



# Les esclaves morts et leur invocation dans les rituels du Sud betsileo

Denis Regnier

---



Éditeur  
INALCO

### Édition électronique

URL : <http://oceanindien.revues.org/1682>  
DOI : 10.4000/oceanindien.1682  
ISSN : 2260-7730

### Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2014  
ISSN : 0246-0092

### Référence électronique

Denis Regnier, « Les esclaves morts et leur invocation dans les rituels du Sud betsileo », *Études océan Indien* [En ligne], 51-52 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://oceanindien.revues.org/1682> ; DOI : 10.4000/oceanindien.1682

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2016.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

---

# Les esclaves morts et leur invocation dans les rituels du Sud betsileo

Denis Regnier

---

- 1 Dans un article de 1899 de la revue *Antananarivo Annual*, publiée à Madagascar par la *London Missionary Society*, le révérend Haile note la présence de trois petites étagères dans les maisons betsileo (1899, 334-335) :

*On the east inside wall of Betsileo houses are placed three small shelves (kipa), the highest one being dedicated to the Supreme Being (Zanahary), the middle one to their ancestors, who are supposed to have become minor deities (razana), and the lowest to former slaves of the family (andevo). On ordinary days, before eating, they throw a little rice on the kipa of their ancestors to show honour and to obtain their good offices, sometimes on the kipa of the dead slaves to remind them of the position to which God has called them and their duties to their betters in the spirit-world. To Zanahary is offered rice, meat, and a hornful of rum on special occasions only, such as harvest or circumcision ceremonies, when the dedicated morsels are scrambled for by the female members of the family to ensure the conception of children.*

- 2 La mention d'un support matériel pour des offrandes à Dieu et aux ancêtres n'étonnera sans doute personne qui connaît un peu Madagascar. La présence d'une troisième *kipa* (étagère) est plus énigmatique : pourquoi les Betsileo faisaient-ils occasionnellement des offrandes à des esclaves morts ? Haile suggère que ces offrandes servaient à rappeler aux esclaves leur subordination aux ancêtres de la famille dans l'au-delà, mais cela ne me paraît pas suffisant. Étant donné l'importance du symbolisme dans les maisons betsileo (Kus & Raharijaona, 1990)<sup>1</sup>, il me semble qu'il y a en effet beaucoup plus à dire sur la façon dont ces *kipa* et les rituels de *sao-draza* (remerciement des ancêtres) étaient autrefois liés à l'ordre social et politique. Certes, la hauteur de l'étagère consacrée aux esclaves – la plus basse des trois, parfois placée à même le sol – donnait clairement à voir leur position, tout au bas de l'échelle sociale. Mais pourquoi les Betsileo jugeaient-ils nécessaire de « faire une place » aux morts des esclaves ? L'esclavage n'était-il pas une « mort sociale » (Patterson, 1982) ? N'a-t-on pas écrit des esclaves en Imerina qu'ils étaient « hors du système social dans sa représentation idéologique » (Bloch, 1979, 276) ? Comment comprendre, dans ce cas, que les Betsileo accordaient de l'attention aux esclaves morts dans leurs rituels ?

- 3 Ces questions ne se posent pas qu'au passé. Les étagères décrites par Haile se trouvent toujours dans les maisons du Sud betsileo et les *sao-draza* se réfèrent toujours à la tripartition qu'elles matérialisent<sup>2</sup>. Ce faisant, de nombreux Betsileo continuent d'invoquer des esclaves morts. Mais quel sens cette invocation prend-elle aujourd'hui, plus d'un siècle après l'abolition, alors même que des recherches récentes ont montré que les personnes identifiées comme descendants d'esclaves restent particulièrement stigmatisées en pays betsileo (cf. Evers, 2002 ; Rasoamampionona, 2000 ; Regnier, 2012, 2014 ; Freeman, 2013) ? Qu'en est-il alors de sa signification pour les descendants d'esclaves, qui, eux aussi, aujourd'hui, placent les trois *kipa* dans leurs maisons et les utilisent pour des offrandes lors de *sao-draza* ?
- 4 Pour répondre à ces questions, je commencerai par dégager la signification des *kipa* à l'époque précoloniale. Je suggérerai qu'il faut en comprendre le symbolisme de trois façons : dans un sens « religieux », un sens « idéologique » et un sens lié à la « construction de la personne ». Je montrerai ensuite que les transformations de la société betsileo depuis la colonisation ont modifié les distinctions sociales symbolisées par les étagères, et qu'aujourd'hui, les rituels de *sao-draza* ne prennent pas exactement la même signification selon qu'on les considère du point de vue des descendants d'hommes libres ou de celui des descendants d'esclaves.

## Le sens religieux des *kipa* : trois types d'entités spirituelles

- 5 Que signifiaient les trois étagères betsileo à l'époque précoloniale<sup>3</sup> ? Pour Haile, on l'a vu, elles symbolisaient Dieu (Zanahary), les ancêtres (*razana*) de la famille qui procède au rituel et les anciens esclaves (*former slaves*) ou esclaves morts (*dead slaves*) de cette famille. L'analyse de Haile suggère que les étagères se rapportaient à des entités spirituelles différentes : d'un côté, les morts ayant un rapport direct avec l'histoire particulière du groupe, dont certains (les *razana*) étaient élevés au statut de divinités mineures (*minor deities*) ; de l'autre, un dieu créateur.
- 6 Cette interprétation n'est cependant pas celle que suit Dubois dans sa *Monographie des Betsileo* (1938). En bon missionnaire ethnographe, Dubois a consacré une longue partie de son ouvrage aux idées religieuses (1938, 625-816). À la question de savoir si les offrandes sur la première étagère concernaient Dieu, il répond par la négative, alors même que ses interlocuteurs betsileo, sous influence chrétienne depuis au moins un siècle, tendent à lui affirmer le contraire. Il raisonne ainsi (Dubois, 1938, 770-771) :
- Est-ce vraiment à Dieu que se rapportent les offrandes et les invocations de la première étagère ? Que Dieu y ait vaguement sa part, cela est possible ; que tout s'adresse uniquement à lui, voilà qui nous paraît plus que douteux, car comment supposer que l'on fasse une place spéciale aux esclaves en bas, aux hommes libres et aux serviteurs des princes au milieu et que les princes soient ou confondus dans les *fahasivy* [i.e., les ancêtres] ordinaires de la seconde étagère ou totalement omis ? Comment croire que ces nobles, ces *hova* (*andriana*), qui tiennent une place prépondérante dans toute la vie des tribus, n'aient pas un endroit à eux, réservé et honorifique, dans une cérémonie de cette importance ? Et où peut-on les mettre sinon sur l'étagère du haut qui leur revient logiquement ?
- 7 Les entretiens que j'ai menés lors de mes recherches à Beparasy, une région plutôt isolée du Sud betsileo et plus récemment christianisée que les environs de Fianarantsoa où

vivait Dubois, m'inclinent à penser que cette interprétation est correcte<sup>4</sup>. Des anciens m'ont en effet expliqué que les offrandes sur la *kipa* supérieure ne sont pas dédiées uniquement à Dieu, mais s'adressent aussi aux ancêtres des *hova*.

