Pourquoi ne pas les épouser ?

L'évitement du mariage avec les descendants d'esclaves dans le sud
Betsileo (Madagascar)

*Why not marry them? Avoiding marriage with the descendants of slaves in
southern Betsileo (Madagascar)*

Denis Regnier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/10137>

DOI : 10.4000/etudesrurales.10137

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 16 mars 2014

Pagination : 103-122

Référence électronique

Denis Regnier, « Pourquoi ne pas les épouser ? », *Études rurales* [En ligne], 194 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 10 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/10137> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.10137

POURQUOI NE PAS LES ÉPOUSER ? ¹

Denis Regnier

L'ÉVITEMENT DU MARIAGE AVEC LES DESCENDANTS D'ESCLAVES DANS LE SUD BETSILEO (MADAGASCAR)

C'EST QU'ON APPELLE AUJOURD'HUI le post-esclavage (*post-slavery*) fait l'objet, depuis deux décennies, d'une attention soutenue de la part des anthropologues qui travaillent sur Madagascar ². Prenant la suite d'études pionnières [Bloch 1979 et 1980 ; Feeley-Harnik 1982 ; Beaujard 1998 ; Domenichini et Domenichini-Ramiaramanana 1998], des enquêtes de terrain ont éclairé d'un jour nouveau les relations sociales entre descendants d'hommes libres et descendants d'esclaves, notamment chez les Merina [Razafindralambo 2003 et 2005 ; Graeber 2007], les Betsileo [Evers 2002 ; Regnier 2012 ; Freeman 2013] et les Tanosy [Somda 2009]. Deux colloques interdisciplinaires ont été organisés à Madagascar, qui ont permis d'interroger l'esclavage ancien et ses résurgences contemporaines [Rakoto ed. 1997] et de revenir sur l'histoire de la traite [Rakoto et Mangalaza eds. 2000] ³.

De ces contributions récentes on retiendra surtout que les formes de discrimination des descendants d'esclaves varient d'une région à l'autre et que, dans certaines parties de l'île, être descendant d'esclave pose relativement peu de problèmes dans la vie quotidienne.

Margaret Brown [2004], par exemple, souligne que les Betsimisaraka de la péninsule de Masoala (nord-est de Madagascar) font peu de cas de l'ascendance servile, laquelle ne constitue pas un empêchement au mariage et peut même être évoquée publiquement par les personnes concernées. Eva Keller, quant à elle, confirme l'absence de discrimination dans cette région et l'explique par le fait que les descendants d'esclaves se sont créés une nouvelle *tanindrazana* (terre ancestrale) qui leur a permis d'effacer leur statut d'esclave [2008 : 660].

À l'autre extrémité de ce que l'on pourrait appeler le continuum intégration-discrimination, certaines sociétés malgaches apparaissent comme très stigmatisantes et entretiennent

1. La question que pose le titre est un clin d'œil à Luc De Heusch [1971].

2. Les données sur lesquelles s'appuie cet article ont été recueillies pendant 25 mois, de février 2008 à mars 2010, dans le Sud Betsileo, dans le cadre d'un doctorat à la London School of Economics and Political Science (LSE), sous la direction de Rita Astuti et Maurice Bloch. Cette recherche a été financée par la LSE, le Central Research Fund (Université de Londres) et la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New York). J'ai eu l'occasion de retourner sur le terrain en 2012 et 2013 en tant que post-doctorant à l'École normale supérieure (Institut Jean Nicod), dans le cadre du projet DIVIDNORM financé par le Conseil européen de la recherche. Durant la rédaction de cet article, j'ai également bénéficié de l'environnement du Laboratoire d'anthropologie des mondes contemporains (LAMC) de l'Université libre de Bruxelles. Je remercie toutes ces institutions et personnes pour le soutien qu'elles m'ont apporté.

3. Sur la traite et ses conséquences à Madagascar, voir en particulier P. Larson [2000] et G. Campbell [2005].

des pratiques discriminatoires à l'encontre des descendants d'esclaves. Si je me suis particulièrement intéressé aux descendants d'esclaves dans le sud des Hautes Terres centrales, c'est parce que j'ai été sensibilisé à leur sort par la lecture de Sandra Evers [2002], qui relate de façon saisissante la dureté et l'intransigeance des habitants d'un village du Sud Betsileo envers les descendants d'esclaves ou ceux qui sont considérés comme tels.

Dans les années 1990, en effet, Sandra Evers s'est penchée sur la situation de ces migrants qui, dès lors qu'ils ne pouvaient justifier de leurs origines, étaient automatiquement suspectés par les villageois *tompon-tany* (« maîtres de la terre », ce qui renvoie aux familles qui se sont installées les premières à cet endroit et ont fondé le village) d'être des « esclaves » (*andevo*). Ces migrants étaient relégués au statut peu enviable de « gens sales » (*olona maloto*) : un lieu de résidence leur était attribué dans la partie « impure » (*maloto*) du village, et les *tompon-tany* n'hésitaient pas à les exploiter.

Je voudrais ici tenter d'expliquer pourquoi cette discrimination est à ce point marquée dans le Sud Betsileo et resituerai pour ce faire certaines observations de Sandra Evers dans la problématique régionale de l'évitement du mariage avec les descendants d'esclaves. Je montrerai ainsi que, contrairement à l'argument qu'elle a avancé, le principal problème des descendants d'esclaves ne tient pas au fait qu'ils ne disposent pas de tombes ancestrales mais tient davantage à l'extrême réticence que montrent leurs voisins à les épouser et, par tant, à les intégrer complètement à la communauté locale.

Histoire des Berosaiña

Beparasy⁴ est une région montagneuse située au sud d'Ambalavao, où près de 5 000 Betsileo cultivent le riz et élèvent des zébus. Comparée à d'autres, c'est une région très pauvre en raison de la rigueur de son climat, qui ne permet qu'une récolte par an. Les maisons en terre, aux toits d'herbes sèches, n'ont ni l'eau courante ni l'électricité. Aucun habitant de Beparasy ne possède de voiture, de moto ou de machine agricole. Lorsqu'ils doivent se rendre à Ambalavao, chef-lieu du district, les villageois y vont à pied, ce qui leur prend une journée entière.

Tous les habitants de Beparasy sont des *olompotsy* (« roturiers »), à l'exception de la centaine de villageois considérés comme des descendants d'esclaves et que les *olompotsy* appellent les Berosaiña⁵. C'est à l'histoire de ce petit groupe que je me suis intéressé, cherchant à savoir si l'ascendance servile qu'on leur attribue repose sur des faits avérés ou si elle relève au contraire d'une construction sociale ayant peu à voir avec le statut de leurs ancêtres.

L'histoire des Berosaiña n'a pas été facile à reconstituer étant donné le silence qui entoure

4. Ambalavao mise à part, les noms de lieux, de personnes et de groupes ont été modifiés afin de préserver l'anonymat.

5. Les groupes *andevo* (esclaves), *olompotsy* (roturiers) et *hova* (nobles) du Betsileo sont parfois appelés des castes [Dubois 1938 ; Rasoamampionona 2000]. Je préfère quant à moi utiliser le concept wébérien de « groupe statutaire ». Dans le Sud Betsileo, le mot le plus fréquent pour exprimer l'idée de groupe statutaire est « *raza* », terme qui signifie aussi « ancêtre ».

la question de l'esclavage à Madagascar [Somda 2009 ; Freeman 2013]. Au fil de mon enquête, je suis néanmoins parvenu à la conclusion que les Berosaiña sont très probablement des « descendants d'esclaves » (*dorian'andevo* ; *taranak'andevo*), comme le disent les autres habitants de Beparasy⁶. À bien des égards, les deux faits les plus marquants de leur histoire correspondent sans doute et au rôle majeur qu'aura pu jouer localement l'un de leurs ancêtres figurant parmi les premières personnes installées à Beparasy et à l'arrivée d'esclaves libérés après 1896.

D'après les récits que j'ai recueillis, avant la deuxième moitié du XIX^e siècle le plateau de Beparasy n'était fréquenté que par les bouviers qui y faisaient paître leurs troupeaux et y résidaient de façon saisonnière. Vers 1880, quelques familles en provenance du nord du Betsileo, à la recherche de terres à cultiver, ont construit un village fortifié au sommet de la colline Vatobe et ont, pour y aménager des rizières, commencé à défricher les bords de la rivière qui serpente sur le plateau.

Après la relative sécurisation de la région qui a suivi la colonisation française (1895), les familles du village sont descendues de la colline pour fonder des *vala* (enclos), typiques du pays betsileo, c'est-à-dire des petits hameaux en haut des rizières, centrés sur l'enclos à zébus familial et protégés par une ceinture de plantes épineuses [Dubois 1938 : 76-77 ; Raherisoanjato 1988]. Par la suite, vers 1915, la « politique de villagisation » française a, afin de mieux contrôler la population, obligé les Betsileo à se regrouper en villages de 15 « toits » (*tafo*) minimum. Lorsque cette politique a été abandonnée, de nombreuses

familles sont retournées habiter dans des *vala* près de leurs rizières tandis que d'autres sont restées dans les « grands villages » (*tanambe*) créés par l'administration coloniale. Aujourd'hui, le plus important de ces villages compte cinq groupes de descendance pour une soixantaine de maisons, le gros de la population vivant dans une centaine de *vala*⁷.

