

« BLANCS ET NOIRS »
les dimensions de l'inégalité sociale
Documents socio-linguistiques

Janine RAMAMONJISOA

Les documents présentés et analysés ici furent recueillis dans des villages de la ceinture rurale d'Antananarivo et traitent du vécu exprimé — ou tû — des relations entre descendants d'hommes libres (*hova*) et descendants d'esclaves de particuliers (*andevo*, ou, moins péjorativement, *mainty*, c'est-à-dire noirs), quelles que soient leurs classes sociales d'appartenance. Les groupes sociaux, « ordres » ou « castes » selon les auteurs, d'origine noble (*andriana*) et descendants des esclaves royaux (*mainty enin-dreny*) sont absents des villages étudiés, leurs rapports avec les autres groupes ne sont pas traités de façon systématique.

Ces documents se rapportent à la situation qui prévalait lors de la 1ère République :

— Antérieurement à l'implantation des collectivités décentralisées, avant que ne s'amorce une politisation ouverte des campagnes,

— Avant l'implantation dans la zone sub-urbaine d'unités de production industrielles, étrangères comme nationales, qui vont transformer une partie des jeunes agriculteurs en ouvriers-paysans, soustrayant donc des foyers *mainty* de l'emprise de leurs métayers *hova*,

— Avant également la généralisation du salariat comme forme complémentaire dominante du travail familial dans l'agriculture, au détriment de l'entraide plus guère pratiquée qu'entre paysans très pauvres, sous la pression de besoins monétaires (insuffisance vivrière, produits du secteur industriel, scolarisation, santé, habillement, transports),

— Avant également la multiplication des petits emplois dits « annexes », mais en fait principaux, dans la sphère de l'artisanat et des services (maçons, charpentiers, petits commerçants, plantons, manœuvres, aide-chauffeurs, domestiques...)

— Avant enfin que la conscience de leur infériorisation au niveau de la société ne donne lieu, à partir de Mai 1972, dans la jeunesse mainty d'Antananarivo et, partant, des banlieues environnantes, à une recherche d'identité qui se traduit par un nouveau rapport au corps, un style de vêtements, une explosion de la création musicale (influences afro-américaines, recherches dans le fonds national), rupture dans l'éthique langagière qui s'étend aux autres couches jeunes de la société.

L'on notera que les lieux les plus cruciaux des rapports entre les deux groupes sociaux n'apparaissent pas ici ouvertement, le domaine des alliances et celui de la terre, bien qu'ils constituent la base même des conflits que nous décrivons.

A l'heure actuelle :

— L'interdit de l'alliance demeure un absolu à la campagne, des unions se nouent dans les franges prolétarisées de la capitale, mais toujours conflictuelles,

— Le problème de la terre a connu depuis lors des développements :

le nombre des paysans sans terres s'est multiplié dans les deux groupes, mais le chômage rural atteint principalement les jeunes mainty mal scolarisés, sans relations dans les sphères des décisions économiques ; l'inactivité s'accompagne de la crise de pouvoir des parents, de la recherche de l'évasion du réel (chanvre, alcool), du recul de l'âge du mariage, surtout chez les jeunes gens.

le métayage unit et oppose principalement des descendants d'esclaves âgés à des membres de la petite bourgeoisie considérablement appauvrie d'Antananarivo pour qui le riz, produit sur les rizières ancestrales possédées en indivis par un nombre croissant d'héritiers, constitue en plus de sa valeur sentimentale, un appoint alimentaire en même temps et surtout qu'il symbolise l'appartenance à un groupe supérieur selon les hiérarchies anciennes, recours statutaire imaginaire au milieu d'une paupérisation croissante. La bourgeoisie foncière, qu'elle soit hova ou mainty (quoique faible en effectifs, celle-ci se rencontre désormais) n'a plus recours au métayage mais au salariat, la pratique du métayage traduisant en fait l'impossibilité financière d'exploitation des terres. Le taux du métayage toléré — car, juridiquement, l'institution a été supprimée — s'est abaissé du tiers au quart du produit au propriétaire.

les paysans sans terres ou aux terres insuffisantes ont conquis les terres sèches non cultivées (*tany lava volo*) des propriétaires absents, tout en se défendant, par respect de la propriété, de n'y pratiquer que des cultures temporaires.

sur la base d'une épargne de germins, d'économies individuelles amassées au prix de sacrifices sur l'alimentation, sur l'habillement, sur la base de rémunérations en tant que charretiers et herseurs (à partir donc d'un investissement productif antérieur), une couche de petits propriétaires mainty, d'un dynamisme étonnant, apparaît et se développe qui se heurte aux hova qui refusent de vendre leur héritage. La sphère conflictuelle principale au niveau des villages

étudiés se situe dès lors entre elle et ceux qui font obstacle à leurs appétits de terres ; au niveau politique s'opposent ainsi les « anti-féodaux » et les « féodaux » drainant à leurs suites respectives leurs clientèles, et englobés les uns et les autres dans des partis qui les soutiennent et dont ils constituent la base active. Dans la mesure où la nouvelle couche de petits propriétaires mène la bataille de la terre en termes « raciaux », pour bénéficier du support des paysans sans terres, presque en totalité mainty, pour ne pas avouer sa nature de classe, et dans la mesure d'autre part où les hova-bourgeoisie foncière, petite bourgeoisie et prolétaires — se réfugient dans un mépris passéiste attisé, nous assistons à un durcissement des oppositions sans qu'apparaissent pour le moment les conditions de leur dépassement.

Ce type de contradictions requiert des modes de résolutions appropriés, dégagés d'études localisées attentives, et ceci dans toutes les micro-sociétés de Madagascar ; de type secondaire par rapport au problème fondamental de la dépendance de notre pays dans l'échiquier international, par rapport aussi au pouvoir d'étouffement exercé par nos bourgeoisies, il devient principal dès lors que les couches dominantes continuent leur extorsion, occultent l'existence même du problème et que les couches dominées acquièrent une certaine force politique. Le danger d'un mauvais traitement de ce type de problème réside en la résurgence possible de mouvements ethnistes tels que le PADESM(1), utilisé par les colonisateurs mais permis par l'antidémocratie des couches autrefois dominantes, tels que l'utilisation actuelle d'une partie de la jeunesse mainty de la capitale comme moyen de dissuasion des revendications, danger d'autant plus grave que ne sont dès lors pas résolus les problèmes fondamentaux que ces mouvements sont sensés résoudre (marginalisation économique, politique, culturelle), et qu'ils contribuent à cristalliser, renforcer au contraire un système de préjugés que la distribution en classes, toute question d'origine évacuée, devrait, de façon objective, faire disparaître.

- | | | | |
|------|-----------------|----------------|-----------------------|
| 1. — | <i>ISIKA</i> | <i>NOUS</i> | <i>Vous et nous</i> |
| | <i>IZAHAY</i> | | <i>Nous sans vous</i> |
| | <i>IANAREO</i> | <i>VOUS</i> | |
| | <i>IZY IREO</i> | <i>CEUX-LA</i> | |

Le nouveau venu qui viendrait dans nos villages sans savoir que leurs populations ne sont pas homogènes serait vite intrigué par l'usage fréquent de pronoms personnels, employés au pluriel et qui marquent la volonté des habitants de souligner leur division en groupes bien distincts.

(1) Parti des déshérités de Madagascar, créé pour tenter de contrebalancer le parti nationaliste MDRM en 1946.

L'on distingue en malgache des pronoms personnels indépendants, des pronoms personnels suffixés à des noms et à des verbes, des pronoms possessifs.

Un individu converse avec un autre et use du pronom personnel inclusif de la première personne *isika* au cas sujet, *antsika* au cas complément d'objet, là où nous attendrions, selon l'usage, une précision sur la relation qui unit les deux interlocuteurs, comme «vous et moi qui sommes du même village». Le pronom personnel inclusif «nous», employé seul, se réfère alors à l'appartenance des deux interlocuteurs au même groupe traditionnel et oppose les membres de ce groupe à ceux des autres qui, eux, sont désignés par le pronom personnel pluriel de la troisième personne *izy ireo* au cas sujet, *azy ireo* au cas complément d'objet.

L'usage des suffixes personnels et des pronoms possessifs correspond au même désir de distinction.

Exemple : *hitantsika*, nous voyons, inclusif
ny fombantsika, nos coutumes, à vous et à nous
ny antsika, les nôtres, inclusif, s'opposent à :
hitan' izy ireo, eux, ils voient
ny fomban' izy ireo, leurs coutumes à eux
ny azy ireo, les leurs.

Un individu s'adresse à un autre et emploie, pour se désigner lui-même, le pronom personnel pluriel exclusif de la première personne, *izahay* (nous, mais sans vous) sans préciser encore le contenu de ce collectif, il se fait alors le porte-parole de son groupe qu'il veut distinguer de celui de son interlocuteur ; les membres de l'autre groupe seront désignés par le pronom personnel pluriel de la deuxième personne *ianareo*, vous.

Les oppositions sont traduites par l'emploi des suffixes et des pronoms possessifs :

Ny fombanay, nos coutumes à nous, première personne exclusif suffixé à un nom.

Hitanay, nous voyons, quant à nous, première personne exclusif suffixé à un verbe.

Ny anay, pour ce qui est des nôtres, première personne du pluriel, pronom possessif exclusif, s'opposent à :

Ny fombanareo, vos coutumes à vous, deuxième personne du pluriel suffixé à un nom.

Hitanareo, vous voyez, quant à vous, deuxième personne du pluriel suffixé à un verbe.

Ny anareo, pour ce qui est des vôtres, deuxième personne du pluriel, pronom possessif.

2. — FOTSY, MAINTY : Blancs, noirs.

L'opposition *fotsy-mainty*, de contenu social et politique dans le système de pouvoir monarchique, est ancienne. Ces deux couleurs ont connu, depuis l'assaut des valeurs occidentales une translation sémantique ; le noir était autrefois chargé d'une connotation positive, proche qu'il est du bleu (*manga*) de la beauté.

Fotsy s'applique actuellement aux groupes andriana et hova,

Mainty aux groupes *andevo* et *mainty enin-dreny*.

Mainty évite l'emploi de *andevo* considéré comme injurieux.

Les hova, entre eux, utilisent aussi bien *andevo* que *mainty*, ce dernier terme servant le plus souvent dans les énoncés neutres. Ils se réfèrent à eux-mêmes comme à des *fotsy*, des hova, ou, quand une explicitation s'avère nécessaire, au nom générique de la confédération (1) dont ils furent membres à l'intérieur des districts de l'Imerina, ou, avec plus de précision encore, au nom de leur groupe de descendance.

Les hova, en parlant aux *mainty*, évitent de leur attribuer une dénomination quelconque ; si une démarcation de groupe est nécessaire, ils emploient le pronom personnel de la deuxième personne.

Les *mainty*, parlant d'eux-mêmes en s'opposant aux *fotsy*, utilisent le terme *mainty*, ou *ny olona* (les gens), par rapport à *izareo*, eux.

Les *mainty*, évoquant les hova, les appellent des *hova*, ou des *fotsy*, ou encore des *tankova*, terme à consonnance dépréciative.

Depuis 1972, les *fotsy* des villes, de milieu populaire surtout, pour éviter l'emploi de *andevo*, entre eux, utilisent les termes :

Baomanga, tirée d'une chanson intitulée *Bakomanga*, et, en abrégé : *baomany*

Dimbaka, tiré semble-t-il, de Manu Dibango, le musicien.

Makossa, de la musique soul makossa,

vocables qui se réfèrent à la musique *mainty* d'inspiration africaine.

Ils emploient aussi le terme *jomaka*, dérivé de Z.O.A.M., groupe de jeunes du lumpen-prolétariat de la capitale qui joignit la lutte étudiante en 1972, ou encore, de plus en plus T.T.S. (*Tanora Tonga Saina*, jeunes parvenus à la conscience de leur situation), étendant à tous les jeunes *mainty*, pauvres surtout, l'appellation de ce groupement encadré par le Ministère de la Population, de la Condition sociale, de la Jeunesse et des Sports.

Les *mainty* entre eux appellent les *fotsy* *tsalo*, qui signifie « rusé », « exploiteur », ou encore les qualifient de *malama*, aux cheveux et au compor-

(1) cf. G. CONDOMINAS : Fokonolona et collectivités rurales en Imerina. 1960. Paris. Berger-Levrault, pages 56 et suivantes.

tement glissants (lisses, que l'on ne peut donc appréhender de la main), qualificatifs qui démontrent la profondeur des valeurs liées aux échanges de commerce.

