

Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires

Josiane Massard

Volume 12, numéro 2, 1988

Les enfants nomades

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015022ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015022ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Massard, J. (1988). Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires. *Anthropologie et Sociétés*, 12(2), 41–62. <https://doi.org/10.7202/015022ar>

Résumé de l'article

Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires

À partir de matériaux ethnographiques collectés en 1985 et 1987 sur les transferts d'enfants parmi les Malais péninsulaires, l'auteur met en évidence la double ambivalence qui caractérise les rapports de parenté dans cette société islamisée, au système indifférencié. Les représentations glorifient alternativement les figures et rôles maternels et paternels dans la constitution de la personne, et tantôt valorisent les liens biologiques à l'exclusion de tout autre, tantôt privilégient les liens adoptifs. En situation d'adoption, chaque relation généalogique doit être analysée pour elle-même (ego et " ses mères ", ego et " ses pères ", ego et ses deux groupes de germains). Une position généalogique apparaît capitale, celle de la grand-mère maternelle, comme captatrice ou distributrice d'enfants.

ENGENDRER OU ADOPTER : DEUX VISIONS CONCURRENTES DE LA PARENTÉ CHEZ LES MALAIS PÉNINSULAIRES



Josiane Massard

L'abondante littérature ethnographique concernant le « transfert d'enfants » est dominée par plusieurs courants; le plus frappant est peut-être celui qui s'appuie sur la distinction entre d'une part les « vrais » parents, les parents « naturels »¹, la parenté « authentique », et d'autre part, les « quasi » parents², les parents « devant la loi », la parenté « fictive » ou « artificielle ». Les premiers termes désignent sous la plume des observateurs occidentaux la parenté « définie » par des relations biologiques, les seconds réfèrent à des liens juridiquement ou plus souvent socialement établis et sanctionnés, notamment à l'adoption. On note aussi que les auteurs rapportent rarement dans la langue vernaculaire la distinction vraie/fictive sur laquelle ils fondent plus ou moins explicitement leur propos³. On reste dans le doute : l'opposition a-t-elle été formulée par les informateurs des sociétés étudiées ou inférée, ou même introduite par les observateurs ?

La question renvoie au débat poussiéreux toujours pendant⁴ : y a-t-il une définition universelle de la parenté, et quelle part peut-elle accorder aux liens biologiques ? Sans prétendre répondre à cette question fondamentale, indissociable d'une réflexion sur l'adoption, il m'a paru intéressant de l'appliquer à des données récentes⁵ sur les transferts d'enfants en Malaisie péninsulaire, mais en la formulant d'une manière plus directe :

¹ Ce terme est employé dans son sens général par les anthropologues et non dans le sens juridique français d'enfants non reconnus par leur géniteur.

² C'est Goody (1969: 56) qui fait notamment appel à cette notion.

³ Par exemple, Weckler (1953).

⁴ Il est au centre de classiques comme l'ouvrage édité par Goody (1973), et est évoqué par Marshall (1977), McKinley (1981) et Wilder (1983).

⁵ Ces données, dont l'analyse est encore en cours, affinent et même sur certains points corrigent des interprétations exposées précédemment et s'appuyant sur un autre corpus (Massard 1983). Elles ont été collectées en 1985 et 1987 auprès de paysans malais installés depuis 1974 dans une colonie de peuplement encadrée par une agence fédérale (malaysienne) de développement rural et située près de la côte est de la péninsule malaise. Les recherches de terrain ont pu être réalisées grâce à un financement CNRS et à une bourse de la Fondation Fyssen (Paris). Je tiens à remercier mes collègues, C. Collard, J. Koubi et J. Matras, qui ont bien voulu faire une lecture critique des premières versions de cet article. Je reste seule responsable d'éventuelles erreurs ou faiblesses d'interprétation.

l'adoption malaise crée-t-elle de la parenté ? si oui, laquelle ? et quel est son impact sur les liens de consanguinité ?

Aussi commencerai-je par un résumé de ce que peut recouvrir l'expression « parenté malaise ». Il sera suivi d'une présentation des différentes formes de transferts; dans une troisième partie, je tenterai d'évaluer les liens nouvellement instaurés et de les comparer à ce qu'il est advenu des liens biologiques initiaux.

▣ Les discours sur la parenté

◇ Définitions anthropologiques

Ainsi que l'ont montré diverses études de la parenté malaise (Banks 1983; Djamour 1965; Nagata 1976; McKinley 1981; Wilder 1983), celle-ci est de type cognatique malgré certaines inflexions patrilinéaires – comme par exemple le mode d'attribution du nom officiel – dues à l'islam. Cela n'induit pas la formation de groupes de filiation fixes, mais un enchevêtrement de réseaux individuels à partir d'*ego* de multiples relations dyadiques constituant sa parentèle. Celle-ci recrute donc à la fois parmi les parents patrilatéraux et parmi les matrilatéraux. L'unité de base est la famille nucléaire, mais elle ne fonctionne pas de manière monolithique en toutes circonstances, chaque conjoint jouissant notamment d'une relative autonomie économique et financière.

À la manière de certaines sociétés océaniques (Keesing 1970: 1016; Marshall 1981), les Malais minimisent la filiation au profit de la germanité tout en intégrant à celle-ci un fort principe hiérarchique.

Les relations sociales sont caractérisées par une relative matrifocalité. C'est entre mère et fille(s) et entre sœurs que les relations semblent les plus étroites et les plus durables, et c'est entre ces femmes que s'effectuent nombre de transferts d'enfants. C'est en rapprochant ce type de « don » du modèle de mariage préférentiel – entre enfants de deux sœurs – que j'ai suggéré un parallèle entre adoption et alliance dans la société malaise (Massard 1983), parallèle qui semble émerger d'autres cultures dans le monde (Lallemand, ce numéro).

Ces généralités ne suffisent néanmoins pas à rendre compte de la spécificité du système: celle-ci apparaît dans les élaborations plus ou moins formelles que suscite la parenté en situation.

◇ Les discours indigènes

Les Malais péninsulaires disposent de plusieurs registres pour « parler parenté »; si ces discours sont adaptés aux circonstances et aux interlocuteurs, aucun n'est simple discours dans le sens où tous sont modelés par l'expérience et la modèlent à leur tour.

On distingue couramment les « parents » des « autres » (*saudara/orang lain*); une telle dichotomie est fondée sur une perception substantialiste des liens généalogiques⁶, faisant

⁶ Cette perception est particulièrement développée par Banks (1983) et en partie reprise par Laderman (1983).

intervenir des notions comme le « sang » ou le « lait » partagés. Deux êtres seront des parents d'autant plus « proches » *-dekat-* qu'ils seront imprégnés de substances transmises par un ancêtre commun lui-même proche. Si on admet techniquement comme parents des individus séparés par sept degrés de collatéralité patri- ou matri-latérale, limite au delà de laquelle on devient « autre », la relation n'est pas seulement « distante » *-jauh-* car les substances sont « diluées », mais elle n'a aucune réalité sociale ou symbolique et elle n'est pas retraceable concrètement. De fait, seuls les collatéraux aux premier et deuxième degrés *-sapupu* et *dua pupu-* sont dits « proches » et dès le troisième degré de collatéralité, les informateurs ne peuvent reconstituer des connections généalogiques complètes.

Cette version « théorique » de la parenté côtoie une autre série de distinctions où apparaît notamment l'adoption. Dans un groupe de germains, *adik beradik*, on différencie d'une part les « vrais » frères et sœurs (*adik beradik benar* ou *betul*)⁷ nés du même père et de la même mère ou de mères différentes, de tous les autres, et ceux-ci ne sont pas regroupés dans une catégorie englobante qui équivaldrait à « artificielle » mais qui a *contrario* y correspond.

Il peut s'agir de germains nés de la même mère et de deux pères différents, qu'on appelle *adik beradik anjing*, littéralement des « germains-chiens », expression fort péjorative quand on connaît le statut des chiens dans les sociétés musulmanes en général et que les informateurs justifient par le fait que de tels germains sont « fils de » *-bin-* pères différents. Il peut s'agir aussi de germains nés d'un mariage antérieur du conjoint actuel du géniteur, *adik beradik tiri* (les *step siblings* de l'anglais), mais également de ceux qui ont été adoptés, *adik beradik angkat* (littéralement « pris »)⁸.

Dans cette opposition, notons la valeur différentielle attribuée, en accord avec l'islam, aux apports paternels et maternels : les seconds ne suffisent pas à faire une « vraie » parenté, les premiers oui. Seuls les « vrais » frères et sœurs devraient être « fils du » même père, et eux seuls devraient être ses héritiers⁹. Ainsi affleure déjà une première manipulation des données génétiques, la parenté ne coïncide déjà plus tout à fait avec la consanguinité¹⁰. En d'autres termes, ce que des anthropologues occidentaux désignent par « vrai » parent n'est pas le même « vrai » partout; de plus, dans le cas de la société malaise, il s'avère que l'utilisation de ce terme d'une part ne se plie pas toujours à la définition théorique donnée plus haut, d'autre part cède la place à d'autres termes peut-être moins chargés. Ceci s'applique quand on cesse de considérer les liens de germanité pour s'attacher aux liens de filiation : on s'aperçoit alors qu'un interlocuteur parle plus volontiers de ses « propres » (« à lui ») *-sendiri-* parents ou enfants – par opposition aux adoptifs ou aux *step kin* – que de ses parents ou enfants « vrais ».