La tradition orale a retenu les noms des trois chefs de famille qui, les premiers, se sont installés sur Vatobe ainsi que ceux des huit familles qui ont fondé les plus anciens *vala* sur le plateau⁸.

Les trois « premiers hommes » étaient des *andevohova*, c'est-à-dire qu'ils avaient été chargés par le *hovabe* – le noble qui détenait le pouvoir dans cette subdivision de l'Arindrano, le royaume betsileo le plus méridional [Raherisoanjato 1984], sous autorité merina

6. Je reviendrai plus loin sur ce que signifie exactement cette catégorisation. Les raisons pour lesquelles je pense que les Berosaiña sont bien des descendants d'esclaves sont détaillées dans D. Regnier [2012 : chap. 2 et 3].

7. L'unité de base de l'organisation sociale dans le Sud Betsileo est le groupe de descendance (*firazanana* ou *foko*), dont l'appartenance est cognatique, optative et non exclusive [Kottak 1971 et 1980]. Ces groupes portent des noms (par exemple Zazamena, Otaray ou Tsiataha) et ne sont *corporate* qu'à l'échelle locale : la terre et le bétail, bien que répartis entre les hameaux (*vala*) et les foyers (*tokenrano*), sont sous l'autorité des chefs des groupes de descendance locaux, comme l'est aussi la tombe ancestrale (*fasandraza*). Même si l'appartenance au groupe est cognatique, les hameaux (*vala*) sont plutôt agnatiques, les fils résidant auprès de leur père après le mariage.

8. Sauf mention contraire, la tradition orale à laquelle je me réfère est commune aux *olompotsy* et aux Berosaiña.

depuis la conquête du pays par Radama I^{er} – de le représenter dans la région nouvellement habitée. Contrairement à ce que ce terme pourrait laisser entendre⁹, les *andevohova* n'étaient pas des esclaves mais des *olompotsy* qui exerçaient un rôle politique et judiciaire sur des branches locales de groupes de descendance et sur les terres que ces groupes cultivaient. Leurs principales fonctions consistaient à conseiller le *hovabe*, répartir la terre en fonction des besoins, attribuer des parcelles aux migrants nouvellement arrivés, collecter les impôts et résoudre les conflits¹⁰.

Rakamisy est l'un des trois *andevohova* de la tradition orale. Lorsque j'ai appris que c'était un Berosaiña, je me suis demandé comment les Berosaiña pouvaient être considérés à la fois comme des descendants d'esclaves et comme les descendants d'un *andevohova* reconnu comme un des ancêtres fondateurs de la communauté de Beparasy. Face à cette incompréhension, certains de mes interlocuteurs *olompotsy* étaient visiblement gênés, allant parfois jusqu'à minimiser l'importance de Rakamisy, tandis que les Berosaiña, à qui je ne pouvais poser mes questions trop ouvertement, en faisaient l'égal des autres *andevohova* [Regnier 2012, chap. 3].

Quel qu'ait été le statut exact de Rakamisy à son arrivée, il semble bien qu'il ait été esclave une partie de sa vie durant¹¹. Après avoir racheté sa liberté à son maître¹², un *hova* de l'Arindrano qui possédait de nombreux esclaves, Rakamisy s'est joint à un petit groupe de paysans venus du nord pour défricher des terres à Beparasy. Selon les Berosaiña – qui, soulignons-le, ne le présentent jamais comme un ancien esclave –,

c'est dès son arrivée qu'il a exercé les fonctions d'*andevohova*. Selon les *olompotsy*, c'est grâce à son habileté d'orateur (*mpikabary*) et à sa relation d'amitié avec un *andevohova* qu'il est devenu lui-même *andevohova*¹³. Et certains *olompotsy* ajoutent – ils tiennent à cette précision – que Rakamisy n'a exercé ces fonctions que « pour les gens de sa famille »¹⁴.

Les *olompotsy* font ainsi allusion au second événement marquant de l'histoire récente des Berosaiña : l'arrivée d'esclaves libérés après 1896. Il semble en effet que, immédiatement après l'abolition, quelques esclaves de l'ancien maître de Rakamisy soient venus le rejoindre à Beparasy : en l'occurrence, sa mère et trois de ses « frères »¹⁵. À leur arrivée, Rakamisy,

9. Littéralement : « esclave du *hova* ».

10. Sur les *andevohova* betsileo, voir en particulier J. Rainihifina [1975 : 95-99], L.-P. Randriamarolaza [1982 : 149] et N. Rajaonarimanana [1996 : 25-27].

11. Plusieurs anciens parmi les *olompotsy* de Beparasy m'ont raconté des bribes de l'histoire de Rakamisy, que j'ai pu recouper avec des renseignements obtenus auprès d'historiens (*mpitantara*) à Ambalavao et chez les Berosaiña.

12. Les esclaves pouvaient parfois posséder des biens, s'enrichir et racheter leur liberté.

13. Néanmoins il a dû être choisi par le *hovabe* car lui seul pouvait nommer ses *andevohova*.

14. D'après les Berosaiña, cependant, le *andevohova* Rakamisy s'est aussi occupé d'autres migrants, et donc pas seulement des siens.

15. Contrairement à ce que m'ont raconté les Berosaiña, à en croire certains *olompotsy*, ces esclaves libérés n'étaient peut-être pas des frères de Rakamisy au sens strict mais plutôt des frères au sens classificatoire, c'est-à-dire des cousins, voire des frères au sens de la parenté fictive.

en tant que *andevohova*, leur attribua des terres à cultiver. En tant que groupe local, ils furent appelés « Berosaiña »¹⁶.

Parce qu'ils sont arrivés parmi les premiers à Beparasy, les Berosaiña possèdent toujours de vastes rizières. Leurs terres sont de bonne qualité : en bordure de rivière, elles sont facilement irriguées. À l'instar des autres familles, les Berosaiña ont construit une tombe sur Vatobe où ils ont enterré leurs morts. Au fil du temps, des descendants de la « phratricie » initiale ont voulu avoir des tombes séparées, ce qui fait que l'on compte aujourd'hui trois tombes de Berosaiña. Ces tombes sont en tout point comparables à celles des *olompotsy*. Comme les autres groupes de descendance, les Berosaiña résident soit dans des *vala* proches de leurs rizières soit dans des villages, avec d'autres familles. Sur de nombreux plans, leur existence ne diffère guère de celle de leurs voisins *olompotsy*, sauf quand il s'agit de mariage.

Avant d'aborder cette importante question, je voudrais en examiner une autre, qui s'impose comme un préalable nécessaire depuis les travaux de Sandra Evers : la question des tombes des *andevo*.

Y a-t-il des *andevo* « sans tombes » dans le Sud Betsileo ?

Dans sa monographie [2002] et dans une autre publication [2006], Sandra Evers a décrit les *andevo* de Marovato¹⁷ comme des « gens sans tombes » (*tombless people*) et a proposé une *theory of andevoness* :

Because they have no tombs, andevo are defined as people without history, without ancestors and without descent

groups. They are believed to be an « impure » people who possess little hasina and who cannot control the force of hery. The sum of these negative qualities may be referred to as « andevoness » [...] It is the expression of what the tompon-tany are not. « Andevoness » represents what the tompon-tany are no longer [2006 : 430 ; voir aussi 2002 : chap. 9].

L'anthropologue présente la *theory of andevoness* comme la contribution théorique principale de son ethnographie [2002 : 27]. Je me bornerai ici à en discuter deux des affirmations les plus centrales, qui concernent spécifiquement la question des tombes¹⁸.

La première de ces affirmations est que les *andevo* de la région de Marovato sont

16. C'est apparemment le nom que portaient les esclaves du *hova* qui a libéré Rakamisy. Dans le Sud Betsileo, les *hova* donnaient en effet un nom de groupe (*anarampoko*) à leurs esclaves [Rainihifina 1975 : 29], probablement pour en faire un pseudo-groupe de parenté. À Beparasy, « Berosaiña » est utilisé aujourd'hui comme un nom de groupe de descendance comme les autres, y compris dans le contexte rituel.

17. Dans ces deux textes, Marovato est le nom fictif que Sandra Evers donne au village qu'elle étudie, village dont elle avait pourtant donné le véritable nom dans des publications antérieures.