3. — *TRANON' ANDEVO, maison, maisonnée, foyer d'andevo*

1. Nous avons entendu l'expression :
 - de hova dont les maisons étaient soignées, mais rarement ;
 - de hova d'Antananarivo venant régulièrement dans les villages, soit parce qu'ils y ont une résidence secondaire, soit parce qu'ils sont membres des paroisses protestantes (1) ; chez ces derniers, l'expression se rencontre fréquemment.
2. Elle ne s'emploie qu'entre hova
3. Les hova aux maisons négligées ne l'utilisent pas, non parce qu'ils ne s'opposent pas aux andevo, mais parce qu'ils ne s'opposent pas à eux sur ce sujet. En matière d'habitat, ils s'opposent plutôt aux hova soucieux de leur intérieur qui « dépensent à tort et à travers » (*mandanilany foana*), qui font de la « montre » (*te-hisehoseho*), qui font les « vantards » (*dedadedaka*). Ces derniers, qu'ils habitent les villages ou Antananarivo, sont dits « suivre les habitudes d'Antananarivo » (*manao fomban' Antananarivo*), ou « suivre les coutumes étrangères » (*manara-bazaha*), autrement dit dépensent mais n'amassent pas, ne pensent qu'au présent sans se soucier du bien-être de leur postérité.
4. Les hova utilisant cette expression ont à l'esprit l'image d'une maison, d'un foyer, sale, poussiéreux, plein de puces, malodorant, sans « confort » (2) ni raffinement, indigne d'un hova qui se respecte, ce dernier point étant le plus important, l'expression péjorative mettant l'emphase non sur la maison, mais sur le fait qu'il faut être andevo pour vivre dans des conditions pareilles, qu'un hova qui a le sens de sa condition se déshonorerait s'il vivait ainsi ; une mère enseignant le ménage à sa fille dit, si cette dernière est négligente : « Ce n'est quand même pas un foyer d'andevo » (*Raha tsy tranon' andevo izy ity ka atao ohatr' izao*).
5. Des maisons de hova sont occupées par des andevo, mais notre précision a peu de sens pour les usagers de l'expression, le stéréotype s'applique moins aux maisons qu'aux habitants de ces maisons, perçus non en tant qu'individus mais en tant que membres d'un groupe qui les détermine, qui délimite leur condition.

(1) On appelle *zanak' ampielezana*, « enfants dispersés » les natifs qui ne résident plus dans leurs villages ancestraux ; qu'ils y possèdent de la terre, une maison ou plus guère qu'un tombeau, leur regroupement dans les paroisses permet la reproduction de la domination des hova sur les terres, dans un contexte de relations inter-personnelles sentimentales où toutes les manipulations réciproques sont de jeu.

(2) En français.

6. Des maisons de hova pourraient, aussi bien, être appelées *tranon' andevo* :

- toutes les maisons ont des puces, y compris celles qui font usage d'insecticides ;
- les maisons des hova éleveurs de bétail sont malodorantes ; par ailleurs, certains hova ne sont pas très soucieux de propreté, ne se lavent ni ne se baignent pas plus souvent que les andevo, même si en règle générale leur apparence extérieure semble plus soignée.
- les maisons de certains hova, même pourvues de planchers, sont sales et poussiéreuses : c'est qu'elles ne sont pas dans ce cas à proprement parler des maisons d'habitation ; une pièce sert de chambre où dormir, les autres d'entrepôt de bois, de produits agricoles, comme du paddy, des haricots, des arachides, des bananes...

Les maisons de hova négligées ne sont pas appelées *tranon' andevo*, les citadins les décrivent comme des «maisons de campagnards», (*tranon' ambanivo-hitra*) ; les campagnards seraient fatalement plus sales que les habitants de la capitale qui, eux, sont équipés d'eau comme d'électricité, ne vivent pas dans la poussière ni parmi les bêtes, seraient sans chichis, «simples» (*tsotra*) ; à la différence des andevo, ils bénéficient d'une indulgence attendrie : les hova des campagnes peuvent remarquer que telle maîtresse de maison est vraiment peu soigneuse, n'accomplit pas son devoir de femme, ceci, sans insister, car ils savent qu'avec ses activités agricoles elle ne pourrait pas faire beaucoup mieux.

7. Toutes les maisons d'andevo ne correspondent pas à l'image qu'en font les hova : certaines ont des nattes tenues propres, des murs blanchis à la chaux, certaines sont meublées à l'européenne comme les maisons de hova. Les premières acquisitions d'un jeune ménage consistent en mobilier et équipement ménager ; certaines maîtresses de maison ont vécu à la ville et leurs familles, avec une satisfaction mitigée constatent qu'elles sont «exigeantes» (*sarotiny*). Dans ces cas, les hova admettent avec quelque condescendance que ces femmes font, malgré tout, des efforts (*mba miezaka ihany kosa koa*), autrement dit, bien qu'étant andevo elles s'essaient à être propres, les résultats ne sont pas appréciés, c'est la tentative qui est constatée. Dans certains cas, il est reproché à la femme andevo d'en faire trop, elle ferait l'interessante (*tsefitra*), la maligne (*kevoka*) pour attirer l'attention, et surtout, elle voudrait dépasser sa condition.

4. — *TRANON-TANKOVA, maison, maisonnée, foyer de hova*

1. Cette expression, péjorative, que l'on pourrait traduire largement par «maisons de sales hova», est utilisée par les andevo, entre andevo, en situation de conflit avec les hova.

2. *Tranon-tankova* répond au *tranon' andevo* des hova.

Pour caractériser leurs propres logements, les andevo disent *tranon' ny ory*, «maisons de malheureux», ou encore *tranon'ny mavomavo*, «maisons de gens peu reluisants» (jaunes).

Tranon-tankova s'utilise surtout en référence à des hova méprisants et hautains ; quand l'accent est davantage mis sur la fortune, à *tranon' ny ory* et à son équivalent *tranon' ny tsy manana*, «maisons de gens qui ne possèdent pas», répond *tranon' ny mpanana*, maisons de possédants. Maisons de hova retient la catégorie du groupe social, maisons de malheureux retient la catégorie économique.

3. L'expression s'applique à des habitations vastes, de valeur, meublées à l'occidentale, aux planchers lisses et brillants entretenus par des domestiques andevo, aux murs tapissés de papiers peints, maisons dont l'entretien demande des propriétaires à la fois argent et sollicitude. Il est dit que ce sont des maisons « dont on est esclave », (*trano tompoina*), les plus belles sont comparées à des « palais » (*lapa ou rova*), que les femmes qui en prennent soin, les maîtresses de maison se suicident à les entretenir (*tena mamono tena*), mais après tout qu'elles y ont été habituées (*fahazarana ny azy tsinona*).

4. Toutes les maisons hova du village ne correspondent pas à cette image :

- a) Certains hova riches, à la fois fiers et jaloués parce que riches, ont des maisons qui, nous l'avons vu, correspondraient à l'image que les hova ont des maisons andevo. Le spectacle de ces maisons hova négligées provoque chez les andevo une ironie vengeresse : « Ce ne sont des maisons de hova que de nom » (*Anarany fotsiny tranon-tankova*), autrement dit, c'est bien la peine de se dire hova pour habiter des maisons pareilles, ou encore, plus explicitement, c'est bien la peine de dire que nous, andevo, sommes sales, alors que ces hova, qui n'ont pas comme nous l'excuse de la pauvreté, sont aussi sinon plus négligeants que nous. Les andevo renvoient alors aux hova l'image que ceux-ci se font d'eux, niant la définition qui voudrait les enfermer.
- b) Certains hova modestes ont des maisons simples, un intérieur soigné, mais auxquelles manquent certains des éléments matériels compris dans la définition de *tranon-tankova* ; il est alors dit aussi que ce ne sont des maisons de hova que de nom, autrement dit, que c'est bien la peine de dire que nous, andevo, sommes pauvres, alors qu'eux-mêmes, comme nous, ne peuvent même pas se payer, par exemple, la radio.

Nous verrons, plus loin que, contrairement à ce que pensent les andevo, le hova ne les tiennent pas à distance à cause de leur pauvreté, mais parce qu'ils sont andevo. Un andevo riche reste pour eux un andevo. Les préjugés d'origine, tout en se fondant aux préjugés de classes pour les légitimer, sont premiers.

5. Des maisons andevo propres, les andevo disent qu'elles sont entretenues par des femmes « persévérantes et soigneuses » (*mahavatra*), « bien dressées »

(*tsara baiko*) par les employeurs hova chez qui elles ont habité pendant une période de leur vie. Rétrospectivement, les parents estiment que le passage de leurs filles dans des maisons hova comme domestiques, même s'il a été dicté par la nécessité du moment, et pourvu qu'il ne dure pas trop longtemps, initie les jeunes filles à leurs futures tâches de maîtresses de maison ; ils comparent celles de leurs enfants qui ont été domestiques à Antananarivo de celles qui n'ont jamais quitté la maison familiale : les premières seraient « vraiment différentes » (*tena hafa mihitsy*), seraient insatisfaites tant que tout n'aura pas été en ordre et propre (1).

En somme ce ne sont pas spécifiquement les « habitudes » (*be fombafomba*) des hova qui irriteraient les andevo — les hova en fait ont adopté de nombreux usages occidentaux qu'ils se plaisent à opposer aux habitudes paysannes et traditionnelles des andevo — mais le complexe qu'elles forment avec la morgue et la fortune de ceux qui, se définissant comme différents, se séparent et « s'isolent » d'eux (*mitokana*).

6. En résumé, l'expression *tranon-tankova* s'emploie dans les situations de conflit car dans les situations ordinaires, neutres, les villageois ont les uns des autres une perception individuelle.

Son contenu se réfère à des items économiques (la richesse), sociaux (les habitudes), de groupe (*tankova*). Les items économiques et sociaux définiraient l'existence de groupes séparés, mais, en même temps, dans la mesure où, devant les exceptions, ces items ne sont plus validés, la différence de groupe est à la fois niée et réaffirmée : niée parce que les andevo voient que certains hova vivent comme eux, et réaffirmée parce que, bien que semblables à eux, ces hova sont encore appelés *tankova*, bien que ne l'étant plus que « de nom ».

C'est que l'expression traduit fondamentalement une réaction. Son contenu répond à la perception supposée que les hova auraient des andevo. En fait, nous savons que cette image supposée n'est que relativement exacte et qu'il n'y a pas homologie entre les expressions *tranon'andevo* et *tranon-tankova* :

- La catégorie économique manque à *tranon'andevo*, alors qu'elle existe en même temps qu'elle est niée dans *tranon-tankova* ;
- La catégorie sociale se trouve dans les deux expressions, mais à des degrés différents : très importante dans *tranon'andevo*, dans *tranon-tankova* elle est affirmée et niée à la fois ; la catégorie de groupe, affirmée dans *tranon'andevo* est dans *tranon-tankova* utilisée en réaction : *Tankova* est une réaction à *andevo*, mais alors que les hova s'affirment hova, les andevo ne s'affirment pas andevo et ne voient pas de légitimation objective à la séparation en groupes distincts, *tankova* subsiste, pourrait-on dire, à défaut.

(1) Aujourd'hui, de nombreux foyers hova appauvris doivent placer leurs enfants comme domestiques chez des parents et relations : les terres sont trop exigües, les déperditions scolaires ne permettent pas la qualification nécessaire à l'entrée dans le monde du travail, les emplois sont rarissimes. Un courant se dessine à Antananarivo qui vise à ne plus employer de « *nôn fotsy* », pour éviter toutes les complications des rapports entre groupes différents, dans les familles hova et andriana.

5. — *TRANO MADIO, TRANO MALOTO, maisons propres, maisons sales*

1. L'opposition est usitée par les mainty : les maisons propres seraient celles des hova, les maisons sales celles des mainty ; ici encore les attributs égalent le tout, la maison représente les groupes. Pour être employée, elle exige la présence physique ou mentale des hova, autrement dit, elle peut être usitée :

- Par un mainty parlant à un autre mainty devant un hova ;
- Par un mainty parlant à un autre mainty, en se référant à l'appréciation supposée des hova ;
- Par un mainty parlant à un hova.

