

Le *Vazaha*, le *Karana*, le Noir et la sorcière

Ethnographie de l'assignation au travers d'un village merina

Mémoire réalisé par
Doris Pipers

Promoteur(s)
Jacinthe Mazzocchi

Lecteur(s)
Pierre-Joseph Laurent

Année académique 2016-2017
Master en anthropologie, finalité spécialisée

« Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au **Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses** et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Remerciements

Je tiens à adresser mes premiers remerciements à ma promotrice, Jacinthe Mazzocchi. Tout au long de ce mémoire, elle a su me guider, me soutenir, me motiver lorsque le doute s'emparait de moi.

Je tiens également à remercier les membres du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP). De par leur enseignement, leur dévotion, leur engagement passionné, il m'a été permis d'ouvrir mon esprit à des modes de pensées jusque-là inconnus. J'ai pu apprendre et expérimenter ce que je pressentais autrefois, à savoir la diversité des univers culturels et le basculement nécessaire pour l'appréhender.

Un remerciement particulier va à Silvia Mesturini, pour sa bienveillance, son entrain et ses judicieux conseils lors de l'écriture de ce mémoire.

Bien évidemment mes remerciements vont aussi à l'Académie de Recherche et d'Enseignement Supérieur pour le financement qu'ils m'ont accordé, et sans lequel le présent travail aurait été impossible.

Un grand merci à toutes les personnes rencontrées lors de mon terrain et qui ont su m'accueillir au sein de leur foyer et leur village. A ce guide incroyable et sa famille.

Merci à mes amis et aux lecteurs, à Hélène, Esther, Manon, Annie, Myriam, Orianne, Jérémy, Steve et Fidèle.

Je remercie particulièrement Samuel, lui qui a supporté mes inquiétudes, mes joies, mes bifurcations et mes accomplissements.

Enfin, rien n'aurait été possible sans les nombreux sacrifices, le soutien, la dévotion et l'amour inconditionnel de ma mère. Je lui dédie cette monographie.

Merci à tous, Misaotra betsaka !

Table des matières

PROLOGUE	1
INTRODUCTION : ENTRÉE DANS UN MONDE	5
Découvrir et survivre à l'assignation	5
Bienvenue en Imerina:	12
1. Un peu d'histoire:	13
2. Ouverture au terrain : envie d'exotisme et d'harmonie culturelle ?	21
3. Aux prises avec soi et les autres	25
4. Place du guide : la valse des sentiments	28
PARTIE I : DÉCOUVRIR SON STATUT ET RESTER À SA PLACE	35
I. Découverte des « identités meurtrières » et de l'assignation dans l'apparence.....	37
1. Vazaha be.....	37
2. Ne vous inquiétez pas... vous n'êtes pas seul !	53
3. Les bars : médiation entre assignation, catégorisation et apparences.....	60
II. « Se montrer » ou la tyrannie apparences	66
1. Expérience du corps.....	66
2. Dictats de l'apparence physique ou le corps en scène.....	67
3. L'apparence comme statut social	71
III. La nuit... un hululement... Attention à la sorcière !.....	74
PARTIE III : JOUER AVEC LES ASSIGNATIONS	91
I. Ahmany Rika, aie peur de moi !	92
II. Vous vous êtes rencontré où ? Dans un bar !	97
III. Sortir de l'assignation : Qu'en est-il de l'apprenti anthropologue ? 100	
1. Médiation par la photographie	100
2. Médiation par les enfants et l'apprentissage des langues....	103
3. Trouver sa place.....	105
Mixité et autres réjouissances ?	109

POUR NE PAS CONCLURE : OUVERTURE AU MONDE	115
I. Gestion de l’altérité.....	116
Regard sur le proche et l’à-venir	119
Questionner la rencontre interculturelle	125
EPILOGUE	129
Bibliographie	135

« L'excès de domination peut être en nous,
par nous, malgré nous,
mais [il] est toujours possible
(sauf cas extrême)
de lutter contre lui. »
(Moreau de Bellaing, 2005)

« On ne peut pas changer tous ce qu'on affronte
mais rien ne peut changer tant qu'on ne l'affronte pas.
L'histoire n'est pas le passé. C'est le présent.
Nous portons notre histoire avec nous.
Nous sommes notre histoire.
Si nous prétendons le contraire,
nous sommes littéralement des criminels. »
(Peck, 2016)

PROLOGUE

Il me semble tout à fait pertinent avant d'ouvrir cette monographie de commencer mon intervention en stipulant que les propos avancés ici tendent vers le plus d'objectivité possible tout en sachant qu'ils traversent une méthodologie basée sur l'observation participante et le vécu de l'anthropologue. De ce fait, ils sont accompagnés d'une part de subjectivité inhérente à tout travail anthropologique. Reliés à la théorie afin d'obtenir une distance critique sur les événements, nous n'avons pas le choix d'être ou non ethnocentriques. Notre marge de manœuvre réside dans le fait « de l'être de manière consciente et critique ou non [et] d'assumer les limites de son ethnocentricité » (Doutreloux cité par Singleton, 2004, p.17).

De plus, cette monographie, réalisée entre avril et juillet 2016, est située dans le temps ainsi que dans l'espace, un petit village, Tanana¹, de 200 âmes au centre de la Grande île de Madagascar. Ainsi, si le lieu de mon étude est la région du Vakinankaratra au sein de l'ethnie Merina, je me refuse de résumer mon "village d'adoption" uniquement à cette origine. D'une part, l'indigénisation est discutable et a déjà soulevé de nombreux débats que ce soit dans le monde académique ou politique. D'autre part, les rapports sociaux mis en place au sein de ce village ne peuvent être réduits à une conception culturaliste ou généralisés à l'échelle d'une région. Ce sont des processus parcourant les psychés, formant les esprits d'un lieu particulier dans un temps particulier.

Cette monographie sera appuyée par des mises en récit trouvées pertinentes par la chercheuse au sens où Singleton (2004) l'entend, à

¹ Je suis extrêmement reconnaissante envers la famille – autant le "noyau nucléaire" que la famille élargie – qui m'a accueillie et pour pouvoir au mieux les protéger, il m'a semblé préférable d'anonymiser le village – celui-ci faisant partie d'un petit milieu.

savoir : « de l'essence [permettant d'] illustrer l'analyse théorique qu'elles ont suscitée » (p.18). Au sein même du processus épistémologique, méthodologique, du retour réflexif sur soi de l'anthropologue réside le risque qu'une expérience de terrain, « trop bouleversante dont les traumatismes [dénies puis refoulés, conduisent à] une “pensée enfermée” » (Caratini, 2004, p. 109).

« Derrière l'anecdotique d'une expérience singulière, le “je” s'affirme dans le genre littéraire redonne en même temps sa place de sujet à l' “objet” et focalise l'attention sur l'histoire du rapport. En ce qu'elle fait surgir des personnes, un contexte, une autre partie du monde, du moins telle qu'elle a été perçue, vécue, cette forme sensible du registre de l'écriture ajoute à la connaissance le terme absent du discours de la science. »

(Caratini, 2004, p.111)

C'est pourquoi, j'oscillerai entre l'empirie et la description ethnographique. Ce va-et-vient permet, en effet, à « la valeur heuristique du traumatisme de terrain [restant] un des non-dits majeurs de l'anthropologie » (*ibid.*), de s'exprimer.

La construction de ce mémoire est orchestrée comme un miroir. À l'intérieur de la première partie, je me limite à raconter l'assignement ressenti durant le terrain. La deuxième partie constitue un interlude dans lequel je me permets une réappropriation de la caverne de Platon afin de questionner le terrain ethnographique, ses modalités et conséquences. La troisième partie constitue le miroir de la première : il s'agit de reprendre la plupart des thèmes abordés dans la première partie et de souligner les résistances mises en place par les acteurs. De quelles façons, par quelles ruses, débrouilles, etc., ceux-ci s'accommodent ou refusent l'assignation dont ils sont les sujets. Enfin la dernière partie tentera un détour par lequel les enjeux globaux de cette monographie seront abordés : qu'est-ce que la situation vécue dans ce village malgache, et sa singularité relative, peut dire de la rencontre interculturelle à notre époque et des rapports qui s'y jouent.