7 Mes données divergent de celles de McKinley (1981: 354 et note 2) en ce qui concerne la définition des « vrais » germains ainsi que celle des *adik beradik tiri*.

8 Le terme *adik beradik* est également employé – bien que moins systématiquement – pour désigner d'une part des cousins de premier degré, parallèles ou croisés, patri- ou matri-latéraux (*adik beradik sapupu*) et d'autre part des beaux-frères ou belles-sœurs, c'est-à-dire conjoints de germains (*adik beradik ipar*); mais ni les premiers ni les seconds ne sont énumérés quand on fait l'inventaire des « germains », sans doute parce qu'ils n'occupent pas, par rapport au couple de parents, des positions généalogiques assimilables à celles des « vrais » germains.

9 Le Coran est clair au sujet des enfants adoptés : « Dieu n'a pas accordé deux cœurs à l'homme; il n'a pas accordé (...) à vos fils adoptifs (les droits) de vos enfants » (Le Coran, sourate 33, verset 4).

10 Y coïncide-t-elle jamais? Giulia Sissa (1988: 59-60) montre bien comment la seule « nature », hors de toute légitimité sociale, ne suffit pas à maintenir le lien entre la génitrice et son enfant, pourtant glorifié comme étant « dicté » par le biologique. Ce qui est vrai de la Grèce ancienne l'est aussi de données contemporaines.

La distinction entre les vrais/propres parents et les « autres » se combine sans se superposer avec celle entre les « proches » et les « lointains » : ces deux couples d'ensembles constituent dans le discours technique les parents différenciés des non-parents. Cette série d'oppositions a pour point de référence commun des critères biologiques déjà médiatisés par la culture.

Mais les informateurs tiennent un autre type de discours, moins formalisé, plutôt décelable « entre les lignes », lors de conversations portant sur des cas précis de relations de parenté. On distingue alors des relations « légères » *-ringan-* des relations « lourdes » *-berat-* où n'intervient plus une justification biologique mais un *degré observable de réalisation*, faisant appel à des justifications psychologiques et sociales. C'est ainsi qu'une relation « lourde » doit se concrétiser par des attributs matériels, affectifs et symboliques, tels le partage et l'échange nourriciers, la générosité, la confiance, l'intimité. En d'autres termes, la parenté existe si elle s'assortit d'un comportement approprié; elle peut même naître d'un tel comportement¹¹.

Si les parents « proches » sont généralement des parents « lourds », ils ne le sont pas forcément; en revanche, des individus qui ne satisfont pas à la définition des « vrais » parents ou même des non-parents peuvent entrer dans des relations « lourdes » ou se voir accorder le statut de « vrais » parents (voir le cas A en annexe). On voit des étrangers devenir des parents non seulement par suite d'un usage « métaphorique » de la terminologie de parenté, comme le concéderaient les tenants de la vision « biologiste » de la parenté, ou par ce que Goody a appelé une « fiction sociale » (1969: 69), mais parce que ces êtres satisfont aux normes – culturellement définies – régissant les rapports entre parents. Cet exemple montre la latitude d'utilisation du terme « vrai ». Dans une situation analogue à celle du cas A – où le beau-père était devenu le « vrai » père –, l'informatrice énumérait comme ses frères et sœurs les enfants nés du remariage de sa mère avec cet homme, les appelant non des « germains-chiens » mais des « germains de la même matrice » *-adik beradik kandung*. Dans le même entretien, elle omettait de citer les frères et sœurs nés du remariage de son père qui selon l'islam auraient dû être les seuls « vrais » germains mais avec qui les relations n'avaient jamais été « lourdes ».

On comprend maintenant pourquoi j'ai annoncé *des* discours indigènes. Le premier, marqué par l'islam, privilégie l'apport paternel, lui attribuant en outre le rôle déterminant dans la procréation (Laderman 1983). Bien qu'un tel discours soit souvent proféré par les informateurs masculins, et en particulier par ceux qui revendiquent une grande orthodoxie religieuse, il est souvent repris par les femmes malaises. Pourtant celles-ci proposent, à travers leur expérience personnelle, une autre version des liens de parenté qui peut paraître sinon contredire la précédente, du moins lui être concurrente. Selon ce discours, les liens de germanité instaurés par la mère ne sont plus dévalorisés mais dominants, le rôle du père dans l'engendrement est alors minimisé au bénéfice de l'apport maternel. On explique par exemple que la mère remplit trois fonctions irremplaçables (abriter l'enfant dans son corps *-mengandung-*, lui donner naissance *-melahirkan-*, et l'allaiter *-menyusuhkan-*) au regard desquelles le rôle du père (« donner la graine », *-kasi benih-*) est secondaire. Dans ce même registre, ce sont ces rôles primordiaux qui inspirent la croyance selon laquelle « le paradis est sous la plante du pied de la mère »¹²: les Malais considèrent que tout péché commis envers celle-ci vient, en terme de gravité, immédiatement après l'apostasie, et fermera la porte du paradis au coupable s'il

¹¹ Cette conception se retrouve dans certaines sociétés océaniques. Pour un exemple micronésien, voir Marshall (1977: 650-651 et 654).

¹² Croyance sans doute inspirée par un *hadith* – dire du prophète –, cité notamment par Cheikh Boubakeur (1985: 335) : « Le paradis est au pied des mères ».

ne s'est pas fait pardonner du vivant de sa mère¹³. Rien n'est donc acquis ou univoque dans la manière de représenter les liens aux géniteurs, et c'est sur un tel arrière-plan d'ambivalence¹⁴ que se pratiquent les transferts d'enfants.

▣ Les cas de transfert

◇ Du bon usage de l'ambiguïté

Notre échantillon concerne 46 cas de transferts répartis dans 34 maisonnées; il est en effet fréquent qu'une situation analogue se reproduise sur deux générations ou s'étende à plusieurs membres de la même fratrie. Bien qu'il soit numériquement restreint, l'ensemble nous semble significatif parce qu'il s'est constitué initialement *au hasard* d'entretiens réalisés en 1985 et 1987, portant sur d'autres thèmes, avec un groupe de 65 familles; plus de la moitié des familles rencontrées étaient touchées par la circulation d'enfants sans avoir été recherchées pour cela, c'est dire la grande incidence de ces pratiques.

Sous le terme transfert, nous avons regroupé à la fois les relations adoptives et les relations nourricières. Cette répartition s'est très vite révélée problématique; a priori, il aurait suffi d'accepter les étiquettes proposées par les informateurs qui sans hésiter se prononcent en faveur de *angkat* – « adopté » – ou *bela* – « élevé » – dès qu'un cas précis de transfert est évoqué. Cette méthode donnait 26 enfants adoptés et 20 élevés; à l'examen, chacune des catégories contenait des cas très ambigus qui incitèrent à rechercher les critères motivant le classement.

Comme dans d'autres situations où on interroge les Malais sur certaines de leurs pratiques qui chevauchent le social et le juridique, on se voit proposer des références à l'islam. Aussi certains de nos informateurs n'accordaient le statut d'« adopté » qu'à celui ou celle remplissant les conditions suivantes :

- le géniteur ne compte plus l'enfant donné parmi les dépendants qu'il doit dénombrer chaque année lorsque vient le moment – à la fin du mois de Ramadan de payer la *zakat* (dîme destinée aux pauvres), cette obligation incombant à l'adoptant;
- le nom de l'enfant a été changé, il n'est plus « fils de » son géniteur, mais de son adoptant.

Or, si l'on s'en tient à la piste de l'orthodoxie religieuse (voir la note 9), cette dernière n'autorise pas à faire passer pour légitimes des enfants adoptés. Cet interdit est dans le contexte malais interprété différemment selon le sexe de l'enfant transféré; s'il s'agit d'un garçon, on en fera volontiers le « fils de » son père adoptif, mais on hésitera à faire de même s'il s'agit d'une fille. Ce serait, dit-on, un péché grave car cela amènerait le père adoptif à être son « tuteur » *-wali-* au mariage alors que l'islam autorise seulement le

¹³ McKinley (1981: 372) a relevé d'autres représentations symboliques du lien de l'enfant malais à sa génitrice, qui vont dans le même sens.

¹⁴ L'ambivalence est d'ailleurs entretenue par la coexistence de deux codes d'héritage; l'un conforme à la *sharia* traite comme seuls héritiers les descendants biologiques du défunt, en privilégiant ceux de sexe masculin, l'autre conforme à l'*adat* – « droit coutumier » – désigne tous les enfants, filles ou garçons, biologiques, *step kin* ou adoptés comme égaux face au partage des biens transmis par les parents.

père biologique ou à défaut un de ses agnats à le représenter lors de la signature du contrat.