18. La *theory of andevoness* suggère aussi que les *andevo* ont perdu leur *hasina* (une notion complexe, parfois traduite par « force vitale ») et ne peuvent maîtriser leur *hery* (« the dark side of the force », comme l'écrit avec humour Conrad Kottak [1980 : 69]), ce qui les rend suspects de sorcellerie [Evers 2002 : 190]. La place me manque ici pour discuter de ce point, mais je n'ai jamais entendu dire par les *olompotsy* que les Berosaiña manquaient de *hasina*, qu'ils étaient dominés par leur *hery* ou encore qu'ils étaient des sorciers.

des gens sans tombes. Cette généralisation me paraît infondée¹⁹. En août 2009, j'ai en effet pu observer pendant plusieurs jours un village d'*andevo* situé non loin de Besoa, à quelques kilomètres seulement de Marovato. J'y avais accompagné des Berosaiña, lesquels se marient dans ce village depuis plusieurs générations, afin d'assister à un *vadipaisa* : une cérémonie qui célèbre la construction d'une nouvelle tombe et le transfert des *raza* (ancêtres) des anciennes tombes vers celle-ci. D'après mes informations, ce village, qui compte aujourd'hui une trentaine de maisons, a été fondé au début du ^{xx}e siècle par des esclaves libérés après 1896. Il est bien connu localement pour être exclusivement habité par des *andevo*. Il abrite plusieurs *vala* et est entouré de rizières irriguées qui toutes appartiennent à ses habitants. Certains d'entre eux sont devenus riches en vendant des zébus au marché d'Ambalavao. La plus ancienne de leurs tombes est située en bordure du village, alors que les plus récentes – dont celle célébrée lors du *vadipaisa* – ont été construites en haut de la colline qui le surplombe.

La situation des habitants du village ne m'a pas semblé très différente de celle des Berosaiña de Beparasy, quoique je n'y sois pas resté assez longtemps pour me faire une idée des relations qu'ils entretiennent avec les *olompotsy* des villages voisins. Ce que je peux toutefois affirmer avec certitude, c'est que ces *andevo* sont installés là depuis longtemps et qu'ils ne manquent ni de terres ni de tombes ni de rituels d'ancestralisation²⁰.

Se pourrait-il alors qu'à Marovato certains migrants observés par Sandra Evers au début des années 1990 aient été des « gens

sans tombes », c'est-à-dire des descendants d'esclaves dont la condition aurait été radicalement différente de celle des Berosaiña de Beparasy ou des *andevo* du village que je viens d'évoquer²¹ ? Bien qu'aucun de mes informateurs à Beparasy et à Ambalavao ne m'ait jamais confirmé l'existence d'une telle catégorie de gens²², celle-ci reste possible en théorie²³.

19. Bien que, chez Sandra Evers, cette généralisation soit plus implicite qu'explicite, il semble évident que sa caractérisation des *andevo* comme « gens sans tombes » n'est pas limitée à la situation des migrants du seul village de Marovato. Elle écrit par exemple : « It [...] should be stressed that the theory of "andevoness" reflects the position of the *andevo* in a specific time and place, being the Marovato region. » [Evers 2002 : 191]

20. Pour Sandra Evers, les *andevo* de Marovato, parce qu'ils n'ont pas de tombes, ne peuvent effectuer les rituels d'ancestralisation et sont donc « sans ancêtres ».

21. Ou encore des situations observées par Conrad Kottak [1980] et Luke Freeman [2001 et 2013]. Tous deux décrivent des descendants d'esclaves qui, après l'abolition, ont continué à cultiver les terres de leurs anciens maîtres en métayage. La dépendance économique dans laquelle ils sont restés ne les a pourtant pas empêchés de construire des tombes ancestrales, même si elles sont moins grandes, moins belles et moins bien situées que celles des descendants d'hommes libres [Kottak 1980 : 134 ; Freeman 2001 : 183, 2013 : 605].

22. Mes interlocuteurs *olompotsy* se sont souvent montrés incrédules quant au fait que certains Betsileo, en particulier les *andevo*, pourraient ne pas avoir de tombes. « Pourquoi serait-ce le cas, m'ont-ils demandé, alors qu'il est si facile d'en construire ? » En effet, si les tombes élaborées coûtent cher, celles de simple facture peuvent être construites à peu de frais, par exemple en creusant une « tombe de terre » (*fasantany*) dans le sol ou en aménageant une crevasse dans les montagnes rocheuses qui parsèment le paysage du Sud Betsileo.

Le problème, cependant, est que, dans l'ethnographie de Sandra Evers, peu d'éléments permettent d'affirmer avec certitude que les *andevo* « sans tombes » existent réellement, en dépit du fait que cette « qualité négative » semble avoir eu de l'importance en tant que stéréotype à Marovato. D'ailleurs, l'auteure reconnaît elle-même que retracer l'origine des habitants de Marovato s'est révélé difficile et hasardeux et que cette difficulté l'a amenée à prendre le parti suivant :

I decided that it would be more fruitful to examine perceptions and claims in this area, which I felt, were more relevant than alleged historical reality [2002 : 30].

Soit. Mais comment, dès lors, être certain que les migrants présumés *andevo* n'appartenaient pas à des groupes – *andevo* ou non – qui avaient une tombe ancestrale quelque part ailleurs en pays betsileo ? La seule « preuve » empirique d'absence de tombe ancestrale rapportée par Sandra Evers est celle d'un foyer de migrants qui a enterré une adolescente très rapidement, sans cérémonie et sans sépulture élaborée [2002 : 168-170, 2006 : 441-444]²⁴. J'ai suggéré ailleurs [Regnier 2012 : chap. 7] qu'un tel enterrement ne signifie pas nécessairement absence de tombe ancestrale : il s'agit plus vraisemblablement d'un enterrement temporaire, pratique très fréquente chez les Betsileo lorsqu'ils sont dans l'impossibilité d'organiser des funérailles immédiatement après un décès. L'aspect étonnamment furtif de l'enterrement de la jeune femme pourrait, quant à lui, s'expliquer par l'attitude inhospitalière, voire ouvertement hostile, des habitants de Marovato envers ceux qu'ils suspectaient d'être *andevo*.

La deuxième affirmation centrale est l'hypothèse selon laquelle les *tompon-tany* de Marovato seraient tous d'origine *andevo* [Evers 2002 : 203]. Ils se seraient enrichis, auraient acquis des terres, ce qui leur aurait permis de construire une tombe leur donnant une légitimité de personnes d'ascendance « libre ». Cette hypothèse de « *legitimation through the tomb* » [2002 : 30] occupe une place importante dans l'argumentation de Sandra Evers, laquelle suggère par ailleurs qu'à Marovato les *tompon-tany* ont reproduit des pratiques discriminatoires à l'encontre des migrants précisément à cause de « *the precariousness of their own recent past* » [2006 : 431]. L'hypothèse me paraît difficile à accepter, pour au moins trois raisons.

La première est que Sandra Evers ne fournit aucune preuve convaincante des origines

Contrairement à ce que suggère Sandra Evers, il n'est pas nécessaire de posséder des terres quelque part pour y construire une tombe. « Terre » et « tombe » sont cependant liées en pratique car, généralement, c'est après avoir acquis des terres et les avoir cultivées pendant plusieurs années que les migrants betsileo décident de construire une tombe et d'y transporter quelques *raza* (ancêtres) afin de faire de leur nouveau lieu de résidence une *tanindraza* (terre ancestrale).

23. Tout au moins en vertu du principe selon lequel « absence de preuve n'est pas preuve d'absence ».

24. Sandra Evers reconnaît la valeur limitée de cette observation, qu'elle n'a pu faire qu'une seule fois : « Over the ten year time span that I carried on field work in Madagascar, I only witnessed one *andevo* funeral. » [2002 : 167]. Pour ma part, j'ai eu l'opportunité d'assister à plusieurs cérémonies funéraires chez les Berosaiña ainsi que chez certains de leurs affins – c'est-à-dire d'autres *andevo* – aux alentours de Beparasy.

andevo des *tompon-tany*. Elle mentionne un document des Archives d'outre-mer :

The archives indicated that runaway slaves and, at a later stage, ex-slaves were the principal settlers of the area [2002 : 19].

Mais elle ne livre pas la source précise de cette information, qui reste, par ailleurs, extrêmement vague. Elle observe, en outre, que les *tompon-tany* « *cannot trace their genealogy further back than one generation* » et sont « *unable to identify their named descent group* » [*ibid.* : 203]. Elle note, à juste titre, que les généalogies et les groupes de descendance sont très importants pour les Betsileo. Elle interprète donc leur absence comme l'indice d'une origine *andevo*.

Ces deux « manques » propres aux *tompon-tany* de Marovato me laissent perplexe moi aussi tant ils sont étranges s'agissant de paysans sud-betsileo. Mais, à mon sens, ils pourraient tout aussi bien indiquer que les *tompon-tany* ne sont pas d'origine *andevo*. En effet, je ne vois pas comment des anciens *andevo*, même après avoir construit une tombe, auraient pu se faire passer pour des gens « propres » sans se recréer une généalogie et se réorganiser en groupes de descendance. Comme je l'ai montré, c'est précisément ce que se sont efforcé de faire les Berosaiña à Beparasy [Regnier 2012] ²⁵.

