par les Rahova, un des fils de ceux-ci enleva de force la femme d'un Ranomena en prétendant qu'elle était trop jolie pour un Ranomena et ne convenait qu'à un Rahova. Devant cet affront, les autochtones Ranomena déclarèrent la guerre aux nouveaux venus Rahova. La lutte s'engagea. [...] Les Ranomena qui battirent en retraite [...] se réfugièrent chez les Antambahoaka de Mananjary. Arbitrant le conflit, les Antambahoaka mirent d'accord les deux parties adverses et leur firent payer en commun un taureau rouge pour mettre fin aux hostilités. On tua le taureau rouge et la convention suivante fut solennellement proclamée : « *A partir de maintenant, Ranomena et Zafindrohova [descendants de Rahova] sont amis. Si un Ranomena s'approprie ouvertement un bien quelconque appartenant à un Zafindrohova, celui-ci ne pourra, sous peine de mourir, réclamer ce bien enlevé vice-versa* ». Cette « parenté à plaisanterie » est encore respectée jusqu'à ce jour entre clans Ranomena et Zafindrohova. Le cas n'est pas rare de voir quelqu'un se disant Ranomena, d'où qu'il vienne, ramasser les poulets au passage à Fanivelona ou à Nosy-Varika. Le propriétaire Zafindrohova ne peut, sous peine de mourir, faire restituer les poulets enlevés de droit par un Ranomena. Ils s'insultent volontiers, l'un traite l'autre d'esclave, de vaurien, le tout s'échange dans une parfaite amitié¹⁷ [...] » (Salomon Rahatoka, *Pensée religieuse et rituels Betsimisaraka*)¹⁸.

Le cas correspond à un double pervertissement du rapport donneur/ receveur (d'épouse et de terre). Or, si la femme volée appartient à la parenté (par alliance) des donneurs de terre, il se ferait bien qu'alors les insultes à plaisanterie prennent la quasi-forme de celles que s'échangent les beaux-frères par alliance (*valilaby* ou *valahy*). Cet *imbroglio* introduit au problème de l'inextricable collusion possible entre les relations dites « à plaisanterie » entre les deux côtés d'une parentèle liée par une union matrimoniale médiane et les relations *ziva*¹⁹. Ce cas illustre aussi le fait que le lien *ziva* se contracte régulièrement (dans la documentation), *après* l'union matrimoniale problématique et non avant.

D'autre part il est bien vrai aussi que la notion de « plaisanterie » recouvre partiellement les rapports possibles entre les affins en regard des

17 Le droit de prise semble unilatéral (compensation) alors que le droit aux insultes est bilatéral.

18 *Ny razana tsy mba maty*, Antananarivo, Editions de la librairie de Madagascar, 1984, p. 35-36.

19 E. Rajaonarison restitue le vocabulaire d'informateurs qui nomment « *ziva* » les relations à plaisanterie entre *ego* et son beau-frère par alliance (*valilaby*), *ego* et son oncle maternel (*zama*), *ego* et le mari de sa tante paternelle (*zama*)... Il s'agit là de relations instituées par l'union matrimoniale et qui existent indépendamment de « l'institution-*ziva* ». Les informateurs identifient donc les deux plans sur la base de la ressemblance formelle des effets concrets (1979, *Anororo, un village Sibanaka en mutation*, Mémoire pour l'obtention du diplôme de l'école des hautes études en sciences sociales, sous la direction de P. Ottino, Paris, p. 89 *sqq.*).

dites « plaisanteries » permises par le *ziva*. Ainsi s'adresse le *mpiziva* (Sakalava) au père d'un nouveau-né : « *Nangery ny fandroaka* » : « la chienne a déféqué » (Héber, 1958 :190). Dans notre cas Rahova/Ranomena, l'ex-mari de la femme enlevée s'adressera-t-il jamais ainsi au nouveau conjoint alors que cette femme lui avait peut-être déjà donné des enfants ?

Dans ce second cas, on remarquera une variation par rapport au précédent. La raison initiale ne semble pas tenir à une simple malédiction (et bien qu'on puisse supposer que celle-ci ait été prononcée par les Ranomena). La transgression des Rahova justifie une réaction belliqueuse. Mais les « ayant droit » (du point de vue des règles coutumières) perdent la bataille. Ils sont doublement lésés. Le *fizivana* permet alors de neutraliser le conflit violent dont l'issue est injuste (l'une des obligations croisées de *mpiziva* est de ne pas attenter à la personne de l'autre). La conciliation se fait à l'initiative d'un tiers (Antambahoaka). L'institution volontariste du *fizivana* fait figure de règlement politique du conflit. A cela correspondent des références qui font mention de sanctions codifiées sous forme du paiement d'amende en cas de faute ultérieure²⁰. On notera que la locution « *loha teny* », qui est souvent prise pour synonyme de « *ziva* », est quasiment toujours employée dans le cas de figure d'un prince ou d'un tiers indépendant qui conduit le rituel²¹. Dans le premier cas Antaivandrika/Zafiraminia, par contre, la médiation repose sur la capacité de l'entité religieusement invoquée à garantir le respect de l'accord (« l'esprit du serment *ziva* »). Dans le second cas d'une société stratifiée, le prince (*mpanjaka* ou *mpagnito*) se place en intermédiaire entre la société lignagère des roturiers et « l'esprit du serment *ziva* ». Il nous semble donc qu'ici l'accent est beaucoup plus porté sur la malédiction conditionnelle du *fanjivana* (les contractants ne doivent plus s'agresser sous peine de subir un mal sacré et/ou une sanction civile) qui permet de régler le conflit et par rapport à quoi la compensation que représente la possibilité de prise est en quelque sorte seulement accessoire.

TROISIEME CAS : MAKOA/BARA

Au contraire des cas précédents, la motivation du *ziva* s'inverse dans certaines circonstances. Il s'agit là proprement d'alliance et non de conciliation. On présente un récit recueilli en 1970 par Narivelo Rajaonarimanana

20 Par exemple, en région Mahafaly : « *La sanction consiste en une amende de trente bœufs infligée au provocateur qui a blessé son allié, etc.* ». Robert David, *Notes d'ethnographie malgache*, Bulletin de l'Académie malgache, Tananarive, 1939.

21 « *Loha teny* » se traduit par « parole de chef », « déclaration solennelle d'une personne en position d'autorité »... (*filoha* : chef, responsable...).