- 8 Les *hova* betsileo étaient autrefois considérés comme des personnes « sacrées » (*masina*) et quasi divines<sup>5</sup>. De nombreuses précautions rituelles et des tabous (*fady*) les entouraient. On devait par exemple utiliser des termes spéciaux pour s'adresser ou se référer à eux (Dubois, 1938, 572-575)<sup>6</sup>. Lorsqu'un important *hova* mourrait, on devait laisser son cadavre se décomposer, en recueillir les sanies et attendre la renaissance du défunt en un serpent appelé *fanany* (Sibree, 1898 ; Dubois, 1938 ; Razafintsalama, 1983 ; Rahamefy, 1997). Haile précise que des offrandes étaient placées pour les *hova* sur la première étagère à l'occasion de cérémonies spéciales comme la circoncision ou les récoltes. Cela concorde avec la pratique qui consistait à donner un « cadeau » (*tandra*) au *hova* qui régnait sur le fief à chaque cérémonie d'importance, comme une circoncision ou des funérailles. Le *tandra hova* (« cadeau pour le *hova* ») était alors donné en nature. Lorsqu'un zébu était tué, le *hova* en recevait la croupe, la partie la plus noble. Lors des récoltes, il en recevait les prémices. Chaque fois que des *kabary* (discours oratoires) étaient prononcés, il fallait exprimer son allégeance au *hova*<sup>7</sup>. On comprend mieux dès lors pourquoi les Betsileo réservaient une part des offrandes aux ancêtres des *hova* qui dirigeaient leur région : il s'agissait de s'attirer la bienveillance des *hova* morts comme il fallait s'attirer celle des *hova* vivants. Ces *hova* morts constituaient une catégorie supérieure d'ancêtres, appelés *zanahary* (Dubois, 1938, 772).
- 9 Le sens de la deuxième *kipa* semble aller de soi. Il paraît évident qu'elle concerne les ancêtres de la famille *olompotsy* qui accomplit le rituel. Elle sert de support à ce qui constitue l'essentiel du rituel de *sao-draza* : la nécessité d'honorer les ancêtres. À cette fin, le chef de la famille présente leur offre : une part de nourriture et du rhum. Dans son discours, il prononce les noms de certains ancêtres qu'il veut honorer plus particulièrement ou dont il veut demander la bénédiction. Nous verrons plus loin que cette étagère symbolise sans doute plus que les ancêtres de la famille, mais, avant d'en arriver là, il est nécessaire d'examiner le sens de la *kipa* consacrée aux esclaves (*andevo*).
- 10 Le travail des *andevo* dans le sud des hautes terres consistait essentiellement à s'occuper de la maison, des champs et des bœufs de leur maître (*tompo*)<sup>8</sup>. Ils n'avaient pas, semble-t-il, de fonctions guerrières, qui étaient l'apanage des hommes libres. L'esclavage recouvrait une variété de situations différentes : on pouvait devenir esclave pour dette, crime, ou par capture lors de guerres ou de razzias. L'esclave pouvait être de provenance locale ou lointaine ; il pouvait avoir été acheté, reçu en cadeau (par exemple, dans le cadre d'échanges entre *hova*) ou être né en esclavage ; il pouvait être au service d'*olompotsy* ou bien d'un *hova*. Dans ce dernier cas, il avait un statut particulier d'esclave « royal » et pouvait parfois avoir une fonction rituelle, par exemple celle d'*olom-pady* (« gens d'interdit ») dont la fonction d'officiant dans les rites funéraires pouvait revenir à des esclaves royaux aussi bien qu'à des roturiers (Rahamefy, 1997, 41)<sup>9</sup>. Il est fort probable que certains esclaves, en particulier les esclaves « royaux », avaient un meilleur niveau de vie que les plus modestes *olompotsy*. On rapporte ainsi que des *olompotsy* se sont parfois mis volontairement au service de *hova* en tant qu'esclaves, afin d'améliorer leur condition. Globalement, les témoignages semblent indiquer que les *andevo* étaient plutôt bien traités et considérés comme les membres mineurs d'une maisonnée. Un des problèmes d'une importance cruciale pour les esclaves était qu'ils n'avaient pas de tombes ancestrales pour enterrer leurs morts et que, dès le moment où elle était réduite

en esclavage ou vendue à quelqu'un d'autre par son maître, une personne était privée de contact avec ses ancêtres ou parents morts. Les esclaves étaient donc souvent caractérisés comme des « gens perdus » (*olo very*). Cette caractérisation valait pour leurs morts aussi, car en l'absence de funérailles et d'enterrement dans une tombe ancestrale, ceux-ci étaient « perdus » (*very*) pour leurs descendants et ils ne pouvaient pas devenir de véritables ancêtres donnant des bénédictions. En d'autres termes, les esclaves morts ne pouvaient qu'être des ancêtres incomplets ou diminués.

## Le sens idéologique des *kipa* : trois groupes statutaires

- 11 À la lumière de ce qui vient d'être dit, il me paraît vraisemblable que les familles *olompotsy*, lorsqu'elles remerciaient et invoquaient leurs ancêtres, faisaient peut-être des offrandes aux esclaves de ceux-ci par reconnaissance pour le rôle qu'ils ont rempli. À cette reconnaissance, il faut peut-être aussi ajouter l'idée, extrêmement importante à Madagascar, que tous les morts ont droit au respect. Cette idée impliquait sans doute qu'il fallait respecter aussi les morts des esclaves. Enfin, il est permis de penser que peut-être la condition « perdue » des esclaves suscitait parfois un peu de compassion chez certains maîtres. L'interprétation que je propose ici en termes de reconnaissance envers les anciens esclaves, de respect pour leurs morts et de compassion pour la perte de ceux-ci contraste fortement avec celle de Haile, pour qui l'existence d'une troisième *kipa* tenait sa raison d'être de la nécessité de « rappeler aux esclaves la position à laquelle Dieu les a appelés et leurs devoirs envers leurs supérieurs dans le monde des esprits » (*to remind them of the position to which God has called them and the duties to their betters in the spirit-world*)<sup>10</sup>.
- 12 Il y a pourtant quelque chose de vrai dans ce qu'écrit Haile : les trois étagères jouaient sans aucun doute un rôle mémoriel et idéologique, en ce qu'elles inscrivaient dans l'espace domestique, de façon simple, mais efficace, les trois groupes statutaires betsileo. De ce point de vue, les *kipa* n'étaient donc pas uniquement un support dédié aux relations particulières, presque personnelles, qui unissaient une famille à ses ancêtres ainsi qu'aux anciens gouvernants et esclaves de ceux-ci. La présence des étagères dans la maison et leur utilisation pour des offrandes quotidiennes permettaient aussi une internalisation et « incorporation » (au sens d'*embodiment*) des principales distinctions sociales<sup>11</sup>. Cette fonction idéologique m'a particulièrement frappé lorsque des familles *olompotsy* m'ont expliqué que, pour autant qu'elles sachent, leurs ancêtres n'avaient pas d'esclaves. Je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'un cas d'amnésie structurale. La région de Beparasy n'a été défrichée qu'au XIX<sup>e</sup> siècle par des *olompotsy* qui ont quitté des vallées plus densément peuplées du Betsileo pour chercher des nouvelles terres à cultiver. D'après les traditions orales, seules quelques familles *hova* avaient des esclaves dans la région. Pourtant, malgré l'absence d'esclaves dans leurs histoires familiales, les *olompotsy* de Beparasy plaçaient tous les trois *kipa* pour les rituels de *sao-draza*. La *kipa* des esclaves ne peut donc pas être comprise uniquement comme support rituel pour s'adresser aux morts des anciens *andevo* de la famille. Elle a nécessairement un autre sens, plus générique : elle symbolise les esclaves et leurs morts *en général*, en tant que groupe statutaire (*raza*) séparé et différent.
- 13 Les *kipa* supérieure et intermédiaire avaient également un sens idéologique à côté d'un sens plus religieux. Dans le cas de la première, il s'agissait de témoigner de la