Deuxièmement, Sandra Evers précise que les deux fondateurs de Marovato étaient originaires de villages des environs [2002 : 39, 202]. Sur un territoire aussi réduit, il est difficile de croire qu'une réputation d'*andevo*, ou, du moins, de gens aux origines peu claires [*ibid.* : 202], ait pu s'effacer aussi facilement

après seulement un siècle, et qu'un statut de gens « propres » ait pu être légitimé par la simple construction d'une tombe. Sur ce point, l'auteure semble avoir minimisé l'efficacité des pratiques qui entretiennent la mémoire sociale des « origines » et la vigilance constante qui les accompagne, deux thèmes sur lesquels je reviendrai.

Enfin, l'exemple des Berosaiña, tout comme celui des descendants d'esclaves du village proche de Marovato, montre bien que, dans le Sud Betsileo, posséder des rizières, construire des tombes et se « ré-ancestraliser » ²⁶ ne suffit pas à se débarrasser de son statut d'*andevo*.

Comme nous allons le voir à présent, s'il est si difficile de faire oublier de telles « origines », c'est parce que les *olompotsy*, qui composent la majorité de la population sud-betsileo, sont particulièrement réticents à épouser des *andevo* et qu'ils mettent en œuvre des moyens « mémoriels » considérables pour faire en sorte que cela ne se produise pas.

Mariages isogames et unions unilatérales

Les alliances matrimoniales des *olompotsy* de Beparasy constituent, selon les termes de Claude Lévi-Strauss [1949], une structure complexe. Il n'y a pas de préférence pour une catégorie particulière de conjoint : le choix

25. Leurs efforts sont néanmoins restés vains puisqu'ils ne sont pas parvenus jusqu'ici à se faire reconnaître un statut « libre » et « propre ».

26. Par « ré-ancestralisation » j'entends ici le placement de plusieurs générations d'ancêtres dans des tombes bien localisées, par opposition aux morts « perdus » (*very*) et aux ancêtres « diminués » des esclaves [Regnier 2015a].

n'exclut que les parents proches, considérés comme *fady* (tabous). Des cousins au troisième degré, par exemple, peuvent se marier à condition d'avoir recours à un rituel « coupant » le lien familial et permettant l'union ; au quatrième degré, le mariage ne pose généralement pas de problème.

Les *olompotsy* ont tendance à se marier localement mais, étant donné que des alliances entre les groupes de descendance initiaux se sont conclues durant plusieurs générations, les individus ne peuvent chercher leurs partenaires que dans un nombre limité de *vala*, ce qui les amène à les choisir aussi hors de Beparasy. Les Berosaiña, quant à eux, ne se marient presque exclusivement qu'avec d'autres descendants d'esclaves. Cette situation ne résulte pas d'une préférence mais bien du fait que les *olompotsy* refusent de les épouser. Puisque, s'agissant du mariage avec des parents, les Berosaiña respectent les mêmes tabous que les *olompotsy*, ils doivent, eux aussi, aller chercher leurs partenaires à l'extérieur de Beparasy, souvent plus loin que les *olompotsy* – comme dans le village près de Marovato où je les ai accompagnés –, les familles *andevo* étant moins nombreuses et plus disséminées.

Les données généalogiques que j'ai pu recueillir chez les Berosaiña de Beparasy montrent toutefois que certains d'entre eux se sont mariés avec des *olompotsy*²⁷. Après vérification, il est apparu que ces unions « mixtes » n'auraient jamais dû avoir lieu du point de vue des familles *olompotsy*, lesquelles s'y étaient fermement opposées. Je les appellerai « mariages unilatéraux » pour bien marquer le fait que les *olompotsy* les considèrent comme inappropriés, contrairement aux

Berosaiña, qui cherchent en permanence à normaliser leur relation avec les *olompotsy*.

Dans pareil cas, les *raiamandreny* (les membres les plus âgés du groupe) parmi les Berosaiña donnent toujours leur bénédiction (*tsodrano*) au couple, ce qui suffit à considérer ce couple comme marié de façon appropriée, et ce même si les étapes habituelles du mariage traditionnel betsileo n'ont pas été respectées à cause du refus de la famille *olompotsy* de s'engager dans les échanges bilatéraux que cette tradition implique. Les mariages unilatéraux sont sévèrement sanctionnés par les *olompotsy* : ceux qui choisissent de fonder un foyer (*tokantrano*) avec un *andevo* sont répudiés par la famille et exclus des tombes ancestrales.

D'un point de vue ethnographique, parler de mariages « inappropriés », « irréguliers », « imparfaits » ou « incomplets » reviendrait à adopter la perspective des *olompotsy* aux dépens de celle des descendants d'esclaves, sans aucune raison valable. Je suggère donc d'appeler « bilatérales » les unions où le couple a été sanctionné par la bénédiction des *raiamandreny* dans les familles des deux époux et d'appeler « unilatérales » les unions où le couple n'a été reconnu que par un côté²⁸. Cette distinction étant faite, on s'aperçoit que presque tous les mariages mixtes (qui

27. Sur les 97 mariages que j'ai examinés, j'ai identifié 5 époux (*vady*) appartenant à des familles *olompotsy*.

28. Sandra Evers [2002 : chap. 3] rapporte plusieurs cas de mariages mixtes à Marovato mais il est souvent difficile de savoir si ces mariages étaient unilatéraux ou bilatéraux.

sont rares en pays betsileo mais existent néanmoins) sont des mariages unilatéraux car les *olompotsy* refusent systématiquement de donner leur bénédiction à ces unions²⁹.

L'évitement systématique et l'unilatéralisme dans les mariages sont d'autant plus surprenants qu'à Beparasy les Berosaiña sont impliqués au quotidien dans de nombreuses formes bilatérales d'alliance et d'échange avec les autres familles. Leurs rizières étant situées à côté de celles des *olompotsy* ou étant même parfois enclavées au milieu de celles-ci, ils sont régulièrement amenés à participer à des tâches collectives comme l'entretien des canaux d'irrigation. Par ailleurs, beaucoup de Berosaiña pratiquent l'*haoña* (forme d'entraide traditionnelle dans les tâches agricoles) avec des foyers *olompotsy*. Les Berosaiña sont également alliés à des *olompotsy* au sein de *fikambanana* (associations) destinées à garantir le soutien mutuel lors des funérailles, lesquelles cérémonies requièrent beaucoup de main-d'œuvre et de ressources pour nourrir et loger pendant plusieurs jours les nombreux invités. Enfin, les Berosaiña sont alliés à des *olompotsy* par *vakirà*, un rituel créant un lien de parenté entre deux individus. Ce lien est considéré comme indéfectible et implique de la solidarité en toute circonstance.

Au vu de ces échanges et de ces alliances non matrimoniales qui se déroulent généralement de façon égalitaire – au sens où, dans ces relations, les Berosaiña ne sont pas considérés comme des subalternes mais comme de véritables partenaires – et s'accompagnent parfois de liens affectifs très forts entre individus et/ou entre foyers, on peut se demander pourquoi les *olompotsy* refusent obstinément

tout mariage avec les Berosaiña. Les raisons de cet évitement sont complexes. Pour tenter de les saisir il nous faut recourir à plusieurs niveaux d'analyse³⁰.

Il y a d'abord, chez les *olompotsy*, la volonté d'éviter les mariages hyper- et hypogamiques avec des personnes qui ne sont pas du même « groupe statutaire » (*raza*) parce que ces « roturiers » ont le sentiment d'avoir beaucoup à y perdre. Certains m'ont ainsi expliqué qu'ils ne pouvaient se marier avec des nobles (*hova*) car, dans ce cas, ils deviendraient les « esclaves » (*andevo*) de leurs affins *hova*, lesquels risqueraient de prendre la direction des affaires dans les situations

29. À Beparasy, des mariages mixtes bilatéraux se sont parfois produits à cause d'une erreur de jugement de la famille *olompotsy*, qui ne s'est pas montrée suffisamment méticuleuse lors de l'enquête maritale [voir aussi Evers 2002 : 62, 70]. Lorsque les *olompotsy* finissent par découvrir leur erreur, les relations avec le couple « en faute » (*diso*) et les affins « sales » (la famille de descendants d'esclaves) sont immédiatement interrompues. On peut donc dire que, après une brève période bilatérale, ces mariages mixtes redeviennent rapidement unilatéraux.

30. Lorsque Sandra Evers [2002 : chap. 3] discute des mariages à Marovato, elle relève que les *tompon-tany* enquêtent sur les origines des migrants et refusent d'épouser ceux qu'ils soupçonnent d'être des *andevo*, avant de noter, avec justesse, que la perspective de ne pas pouvoir enterrer les enfants d'un couple mixte (considérés comme « impurs ») dans la tombe ancestrale est utilisée par les « libres » pour décourager de telles unions [*ibid.* : 70]. Mon propos ici est d'analyser en profondeur les différentes raisons que les *olompotsy* ont d'éviter ces mariages. Sandra Evers se contente de dire à ce sujet que ses informateurs lui ont précisé que les « coutumes malgaches » (*fomba gasy*) les interdisent [*ibid.* : 55].

impliquant les deux familles (lors de funérailles, par exemple) et pour lesquelles les décisions devraient, théoriquement, être prises de façon consensuelle. Par ailleurs, les *olompotsy* refusent de se marier avec des descendants d'esclaves pour éviter de salir la réputation (*zo*) de tout le groupe de descendance et ramener son statut à celui d'« esclave » (*andevo*). L'isogamie de principe est donc motivée par le maintien de l'honneur et de relations égalitaires entre affins. Il est remarquable que les options hyper- et hypogamiques soient toutes deux décrites comme un « devenir esclave ».