La justification religieuse d'une distinction adopté/élevé ne résiste pas à un examen des cas contenus dans chacune des catégories, ne serait-ce que parce qu'elle devrait exclure les filles de la première, or il n'en est pas ainsi. En outre, l'islam ne reconnaît pas aux adoptés — quel que soit leur sexe — le droit de figurer parmi les héritiers des adoptants et cette discrimination n'est pas appliquée dans la société malaise; celle-ci a intégré la loi religieuse de manière sélective, donnant parfois la préférence au droit coutumier.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est dans le contenu affectif et social des relations qu'il faut chercher la ligne de partage entre adoptés et élevés plutôt que dans l'univers juridique.

◇ Une demande toujours légitime

Compte tenu du système de parenté et de résidence, les enfants ne vont pas d'un groupe à un autre, mais au plus d'une maisonnée — d'une famille nucléaire — à une autre quand ce n'est pas d'une personne à une autre. Il semble en effet que l'initiative et les décisions soient surtout le fait des femmes; celles-ci sont concernées au premier chef, comme dans toute société, mais plus encore dans un contexte où une union stérile leur est souvent imputée et où elles sont alors menacées de devoir accepter au mieux une co-épouse, au pire un divorce. Cependant, même quand le lien conjugal n'est pas remis en question, on s'attend à ce qu'une femme recherche un enfant du sexe non représenté dans sa progéniture, ou demande à ce qu'on lui donne un enfant quand les siens ont quitté la maison familiale; à la limite, le désir d'élever des enfants est censé n'être jamais tout à fait assouvi chez une femme malaise, et il n'est pas de demande d'adoption qui n'ait sa justification. Cela n'implique pas que toutes les demandes seront agréées ou que les donneuses se séparent sans déchirement de l'enfant; c'est ici que s'insère une solution médiane entre le refus catégorique et le don irréversible. On dit que l'enfant est confié pour être « élevé » par l'adoptante, et les géniteurs précisent qu'ils ne l'ont pas « cédé » *-serah-* comme ils le feraient si on parlait d'adoption. Il arrive d'ailleurs que les demandeurs eux-mêmes, souhaitant ménager les sentiments de la génitrice et se protéger d'un refus possible, sollicitent prudemment la possibilité « d'aider à élever » l'enfant; une telle formulation peut être un euphémisme poli masquant une requête d'adoption, mais les géniteurs réticents la prennent au pied de la lettre pour ne pas se séparer complètement de l'enfant. Nous avons là un premier élément de réponse à la question de la distinction adopté/élevé.

◇ Les transferts entre proches

○ L'adoption idéale

J'ai souligné l'intensité des relations entre sœurs d'une part, et entre mère et filles d'autre part. Mais ces deux types de relations ne sauraient être confondues.

La relation entre sœurs est faite de générosité, de confiance et, malgré un relatif décalage impliqué par l'ordre de naissance, par une certaine égalité; c'est pourquoi le

partage devrait en être un trait dominant. Or, comme l'a observé McKinley (1981: 376-377) sur un échantillon plus large, les cas de transferts d'enfants d'une sœur à une autre ne sont pas aussi nombreux qu'on pourrait le penser dans mes propres données. Si l'on exclut deux cas de transfert motivés par le décès de la génitrice, seulement deux des adoptés sont passés de leur mère biologique à sa sœur, tandis que quatre enfants (dont deux élevés) circulaient entre frère et sœur, et trois (dont un élevé) entre frères.

On sait par ailleurs que c'est paradoxalement entre sœurs que les requêtes sont à la fois les plus nombreuses et les plus fréquemment refusées; McKinley explique à juste titre que les demandes sont si aisément formulées parce qu'elles visent l'adoption la plus valorisée et aussi parce qu'un éventuel refus ne met pas en danger la relation. On pourrait aussi penser que la fréquence des refus ne tient pas seulement à la difficulté qu'il y a à se séparer d'un enfant, mais au potentiel de tensions que contient le transfert. Bien qu'un tel potentiel ne soit jamais admis dans l'absolu, l'histoire de cas concrets d'adoption entre germains montre que la consolidation et l'enrichissement de la relation recherchés ne sont pas toujours atteints. Bien que les raisons en soient différentes, on pourrait rapprocher cette suspicion (implicite) vis-à-vis de l'adoption entre proches de celle qu'expriment certains informateurs eu égard au mariage entre enfants de germains : les deux transactions – adoption et mariage – sont à double tranchant, elles peuvent certes renforcer des relations existantes, mais aussi les fragiliser et ces relations sont trop importantes pour qu'on s'expose à les compromettre. Aussi doit-on nuancer l'affirmation de confiance et de générosité officiellement formulée à propos des liens de germanité; ceux-ci ne sont pas exempts de compétition et de jalousie.

Nous sommes ainsi ramenés à l'argument de McKinley selon lequel certaines demandes sont faites sans espoir, plutôt « pour la forme », parce que l'étiquette veut qu'on se tourne d'abord vers les proches lors de la recherche d'un enfant. Si les sœurs sont libres de se demander et de se refuser leurs enfants, l'image des transferts entre fille et mère est bien différente.

○ Le transfert obligé

Plus du tiers des enfants déplacés (16 sur 46) ont grandi auprès de leur grand-mère : dans 13 cas, il s'agissait de la mère de la génitrice, dans deux cas de la mère du géniteur (qui par la suite partagea l'éducation de l'enfant avec un germain du géniteur), dans un autre cas, il s'agissait de la tante de la génitrice par qui cette dernière avait elle-même été « élevée ». Lors des entretiens, le terme « élevé » a été préféré dans 13 de ces cas au terme « adopté ». La volonté de maintenir une distinction remonte à la période de la gestation où une demande d'adoption est normalement formulée. De fait, l'ethnographie est assez homogène sur ce point : selon les propos des informatrices, il n'y a pas, de la part des grands-mères, de requête d'adoption, que ce soit avant ou après la naissance. La preneuse n'émet aucune demande – qui supposerait une possibilité de refus –, « elle vient prendre l'enfant », généralement dans les jours qui suivent la naissance, qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon. L'impuissance que certaines mères avouent avoir ressentie est une admission du droit de préemption dont semble jouir la grand-mère maternelle.

Celle-ci peut en faire usage avec plus ou moins de délicatesse. Les plus décidées n'hésitent pas à prendre le premier-né, d'autres attendent que leur fille accouche du troisième ou quatrième enfant, d'autres enfin saisissent l'occasion d'un divorce et d'un remariage de leur fille pour s'emparer de ses enfants, arguant du risque de mauvais traitements attaché, dans de telles situations, au beau-père ou à la belle-mère. Les enfants sont ainsi

placés d'autorité sous la protection de leur grand-mère et y restent généralement jusqu'au mariage, à moins que leur éducatrice ne meure avant, auquel cas ils regagnent la maison de leur géniteur ou génitrice.

Il faut voir dans cette captation d'enfants l'expression la plus voyante peut-être de l'asymétrie qui prévaut entre deux générations successives : la mère et ses filles sont certes « proches », elles entretiennent des relations « lourdes » mais, une fois mariées, les filles doivent se soumettre à de nombreuses obligations vis-à-vis de leur mère. On peut néanmoins se demander pourquoi on dénie à l'enfant ainsi « élevé » le statut d'adopté avec lequel il présente des analogies à la fois nombreuses et significatives et qui, dans d'autres situations, est perçu comme plus avantageux par les preneurs. Un élément d'explication est peut-être contenu dans des propos dispersés au fil d'entretiens portant sur ce type de transferts et qu'on pourrait résumer par une autre question : « Pourquoi une grand-mère devrait-elle adopter sa petite-fille alors qu'elle en est déjà si proche ? » C'est une manière assez directe de dire que le lien qui unit deux individus occupant les positions généalogiques de grand-parent à petit-enfant est plus étroit qu'un éventuel lien d'adoption; il est en outre allégé de la dimension hiérarchique qui sépare une mère de ses enfants, il n'exige pas d'autorité. Il est également dénué de l'élément de compétition qui est souvent sous-jacent aux relations entre germains; c'est dire qu'une grand-mère n'a que de bonnes raisons pour ne pas demander la transformation d'un lien qui contient en lui-même la possibilité du transfert. Une adoption se sollicite et une grand-mère n'a pas à solliciter ses petits-enfants, elle les prend et les garde « en tant que petits-enfants » (voir le cas B en annexe).

Outre le don volontaire d'enfants entre germains et la captation des petits-enfants par leur grand-mère, les transferts impliquent d'autres types de partenaires, parents ou non.

◇ Les enfants donnés « loin »

Ces transferts représentent 19 des 46 cas de mon échantillon; 12 d'entre eux ont été confiés à des « étrangers », les 7 autres à des parents extérieurs au noyau germains/parents biologiques/grands-parents. Plus précisément, quatre enfants avaient été donnés à une tante patri- ou matri-latérale de leur génitrice, un à une femme qui était la petite-nièce *-cucu saudara-* de son géniteur, une autre était sous la garde d'une sœur aînée (de « vraies » sœurs selon l'islam, nées de deux mariages de leur père biologique), et le septième d'une grand-tante matrilatérale. C'est dans ce groupe des transférés entre parents qu'on trouve les quatre derniers enfants « élevés »; comme dans les dons entre proches, les partenaires se sont mis d'accord sur un compromis suite à la réticence des géniteurs à renoncer totalement à l'enfant. On dit que les adoptants les « aident à l'élever »; à la différence des grands-mères qui excluent l'éventualité de rendre leurs petits-enfants, ces tuteurs sont censés savoir qu'ils pourraient un jour être amenés à rendre l'enfant à ses géniteurs¹⁵.