2. Elle n'est pas, semble-t-il, employée par les hova, ce qui serait logique puisque, pour ceux-ci, le fondement de la division ne se limiterait pas à des détails comme le fait d'être propre ou non ; pour eux, un andevo propre reste un andevo.

3. *Madio* et *maloto* ont pu avoir autrefois le sens de pur et d'impur, tel que le montre leur emploi dans les rites de la circoncision où l'eau consacrée doit être puisée à l'aube, avant tout contact, et dans cette acception, dans toutes les régions de Madagascar. Nous manquons d'études systématiques sur ce point très important qui permettrait de conclure au rattachement d'une partie de notre fonds culturel au domaine indien. A notre avis, et dans l'état actuel de nos connaissances en la matière, l'opposition recouvre celle de la vie et de la mort, la souillure relevant du contact avec la mort, tels que le montrent aussi bien les interdits d'entrée au tombeau familial pour les femmes enceintes ou en âge de procréer, sources de vie, que les tâches d'ensevelissement dévolues aux inférieurs sociaux.

4. L'opposition est exprimée par les mainty, mais est sensée être tracée par les hova, traduire leur vision ; elle donnerait la clef de leur mépris ; ils ne se mêleraient pas aux mainty parce qu'ils trouveraient leurs maisons, comme leurs personnes, sales, alors qu'eux-mêmes seraient propres, parce qu'aussi leur orgueil de possédants les préviendrait de fréquenter plus pauvres qu'eux ; nous avons vu pourtant que cette dichotomie était refusée par les mainty eux-mêmes, conscients qu'ils sont de l'existence de hova plus sales qu'eux, conscients aussi que les habitudes de propreté peuvent se transmettre et ne constituent donc pas l'apanage héréditaire d'un groupe social, et aussi devant l'existence de hova aussi démunis qu'eux.

Professer ces explications, c'est en somme éviter d'avoir, avec désespoir, à accuser le destin ou Dieu, ce qui arrive à de vieilles personnes résignées : « c'est cela le sort » (*izany no lahatra, izany no vintana*), ou encore : « Dieu a disposé le sort de chacun selon sa volonté » (*Andriananitra no nandahatra ny anjaran' ny tsirairay avy araky ny sitrapony*).

5. En fait, la division ne se comprend que parce qu'elle est héritée du passé et, en tant qu'héritée des ancêtres, pour les hova, justifiée. L'abolition juridique de l'esclavage n'a pas aboli le fait que l'on continue d'être hova ou mainty, selon la qualité de vos ancêtres. Si autrefois, l'esclave était celui qui n'avait pas d'ancêtres

ou celui dont les ancêtres étaient, aux yeux des couches dirigeantes, des objets de honte. Les descendants de mainty se sont, dès l'ancrage du christianisme qui établit le mariage des esclaves, dotés de groupes de descendance homologues à ceux des hova, avec les différences ci-après :

- L'ancêtre le plus lointain auquel on se rattache est un ascendant féminin, ou un couple mythique où la femme est andevo et l'homme, soit un non-merina (betsileo, sakalava etc...), soit un andriana, ce qui le place idéologiquement hors du système des rapports hova-mainty, ou au-dessus de lui.
- Les unions intra-villageoises sont prohibées dans la mesure du possible car, en l'absence de mariages consacrés dans le passé, l'on risque d'épouser quelque parent.
- L'on réproouve fortement les mariages préférentiels des hova en qui l'on voit des traits incestueux, non malgaches, alors qu'ils consistent à la fois en des stratégies matrimoniales dans le contexte de groupes de descendance indifférenciés sur des terres qui furent autrefois le moyen d'existence principal, à la fois aussi en la volonté de s'allier avec des gens de même rang que soi.
- L'oncle maternel y détient une autorité importante, ceci en l'absence souvent de père légitime.

L'adoption de ces modèles n'a rien enlevé à la hiérarchisation des ancêtres, donc des vivants, au niveau de la société merina.

6. - *VAVAN' ANDEVO, qui a une langue d'esclave*

1. L'expression est proverbiale en Imerina, elle s'applique aux individus de tous les groupes. D'un emploi fréquent chez les hova, nous ne l'avons pas entendue de mainty.

2. L'on dit d'une personne qu'elle a une langue, un langage d'andevo, si elle présente un ou plusieurs des traits suivants :

- Si elle est bavarde, a un débit verbal fulgurant,
- Si elle use d'un langage ordurier et ne se respecte donc pas,
- Si elle est mauvaise langue, critique les gens en public, si elle n'a donc pas le sens de l'honneur d'autrui.

3. Ces traits se rencontrent indifféremment chez les membres des deux groupes, les hova se ménageant davantage les uns les autres. Pâisanteries, gros rires, sont l'ordinaire des villageois les uns envers les autres, surtout pendant les périodes de dur travail de la terre. L'on apprécie les gens affables et bavards (*sariaka*), ceux qui ne le sont pas passent pour être fiers (*miavona*). L'on emploie

entre co-villageois un ton enjoué, volontiers criard et rouspéteur ; dans le cadre familial de tous les jours le ton se calme, comme si les plaisanteries n'étaient plus nécessaires, les tensions apaisées.

7. — **MPANOMPO SAMPY, prieurs d'idoles**
MPANAO ODY, qui usent de sortilèges
MPAMOSAVY, ensorceleurs

1. Les hova entre eux, fréquemment, traitent les mainty de païens et de sorciers.

La religion chrétienne, qui aurait éclairci (*nanazava*) le pays, chassé les ténèbres des superstitions dans lesquelles il vivait, aurait eu moins de prise sur les mainty que sur eux-mêmes. Nous retrouvons ici l'opposition du clair et de l'obscur déjà rencontrée dans celle du blanc et du noir. Faire profession de christianisme, c'est ici affirmer être «civilisé», s'opposer à ceux qui sont restés «obscur», *maizina*.

2. Les *sampy*, palladiums, protecteurs des clans, des villages puis des royaumes, n'existent plus sous leur forme ancienne et avec l'extension qu'ils avaient autrefois.

Les traditions de leur garde qui ont survécu à la conversion des dirigeants au christianisme, sous la royauté, se transmettent à l'intérieur de familles de spécialistes, ne subsistent plus chez les particuliers que des débris des systèmes de croyances qui accompagnaient leurs cultes et qui se traduisent principalement par des interdits (d'aliments spécifiques, de jours, etc...)

Mpanompo sampy est en fait un nom générique donné à ceux qui pratiquent des cultes non-chrétiens : cultes aux *vazimba* maîtres des sols et de l'eau, aux montagnes sacrées, aux reliques royales etc...

Mpanao ody désigne ceux qui croient à la vertu des charmes bénéfiques comme maléfiques, y ont recours, qu'ils les fabriquent eux-mêmes ou non. A la limite, sont nommés ainsi ceux qui connaissent les traditions médicinales.

Mpamosavy englobe aussi bien les a-sociaux de la nuit, aux comportementants d'inversion sociale stéréotypés (nudité, désirs du mal, maladies et morts pour autrui, pouvoirs de défi à l'ordre établi, etc...) que les empoisonneurs par vindicte ou jalousie.

Tous les villages de l'Imerina, les quartiers des villes, connaissent cette institutionalisation de la déviance incarnée en certains individus prédestinés, aussi bien par le destin de leur naissance (*vintana*) que par leur statut dans la société :

femmes seules au regard puissant (*mahery maso*), inférieurs sociaux révoltés que l'on dit ne pas avoir résisté à la force des charmes qu'ils manipulent et qui les domineraient.

Les pratiques et croyances relatives aux charmes, celles de sanctification (*fanasinana*) des lieux consacrés aux maîtres du sol (*vazimba*, rois) n'ont jamais disparu, mais, d'utilisation discrète sous la colonisation elles ont retrouvé de la force depuis l'indépendance. Le christianisme, auquel on dit adhérer, serait la religion des Européens, les croyances et cultes pratiqués par les ancêtres devraient être en priorité respectés. L'Indépendance pour beaucoup signifie le droit de revenir aux sources.

Les mainty, moins en contact avec les éléments importés par la civilisation européenne, ont toujours été plus traditionalistes que les hova qui prétendirent toujours trier parmi les coutumes ancestrales celles qu'il fallait retenir de celles jugées périmées, auxquelles il fallait renoncer, dans le cadre d'une idéologie du progrès (*fandrosoana*).

Le degré de christianisation des deux groupes est différent. Les hova trouvent dans les paroisses la confirmation de leur appartenance à un groupe dominant ; leurs ancêtres ont bâti celles-ci, ils en sont les « maîtres » (*tompom-piangonana*) ; sans leur participation financière et surtout celles de leurs parents de la ville (*zanak' ampielezana*), les paroisses cesseraient d'exercer toute fonction.

Les charges financières des temples sont trop lourdes pour les mainty, ils renoncent progressivement à en assumer leur part, à l'exception de quelques fidèles, ils ne s'y rendent que pour les grandes occasions.

3. Les mainty contestent avec colère ces accusations de paganisme et d'empoisonnement :

- Qui ne croit, disent-ils à l'existence de Dieu (*Andriamanitra, Zanahary*, pré-chrétiens, puis christianisés) ?
- Assister aux cultes des montagnes sacrées, c'est simplement faire preuve de curiosité naturelle ; apaiser les *vazimba* par des dons, c'est éloigner la maladie que l'on a contractée pour avoir manqué à leurs interdits.
- Les pratiques de « sorcellerie » ne seraient le fait que de quelques individus, dans des familles où elles s'héritent, et « il n'existe aucun village que le mal ne déserte », (*tsy misy tanana ilaozan' ny ratsy*). Il faut être fou, disent-ils encore, pour « jouer avec des charmes » (*milalao ody*) car ceux-ci se retournent contre leurs utilisateurs, qui deviennent alors des *mpamosavy*.

4. Ces pratiques en fait sont communes aux deux groupes, mais à des degrés différents : exceptionnelles chez les hova, elles sont plus généralisées chez les mainty.

• Il reste aussi que le recours aux pratiques magiques constitue l'arme de

l'inférieur, lorsque toutes les formes de défense et de vengeance se sont avérées vaines.

8. — *IRENY ANDEVOVAVY KELY IRENY ANGAHA TSY MORA ADALAINA.*

Ces petites andevo se laissent duper facilement.

1. Nous avons ici, émise par des hova, une allusion à la naïveté et à la facilité des jeunes filles mainty qui feraient d'elles les victimes des premiers venus, hova comme mainty, qui leur offriraient des bonbons ou un petit foulard.

2. Nous ne trouvons pas de différence fondamentale de comportement à ce sujet entre jeunes filles mainty et jeunes filles hova. Tout dépend ici de l'orientation donnée par les parents à l'éducation de leurs filles, du caractère de ces filles aussi. Nous connaissons des petites hova comme des petites mainty battues par leurs pères pour avoir parlé à tel ou tel jeune homme, comme nous avons rencontré des fillettes des deux groupes mener des vies de femme à treize ans.

3. L'on accuse les jeunes filles mainty d'être des filles-mères. Si nous recensons le nombre de femmes dans les villages ayant eu des enfants avant leur mariage, ou sans s'être mariées, nous trouvons une grande majorité de femmes mainty.

L'erreur serait de conclure qu'effectivement les mainty, à la différence des hova, seraient « faciles ».

Les parents hova, quand leur fille est enceinte, par souci de l'honneur familial, pour aussi ne pas être chassés du groupe des catéchumènes du temple, soit la font épouser par l'homme dont elle est enceinte, soit adoptent la solution de l'avortement.

La situation est envisagée différemment chez les mainty pour qui le sens de l'honneur familial passe après celui de la postérité et du respect de la vie ; l'avortement, sauf exception, n'est pas envisagé. S'il n'existe aucun obstacle au mariage, l'on y recourt. Si le mariage ne peut se faire, l'enfant à sa naissance reste à sa mère, et la famille ne fait aucune différence entre lui et les autres enfants. A la différence de ce que nous trouvons chez les hova, l'existence de l'enfant n'empêchera pas un mariage ultérieur de la mère, les liaisons prémaritales sont considérées comme des « amours de jeunes » (*fitiavan'ny tanora*), des « jeux d'enfants » (*kilalaon' ankizy*).

4. Les relations sexuelles entre hommes et femmes des deux groupes traduisent l'asymétrie de leurs statuts : les jeunes filles hova ne fraient pas avec les jeunes gens mainty, tandis que les jeunes gens hova « s'amuse » avec les jeunes filles mainty, le droit à la femme estimée subalterne est un élément de la relation de pouvoir.