à Maintinrano (côte ouest). Des femmes et des enfants Makoa sont raziés à l'époque de la traite. Les Makoa s'adressent à des Bara afin de les reprendre. Ceux-ci échouent et demandent de l'aide aux Korao (nom générique des Antaisaka, Antaifasy, Antaimoro ; précise l'auteur). Les femmes et enfants sont repris et restitués. Les Makoa offrent alors un troupeau de zébus et une caisse d'argent aux Bara (seuls intermédiaires en contact). Ceux-ci ne peuvent accepter car ils n'auraient pas réussi sans l'aide des Korao. Ils proposent de rétrocéder ce même cadeau aux Korao qui le refusent, car ils ont donné de l'aide aux Bara et non aux Makoa. L'affaire est résolue par la contraction d'un lien *ziva* entre Bara et Makoa. Les Bara énoncent la convention suivante :

Récit n° 3 : « Désormais nous ferons de ces hommes nos esclaves. Nous pouvons leur faire tout ce que nous voulons. Nous pouvons porter la main sur leur tête et même, nous pouvons leur donner des coups de pieds sur leur tête. Nous les traiterons comme les esclaves de nos ancêtres. Et vous les Korao, vous m'avez aidé, moi, le Bara, souvenez-vous que les descendants de ces hommes sont nos esclaves, tous les Makoa quels qu'ils soient. Et de la même manière, eux aussi, ils peuvent nous traiter comme leurs esclaves et qu'ils n'aient pas peur de le faire. /.../ Ces gens seront nos parents à plaisanterie. N'importe quelle grossièreté, on ne peut nous la reprocher, que ce soit une injure, ou n'importe quoi d'autre, qu'on leur donne des coups de pieds sur la tête, qu'on porte la main à leur tête et qu'on la secoue comme ça, on ne peut nous le reprocher », *Les parents à plaisanterie des Makoa* (traduction de l'auteur)²².

L'action des Korao est décisive et lorsque les Makoa veulent donner une compensation aux Bara, qui sont prestataires d'aide vis-à-vis d'eux, ceux-ci refusent puisqu'ils sont receveurs d'aide venant des Korao. Les Korao refusent la compensation du fait qu'ils ont donné de l'aide aux Bara et non aux Makoa. Ce *hiatus* montre bien le caractère éminemment ordonnateur du rapport donneur/receveur. Il faut préciser que, vu l'importance de la compensation, la valeur proposée est peut-être supérieure à la valeur « marchande » des Makoa raziés (ce point est capital dans la logique historique correspondant à l'évènement). Les Bara se trouvent donc en position paradoxale puisqu'ils sont donneurs d'aide d'un côté et en même temps receveurs de l'autre. Les Makoa ne leur sont pas entièrement redevables de la possibilité de perpétuer leurs lignées (femmes et enfants). Dans un style métaphorique : ils ne sont pas intégralement redevables de ne pas se dissoudre *comme les cendres du foyer dans l'eau*. Le problème se dénoue par la contraction du lien à l'initiative des Bara. Il ne fera aucun doute désormais que ces nouveaux alliés ne s'adonneront pas eux-mêmes au rapt de leurs *mpiziva* en vue de la traite esclavagiste (ni les Korao alliés

22 Rajaonarimanana Narivelo, 1987, p. 119-123.

d'alliés). Il est tout à fait singulier que l'auteur du récit mentionne principalement le rapport fictif maître-esclave — en manière de plaisanterie — entre son groupe sauvé de l'esclavage et le groupe libérateur princier (la traduction donne le titre de « roi » pour *ampanjaka* du récit original). Le caractère commémoratif est évident. Par contre, la réciprocité du geste d'infériorisation absolu (coup de pied sur la tête) constitue une énigme. Peut-être ne s'agit-il ici que de rhétorique ? Comment un roturier, fut-il *mpiziva*, pourrait-il attenter à la tête d'un prince ? Ainsi se profile une question concernant la distinction entre les alliances *ziva* horizontales de groupes égaux et celles qui se nouent dans une hiérarchie verticale.

D'autre part, si la littérature donne des exemples de mariage entre groupes statutaires hiérarchisés (les roturiers autochtones donnent des filles aux princes et non le contraire), elle mentionne souvent aussi l'impossibilité de mariages entre *mpiziva*. « *Le seul interdit [entre *mpiziva*] est à propos des femmes et des filles de la maison* » (S. Chazan-Gillig, 1991 : 349)²³. Or, les Makoa totalisent un grand nombre de liens à Madagascar. Dans le nord-est (*n.t.*)²⁴, en tout cas, l'alliance *ziva* implique l'impossibilité de l'union matrimoniale. De ce fait, un tel groupe largement pourvu de liens *ziva* est d'abord contraint à l'endogamie plus ou moins accentuée. Et dans l'autre sens, l'institution quasi-stratégique du *ziva* permet de s'assurer d'une non-belligérance de groupes alliés tout en maintenant une absence de métissage. Il nous semble que ce schématisme est généralement valable dans le cas de l'alliance *ziva* entre deux groupes statutaire hiérarchisés.

Contrairement aux deux cas précédents, la neutralisation d'un conflit n'est pas en jeu ici. Le *fanjivana* établit, de façon rituelle, une alliance entre deux groupes. Les engagements sont énoncés pendant le rituel (même à un second degré dans la relation Makoa/Korao). Il n'est pas étonnant de ce fait que l'aspect *parenté à plaisanterie* soit surdéterminé puisqu'il commémore l'accord volontaire et bénéfique. D'autre part, cet aspect étant marqué, on ne se marie pas dans une parenté sauf à commettre l'inceste. A travers les variations des trois cas qu'on vient d'examiner, il semble manifeste que le *ziva* consiste en une concrétion de différents aspects (garantie de fidélité aux engagements au moyen d'une *malédiction conditionnelle*, *compensation* mise en jeu, *alliance* ou *conciliation* souhaités de part et d'autre, *relations à plaisanterie*...). Selon le contexte, l'accent se déporte sur l'un ou l'autre aspect de cette institution complexe.

23 Cette règle, qu'on constate sur notre terrain, n'est néanmoins pas systématique comme le montre une citation de David reproduite plus loin en note. On rappelle l'ambiguïté du *ziva* qui entre difficilement dans une définition univoque.

24 On y a relevé sept liens Makoa/X pour trente-cinq décomptés sur notre terrain réputé Tsimihety. Mais cela ne concerne qu'une petite région. Entre autre, le lien avec les Bara n'avait pas été relevé...