Quel que soit le devenir de la relation instaurée, le fait de parler d'enfant « élevé » suppose qu'une confiance demeure, même entre parents moins « proches »; ce souci de maintenir les relations ouvertes va de pair avec les dons dans la parenté, bien que

¹⁵ Je n'ai pas assez de données sur des retours éventuels d'enfants déplacés vers leurs géniteurs; il se pourrait bien que le droit de « réclamer » un enfant « élevé » par des tiers soit surtout théorique.

l'histoire des transferts ne lui donne pas toujours corps. Il est exprimé au début par le fait que les partenaires se rencontrent au moins une fois, ce qui n'est pas forcément le cas dans les transferts entre non-parents.

Qu'il s'agisse d'enfants adoptés ou élevés, qu'ils soient ou non apparentés biologiquement avec leurs nouveaux parents, les motivations qui justifient le transfert sont plus variées. On retrouve comme dans les dons entre germains le souci d'un rééquilibrage démographique et éventuellement de sexe, le désir plus général de combler le vide d'enfants toujours si mal vécu; il se peut aussi que les circonstances – décès d'un géniteur, ou divorce puis remariage – favorisent le transfert. Mais même quand ces facteurs interviennent, on tend à les minimiser et à mettre plutôt en évidence *des différences entre partenaires*, qu'elles soient socio-économiques, ethniques ou de rang et les écarts sont représentés de telle manière que l'enfant va vers le pôle supérieur. On peut dire que ces enfants sont non seulement donnés « loin » mais « haut » (voir les cas C et D en annexe).

Le cas C illustre bien une adoption « sauvetage » à la fois pour la mère et pour l'enfant; celui-ci cumule le fait d'être enlevé à sa génitrice par une grand-mère qui prend, là encore, la situation en main avec fermeté, et celui d'être malade et pauvre. Ce dernier facteur justifie le versement d'une compensation à la famille d'origine, mais ne suffit pas à faire basculer l'enfant ainsi adopté dans le groupe des *anak beli*, « enfants achetés ». Cette catégorie représentée dans mon premier corpus (Massard 1983) est absente de celui-ci: elle désigne les fillettes d'origine chinoise adoptées par des familles malaises moyennant un paiement. Ce mode de transfert repose sur une distance maximale entre partenaires: le fossé est creusé par des différences linguistiques, culturelles et surtout religieuses, et entretenu par des siècles de cohabitation difficile.

Pour terminer, le cas D, une fillette adoptée par la sœur du sultan de Pahang, s'inscrit dans une tradition attestée dans l'histoire des sultanats de la péninsule. L'adoption était à la période pré-coloniale un des moyens de grossir les rangs de la domesticité, l'autre étant l'esclavage, avec entre les deux une gradation dans les formes de dépendance qui construisait là encore des catégories intermédiaires et ambiguës. Dans le cas rapporté, la dimension hiérarchique est restée dominante au fil des années; l'adoptée (Mi) doit utiliser le langage réservé aux membres de la famille royale quand elle parle à sa mère adoptive, celle-ci peut la faire mander et/ou travailler à son gré, elle ajoute à la différence statutaire une dépendance financière. La distance sociale a été maintenue entre l'adoptée et les enfants biologiques de la princesse. Il s'est en outre avéré que la relation de Mi à cette dernière n'était qu'un maillon dans une chaîne de transferts: la grand-mère de Mi avait été la gouvernante de la princesse, celle-ci adopta Mi, puis lui confia l'éducation d'un de ses fils biologiques, enfin Mi elle-même a adopté deux filles données l'une par une de ses lointaines parentes, l'autre par ses proches voisins; elle les élève en même temps que son fils biologique. On aura noté au passage, une fois encore, le rôle d'intermédiaire, pour ne pas dire d'« entremetteuse » de la grand-mère maternelle qui enlève un enfant à sa fille pour le placer dans une relation autoritaire. Bien que Mi n'y fasse pas allusion, on devine l'ambiguïté des liens qui l'ont unie à sa grand-mère car celle-ci fut aussi son éducatrice: de fait, en transférant l'enfant au Palais, elle s'assurait sur elle une certaine tutelle.

Enfin, dernière remarque concernant ce cas, la manière de justifier le transfert – pour « amuser » la princesse – ne doit pas être prise pour particulière à une relation asymétrique; j'ai souvent entendu des informatrices d'origine rurale dire combien elles aimeraient trouver un enfant pour « s'amuser » *-buat main main-* quand les leurs auraient

grandi. Mais dans le cas D, la motivation avouée est bien banale compte tenu de l'enracinement historique et politique de la pratique; on mesurait en effet le pouvoir et le rayonnement des personnages de l'aristocratie malaise (les femmes y compris, voir Gullick 1958) à l'importance numérique de leur suite. Le transfert de Mi s'inscrit dans des stratégies qui pourraient aujourd'hui paraître dépassées, notamment en raison du rôle joué par l'argent dans l'assise du pouvoir; on en a néanmoins des exemples récents¹⁶.

☒ Relations de parenté et adoption

La reconsidération des différentes formules analysées ci-dessus permettront de mettre en lumière certaines des conséquences des transferts sur les trois pôles – donneur, preneur, enfant.

◇ Choix des termes d'adresse

Dans la majorité des transferts, que l'enfant soit « élevé » ou « adopté », il apprend à s'adresser à ceux qui l'ont en charge par les termes de *mak* (maman) et *ayah* ou *bapak* (papa); s'il lui est donné de rencontrer ses géniteurs, ceux-ci lui sont dans un premier temps présentés en fonction du lien généalogique qui les rattache aux adoptants : ainsi Kak Iam (le cas B) est longtemps restée pour sa fille une « sœur aînée » née de la femme qui l'élevait. Quand l'enfant est informé des données biologiques, on l'encourage souvent à utiliser également envers les géniteurs les mêmes termes d'adresse qu'avec les adoptants; il semble que, selon que l'enfant est plus ou moins jeune, il accepte plus ou moins facilement de se soumettre à cette demande, certains adoptés se livrant à une gymnastique verbale pour éluder le problème posé par l'interpellation directe de ceux qui lui donnèrent un jour la vie mais qu'on lui avait appris à prendre pour d'autres. La gêne peut être telle que l'enfant ou l'adolescent refuse d'être confronté à ses parents biologiques.

Appeler un adulte « papa » ou « maman » est un acte dont les conséquences sont perçues très tôt. Par exemple, un enfant âgé de quatre ans vit arriver chez lui une fille de la sœur aînée de sa mère pour un séjour de deux semaines rendu nécessaire par l'arrivée dans l'autre foyer d'un nouveau-né. La jeune visiteuse était aussi âgée de quatre ans, et dès le deuxième jour, elle commença à mimer son cousin dans l'utilisation des termes d'adresse eu égard à ses oncle et tante. Elle dut bien vite y renoncer car son cousin furieux la corrigeait chaque fois en disant de ses parents, qu'il fallait « partager » : « Mais ils ne sont pas à toi, ce sont les miens ! » Nous verrons cependant que le comportement de l'adopté après « la révélation » n'est pas le même face à ses *deux* géniteurs, et que les hésitations ou options terminologiques diffèrent selon qu'il s'adresse à son père ou à sa mère biologique.

¹⁶ En 1987, l'épouse du *Raja Muda* (« dauphin ») d'une autre famille royale de Malaisie venait d'avoir une fausse couche et, inquiète de n'avoir encore aucun enfant à élever après deux ans de mariage, elle adopta un bébé de deux mois, né dans une famille paysanne pauvre.

◇ La redistribution des rôles

○ La fonction nourricière et ses retours

Dans la majorité des cas recensés (40 sur 46), la charge matérielle de l'enfant a été assumée par ses éducateurs; cela n'exclut pas la remise de dons de la part des géniteurs mais ne l'implique pas non plus. Comme l'illustre le cas C, les dons peuvent circuler en sens inverse, des preneurs vers les donneurs, quand l'écart est déjà marqué dans ce sens. Rien n'est dit à ce sujet dans le cas D, mais tout laisse penser que la famille biologique de Kak Mi a matériellement bénéficié de l'adoption de celle-ci au Palais. Quand la relation entre les preneurs et leur nouvel enfant est maintenue jusqu'au mariage de celui-ci et au delà, on observe une circulation de biens de l'enfant vers ceux qui l'ont élevé; cette aide en argent et/ou en biens est attendue dans toute relation parents/enfants vécue comme « lourde ». Elle vient comme une juste compensation des soins et de l'affection dispensés de la naissance ou du transfert jusqu'au mariage; c'est ainsi qu'il faut comprendre le fait que Kak Mi reçoive chaque mois de l'argent du fils de son adoptrice dont l'éducation lui avait été confiée.