Par le passé, tous les groupes de descendance betsileo occupaient un rang dans leur groupe statutaire, *olompotsy* ou *hova*, même si l'on ne connaît pas les règles qui régissaient cette hiérarchie [Dubois 1938 : 578-579]. D'après Henri Dubois [*op. cit.*], pour ce qui est des alliances matrimoniales il était particulièrement important d'être de même rang.

Après la colonisation et l'abolition, cependant, un glissement a eu lieu : avec l'érosion des anciennes structures sociales et le risque nouveau d'épouser un esclave libéré, l'isogamie de principe semble être passée d'une isogamie de rang (il faut se marier avec une personne de même rang) à une isogamie de statut (il faut se marier entre *olompotsy*). En d'autres termes, alors qu'avant la colonisation les *raiamandreny* s'intéressent au rang d'un groupe d'affins potentiels, après l'abolition, le principal objet des investigations consiste à savoir si les affins potentiels sont des *olompotsy* ou, à tout le moins, s'ils ont des origines « propres » (*madio*), c'est-à-dire s'ils sont des descendants d'hommes libres (*olompotsy* ou *hova*). Même si, comme je viens de le dire,

les *olompotsy* préfèrent éviter de se marier avec des *hova*, ces unions ne sont pas rares et, contrairement à ce qui se passe avec les descendants d'esclaves, elles sont presque toujours bilatérales. En effet, si les deux partenaires du couple se montrent insistants, leurs familles finissent souvent par accepter³¹.

Mais comment les familles *olompotsy* parviennent-elles à identifier les descendants d'esclaves ? Les villageois de Beparasy m'ont assuré qu'il était toujours possible de déterminer l'origine « propre » (*madio*) ou « sale » (*maloto*) d'un Betsileo. Bien que très sceptique au début quant à la possibilité d'une telle identification plus d'un siècle après l'abolition de l'esclavage, et ce dans une population très mobile de 2 millions de personnes, j'ai

31. Je ne discuterai pas ici des pratiques matrimoniales des *hova*, d'abord parce qu'en l'absence de *hova* à Beparasy je n'ai pu enquêter de façon satisfaisante sur ce sujet, ensuite parce que mon objectif assumé est d'expliquer pourquoi les *olompotsy* ne veulent pas se marier avec des *andevo*. Notons néanmoins que les *hova* passent pour être beaucoup moins réticents que les *olompotsy* envers les descendants d'esclaves [Rainihifina 1975 : 28-29]. Quelques *hova* interrogés à Ambalavao me l'ont confirmé. Le proverbe betsileo « Les nobles n'ont pas de tabou » (*Ny hova tsa mba manam-pady*) est souvent utilisé pour justifier leur plus grande liberté d'action, en particulier en ce qui concerne le mariage. Par ailleurs, les *olompotsy* de Beparasy soulignent qu'autrefois, dans leur résidence (*lapa*), les *hova* étaient entourés d'esclaves. Les esclaves d'un *hova* pouvaient être enterrés dans la tombe ancestrale de ce dernier mais ils étaient placés dans une position inférieure, à même le sol. Pour les *olompotsy*, la facilité avec laquelle les *hova* acceptent le mariage avec un *andevo* vient de cette ancienne « intimité ». Selon eux, un tel mariage ne « salit » pas les *hova*.

fini par me rendre compte que cette confiance relative à la détermination des « origines » (*fiavy*) ou des « racines » (*fototse*) de n'importe quel Betsileo reposait principalement sur deux pratiques culturelles solidement ancrées.

***Tetihara*, enquête et mémoire des « origines »**

La première de ces pratiques consiste dans les discours généalogiques prononcés lors des funérailles. Désignés par le terme « *tetihara* », ces discours sont le fait d'orateurs (*mpikabary*) de la famille du mort qui prennent la parole au moment où tous les participants se regroupent pour la dernière phase des funérailles, après plusieurs jours de cérémonie.

Un *tetihara* commence par évoquer le souvenir d'un ancêtre patrilinéaire du côté du père du défunt et ne cite que brièvement les ancêtres qui l'ont précédé³². Le nom de cet ancêtre est livré, tout comme le sont les noms de son village d'origine et de son groupe de descendance. Puis vient le nom de son épouse, celui du village d'où elle est originaire et le nom de son groupe de descendance. Ensuite sont évoqués le nom du village où ils se sont installés et, le cas échéant, le nom de celui qu'ils ont fondé quand ils sont devenus des *raiamandreny* et ont construit leur propre *vala*. Puis sont mentionnés les noms de tous les enfants du couple en précisant, pour chaque enfant, le même type d'information que pour l'ancêtre initial (lieu d'origine de l'époux et nom du groupe de descendance, lieu de résidence du couple, noms des enfants du couple, etc.). Le *tetihara* se poursuit ainsi sur plusieurs générations jusqu'à ce qu'il atteigne le défunt ou la défunte. Une fois le *tetihara* du

côté du père terminé, on en prononce un du côté de la mère. D'autres *tetihara* sont parfois ajoutés mais, en général, on considère comme suffisant d'en prononcer un du côté paternel et un du côté maternel³³.

La structure des *tetihara* betsileo est remarquable en ce que cette narration n'indique pas seulement les noms des descendants d'un couple ancestral mais aussi leur dispersion géographique, détaillant les lieux de résidence postmaritale ainsi que les migrations et la création de nouveaux *vala*. De surcroît, les *tetihara* fournissent des renseignements sur les mariages des descendants du couple initial en nommant les époux, leur groupe de descendance et leurs villages d'origine. Un *tetihara* est donc beaucoup plus qu'un simple rappel de la composition d'un groupe de descendance cognatique issu d'un couple d'ancêtres : il offre une cartographie des lieux de résidence des membres de ce groupe et des alliances matrimoniales que celui-ci a contractées.

La seconde pratique qui permet de déterminer les « origines » des Betsileo n'est autre que l'enquête maritale (*famotorana*) [Rainihifina 1975 : 29]. Lorsqu'un jeune couple franchit les premières étapes du mariage traditionnel,

32. La quantité d'informations à produire pouvant rapidement devenir trop importante, les *tetihara* ne commencent généralement que quatre ou cinq générations avant le défunt. La description que je donne ici correspond à une sorte d'idéal-type. En pratique, la structure d'un *tetihara* n'est pas rigide, et certains détails sont tantôt omis tantôt ajoutés par les orateurs.

33. Si le défunt est né hors mariage et n'a pas de père identifié, les *tetihara* portent sur les père et mère de sa mère.

les parents *olompotsy* qui ne connaissent pas le groupe statutaire (*raza*) du futur partenaire se renseignent. Tous les membres seniors du groupe de descendance peuvent être mis à contribution pour enquêter, mais ce sont avant tout les parents qui ont la responsabilité de veiller à ce que leur enfant n'épouse pas une personne « sale ». Pour ce faire, ils n'hésitent pas à effectuer de longs déplacements jusqu'au lieu où réside le futur conjoint. Si un membre de leur réseau de parenté habite dans la région, ils demanderont à séjourner chez lui durant leur enquête ; si ce n'est pas le cas, ils habiteront chez une connaissance, même lointaine. Ces personnes pourront les aider à déterminer les « origines » de la famille du prétendant en ce qu'elles auront peut-être entendu des conversations la concernant ou en ce qu'elles auront assisté à des funérailles dans cette famille et écouté ses *tetihara*.

Comme on me l'a souvent répété, même pour une personne étrangère à la région, l'écoute attentive des *tetihara* permet de deviner les « origines » de la famille endeuillée, par exemple si le *tetihara* mentionne des noms de villages connus pour être habités par des descendants d'esclaves. Après avoir recueilli des informations pendant un certain temps, les parents se forgeront une opinion : la famille sera jugée « propre » (*madio*), « sale » (*maloto*) ou « pas claire » (*tsy mazava*). « Pas claire » signifie que les parents n'ont pas réussi à acquérir la certitude que la famille est « propre » : auquel cas, ils refusent le mariage, préférant découvrir après coup un « faux positif » plutôt que de savoir que leur enfant a épousé une personne « sale ».