A PROPOS DE L'INDECIDABILITE HIERARCHIQUE

Les trois cas présentés sont tout à fait insuffisants pour épuiser la question de la formation originelle du *fanjivana*. Mais il semblera évident qu'une fonction transversale de l'institution est de dépasser un différend grave entre deux groupes (qui ne veulent pas s'entre-détruire) ou de nouer un lien d'alliance politique ou matrimoniale qui, apparemment, ne se ferait pas sans elle. L'alliance matrimoniale sans *ziva* est irrésistiblement évidente dans le cadre d'une société lignagère pacifique (échange généralisé d'épouses). Par contre, il semble que le *ziva* permette que des unions soient légitimées, lesquelles ne le pourraient être sans cet aménagement supplémentaire (Rahova/Ranomena). Mais par ailleurs, si le *ziva* est aussi de nature à neutraliser une malédiction qui engendre une prohibition (sacrée) du mariage entre deux groupes (Antaivandrika/Zafiraminia), il semble étrange que son incidence puisse s'inverser à ce point.

Ce peut être compris néanmoins si on exploite une remarque de J. C. Hébert (1958 : 299-300) : « ... il y a toujours entre clans ziva un supérieur et un inférieur, un vainqueur et un vaincu, ou un sauveur et un sauvé. Pourtant les droits entre vainqueur et vaincu, entre supérieur et inférieur sont réciproques... La vérité est peut-être que chacun était supérieur à l'autre sur un point... ». Le ziva correspond très souvent à une prééminence différente distribuée des deux côtés. Dans l'exemple d'un rapport Andrambe/Hirijy (cité par S. C. Gillig, 1991 : 217), les Hirijy sont protecteurs au sens guerrier mais demandeurs de femmes vis-à-vis des Andrambe. Symétriquement, les Andrambe possèdent une prééminence hiérarchique en tant que donneurs d'épouses, mais ils sont protégés, donc dépendants (citation d'un informateur et parenthèses de l'auteur) : « Les Hirijy et les Andrambe ne peuvent se faire de mal car les Hirijy épousent les enfants des Andrambe (lien de ziva) mais les Andrambe n'épousent pas les enfants des Hirijy (le groupe protecteur est Hirijy)... ». Une position hiérarchique différente en son genre se distribue des deux côtés. Ce rapport croisé est généralisable aux rapports entre allochtones libres et autochtones (tompotany). Il l'est aussi dans celui du rapport Antaivandrika/Zafiraminia où le groupe princier (du moins rétrospectivement) est redevable du point de vue d'un manquement à une parole donnée lors de la traversée maritime (ils se sont infériorisés par rapport à des inférieurs). Le point commun qui permet qu'une continuité puisse exister entre le ziva de conciliation et celui d'alliance, c'est qu'en chaque situation un différentiel hiérarchique croisé semble inconciliable car de nature foncièrement hétérogène. Faut-il rappeler que dans les situations de rencontre où ne se joue pas la nécessité de dépasser ce différentiel, le ziva ne se justifie pas non plus (domination/soumission, autorité acquise par serment d'allégeance imposé ou volontaire, égalité pure et simple, etc.). En ce sens, faudrait-il considérer que l'institution permet de résoudre pacifiquement le

problème de la rencontre de deux groupes dont les positions hiérarchiques relatives sont inconciliables alors que le contexte commande de voisiner pacifiquement ? Elles sont inconciliables au sens où, par exemple, les tompo-tany autochtones sont gardiens exclusifs des cultes de fertilité du sol et les nouveaux venus, porteurs d'une idéologie royale complètement étrangère aux premiers. Le ziva permet de dépasser la non compatibilité *a priori*. Ceci transparaît dans l'usage de la notion « d'alliance chtonienne » par J. C. Hébert et en particulier dans son analyse du mot wazimba (1958 : 295-304)²⁵. Il est explicite dans les développements du rapport entre la royauté Maroseragna émergente et la société lignagère autochtone (S. C. Gillig, 1991, S. Goedefroit, 1998)²⁶.

Mais les possibilités de *hiatus* hiérarchique ne sont pas encore épuisées. Dans le rapport Bara/Makoa la mise en ordre univoque des rapports sociaux entre les deux groupes souffre d'ambiguïté car si d'un certain point de vue les Makoa sont receveurs par rapport aux Bara, ils ne le sont pas d'un autre. On peut noter que le même genre de réversion se produit dans certains dispositifs particuliers de l'alliance matrimoniale. Dans l'hypothèse d'un véritable échange restreint, la hiérarchie devient flottante. Cette citation (reprise de Hébert, 1958 : 294) tendrait à montrer que de telles incertitudes se sont produites (région d'Ananalava) :

« ...les notables de jadis ont fait serment de rester liés par la parenté ; ils ont demandé que les gens liés par le *ziva* ne se fassent pas de mal, car ce sont des gens qui se sont donnés mutuellement des enfants. Ces deux individus ont donné naissance à l'institution du *ziva* ».

Dans le cas d'une alliance par échange croisé d'épouses entre deux groupes, la hiérarchie donneur/receveur est réversible²⁷. Comme dans la position des Bara, les donneurs sont receveurs en même temps et *versus*. L'informateur sous-entend que le *ziva* résulte de la commission d'un acte juridique conséquent motivé par le *hiatus* de départ. Donc, pour paraphraser J. C. Hébert : *La vérité est peut-être aussi que chacun, alternativement, était supérieur à l'autre sur le même point (et versus : l'infériorité).*

25 Jean Poirier développe aussi cette idée dans sa thèse : *Les Bezanozano*, sous la direction d'Hubert Deschamps, 1970, Doctorat d'Etat, Histoire, Paris IV, p. 278-280.

26 Les ancêtres Maroseragna immigrants semblent d'abord s'intégrer par l'alliance matrimoniale avec les autochtones, ce qui place le gendre demandeur *vinanto* en position d'infériorité par rapport au beau-père donneur d'épouse *rafoza*. Indépendamment du détail de l'histoire événementielle, les Maroseragna ont réussi à convertir les groupes donneurs en *mpiziva* des rois : *mpiziva mpagnito* (hiérarchisés selon qu'ils fournissent la première ou la seconde épouse) ce qui, tout d'abord, institue un rapport de réciprocité équilibrée.