Un enfant adopté, une fois adulte, exprime ainsi le choix à long terme qu'il fait entre ses géniteurs et ses parents adoptifs; les premiers ne s'attendent en général pas à recevoir une aide matérielle de lui mais des enfants qu'ils ont gardés auprès d'eux. Parallèlement, un enfant adopté héritera de ses parents adoptifs plutôt que de ses parents biologiques. Il y a donc une certaine cohérence dans les choix des partenaires de l'échange; dans un premier temps, les adoptifs nourrissent l'enfant adopté, puis c'est son tour d'assurer leurs vieux jours, moyennant quoi il recevra un jour l'ultime don qu'ils puissent lui faire, c'est-à-dire qu'il sera leur héritier.

Les options prises s'expriment par d'autres signes; le choix de la résidence post-maritale du couple formé par l'adopté et son conjoint peut être fait en faveur des adoptants; la fille de Kak lam (cas B) une fois mariée s'est installée chez sa grand-mère maternelle. Pour les enfants qui s'installent loin de leurs éducateurs mais qui selon l'expression malaise « rentrent au village » *-balik kampung-* à l'occasion des grandes fêtes calendaires, c'est le plus souvent auprès des parents adoptifs qu'ils reviennent.

○ La prise en charge rituelle

Quand on considère la chronologie des marquages symboliques (Massard 1985a), on comprend que seul le premier – *adzan*, « premier appel à la prière », intégrant le nouveau-né à la communauté musulmane – incombe aux géniteurs. Il doit en effet être pratiqué avant même que l'enfant n'absorbe la moindre nourriture; seules les fillettes d'origine chinoise échappent à cette règle, car leurs adoptants prononcent l'*adzan*, pour les faire naître à l'islam.

La deuxième étape de ce calendrier est l'attribution du nom; l'enfant étant transféré dans les jours qui suivent sa naissance, c'est le plus souvent dans son foyer d'adoption que le nom sera choisi. S'il arrive que l'enfant soit déjà doté d'un nom personnel lors du transfert, les preneurs ne le modifient pas, mais cette éventualité va surtout de pair avec les adoptions de crise ou de circonstance qui ne résultent pas d'un projet antérieur à l'arrivée de l'enfant. Le choix du nom est fait en fonction soit de l'ordre de naissance, soit de critères religieux mais n'établit pas de relation avec des adultes (morts ou vivants)

pris dans la parentèle de l'enfant; le nom personnel ne l'intègre donc pas davantage aux parents biologiques qu'aux adoptifs (Massard: *ibid.*).

En revanche, même si des visiteuses peuvent voir l'enfant dès sa venue au monde, il doit être officiellement présenté à la communauté lors d'un rituel appelé « le rasage » généralement organisé le 40^e jour après la naissance. Quand l'enfant est élevé par sa famille d'origine, la même occasion marque en outre le retour de la mère à une vie active et au monde villageois; si l'enfant est transféré, seul le rasage est organisé, permettant aux adoptants d'annoncer officiellement son arrivée dans leur foyer.

S'il s'agit d'une fille, elle est soumise à deux pratiques rituelles passant généralement inaperçues des personnes extérieures à la maisonnée et qui consistent en une subincision du clitoris – recommandée dès les premiers jours de la vie, et pour cette raison souvent faite avant le transfert –, et un percement d'oreilles pour lequel la seule règle est qu'il doit précéder la puberté, aussi est-il réalisé par les adoptants. Le garçon, lui, est au centre d'un rituel – la circoncision – qui rivalisait jadis en faste avec le mariage; organisé plus modestement aujourd'hui, il n'en demeure pas moins un rite de passage capital. Nous avons interrogé nos informateurs sur l'âge où leurs enfants confiés avaient franchi ces caps, et la plupart d'entre eux avouèrent ne pas le savoir, car les adoptants ne leur en avaient rien dit.

Le mariage est une autre étape décisive dans le cycle de vie, en particulier si l'enfant est une fille; les adultes qui en ont la charge sont ceux qui reçoivent d'éventuelles demandes en mariage; même dans les cas où l'enfant est seulement « élevé » (cas B), les « mères » s'arrogent cette prérogative sans demander l'avis des géniteurs. Il en est a fortiori ainsi quand il y a eu adoption. Les parents organisent aussi pour leur fille les fêtes de mariage auxquelles sont généralement conviées 300 ou 400 personnes; c'est ce qu'ont fait les grands-mères « captatrices » de notre échantillon bien que certaines d'entre elles aient demandé l'aide matérielle des géniteurs de la jeune fille, ainsi que l'indispensable présence du père pour la signature du contrat de mariage.

◇ Liens nouveaux / liens anciens

Selon la plupart des entretiens, les relations établies par les transferts sont « lourdes », plus lourdes que celles dues à la naissance; ces dires sont justifiés par la conviction que si un enfant reçoit de l'amour, il aimera en retour. Certains cas (dont les quatre rapportés en annexe) confirment cela, mais l'ensemble des entretiens montre que l'image est plus complexe.

Il s'avère tout d'abord que les relations de l'enfant transféré avec les individus concernés directement par le transfert ont chacune leur spécificité. Rappelons que de telles relations peuvent être nombreuses; dans les cas où l'enfant est en contact avec sa famille d'origine, l'inventaire comprendrait : un père et une mère et des germains biologiques d'une part, un père et une mère et des germains d'adoption d'autre part. D'une manière générale, les relations sont établies de manière dyadique, et chacune est unique; dans le cadre d'une adoption, les relations sont aussi modelées par les positions généalogiques et les représentations symboliques qui s'y attachent. J'ai déjà évoqué les images (concurrentes) du père et de la mère ainsi que la forte charge des relations de germanité, dans une situation « simple » qui ne serait pas transformée par des événements tels que décès d'un des parents, divorce, remariage ou adoption. Qu'advient-il justement lorsqu'il y a transfert ?

Mon corpus est assez lacunaire au sujet des liens de l'adopté avec « ses pères » – biologique et social. Cela tient à deux facteurs; tout d'abord, femme européenne au sein d'une société musulmane, je ne puis réaliser des entretiens en privé avec des interlocuteurs masculins. D'autre part, l'adoption est, je l'ai souligné, une affaire de femmes. Cette deuxième raison nous renvoie à la conception différentielle des figures et des rôles paternels et maternels, qui n'est d'ailleurs pas spécifique de la société malaise (Barnes 1973). Le silence des femmes donneuses et preneuses sur les relations de l'enfant transféré avec « ses pères » vient confirmer un trait qui affleure dans les conceptions malaises de la parenté, et plus généralement de l'affiliation; en dehors de représentations valorisant le rôle du géniteur dans la conception puis dans la gestation de l'enfant (Massard 1985b), sa relation à celui-ci une fois qu'il est né ne donne pas lieu à un discours élaboré. Surtout, l'observation montre que cette relation est beaucoup plus tributaire des critères de réalisation que celle à la mère; le cas A rapporte comment un père biologique qui cesse d'assumer ses fonctions (affectives, rituelles et matérielles) disparaît et est remplaçable. Il est en quelque sorte exposé au risque du « qui va à la chasse perd sa place »; la figure paternelle serait ainsi assez dissociée des liens de consanguinité pour pouvoir être non seulement transférée sur un non-parent, mais aussi partagée entre celui-ci et le géniteur (cas B), ou encore éliminée totalement de la narration (cas D).

Qu'en est-il des relations « des mères » et des adoptés? Malgré la profession de foi selon laquelle un enfant aimé aimera en retour, on ne peut manquer de s'interroger : si cela était corroboré par les histoires de transfert, pourquoi la mère adoptive redouterait autant que la génitrice ne lui reprenne l'enfant (cas B ou D)? Pourquoi la jalousie et la suspicion, exprimées par le refus de révéler « la vérité »?

De telles craintes paraissent d'autant moins fondées que les donneuses s'accordent à dire que tout en ressentant de l'affection *-sayang-* pour l'enfant cédé ou seulement élevé, elles « l'aiment moins » que ceux qu'elles ont gardés auprès d'elles et ne s'attendent pas à être traitées par lui comme une « vraie mère ». On explique volontiers qu'on ne peut pas s'attacher à un enfant qui vous est enlevé dans les jours qui suivent la naissance, et on insiste sur la nécessité de réaliser le transfert le plus rapidement possible; c'est la version relationnelle de la parenté où le vécu prime sur le donné¹⁷.

Pourtant, les informatrices ne manquent pas de rendre compte du trouble et du chagrin de l'enfant, quand celui-ci apprend la « vérité », attestant ainsi implicitement de la crise d'identité qu'il lui faut alors traverser; le même scénario se répète dans les entretiens. L'enfant ou l'adolescent revient en pleurs de l'école, où les autres lui ont dit que sa « mère » n'était pas sa « propre mère », espérant être détrompé; les arguments qu'on lui apporte concernent soit l'authenticité des sentiments que ses parents adoptifs ont à son égard, soit la « chance » qu'a l'enfant de se retrouver non pas avec un couple de parents mais avec deux, soit le privilège d'avoir été élevé dans une famille plus aisée que celle où il était né. Il n'empêche que l'adoptante n'a jamais totalement accepté pour elle-même une vérité dont elle croit devoir protéger l'enfant mais par laquelle *elle* surtout se sent menacée.