Ainsi les gens de Beparasy pensent qu'ils peuvent facilement déterminer les « origines »

de tout Betsileo grâce à la mémoire distribuée au sein de la population et qui est elle-même entretenue et renforcée par la pratique des *tetihara* et des enquêtes approfondies en vue des mariages. Dans une région donnée, la participation régulière aux funérailles fournit, en effet, à chacun, grâce aux *tetihara*, l'occasion d'en apprendre beaucoup sur les « origines » des familles endeuillées, tandis que l'enquête maritale (fréquente à l'échelle du groupe de descendance) donne, elle, lieu à de nombreuses discussions à l'intérieur du groupe sur les « origines » des conjoints potentiels. Bien que cette vigilance relative aux « origines » atteigne son niveau le plus élevé en cas de mariage, elle s'exerce aussi de façon continue dans la vie quotidienne.

Cette mémoire des « origines », avec la vigilance qui l'accompagne, constitue donc un deuxième niveau d'analyse pour appréhender l'évitement systématique du mariage avec les descendants d'esclaves : sans la possibilité pratique de distinguer avec un certain degré de certitude les gens « propres » des gens « sales », l'évitement ne serait qu'un vœu pieux. Cela permet d'expliquer précisément pourquoi, dans le cas observé par Sandra Evers [2002], les migrants sont considérés comme suspects tant qu'on n'a pas obtenu d'informations sûres quant à leurs « origines ».

Partage des morts, hypodescendance et essentialisme psychologique

À ce stade de l'analyse, une question demeure : pourquoi les *olompotsy* font-ils autant d'efforts pour éviter de se marier avec des descendants d'esclaves ? Certes, comme je l'ai montré, il

existe une règle d'isogamie de statut. Mais, pour toutes sortes de raisons, cette règle pourrait être assouplie, à l'instar de ce qui se passe avec les *hova*, que les *olompotsy* n'aiment pas avoir comme affins mais qu'ils finissent par accepter lorsque leurs enfants s'obstinent dans leur choix. Pourquoi n'observe-t-on jamais de mariages mixtes bilatéraux d'*olompotsy* avec des descendants d'esclaves³⁴ ?

La principale raison est qu'en acceptant un mariage de ce type les familles *olompotsy* se trouveraient confrontées à une difficulté qui leur semble impossible à résoudre : ce qu'il convient de faire des enfants du couple mixte lorsqu'ils meurent. La parenté *betsileo* étant cognatique (les individus appartiennent à des groupes de descendance aussi bien par leur père que par leur mère), les familles, en général, « partagent » les morts : quand un individu décède, les différents groupes auxquels il appartient peuvent proposer de l'enterrer dans leur tombe ancestrale³⁵. Même s'il existe un biais patrilinéaire [Kottak 1971 et 1980] – la résidence post-maritale est majoritairement viri-patrilocal et les morts sont plus fréquemment enterrés dans la tombe de leur père que dans d'autres –, il est entendu que ces différents groupes peuvent « récupérer » des descendants pour leurs tombes et que le partage doit résulter d'une négociation entre les familles.

Le problème qui se pose aux *olompotsy*, c'est qu'ils ne peuvent accepter dans leurs tombes une personne née d'un mariage mixte, considérant que cette personne, « sale », va polluer la tombe et les ancêtres qui s'y trouvent³⁶. Les *olompotsy* prennent, en effet, très au sérieux l'idée selon laquelle leurs

ancêtres seront très mécontents et qu'ils risquent de punir sévèrement les vivants. Ils pourraient éventuellement « briser la terre » (*mamaky tany*) et enterrer ces enfants à côté de la tombe, ou bien encore ne pas les réclamer et les laisser être placés dans les tombes des descendants d'esclaves. Mais le fait d'enterrer des parents hors de la tombe ancestrale ou d'abandonner définitivement les morts à un autre groupe va à l'encontre du devoir moral de réunir, autant qu'il se peut, les ancêtres et leurs descendants [Bloch 1971]. Accepter un mariage mixte bilatéral voudrait donc dire que « les descendants sont perdus » (*very ny taranake*). Aucune famille *olompotsy* de Beparasy n'est prête à accepter cela.

La perspective d'abandonner les descendants en les excluant des tombes ancestrales contribuerait, elle aussi, à expliquer le refus des *olompotsy* d'épouser des descendants d'esclaves.

Il reste à élucider deux points : pourquoi les *olompotsy* ne considèrent-ils pas la possibilité de « laver » les enfants d'un couple

34. Durant mes deux années de terrain à Beparasy, je n'ai jamais entendu parler de mariages mixtes bilatéraux, à l'exception de mariages « par erreur », alors qu'on m'a conté de nombreuses histoires de mariages mixtes unilatéraux.

35. Philippe Beaujard [1983 : 440-441] rapporte une situation similaire de partage des morts chez les Tanala, voisins immédiats des Betsileo.

36. L'idée d'une pollution due au mélange des corps est d'autant plus forte que, dans les tombes de Beparasy, les morts sont allongés les uns à côté des autres sur des lits de pierre, voire empilés les uns sur les autres. Ils se mélangent donc facilement lors de leur décomposition.

mixte afin de pouvoir les enterrer dans leurs tombes ? Et pourquoi ces enfants sont-ils systématiquement considérés comme « sales » quand un de leurs parents est « propre » ?

Si les *olompotsy* ne peuvent envisager de nettoyer les enfants d'un couple mixte de la « saleté » qu'ils héritent de leur parent « sale », c'est parce qu'ils essentialisent les descendants d'esclaves³⁷. J'utilise ici le terme « essentialiser » au sens fort d'« essentialisme psychologique », qui a surtout été étudié par des psychologues cognitifs et sociaux [Medin et Ortony 1989 ; Gelman 2003 ; Prentice et Miller 2007] mais a aussi retenu l'attention de certains anthropologues [Hirschfeld 1996 ; Gil-White 2001 ; Astuti, Solomon et Carey 2004]. J'ai suggéré ailleurs que les *olompotsy* prêtent aux descendants d'esclaves une « essence intérieure », qui est la cause de ce qu'ils sont des gens « sales », et que cette essence ne peut être modifiée. Cette intuition reposait au départ sur les nombreuses conversations que j'avais eues avec des *olompotsy* mais, en 2012 et 2013, je me suis livré à une étude « expérimentale » inspirée de tests de psychologie cognitive afin de mettre en évidence l'essentialisme des *olompotsy* et d'en évaluer la portée³⁸.

Il est étonnant, à première vue, que les *olompotsy* tiennent l'enfant d'un couple mixte *olompotsy-andevo* pour irrémédiablement « sale » alors qu'un *olompotsy* devenu « sale » pour cause de relations sexuelles avec un *andevo* peut, lui, être purifié. La différence est de taille : ces enfants sont perçus comme « sales à l'intérieur » et impossibles à purifier quand l'impureté due à des relations sexuelles avec un *andevo* n'est que superficielle et peut

être lavée. Avant l'abolition, deux types d'individus étaient habilités à purifier les esclaves affranchis : les maîtres qui les affranchissaient et les chefs de famille qui les réintégraient dans un groupe de parenté³⁹. Tous les *olompotsy* adultes de Beparasy connaissent l'existence de ces rituels mais considèrent qu'ils ne peuvent plus être utilisés pour remédier à la « saleté » des descendants d'esclaves. C'est précisément parce qu'ils n'ont pas été purifiés qu'une partie des esclaves libérés (puis leurs descendants) ont conservé leur statut d'*andevo* après l'abolition.

Avant la colonisation et l'abolition, la catégorie « *andevo* » n'était sans doute pas essentialisée ou, du moins, si elle l'était, c'était sans doute à un degré moindre qu'aujourd'hui. N'importe quel individu pouvait, en effet, tomber subitement en esclavage

37. Comme l'avait déjà noté Sandra Evers à Marovato [2002 : 70], les *olompotsy* de Beparasy disent parfois que c'est le sang (*rà*) des *andevo* qui est « sale » (*maloto*). Sur cette question, voir D. Regnier [2015b].

38. J'ai raconté à des *olompotsy* trois histoires (une transfusion de sang, une adoption, un rituel de purification) avant de leur poser une série de questions. L'objectif était de voir si une personne « sale » peut devenir « propre », et *vice versa*. Une grande majorité des personnes interrogées (83 %) juge qu'un bébé *andevo*, adopté et élevé par une famille « propre », ne devient pas pour autant un adulte « propre » et qu'un adulte *andevo* qui serait purifié par le rituel utilisé autrefois pour laver les esclaves affranchis ne devient pas non plus « propre » (75 %). Pour plus de détails sur cette étude et sur l'argument de l'essentialisation, voir D. Regnier [2015b].

39. Pour un exemple de rituel de ce type à l'époque précoloniale, voir N. Gueunier, F. Noiret et S. Raharinjanahary [2005].

(pour dette, crime ou par capture lors d'un conflit ou d'une razzia) ou revenir (par rachat ou par affranchissement) à une condition libre au moyen d'un rituel qui « effaçait » de façon nette et définitive la souillure de l'asservissement⁴⁰.