reconnaissance et du respect à tous les *hova* (passés, présents et futurs, pourrait-on dire) aussi bien qu'à des ancêtres *hova* particuliers. Dans le cas de la seconde, la signification idéologique est cependant moins évidente : cette *kipa* n'était-elle pas essentiellement un support pour qu'une famille invoque et remercie ses ancêtres – le sens même du *sao-draza* ? Pourtant, ici aussi, des indices laissent penser que l'étagère avait un autre sens. Dubois, par exemple, mentionne la présence sur l'étagère intermédiaire de deux corbeilles séparées pour les offrandes, qui distinguaient les *olompotsy* conseillers des *hova* des autres *olompotsy* qui ne l'étaient pas (Dubois, 1938, 770-771). La présence d'une distinction de rang sur la *kipa* intermédiaire semble indiquer qu'elle aussi symbolisait un groupe statutaire dans son ensemble, situé au milieu de relations de pouvoir, entre les *hova* et les *andevo*. Une des caractéristiques majeures des trois groupes statutaires betsileo était leur endogamie très stricte, au point que l'on a pu parler, un peu abusivement, de castes (cf. par ex. Dubois, 1938)<sup>12</sup>.

## Types de personnes encapsulés dans les *kipa*

- 14 J'ai montré jusqu'ici que les étagères betsileo avaient à la fois un rôle religieux, en tant qu'elles fournissaient un support pour s'adresser à des ancêtres particuliers, et un rôle idéologique, en tant qu'elles inscrivaient dans l'espace domestique et « incorporaient » chez les Betsileo les trois groupes statutaires qui divisaient de façon très nette leur société. Je voudrais maintenant expliquer pourquoi les étagères contribuaient aussi à internaliser des différences entre des types de personnes et montrer en quoi ces différences ne recoupaient pas exactement les distinctions que j'ai faites jusqu'ici.
- 15 J'entends par « personne » la façon dont une culture définit l'individu en relation avec ses institutions sociales. Une telle définition est souvent implicite et varie d'une société à l'autre (Mauss, 1938 ; Carrithers, Collins & Lukes, 1985). Même au sein des sociétés ou cultures dites « holistes », on reconnaît l'existence d'individus (Bloch, 1993). Pour ce qui est de Madagascar, les anthropologues ont en particulier souligné que la personne est peu déterminée par la naissance, car les individus gardent une grande flexibilité en termes de choix d'une appartenance sociale tout au long de leur vie (Southall, 1986) et leur place n'est fixée qu'au moment de leur mort, lorsqu'ils sont placés dans une tombe ancestrale (Bloch, 1971, 1993). Cependant, bien que cette « fluidité » soit un aspect central, elle n'est pas pour autant absolue : le cas des descendants d'esclaves betsileo, fixés dès leur naissance dans un statut social qu'ils ne peuvent quitter, en indique les limites. Mais comme je le montrerai plus loin, cette fixation ne semble être qu'un phénomène récent. Pour expliquer l'évolution historique qui a mené à la fixation des *andevo* à l'époque contemporaine, il est nécessaire d'examiner un aspect important de la construction betsileo de la personne : l'idée que certains individus sont des personnes « augmentées », tandis que d'autres sont des personnes « ordinaires » ou « diminuées »<sup>13</sup>.
- 16 Dans le Sud betsileo, certains individus sont en effet des personnes augmentées parce qu'on leur reconnaît une autorité et/ou une efficacité rituelle particulière. C'était le cas des gouvernants (*mpanjaka*) et des nobles (*hova*) autrefois ; c'est encore un peu le cas des descendants de ces *hova*, mais à un niveau bien moindre que par le passé, et c'est le cas des *ombiasa* (guérisseurs traditionnels), surtout ceux dont l'efficacité rituelle-thérapeutique est attestée. Ces personnes augmentées sont dites *masina* (« sacrées »)<sup>14</sup>. Le terme *tsotra*, qui forme l'expression *olo tsotra* (« gens simples, ordinaires »), souvent utilisée comme synonyme d'*olompotsy*, désigne, quant à lui, des personnes qui ne sont ni

augmentées ni diminuées<sup>15</sup>. Les personnes que j'appelle « diminuées » sont, elles, souvent désignées par les termes de *matsatso* (« insipide ») ou *maloto* (« sale »). Ce sont des personnes qui, pour des raisons diverses, ont subi une déchéance.

- 17 La distinction de trois types de personnes (*masina*, *tsotra* et *matsatso/maloto*) coïncide partiellement avec la distinction des trois groupes statutaires (*raza*), au sens où un *hova* constitue l'archétype de la personne augmentée, un *olompotsy* constitue l'archétype de la personne ordinaire<sup>16</sup>, et un *andevo* l'archétype d'une personne diminuée. Ici aussi, les *kipa* permettent aux individus d'« incorporer » ces différences en leur donnant une réalité matérielle facilement mémorisable. Mais il est important de noter qu'il n'y a pas de correspondance terme à terme entre groupes statutaires et personnes, car les trois types de personnes se retrouvent aussi à l'intérieur des *raza*. Chez les *hova*, à côté des *hova* « ordinaires » (si l'on peut dire), c'est-à-dire les *hova* n'ayant qu'un petit fief, on distinguait les *hova mandrefy* (« *hova* régnants ») des *hova mpanominda* (« *hova* égorgés »). Les premiers étaient des *hova* augmentés en particulier parce que leur autorité était reconnue et ils régnaient sur un royaume, tandis que les seconds étaient des *hova* diminués parce que, tombés en déchéance, ils n'avaient plus de fief. Certains rites « salissants » comme l'égorgeage des bœufs étaient réservés à ces derniers, d'où leur nom<sup>17</sup>. Dans le groupe statutaire *olompotsy*, une différence était également faite entre les *olompotsy* qui étaient les auxiliaires des *hova* (par exemple, les *andevohova* ou les *mahasinkova*), qui étaient de ce fait considérés comme *masina* (« sacrés »), tandis que les *olompotsy* diminués étaient des gens déchus pour une variété de raisons, par exemple parce qu'ils avaient été répudiés par leur famille ou parce qu'ils avaient été salis par un comportement particulièrement immoral<sup>18</sup>. On peut penser que la distinction entre types de personnes est à l'origine des différents rangs des groupes de descendance betsileo, dans la mesure où un groupe tenait son prestige et souvent son nom de groupe d'un ancêtre que les gens considéraient comme une personne particulièrement augmentée.
- 18 Mais l'ultime déchéance, pour les *hova* aussi bien que pour les *olompotsy* de l'époque précoloniale, était de tomber en esclavage. Les esclaves étaient en effet considérés comme des personnes « insipides » (*matsatso*), un terme opposé, d'un point de vue sémantique, à la qualité *masina* des *hova*<sup>19</sup>. La description d'un rituel de purification effectué à l'occasion de la réintégration d'un *hova* betsileo ayant été esclave (cf. Gueunier, Noiret & Raharinjanahary, 2005 ; Razafindralambo, 2008) montre bien à quel point l'esclavage était considéré comme une diminution de la personne et à quel point un esclave n'était plus une personne « complète » (Thomas, 2002, 510). En plus d'être considéré comme un individu devenu insipide (*matsatso*) parce qu'il devait obéir à des gens qui n'auraient dû avoir aucune autorité sur lui, l'esclave était aussi considéré comme sali (*maloto*) par la nature des tâches qu'il effectuait. Parmi les esclaves, cependant, un statut particulier était attribué aux esclaves « royaux », qui jouissaient de certains privilèges, avaient parfois une fonction rituelle et pouvaient même s'enrichir considérablement, au point que certains ont pu racheter leur liberté. Par rapport à l'esclave ordinaire, l'esclave royal était donc un esclave « augmenté ».
- 19 Jusqu'ici, j'ai suggéré que les trois étagères betsileo évoquent et internalisent trois différences qui sont elles-mêmes ternaires : les différences d'entités spirituelles, de groupes statutaires et de personnes. Afin d'y voir plus clair, j'ai présenté ces différences dans un tableau (cf. page suivante). J'y ai ajouté une quatrième colonne schématisant les types de personnes après 1895-1896, que je vais maintenant expliquer.