Même si mon esprit est structuré par un apprentissage issu de l'anthropologie prospective et des anthropologues formant le Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP), je ne me réclame d'aucune école ou courant de pensée érigées en fétiche. Le fait de « se déclarer “marxiste”, “structuraliste”, “postmoderniste”, etc., tend [...] à produire un autoconditionnement de ses points de vue » (Caratini, 2004, p. 118). Il est donc préférable de ne pas s'attacher à une vision et d'oser l'errance « sans se préoccuper des découpages disciplinaires ou idéologiques » (*ibid.*).

INTRODUCTION : ENTRÉE DANS UN MONDE

I. Découvrir et survivre à l'assignation

Le choix de mon terrain m'a semblé cornélien. S'il n'avait pas eu lieu en 2016, je serai certainement retournée au Congo (RDC). Un pays pour lequel j'ai un attachement important. Toutefois, les risques politiques actuels dans le pays² et mon appétit pour le voyage et la découverte du monde m'incitèrent à aller vers d'autres horizons. Après une discussion avec une connaissance, mes motivations inconscientes m'apparaissaient flagrantes et gênantes. Il me semble néanmoins intéressant d'en faire part ici afin que le lecteur puisse avoir une appréhension de l'état d'esprit dans lequel je partais vers mon terrain.

Je voulais inconsciemment me retrouver dans la peau d'un anthropologue « classique ». Vivre dans un petit village à l'autre bout du monde perdu dans la nature. Une nature luxuriante et des peuples avec des valeurs telles que la solidarité et l'accueil. N'ayons pas peur des mots, je voulais de l'« exotisme ». Après avoir envisagé la Martinique, la Guadeloupe, Tahiti, la Nouvelle-Calédonie, etc., mon choix s'est fixé sur Madagascar, l'île Rouge. Je rêvais de voir cet environnement possédant 80% d'endémisme. La richesse de sa faune et de sa flore : les lémuriens, les baobabs, les Tsingy, les caméléons,

² Le pays se trouve dans une crise politique suite au refus du président, Joseph Kabila, de quitter le pouvoir et à sa tentative de modification de la Constitution lui interdisant de présenter un troisième mandat – ce sont du moins les intentions qui lui sont prêtées (Leclercq, 2017). Des soulèvements menés par des mouvements citoyens et des leaders d'opposition ont eu lieu – entre autres fin 2015 – afin de dénoncer cette situation (Tilouine, 2015). Au moment de l'écriture de ce mémoire – premier semestre 2017 –, Kabila est toujours à la tête du pouvoir suite à un accord de la St-Sylvestre entre la majorité et l'opposition.

etc. Au-delà, les origines multiples du peuple malgache m'attiraient. Des personnes provenant d'Indonésie, d'Inde, d'Afrique orientale, de pays arabes, etc. réunies sur une même terre m'inspiraient un regard bienveillant. Je voyais cette population comme un peuple uni, accueillant, vivant en harmonie. Segalen³ (cité par Mazzocchetti, 2015) avait pourtant mis en garde : « la sensation d'exotisme n'est autre que la notion de différence, la perception du divers, la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même ; et que le pouvoir d'exotisme n'est que le pouvoir de concevoir autre » (p.116). Je n'avais pas besoin de chercher au fin fond d'une brousse malgache une quelconque expérience d'aventurier anthropologique à la *Indiana Jones* – qui est archéologue soit dit en passant –, pour trouver du différent, mais là, se trouvait mon imaginaire. Tout cela ne dit rien d'un Autre réel mais toutes de mes propres perceptions.

J'avais toutefois mis une limite à ce dépaysement : le langage. Sachant le niveau d'adaptation exigé et le milieu dans lequel j'allais vivre, je voulais tout du moins pouvoir échanger « aisément » avec les gens. Avoir une base communicationnelle commune. Le français étant ma langue maternelle et la langue officielle à Madagascar, j'avais un peu trop facilement fait le parallèle avec la situation vécue au Congo où, certes, tout le monde ne parle pas bien le français, mais où il est aisé de se faire comprendre. J'allais rapidement me rendre compte qu'il était loin d'en être de même dans le village malgache qui allait m'accueillir. Même si cela étonna beaucoup de compatriotes et autres touristes étant, de temps à autres, passés sur cette île : la plupart d'entre eux n'ayant pas eu de problèmes pour se faire comprendre lors de leur voyage à Madagascar⁴. L'impression est identique lorsque

³ Cf. Segalen, K. (1986). *Essai sur l'exotisme*. (Le Livre de Poche). Paris. Collection Biblio-essai.

⁴ Il est primordial de noter, toutefois, que ceux-ci restent généralement dans de grandes villes telles que Tananarive, Tamatave, Tuléar, Fianarantsoa ... mais aussi

j'aborde avec eux mon vécu de *Vazaha*⁵ à savoir, d'étrangère blanche européenne. Dans celui-ci, il semble que je collectionnais tout ce qui pouvait déplaire aux gens autour de moi : je suis blanche, ronde et francophone.

Il est bon de noter que je suis depuis longtemps consciente de mon engagement et parti pris important dans les diverses questions coloniales et post-coloniales. La discipline anthropologique me demande un retour réflexif sur celui-ci :

« Dans la pratique du terrain, au risque de se perdre ou de passer à côté de son terrain, c'est-à-dire de ne pas saisir le sens qui anime les gens qu'il rencontre, l'anthropologue doit être attentif à comprendre sa propre singularité, ou encore sa propre histoire (dans le sens de Devereux, 1998)⁶, et à déconstruire les généralisations hâtives qui le couperaient de l'objet même de l'observation ethnographique [...] équivaut à la nécessité méthodologique pour le chercheur qui est celle d'avoir à passer par des moments réflexifs, afin de clairement établir ce qui fait d'abord sens pour lui avant de prétendre pouvoir établir ce qui fait sens pour les autres » (Laurent, 2015, p. 164).

Il s'agit d'éviter l'interprétation du monde d'autrui par ses propres catégories. Pourquoi un tel engagement ? Est-ce dû à mes origines paternelles où mes ancêtres ont dû fuir leur pays, à savoir, l'Irlande... Pays pris dans les affres de la colonisation anglaise puis dans une guerre des religions ? Est-ce les images télévisuelles, vues à l'âge de

des endroits extrêmement touristiques comme les parcs d'Isalo et de Ranomafana ou le fleuve Tsiribihina.

⁵ Le terme *vazaha* sera développé et questionné en partie I point I. Pour l'instant, retenons qu'il s'agit régulièrement du terme désignant « l'étranger blanc européen » (Papinot, 1998).

⁶ Devereux, G. (1998). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Aubier Montaigne.

quatre ans, d'un génocide à plus de 6000 km de moi et qui ont déjà interpellé la petite fille que j'étais ? Est-ce un transfert, au sens psychologique du terme, entre une jeune fille, dont la domination masculine dans un système patriarcal a été marquée au plus profond de son corps, et des populations dominées par un système esclavagiste, puis colonialiste et enfin reproduisant une situation coloniale, comme (Delphy, 2008) avait pu le sous-entendre, à savoir que tout dominé peut se retrouver dans le discours d'un autre dominé ?