5. Le nombre d'enfants nés de géniteurs hova et de mères mainty n'est pas connu, on peut le considérer comme appréciable, au point d'éliminer des préjugés hova toute leur base « raciale ».

Nous avons rencontré des jeunes gens hova et des jeunes filles mainty qui, selon les dires de ces dernières, « s'amusaient » en cachette de leurs parents respectifs, les jeunes filles se montrant plus prudentes. Des rendez-vous sont pris, le plus souvent à Antananarivo, où l'on ne risque pas d'être reconnu par des villageois.

6. Analysons le cas d'un enfant de hova et de mainty que nous connaissons bien, un garçon d'une quinzaine d'années, de teint clair et aux cheveux raides, caractères physiques sur lesquels sa famille insiste avec contentement. Tout le monde sait, au village, qui est son père, maintenant marié à une hova d'Antananarivo. L'enfant connaît ses grands-parents, commerçants qu'il fréquente comme tout le monde, et pour qui il est un enfant mainty comme un autre.

Sa mère, très jeune alors, ne savait pas qu'elle était enceinte ; elle accoucha un beau jour dans la maison de l'employeur de sa mère.

Quelques temps après, la mère du jeune hova vint voir la mère de l'enfant mainty et lui conseilla de « s'excommunier elle-même » (*manonga-tena*), avant que l'assemblée des catéchumènes ne l'exclue de ses membres. Le conseil était supposé donné par charité d'âme, pour éviter à la mère d'être exposée à un scandale public, et c'est ce que celle-ci fit, avec regret mais résignation : regret d'avoir perdu ses activités de responsabilité au sein de sa paroisse, mais résignation car, nous dit-elle : « j'avais encore d'autres filles qui n'étaient pas mariées, qui me disait qu'elles ne se trouveraient pas aussi un jour dans la situation de leur sœur ? »

La possibilité n'est pas envisagée, au niveau verbal, qu'on lui conseilla de s'exclure des catéchumènes pour éviter aux parents hova un scandale qui les auraient touchés, eux : ils auraient été exclus du nombre des responsables, ils auraient vu fermées devant eux les portes hova, pour qui ils auraient « déchu » (*mandrorona*), bref auraient été soumis au seul jugement qui pour eux importe, celui de leurs pairs.

En cas de grossesse hors mariage, ce sont les parents de la jeune fille qui sont tenus responsables de la conduite de leur enfants, la femme, et non l'homme, est blâmée quelque soit le groupe social. Si les deux jeunes gens avaient été du même groupe hova, entre égaux, un mariage aurait été probablement arrangé, les parents de la jeune fille y auraient obligé ceux du jeune homme, pour s'éviter les uns les autres un scandale.

La situation est toute autre ici ; les mainty n'ont aucun moyen de pression sur les hova. Le mariage n'est pas envisagé, s'amuser avec des jeunes filles mainty constitue, pour les jeunes gens hova, un privilège de supérieurs.

9. — ZANAK' HOVA, enfants, descendants de hova.

1. Cette expression est fréquemment employée par les mainty, adultes surtout, pour désigner des hova, dans une acception soit neutre, soit péjorative. Elle désigne aussi bien les hova des campagnes que ceux des villes.

2. L'usage est général en Imerina de définir les individus

- . selon leur appartenance à un groupe social,
- . selon leur position de descendants

3. L'acception péjorative est utilisée devant des attitudes de hova dont on ne trouve de justification que par référence à leur qualité de descendants de hova, en qui se perpétueraient certains traits qui seraient sinon inhérents du moins habituels au groupe hova, à savoir l'orgueil, le mépris des mainty et des pauvres, qui se traduisent par exemple par l'oubli délibéré des règles de politesse envers les mainty âgés, l'usage d'appeler un mainty de son nom amputé du *Ra* de respect, le refus de manger à une même assiette (*tsy miray vilia*), le refus de serrer des mains mainty, l'usage d'un langage fréquemment ironique (*eson-teny*), le refus de plaisanter etc...

Ces traits sont globalement expliqués par la richesse des hova ; ceux-ci, par leur comportement, contrediraient les valeurs qu'ils professent, à savoir le respect des aînés, des humbles, de tous ceux qui partagent la même condition humaine.

C'est que ces valeurs, défendues toujours entre membres du groupe dominant, ne s'appliquaient et ne s'appliquent encore pas dans une grande mesure à ceux auxquels était déniée l'existence sociale.

4. Retenons ici un reproche qui peut se montrer intéressant pour l'anthropologue, à savoir le refus de contact physique.

a) se serrer la main n'est pas une coutume de la tradition, mais elle se pratique de plus en plus. Entre eux, les hova se tendent généralement la main pour se saluer, ils ne la tendent pas aux mainty, comme autrefois l'administrateur ne serrait pas les mains des indigènes. La discrimination est surtout ressentie lorsque des hova se saluent en présence de mainty ; ceux-ci disent que c'est parce que leurs mains à eux sont sales, alors que celles des hova sont propres, ironiquement (*tanana maloto, tanana madio*).

b) manger dans la même assiette (*miray vilia*), c'est créer une communauté, c'est donner la preuve de son amitié, c'est accepter de « partager le cru et le cuit » (*mizara ny manta sy ny masaka*), montrer que l'on se place sur un

pie d'égalité avec son commensal. Lors des travaux agricoles, l'employeur hova mange chez lui et apporte dans les champs la nourriture des journaliers. Lors des repas de cérémonie hova, les mainty ne sont pas invités à s'asseoir en même temps que les hôtes ; lors des repas cérémoniels mainty, hova et mainty sont invités et honorés de la même façon lorsqu'un traitement spécial n'est pas réservé aux hova que l'on place au nord du foyer (*avara-patana*) : les plats peuvent être apportés en même temps, mais chacun mange dans son assiette, seuls les parents et amis, si les assiettes manquent, se servent du même récipient.

- c) Nous avons entendu une vieille femme mainty raconter comment autrefois, il n'en n'était pas ainsi ; « quand nous surprenions R. lors de son repas, il nous invitait à le partager ; si on faisait mine d'aller chercher une assiette, il disait : laisse, chienne, nous sommes tous des hommes » (*Aoka ry alika vavy ity, samy olombelona izao*).

L'anecdote, malgré la contradiction impliquée dans ses termes, est racontée en vue d'opposer cet « égalitarisme » à la fierté des *zanak' hova* actuels, devenus selon les mainty, des *vazaha*, des étrangers, qui même s'ils ne s'expriment pas aussi crûment, se refusent au partage d'aliments contenus dans une assiette commune. Le refus actuel de commensalité est ressenti comme la volonté de ne pas s'unir, le désir de se séparer, de garder la distance ; il n'est pas tenu rigueur à cet hova d'autrefois d'avoir usé d'un langage familier, à la limite de l'injure, car lui au moins s'unissait aux mainty.

- d) Certains faits dans le passé tendraient à prouver qu'autrefois les contacts physiques entre les membres des deux groupes ont été plus nombreux.

James Sibree Jr. rapporte en 1870 que maîtresses et servantes se nattaient réciproquement les cheveux, signe d'une grande intimité. Cette coutume semble avoir disparu entre femmes hova et mainty, et nous devons conclure à un durcissement des préjugés raciaux car actuellement, les cheveux des mainty pour les hova (et les andriana) sont le signe même de leur différence, de leur infériorité. Laineux ou crépus, on dit qu'ils sont « dégoûtants » (*mahatsiravina*, de *tsiravinā*, effrayé), à vous « donner le frisson » (*mampihoron-koditra*), et le premier geste d'une maîtresse de maison prenant une mainty à son service est de lui offrir un foulard pour que celle-ci s'en couvre les cheveux.

les esclaves d'autrefois avaient, entre autres tâches, celle de baigner leurs maîtres et maîtresses ; les domestiques actuels, les plus âgés du moins, donnent les mêmes soins à leurs employeurs. Il n'a jamais été question toutefois de mainty baignés par des hova.

les enfants hova étaient autrefois allaités par des nourrices mainty, la réciprocité n'a jamais existé.

les hommes hova prenaient, dit-on, pour concubines leurs jeunes et jolies esclaves. L'inverse ne se rencontrait pas, les contacts étaient des privilèges de supérieurs qui d'ailleurs n'épousaient pas leurs esclaves.

e) de tous ces faits, nous pouvons provisoirement conclure que :

les contacts physiques étaient autrefois plus nombreux entre les deux groupes ;

il y avait généralement contact dans les cas où les mainty s'acquittaient de services et dans ceux où les hova exerçaient des privilèges de maîtres ; les mainty ne sont pas sensés, à notre avis, souiller les hova par leur contact ni les rendre vulnérables comme le souverain était rendu vulnérable par des contacts qui mettaient en danger son caractère sacré. Ce qu'il y a ici, c'est un racisme aigu des hova envers les mainty : pendant la période monarcho-esclavagiste les mainty, bons à être en esclavage, ne pouvaient qu'être inférieurs, racialement d'abord. La colonisation française participe au durcissement de ce racisme dans lequel se sont ajoutés les préjugés envers les africains, envers les arabes, envers les juifs. Les merina, mainty compris, ne se sont jamais considérés comme de race noire ; pour les andriana et les hova, groupes « blancs », blanc étant une couleur socialisée et non absolue, assimiler les mainty aux africains a été aisé.

dans l'ancienne société, où la hiérarchie des groupes était institutionnalisée, les humiliations des inférieurs étaient moins ressenties que de nos jours où l'égalité est proclamée, où le fossé entre l'idéologie et les faits est insupportable.

10. — HOVA OHATR' AZY ANGAHA, c'est peut-être parce que c'est un hova comme elle.

1. Nous avons extrait ce fragment de phrase de paroles que nous avons entendues d'un vieillard mainty : une hova en vacances dans un de nos villages recherche de jeunes poulets ; elle en achète un à 700 F à un mainty, et un autre à 750 F à un hova. Le mainty est vite informé par sa femme de ce dernier achat ; il n'en croit tout d'abord pas ses oreilles quand il apprend que le poulet du hova a été acheté plus cher que le sien, car selon lui, les deux poulets étaient de même taille. Le prix lui est confirmé par un voisin mainty ; amer, il murmure : « C'est peut-être parce que c'est un hova comme elle ».

2. Nous avons ici, exprimée par un mainty d'une grande susceptibilité l'idée que d'une part les hova ont les uns envers les autres un respect humain (*hena maso*) qui les empêcherait de se duper mutuellement, d'autre part qu'ils seraient

solidaires les uns des autres pour exploiter les mainty envers qui ils n'éprouvent pas ce respect humain. Les rapports économiques seraient tout d'abord des rapports sociaux.

11. — *MPIASAN-TANKOVA, domestiques de sales hova.*

1. L'expression ne se comprend que dans son contexte, nous l'avons entendue d'une vieille femme mainty nous demandant indirectement une robe. Elle raconte comment, il y a plusieurs années de cela, elle a demandé de vieux chiffons à une femme hova qui vit à Antananarivo, pour s'en vêtir. La femme aurait protesté : « Comment ! des chiffons ! un vrai coupon de tissu » (*aiza kosa no voron-damba, tena ravin-damba mihitsy !*), puis oublia sa promesse.

La narratrice ajoute : « Que voulez-vous, vous la connaissez, elle est légère (*maivana*). Nous sommes des domestiques de sales hova. Nous n'hériterons pas d'eux, ils nous jettent ce qu'ils veulent » (*mpiasan-tankova izahay e ! Tsy handova azy tsinona ka ! animpiazany izay tiany*)

2. La femme mainty qui s'exprime ainsi n'a jamais été domestique de hova, à la différence de sa mère et de quelques uns de ses enfants ; elle assimile sa condition à celle de ces derniers, comme si elle acceptait qu'être d'une famille où certains sont domestiques équivaut à être soi-même domestique, comme le hova qui considère qu'employer un mainty lui donne des droits sur toute la famille de son domestique. Nous ne sommes pas en présence de relations salariales pures qui rendent les partenaires quittes une fois le travail terminé. C'est que *mpiasa* n'est pas employé comme le nom d'un métier, mais comme celui d'une condition. *Mpiasa* évite d'employer *andevo*.

3. La femme hova est conçue ici comme obligée de donner :

- . parce qu'elle en a fait la promesse.
- . parce que ce sont les hova qui doivent donner, et les mainty recevoir, les hova étant plus riches, la subordination demeurant inchangée malgré l'abolition de l'esclavage.