On peut donc supposer que « l'essentialisme fort » que l'on observe aujourd'hui dans le Sud Betsileo s'est développé après l'abolition, en grande partie du fait que les esclaves ont été libérés par une administration coloniale dont les décrets n'avaient pas le pouvoir purificateur de l'affranchissement traditionnel et de la réintégration dans le groupe de descendance [Regnier 2015b]. Certains esclaves libérés ont pu réintégrer leurs familles par le biais de rituels purificateurs, mais tous les autres qui ne connaissaient plus leurs « origines » et qui ont dû s'installer là où ils n'avaient pas de réseau de parenté sont restés marqués comme des « gens sales » parce qu'ils n'ont pu être purifiés et réintégrés⁴¹. Paradoxalement, l'essentialisation des descendants d'esclaves, qui constitue aujourd'hui une des causes les plus importantes de leur discrimination, serait donc une conséquence directe de l'abolition coloniale.

Par ailleurs, les *olompotsy* considèrent les enfants d'un mariage avec des descendants d'esclaves comme nécessairement « sales » parce qu'ils appliquent systématiquement la règle d'hypodescendance aux mariages mixtes dans lesquels ils sont impliqués : les enfants nés de telles unions héritent toujours du statut social du parent de statut inférieur. Le terme d'hypodescendance (*hypodescent*), qui a été introduit par Marvin Harris et Conrad Kottak [1963], a été utilisé principalement dans les discussions sur la catégorisation raciale. Il

correspond bien au cas des *olompotsy* *betsileo*, pour qui l'enfant d'un couple mixte *hova-olompotsy* est toujours *olompotsy*, et l'enfant d'un couple mixte *olompotsy-andevo*, toujours *andevo*.

Toutefois, les *olompotsy* n'appliquent cette règle d'hypodescendance qu'aux mariages mixtes qui les concernent personnellement : pour eux, les enfants d'un couple *hova-andevo* sont *hova*. L'hyperdescendance dans ce cas ne contredit pas l'hypothèse de l'essentialisation des *andevo* par les *olompotsy*. Comme l'explique Susan Gelman, l'essentialisme n'appelle pas de modèle particulier d'héritage de l'essence : on peut être essentialiste et penser que l'essence se transmet (ou non) par une variété de processus différents [2003 : 105]. L'essentialisme et les modalités d'héritage de l'essence sont logiquement indépendants. Les enfants résultant du « mélange », par mariage,

40. Les esclaves avaient sans doute différents statuts [Regnier 2015a] en fonction du niveau de « souillure » des tâches qu'ils accomplissaient, mais mes informateurs *olompotsy* de Beparasy n'ont jamais fait allusion à ces différences.

41. C'est pourquoi il est ambigu de dire que les *olompotsy* sont des descendants d'hommes libres. En réalité, tous les *olompotsy* ont très probablement des esclaves parmi leurs ancêtres, ce que signifie peut-être le mot même (*olona fotsy* : « gens blancs », c'est-à-dire « blanchis » après esclavage, selon Louis-Paul Randriamarolaza [1982 : 98]). Mais puisque ceux-ci ont été rituellement purifiés et réintégrés dans un groupe de parenté – soit avant l'abolition, soit immédiatement après – la mémoire sociale ne les a pas retenus comme « sales », à la différence des gens identifiés aujourd'hui comme *andevo*. Ces derniers sont sans doute majoritairement des descendants d'esclaves qui n'ont pas pu, au moment de l'abolition, être purifiés et réintégrés de façon appropriée.

de *hova* et d'*andevo* sont perçus comme *hova*, les *olompotsy* estimant que les *hova* sont en quelque sorte « immunisés »⁴², du fait de leur histoire commune, contre l'impureté des *andevo*.

La règle d'hypodescendance que les *olompotsy* appliquent à leurs mariages mixtes et la forte essentialisation des *andevo* à laquelle ils se livrent après 1896 représentent ainsi un quatrième niveau d'analyse, lequel s'avère crucial pour comprendre leur profonde réticence à accepter tout mariage avec un descendant d'esclave. En effet, bien que l'essentialisme et l'hypodescendance soient indépendants, c'est la conjonction de ces deux variables qui fait que la prohibition est observée avec autant de rigueur : l'essentialisme ne constituerait pas un grand obstacle au mariage avec un *andevo* si les *olompotsy* attribuaient un statut « propre » aux enfants qu'ils avaient avec cet esclave, et la perspective de l'hypodescendance ne serait pas rédhibitoire s'il était possible de purifier les enfants pour pouvoir les enterrer dans la tombe ancestrale.

Conclusion

Lorsque, dans les années 1880, Rakamisy arrive avec un petit groupe d'*olompotsy* sur la colline de Vatobe, il vient tout juste de racheter sa liberté. Il a probablement été lavé rituellement par le *hova* qui l'a affranchi. La France n'a pas encore envahi Madagascar ; l'esclavage n'a pas encore été aboli. Dans le village fortifié de Vatobe, Rakamisy est sans doute considéré par ses compagnons comme un égal. S'il ne l'est pas encore tout à fait, son histoire personnelle entachée de servitude sera vite oubliée. Sa trajectoire semble tracée :

dans cette petite société de migrants, il deviendra bientôt un des notables (*raiamandreny*), et ses enfants épouseront les enfants de ses compagnons, scellant ainsi plus solidement leur alliance de circonstance.

Cette trajectoire se voit soudainement bouleversée en 1896, quand le pouvoir colonial décide d'abolir l'esclavage. Des parents de Rakamisy libérés à cette occasion le rejoignent à Beparasy. Dans la région, le bruit se répand qu'un groupe de gens « sales » – c'est-à-dire des esclaves qui n'ont pas été libérés et purifiés d'une façon acceptable pour les *olompotsy* – s'est installé chez Rakamisy à Vatobe. La vigilance fondée sur la mémoire sociale et la règle d'isogamie de statut s'enclenche. Paradoxalement, c'est à cause de l'abolition de l'esclavage que la perspective d'une vie « propre » s'évanouit pour Rakamisy et ses descendants. Durant le siècle qui va suivre, les Berosaiña auront beau s'enrichir et entretenir de bonnes relations avec les autres habitants de Beparasy, ces derniers refuseront toujours de se marier avec eux.

Le cas des Berosaiña est intéressant en ce qu'il montre que des descendants d'esclaves

42. « Immunisés » est ici un terme analytique qui ne traduit pas un terme betsileo. Mes informateurs m'ont expliqué que « ce qui fait que les *hova* sont *hova* » (*ny maha-hova*) n'est pas détruit par leur mariage avec des *andevo*. En revanche, les *hova* le détériorent lorsqu'ils se marient avec des *olompotsy* – ce qui semblerait indiquer que les *olompotsy* n'essentialisent pas les *hova* autant qu'ils essentialisent les *andevo* – et les enfants, dans ce cas, sont *olompotsy*. Notons que ce qui est dit ici ne concerne que le point de vue des *olompotsy*. Pour autant que je puisse en juger, les *hova*, pour déterminer le statut des enfants nés d'un mariage mixte, considèrent, eux, le statut du père.

qui ont relevé le défi de devenir *tompon-tany*, de construire des tombes et de s'intégrer jusqu'à un certain point dans une communauté rurale continuent cependant d'être considérés comme des gens « sales » que l'on ne peut épouser. Cet exemple remet en question la vision de Sandra Evers [2002] selon laquelle, dans le Sud Betsileo, le statut d'*andevo* serait défini par l'absence de tombes ancestrales (plutôt que par la mémoire sociale des « origines ») et le statut de « libre » serait légitimé par la construction d'une tombe. Si c'était le cas, l'histoire des Berosaiña aurait probablement été différente : leur implantation à Beparasy dans des conditions favorables – sous le patronage de Rakamisy, un homme récemment affranchi, devenu *tompon-tany* et *andevohova* – aurait dû faire rapidement oublier leur statut servile. À mesure qu'ils s'enrichissaient et construisaient des rizières et des tombes, des opportunités d'alliances matrimoniales avec des *olompotsy* auraient dû s'offrir à eux. Rien de tel ne s'est produit.

Pour expliquer pourquoi les Berosaiña se sont retrouvé « coincés » dans une telle situation, j'ai mobilisé quatre niveaux d'analyse. J'ai d'abord indiqué que les *olompotsy* préférèrent se marier avec des gens qui ont le même *raza* pour avoir des relations égalitaires et ne pas ternir leur réputation. J'ai ensuite montré comment la mémoire sociale qui permet de déterminer les « origines » est entretenue par les *tetihara* et les enquêtes maritales. Puis j'ai souligné le fait que les *olompotsy* ne peuvent accepter dans leurs tombes les enfants « sales » d'un couple mixte mais qu'en même temps l'idée d'abandonner leurs descendants dans des tombes d'*andevo* leur est particulièrement difficile. J'ai, pour finir, mis en évidence et leur propension à essentialiser les *andevo* et la règle stricte d'hypodescendance qui prévaut lors de leurs mariages mixtes.

À mon sens, l'association, dans le Sud Betsileo, de ces deux derniers paramètres constitue la pierre angulaire de l'évitement du mariage avec les descendants d'esclaves.

Bibliographie

Astuti, Rita, Gregg Solomon et Susan Carey — 2004, « Constraints on conceptual development. A case study in the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar », *Monographs of the Society for Research in Child Development* 69 (3) : 1-135.