## Entités spirituelles, groupes statutaires et types de personnes

Entités spirituelles	Groupes statutaires endogames	Types de personnes avant 1895-1896	Types de personnes après 1895-1896
Zanahary = ancêtres augmentés	Hova	Hova = archétype de la personne augmentée, « en haut » ( <i>ambany</i> )  Qualité : <i>masina</i>  - Hova augmentés (ex. : <i>hovabe, hova mandrefy</i> ) - Hova - Hova diminués (ex. : <i>hova nypanomindà</i> )	(Descendants de) <i>hova</i>
Raza = ancêtres	Olompotsy	Olompotsy = archétype de la personne ordinaire  Qualité : <i>tsotra</i>  - Olompotsy augmentés (ex. : <i>andevohova, mahamasinkova, olom-pady</i> ) - Olompotsy - Olompotsy diminués (ex. : gens répudiés par leur famille, auteurs de fautes morales, etc.)	Qualité : <i>madlo</i> Ancéstralité « haute » ( <i>ambony raza</i> )  (Descendants d') <i>olompotsy</i>
Morts « perdus » ( <i>very</i> ) = ancêtres diminués	Andevo	<i>Andevo</i> = archétype de la personne diminuée, « en bas » ( <i>ambany</i> )  Qualité : <i>matsaso/maloto</i>  - <i>Andevo</i> augmentés (esclaves royaux) - <i>Andevo</i>	(Descendants d') <i>andevo</i>  Qualité : <i>maloto, tsymadio</i>  Ancéstralité « basse » ( <i>ambany raza</i> )

## Transformations sociales depuis la colonisation et l'abolition (1895-1896)

- 20 Malgré les travaux déjà réalisés, il reste encore beaucoup à faire pour prendre toute la mesure des importants changements sociaux, politiques, économiques et culturels qui se sont produits dans le Sud betsileo depuis la colonisation (1895) et l'abolition coloniale de l'esclavage (1896). Je voudrais en expliquer brièvement quatre qui me semblent particulièrement importants.

## La simplification des différences sociales héritées du passé

- 21 Si les différences entre les groupes statutaires *hova*, *olompotsy* et *andevo* continuent d'être significatives pour qui concerne le mariage, surtout entre *olompotsy* et *andevo* (cf. Regnier, 2014), il n'en va plus vraiment de même pour les autres différences. Depuis la colonisation et l'abolition de l'esclavage, les anciennes distinctions de rangs et de personnes se sont effacées ou modifiées dans le sens d'une simplification. Aujourd'hui, par exemple, les familles *olompotsy* n'accordent plus d'importance à la question du rang (*saranga*) d'un groupe de descendance lorsqu'il s'agit de se marier, alors qu'elle était importante autrefois (Dubois, 1938, 578 ; Regnier, 2014). Si le fait d'être des descendants d'*andevohova* ou de *mahamasinkova* peut encore conférer un peu de prestige à certaines familles *olompotsy*, surtout en milieu rural, en pratique cela ne leur donne guère plus de pouvoir ou d'attrait, pour un mariage, que les autres familles *olompotsy*. La même remarque vaut pour les rangs parmi les *hova*, qui ont, par ailleurs, perdu beaucoup du



pouvoir qu'ils avaient autrefois en tant que groupe statutaire supérieur. À la différence de ce qui s'est passé dans d'autres régions de Madagascar, la « royauté sacrée » des *hova* betsileo n'a en effet pas bien survécu aux transformations sociales et politiques qui se sont succédé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle dans le sud des Hautes Terres. Les *hova* ont commencé à perdre leur pouvoir lors des conquêtes de Radama I et leur intégration comme vassaux dans l'empire merina. Cette perte s'est accentuée avec la conquête coloniale, qui a continué de déposséder les *hova* de leur pouvoir, puis avec l'abolition de l'esclavage, qui les a privés de la main-d'œuvre nécessaire à l'exploitation de leurs domaines agricoles et, enfin, par leurs mariages hypogamiques avec des *olompotsy*, qui les a déconsidérés aux yeux de ces derniers (cf. Regnier, 2014). Aujourd'hui, les *olompotsy* considèrent que les descendants de *hova* ne sont plus que l'ombre de ce qu'étaient leurs ancêtres. Même si les formules traditionnelles d'allégeance persistent dans les discours, et même si on leur demande encore parfois d'accomplir certains rituels, l'opinion commune – celle des *olompotsy*, très majoritaires dans la population betsileo – ne les tient plus vraiment comme des personnes *masina*.

- 22 La différence sociale héritée du passé qui compte aujourd'hui le plus aux yeux des *olompotsy* est celle entre « personnes propres » (*olo madio*) et « personnes sales » (*olo maloto*, *olo tsy madio*). Cette distinction est parfois exprimée en termes de haut et de bas : les gens sont alors soit *ambany raza* (« d'ancestralité basse »), soit *ambony raza* (« d'ancestralité haute »). La simplification a consisté à passer d'une distinction ternaire à une distinction binaire (cf. tableau)<sup>20</sup>. À cause de cette simplification, les *hova* et les *olompotsy* sont maintenant classés dans une même catégorie sociale et considérés comme un même type de personne : ils sont des « personnes propres » (*olo madio*)<sup>21</sup>.