¹⁷ Elle prend même une forme un peu extrême dans un cas de mon échantillon. Une informatrice âgée de 30 ans en était à son quatrième mariage, dont un fils était né. Elle avait eu quatre enfants de ses trois premiers maris. L'un d'entre eux était auprès de son père, les trois autres « étaient élevés » par leur grand-mère maternelle qui disait qu'elle les « rendrait à leur mère quand elle mourrait ». Mon interlocutrice disait qu'elle désirait ardemment avoir d'autres enfants, car « un seul, ce n'est pas assez », effaçant les quatre autres (dont elle venait de dire qu'ils n'étaient *pas adoptés*) de son existence.

Il apparaît à ce stade que le nœud de la relation est bien triangulaire; l'essentiel se joue autour de l'enfant et de ses deux mères. On lui apprend à penser que celle qui l'élève est celle qui occupe la place de choix, mais celle qui lui a donné le jour continue à exister, qu'il la rencontre en chair et en os ou qu'il la recrée de manière fantasmagorique. La manière malaise de représenter cette dualité fait du lien à la génitrice quelque chose d'indélébile; on dit que « si une femme se sépare de son enfant, elle doit veiller à lui donner le sein ne serait-ce qu'une fois. Cette goutte de lait a un tel pouvoir nourricier qu'elle contient autant d'eau qu'il en faut à un homme pour vivre pendant une année ». C'est à la condition d'avoir ainsi symboliquement assumé sa fonction nourricière « qu'elle et l'enfant se reconnaîtront dans l'au-delà, même s'ils ne se sont jamais revus dans ce monde ».

Le souci de rendre l'enfant à sa mère biologique quand arrive la mort est illustré dans un aspect des rituels funéraires : quand un défunt est déposé dans la terre, l'*imam* l'appelle par trois fois *bin* ou *binti*, « fils » ou « fille » de *sa mère* (et non « de son père ») comme il ou elle l'a été de son vivant), qu'il ait grandi et vécu auprès d'elle ou non. L'issue d'une rivalité plus ou moins avouée entre les deux femmes semble claire dans le long terme; ce serait une manière de conférer au lien avec la mère adoptive un caractère temporaire, et de réserver au lien avec la génitrice la victoire ultime. L'ambivalence subsiste cependant : n'oublions pas que le fait d'inclure les enfants adoptés parmi les héritiers de ce qui est souvent un patrimoine foncier est un moyen d'inscrire la relation adoptive dans le long terme. L'enfant transféré est déplacé de manière définitive puisqu'il transmettra son lien à la terre à ses propres héritiers, qu'ils soient eux-mêmes ses descendants biologiques ou ses enfants adoptifs.

Le changement d'affiliation qu'implique l'adoption se répercute sur les liens entre germains; si un membre d'une fratrie grandit loin des autres, il perd sa place parmi eux. C'est ainsi qu'une jeune femme dont un frère avait été confié 18 ans auparavant à une tante paternelle oubliait de le citer dans l'inventaire qu'elle faisait de ses frères et sœurs; interrogée sur les rapports qu'ils entretenaient, elle admettait que ceux-ci étaient inexistantes. Dans un cas de captation par la grand-mère, le décès de celle-ci entraîna des conséquences dramatiques; quand l'enfant dut regagner le foyer de ses géniteurs, sa sœur aînée se rendit coupable de mauvais traitements, l'obligeant notamment à dormir à l'extérieur de la maison. Le rejet de l'enfant devint notoire au point que plusieurs offres d'adoption furent soumises aux parents, qui les déclinèrent.

Cette exclusion peut être compensée par les nouveaux liens de germanité instaurés par l'adoption (cas C) mais un conflit quant à l'accès au patrimoine foncier des parents défunts n'est pas à exclure; j'ai souligné le potentiel de jalousie contenu dans des relations de frères/sœurs non transformées par des transferts. Ce potentiel s'exprime a fortiori quand les descendants légitimes (selon l'islam) contestent aux adoptés leurs droits successoraux (selon le droit coutumier), notamment celui d'inscrire dans le sol la relation voulue par les parents. L'enjeu n'est pas seulement une possession matérielle mais l'officialisation d'une relation affective durable. Il semble donc que si la construction de liens parentaux est possible et souvent réalisée, la constitution de la nouvelle fratrie qui en découle est plus incertaine.

L'ambiguïté des liens de germanité ainsi créés est aujourd'hui exprimée par les opinions divergentes de nos interlocuteurs à propos d'éventuels interdits de mariage; certains affirment que seuls les germains biologiques sont des partenaires d'alliance interdits, d'autres excluent également les germains d'adoption, considérant l'union impossible entre des êtres ayant grandi sous le même toit.

☐ Conclusion

L'étude des pratiques malaises désignées par l'expression « transfert d'enfants », tout en apportant des éléments de réponse aux questions proposées en introduction, a suscité une nouvelle série d'interrogations ou de remises en question concernant la parenté en général.

La distinction entre les « vrais » parents et les autres ne repose qu'en partie sur la consanguinité; dans la société malaise où l'atome élémentaire de parenté construit par les seules relations biogénétiques est rarement maintenu tel quel, la pertinence du qualificatif « vrai » appliqué à des liens généalogiques est contestable et on doit lui préférer le terme « lourd », qui atteste du degré de réalisation d'une relation.

La valorisation des liens interpersonnels dans le contexte malais fait que l'étude des liens de l'adopté aux biologiques ou aux adoptifs pris chacun comme un bloc n'a guère de sens. On a vu tout l'intérêt qu'il pouvait y avoir à dissocier les rapports à chacun « des pères », « des mères » et des germains, chacune de ces directions nous éclairant sur des positions généalogiques distinctes dont certaines sont encore à explorer, en particulier celle du père. Cette première réflexion montre déjà que certains ethnologues étaient peut-être allés un peu vite en présentant l'adoption comme une extension ou une duplication des liens existants (Morton 1976; Scheffler 1970); les relations adoptives ne sont pas une copie des relations biogénétiques mais existent en tant que telles et c'est d'ailleurs dans ce sens qu'elles « fabriquent » de la parenté. De plus, les relations initiales, quand elles sont connues, sont profondément et définitivement transformées par le transfert, et se comparent difficilement aux relations qui n'ont pas été atteintes par un transfert. Cela confirme que les liens biologiques ne créent pas à eux seuls de la parenté, ils en produisent s'ils s'assortissent des attributs et comportements (affectifs et matériels) appropriés.

Cette analyse a mis en évidence une position généalogique dont l'importance chez les Malais avait peut-être échappé à l'observation; la grand-mère maternelle apparaît comme l'agent d'une chaîne de captations d'enfants (pour son compte, ou au profit d'autres candidats à l'adoption), la compensation de la génitrice étant différée jusqu'au moment où, promue elle-même grand-mère, elle pourra à son tour tirer les ficelles de déplacements dont ses petits-enfants seront les enjeux. Un tel contrôle des transferts par une chaîne de femmes donne toute sa force à l'affirmation selon laquelle l'adoption est « une affaire de femmes »; adopter ne permet pas seulement de jouer les rôles maternels très valorisés mais apporte aussi, quand l'enfant est une fille, une garantie de participation future au jeu des captations qui semble partie intégrante du statut de grand-mère.

Enfin, bien que nous ayons affaire à une culture qui affiche l'adoption comme une pratique ancrée dans son histoire et nécessaire à ses rapports sociaux, il s'avère que les transferts peuvent engendrer des tensions (conflits entre partenaires, crise d'identité pour l'être transféré). Ces tensions sont à rapprocher des représentations ambivalentes des liens de parenté: on oscille et on alterne entre la vision d'une identité liée à une communauté de substance, et celle d'une identité résultant de volontés individuelles et des relations qu'elles impulsent. Chaque cas de transfert, par sa spécificité, intègre avec plus ou moins de succès une telle dualité.

ANNEXES

Je rapporte ici quatre des entretiens réalisés sur le transfert d'enfants pendant l'été 1987. À l'exception du cas A collecté en présence d'autres membres de la famille, les autres ont eu lieu en tête-à-tête avec l'informatrice; tous ont été faits en malais, et je les transcris ici dans l'ordre où les propos se sont succédés, d'où certains retours en arrière et certaines redites. J'ai traduit le plus fidèlement possible les dires de mes informatrices, et je les rapporte de manière exhaustive sans y ajouter quoi que ce soit à l'exception de précisions nécessaires à la compréhension. Par souci de concision, j'ai rédigé au style indirect, conservant seulement quelques répliques dont la spontanéité ne devait pas être perdue. J'ai également conservé les termes malais qui contribuent à la précision de l'expression.