27 Il n'est pas du tout sûr que l'auteur de la citation réfère à un *système régulier* d'échange restreint entre deux groupes ou sections. Il parle seulement d'une ou de plusieurs unions croisées initiales qui ne sont pas nécessairement reproduites postérieurement à la contraction du *ziva*.

TROIS NIVEAUX BENEFIQUES DU ZIVA CONSIDERE D'UN POINT DE VUE ACTUEL

Pour ce qui est de la transmission du *ziva*, faut-il d'abord insister sur sa durabilité puisque le lien Antaivandrika/Zafiraminia persisterait depuis sept siècles environ (Ferrand, Munthe) ? D'autre part et sans développer, la voie de transmission est manifestement patrilinéaire (voie agnatique). Il existe donc une communauté étroite entre la transmission du *ziva* et celle de l'identité de *karazana* (« ethnie »), dans la mesure où la règle de transmission est identique. Dans le cas des Antaivandrika et Zafiraminia (selon les traditions, du moins), la création identitaire du *karazana* se confond quasiment avec l'engagement réciproque du *ziva* puisque les contractants sont aussi présentés comme des ancêtres fondateurs.

Vertu préservative de la malédiction conditionnelle :

Le *fanjivana* procède d'une malédiction conditionnelle prononcée par les deux ancêtres qui engendrèrent, chacun, leur *karazana* (« ethnie » au sens de la descendance patrilinéaire innombrable après sept siècles, par exemple). Cette malédiction continue de courir, en principe, dans la descendance innombrable de chaque ancêtre (cette disposition est prononcée lors du serment et son respect constitue précisément un trait de l'identité ancestrale). Il faut insister sur l'ambivalence de la malédiction conditionnelle. La survenance différée du contenu punitif est conditionnée à un manquement ultérieur. Ce danger semble obliger impérativement le descendant assermenté à ne pas transgresser et bien avant que la peine survenant éventuellement n'ait valence de sanction quasi-judiciaire (selon une logique démonstrative à rebours qui renvoie à l'ordalie). Mais symétriquement le descendant (« *corporate* » vis-à-vis de l'ancêtre qui s'engagea par serment) n'est pas sensé la subir s'il demeure fidèle à la parole jadis donnée. La conditionnalité des maux semble impliquer expressément que le respect des engagements possède des vertus apotropaiques. Le schéma est relativement simple : « Je m'engage à respecter telle obligation sous peine de subir tels maux si je me parjure, donc si je ne me parjure pas je ne les subirai pas ! ». Dans le cas du *ziva*, la malédiction est sensée agir efficacement, inéluctablement en cas de transgression. Cette certitude renvoie à la croyance symétrique en une vertu protectrice de la fidélité aux engagements tenus (obligations ancestrales, *fadin'drazana*). La positivité est particulièrement évidente dans les cas d'activation thérapeutique ou curative du « *basina* » (ce que les informateurs nomment la « sainteté » du *ziva*). Il est sensé pouvoir faire guérir à même mesure que la transgression est sensée faire mourir (cf. récit n° 6 par rapport au récit n° 1). A un premier niveau bénéfique, le *fanjivana* active la technique préservative que constitue l'énoncé du conditionnement des maux. Il apparaît non seulement comme

un acte social d'engagement vis-à-vis d'un autre groupe mais il possède aussi un versant (« magique ») de conditionnement du malheur. Le propre du *fanjivana* par rapport à d'autres formes de serments à Madagascar, semble-t-il, tient au fait que la croyance est comme exacerbée. En une formulation à peine forcée : un sujet ayant actuellement des liens *ziva* effectifs dispose d'un moyen pour protéger sa descendance tant qu'il respecte la forme relationnelle séculière avec *alter mpiziva*. Un père, par exemple, n'a pas à craindre que ses enfants soient atteints de jaunisse s'il ne déroge pas à ses obligations *ziva*.

BENEFICE ATTACHE A LA MONSTRATION FIGURATIVE

Dans la malédiction conditionnelle s'énonce l'inverse du cours normal, heureux, pacifique et fécond de la vie afin que cette inversion ne se produise pas. Rendre verbalement manifeste le négatif est une condition formelle de la possibilité de le tenir à distance. L'énoncé imprécatoire du négatif est assez régulièrement métaphorique ou imagé :

« Si un homme fait du mal à son *mpiziva*... Qu'il soit avalé par le crocodile en traversant la rivière, qu'il soit frappé par la foudre en marchant dans la vallée... Celui qui abuse les autres disparaîtra comme des cendres dissoutes dans l'eau. Il deviendra de plus en plus misérable, ne sera plus jamais riche. Celui qui provoquera quelque conflit sera atteint par la malédiction. Mais si l'on ne fait pas de mal, par contre, tout sera bénéfique et prospère » (n.t. 2000)²⁸.

La malédiction réfère à des événements quotidiens car la pénalité consiste précisément en maux survenants dans la vie quotidienne. Dans cette logique, la maladie physique peut être regardée comme une sanction judiciaire (cf. récit n° 1).

On considère maintenant l'actualisation de la relation *ziva* dans des phases de rencontre comme un jeu d'acteur (relations à plaisanterie). Les deux *mpiziva* mettent en scène l'inversion des convenances dans leur interrelation. Ils infériorisent autrui devant tout le monde (mettre le pied sur la tête de quelqu'un qui se trouve à terre...), ils commettent des quasi-vols (d'étoffes, de poulets, de zébus...), font du gâchis (un zébu prestigieux est tué pour n'en garder que le foie). Ils insultent les ancêtres d'autrui et, dans le sud, ils consumaient des quasi-adultères en toute impunité²⁹, etc. Dans

28 Formules de malédictions conditionnelles relevées à Andapa à propos d'un engagement de *ziva* entre Antaimoro et Antandroy et datant de 1969.