4. L'emphase est mise aussi sur l'hétérogénéité des groupes *mpiasa* et *tankova* : il n'y a entre eux que des relations de maîtres à serviteurs, il n'y a pas entre eux de relations de parenté. Ce dernier point est exprimé par le « Nous n'hériterons pas d'eux », qui veut dire que les uns et les autres ne sont pas d'une même famille ; plus exactement les *mpiasa* — mais la condition domestique équivaut ici à la condition servile — ne sont pas les vrais enfants (autrefois les esclaves étaient appelés *ankizy*, les enfants) des *tankova* ; les biens de ceux-ci sont à eux et passeront à leurs héritiers, aux domestiques sont réservés les restes (notons que c'est la vieille femme qui a demandé de vieux chiffons.)

5. Il y a ici usage délibéré du verbe « jeter » (*manipy*), employé au lieu du verbe attendu « donner » (*manome*) ou « tendre » (*manolotra*). Le verbe *manipy* indique une distance horizontale ou verticale entre le donneur et le destinataire et

n'est pas usuellement employé quand il s'agit de dons : la politesse demande que l'offre se fasse de mains à mains. C'est aux chiens et aux poulets que l'on jette quelque chose, alors que l'on donne aux hommes et aux bœufs. C'est que, ici, la femme considère que les hova ne donnent pas mais jettent aux mainty, les hova ne leur réserveraient pas un traitement humain.

6. L'expression, péjorative pour les hova, est usitée ici par une mainty s'adressant à une hova de qui elle veut obtenir quelque chose. Provocante, elle est employée à des fins tactiques ; le résultat visé est que l'interlocutrice à qui est rapportée la « légèreté » d'une femme, hova comme elle et qui plus est, parente, prouve qu'elle n'est pas une *tankova* comme les autres, qu'elle sait tenir ses promesses — en fait elle n'en n'a pas faite —, qu'à la différence des autres hova elle ne traite pas les mainty en sous-humains. La stratégie consiste ici à désolidariser.

12. — *IZANY KA HOVALAHY, voilã un véritable hova.*

Pour un hova être un *hova lahy*, c'est :

Avant tout être riche ; cette richesse ne se montre pas : elle se montrait autrefois, mais les hova riches ne vivent plus dans les campagnes, et l'étalement des richesses n'a plus le sens qu'il a pu avoir autrefois, quand être riche signifiait qu'on avait son rôle à jouer dans les affaires du royaume. Actuellement, être riche et le montrer serait s'exposer aux rancunes des paysans politisés.

Être *hova lahy*, c'est encore être entreprenant, avoir le sens des affaires et souvent l'agriculteur riche de rizières fructueuses, de tanety cultivés et de bois d'eucalyptus, se double d'un petit commerçant.

Être *hova lahy*, c'est encore être un orateur, capable de mener les hommes par ses paroles, lors des événements familiaux, dans le cadre des activités des paroisses ou lors des réunions des fokonolona.

Se définir comme un *hova lahy*, c'est aussi s'opposer :

Aux andevo, qui sont des inférieurs dans la hiérarchie ancienne, et dont la pauvreté et la « paresse » sont impensables pour un hova.

Aux andriana surtout, absents des villages étudiés mais néanmoins présents, ne serait-ce que par le respect que les mainty leur vouent généralement, andriana supérieurs dans la hiérarchie d'autrefois, mais auxquels on dénie une quelconque supériorité, peut-être parce que les villages étudiés, dépendant directement du souverain, n'ont jamais été assujétis à des andriana. Les andriana n'auraient pas le dynamisme des hova, n'auraient eu, au long de l'histoire merina qu'une place de second plan, derrière les hova qui, en fait, auraient détenu le réel pouvoir. Ils ne tiendraient leur statut privilégié qu'au fait très ancien d'avoir vaincu les hova et qu'à l'adulation superstitieuse des mainty. Actuellement, ils seraient trop infatués de leur ascendance, trop nostalgiques du passé et vivraient dans une médiocrité matérielle sans lustre.

13. — *NY AZY ARETINA HOVA, NY ANTSIKA ARETINA MAINTY, les leurs seraient des maladies hova, les nôtres, des maladies mainty.*

1. Nous n'avons entendu cette expression, dans son intégralité, qu'une fois, de la bouche d'une femme qui connut les dernières années de l'esclavage. Le contexte où nous l'avons entendu mérite d'être rapporté car il donne la teinture des relations entre les deux groupes sociaux.

2. Une femme va travailler à la journée dans une maison de hova, ses neveux et ses petits neveux, dont l'un toussé, viennent après l'école jouer avec le jeune enfant de l'employeur ; un parent de celui-ci, en visite, désavoue visiblement la présence des enfants de domestiques dans la maison et, à chaque quinte de toux de l'enfant enrhumé attend un mot de son parent éloignant le porteur de germes qui pourrait contaminer l'enfant de la maison. Témoin de la scène, nous avons suivi la femme *Mainty* chez elle, une fois son travail terminé. La domestique, une fois chez elle, rapporte à sa mère ce qui s'est passé : « Un tel est venu chez un tel pendant que je travaillais ; les enfants sont venus jouer avec un tel ; la visiteuse gesticulait à chaque fois qu'un tel toussait. » Selon le code en usage ici, le ton est faussement neutre, on attend de l'auditeur qu'il réagisse, on ne veut pas conditionner sa réaction.

La mère, une vieille femme, sait que cette neutralité apparente couve une révolte contenue ; elle commente : « C'est que les leurs sont des maladies *Hova*, les nôtres sont des maladies *Mainty*. », puis, sans plus de commentaires, enchaîne sur une autre anecdote :

« Un tel, de la même famille que l'employeur, avait sept ans et avait la coqueluche. Ses parents l'envoyaient alors prendre l'air et jouer avec nos enfants, pour que le leur ne soit plus malade, après avoir donné la maladie aux nôtres. Les enfants sont toujours aussi badauds, dès que quelqu'un vient nous voir, ils l'entourent, nous perdons nos forces à leur crier de s'éloigner. »

3. Dans l'esprit de celles qui les racontent, ces deux anecdotes ne veulent pas indiquer que, dans un cas, un enfant mainty va donner la grippe à un enfant hova, et que, dans le second, un jeune hova a essayé de contaminer des enfants mainty.

A la différence du *Hova* qu'ils critiquent en effet, les narratrices ne croient pas que la toux soit contagieuse, ils la considèrent comme une maladie bénigne opposée ici à la coqueluche hautement contagieuse.

4. L'opposition *Hova-Mainty* est courante, ce qui est moins fréquent et qui donne ici de la force à l'expression analysée, c'est l'emploi adjectivé des termes qui, allant au-delà de la différenciation usuelle des deux groupes auxquels ils se réfèrent, insiste sur leur irréductibilité : les maladies, choses les plus communes aux mortels, changeraient de nature, selon les *Hova* (c'est une *Mainty* qui parle, mais le ton est ironique et le raisonnement est prêté aux *Hova*) selon qu'elles affecteraient les uns ou les autres, plus exactement les *Hova* et les *Mainty* n'auraient pas le même groupe de maladies, comme une espèce animale n'aurait

pas, génériquement, les mêmes maux qu'une autre.

Ce que sous-tend encore l'expression, c'est que cette irréductibilité ne se limiterait pas aux maladies, mais concernerait tous les domaines ; ce précisément contre quoi la vieille femme se révolte, c'est que les *Hova* déniaient aux siens la qualité qui leur est commune, celle d'être les uns comme les autres des membres du genre humain.

14. — *FANOMPOANA IZANY MIASA AMAN' HOVA IZANY, c'est du servage, cette histoire de travailler chez des Hova*

1. Nous avons entendu cette affirmation à plusieurs reprises, de *Mainity* ayant été domestiques de *Hova*.

2. La proposition contient l'opposition entre la notion de corvée et celle de travail ; cette opposition n'en serait plus une si l'employeur est *Hova*.

3. *Fanompoana*, que nous traduisons ici par servage, désignait les services que l'on devait rendre à son maître (*tompo*) ; aussi bien l'esclave qui travaillait pour son propriétaire que l'homme libre qui exécutait la corvée pour le souverain, et plus tard « l'indigène » assujéti aux prestations de travail, rendait les services que leur supérieur attendait d'eux.

Le terme évoque aussi bien chez les uns que chez les autres des temps inconfortables.

Fanompoana ne s'emploie plus souvent, son usage s'est spécialisé à la désignation du service, du dévouement que l'on attend des chrétiens envers leur Dieu.

4. *Miasa*, travailler, de *asa*, le travail, est au contraire un terme valorisé.

Travailler, c'est prouver que l'on est un adulte, que l'on prend des responsabilités, que l'on est un homme (*ny asa no maha lehilahy*) ; un père ne donne sa fille à un homme que si celui-ci se suffit à lui-même, est capable de faire vivre une femme et des enfants.

Miasa tany, travailler la terre, être agriculteur, c'est exercer l'activité la plus honorable, car celui qui travaille la terre obtient le fruit des forces qu'il a dépensées, et l'on respecte toujours les efforts physiques entrepris par un individu, même si son entreprise a échoué.

5. *Miasa aman-kova* est devenu l'équivalent d'être domestique et autrefois, seuls les *hova* étaient assez riches pour salarier quelqu'un au mois, les *hova* d'Antananarivo surtout qui ont toujours préféré recruter dans des familles de *mainity* qu'ils connaissent bien, celles de leurs *andevon-drazana* (esclaves des ancêtres, envers qui l'on a des devoirs). Les rapports d'employeur à employé ne se limitent pas alors à l'échange des services et des salaires, la hiérarchie de groupe accuse l'infériorité de statut du domestique. Les parents *mainity*, malgré l'appât d'un salaire qui constitue un apport apprécié chez des paysans pauvres, répugnent à confier leurs enfants à des *hova*, disant que c'est comme s'ils consentaient à les vendre (*mivarotra anaka*).

6. Ce ne sont pas seulement les hova en fait qui se comportent en maîtres envers leurs domestiques, mais la quasi-totalité des employeurs.

15. — *TSY MISY AN' IZANY ANDEVON' HOVA IZANY INTSONY, ça n'existe plus, les esclaves de hova.*

1. ANDEVO est ici un substantif adjectivé et indique une qualité, HOVA est employé comme nom propre de groupe, et est le déterminatif du sujet réel, hommes.

2. Nous avons entendu maintes fois cette déclaration, elle constitue un leitmotiv fréquent des *Mainity* employés de *Hova*, qui veulent préciser que les rapports qu'ils ont avec ces *Hova* sont des rapports d'employés à employeurs, et non des rapports d'esclaves à maîtres, et que les *Hova*, sont mal fondés de se comporter comme si l'esclavage n'avait pas été aboli.

Donnons ici un exemple de son utilisation, particulièrement riche de significations :

3. Un *Hova* d'A... vivant à Antananarivo est sur le point de se marier. il fait dire à la femme *Mainity* qui l'a élevé, de venir chez lui, parce qu'il veut, pour l'occasion, lui offrir une robe ; la commission est confiée à la sœur de cette femme, domestique chez un de ses parents vivant dans la capitale comme lui.

La femme répond qu'elle n'ira pas : « Eh bien moi, je ne veux plus porter de pot de chambre sur la tête ! Est-ce-que ça existe encore les gens esclaves de *Hova* pour que je sois convoquée comme ça ? Ça n'existe plus les esclaves de *Hova* ! » (*Izaho tsy hiloloha pot intsony ! Angaha misy an' izany andevon' hova izany intsony koa izaho no antsoitsoina ohatr' izany ? Tsy misy an' izany andevon' hova izany intsony*)

4. Quelques précisions éclaireront l'anecdote :

— Les riches enfants *Hova* étaient et sont encore très souvent élevés par une *Mainity* ; la tâche de celle-ci était lourde puisqu'en fait, elle prenait entièrement soin de l'enfant : elle le nourrissait, le baignait, lavait son linge, le promenait, jouait avec lui, le gardait jour et nuit, se réveillant pendant son sommeil au moindre de ses cris ; si elle ne l'allaitait pas elle-même — cela se faisait il y a une cinquantaine d'années — c'est elle qui le sevrerait, c'est-à-dire qu'on lui confiait totalement l'enfant le temps qu'il s'habitue à ne plus boire le sein de sa mère, lui apprenait à parler etc... Les femmes *Mainity* évoquent toujours avec attendrissement les premières années de leur *taiza*, leur nourrisson, où elles étaient quasiment les mères des enfants qu'elles élevaient, où une parenté marginale les unissait. Devenu grand, l'enfant n'avait plus besoin de celle qui avait été sa seconde mère, il vivait la vie de ses pairs et les plus souvent quittait le village. L'usage veut que lors des grandes occasions, il se souvienne de celle qui, selon l'expression villageoise, « a fait de lui un homme » (*naha-olona azy*) et lui offre des vêtements;

le plus souvent d'ailleurs, il l'oubliait complètement et ce sont les *Mainty* surtout qui insistent sur les liens qui uniraient la femme et l'enfant devenu adulte, disant : « Il est bon, une fois grand, de pouvoir dire : voici celle qui m'a élevé. » .