En vérité, je suis bien incapable de situer le lieu ou la raison de mon engagement envers ce type de questions. Toute tentative de réponses ne saurait être qu'une reconstruction *a posteriori* afin de poser un sens, voire de légitimer cet engagement face aux éternelles questions d'autrui : pourquoi te sens-tu concernée par cela ? Qu'est-ce qui s'est passé dans ta vie pour que tu y sois sensible ? Ma seule certitude est que, aussi loin que je me souviens, à la vue ou à l'écoute d'un récit sur la traite esclavagiste, les violences coloniales, la ségrégation raciale aux Etats-Unis ou encore l'apartheid en Afrique du Sud, une réaction viscérale se produit en moi. Une colère mêlée à un profond sentiment d'injustice explose dans mes veines. Face à ces problématiques, un militantisme certain est né en moi. Des figures comme Martin Luther King, Nelson Mandela, James Baldwin ou Rosa Parks, à savoir des personnes – que je perçois comme – ayant eu le courage de lutter pour leurs idéaux afin de modifier les injustices du système m'ont toujours influencées. Elles ont été pour moi de véritables modèles. Mes lectures, mes cours et mes études – résultant d'un choix plus ou moins conscient face à cet engagement ou du moins face à l'avenir que celui-ci me pousse à choisir – ont ensuite façonné et donné un sens à ce ressenti.

Ainsi, comme Grosfoguel (2006), je pense qu'une "situation coloniale" – nommée "colonialité"⁷ par ce dernier – perdure à l'heure actuelle : une situation marquée par « la continuité de formes de domination et d'exploitation [politique, culturelle, épistémique, spirituelle, sexuelle et linguistique] après la disparition des administrations coloniales produites par les structures et les cultures hégémoniques du système-monde⁸ capitaliste/patriarcale moderne/colonial [...] imposé par les Etats-Unis avec l'aide du Fonds Monétaire International (FMI), de la Banque Mondiale, du Pentagone et de l'OTAN » (p.61-62). Je rejoins également Pierre-Joseph Laurent dont la conceptualisation d'une « modernité insécurisée » (Bréda, Deridder, & Laurent, 2012) me semble tout à fait pertinent pour rendre compte des réalités vécues sur le terrain et par mes interlocuteurs. Ce concept est un « outil à penser le projet moderne pris dans les logiques de globalisation » (p.9) caractérisé par la peur, l'insécurité induite entre autres par la fragilisation des liens, l'incertitude et la défiance.

Bien consciente de la réalité des questions coloniales et de mon sentiment vis-à-vis de celles-ci, je suis pourtant partie à Madagascar avec une innocence déconcertante. Les enjeux pouvant se jouer sous mes yeux ne m'avaient même pas effleurés l'esprit. J'avais totalement oblitéré le rapport colonial de l'historicité malgache. Chose d'autant plus surprenante qu'un des seuls ouvrages que j'avais lu sur l'île avant de partir était historique. Tout se passait comme si j'avais "oublié" que Madagascar n'était pas une île isolée, mais attachée à une

⁷ La différence avec le colonialisme se situe dans la présence d'administrations coloniales.

⁸ Tout comme le soulignait également Abélès (2012), le « système-monde » est préférable au terme de « globalisation » ou « mondialisation » car il relève d'un processus historique plus important – dès le XVI^e siècle d'après Wallerstein (cité par Abélès, 2012, p.31). Il s'agit d'un « système capitaliste [régit par une] division du travail tend[ant] à instaurer un échange inégal entre le centre et la périphérie » (*ibid.*).

dimension globale⁹. Oubliant qu'il existe une « longue tradition de relation entre le monde d'où [l'Européen] vient et celui qu'il cherche à découvrir » (Caratini, 2004, p. 39). J'allais toutefois être confrontée aux fantômes d'un passé toujours présent dans l'esprit de bon nombre de Malgaches rencontrés. A leurs yeux, j'étais une descendante de colons. Bien plus que cela, j'étais la preuve que ceux-ci continuaient leurs incursions dans le pays. Un pays qu'ils ne perçoivent pas comme, réellement, indépendant, mais sous une tutelle – invisible pour l'œil non-averti – d'un pays lointain.

Ainsi, les regards tantôt envieux, tantôt méprisants ou dédaigneux, les insultes, les commentaires sur mon passage, les messes-basses, sont devenus mon quotidien. En plus de cela, j'ai des formes plus que généreuses, ce qui signifie “nécessairement” « être riche » pour mes interlocuteurs. Ceux-ci ne comprenaient vraiment pas ce qu'une personne telle que moi pouvait bien faire dans les taxis-bus – camionnettes Mercedes Benz où s'entassaient environ vingt-cinq personnes. Ma place était dans un 4x4, loin de la promiscuité. A quoi pouvais-je bien jouer ? Ils ne manquaient pas de me faire comprendre, d'ailleurs, que je prenais beaucoup de place dans ces bus¹⁰. Même lorsqu'une personne plus forte que moi s'asseyait sur la même banquette. Même si, objectivement parlant, je prenais une place et demi... Et encore.

⁹ La dimension globale est entendue au sens d'Abélès (2012), à savoir un « niveau d'intégration et d'interconnexion qui est désormais atteint et qui se traduit par la perception » (p.8) de la part des individus d'appartenir à un monde global.

¹⁰ Même si je ne comprendrai que des mois plus tard, et de retour en Belgique, que cette “grande” place que je prenais dans cet espace confiné qu'est le bus – transport en commun, moyen de déplacement quotidien des Malgaches – l'était tant d'un point de vue littéral que figuratif. Papinot (1998) utilise, à ce sujet, le concept de « grosseur sociale » et détaille : « avec répercussions physiques (tout à fait imaginaires !), signifiait sur un mode ironique (il s'agissait d'une remarque destinée à faire rire l'assemblée) que je n'étais pas tout à fait à ma place dans ce taxi-brousse » (p.75).

Ajoutons enfin que je suis une femme. Néanmoins, là où les femmes malgaches vaquent à l'entretien de la maison, aux petits travaux – pour apporter un salaire supplémentaire ou faire vivre leur famille – tels que la lessive ou le commerce, j'étais placée avec les hommes. Constamment occupée avec eux... Que ce soit lors des fêtes, des sorties dans les bars, des discussions, des promenades, des travaux dans les champs, etc. Ajoutons également qu'une femme doit être attentive à son image : elle doit bien s'habiller, ne pas poser trop de questions, ne pas être provoquante, etc. – ce qui engendre actuellement un conflit générationnel. Pour ma part, je me retrouvais dans mes vêtements de randonnées, peu apprêtée et, j'étais pour le moins curieuse de tout.

Toutefois, dans ce mélange, une chose apparaît en filigrane. Oppressante. Créant une forme d'insécurité certaine. La jalousie. Elle a fait partie de mon quotidien pendant trois mois. Toujours présente. Comme un nuage menaçant au-dessus de votre tête. Multiple. Ma richesse fantasmée et les millions assurés que j'amenais avec moi pour les personnes qui me côtoyaient. Ou encore, ma potentielle relation avec le père de famille qui m'hébergeait. En effet, la pression exercée sur celui-ci pour qu'il développe le village grâce à ses accès « aux *Vazaha* » est importante. La langue malgache que j'assimilais au fil des jours et utilisais avec ma famille d'accueil et leurs proches. Le français que j'apprenais aux enfants sous la demande des parents. Même ma simple présence le long de la route lorsque je me promenais dans le village ou sur le terrain de foot pouvait être dérangement et sujette aux questionnements. Une surveillance constante et une jalousie devenue rapidement visible m'emprisonnaient dans un univers oppressant. J'étais enfermée. Avec le temps, je compris qu'eux aussi. Mais cet enfermement n'était pas incontournable. Nous pouvions en jouer et le dépasser.

II. Bienvenue en Imerina:



Figure 1 : Madascope. (2005). *Cartes de Madagascar*. URL : <http://www.madascope.com/cartes/carte-mada-3.gif>

1. Un peu d'histoire:

La grande... île :

Comme toujours la grande histoire relie la petite, le macrocosme influence et est influencé par le microcosme. Il n'en a pas été autrement pour Madagascar. L'origine même du peuplement du pays s'inscrit déjà dans cette perspective. Les recherches actuelles datent l'arrivée de vie humaine sur l'île au VII^e siècle. La provenance de ces premiers Hommes fait l'objet de nombreux débats tant dans le monde scientifique qu'au sein de la population malgache. Aux vues des données contemporaines, le peuple malgache serait originaire de vagues migratoires provenant de l'Indonésie et de l'Afrique orientale.