29 R. David, 1939, p. 67-68 : « Un homme peut aller dans la case de l'un des membres de la tribu alliée et y prendre un objet quelconque. Il peut même prélever ou abattre un bœuf... Il est même plus courant de demander au propriétaire... un bœuf, la femme, une marmite ou une natte... Le droit de prise s'étend aux femmes. Ainsi un homme surprend son épouse avec un de ses *mpiziva*,

le récit n° 6, ils se moquent d'une mourante au point de mériter qu'ils soient tués sommairement à coup de fusil de chasse. Il semble bien que ce jeu de l'inconvenance, mené sur la scène du quotidien, est relativement homologue à celui de l'inversion effectuée dans l'évocation imprécatoire de malédiction. Et il semble homologue aussi à l'aménagement de certaines phases d'assermentation sur un mode figuratif. Ainsi en est-il de manière très évidente dans le serment sur le *lefon'omby*³⁰, l'*omby mifotitra*³¹ ou dans l'assermentation préalable des conducteurs de l'ordalie collective du *tavibe* :

Récit n° 5 : « On prend un van et on y met de l'eau [...]. On prend aussi un agneau maigre désigné par le terme *d'ondrikey malabelo*. On le sacrifie, on lui arrache les entrailles et on lui crève les yeux ; on lui tranche la tête et on la met à la queue ; on coupe ses pieds et on les met devant sa bouche, et c'est pour cela qu'on l'appelle *ondrikey malabelo* ; on prononce des imprécations sur l'eau contenue dans le van et c'est l'un des hommes qui le fait en déclarant : [...] nous qui sommes réunis ici, maintenant tant les petits que les grands, nous disons : puissent ses os être dispersés ! Puisse-t-il ne pas avoir de remplaçant ! Puisse-t-il mourir comme ce mouton que voici, puisse-t-il être vaincu par ce serment que nous faisons ici, à la porte [...]. Et ainsi s'achève ce qui s'appelle prêter serment à la grande porte. *De la façon dont s'opère le tanguin ou tavibe*³² ».

Dans cette prestation de serment, l'animal-figurant est le support métaphorique du malheur qui affecterait le parjure identifié à l'animal. Mais quelle analogie trouverait-on avec les formes régulières de rencontre entre *mpiziva* ? Est-il bien approprié de les considérer comme des mises en scène ? Il nous semble que oui, d'autant qu'il est possible de graduer la manifestation figurative du négatif à partir de l'imprécation évocatrice (susitant des images mentales) en passant par la mise en scène de l'animal figurant (image composée concrètement) pour, enfin, entrer quasiment dans le domaine du jeu d'acteur qui met en acte un contenu sinon fictif, au moins figuratif. Le problème auquel on est confronté vient de ce que certaines commissions ne semblent pas fictives du tout, comme de s'approprier des zébus ou de consommer l'acte de chair avec l'épouse

il s'en va sans les déranger. Deux hommes... découvrent qu'ils sont alliés, l'un d'eux décide d'emmener la femme de l'autre ; ce dernier ne peut s'y opposer. C'est même un moyen encore très utilisé par les femmes pour se soustraire momentanément ou définitivement à l'autorité de leur mari... ».

30 On renvoie à l'article d'Annie Rouhette (1987, p. 57-79) où trois formes de serment malgache sont comparées : *velirano*, *lefon'omby* et *sotrovokaka*.

31 Voir la description par Raymond Decary, 1951, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Payot, p. 193.

32 R. P. Callet. (traduction G. S. Chapuis et E. Ratsimba), *Histoire des rois, Tantaran' ny Andriana*, tome III, éd. de la Librairie de Madagascar, 1974, p. 217.

d'autrui. Mais on remarquera d'abord que les actes permis sont extrêmement codifiés et qu'ensuite une limite ne doit pas être franchie. Un *mpiziva* ne peut absolument pas tout se permettre ; comme de violer la femme non consentante d'un *mpiziva* ou de prendre chez lui tant de biens qu'il viendrait à sombrer dans la misère ! Ensuite il convient de remarquer que la permission est souvent distribuée pareillement des deux côtés (sauf exception³³). Le *ziva* engendre une permissivité tempérée du fait même que l'acte commis peut être aussi subi. C'est une des raisons pour laquelle nos informateurs disent vouloir éviter d'entrer, tant que possible, dans des phases interrelationnelles *ziva*. Le jeu est à la fois encadré par des règles et en même temps pondéré par la réciprocité.

D'un point de vue proprement social, le « rôle » existe aussi en un autre sens. Dans certaines circonstances et en fonction de certains enchaînements, le système des rapports coutumièrement prescrits n'est pas totalisant ; surtout dans la rencontre de groupes culturellement hétérogènes (et on ne parle pas ici des belligérances anciennes). Cette suspension génère un espace d'arbitraire. Il nous semble que le *ziva*, surtout en son aspect de réciprocité du droit à l'inversion, aménage rituellement cet espace de chaos social potentiel. Il est une manière de contenir volontairement ce qui était en passe (jadis) de ne plus pouvoir être maîtrisé. Et donc, la vertu préservatrice de l'institution — en sa dimension sociale maintenant — c'est d'avoir converti la potentialité d'un désordre intégral en un désordre maîtrisé. En ce sens, l'insulte permise et l'inversion comportementale, contenues dans certaines limites, ont pour fonction de circonscrire les dérèglements. De cette manière en vient-on à un second aspect bénéfique du *ziva*. L'aménagement ritualisé des rencontres permet de contenir le désordre et ceci, paradoxalement, en le jouant sur un mode délimité. Ce qui semble quelque peu spéculaire, c'est que mettre en jeu *réellement* des relations chaotiques circonscrites a pour fonction de préserver du chaos social généralisé (entre deux groupes seulement). Le *mpiziva* évoqué par R. David (note n° 30) ne se comporte pas autrement que le Rahova du cas n° 2 quand il rapt l'épouse de son allié.

LE MYSTÈRE DU HASINA

La vertu préservatrice est certainement attachée doublement au *ziva*. D'abord l'assermentation fut conclue initialement moyennant la caution imprécatoire et donc à ce premier niveau, le non parjure bénéficie (selon

33 Dans nos enquêtes, les cas de *ziva d'alliance* du type Makoa/Bara sont plus fréquents que ceux de *conciliation* du type Antaivandrika/Zafiraminia. Dans ce second cas de figure, l'aspect de compensation unilatérale est généralement marqué en ce qui concerne le droit de prise alors que dans le *ziva d'alliance* la réciprocité est systématique.

croyances) de l'exemption des sanctions conditionnelles qui furent jadis énoncées. D'autre part, le respect de l'obligation à « jouer le jeu » engendre une neutralisation des conflits sociaux avec les *mpiziva*. *Ego* n'aura pas à subir tout ce qui est prohibé dans la relation : le meurtre, les blessures, le vol sournois, la destruction des biens, l'attentat aux personnes et aux mœurs... Il peut prévoir la forme des rencontres. Le rapport est négociable au travers de tolérances prescrites. Mais ces deux dimensions croisées ne suffisent pas à épuiser la positivité du *ziva* qui peut être aussi proprement bénéfique au sens thérapeutique ou curatif :