## L'égalitarisation des conditions économiques des paysans

- 23 À Beparasy, l'opinion la plus répandue parmi les *olompotsy* était que les différences de conditions économiques entre paysans *hova*, *olompotsy* et *andevo* ont continuellement diminué depuis la colonisation, et que « maintenant, tout le monde se ressemble » (*efa mitovy aby amin'izao*). J'ai souvent entendu ce commentaire alors que j'essayais d'initier des discussions à propos des descendants d'esclaves, mais il est aussi applicable, je crois, à la façon dont les *olompotsy* voient les *hova* qui sont restés ruraux<sup>22</sup>. Beaucoup de familles *hova* se sont en effet appauvries au lendemain de l'abolition, parce qu'après avoir perdu la main-d'œuvre que constituaient les esclaves, elles n'ont plus été capables de travailler leurs terres<sup>23</sup>. À l'inverse, les esclaves libérés qui se sont installés sur des terres libres avaient l'habitude de travailler dur et ils n'ont pas ménagé leur labeur pour construire des rizières là où il n'y en avait pas encore. Puisqu'ils partaient de rien, ils n'ont pu que s'enrichir. La perception générale des *olompotsy* est que les *hova* se sont appauvris et les *andevo* se sont enrichis, au point de devenir leurs égaux en termes purement économiques

<sup>24</sup>.

## L'essentialisation des descendants d'esclaves

- 24 J'ai souligné ailleurs (Regnier, 2015) que la simplification des différences héritées du passé et l'égalitarisation des conditions économiques ont été accompagnées, presque paradoxalement, d'une essentialisation des descendants d'esclaves par les *olompotsy*. Après l'abolition, les *olompotsy* se sont mis en effet à considérer les anciens esclaves et

leurs descendants comme des personnes ayant une essence, une « saleté intérieure » dont ils ne peuvent se débarrasser et qu'ils transmettent systématiquement à leurs enfants, même lors d'unions avec des *olompotsy*. L'essentialisation a probablement été causée par le fait que la plupart des esclaves n'ont pas été purifiés rituellement lors de leur libération et que, même libres, ils sont restés des personnes « sales » aux yeux des *olompotsy*<sup>25</sup>. Il va sans dire que cette essentialisation s'est accompagnée d'une variété de pratiques stigmatisantes et discriminatoires de la part des gens « propres » (cf. par ex. Rasoamampionona, 2000 ; Evers, 2002).

## La ré-ancestralisation des morts des descendants d'esclaves

- 25 Malgré l'essentialisation et la stigmatisation dont ils ont fait l'objet au cours du xx<sup>e</sup> siècle, les anciens esclaves et leurs descendants dans le Sud betsileo ont pu se réapproprier ce qui leur faisait sans doute le plus défaut lors de leur libération : la constitution d'ancêtres véritables, c'est-à-dire de morts qui ne soient plus perdus (*very*) mais placés dans une tombe ancestrale et dont les descendants peuvent prendre soin et demander la bénédiction. Ce processus de « ré-ancestralisation » des descendants d'esclaves betsileo nécessite du temps et est toujours en cours. Mais il est parfois bien avancé, comme dans le cas des descendants d'esclaves que j'ai observés, dont plusieurs générations d'ancêtres reposent dans des tombes qui n'ont rien à envier, en termes de qualité de construction et de situation géographique, à celles de leurs voisins « propres »<sup>26</sup>.
- 26 Les transformations que je viens d'évoquer ont profondément modifié la « carte mentale » des distinctions sociales dans le Sud betsileo. Je voudrais maintenant examiner la façon dont elles ont affecté la signification des *kipa* (celle des esclaves en particulier) et du *sao-draza*, en tenant compte de deux perspectives différentes : celle des *olompotsy* de Beparasy et celle des Berosaiña, un groupe de descendants d'esclaves.

## Les *kipa* vues aujourd'hui par les *olompotsy* et les descendants d'esclaves

- 27 Comme je l'ai expliqué, la *kipa* inférieure permettait peut-être, à l'époque précoloniale, d'exprimer une forme de respect, de reconnaissance ou de compassion (aussi ténue soit-elle) envers les anciens esclaves des ancêtres, même si celle-ci allait sans doute de pair avec une acceptation de l'ordre social comme étant naturel. Ce sens n'est plus aussi évident aujourd'hui qu'il l'était lorsque le souvenir de certains esclaves décédés était encore bien vivant dans les familles *olompotsy*. À Beparasy, le commentaire se rapprochant le plus d'un tel point de vue est venu de quelques *olompotsy* qui m'ont expliqué qu'on faisait des offrandes aux morts des esclaves parce que ces derniers avaient été des « gens vivants » (*olombelo*), c'est-à-dire des êtres humains, et qu'à ce titre, ils méritaient le respect. Mais il contraste avec l'idée, évoquée précédemment, que c'est *en tant que morts* que les morts des esclaves méritaient du respect. Il ne me semble pas impossible que la place accordée aux esclaves dans les rituels soit, d'une façon générale, justifiée aujourd'hui par une philosophie populaire plus « humaniste » que celle du passé, qui s'inspire peut-être en partie du christianisme.
- 28 Le rôle idéologique des *kipa* est toujours bien présent, mais il l'est sous une forme nouvelle, car les étagères tendent maintenant à symboliser l'opposition qui, après la

simplification des catégories anciennes, a fini par dominer les autres distinctions sociales dans le Sud betsileo : l'opposition entre les « gens propres » et « gens sales ». La continuité du rôle idéologique des *kipa* malgré ce changement est d'autant plus frappante que, comme Dubois le notait déjà (cf. *supra*) et comme j'ai pu le constater aussi à Beparasy, la progression du christianisme entraîne les gens à penser que l'étagère supérieure est uniquement consacrée à Dieu. Si cette signification finissait par être partagée par tous les habitants de Beparasy, la transformation de l'ordre social tripartite ancien en un ordre binaire s'accomplirait également dans le symbolisme « matérialisé » des étagères, car la plus haute des trois ne concernerait plus les divisions sociales. Le même argument vaut pour la distinction des types de personnes, puisque les étagères ne symboliseraient plus qu'une distinction binaire et fortement essentialisée entre le type de personne « sale » de la *kipa* inférieure et la personne « propre » de la *kipa* du milieu.