Des navigateurs indonésiens auraient découverts l'île lors de leurs traversées. Celle-ci se situe à l'est du continent africain dans l'océan Indien et couvre une superficie¹¹ de 587 295 km² (Institut National de la Statistique de Madagascar, s. d.). A l'intérieur de leur embarcation, des serviteurs étaient présents – d'origine africaine ou provenant du sud de l'Inde selon toute vraisemblance. L'installation sur l'île s'effectue à partir du sud et de l'est avant de remonter vers les Hautes Terres.

¹¹ Pour donner un ordre d'idée, la superficie de Madagascar représente 19 fois la Belgique (30 528km²) tandis que la population malgache représente plus du double de la population belge (24,24 millions contre 11,2 millions). La France métropolitaine, comptant 551 500 km² et la Belgique pourrait tenir dans Madagascar. Voir Banque Mondiale, 2015, mais aussi United Nations Statistics Division (UNSD), 2013.

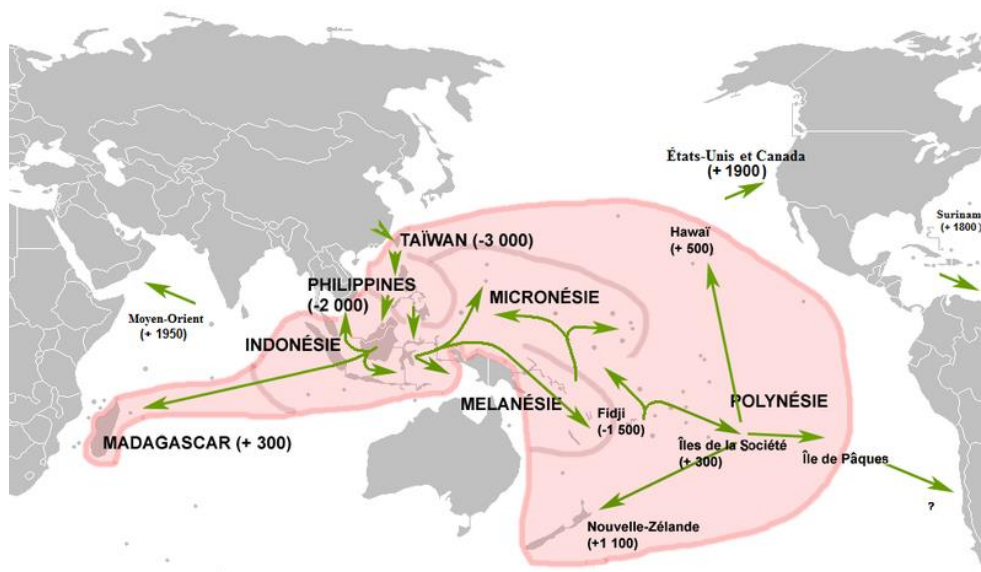


Figure 2 Map of expansion of austronesian languages. (Cagé, 2011)

Les incursions européennes commencent aux XVI^e et XVII^e siècles. Le premier contact eut lieu à Diego Diaz avec des Portugais. Rapidement, des Hollandais, des Français et des Anglais débarquent afin de s'adonner au commerce des esclaves et implanter des plantations. Des captures de prisonniers lors de guerres inter-tribus, des razzias de vivres et de bétails ainsi qu'un important déséquilibre politique suivirent (Josse, 2015). L'installation des Français est pénible. Une première tentative de conquête territoriale voit le jour en 1628 – moment de l'instauration de la Compagnie des Indes – mais les Français doivent faire face à de nombreux imprévus : les maladies, les difficultés de ravitaillement, les dissensions internes, la résistance “indigène”. Cette opposition restera importante à chaque période.

Avant son unification¹², Madagascar possède de nombreux souverains au sein des différentes régions. L'île devient un « exemple unique en

¹² L'unification de Madagascar sera effective aux alentours de 1810 sous l'égide du Roi Radama I^{er} (Madascope, 2005).

Afrique ¹³» de constitution étatique sous « les élites du pouvoir royale merina » (Fournet-Guérin, 2009, p. 1) dont Andrianampoinimerina, est le promoteur de l'unification malgache, « roi de conquêtes pacifiques » (Josse, 2015, p. 95). Il agrandit son territoire, développe les marchés, instaure les impôts et une forme de justice. Certaines caractéristiques fondamentales de cet État malgache perdurent à l'heure actuelle : « une vision hiérarchique du territoire, une domination des Merina sur les autres ethnies et royaumes et une forte centralisation » (Fournet-Guérin, 2009, p.4).

À la mort d'Andrianampoinimerina, Radama Ier – son fils cadet – prend sa succession. Celui-ci facilite la présence européenne, ses actions étant guidées par sa fascination pour l'Occident et « attaché à une certaine idée de la modernité et du progrès » (*ibid.*). Il interdit la traite des esclaves malgré l'opposition des Merina. Notons qu'une grande partie des esclaves – envoyés sur l'île de la Réunion – provenaient de l'Imerina (Rafidinarivo, 2009). Ranaivalona 1^{ère}, son épouse devenue reine, s'oppose à la présence et à l'influence des étrangers. Il existe, en effet, une ambiguïté de longue date entre les Merina et les étrangers : les premiers voulant garder à distance les seconds vis-à-vis de diverses affaires – notamment foncières tout en cherchant leur reconnaissance afin d'appuyer leur légitimité (Rajaonah, 2012). Ranaivalona 1^{ère} interdit le christianisme et rétablit l'ordre traditionnel. L'histoire semble être un éternel recommencement puisqu'à sa mort, son époux Radama II ouvre « à nouveau le pays » (Josse, 2015, p. 96) aux étrangers. Ensuite, diverses reines se succèdent, mais le pouvoir réel appartient à Rainilaiarivony, le Premier ministre, qui fût l'époux consécutif de ces reines.

¹³ Il est possible de parler d'Etat-nation de par l' « adéquation entre un territoire (une île), un État (une monarchie, puis une colonie, puis une République indépendante), un peuple (les Malgaches) et une langue (le malgache) » (Fournet-Guérin, 2009, p. 1).

À la fin du XIX^e siècle, l'Europe vit une révolution industrielle. Une grande quantité de ressources naturelles lui est nécessaire pour répondre à ses besoins. Une politique d'expropriation des ressources de pays africains est alors mise en place. En même temps, la conférence de Berlin (novembre 1884 - février 1885) rassemble quatorze pays occidentaux dans le but d'établir les conditions du partage des territoires africains entre ces pays. Ce partage s'effectue sous l'impulsion du siècle des Lumières : la société européenne se perçoit comme "plus évoluée" et ayant pour mission d'apporter la civilisation aux autres pays qu'elle nomme "barbares". La mission civilisatrice devient la propagande de la colonisation (Mazzocchi, 2017).

Une guerre franco-malgache éclate avec pour prétexte l'assassinat d'un Français. Il s'agit de « relancer les revendications territoriales françaises » (Josse, 2015, p.96). Dans un but de pacification, un traité est signé le 6 août 1895 désignant Madagascar sous un protectorat français (D. Burguet, 2014, p. 38). En 1896, son statut devient celui de colonie et l'ordre colonial est instauré par le général Gallieni s'appuyant sur des fonctionnaires malgaches. Cette modification met fin au règne monarchique et signe l'exil de la dernière reine. Toutefois, les rapports entre les Merina et les colons oscilleront entre la considération et le rejet (Crenn, 1998). En 1935, le travail forcé est appliqué sur l'île rendant « [obligatoire] pour les paysans la plantation des caféiers » (Moreau de Bellaing, 2005, p. 2). Madagascar devient un territoire français d'outre-mer en 1946 avec pour conséquence une insurrection multi-située en 1947 face à laquelle les répressions se montreront extrêmement violentes¹⁴. Une forme d'autonomie est autorisée en 1957 par la France ainsi qu'un suffrage universel, ce qui mènera à l'instauration de la I^{ère} République en octobre 1958.