Beaujard, Philippe — 1983, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo*. Paris, L'Harmattan. — 1998, « Esclavage et groupes sociaux en pays tanala », in G. Condominas ed., *Formes extrêmes de dépendance*.

Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 203-215.

Bloch, Maurice — 1971, *Placing the dead. Tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*. Londres, Seminar Press. — 1979, « The social implications of freedom for Merina and Zafimaniry slaves », in R. Kent ed., *Madagascar in history. Essays from the 1970's*. Albany, Foundation for Malagasy Studies : 269-297. — 1980, « Modes of production and slavery in Madagascar. Two case

studies », in J. Watson ed., *Asian and African systems of slavery*. Oxford, Blackwell : 100-134.

Brown, Margaret — 2004, « Reclaiming lost ancestors and acknowledging slave descent. Insights from Madagascar », *Comparative Studies in Society and History* 46 : 616-645.

Campbell, Gwyn — 2005, *An economic history of imperial Madagascar, 1750-1895. The rise and fall of an island empire*. Cambridge, Cambridge University Press.

Domenichini, Jean-Pierre et Bakoly Domenichini-Ramiaramanana — 1998, « "L'esclavage" dans la société malgache », in G. Condominas ed., *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 399-410.

De Heusch, Luc — 1971, *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*. Paris, Gallimard.

Dubois, Henri — 1938, *Monographie des Betsileo*. Paris, Institut d'ethnologie.

Evers, Sandra — 2002, *Constructing history, culture and inequality. The Betsileo in the extreme southern highlands of Madagascar*. Leiden, Brill. — 2006, « Expropriated from the hereafter. The fate of the landless in the southern highlands of Madagascar », *Journal of Peasant Studies* 33 (3) : 413-444.

Feeley-Harnik, Gillian — 1982, « The king's men in Madagascar. Slavery, citizenship, and Sakalava monarchy », *Africa* 52 : 31-50.

Freeman, Luke — 2001, « Knowledge, education and social differentiation amongst the Betsileo of Fisakana, highland Madagascar ». Thèse de doctorat, University of London. — 2013, « Speech, silence, and slave descent in highland Madagascar », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 : 600-617.

Gelman, Susan — 2003, *The essential child. Origins of essentialism in everyday thought*. Oxford, Oxford University Press.

Gil-White, Francisco — 2001, « Are ethnic groups biological species to the human brain ? Essentialism in our cognition of some social categories », *Current Anthropology* 42 : 515-545.

Graeber, David — 2007, *Lost people. Magic and the legacy of slavery in Madagascar*. Bloomington, Indiana University Press.

Gueunier, Noël, François Noiret et Solofo Raharin-janahary — 2005, « Esclavage et liberté sur les

hautes terres à la fin du XX^e siècle. L'histoire de l'asservissement et de la rédemption d'Isambo, ou Aogosta Herman Franke, 1877-1893, d'après les manuscrits Walen », in C. Ratongavao ed., *Homage à Bruno Hübsch. Volume 2*. Lyon, Profac : 69-178.

Harris, Marvin et Conrad Kottak — 1963, « The structural significance of Brazilian racial categories », *Sociologica* 25 : 203-209.

Hirschfeld, Lawrence — 1996, *Race in the making. Cognition, culture, and the child's construction of human kinds*. Cambridge, The MIT Press.

Keller, Eva — 2008, « The banana plant and the moon. Conservation and the Malagasy ethos of life in Masoala, Madagascar », *American Ethnologist* 35 : 650-664.

Kottak, Conrad — 1971, « Social groups and kinship calculation among the southern Betsileo », *American Anthropologist* 73 : 178-193. — 1980, *The past in the present. History, ecology, and variation in highland Madagascar*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Larson, Pier — 2000, *History and memory in the age of enslavement. Becoming Merina in highland Madagascar, 1770-1822*. Oxford, James Currey.

Lévi-Strauss, Claude — 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.

Medin, Douglas et Andrew Ortony — 1989, « Psychological essentialism », in S. Vosniadou et A. Ortony eds., *Similarity and analogical reasoning*. Cambridge, Cambridge University Press : 179-195.

Prentice, Deborah et Dale Miller — 2007, « Psychological essentialism of human categories », *Current Directions in Psychological Science* 16 : 202-206.

Raherisoanjato, Daniel — 1984, *Origines et évolution du royaume de l'Arindrano jusqu'au XIX^e siècle. Contribution à l'histoire régionale de Madagascar*. Antananarivo, Musée d'art et d'archéologie. — 1988, « Le vala du pays betsileo (XVIII^e-XX^e siècle) », *Omaly sy Anio* 27 : 93-101.

Rainihifina, Jesse — 1975, *Lovantsaina II. Fomba betsileo*. Fianarantsoa, Ambozontany.

Rajaonarimanana, Narivelo — 1996, « Les 7 pilons de fer. Traditions orales du Manandriana », *Études Océan Indien* 20 : 1-160.

Rakoto, Ignace ed. — 1997, *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*. Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'art et d'archéologie.

Rakoto, Ignace et Eugène Mangalaza eds. — 2000, *La route des esclaves. Système servile et traite d'esclaves dans l'Est malgache*. Paris, L'Harmattan.

Randriamarolaza, Louis-Paul — 1982, « Le fer, le riz et le pouvoir politique dans le royaume betsileo du Lalangina (sud-est des Hautes Terres centrales malgaches) ». Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales.

Rasoamampionona, Clarisse — 2000, « La survivance d'inégalités dans les castes betsileo », in P. Verin, C. Allibert et N. Rajaonarimanana eds., *L'extraordinaire et le quotidien. Variations anthropologiques*. Paris, Karthala.

Razafindralambo, Lolona — 2003, « La notion d'esclave en Imerina (Madagascar). Ancienne servitude et aspects actuels de la dépendance ». Thèse de doctorat, Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.

— 2005, « Inégalité, exclusion, représentation

sur les Hautes Terres centrales de Madagascar », *Cahiers d'études africaines* 179-180 : 879-903.

Regnier, Denis — 2012, « Why not marry them? History, essentialism and the condition of slave descendants among the southern Betsileo (Madagascar) ». Thèse de doctorat, London School of Economics and Political Science. Consultable sur <http://etheses.lse.ac.uk/362/>.

— 2015a, « Les esclaves morts et leur invocation dans les rituels du Sud Betsileo », *Études Océan Indien* 51 (à paraître).

— 2015b, « Clean people, unclean people. History, cognition and the essentialization of "slaves" among the southern Betsileo of Madagascar », *Social Anthropology* 23 (2) (à paraître).

Somda, Dominique — 2009, « Et le réel serait passé. Le secret de l'esclavage et l'imagination de la société (Anôsy, sud de Madagascar) ». Thèse de doctorat, Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.

Résumé

Denis Regnier, *Pourquoi ne pas les épouser ? L'évitement du mariage avec les descendants d'esclaves dans le Sud Betsileo (Madagascar)*

Pourquoi les descendants de « roturiers » (*olompotsy*) du sud des Hautes Terres centrales de Madagascar refusent-ils systématiquement de se marier avec des descendants d'« esclaves » (*andevo*) ? Pour tenter de répondre à cette question, l'auteur s'intéresse à des descendants d'esclaves de cette région, appelés les Berosaiña, qui possèdent des terres et des tombes ancestrales et qui mènent une existence assez comparable à celle des *olompotsy* sauf quand il s'agit de former des alliances matrimoniales. Il suggère que, contrairement à ce qui a été avancé précédemment, les descendants d'esclaves ne manquent pas de tombes. La détermination de leur statut se fonde sur deux pratiques culturelles bien ancrées – les *tetihara* (ou discours prononcés lors des funérailles) et l'enquête maritale – qui entretiennent la mémoire sociale des « origines ». Par conséquent, pour expliquer cet évitement du mariage, plusieurs niveaux d'analyse sont nécessaires.

Mots clés

mariage, descendants d'esclaves, Sud Betsileo (Madagascar), mémoire sociale des « origines », essentialisme, hypodescence

Abstract

Denis Regnier, *Why not marry them? Avoiding marriage with the descendants of slaves in southern Betsileo (Madagascar)*

Why is it that the descendants of "commoners" (*olompotsy*) in the south of the central highlands of Madagascar typically refuse to marry the descendants of slaves (*andevo*)? To answer this question, this paper examines the descendants of slaves living in the region (the Berosaiña), who own land and ancestral graves and lead a life similar to that of the *olompotsy* – except, crucially, when it comes to forming matrimonial alliances. Contrary to what was previously believed, the paper shows that the descendants of slaves are not short of graves. The determination of their status is founded on two entrenched cultural practices: the *tetihara* (speeches given at funerals) and the marital survey, both of which function to preserve the social memory of "origins". The paper argues that several levels of analysis are needed to explain the avoidance of marriage.

Keywords

marriage, descendants of slaves, southern Betsileo (Madagascar), social memory of "origins", essentialism, hypodescent