- 29 Aujourd'hui cependant, l'idée que des esclaves morts sont invoqués lors des *sao-draza* et qu'une *kipa* leur est dédiée n'est plus évidente pour les jeunes générations d'*olompotsy* de Beparasy. Cette situation est due en partie au « secret de l'esclavage » (Somda, 2009) à Madagascar et en pays betsileo tout particulièrement (Freeman, 2013), où presque tout ce qui se dit à ce sujet l'est par euphémisme<sup>27</sup>. À Beparasy, par exemple, lors du *sao-draza*, on se réfère aux esclaves en les appelant *mpitondra kizotro*, litt. « Porteurs de *kizotro* », le *kizotro* étant un vêtement de pluie tressé en fibres naturelles qui était utilisé autrefois par les gardiens de zébus. Parce que la tâche de porter le *kizotro* d'un adulte était typiquement accomplie par un jeune garçon, et parce que le terme *kilonga* (enfants) est aussi utilisé pour désigner les esclaves, les jeunes gens croient que les offrandes de nourriture posées sur la *kipa* inférieure sont pour eux et ils se les disputent après le rituel en pensant que cela leur portera bonheur et les rendra forts<sup>28</sup>. On m'a raconté qu'à l'occasion des *sao-draza*, les anciens des familles *olompotsy* expliquent parfois en privé aux jeunes gens que les *mpitondra kizotro* désignent en réalité les *andevo*, c'est-à-dire des gens qui n'ont pas la même ancestralité (*olo tsy mitovy raza*) et que les *olompotsy* ne peuvent épouser. On voit ici que la *kipa* inférieure remplit aussi un rôle de support pédagogique permettant d'enseigner la signification de ce que l'usage d'euphémismes a rendu très opaque, même pour des jeunes gens élevés dans une famille *olompotsy*.
- 30 La relative opacité, aujourd'hui, du sens de la *kipa* inférieure à cause de l'euphémisation de toutes les références à l'esclavage permet aux descendants d'esclaves de procéder aux *sao-draza* en reprenant sans problème les trois étagères et en prononçant les mêmes mots que les *olompotsy*<sup>29</sup>. Puisqu'ils ont maintenant des tombes avec plusieurs générations d'ancêtres, c'est tout naturellement que les descendants d'esclaves placent les offrandes pour leurs *razana* sur la *kipa* intermédiaire. Chez eux aussi, celle du bas est spontanément comprise comme étant dédiée aux enfants à cause des termes comme *mpitondra kizotro* et *kilonga*. Mais à la différence de ce qui se passe chez les *olompotsy*, personne parmi eux ne corrige en privé cette interprétation<sup>30</sup>. La distinction entre les deux *kipa* inférieures tend alors à être comprise comme une distinction entre les ancêtres morts, alors qu'ils étaient déjà des *raiamandreny* (« pères-et-mères », c'est-à-dire des parents et, par extension, des notables), et les membres du groupe qui sont décédés dans leur jeune âge. Cette distinction paraît pertinente dans le contexte culturel betsileo, où les très jeunes enfants ne sont pas enterrés dans les tombes ancestrales, où les funérailles d'un adolescent durent généralement moins longtemps que celle d'un adulte, et où devenir *raiamandreny* constitue à bien des égards l'étape la plus importante d'une vie. Étant donné que les descendants d'esclaves sont, par ailleurs, encore plus enclins que les *olompotsy* à

considérer la *kipa* supérieure comme dédiée à Dieu, les dimensions idéologique et de « types de personnes » des *kipa* leur échappe. Pour eux, le sens des *kipa* se réduit au sens religieux : elles leur permettent d'invoquer leurs propres *razana* et Dieu.

- 31 J'ai essayé de montrer ici que la signification d'un support rituel simple comme les trois étagères utilisées lors des *sao-draza* betsileo peut se révéler relativement complexe à analyser lorsqu'on essaie de suivre cette signification en fonction de transformations sociales et historiques, ainsi qu'en fonction du point de vue d'acteurs ayant des intérêts opposés. Les *olompotsy* de Beparasy continuent de « voir » dans deux des trois *kipa* une distinction de groupe statutaire (*olompotsy/andevo*) et une distinction de personne (propre/sale), parce que, depuis l'abolition de l'esclavage, ils essentialisent fortement ces différences et déploient beaucoup d'efforts pour éviter de se marier avec des descendants d'esclaves. À l'inverse, les descendants d'esclaves de Beparasy ne « voient » pas (mais peut-être faudrait-il écrire qu'ils ne voient plus ou qu'ils ne veulent pas voir) ces distinctions dans les *kipa*, parce que leur attention et leurs efforts se concentrent sur ce que j'ai appelé leur « ré-ancestralisation », ainsi que sur les moyens de se faire reconnaître comme des affins potentiels par les *olompotsy*.

## BIBLIOGRAPHIE

- BLOCH M., 1968, « Notes sur l'organisation sociale de l'Imerina avant le règne de Radama 1<sup>er</sup> », *Annales de l'université de Madagascar*, n° 7, p. 119-132.
- BLOCH M., 1971, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 241 p.
- BLOCH M., 1977, "The disconnection between power and rank as a process: an outline of the development of kingdoms in central Madagascar", *European Journal of Sociology*, 18 (1), p. 107-148.
- BLOCH M., 1979, "The social implications of freedom for Merina and Zafimaniry Slaves" », dans R. Kent (ed.), *Madagascar in History: Essays from the 1970's*, Albany, Foundation for Malagasy Studies, pp. 269-97.
- BLOCH M., 1993, "Zafimaniry birth and kinship theory", *Social Anthropology* 1 (1b), pp. 119-132.
- BOURDIEU P., 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 429 p., (1<sup>re</sup> éd., 1972).
- CARRITHERS M., COLLINS S. & LUKES S., 1985, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 309 p.
- DUBOIS H., 1938, *Monographie des Betsileo*, Paris, Institut d'ethnologie, 1510 p.
- DUMONT L., 1970, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 448 p.
- DÉLIVRÉ A., 1974, *L'histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksieck, 448 p.
- EVERS S., 2002, *Constructing History, Culture and Inequality: The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Leiden, Brill, 241 p.

- FREEMAN L., 2013, "Speech, silence and slave descent in highland Madagascar", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, pp. 600-617.
- GELMAN S., 2003, *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*, Oxford, Oxford University Press, 382 p.
- GRAEBER D., 2007, *Lost People: Magic and the Legacy Of Slavery in Madagascar*, Bloomington, Indiana University Press, 469 p.
- GUEUNIER N., NOIRET F. & RAHARINJANAHARY S., 2005, « Esclavage et liberté sur les Hautes Terres à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'histoire de l'asservissement et de la rédemption d'Isambo, ou Aogosta Herman Franke, 1877-1893, d'après les manuscrits Walen », dans C. Ratongavao (éd.), *Hommage à Bruno Hübsch*, vol. II, Lyon, Profac, p. 69-178.
- HAILE J., 1899, "Betsileo home-life", *Antananarivo Annual*, 23, pp. 326-337.
- HERTZ R., 1906, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année Sociologique*, n° 10, p. 48-137.
- KEESING R., 1984, "Rethinking mana", *Journal of Anthropological Research*, 40 (1), pp. 137-156.
- KOTTAK C., 1980, *The Past in the Present: History, Ecology and Cultural Variation in Highland Madagascar*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 339 p.
- KUS S. & RAHARIJAONA V., 1990, "Domestic space and the tenacity of tradition among some Betsileo of Madagascar", dans S. Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space : An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21-33.
- MAUSS M., 1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 68, p. 263-281. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.cat>.
- PATTERSON O., 1982, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 511 p.
- RAHAMEFY A., 1997, *Le roi ne meurt pas. Rites funéraires princiers du Betsileo, Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 236 p.
- RAHERISOANJATO D., 1984, *Origines et évolution du royaume de l'Arindrano jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'histoire régionale de Madagascar*, Antananarivo, Musée d'art et d'archéologie, 229 p.
- RAINIHIFINA J., 1975, *Lovantsaina II. Fomba betsileo*, Fianarantsoa, Ambozontany, 203 p.
- RAKOTO E. N., 2013, « Le "kabary" dans la société sud-betsileo », *Kabaro*, n° 7, p. 71-79.
- RAKOTO I. (éd.), 1997, *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations/Musée d'art et d'archéologie, 415 p.
- RANDRIAMAROLAZA L.-P., 1982, *Le fer, le riz et le pouvoir politique dans le royaume betsileo du Lalangiña (sud-est des hautes terres centrales malgaches)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 449 p.
- RASOAMAMPIONONA C., 2000, « La survivance d'inégalités dans les castes betsileo », dans C. Allibert et N. Rajaonarimanana (éds.), *L'extraordinaire et le quotidien. Variations anthropologiques. Hommage au professeur Pierre Vérin*, Paris, Karthala, p. 369-375.
- RAZAFINDRALAMBO L., 2005, « Inégalité, exclusion, représentations sur les Hautes Terres centrales de Madagascar », *Cahiers d'études africaines*, n° 3-4, p. 879-904. URL : <http://etudesafriaines.revues.org/5683>.