CAS A

Les parents de Mah' — âgée de 40 ans en 1987 — ont divorcé à sa naissance. Elle avait 3 mois quand sa mère s'est remariée : son beau-père *-bapak tiri-* est « devenu son vrai père » *-bapak benar-*, et quand des enfants sont nés de ce nouveau mariage, il n'a marqué aucune préférence *-tidak ada pilih kasih*. Pendant ce temps, son père biologique s'était remarié et avait eu également d'autres enfants. Mah' ne les a rencontrés que deux fois, et son père est « devenu un étranger » *-orang asing*. Lorsqu'elle s'est mariée, il n'est pas venu pour être son tuteur *-wali-* et il a délégué ses pouvoirs au grand-père maternel (sic) de Mah'. C'est le beau-père de celle-ci qui avait toujours subvenu à ses besoins *-tanggung nafka-*, c'est aussi lui qui a reçu le futur mari de Mah' lorsqu'il est venu faire sa demande *-meminang*.

En 1986, alors que Mah' vivait à 500 km du village où elle avait été élevée et où sa mère et son beau-père demeuraient encore, ce dernier est tombé gravement malade. Mah', accompagnée des deux plus jeunes de ses enfants, est partie à son chevet où elle est restée un mois et demi. Elle était alors à une cinquantaine de kilomètres de son père biologique mais elle n'a pas envisagé d'aller lui rendre visite. Inquiète du sort de ses trois autres enfants et de son mari, Mah' a dû rentrer chez elle; quinze jours après son retour, son beau-père mourait. Malgré sa tristesse, Mah' est heureuse d'avoir pu le veiller et de lui avoir procuré la compagnie de ses petits-enfants *-cucu*.

CAS B

Kak lam a 40 ans en 1987. Elle a eu 6 enfants dont l'aînée, née en 1964, a été élevée par sa grand-mère maternelle.

— L'avait-elle demandée pendant la grossesse ?

— Elle n'avait rien demandé du tout, elle est venue la prendre seulement, 3 jours après la naissance. Kak lam était faible encore. C'est la grand-mère qui a choisi le nom; elle n'avait plus d'enfants à élever, elle en a adopté quatre par la suite, mais elle n'a pas adopté sa petite-fille, elle l'a seulement élevée.

— Pourquoi ? Où est la différence ?

— On aime trop une petite-fille pour ça et puis pour une fille, on ne peut pas changer le *binti*.

L'enfant appelait sa grand-mère *mak* (maman) et le marié de celle-ci – beau-père de Kak lam –, *bapak tiri, bapak* (papa). Quand elle venait chez sa propre mère (*mak sendiri*), elle l'appelait *met* (terme d'adresse souvent employé à l'endroit d'une sœur aînée) car on ne lui disait rien. Quand elle a eu 12 ans, elle a appris qui était Kak lam et elle n'a plus voulu venir chez elle comme si elle avait peur. Kak lam avait jusque-là feint l'ignorance *-buat tidak tahu-* par crainte que sa mère ne se fâche.

- A-t-elle jamais songé à reprendre l'enfant ?
- La reprendre ? Impossible ! La grand-mère aurait été furieuse.

Quand l'enfant a accepté de venir de nouveau chez Kak lam, elle a continué à l'appeler *met*, tout en se mettant à appeler son géniteur *ayah* (autre terme d'adresse et de référence réservé au père).

- Que ressentait la génitrice lors de ces rencontres ?
- Elle était triste car chaque fois qu'elle essayait de s'approcher de l'adolescente, celle-ci se dérobait.

C'est seulement quand elle s'est mariée qu'elle a cessé d'avoir peur de venir chez ses parents biologiques.

Quand son futur mari est venu la demander en mariage, il s'est adressé à la grand-mère qui n'a pas consulté les parents pour prendre sa décision. C'est chez elle qu'ont eu lieu les fêtes de mariage *-kenduri-* et c'est le père biologique qui a été le *wali*, le « tuteur ». Les parents y sont allés, emmenant avec eux le plus jeune des germains biologiques de la jeune mariée, mais les quatre autres frères et sœurs de celle-ci restèrent à la maison. C'est la grand-mère qui avait pris la charge financière et matérielle de l'enfant, *tanggung nafka*, mais aussi longtemps que celle-ci a été célibataire, c'est le père biologique qui l'a comptée parmi ses dépendants pour payer la *zakat* parce qu'il ne l'avait jamais cédée, *serah*.

Kak lam porte des boucles d'oreilles en or, elle précise qu'elle en a aussi acheté une paire à chacune de ses filles.

- Y compris à celle qui vivait chez la grand-mère ?
- Ah non ! Pas celle-là, elle n'était pas à la maison.

CAS C

Comme Mat Cik Ijam avait été mariée jeune (elle avait tout juste 10 ans), quand elle eut 30 ans, ses deux filles étaient déjà grandes; l'aînée avait 14 ans et l'autre 10. Elle cherchait depuis longtemps un enfant à adopter mais les gens ne lui proposaient que des filles et son mari voulait à tout prix un garçon.

Elle rencontra quelqu'un qui accepta de l'aider, mais qui lui fit promettre d'accepter l'enfant qu'on lui proposerait, même si c'était une fille. On lui apporta un enfant de deux mois, il était couvert de *kudis* (gale), seul le visage était épargné, et il ne lui restait que la peau sur les os. Elle ne rencontra jamais la mère de l'enfant qui était une co-épouse et dont c'était le premier-né; elle devait être dans une situation matérielle difficile car elle avait accouché chez des gens, elle n'avait pas de maison à elle au moment où l'enfant a été donné.

Sept mois après le don, la mère et le frère cadet de la génitrice sont venus chez Mat Cik Ijam qui leur a donné 50 \$ (cela correspondait à l'époque, en 1964, au revenu mensuel de certaines familles pauvres), puis une autre fois elle leur a fait passer 25 \$ et des vêtements, et par la suite, elle envoyait de l'argent et des vêtements par l'intermédiaire de sa propre mère qui habitait et habite encore le village de ces gens. Mais elle ne les a jamais revus; un jour, la grand-mère et l'oncle de l'enfant ont quitté le village et on n'a plus eu de leurs nouvelles.

Quand on leur a donné l'enfant, il n'avait pas de nom; c'est Sabran, le mari de l'informatrice, qui lui en a donné un, puis qui est allé l'enregistrer comme son « propre » fils... Mat Cik Ijam a ensuite eu la charge de trois autres enfants qu'elle dit d'abord avoir « aidé à élever » puis auxquels elle se réfère en disant « enfants adoptés ».

Il va souvent chez ses sœurs (les deux filles biologiques de M.C. Ijam) avec qui ils sont « devenus de vrais germains »; ils se partageront l'héritage des parents (les autres enfants élevés/adoptés ne sont alors pas pris en considération); les deux filles n'y voient aucun inconvénient car ils ont été élevés ensemble.

CAS D

Kak Mi a aujourd'hui 49 ans. Quand elle avait 3 jours, elle a été adoptée par Son Altesse Royale la princesse Azizah, sœur du sultan de Pahang, alors âgée de 13 ans. C'est celle-ci qui a choisi le nom de Mi mais l'enfant est restée *binti* – « fille de » – son père biologique. Elle avait déjà beaucoup d'enfants adoptés, toutes des filles d'origine chinoise.

La grand-mère maternelle de Mi n'avait eu qu'une fille, la mère biologique de Mi, puis s'était ensuite séparée de son mari et était entrée à la cour comme gouvernante : elle avait été notamment chargée de l'éducation de la princesse Azizah.

Quand Kak Mi a été donnée, son adoptrice vivait encore au Palais où elle avait ses propres appartements, et elle a pris Mi pour son plaisir, *buat main main* (littéralement, « pour faire joujou »). Trois ans après, elle a épousé celui qui allait devenir le sultan de Johore (État-province voisin du Pahang). Ils ont eu quatre enfants puis ont divorcé quand Son Altesse était enceinte du quatrième. Elle est revenue au Palais, et peu après a épousé son premier cousin *-sa pupu*. Ils ont eu quatre enfants; elle a maintenant des petits-enfants et des arrière-petits-enfants.

Elle a toujours gardé Mi avec elle, l'emmenant dans ses déplacements et même quand elle changeait de domicile. Elle l'avait fait scolariser à l'école malaise de Pekan (ville royale de l'État), et l'avait envoyée à 12 ans dans une école ménagère à Alor Setar, une ville située à environ 700 km de Pekan où elle resta trois ans. Elle revint ensuite à Pekan.

Au Palais, c'était la grand-mère maternelle de Mi qui était chargée de faire l'éducation des filles adoptées, non seulement de les faire scolariser mais, comme elle était très croyante *-ugama kuat-*, elle veillait aussi à ce qu'elles complètent la lecture du Coran *-tammat Koran-* et aussi en temps voulu, leur faisait faire le percement d'oreilles rituel *-bertindik-* auquel Mi fut soumise lorsqu'elle avait 11 ans.

Quand elle est revenue d'Alor Setar, sa mère adoptive lui a demandé d'enseigner les arts ménagers, qu'elle avait appris, dans une école de Pekan, où sa mère adoptive devait séjourner. Celle-ci lui donnait l'argent dont elle avait besoin, ou lui achetait ce qu'il lui fallait.