Récit n° 6 : (Les infirmiers Antaisaka et la malade Betsileo). « Ma fille est moribonde, presque à l'agonie. Les infirmiers ont fait semblant de pleurer à chaudes larmes auprès de la fille comme si elle était morte. Alors je suis allé voir papa : je viens à la maison car j'ai l'intention de prendre le fusil pour tuer les infirmiers qui pleurent mon enfant à l'agonie comme si elle était déjà morte. [...] J'avais beau vouloir y aller, papa a refusé catégoriquement. [...] Le lendemain matin ma fille était guérie alors que les médecins ne réussissaient pas à la guérir. Lorsqu'elle fut complètement guérie au bout d'une semaine papa a dit : voilà je t'ai dit, quand les mpiziva pleurent, c'est une espèce d'invocation pour une bénédiction divine, pour nous qui sommes leur mpiziva. Tu n'as pas le droit de faire du mal à ces gens là. Voilà l'efficacité du ziva et ça m'est arrivé. Après une semaine nous avons fêté la guérison totale de ma fille », Extrait d'un récit de Jean Baptiste Rasoamanarivo, Andapa, 2001, à propos d'un événement qui date des années 1980.

Comment se fait-il qu'un comportement *joué* puisse agir thérapeutiquement ? En tous cas, ce jeu procède de l'inversion. Les infirmiers font comme si la jeune fille était morte et cette inversion permet justement de faire barrage à l'issue fatale. La formule pourrait en être : « j'énonce le pire à propos du *mpiziva* et dans le cadre de la relation *ziva* pour obtenir le contraire ». Imaginerait-on se moquer d'une mourante en lui répétant avec insistance qu'elle n'a plus aucune chance de survivre³⁴ ?

A notre avis, il faut en revenir à la conditionnalité des maux évoqués lors de la formation initiale du lien *ziva*. Ici la malade subit manifestement un mal *inconditionné*. L'admission à l'hôpital a un sens contextuel. La malade n'est pas victime d'un *tsigny-drazana* (punition administrée par un ancêtre) ou d'une attaque de sorcellerie, etc. car, si cela était, elle serait prise en charge par un *mpijoro*, « prêtre » ancestral ou par un *moasy*, guérisseur traditionnel, éventuellement par un *mpiandry* exorciste chrétien. La place n'est pas suffisante pour développer. En d'autres termes, l'examen traditionaliste a certainement révélé une absence de cause avérée et

34 Dans le même ordre d'idées, un informateur se moquait de la famille de sa femme car il y est d'usage de mettre les agonisants dans un cercueil alors qu'ils sont encore vivants. Faut-il voir cette information très partielle comme une illustration supplémentaire ?

c'est pour cela que la malade se retrouve dans un service de médecine. L'hôpital est un lieu de recel des victimes de maux arbitraires du point de vue traditionnel (qu'on peut tout aussi bien nommer *maladies* au sens scientifique). Mais ce premier niveau n'est pas le seul. Apparemment l'étiologie médicale n'est pas non plus établie avec certitude puisque la malade ne guérit pas. Il semble donc que les causes traditionnelles font défaut autant que des causes scientifiquement repérables. Il ne fait nul doute que les infirmiers activent le *ziva* pour cette seconde raison.

Pour ainsi dire, le *mpiziva* se trouve confronté ici à une rupture d'obligation du côté de l'instance devant laquelle l'assermentation fut jadis conclue (« l'esprit du serment *ziva* »). Cette malade n'ayant pas dérogé à ses obligations *ziva* (en particulier), il n'y a absolument aucune raison qu'elle tombe malade puisqu'elle est sensée être préservée de la maladie par cette instance même. Il nous semble qu'alors, non seulement le comportement des infirmiers réalise concrètement l'obligation *ziva* en insistant (valeur démonstrative de l'acte prouvant que l'engagement *ziva* est effectif et que personne ne s'y dérobe) mais en plus ils font rappel de l'aberration insigne de cette maladie en regard d'une protection normale revendiquée. Les infirmiers ont détecté une anomalie quasi « jurale » et la guérison est conçue comme une réparation pour manquement de l'instance gardienne de la caution imprécatoire. L'exagération attire l'attention. Le rappel à l'ordre (« espèce d'invocation pour une bénédiction divine ») est d'ailleurs efficace (efficient³⁵) puisque la fille guérit. Se profile ainsi une troisième vertu positive attachée au *ziva*. Il s'agit de sa capacité à refouler le malheur injuste. Dans une perspective convergente on fait une allusion à d'autres aspects proprement bénéfiques de la relation *ziva* :

Récit n° 7 : « J'ai vu un cas à Ambodiangesoka. Un Makoa (*mpiziva* des Antaimoro) originaire de Bealanana fait savoir qu'il viendra prendre le plus beau zébu dans le parc de l'Antaimoro, qui compte une quarantaine de têtes à Ambodisatrana. Celui-ci prévenu par quelqu'un d'Ambodisatrana va cacher ce zébu dans la forêt. Puis le Makoa, arrivé chez son *mpiziva*, constate que le zébu qu'il veut prendre n'est pas là. Le propriétaire des zébus dit à ses enfants d'emmenner les quarante zébus dans le parc du Makoa. Mais le Makoa refuse car il veut le zébu manquant. A ce moment le zébu caché dans la forêt arrive car il a brisé son entrave. Le Makoa tue alors le boeuf, le dépèce pour prendre le foie et repart chez lui. L'Antaimoro ne réagit pas... Après un an les zébus de l'Antaimoro se sont multipliés deux fois plus que normalement. Cela, je l'ai vu de mes propres yeux ! ». Un membre du comité d'église catholique d'Andapa, 2001.

35 Par « efficacité », on entend viser au fait que le résultat obtenu correspond aux intentions dont procèdent les actions menées pour obtenir ce résultat-là, quand bien même la causalité « scientifique » serait-elle hors-jeu et que le résultat — de ce point de vue — ne serait dû qu'au hasard.