¹⁴ Un chiffre certainement sous-estimé parle de 89 000 morts sans parler des réfugiés qui « moururent de maladies et de privations » (Josse, 2015, p.98). Il y eut également de nombreuses arrestations arbitraires, tortures, etc.

Le 26 juin 1960, l'indépendance de Madagascar est déclarée. Néanmoins, « on ne peut pas dire que la situation change complètement » (Moreau de Bellaing, 2005, p. 5). Au début des années soixante-dix, les mouvements politiques présents s'articulent autour « [du] refus de la domination politique et économique française qui s'exerçait par l'intermédiaire d'un régime néo-colonial et [de] la volonté affirmée de la moyenne bourgeoisie des Hautes Terres de participer concrètement à la gestion du pays » (Lombard, 2005). Ainsi, en 1972, le peuple s'élève contre le « régime et le néocolonialisme français » (Josse, 2015, p.99) menant à une évacuation des forces françaises, une sortie de la « zone franc », un retournement du pays vers les pays communistes, etc. La politique mise en place par le Président Ratsiraka (1975-1992) appauvrit et endette le pays.

À cette même période, les politiques d'ajustement structurel suivies des documents de stratégies pour la réduction de la pauvreté sont mises en place au niveau international. Ces derniers ayant comme principal inconvénient d'imposer une vision néolibérale, une démarche organisée par le Fond Monétaire International et la Banque Mondiale¹⁵.

Aujourd'hui, la globalisation n'épargne aucune société (Defreyne, 2015). Elle n'est pas l'apanage de l'occidentalisation ou de toute autre homogénéisation. Bien au contraire, il faut noter la multiplicité, la perméabilité des sociétés expérimentant différents branchements les rendant flexibles (Bréda et al., 2012). En effet, si la globalisation a été présente en tout temps, elle s'est grandement accélérée depuis quelques décennies, notamment avec la fin de la guerre froide – nous aurons largement l'occasion d'y revenir.

¹⁵ Fixant les règles du jeu et gardant un rôle central dans la formulation des politiques à mettre en œuvre (Lapeyre, 2006).

De nombreuses crises politiques traversent Madagascar et ses relations avec la communauté internationale – principalement la France – demeurent complexes¹⁶ (Rakotomalala, 2015). Cet aspect sera soulevé en de nombreux points dans la présente monographie.

Comme dans de nombreux milieux, la société s'érige entre dominants et dominés. En ce qui concerne la société malgache, Moreau de Bellaing (2005) en distingue deux types : les « dominants réels et concrets » et les « dominants imaginaires ». Les premiers regroupent les colons, les fonctionnaires de l'administration coloniale¹⁷, les notables¹⁸, l'armée et les anciens. Les seconds rassemblent les ancêtres, les divinités liées à *Zanahary*¹⁹ et les esprits. Les dominés, quant à eux, évoluent avec l'histoire malgache. Jusqu'en 1945, il s'agit des « paysans colonisés soumis au travail forcé ». De 1947 à 1960, ce sont les paysans obligés de « planter des caféiers » (p.5). Après l'indépendance, une domination sur le monde paysan demeure. Althabe (cité par Moreau de Bellaing, 2005) met l'accent aussi sur la situation des femmes et des jeunes.

¹⁶ Rakotomala (2015) relève, par exemple, les échanges menés entre Madagascar et la communauté internationale (dont l'Union africaine, les Nations unies, la Commission de l'océan Indien, le marché commun de l'Afrique orientale et australe (Comesa), l'Organisation internationale de la francophonie, la SADC et l'Union européenne), laquelle oriente les mesures devant être prises par le gouvernement malgache pour sortir de la crise de 2009.

¹⁷ Dans ces propos, il s'agit de fonctionnaires malgaches car le livre d'Althabe ne dit rien sur les fonctionnaires coloniaux. Aujourd'hui, Les fonctionnaires malgaches et notables agissent « au nom d'un Etat lié au capitalisme [...] un peu comme les bourgeois d'affaires et, plus tard d'entreprises [...] pour maintenir les dominés à leur place » (Moreau de Bellaing, 2005, p.6).

¹⁸ Ceux-ci sont d'anciens combattants retraités, des émigrants issus du village, mais ils ne reconnaissent plus leur appartenance à celui-ci. Il peut s'agir également des personnes d'origine chinoise. (Moreau de Bellaing, 2005, p. 3)

¹⁹ Maître de l'univers

Malgré cela, les individus ne sont pas totalement soumis au système. À chaque période, les résistances et mécontentements face aux régimes en place et à l'incursion des européens sont nombreux. Il existe des “zones d'incertitude” où la liberté collective et individuelle semble pouvoir se « manifester, jusqu'à un certain niveau [notamment] dans le recours à l'imaginaire » (Moreau de Bellaing, 2005, p. 7) – appelées les communautés de dépassement²⁰ par Althabe. En effet, dans des sociétés où il est difficile de se révolter, des mécanismes de ruses peuvent se développer (Laurent, 2004; Mazzocchi, 2012, 2017; Scott, 2008).

La petite histoire... du village :

De la grande histoire à la petite histoire, il n'y a qu'un pas. L'univers dans lequel j'ai évolué, se vit de divisions : spatiales, temporelles ou encore liées aux origines “ethniques”.

Antsirabe est la ville la plus proche du village. Sa population est estimée à 257 163 habitants (PopulationData, 2017). Troisième ville économique de Madagascar, elle accueille de nombreuses entreprises de textiles telles que les cotonnades et la brasserie « Star ». Située à 1500 mètres d'altitude et entourée de volcans, elle est également reconnue pour son climat frais et ses eaux thermales.

Antsirabe est l'un des principaux carrefours de communication routière de l'île. Chaque marchandise arrive sur cette dernière par Tamatave et doit être acheminée à Tananarive, la capitale. De là, grâce à une construction en étoile du réseau routier, elle peut être envoyée dans chaque région du pays. Néanmoins, cette construction signifie également que les régions ne communiquent pas entre elles aisément. Il faut constamment transiter par la capitale en cas de déplacement (Fournet-Guérin, 2009). Vu son emplacement, Antsirabe réceptionne

²⁰ C'est-à-dire des communautés qui donnent sens aux communautés réelles et concrètes (Moreau de Bellaing, 2005).

une grande partie du trafic provenant du sud de l'île. C'est le cas pour les déplacements vers Tuléar, Morondava, Fianarantsoa, Ambisotra, etc. En plus des marchandises, elle est une ville carrefour pour le tourisme : les voyageurs y passent pour voguer vers d'autres destinations.

Mon terrain ethnographique se déroule dans le grand quartier d'Ivohitra. Il doit ce nom à son emplacement : le mont que j'aperçois de la maison. Ce *fokontany*²¹, comptant environ 1500 âmes, se divise en : Himarina²² (le nôtre est le moins vaste comptant 150 à 200 habitants), Anta (celui qui est en bas de chez nous) et trois au sud : Ambo, Fara et Vaha. Les personnes partageant mon quotidien font partie de Tanana, un autre *fokontany* accolé au nôtre. D'ailleurs, notre maison fait partie d'Himarina, mais dès que nous dépassons le portail, nous sommes à Tanana. C'est la raison pour laquelle je fais principalement référence à ce village dans la présente monographie.