— « Porter un pot de chambre sur la tête » ne doit pas être compris littéralement. La phrase se rapporte à l'une des tâches des domestiques d'autrefois et encore maintenant dans les maisons dépourvues de sanitaires, à savoir, jeter les pots de chambre des employeurs chaque matin. C'est ce travail qui est senti comme le plus humiliant par les anciens domestiques à tel point que « Jeter le pot de chambre » est devenu l'équivalent d'« être bonne chez quelqu'un », cette dernière expression étant le plus souvent formulée par « Travailler chez des *Hova* » (*miasa aman' hova*).

— Le *Hova*, dans notre anecdote, n'avait pas demandé à la femme *Mainty* de venir travailler chez lui, mais c'est ce qu'elle crût comprendre — elle vit misérablement, et ses propres frères et sœurs l'encourageant à chercher un travail domestique chez des *Hova* — d'où le refus véhément d'aller « porter un pot de chambre sur la tête », image pour elle du travail domestique.

— Si on veut faire un cadeau à quelqu'un, on va le lui porter soi-même, on ne le fait pas appeler ; ce que ne tolère pas la femme ici, c'est qu'on lui manque d'égards, ce sont les esclaves d'autrefois que l'on appelait sans qu'ils aient le droit de discuter.

— Nous trouvons traduite ici une opposition entre l'ancien temps et le nouveau. Cette femme n'a pas connu l'esclavage, mais une époque où, de fait, la condition des domestiques de maison, surtout « pensionnaires » (*kilasy mandry*, opposé à *kilasy mody*, externes, ceux qui rentraient dormir chez eux chaque soir) ne différait pas, n'était le fait qu'ils recevaient un salaire minime, de celle des esclaves domestiques d'autrefois. L'indépendance, croyons-nous, a apporté, sinon une amélioration matérielle de leur condition, du moins le sentiment que les choses ont changé : l'on insiste maintenant sur l'appartenance commune de tous à la même nationalité malgache, l'on délivre des messages égalitaires auxquels les *Mainty* sont très réceptifs car ils concernent leur dignité même ; les *Hova*, quant à eux, apprennent à peser davantage leurs paroles lorsqu'ils s'adressent aux *Mainty*.

16. — ANDEVO ALIKA, chien, chienne d'esclave

1. L'expression est utilisée par les deux groupes.

Les *Hova* l'emploient entre eux, ou mentalement, ne l'employant pas devant les *Mainty* ou en s'adressant à eux, actuellement du moins car nous savons qu'il y a une vingtaine d'années certains *Hova* traitaient leurs serviteurs de « chiens d'esclaves » (*TENA ANDEVO ALIKA ITY*) ; la génération est morte des gens qui se comportaient envers leurs serviteurs, employés et généralement envers les *Mainty* ouvertement en « téodaux » — esclavagistes.

Les *Andevo* n'utilisent l'expression que dans des accès de colère graves. Nous n'avons entendu, qu'une personne l'employer, une femme qui, révoltée, s'est pour ainsi dire identifiée à l'image que les *Hova* se font des *Andevo*. Retenons ici une anecdote où le terme est employé par cette femme.

2. Cette femme, que nous appellerons *R.* parle à un auditoire composé de membres des deux groupes :

« Il n'y a que le café qui me tapisse l'estomac. L'autre jour, je suis allée chez *E.* (un *Hova*) ; j'ai demandé du café à sa femme ; elle m'a répondu : « pourquoi est-ce que tu ne m'apportes plus de bois, et pourquoi est-ce que tu ne m'apportes plus d'eau ? je n'ai pas de café pour toi ; tiens, du *voafotsy* (1) si tu en veux ». Je n'ai pas eu honte de *E.*, j'ai dit à sa femme : « carcasse (2) garde ton *voafotsy* ; ça se change en urine tout de suite : je sors de chez toi et je pisse contre ta barrière ».

Une personne dans l'auditoire remarque qu'elle est bien difficile, que peut-être la femme de *E.* n'avait vraiment pas de café. La réponse, presque criée, fuse, inattendue et définitive : « Eh bien ! c'est que je suis une chienne d'esclave ! » (*Andevo alika aho tsinona ka*).

3. Il nous faut, avant d'étudier l'expression elle-même, en préciser davantage le contexte.

a) Le café est une denrée quasi-rare, on l'aime très fort et sucré, ce qui demande à la fois beaucoup de café et de sucre. Tous les *Hova* peuvent s'en acheter, ceux qui n'en boivent pas ont des préoccupations diététiques. Les *Mainity*, quand ils en manquent chez eux et qu'ils veulent en boire une tasse, vont en visite chez des parents *Mainity* ou chez des amis *Hova* et leur en demandent. Entre parents, c'est une quasi-obligation morale de s'en offrir quand on en a.

Le *voafotsy* est une denrée commune, quand on ne peut pas l'acheter, on le cueille soi-même et on le sèche.

b) Dans l'anecdote, *E.* est un homme du village, né ici et dont les parents ont vécu ici. *R.* est plus âgée que lui, l'a connu tout enfant, le connaît « comme sa poche » (*ohatran' ny paosiko*). La femme de *E.* n'est venue ici qu'en se mariant.

Ceci explique que *R.* se réfère à elle comme « la femme de *E.* », et explique aussi la remarque : « Je n'ai pas eu honte de *E.* », qui signifie : « J'ai dit ce que je pensais à cette femme, tant pis si elle rapporte mes paroles à *E.* ; tant pis s'il lui ordonne de ne plus rien me donner ; tant pis s'il pense mal de moi ; tant pis si je dois avoir honte de lui. On tient plus à la bonne opinion de gens que l'on connaît de longue date que de celle des nouveaux venus. Ce que nous traduisons

(1) *Voafotsy* « arbuste dont les feuilles servent à faire une boisson comme celle du thé. *Aphloia theaeformis* ». Dictionnaire Malgache-Français, des R.R.P.P. ABINAL et MALZAC, S.J. 1899.

(2) *Carcasse*, nous traduisons ainsi le *Tena*, tutoiement de familiarité ; voir plus loin.

par «honte» (*henatra*) implique une idée de pudeur, de respect (*tsy menatra an-dRanona aho*). «J'ai fait taire mon respect pour un tel».

c) Le ton et le sens de l'expression ne se comprennent que chez quelqu'un en colère. C'est qu'on estime que lorsqu'on demande quelque chose, c'est :

1. Parce qu'on ne peut pas faire autrement.

2. C'est donc qu'on a été obligé, pour le faire tout de même, de dépasser un certain respect de soi. Celui qui demande est dans une position inférieure puisqu'il attend quelque chose d'autrui, mais aussi dans une position de force, car l'autre qui est censé savoir ce qu'il en coûte de faire taire son amour-propre, ne peut moralement pas refuser. A cette logique commune à tous, s'ajoute le fait, actuellement, que c'est le *Hova* qui donne et le *Mainty* qui reçoit, ce trait étant d'ailleurs probablement dérivé du précédent, le *Hova* étant plus riche.

d) *R.* ne croit pas que ce matin-là, la femme de *E.* n'ait pas eu de café : elle aurait voulu l'humilier.

e) C'est la première fois que la femme de *E.* lui refuse une tasse de café.

f) L'offre de *voafotsy* était précédée d'un marchandage : «Tu ne m'apportes plus ni bois ni eau», ce qui veut dire en clair : «Tu auras ton café quand tu m'apporteras quelque chose». C'est ce marchandage assorti de paternalisme qui a le plus blessé *R.* La femme de *E.* l'a traitée en enfant, (les esclaves sont appelés affectueusement les «enfants», (*ankizy*), de plus *R.* a soixante-trois ans, est usée et malade, elle n'a plus la force de transporter ni bois ni eau comme autrefois, lorsqu'elle voulait en échange un morceau de pain et un peu de café (le transport de l'eau et du bois était autrefois réservé aux femmes *Andevo* ; actuellement les *Hova* aisés salarient des femmes *Mainty* pour ces tâches.)

g) A la femme *Hova* qui l'a tutoyée d'un «*indriako*», *R.* a répondu par un autre tutoiement, *tena*. La première forme de tutoiement est affectueuse (1), la seconde est pour le moins désinvolte (2). *Indriako* est utilisé couramment entre sœurs, cousines, amies de même génération, par les parents envers leurs filles, nièces. On ne l'emploie pas pour les femmes de la génération antérieure à la sienne ; ici, la femme de *E.* qui a trente ans, l'emploie à l'égard d'une femme qui pourrait être sa mère, suivant l'usage de beaucoup de femmes *Hova*, comme si elle était une aînée ou une égale. Elle n'aurait pas dit *indriako* à une *Hova* du même âge.

R. a répondu par un autre tutoiement que nous traduisons par «charogne», «carcasse», parce qu'il est constitué par le mot qui signifie «corps» (*tena*). Cette expression, à l'exception de *R.* nous n'avons jamais entendu un *Mainty* l'utiliser

(1) *Indriako* : Toi, ma chère (entre femmes ou d'homme à femme)

(2) *Itena* : Terme familier entre femmes d'un rang égal ou de supérieure à inférieure, mais trivial et indiquant le mépris ou la colère lorsqu'il est employé par un homme à une femme et réciproquement. Dictionnaire MALZAC.

à l'égard d'un *Hova*. Elle doit l'être, mais lors de grands accès de colère et de révolte. Nous l'avons entendue de *Hova* en colère s'adressant à des *Mainty*, ou lors de plaisanteries, « Tu n'es pas devenu fou, carcasse, par hasard ? » (*Itena angaha lasa adala ?*)

L'usage en est assez commun en famille, sans nuance de colère ni de mépris. Il n'y a qu'envers les ascendants et, en principe du moins, entre frères et sœurs, qu'on ne l'emploie pas. Précisons que son usage familial est beaucoup plus fréquent chez les *Mainty*. Les parents *Hova* actuels trouvent l'expression trop triviale, ils disent à leurs enfants : « Vous n'avez quand même pas des langues d'*Andevo* pour vous tutoyer ainsi » (*Raha tsy andevo ianareo koa mitenatena foana eo*). La femme de E. comme R. ont toutes deux bravé les règles de politesse du village. La première en suivant les usages des *Hova*, la seconde en utilisant ce que l'on dit faire partie du répertoire *Andevo*.

h) Volontairement R. a usé du verbe uriner (*mamany*) qui désigne un acte purement physiologique, mais qui, de son emploi en malgache dans l'expression : « Je lui ferai avaler son urine » (*ataoko mihinana ny amaniny*) tire un maximum de consonances injurieuses ; cette dernière expression est d'un emploi fréquent lorsqu'on menace quelqu'un, on n'utilise néanmoins pas le verbe MAMANY si l'on est respectueux de la décence ; ici encore R. utilise un mot du pseudo-répertoire *Andevo*.

Dans ce contexte, « c'est que je suis une chienne d'esclave » recouvre une gamme de significations :

1. Comme une esclave, on me demande d'exécuter des tâches serviles.
2. Comme une esclave, je mendie.
3. Comme une esclave, j'ai été humiliée, traitée en enfant.
4. Comme une esclave, je ne me soucie pas de ce que l'on peut penser de moi, je ne respecte personne, ni les autres ni moi-même.
5. Comme une esclave, je suis grossière.

Autrement dit, puisque l'on me traite en esclave, je me conduis en esclave ; autrement dit encore, c'est parce que je suis du groupe *Andevo* que l'on me traite ainsi, et je me conduis ainsi, car quoique je fasse, vous vous attendez à ce que je confirme que je suis bien une esclave.