RAZAFINDRALAMBO L., 2008, « Les statuts sociaux dans les hautes terres malgaches à la lumière des archives missionnaires norvégiennes », *Ateliers du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative* (LESC), n° 32 [en ligne] DOI : 10.4000/ateliers.2122.

RAZAFINDRALAMBO L., 2014, « Esclavage et inégalités : entre constructions sociales et différences “naturelles” » », dans I. Rakoto & S. Urfer (éds.), *Esclavage et libération à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 95-108.

RAZAFINTSALAMA A., 1983, « Les funérailles royales en Isandra, d'après les sources du XX<sup>e</sup> siècle », dans F. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, p. 193-209.

REGNIER D., 2012, *Why not marry them? History, Essentialism and the Condition of Slave Descendants among the Southern Betsileo (Madagascar)*, thèse de doctorat, London School of Economics and Political Science, 274 p.

REGNIER D., 2014, « Pourquoi ne pas les épouser ? L'évitement du mariage avec les descendants d'esclaves dans le Sud Betsileo (Madagascar) », *Études rurales*, n° 194, Éditions de l'EHESS.

REGNIER D., 2015, “Clean people, unclean people: history, cognition and the essentialization of ‘slaves’ among the Southern Betsileo (Madagascar)”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, no 23 (2). DOI:10.1111/1469-8676.12107.

RICHARDSON J., 1885, *A New Malagasy-English Dictionary*, Antananarivo, London Missionary Society, 832 p.

SIBREE J., 1898, “Remarkable ceremonial at the decease and burial of a Betsileo prince, translated from an account written by an unnamed informant”, *Antananarivo Annual*, 22, pp. 195-208.

SOMDA D., 2009, *Et le réel serait passé: le secret de l'esclavage et l'imagination de la société (Anôsy, sud de Madagascar)*, thèse de doctorat, Université de Paris Ouest Nanterre – La Défense, 459 p.

SOUTHALL A., 1986, “Common themes in Malagasy culture”, dans C. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall & P. Vérin (éds.), *Madagascar: Society and History*, Durham N.C., Carolina Academic Press, pp. 411-426.

THOMAS P., 2002, “Slavery”, dans A. Barnard & J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, pp. 509-510.

VAN GENNEP A., 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*, Paris, Ernest Leroux, 362 p.

## NOTES

1. Haile remarque à ce propos, avec ironie, qu'il y a « presque autant de symbolisme dans une maison betsileo que dans une pyramide égyptienne » (Haile, 1899, 326).

2. Aujourd'hui, les étagères sont sans doute moins visibles qu'à l'époque de Haile dans la mesure où, d'après mes observations, certaines familles ne les mettent en place qu'à l'occasion de cérémonies.

3. Dans cette première section ainsi que dans les deux suivantes, j'examine la signification des étagères du point de vue des « roturiers » (*olompotsy*). J'ignore si ces étagères existaient aussi dans les *lapa*, c'est-à-dire les maisons des « nobles » (*hova*) qui, du point de vue de l'organisation de l'espace domestique, ne se distinguaient pas beaucoup de celles

des *olompotsy*. Haile ne donne pas d'information sur le statut social des Betsileo qu'il décrit ; Dubois non plus ne précise pas si les étagères dont il parle sont d'usage uniquement chez les *olompotsy*.

4. Ces recherches ont été menées durant deux années (2008-2010) dans une commune rurale au sud d'Ambalavao, dans l'ancien « royaume » de l'Arindrano (cf. Raherisoanjato, 1984), pour mon doctorat d'anthropologie à la *London School of Economics and Political Science* (Regnier, 2012). J'ai attribué le nom fictif de Beপরাস্য à la région afin de préserver l'anonymat de mes informateurs.

5. La place me manque ici pour discuter en détail du caractère sacré des *hova* betsileo (cf. Dubois, 1938 ; Randriamarolaza, 1982).

6. Les précautions rituelles et particulièrement les rites funéraires concernant les *hova* betsileo ont très tôt attiré l'attention des anthropologues. Pour le début du XX<sup>e</sup> siècle, voir en particulier VAN GENNEP (1904, 323-328) et HERTZ (1906, 77-78).

7. Aujourd'hui encore, les orateurs (*mpikabary*) du Sud betsileo ouvrent leurs discours en remerciant le *hova* (Rakoto, 2013, 74), bien que, comme je l'expliquerai plus loin, les *hova* ont perdu la plus grande partie de leur rôle politico-rituel d'antan.

8. De nombreux écrits ont été consacrés à l'esclavage à Madagascar (cf. en particulier Rakoto, 1997). La brève présentation qui suit ne prétend pas à l'exhaustivité.

9. Comme on le verra plus loin, les esclaves royaux étaient donc des esclaves « augmentés » par rapport aux esclaves ordinaires. Aujourd'hui cependant, les *olompotsy* de Beপরাস্য ne font pas de différence entre des descendants d'esclaves royaux et ceux qui sont descendants d'esclaves ordinaires.

10. Mon interprétation en termes de reconnaissance, respect et compassion pourra paraître un peu trop « christianisante » à certains lecteurs. Il me semble pourtant important de ne pas considérer *a priori* les Betsileo du passé comme étant dénués de tels sentiments sous prétexte qu'ils n'étaient pas encore christianisés. À Beপরাস্য, j'ai pu me rendre compte que des gens résolument non chrétiens exprimaient parfois de la pitié concernant la marginalisation dont font l'objet les descendants d'esclaves, même s'ils trouvaient par ailleurs normal de ne pas se marier avec eux.

11. Quoique je ne dispose pas de l'espace nécessaire pour la développer, l'analyse esquissée ici est proche de celle fameusement proposée par BOURDIEU pour rendre compte du symbolisme dans la maison kabyle (Bourdieu, 2000) et la façon dont ce symbolisme « informe socialement » les individus.

12. Plusieurs auteurs ont critiqué l'utilisation du terme « caste » pour décrire les sociétés hiérarchiques de Madagascar, notamment BLOCH (1968, 132) et DUMONT (1970, 215).

13. Dans tout ce qui suit, les mots « augmenté » et « diminué » doivent être compris comme des termes analytiques. Ils ne traduisent pas des termes betsileo.