Nous sommes entourés de monts et de collines se déclinant en un camaïeu de verts et de bruns. La terre, quant à elle, est tantôt ocre tantôt beige. Certaines de ces collines accueillent des villages et leurs maisons accrochées sur les flancs. Une route partant d'Antsirabe pour rejoindre l'Ouest de l'île traverse le village. Il s'agit du décor principal de mes journées puisqu'elle passe juste devant la maison. Notre rue est en pente. Au bout de celle-ci, l'horizon s'ouvre sur une vallée quadrillée par les champs de riziculture avant de reprendre sa course vers le prochain village. Une rivière – bien qu'appelée fleuve par les habitants – slalome au milieu de la vallée permettant une certaine irrigation de celle-ci, mais se transformant en tourments lorsqu'elle est la cause d'inondations.

²¹ Village malgache.

²² Comme je l'ai mentionné dans le prologue, le nom du village et de ses quartiers ont été modifié afin de préserver l'anonymat des interlocuteurs. Il en va de même pour les prénoms de ces derniers.

Chaque soir, le soleil couchant pose un voile rose-orangé sur la vallée où les villageois cultivent le riz. Lorsque la récolte est terminée, les champs servent à la production de briques. Les habitants du village vivent principalement de l'agriculture et de l'élevage local. Toutefois, cela n'est pas suffisant et certains trouvent un emploi dans les entreprises urbaines implantées en ville traitant le textile ou la brasserie. Les journées sont rythmées par le chant des coqs, mais aussi par les martellements du forgeron se trouvant à quelques mètres de la maison. Un réparateur de vélo s'affaire également pour satisfaire les personnes ayant la chance de posséder ce précieux moyen de déplacement. Quelques gargotes jalonnent la route tout comme les épiceries-bars lorsqu'on se rapproche de la ville. En remontant vers les tombeaux, un centre de santé de base peut accueillir les soins élémentaires.

2. Ouverture au terrain : envie d'exotisme et d'harmonie culturelle ?

Tout comme dans de nombreuses sociétés, le rite de passage est une épreuve obligatoire pour devenir un homme, dans la discipline anthropologique, le terrain propulse l'aspirant vers son initiation. Pour entreprendre la mienne, mon choix se porte sur Madagascar, l'île Rouge, cette, pour moi, « belle inconnue » m'apparaissant comme l'un des bouts du monde. Néanmoins, je n'ai aucune idée de la façon dont il m'est possible d'entrer sur ce terrain. Avec un goût certain pour les voyages, je navigue depuis quelques mois sur les forums de backpackers²³. Ce sont ces derniers qui me recommanderont un guide touristique, apparemment reconnu et prisé dans le petit monde des

²³ Personnes voyageant en sac à dos pour faire le tour d'un pays ou du monde.

voyageurs. Je prends donc contact avec cet homme répondant au prénom d'Aimé²⁴.

Après lui avoir expliqué mon projet, Aimé accepte de m'aider dans mes démarches. Au fil des discussions, je lui fais part de mon désir de vivre au sein d'un village – ou d'une ville – parmi les habitants. Dans un premier temps, il recherche une location de maison. Nous n'étions pas sur la même longueur d'onde. Je lui précise mon désir d'habiter dans une famille, une communauté, etc. Il reviendra vers moi quelques jours plus tard, après avoir discuté avec sa femme, et m'invitera à partager leur quotidien. Je m'apercevrai rapidement que, même s'il accepte de me loger, Aimé ne m'avait pas prévenue des enjeux que tout cela allait animer. En était-il seulement – réellement – conscient...

Mon premier contact physique avec le sol malgache s'effectue sur le tarmac de l'aéroport d'Antananarivo²⁵ sous le ciel nocturne. Aimé m'attend à l'entrée de celui-ci. Notre rencontre ressemble aux retrouvailles de deux vieux amis. Rapidement, nous nous dirigeons vers notre taxi qui nous emmène à l'hôtel. Tandis qu'Aimé prend les bagages, le chauffeur du véhicule me demande s'il s'agit de ma première fois à Madagascar et si j'ai déjà voyagé aussi loin. Lorsque je lui réponds être allée jusqu'en Afrique, celui-ci me coupe la parole : « *Madagascar, ce n'est pas l'Afrique. Ne dites jamais à un malgache que c'est un africain* »²⁶ (Extrait du carnet de terrain, le 14 avril

²⁴ Un référencement de chaque acteur se trouve en annexe. Aimé ayant eu une place particulière durant mon ethnographie, je le présente au point 4.

²⁵ Antananarivo dit aussi Tananarive est la capitale de Madagascar.

²⁶ Ce type de propos n'est pas sans rappeler les travaux sur la créolisation réalisés par Jolivet (2013). L'anthropologue aborde d'ailleurs le refus de certaines populations d'être désignées sous le terme « Créoles » préférant l'appellation « Guyanais ». De même, leur « rapport privilégié à l'Afrique » (p.124) a longtemps été refusé par les Créoles préférant mettre l'accent sur leurs liens avec l'Occident. Dès lors, je suis bien consciente que les paroles de ce chauffeur – et d'autres

2016). Le décor était planté. J'étais face à une réaction que je ne comprenais pas – à l'époque – et qui allait se répéter sous diverses formes : une mise à distance entre soi et l'Autre – pouvant se montrer radicale. J'allais en avoir un autre exemple rapidement. En effet, le lendemain matin, alors que nous cherchons un taxi pour nous rendre à environ deux cents kilomètres de la capitale – dans le village d'Aimé – le rabatteur nous pose quelques soucis : celui-ci voulant absolument que je paie plusieurs places sous prétexte d'être une *Vazaha* et grosse.

Arrivée dans le village par le taxi brousse reliant Tananarive et Antsirabe, je suis accueillie devant la maison par la mère de famille, Iary, et les deux meilleurs amis de mon guide, Mahefa et Antso. En même temps que je me retrouve confrontée à la réalité du milieu qui sera le mien pour les trois prochains mois, les personnes alentours voient débarquer une « *madame* » qu'ils prendront au début pour un membre de la famille en visite. L'étrangeté que je soulève chez eux, se renforce avec l'écoulement des jours. De toute évidence, je ne suis pas « de passage ». L'observation commence : la mienne et la leur. Loin d'être passive (Murgida, 2005), elle se révèle dans l'appréhension, la curiosité et parfois même l'animosité dont seule une « analyse réfléchie [m'empêchera] de tomber dans des descriptions fictives et [me permettra] de comprendre la situation à laquelle nous participons » (p.8).

La maison qui m'accueille est petite. Les murs possèdent un crépi orangé défraîchi parsemé de fissures et de moisissures. Le toit est fait en carton et en taules. De petites fenêtres sans vitres aux volets foncés laissent pénétrer la lumière. Dans la cuisine, le charbon de bois a noirci chaque centimètre carré de l'espace et étouffe les poumons lorsqu'il se consume. La chambre des enfants se trouve face à cette cuisine. Pour ma part, je dormirai dans le salon, face à la chambre des

individus par la suite – s'inscrivent dans un débat relié à la créolité et que cette question se retrouve dans tous les lieux créolisés : Antilles, Cap Vert, etc.

parents. Le couloir d'entrée nous sert également de salle de réception, de salle à manger et d'entrepôt pour le riz. À l'arrière de la maison, un enclos abrite deux cochons suivi d'un abri pour les poules. Aimé s'excusera plusieurs fois de l'aspect modeste de sa demeure. Il me faudra le rassurer sur mon envie de partager malgré tout leur quotidien dans cet endroit.

Pour les habitués des expériences ethnographiques, il est coutumier de lire que l'entrée sur le terrain demande une adaptation face à la rencontre d'un univers totalement nouveau. Que ce soit du point de vue sensoriel, cognitif, etc. Pour l'apprenti anthropologue, cette évidence théorique le frappe de tout son fort. Ainsi, il me faut tout apprendre. Dans ce monde rien ne m'est familier : manger, me laver, aller aux toilettes... Saluer, m'asseoir, marcher dans la rue... Je perds tous schèmes incorporés en vingt-cinq ans. Mon univers de sens doit être reprogrammé. J'avais l'impression d'être un nouveau-né venant d'arriver dans le monde et agressé par toutes les informations et sensations l'entourant. Je me retrouve dans une errance totale me déconcertant. Caratini (2004) explique cet état comme une « “retombé[e] en enfance”, [...] celle d'avant le langage » où la sécurité du chercheur « ne dépend plus que du bon vouloir de ses hôtes et du degré de confiance qu'il a pu instaurer avec eux » (p.31). C'est dans cet état que se construisent les représentations qui permettront un « savoir sur l' “Autre”, mais aussi sur soi [questionnant mon être, mon] groupe d'appartenance, [ma] culture et la condition humaine » (p.32-33).