Elle a appris qu'elle avait été adoptée alors qu'elle allait déjà à l'école; ses camarades de classe le lui ont dit, mais déjà elle s'interrogeait : « pourquoi ai-je la peau si noire alors que ma mère est si blanche ? » (Les femmes de l'aristocratie malaise ont en effet la peau plus claire que les femmes du peuple.) Mais sa mère adoptive n'a pas voulu en parler, elle était en colère. Elle avait pour Mi de l'affection *-dia sayang-* parce qu'elle était déjà attachée à la grand-mère de Mi qui l'avait élevée.

Sa mère biologique venait parfois au Palais pour voir la grand-mère maternelle de Mi, et il arrivait que les deux mères se disputent car elles n'étaient pas d'accord à propos de Mi; sa mère biologique voulait la corriger et sa mère adoptive ne voulait pas. Mi dit qu'elle ressent de la pitié *-kasihan-* pour sa mère biologique qui a été presque obligée de la donner au Palais alors qu'elle a de l'amour *-kasih-* pour sa mère adoptive.

Mi avait peur de sa génitrice parce qu'elle la grondait; elles ne s'entendaient pas bien *-kurang mesra-* et la génitrice est devenue comme une étrangère *-macam orang asing*. Mi était la deuxième enfant de sa fratrie, sa mère a eu 11 enfants (9 filles dont Mi et une qui est morte en bas âge, et deux garçons). Mais Mi n'en veut pas à sa mère de l'avoir donnée, elle sait qu'elle n'avait pas le choix. Une fois par mois, Mi va chez sa mère adoptive qui, bien qu'ayant des domestiques, aime bien ce que cuisine Mi. Parfois, elle téléphone au bureau du projet FELDA où habite Mi pour que celle-ci aille auprès d'elle ou pour qu'elle lui prépare puis lui envoie un de ses plats favoris.

Mi a été la dernière et la plus jeune des enfants adoptées par sa mère et celle qui a été scolarisée le plus longtemps; les autres sont mariées aussi mais elles sont moins proches de la mère.

Quand Mi a eu 19 ans, elle a pris le plus jeune des enfants biologiques de sa mère adoptive et s'est chargée de son éducation comme sa grand-mère maternelle l'avait fait autrefois pour sa mère adoptive. Il avait 3 ans et Mi en avait la charge, aidée par une domestique. Son Altesse lui donnait l'argent nécessaire, et le lui a confié jusqu'à ce qu'il termine ses études secondaires. Il est ensuite parti faire des études supérieures en Grande-Bretagne où il est resté 6 ans. Il est maintenant un des directeurs d'un organisme malaysien de crédit et est marié. Depuis qu'il travaille, il envoie chaque mois de l'argent à Mi, il se rappelle. Il est le seul des enfants biologiques de la mère adoptive de Mi à avoir réussi des études, c'est parce que Mi a pris au sérieux le rôle qu'on lui avait confié.

Quand Mi était encore petite à l'école, elle voyait ses sœurs biologiques qui l'invitaient à aller manger des fruits ou à jouer dans leur jardin après l'école, mais ne lui disaient pas qui elles étaient. Mais sa mère adoptive n'aimait pas qu'elle y reste longtemps et la faisait revenir parce qu'elle était jalouse, elle avait peur que sa propre mère *-mak sendiri-* ne la reprenne. Mais Mi ne songeait pas à la quitter.

Elle avait 28 ans quand sa mère adoptive l'a mariée au fils d'un petit notable des environs; le couple est resté au Palais jusqu'en 1974 puis est venu s'installer au projet FELDA.

Sa mère adoptive lui a constitué une épargne bancaire mais Mi n'y a pas accès, c'est sa mère qui la gère, elle l'approvisionne régulièrement et fait des retraits quand Mi a des difficultés financières. Ce qui s'est produit quand Mi s'est installée au projet. Elle n'avait jamais eu auparavant la responsabilité d'un budget, elle ne savait pas se servir de l'argent. Il lui a fallu apprendre. Quand il lui manque seulement un peu d'argent, sa mère le prend sur sa propre trésorerie, s'il s'agit de sommes importantes – pour acheter des appareils ménagers par exemple –, elle le retire du compte épargne de Mi.

Sa mère lui avait appris à utiliser à son endroit le vocabulaire royal quand Mi était petite (lexique employé par les roturiers quand ils s'adressent aux membres de la famille royale), et elle ne supportait pas que Mi se trompe; elle tient encore à ce que Mi l'utilise.

Maintenant, Son Altesse a beaucoup d'affection pour les frères et sœurs biologiques de Mi alors qu'elle s'en méfiait autrefois; quand elle passe par la ville où habitent la génitrice et la sœur aînée (aujourd'hui enseignante) de Mi, elle s'y arrête toujours.

RÉFÉRENCES

BANKS D.J.

1983 *Malay Kinship*. Philadelphie: Institute for the Study of Human Issues.

BARNES J.A.

1973 « Genitrix : Genitor : : Nature : Culture ? »: 61-73, in J. Goody (éd.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOUBAKEUR C. Si H.

1985 *Traité moderne de théologie islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose.

DJAMOUR J.

1965 *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. Londres: The Athlone Press.

GOODY J.

1969 « Adoption in a Cross-Cultural Perspective », *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1: 55-78.

GOODY J. (éd.)

1973 *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

GULLICK J.M.

1958 *Indigenous Political Systems of Western Malaya*. Londres: The Athlone Press.

KEESING R.M.

1970 « Kwaio fosterage », *American Anthropologist*, 72, 5: 991-1019.

LADERMAN C.

1983 *Wives and Midwives. Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. Berkeley: University of California Press.

Le Coran, traduction de Kasimirski. Paris: Garnier-Flammarion, 1970.

MARSHALL M.

1977 « The nature of nurture », *American Ethnologist*, 4, 4: 643-662.

MARSHALL M. (éd.)

1981 *Siblingship in Oceania. Studies in the Meaning of Kin Relations*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

MASSARD J.

1983 « Le don d'enfants dans la société malaise », *L'Homme*, XXIII, 3: 101-114.

1985a « Comment devient-on *orang melayu*? Observations sur la socialisation du petit enfant malais », *L'ethnographie*, LXXXI, 95: 97-116.

MASSARD J.

1985b « The New-Born Malay Child. A Multiple Identity Being », *Journal of the Royal Asiatic Society, Malaysian Branch*, LVII, 2: 71-84.

McKINLEY R.

1981 « Cain and Abel on the Malay Peninsula » : 335-387, in M. Marsahll (éd.), *Siblingship in Oceania. Studies in the Meaning of Kin Relations*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

MORTON K.L.

1976 « Tongan Adoption » : 64-80, in Y. Brady (éd.), *Transactions in Kinship. Adoption and Fosterage in Oceania*. Honolulu: The University of Hawaii Press.

NAGATA J.A.

1976 « Kinship and Social Mobility among the Malays », *Man*, 11, 3: 400-409.

SCHEFFLER H.W.

1970 « Kinship and adoption in the Northern New Hebrides » : 369-390, in V. Caroll (éd.), *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu: The University of Hawaii Press.

SISSA G.

1988 « L'enfant abandonné devenu roi : un mythe fondateur », *Autrement*, 96: 55-61.

WECKLER J.E.

1953 « Adoption on Mokil », *American Anthropologist*, 55, 4: 555-568.

WILDER W.

1983 « Kinship, Community and the Structure of Pahang Malay Kindreds », communication présentée au colloque « Cognatic Forms of Social Organization in Southeast Asia », Amsterdam, 6-8 janvier.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires

À partir de matériaux ethnographiques collectés en 1985 et 1987 sur les transferts d'enfants parmi les Malais péninsulaires, l'auteur met en évidence la double ambivalence qui caractérise les rapports de parenté dans cette société islamisée, au système indifférencié. Les représentations glorifient alternativement les figures et rôles maternels et paternels dans la constitution de la personne, et tantôt valorisent les liens biologiques à l'exclusion de tout autre, tantôt privilégient les liens adoptifs. En situation d'adoption, chaque relation généalogique doit être analysée pour elle-même (ego et « ses mères », ego et « ses pères », ego et ses deux groupes de germains). Une position généalogique apparaît capitale, celle de la grand-mère maternelle, comme captatrice ou distributrice d'enfants.

*To Procreate or to Adopt: Two Competing Views of
Kinship in the Peninsular Malays*

On the basis of ethnographic data collected in 1985 and 1987 amongst Peninsular Malays practising child adoption and fosterage, the author highlights the double ambivalence that characterizes kinship relations in this Islamic and cognatic society. Mother and father figures, and the roles attached to them, are alternatively glorified during personal development. Sometimes biological ties are emphasized to the exclusion of all other ties. Sometimes adoptive ties are given greater weight. In cases of adoption, each relationship must be examined independently : that of ego with his/her mothers, that of ego with his/her fathers, that of ego with both sibling groups. One genealogical position appears to be of particular importance, that of the maternal grandmother who either benefits from or controls the transfer of children.

Josiane Massard
D.E.V.I.
ER. 297 C.N.R.S.
177, rue d'Alésia
75014 Paris
France