14. La forme substantivée *hasina* a beaucoup été commentée par les anthropologues de Madagascar, en particulier à la suite des travaux sur les Merina de DÉLIVRÉ (1974) et BLOCH (1977). Ce dernier, comme d'ailleurs DUBOIS (1938) avant lui, a rapproché *hasina* de la notion polynésienne de *mana*, alors même que l'interprétation habituelle de celle-ci commençait à subir le feu des critiques (cf. par ex. Keesing, 1984). Certains auteurs ont considéré la notion de *hasina* comme un pouvoir (ou une vertu, ou une énergie, ou une force) mystérieux que tous les êtres possèderaient à des degrés divers, mais qui serait présent en plus grande quantité chez les nobles et les rois, et qui aurait un « côté obscur

de la force » (Kottak, 1980, 69), appelé *hery*, que les sorciers peuvent manipuler pour nuire. D'après mon expérience, on rencontre rarement la forme substantivée *hasina* dans le Sud betsileo. Seul l'adjectif *masina* est relativement fréquent et il me semble qu'il désigne une qualité plutôt qu'une force : la qualité de ceux à qui l'on reconnaît la capacité de gouverner (*manjaka*) et/ou une efficacité rituelle.

15. Le terme *tsotra* dénote l'idée de « simple, facile » (Richardson, 1885). Appliqué à la nourriture, il dénote celle d'un aliment « nature ». Un café *tsotra*, par exemple, est un café sans lait ni sucre.

16. C'est peut-être ce qu'indique *olona fotsiny* (« personnes simplement ») proposé par DUBOIS (1938, 554). Certains auteurs estiment que le terme *olompotsy* se réfère plutôt à des gens qui auraient été « blanchis » (de *fotsy*, « blanc ») de l'esclavage (Randriamarolaza, 1982, 98 ; Rahamefy, 1997, 39).

17. Du point de vue des *olompotsy*, ces distinctions entre les différentes personnes *hova* ne sont plus pertinentes aujourd'hui, sauf peut-être dans le cas où certains *hova* se prévalent d'être des descendants directs de *mpanjaka* (gouvernants) pour accomplir certains rituels de purification (Evers, 2002, 234-236). Les *olompotsy* estiment que l'efficacité rituelle des *hova* a été diminuée par leurs alliances matrimoniales avec des *olompotsy*. Les *olompotsy* disent en effet des *hova* qu'ils ne sont plus aussi « propres » (*radio*) qu'avant, c'est-à-dire que leurs mésalliances ont entraîné une corruption de leur qualité de *hova*.

18. La faute morale est considérée par les Betsileo comme un « désordre » et une « sorte d'empoisonnement » dont on ne peut se libérer que par des rituels de purification (Dubois, 1938, 860-861). Il en va ainsi, par exemple, de l'union d'une personne *olompotsy* avec quelqu'un de « basse ancestralité » : devenue *ota* (fautive), elle est salie (*maloto*) par cette union prohibée par les coutumes ancestrales. En cas de séparation, elle devra, pour être réintégrée dans sa famille *olompotsy* et surtout pour être enterrée dans une tombe ancestrale, passer par un rituel de purification (*fandiova*) requérant le sacrifice d'un bœuf.

19. Le terme *masina*, polysémique, peut en effet signifier « salé, savoureux » (Richardson, 1885).

20. Une polarisation similaire s'est opérée en Imerina, qui s'exprime dans les termes d'une opposition entre *mainy* (« noirs ») et *fotsy* (« blancs ») et entraîne une racialisation des différences (Razafindralambo, 2005, 2014). Il est important de noter cependant que les termes *mainy* et *fotsy* ne sont pas utilisés dans le Sud betsileo et que le phénotype d'un individu ne sert pas d'indice pour inférer une ancestralité « basse ».

21. Le passage d'une distinction ternaire à une distinction binaire résulte de ce que *hova* et *olompotsy* se sont beaucoup intermariés depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en dépit du fait que les *olompotsy* continuent d'avoir une préférence pour un mariage isogamique et sont donc souvent réticents à se marier avec des *hova* (Regnier, 2014).

22. La situation est différente pour les *hova* qui ont quitté leur village pour la ville, car du fait de leurs « origines » nobles, ils ont eu, en moyenne, plus d'opportunités que les *olompotsy* et que les anciens esclaves pour faire des études et occuper des postes de fonctionnaires.

23. C'est du moins ainsi que mes informateurs *olompotsy* m'ont expliqué la paupérisation de certaines familles *hova* dans la région de Beparasy.

24. La réalité sociologique de cette vision des choses reste bien entendu à démontrer, mais il me semble indéniable qu'un processus d'égalitarisation des conditions économiques des paysans sud-betsileo s'est enclenché à partir de 1895-1896.



25. L'essentialisme dont il est question ici est un « essentialisme psychologique » (Gelman, 2003 ; Regnier, 2015).

26. Ici encore la situation est similaire en Imerina, où une ré-ancestralisation des descendants d'*andevo* s'est opérée grâce à la construction de tombes ancestrales et au soin accordé à celles-ci, qui dépasse parfois celui des *fotsy* (cf. Razafindralambo, 2005 ; Graeber, 2007).

27. Différentes raisons ont été avancées pour expliquer ce silence. Dans le Sud betsileo, une réparation d'un zébu peut être demandée devant le *fokonolo* (assemblée villageoise) par celui qui a été appelé *andevo*. À mon sens, la faute qui demande réparation n'est pas tant l'insulte envers la personne elle-même que l'insulte proférée indirectement à l'encontre de ses ancêtres, parce qu'aujourd'hui le terme *andevo* est un raccourci pour dire « descendant d'esclaves » (*taranak'andevo*). D'après Dubois, insulter les morts était considéré comme une des sept fautes graves punies par le code criminel de Lalangina (1938, 175).

28. Ceci fait écho à ce que rapporte Haile, dans le texte cité plus haut, à propos des femmes qui se disputaient les restes des offrandes de la *kipa* supérieure pour augmenter leur fécondité.

29. À Beparasy, les descendants d'esclaves sont régulièrement invités à prendre part à des cérémonies organisées par des *olompotsy*, et vice-versa.

30. Il est difficile de savoir si c'est parce qu'ils ne savent pas ou si c'est parce qu'ils feignent de ne pas savoir.

## RÉSUMÉS

Je m'intéresse ici à la présence d'une étagère consacrée aux esclaves morts parmi les trois que l'on trouve dans les maisons betsileo, ainsi qu'au sens que ces étagères prennent dans les rituels de remerciements des ancêtres. Je suggère qu'il est nécessaire de distinguer trois sens différents mais complémentaires : les étagères ont un rôle religieux, idéologique, ou bien encore un rôle lié à la construction de la personne. J'examine quelques-unes des transformations de la société betsileo qui ont pris place depuis la colonisation, avant de montrer qu'aujourd'hui les « roturiers » et les descendants d'esclaves n'ont pas la même compréhension du symbolisme des étagères.

I am concerned here with the presence of a shelf dedicated to the dead slaves among the three found in Betsileo houses, and with the meaning these shelves have in ancestor-thanking rituals. I suggest that it is necessary to distinguish between three different but complementary meanings, which are religious, ideological and personhood-related. I examine some of the transformations that Betsileo society has undergone since the beginning of the colonial period, and show that today commoner and slave descendants do not have the same understanding of the symbolism of the shelves.

## INDEX

**Thèmes** : anthropologie (Afrique)

**Keywords** : Ancestor, Ideology, Personhood, Ritual, Slavery

**Mots-clés** : esclavage, rituel, ancêtres, idéologie, personne, Betsileo

**Index géographique** : Pays Betsiléó (Madagascar)

## AUTEUR

**DENIS REGNIER**

Chercheur