Il est possible d'interpréter à la lumière des remarques qui précèdent. En effet, le Makoà gâche proprement — pour rien — un zébu de grande valeur. Cela est proprement absurde ! L'Antaimoro est victime de ce gâchis qu'il subit sans aucune raison qui puisse le justifier. Le bénéfice ultérieur, la fécondité exceptionnelle des génisses, rétablit précisément le cours normal des choses en compensant ou réparant l'anomalie que constitue le fait de subir un mal aberrant³⁶. Donc, il semble que s'esquisse là une dimension supplémentaire dans la relation *ziva*. Non seulement son effectuation semble posséder une efficience pour refouler le malheur injustifié mais en plus il semblerait bien que le mal gratuit soit provoqué sciemment par le *mpiziva* afin d'engendrer un mouvement compensatoire qui se traduit par des bienfaits en retour (*cf.* aussi les insultes ordurières). La place n'est pas suffisante pour poursuivre en ce sens...

REMARQUES FINALES

On rappelle que la transmission du *ziva* procède d'un comput unilinéaire de la descendance par voie masculine. Comment expliquer cette remarque de J.-C. Hébert (1958 :184) : « *L'existence de la parenté à plaisanterie [ziva] est attestée à l'heure actuelle, dans toutes les tribus malgaches, à l'exception des Merina qui semblent l'avoir perdue à une date récente...* »... si ce n'est par le moyen de cette autre citation qui répond : « *la société merina n'est pas une société lignagère* », selon la formulation définitive de P. Ottino (1998 : 276). Sommairement, le *ziva* ne passe pas par les femmes ; ce qui induit une déshérence chaque fois qu'un enfant masculin descend exclusivement de sa mère ou que son ascendance est indifférenciée. Notre propos ne saurait donc viser Madagascar en son entier, pas plus qu'il ne faudrait omettre de préciser que tel ou tel ensemble régional n'est pas homogène. A Andapa, environ un quart des enfants n'ont pas d'ascendance paternelle reconnue alors qu'on y relevait trente-cinq liens *ziva* (*n.t.* 1999).

Ces précautions prises, on précisera que le *ziva* actuel (*n.t.*) ressemble à celui qu'on dénommerait « interlignager ». L'investissement de la croyance en revient à une relation directe des acteurs à « l'esprit du serment *ziva* » et qu'on ne sait plus très bien nommer aujourd'hui. Cette relation, dans le cadre de l'Etat n'est plus médiatisée désormais par des princes ou des rois³⁷. Le schéma relationnel activé par le *ziva* en devient

36 Un informateur très averti nous disait que lors des matchs de *football* dans le nord, on place un membre de l'équipe adverse sous la pluie si celui-ci est *mpiziva* de l'équipe locale afin de la faire cesser pour que le match se passe dans de bonnes conditions (provocation d'un malheur injuste), 2003, *n.t.*

37 Mais le *fizivana* de 1969 déjà évoqué fut initié par le pouvoir politique PSD de la Première République suite à des émeutes entre Antandroy et Antaimoro à la SIRAMA d'Ambilobe.

triangulaire. Deux *mpiziva* sont en relation séculière du fait d'être en même temps en relation religieuse à l'instance tierce. La relation séculière tient en deux formes de comportement, l'une suspensive, l'autre rituelle. En matière de latence ou de rapports inapparents, les deux *mpiziva* « ne doivent pas se faire du mal » (selon la formulation communément employée par les informateurs). Ils s'abstiennent de se voler (outrage mesure), se blesser, s'ensorceler, etc. Sur le versant rituel, ils jouent leur rencontre sur le mode prescrit qu'on mentionnait. Mais ce genre de performance semble assez rare.

En fait, les occurrences actuelles du *ziva* tiennent principalement à la rupture d'obligation suspensive. Untel *mpiziva* se conduit mal dans une rencontre et des maux en retour le punissent sévèrement (on rappelle que le sens se fonde sur une interprétation sémiologique à rebours) : « *Iadany... se dispute avec un loba teny à Ambodiangesoka au bord de la rivière et le noie. Cinq ans plus tard Iadany... est devenu fou. Lorsqu'il est mort sa fille aînée devint folle aussi. Des membres de sa famille ont alors émigré pour échapper à la malédiction...* »³⁸. Dès lors, la persistance du *ziva* peut être envisagée sous l'angle de l'effectivité sociale, étant donné que de tels cas démonstratifs incitent les *mpiziva* à observer une très grande prudence dans leurs relations.

Dans la région qu'on étudie, l'administration s'enorgueillit de recenser toutes les « ethnies » de Madagascar (un pays en miniature). On y relevait trente-cinq liens pour dix-huit « ethnies » répertoriées administrativement. Il est bien évident que se constitue un réseau de relations entre les membres de ces groupes, dont la particularité est d'engendrer des rapports latents, non manifestes, car l'absence de conflit y est impérative (faute de quoi le mal sacré frappe inéluctablement). Les *mpiziva* considèrent communément qu'une fréquentation étroite pourrait tourner au drame car il est inévitable de se trouver en désaccord quelquefois³⁹. Il en résulte une neutralisation massive des conflits dans le réseau par abstention relationnelle ou par réserve précautionneuse. Cette dimension pacifiante renvoie aux raisons initiales de la formation du *fiζivana*. Mais aujourd'hui, le problème du *hiatus* hiérarchique ne se pose plus, tout simplement du fait que le respect du *ziva* a créé un espace de rapport où il n'a plus lieu d'être posé (parallèlement à la déshérence des hiérarchies anciennes). On en retient que de très nombreux conflits au quotidien — en particulier de voisinage — n'ont pas lieu à cause de la persistance des liens *ziva*. Cet état de fait est

38 Un membre du comité d'église catholique, Andapa, 2001, à propos d'un événement ayant eu lieu une dizaine d'années auparavant.

39 C'est la raison présentée localement pour expliquer l'impossibilité de mariage entre *mpiziva*.

difficilement évaluable puisqu'il se présente en forme de non-événement. Mais ce constat ne saurait suffire sans poser la question des raisons. Pourquoi cela est-il d'actualité ?