Les cinq points que nous avons énumérés se ramènent en fait à un unique cliché : un *Andevo* ne se respecte pas, il lui manquerait une des valeurs les plus importantes, sinon la valeur essentielle, de la civilisation des *Merina* libres, le respect de soi-même, dont l'autre face est le respect d'autrui en qui on respecte ce même souci. Toute latitude est alors donnée de se conduire envers lui, comme envers un « sous-humain », le chien représentant l'animalité dans ce qu'elle a de plus opposé à la condition humaine.

17. — ALIKA, Chien

Ce terme nous intéresse ici, non par lui-même, mais parce qu'il accompagne souvent le mot *andevo*.

Traiter quelqu'un de «chien mâle» (*alika lahy*), c'est user d'injures très courantes, en Imerina du moins depuis la domestication du chien dans les foyers. Autrefois le chien a dû symboliser l'animalité, voire l'impureté, si l'on en juge l'acception du mot dans d'autres régions de Madagascar. Ce que nous pouvons noter c'est la fréquence de l'apposition de chien à *Andevo*, c'est aussi que, employé seul, par des *Hova* se référant à des *Andevo*, chien semble être le substitut du nom du groupe. Nous avons déjà rencontré l'expression *Andevo alika*; dans les deux anecdotes suivantes, nous verrons l'*andevo* considéré non comme un chien, mais moins qu'un chien.

1. Une famille *Mainty* nous a raconté comment elle avait été «chassée» de l'ancienne maison qu'elle occupait. Elle vivait, une femme veuve, ses onze enfants dont certains étaient mariés et avaient eux-mêmes des enfants, dans une maison voisine de celle d'un *Hova*, sur la propriété de celui-ci, comme leurs ancêtres avaient vécu auprès des ancêtres du *Hova*, au temps de l'esclavage. Cet *Hova* employait certains d'entre eux, aux champs comme à la maison, leur confiait des rizières à exploiter, la grande famille *Mainty* constituait pour sa grande famille à lui un réservoir de domestiques. Cet *Hova*, avant de mourir, leur avait proposé d'acheter la maison qui les «avait vus tous naître», mais il était alors difficile de transformer un titre de propriété «*vazaha*» (1) en titre indigène, et de plus la famille n'avait pas d'argent. Le *Hova* protecteur mourut et un de ses fils hérita de la propriété où se trouvait la maison. Le fils voulait s'y construire lui-même une maison, et ne voyait pas pourquoi il tolérerait comme son père, la présence de tout ce peuple sur ses terres. Il fit savoir à la famille *Mainty* qu'elle devait se chercher une autre habitation. Une femme de la famille *Mainty* nous dit : «Il nous a chassés; il disait qu'il ne voulait même pas d'un chien» (*Izy hono tsy mila raha alika aza*).

Cette anecdote qui nous décrit comment, à la mort d'un patriarche, les rapports *Hova* et *Mainty* peuvent se transformer, contient le terme chien tel qu'il aurait été (selon les *Mainty*) employé par un *Hova* à leur égard. Dire à ces gens qu'on ne veut plus de leur présence, qu'on ne tolère plus même un chien sur son domaine, équivaut à dire à ces gens qu'on les considère comme d'une espèce inférieure à l'espèce canine, et c'est ainsi qu'elle a été comprise. Le terme employé entre gens du même groupe social, aurait provoqué moins de ressentiments; un des reproches que font justement entre eux les *Mainty* aux *Hova*, c'est de les considérer comme des êtres inférieurs; ici ils seraient même inférieurs aux chiens qui, eux, sont déjà inférieurs aux hommes.

(1) *Vazaha*, étranger, non-malgache, d'où français ici.

2. La première expression « même un chien » était utilisée par un *Hova* parlant à des *Mainty*. Celle qui la suit, montre son utilisation par des *Mainty*, à propos de l'attitude d'un *Hova* à l'égard d'une femme *Mainty*.

Une *Mainty* affamée demande à manger à une *Hova* qu'elle connaît bien et à qui elle a l'habitude de demander ; celle-ci, qui estime que la femme devrait travailler comme tout le monde, et lasse de ces demandes réitérées, lui dit de s'en aller tout en l'accablant de sarcasmes.

Les villageois *Mainty*, au courant de l'anecdote, blâment fortement la femme *Hova*, de ne pas avoir un cœur sensible à la pitié (*tsy mba manana fo mangoraka*), d'être une mauvaise langue (*mahay vava*), d'avoir refusé, « alors qu'on jette de la nourriture même à un chien » (*alika aza arâmpiazana sakafo*). La personne incriminée fait garder sa maison par un chien.

Ici encore, nous avons :

— Le cadre de la demande et du don entre les deux groupes, don qui, dans sa traduction matérielle, est conçu comme à sens unique-surtout pour les *Hova*, mais cela dépend des générations — mais qui, pour celui qui reçoit, est largement compensé par les contre-dons que sont les bénédictions ; notons que pour les *Hova* « Être remercié ne nourrit pas » (*ny saotra tsy mahavoky*), que dons matériels et bénédictions peuvent peut-être avoir été considérés par les anciens comme se compensant, mais qu'en fait ils sont loin de s'équivaloir.

Notons encore que pour les *Hova* travailler c'est assurer son existence, c'est manifester sa dignité, prouver que l'on ne dépend de personne et que mendier diminue ; que l'entraide est une nécessité aussi économique que morale, économique surtout ; pour beaucoup de *Mainty*, surtout âgés, mendier n'a rien d'humiliant et ils citent le proverbe ancien « mendier fait vivre, c'est voler qui tue » (*ny mangata-mahavelona, ny mangala-mahafaty*). S'entraider est un devoir moral avant tout, même si l'on admet aussi cyniquement que les *Hova* que si l'on n'aide personne, personne ne vous aidera ; ce qui fait de vous un être humain, c'est votre capacité de compassion. Les valeurs anciennes *Merina* sont plus solidement ancrées chez les *Mainty* que chez les *Hova*.

— L'usage du verbe jeter dans son acception propre.

— La notion du mépris des *Hova* pour les *Mainty* qu'ils traiteraient moins bien que des chiens. Notons que nous avons entendu des *Hova* se plaindre d'avoir été traités « comme des chiens » usant ainsi d'une expression usuelle, mais pas d'avoir été traités « moins bien que des chiens ». C'est que le *Hova* ne peut pas, à la différence du *Mainty*, employer la seconde expression qui impliquerait pour lui la possibilité de se voir situé au niveau le plus bas de la hiérarchie sociale.

— La revendication, sous-jacente, à un traitement meilleur humain-nous ne pouvons pas dire expressément égal-même si dans son expression dans ce contexte, elle semble être celle d'un traitement au moins égal à celui des animaux.

18. — *IANAREO NO MBA RAY AMAN-DRENY, Vous êtes nos pères et mères*

1. Cette phrase s'entend souvent entre personnes de tous les groupes, mais on l'entend plus souvent de *Mainity* à *Hova* que de *Hova* à *Mainity*.

2. *Ray aman-dreny* se dit du père et de la mère qui vous ont mis au monde, et par extension, de tous ceux qui vous protègent et avec qui vous acceptez des relations d'enfants à parents. Le terme s'applique aux aînés des familles, aux riches, aux influents, aux lettrés, aux supérieurs dans toute hiérarchie, à ceux qui à un titre quelconque détiennent une parcelle plus ou moins grande d'autorité.

Au *Ray aman-dreny*, on doit le respect ; lui, doit protection, avis et aide matérielle.

3. Les *Mainity* appellent les *Hova* âgés ou jeunes leurs *ray aman-dreny*.

— Parce qu'ils sont plus riches qu'eux.

— Parce que c'est auprès d'eux qu'ils vont, quand ils ont des difficultés administratives, des difficultés financières, pour des prêts ou des dons.

— C'est à eux, du moins ceux avec qui ils ont de bonnes relations, qu'ils apportent leurs salutations lors des grandes dates de l'année, Jour de l'An, Fête Nationale.

4. Les *hova* appellent *ray aman-dreny* les *mainity* très âgés dotés donc d'un pouvoir de bénédiction ou encore responsables administratifs.

19. — *IREO ANDEVO IHANY ANGE NO HIAFARANTSIKA MIANAKAVY*
C'est entre les mains de ces Andevo, après tout, que notre famille aboutira.

1. Cette phrase s'entend souvent de *Hova* rappelant à d'autres qu'ils doivent ménager les *Andevo*, les aider, car tout *Andevo* que soient ceux-ci, ils sont restés dans le village qu'ils gardent tout comme ils gardent les tombeaux des ancêtres.

2. Ici le lien évoqué remonte à une époque lointaine où les *Mainity* devaient prendre soin des tombes familiales de leurs maîtres ; de nos jours l'organe administratif du *fokonolona* peut être appelé à désherber, contre rémunération, les tombes avant les enterrements et les exhumations, et il devrait peu importer que les membres soient ou non des *Andeva* ; ce sont surtout les *Hova* qui ont conservé des liens avec des familles *Mainity* du village, qui tiennent à ce que se maintienne cette survivance des prestations anciennes entre les deux groupes.

20. — *VALALA MPIANDRY FASANA*

Littéralement, les sauterelles gardiennes des tombeaux, des maisons ou des campagnes, qu'on ne pouvait vendre et qui n'entraient point dans le partage des biens (1).

(1) Dictionnaire Malgache - Français. Abinal et Malzac.

1. L'expression est utilisée par les *Hova* ; elle désigne, non tous les *Mainty* du village, mais certains d'entre eux, que l'on appelle aussi *andevon-drazana*, descendants d'esclaves dont la famille sert ou a servi celle du maître, de génération en génération, au service desquels on a recours lors des grandes occasions (mariage, décès, exhumation) et qui sont les métayers de ces mêmes *Hova*.

Sensée être flatteuse, elle implique que par le biais du tombeau, des ancêtres qui y sont enterrés, une solidarité unit à tout jamais les *Hova* à leurs *Mainty*, les uns et les autres étant unis par les services que se seraient rendus les *razam-be*, les grands ancêtres.

2. L'expression est utilisée avec ironie et amertume par les *Mainty* ; un *Mainty* à qui l'on demande un service, accepte en disant : « Eh oui ! Nous sommes les sauterelles qui gardent les tombeaux ! », ce qui signifie : « On ne pense à nous que lorsqu'on a besoin de nous, le reste du temps, on nous méprise. Eux-aussi évoquent les services que se sont rendus leurs ancêtres et ceux des *Hova* pour obtenir l'aide matérielle de ceux-ci.

3. Si du temps de l'esclavage, les attributions des esclaves étaient diverses, celles de leurs descendants, dans leurs relations avec les *Hova*, comprend surtout la garde symbolique des tombeaux de ceux-ci. C'est que la plupart des *Hova* ont quitté les villages où ne se trouvent plus la plupart du temps que leurs tombeaux ancestraux. La terre des ancêtres, dans ce cas (1), ce n'est plus le village où ont vécu les ancêtres qui, eux aussi, avaient choisi de vivre ailleurs, c'est actuellement la terre où ils sont enterrés, l'endroit qui réunira la grande famille des morts passés et futurs.

21. — *TENA HAVANA, De vrais parents*

1. L'expression est utilisée aussi bien par les *Hova* que par les *Mainty* pour désigner les gens de l'autre groupe avec qui ils ont des relations très proches.

2. L'expression est utilisée par les *Hova* pour exprimer l'empressement et la fidélité des *Mainty*, appelés en cas de difficultés, soit que des *Hova* aient besoin de main-d'œuvre, lors des réunions de famille, pour nettoyer leur maison, faire la cuisine, la vaisselle, servir à table, servir de compagnons lors de maladies et que manquent les garde-malades.

Son usage par les *Mainty* se réfère à l'aide, à la protection d'amis *Hova* employeurs qui ne les oublient pas, leur offrent fréquemment vieux vêtements, vieux ustensiles, nourriture ; qui, à l'occasion des grands événements de leur vie (naissance, mariage, construction de maisons, décès) participent à leurs dépenses

(1) Un grand nombre de *Hova* néanmoins ont hérité ici de rizières, de terres ou de maisons ; dans ces cas, mais qui sont la minorité par rapport au total des *Hova* qui sont partis, le *tanin-drazana*, la terre des ancêtres, est le lieu où les ancêtres ont vécu.

en argent ou en nature ; à la mort de ceux-ci, les *Mainty* reçoivent des objets qui leur ont appartenu et dont leur famille ne veut plus : vêtements, oreiller des morts

3. L'emploi de *Tena Havana* par les *Hova* n'est pas fortuit. L'emphatique TENA, véritable, vrai, en même temps qu'il indique que les *Mainty*, dans les cas cités, remplacent tout à fait les parents défailants à leurs devoirs de parenté, indique clairement que ce ne sont pas de vrais parents, ils en font fonction sans l'être ; l'emphatique est superflu pour désigner les parents réels, son emploi serait pléonastique.