Il s'agit également de dépasser mes propres limites, bien souvent en luttant et ce, de deux façons au moins. Premièrement, par cette nécessité engendrée par l'inconfort de l'incompréhension où il me faut intégrer des systèmes de pensées, grilles de lectures, croyances inconnues entrant potentiellement en conflit avec ma propre structure cognitive. Deuxièmement, par des limites, au sens plus “matériel”,

d'un corps malade ne supportant pas le régime alimentaire, expérimentant l'exiguïté, la cohabitation avec certaines de ses phobies – arachnophobies, etc.

J'avais été affectée (Favret-Saada, 1979) au plus profond de mon être et de mon corps. Le basculement était total. Je vivais avec eux, comme eux. J'en venais même à adhérer à leurs représentations : pendant un mois, je n'arrivais plus à faire la différence entre mes perceptions et les leurs. Au point d'en faire l'expérience par moi-même : j'étais, par exemple, autant aux prises avec la sorcellerie qu'ils ne l'étaient... complètement apeurée. Je me retrouvais dans une ethnographie du sensible (Laplantine, 2005) où mon affectation se trouvait « inter-reliée à la personne que [je suis] et/ou à ce que [je] représent[e], parfois à [mon] insu » (Mazzocchetti, 2015, p. 85). Fort heureusement pour le sérieux de cette ethnographie – et la santé mentale de l'anthropologue –, le basculement fût suivi d'une posture réflexive.

3. Aux prises avec soi et les autres

Je me retrouve en pleine analogie avec les propos de Baker (cité par Goffman, 1973b) sur le stigmate par l'infirmité : l'incertitude quant à mon statut et l'attitude – de rejet ou d'acceptation – adoptée par les individus que je rencontrais domine la plupart de mes « interactions sociales » (p.25). Toutefois, à y regarder de plus près, n'est-ce pas la caractéristique même de toute nouvelle interaction. Facteur simplement renforcé par l'exceptionnalité de la personne comme le dit plus loin l'auteur : « c'est là précisément la situation [...] du Noir à la peau claire, de l'immigrant de deuxième génération, de celui qui change de classe sociale » (*ibid.*). Je laisse cette question en suspens pour l'instant afin d'y accorder plus d'importance par la suite.

Pour aider l'anthropologue sur les premiers pas de son terrain, face à la perte de repères, à la solitude, etc., il n'y a que l'Autre – « qu'il est

venu étudier et qu'il ne sait pas trop comment trouver d'abord » (Caratini, 2004, p.22). Cet Autre n'a aucune raison de précéder l'anthropologue. À de nombreuses reprises, le temps semble être suspendu. Il ne se passe rien, du moins en apparence. Je reste de nombreuses heures dans le salon de la maison ou à l'intérieur du portail attendant que quelque chose arrive : que mon guide revienne d'un endroit inconnu, qu'un programme soit établi, qu'une traduction soit posée, etc. Dans ces moments-là, tout me paraît immobile et la prise de recul complexe. Je me borne à écrire dans mon carnet de terrain en me demandant si je pourrais bientôt participer puisque même les tâches ménagères (la lessive, la cuisine, etc.) me sont proscrites au vue de mon statut de *vahiny*²⁷.

En règle générale, le chercheur doit user de patience pour être accepté... un jour peut-être. La communauté le mettant à l'épreuve, il doit être persévérant et attendre avant de voir se produire une modification de leur rapport. De plus, son désir d'acceptation le met dans un dilemme : il « paie de sa personne » pour que « sa présence soit tolérée » (p.23) et se retrouve dans une position de débiteur si cette acceptation a lieu.

Mon désir d'être acceptée par le village était si puissant que j'en suis venue à accepter des choses intolérables de leur part. Les itinéraires imposés par mon guide. Les moqueries quotidiennes dans les transports. Les vociférations sur moi « *et mes semblables* » (imprégnation, notes *a posteriori*) suivies de crachats. L'homme aux mains baladeuses sous l'effet de l'alcool. L'homme trop insistant et pressant dans une fête de mariage plongée dans le noir parmi une population majoritairement masculine et alcoolisée. Dans ces deux derniers cas, j'étais dans la position difficile de devoir choisir entre me défendre et penser à l'impact de la représentation qu'aurait la remontrance – voire la gifle – d'une *Vazaha* sur un Malgache. Ma

²⁷ Invité en malgache.

sécurité n'a probablement jamais été réellement en danger. Aimé et ses cohabitants veillaient. Cependant, les sentiments – la peur, la colère, la tristesse – que je ressentais étaient bien réels.

Tant la phase d'appréhension que d'acceptation peut être difficile à gérer. Au début, en plus des difficultés énoncées, l'absence de langage commun²⁸ accentue le sentiment de solitude²⁹. Aimé est mon seul interlocuteur. Bien que des interactions soient mises en place avec les autres habitants, elles sont non-verbales, de l'ordre du sensible, du ressenti, ou médiées par la traduction d'Aimé. Cette solitude est relative, car j'ai toujours une personne à mes côtés. Il s'agit d'un sentiment ambigu puisque, bien que me sentant seule, je ne peux me « retrouver avec moi-même », « être isolée » pour quelques temps. Que ce soit en fuyant dans les rizières ou en me réfugiant dans la douche, je trouve constamment une présence humaine. Plus d'une fois, cette proximité devenait étouffante. Je vis une « proximité [...] insoutenable et [une] distance insupportable » (Jamouille, 2014, p.70).

En règle générale, l'anthropologue n'a aucun “semblable” pouvant répondre à ses interrogations ou le rassurer. Dans mon cas, je profite quasiment chaque jour de la connexion Internet pour transmettre les grandes lignes de ma journée et mes déboires à ma mère ainsi qu'à Myriam³⁰. Ces quelques minutes en lien avec un monde connu me permettent de ne pas perdre pied. Il est d'ailleurs intéressant de noter

²⁸ Les habitants parlant le malgache (ou *malagasy*), provenant « des langues austronésiennes, et enrichie de nombreux apports sanscrits, bantous et arabes » (Fournet-Guérin, 2009, p. 3).

²⁹ J'opte pour le terme « solitude » au sens où l'utilise (Kaufmann, 1995) , à savoir « sentiment de solitude, et plus précisément à la perception négative de la solitude, l'absence douloureuse de liens » (p.125). Sentiment dont l'origine est subjective, se trouvant dans les représentations sociales de la solitude.

³⁰ Myriam est une jeune femme française engagée au sein d'une association à Madagascar.

que plus mon intégration au sein de la communauté augmentait, moins grand était ce besoin.

Même si deux proches s'avèrent être une oreille attentive, l'expérience que je vis est globalement impossible à entendre – et, pendant de longs mois, à dire également – ce qui augmente mon enfermement. Il me paraît inconvenant de faire part de mon inconfort à mes hôtes... ou plutôt du mal qui me ronge chaque jour. Quant à mes “semblables³¹”, certains paraissent vivre dans un autre monde : celui du “luxe”, de l'accès aux privilèges – celui que j'ai refusé tout net. Ils me décrivent un Madagascar inconnu : lieu de tourisme où ils sont venus s'enorgueillir d' « *aider ces personnes n'ayant pas les mêmes chances que nous* » (Propos recueillis auprès d'un volontaire d'ONG, carnet de terrain, le 16 mai 2016) tout en pouvant profiter des merveilles de l'environnement voire de certains vices. L'image qu'ils véhiculent, pour certains, ne fait que renforcer les préjugés négatifs ou les représentations d'un accès facile à la richesse, à la valeur, à des « corps-valeurs » (Tonda, 2005). Quant à mes proches ou connaissances restés au pays, mon expérience, loin des représentations idéalisées exposées par les médias, semble inaudible. Les quelques tentatives d'énonciations n'ont provoqués que des levées de boucliers. Il ne semble me rester qu'une seule solution : le silence.