Le détenteur de liens *ziva* personnels possède une identité généalogique et l'origine commune ancienne de plusieurs individus est attestée par l'identité des liens. *Ego* Antaimadirano, par exemple, en tant qu'il reçoit l'obligation *ziva* de son père, se représente comme lié patrilinéairement au contractant ancien, oublié, très abstrait, et reconnaît autrui, qu'il ne connaît pas mais qui est en même situation que lui, en tant que cousin Antaimadirano lointain. A ce niveau, il faut bien confirmer l'orientation parentale (*havanana andrazambe* : parenté remontant à un ancêtre lointain). Mais simultanément, en même temps que cette identité généalogique se confirme, l'altérité du *mpiziva* en vis-à-vis se confirme aussi puisqu'il appartient à un autre groupe de référence. Etre *mpiziva* tout seul n'a pas de sens. « Antaimadirano », en tant que groupe généalogique, est attesté par le lien *ziva* aux Antailampy, par exemple (et *versus*). Le *ziva*, en tant qu'il donne un contenu concret à la notion d'origine commune, existe dans un rapport. Une structuration multi-identitaire se forme donc par le maintien de positions relatives et ceci, au sein d'un réseau assez complexe où les corrélativités se recoupent. Cette structuration n'est pas nécessairement perceptible du point de vue de la capitale (pour la raison déjà invoquée) mais elle l'est dans les campagnes.

Il semblerait que la sédentarisation de petits groupes d'origines régionales diverses qui voient pour effet de favoriser cette restructuration identitaire en mosaïque (lesquels groupes ne fondent plus de lignages depuis longtemps). Il serait trop vite dit, cependant, que la relation *ziva* maintient des clivages « ethniques » (inscrits dans le plan des quartiers du village, par exemple). Elle sert aussi de ciment dans la mesure où le contenu d'ordre sacré est commun aux deux côtés qui sont précisément solidarisés par une croyance partagée. Le lien est proprement étroit malgré, et dans la distance de l'altérité. Les *mpiziva* partagent une même représentation de la sacralité dans leurs rapports séculiers, pourrait-on dire. Mais la croyance maintenue en une « sainteté » (*basina*) du *ziva*, qui commande de se comporter de telle ou telle manière, est-elle suffisante pour expliquer la persistance actuelle ?

La dissolution des croyances engendrerait la perte d'un élément identitaire qui se confirme par la transmission du *ziva*. Mais aussi, la perte d'identité patrilinéaire ou généalogique impliquerait une déshérence de la croyance puisque le *ziva* ne serait plus transmis. Et troisièmement, la perte de croyance et/ou du lien profond de descendance auraient pour conséquence une dérégulation (supplémentaire) dans les rapports sociaux. Croyance, identité et tempérence dans les rapports sociaux sont indisso-

ciablement liés. Mais surtout, la tempérance (spécifiquement réglée par le *ziva*) ne dépend pas seulement du maintien de la croyance, ici, mais aussi de celui de l'identité. En termes caricaturaux : dans cette boucle il est impératif de maintenir les différences « ethniques » pour préserver la paix sociale. La référenciation identitaire répond à un désir de ne pas perdre des liens personnels au passé dans les campagnes malgaches en mutation. Cette mutation est généralement ressentie comme négative car elle correspond à l'intrusion d'un certain arbitraire, parfois violent, dans les rapports interindividuels. Et l'accrochage identitaire permet de maintenir vivantes des institutions coutumières qui préservent la paix sociale. Le *ziva* en est une des plus persistantes, *n.t.*⁴⁰

L'effectuation de la rencontre *ziva* (bénéfique ou non) semble assez rare aujourd'hui. Mais ces rappels sont suffisants pour maintenir vivante la sacralité. On précise qu'ils sont assez rares car, conformément à l'interprétation qui opère à rebours, l'événement doit correspondre à la forme signifiante et il n'est pas tellement facile de trouver de tels événements quotidiens, heureux ou malheureux, qui signifient le *ziva*. Il n'est pas si fréquent de guérir suite à des insultes mais la conjonction exceptionnelle se produit quand même de temps en temps...

BIBLIOGRAPHIE

- Allibert C., « Les mouvements austronésiens vers l'Océan Indien Occidental », *L'étranger intime, mélanges offerts à P. Ottino*, Université de La Réunion, 1995, p. 61-76.
- Chazan-Gillig S., *La société Sakalave*, Paris, Karthala-Orstom, 1991.
- David R., *Notes d'ethnographie malgache*, Bulletin de l'Académie de Madagascar, 1939, p. 66-72.
- Decary R., *Mœurs et coutumes des malgaches*, Payot, Paris, 1951.
- Ferrand G., « La légende de Raminia d'après un manuscrit arabico-malgache de la Bibliothèque nationale », *Journal Asiatique*, mars-avril, 1902, p. 185-212.
- Goedefroit S., *A l'Ouest de Madagascar*, Karthala-IRD, Paris, 1998.
- Grandidier A., COACM, Tome II, Comité de Madagascar, Paris, 1904.
- Hebert J. C., *La parenté à plaisanterie à Madagascar*, Bulletin de Madagascar n° 142 et 143, mars et avril, 1958.
- *Les serments coutumiers et le droit, Etudes de droit africain et de droit malgache*, Cujas, Paris, 1965, p. 95-150.
- « Les immigrants Zafiraminia et leurs bœufs », *L'étranger intime, mélanges offerts à P. Ottino*, Université de La Réunion, 1995, p. 77-116.
- Munthe L., *La tradition arabico-malgache vue à travers le manuscrit A-6 d'Oslo*, Ed. TPFLM (Imprimerie luthérienne), Fametrahana, n° 25, 1982.

40 Il est manifeste que le *ziva* institue une identité relative qui semble plus durable qu'une identité propre. A cela correspond la malédiction croisée de départ qui place un lignage sous le regard scrutateur d'une entité judiciaire qui ne lui appartient pas nécessairement ; c'est-à-dire qui excède le pouvoir de l'ancêtre propre.

- Njara E., *Le fihavanana*, Revue Droit et culture n° 24, L'Harmattan, Paris, 1993.
- Ottino P., *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Karthala-ORSTOM, Paris, 1998.
- Poirier J., *Les Bezanozano*, sous la direction d'Hubert Deschamps, Doctorat d'Etat, Histoire, Paris, 1970.
- Rahatoka S., *Ny razana tsy mba maty*, Editions de la librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984.
- Rajaonarimanana N., *Les parents à plaisanterie des makoa*, Etudes Océan Indien, n° 8, 1987, p. 119-124.
- Rajaonarison E., *Anororo, un village Sihanaka en mutation*, Mémoire pour l'obtention du diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, sous la direction de P. Ottino, Paris, 1979.
- Rouhette A., *Le serment et le pouvoir dans la société traditionnelle de Madagascar*, Revue Droit et Culture n° 14, Paris, Editions de la maison des Sciences de l'Homme, 1987.