Appeler des serviteurs de vrais parents, c'est dire flatteusement que l'on accepte qu'ils sont des égaux, que l'on consent à fermer les yeux sur leur origine.

4. On hésiterait à donner à faire à des parents les tâches que l'on confie alors aux *Mainty* car ils pourraient s'en offusquer ; par ailleurs, les *Mainty* sont salariés pour ces travaux alors qu'on ne salarie pas de vrais parents.

5. L'usage *Mainty* de l'expression emphatique insiste sur l'établissement entre deux individus d'une quasi-parenté malgré la barrière d'origine ancestrale, malgré les relations d'employé à employeur. Les *Hova* ainsi qualifiés sont ceux qui accomplissent leurs devoirs de protection.

C O N C L U S I O N S

Nos documents ne rapportent pas la totalité des rapports sociaux mettant en relations, dans les modes du conflit, de la neutralité et de l'union, hova et mainty ; ils montrent ce qui, dans ces rapports, est exprimé.

Les revendications des mainty ont un contenu essentiellement démocratique, et ce faisant, elles recourent à des valeurs de plusieurs ordres :

— De type communautaire primitif quand, évoquant l'orgueil des possédants, le mépris, les calculs, l'irrespect dont les hova font preuve envers eux, ils jugent ces derniers au nom d'une philosophie qu'il est devenu commun d'appeler malagasy. L'idéologie de la parenté, qui considère tous les membres d'un groupe de descendance comme des égaux, l'entraide, la gratuité des gestes, le respect aux anciens, la préservation de la descendance donc de la vie, la politesse, comme des valeurs fondamentales, agit, dans notre contexte, de façon instrumentale, opérant dans une situation d'inégalité radicale, fruit de la période monarchiste-esclavagiste et du capitalisme. Cette idéologie prend une dimension nationaliste lorsqu'elle reproche aux hova leur oubli des valeurs ancestrales, aussi bien sociales que religieuses.

— De type républicain, égalitariste, lorsqu'ils les voient ne pas vivre dans leurs comportements les lois ayant supprimé les discriminations de la « féodalité » et proclamant l'égalité de tous les citoyens.

— De type chrétien enfin, quand ils les voient faire passer exploitation, sens du profit, avant les devoirs de charité, d'humilité, avant aussi l'égalité devant Dieu.

Le contenu multiforme des préjugés hova se rapporte à des valeurs d'âges différents :

— L'idéologie de la parenté, tout en se proclamant égalitariste, aspect qu'en retiennent les mainty, contient en même temps une hiérarchisation des groupes (ceux qui ne sont pas de mon groupe sont autres), accentuée et transformée par le système de pouvoir monarchique, par la traite comme par l'usage productif des esclaves : les mainty, puisque sans ancêtres reconnus se situent hors parenté, non épousables, différents. Le préjugé est ici premier, l'infériorité des mainty, un absolu, il est prêté aux descendants d'esclaves une pléthore de comportements stéréotypés, les stéréotypes atteignant jusque la sphère de l'apparence physique et de l'essence.

— A ces systèmes d'idées pré-coloniaux s'ajoutent des perceptions, jugements appartenant aux âges capitaliste et chrétien, les deux étant intimement liés au sein d'une philosophie évolutionniste du progrès, paganisme, ténèbres, sorcellerie, saleté, licence sexuelle, mendicité, étant opposés à christianisme, lumière, rationalisme, propreté, honorabilité et réussite économique. La propreté (madio, opposé à maloto) au sens fort, revêt en même temps une consonnance qui la rapporte probablement à un système culturel très ancien qu'il faudrait reconstituer à partir de contextes concrets, rituels comme profanes; relevés dans tout le pays avant de décider si la notion appartient à une philosophie opposant le pur à l'impur, l'intact au souillé, ou la vie à la mort.

— Dernier trait, et non des moindres, le racisme intervient pour légitimer par l'apparence physique et selon des critères empruntés principalement aux valeurs de l'occident capitaliste (1), une différence posée comme première et que la réalité, quelle qu'elle soit, est appelée à corroborer.

Dans ce contexte, les tâches de démocratisation s'avèrent des plus difficiles; elles ont, à notre avis commencé dans le cadre des fokonolona où l'égalité de tous est proclamée sans que toutefois cette égalité ait un contenu autre que volontariste. Le sujet cependant doit tôt ou tard être débattu. Attendre d'une pédagogie seule — pour un changement des mentalités — la résolution de tels conflits relève de l'utopie quand il ne s'agit pas d'une translation idéologique du lieu où se situe le problème fondamental, celui de la rareté des terres et des emplois. Déploiement des capacités productives sur des terres assez vastes pour faire vivre — donc politique de migrations — , et industrialisation constituent des préalables à toute transformation des « mentalités » dans les villages étudiés. Le niveau des valeurs

(1) Olivier C. COX, magistralement, fait remonter la genèse du racisme à la naissance du capitalisme européen, à l'exploitation du travail des populations indiennes et africaines par les Portugais et les Espagnols (Caste, Class and Race. 1948. Modern Reader Paperbacks, New-York and London).

pèse cependant si fort sur l'orientation des décisions à prendre, en l'absence d'une vision dépersonnalisée du problème, basée sur une analyse rigoureuse des rapports sociaux et une définition des tâches à accomplir, que la situation n'a pu évoluer jusqu'à présent que sous l'action aveugle des mécanismes du marché.

Janine Ramamonjisoa
Maître-Assistant
Filière Sociologie – EESDFGS

ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

- ANDRE (Ed. C) 1899 De l'esclavage à Madagascar. Arthur Rousseau – Paris.
- BARE (J-F) 1973 Hiérarchies politiques et organisation sociale à Madagascar.
In «Malgache, qui es-tu?». Musée d'Art et d'Archéologie – Tananarive.
- BAILEY (F.G.) 1957 Caste and the economic frontier Manchester University Press.
- BERG (G) 1975 Historical Traditions and the Foundations of Monarchy in Imerina. Ph. D. University of California, Berkeley.
- BLOCH (M) 1971 Placing the Dead. Tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar. Seminar Press – London and New-York.
1975 «Property and the end of affinity» in Marxist Analyses and Social Anthropology. Bloch – London.
1979 Hierarchy and Equality in Merina kinship Communication au Symposium N° 83 de Burg Warsens tein. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- BOUGLE (C) 1927 Essai sur le régime des castes. Alcan – Paris.
- BOUILLON (A) 1981 Madagascar, le colonisé et son «âme». Essai sur le discours psychologique colonial. L'Harmattan – Paris.
- CABANES (R) 1974 Evolution des formes sociales de la production agricole dans la plaine de Tananarive. In Cahiers du Centre des Coutumes. Université de Madagascar – Tananarive.
- CALLET (R.P.) 1873 Tantara ny Andriana eto Madagascar – Tananarive.
- CHAMLA (M-C) 1958 Recherches anthropologiques sur l'origine des Malgaches. Mémoires du Museum – Paris.
- CHAPUS (G) 1925 Quatre-vingt années d'influence européenne en Imerina. In Bulletin de l'Académie malgache, t 8.
- CONDOMINAS (G) 1960 Fokonolona et collectivités rurales en Imerina. Berger-Levrault – Paris.
1960 La situation coloniale à Madagascar. In Cahiers Internationaux de Sociologie, nelle série XXX. Presses Universitaires de France – Paris.
- COX (O) 1948 Caste, Class and Race. Modern Reader Paperbacks – New-York and London.

- DELIVRE (A) 1974 L'Histoire des Rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale. Klincksiek – Paris.
- DOMENICHINI (J-P) 1971 Histoire des Palladiums d'Imerina, d'après les manuscrits anciens. Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar. VIII – Tananarive.
- DUMONT (L) 1967 Homo Hierarchicus, Essai sur le système des castes. Gallimard Paris.
- ELLIS (W) 1838 History of Madagascar. Fisher, Son and Co. 2 vol. – London.
1867 Madagascar revisited. John Murray – London.
1878 Three visits to Madagascar during the years 1853–1854–1856. John Murray – London.
- FIRAKETANA NY FITENY SY NY ZAVATRA MALAGASY – Tananarive
- GRANDIDIER (A et G) 1908 L'Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar. Vol IV Ethnographie de Madagascar. Imprimerie nationale Tananarive.
- HOCART (A.) 1938 Les castes. Annales du Musée Guimet – Paris.
- ISNARD (H) 1953 Les bases géographiques de la monarchie hova. In Evantail de l'histoire vivante, hommage à Lucien Febvre. pp. 195–206. A. Colin Paris.
- JULIEN (G) 1908 Institutions politiques et sociales de Madagascar. 2 vol. Guilmoto – Paris.
- NOTES, RECONNAISSANCES ET EXPLORATIONS : Les castes andriana et hova. 31 Juillet 1898.
- OLIVER (S.) 1886 Madagascar and the Malagasy – London.
- PAVAGEAU (J) 1974 Jeunes paysans sans terres à Madagascar. Thèse pour le Doctorat de troisième cycle – Paris.
- RAHARIJAONA (S) et VERIN (P) 1964 Les système de parenté merina, Essai d'analyse. In Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences humaines n° 2. Cujas – Paris.
- RAJAONA (S) 1963 Aspects de la psychologie malgache vus à travers certains traits des kabary et quelques faits de langue. In Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences humaines, n° 1. Cujas – Paris.
- RAKOTO (I) 1971 Parenté et Mariage dans le Droit traditionnel malgache. Presses Universitaires de France – Paris.
- RAKOTONIRAINY (G) 1979 Postface à : « La question agraire à Madagascar » de DESJEUX (D). L'Harmattan – Paris.
- RAKOTO-RATSIMAMANGA (A) 1940 Tâches pigmentaires congénitales et origine des Malgaches. Revue anthropologique – Paris.

RAMAMONJISOA (J) (RAZAFINDRATOVO 1970 Hiérarchies et alliances dans un village de l'Imerina. Thèse pour le Doctorat de troisième cycle. Paris.

1965 Etude du village d'Ilafy. Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences humaines, n° 8-9-10. Cujas - Paris.

1979 Ilafy, Terre et Parenté. Communication au Symposium n° 83 de Burg Wartenstein (Human Adjustment in Time and Space in Madagascar) Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research

1980 Intégration au capitalisme, types de domination dans un village semi-rural. caractérisation de la production féminine. Communication à la Table Ronde sur : « Les femmes et la division internationale du travail, le développement ». Chantilly. Groupe d'Etude des rôles des sexes, de la famille et du développement humain. CNRS - Paris.

1980 Noms passés, noms présents chez les Merina. In Cheminements, ASEMI XI 1-4 - Paris.

1982 L'Espace en pays merina : étude du vocabulaire et de sa symbolique (approche sémantique). CNRS - Paris.

RANAIVOARISON (G) 1982 Logique parcellaire et Economisme dans l'Avaradrano. Mémoire de maîtrise - Tananarive.

RAZAFINTSALAMA (A) 1973 Les Tsiamahafotsy d'Ambohimanga. In Cahiers du Centre de Sociologie et d'Anthropologie sociale - Tananarive.

RENEL (Ch.) 1915 Les amulettes malgaches, Ody et Sampy. In Bulletin de l'Académie malgache n.s. T.II

SAHLINS (M.D) 1958 Social Stratification in Polynesia. Monograph of the American Ethnological Society. Seattle, University of Washington Press.

SIBREE (J) Jr. 1870 Madagascar and its people, Notes of a four years residence Londres.

STANDING (F) 1887 Tribal divisions among the Hova. In Antananarivo Annual XI, pp. 354-366.

VAN GENNEP (A) 1904 Tabou et Totémisme à Madagascar. Etude descriptive et théorique. Leroux - Paris.

VOGEL (C) 1973 Organisation familiale et territoriale en Imerina centrale. In Cahiers du Centre de Sociologie et d'Anthropologie - Tananarive.