4. Place du guide : la valse des sentiments

Je ne saurais souligner à quel point il est important d'être conscient du lieu dans lequel l'anthropologue entre, de savoir quelle est la place des personnes qui l'accueillent. En effet, tout comme dans sa société d'origine, son identité sociale est en partie définie par ses fréquentations. Sur le terrain, l'anthropologue est identifié à sa “famille” et porte sa réputation. Ainsi, il peut être « assimilé [...] à une “clique” ou une “faction” locale, ce qui offre un double

³¹ Les autres *vazaha* rencontrés principalement au café de l'Alliance.

inconvenient » (de Sardan cité par Vuilleminot, 2015, p. 124). Néanmoins, si on en croit les propos d'A.-M. Vuilleminot (2015), l'« enclavage » dans lequel j'ai vécu est « salutaire [et] souhaitable. Il est la preuve d'une mise en relation étroite avec certains interlocuteurs, de l'élaboration lente d'une intimité » (*ibid.*). Le lien unissant l'anthropologue, ayant dû retomber en enfance³², et son groupe hôte s'approcherait même d'un « type familial [...] et indestructible » (Caratini, 2004, p.57). Il dit quelque chose de l'impossible neutralité.

Dans cette optique, il est important de présenter mon guide, l'interlocuteur qui m'a accompagné tout au long de ce terrain ethnographique. Aimé est un homme d'une quarantaine d'années vivant dans les Hautes Terres de Madagascar au sein de la région Vakinankaratra. Il est marié à Iary et père de trois enfants. Noro, l'aînée, a 18 ans et est en 3^{ème} secondaire. Mahaleo a 14 ans et est également en 3^{ème} secondaire. Le cadet, Tihiana a 12 ans. Il n'est pas à proprement parler le fils d'Aimé, mais son neveu. Lorsque la sœur d'Aimé est décédée, celui-ci a recueilli Tihiana. Depuis, il l'a adopté et il fait entièrement parti de la famille. Aimé est guide durant la saison touristique et se déplace dans toute l'île. Néanmoins, pour la plupart des habitants du village où il réside, il est un agriculteur lambda. Du moins, c'est l'image qu'il tente de donner, car de nombreuses rumeurs courent sur son statut. Certains n'hésitant pas à dire de lui qu'il est le « *riche du village* », l'origine de ses avoirs posant question. Au fil de mon parcours, je comprendrai qu'il ne cultive pas seulement la terre en dehors de la saison touristique, mais que plusieurs de ces terres lui appartiennent.

Aimé a une place toute particulière et ambiguë dans ce terrain ethnographique. Longuement, je me suis posée la question du terme pouvant au mieux définir le rôle qu'il y a joué. Seule une prise de

³² Voir les propos de Caratini (2004) repris dans cette monographie.

recul, minutieuse, m'a permis de mettre des mots sur notre lien. Tout d'abord, il se trouve être mon hôte : au sein de son foyer, je suis logée, nourrie, blanchie, moyennant quelques euros par jour. Ensuite, il endosse le rôle de guide lorsqu'il me dirige à travers les rues des villes et villages. Face aux villageois – ne parlant pas français – et durant la plupart des interviews, il devient mon traducteur et interprète. Il m'assiste également dans mes recherches. Enfin, notre histoire commune – discussion sur Facebook pré et post-terrain, partage du quotidien durant 3 mois, entraide, etc. – a développé des liens affectifs faisant d'Aimé un ami. Ainsi, toutes ces identifications se confondent. Néanmoins, dans un souci de concision, je l'identifierai comme "mon guide" tout au long de cette monographie. Ce terme le définissant au mieux : « personne qui donne une direction morale, intellectuelle, qui dirige quelqu'un, [...] leurs actions, etc. »³³ (Larousse, s. d.).

Bien que notre relation soit empreinte d'amitié et de respect, ma position face à Aimé oscille tout au long de mon terrain. J'éprouve des difficultés à lui faire constamment confiance et ai de longs moments d'exaspération face à ses comportements. À certains moments, j'adhère à ses propos. Etant en total accord avec ses pensées. J'acquiesce lorsqu'il parle de l'exagération des dires de touristes quant à la dangerosité de Madagascar, leur incompréhension face à l'inadéquation entre les images de documentaire et la réalité sur place. Il me dit : « *Ce n'est pas facile d'expliquer ça parce que, si c'est moi qui explique ça, ils vont dire : "mais si on l'a vu à la télé"* » (discussion informelle du 20 avril 2016). À de multiples reprises, il m'explique à quel point les touristes désirent garder un certain confort tout en voulant avoir accès à l'exotisme qu'on leur vante. Ils ne tentent pas des choses extérieures à leur culture et ne tentent pas de s'adapter au pays. Dans de nombreux cas, aux vues des comportements observés en ville et des témoignages rapportés par les

³³ Larousse, É. (s. d.). Définitions : guide - Dictionnaire de français Larousse. [En ligne] URL : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/guide/38571>

habitants du village, j'adhère à ce genre de propos : bien que cela ne soit nullement l'enjeu en anthropologie, il était important, rassurant, pour moi d'être en accord avec Aimé afin de pouvoir supporter la proximité, la promiscuité de notre situation³⁴. Néanmoins, à d'autres moments, je ne supporte plus son esprit intransigeant. J'ai l'impression que ses propos me guident dans une seule et même direction. L'impression que je ne sais avoir accès qu'à son point de vue.

Divers biais et difficultés se posent effectivement suite à la présence d'Aimé, mais aussi, de par le fait que nous sommes sur son terrain. L'action de ce dernier peut être vue de plusieurs façons. Elle est facilitatrice, car elle me donne accès à un monde méconnu, fermé et ayant une certaine méfiance vis-à-vis du *Vazaha*. Elle se montre parfois protectrice comme lorsqu'Aimé refuse certaines interviews ou visites en pensant à mon état de santé³⁵. L'action d'Aimé peut être vue également comme réductrice : mon accès à d'autres interlocuteurs est médié par Aimé tout comme les lieux dans lesquels nous nous rendons. Au début du terrain, une médiation a été nécessaire entre nous deux quant à sa méthode de traduction. Par exemple, lorsque je lui demande longuement de remercier une dame pour son accueil, il réduit mes propos à quelques mots. Plus tard, il me dit « *il y a des choses, c'est pas la peine de les dire. Ici, les gens comprendraient pas* » (extrait du carnet de terrain, le 13 mai 2016). De plus, Aimé possède des idées bien arrêtées sur certains sujets : sur les relations *Vazaha/Malgache*, sur la potentielle continuité de la colonisation ou

³⁴ Je ne me rendrai compte que bien plus tard qu'il s'agissait aussi de répondre à leur demande implicite d'être en accord avec leur vision du monde, d'adhérer – voire de prendre parti avec eux – à leur propos quant aux rapports qu'ils vivaient avec les Autres. Etant venue dans cette communauté, désireuse d'en « faire partie », ils me demandaient en quelque sort devenir leur alliée (Goulet, 2011).

³⁵ J'ai subi une double entorse à la cheville avec déchirement des ligaments deux semaines avant mon départ pour Madagascar et n'ai cessé de tomber malade sur place.

disons plutôt la « *suprématie française* » (discussion informelle avec Aimé, le 6 mai 2016) et le comportement des résidents français. Il s'agit, dès lors, pour moi, d'être attentive face au « risque de [me] faire l'écho de [ma] “clique” adoptive et d'en reprendre les points de vue » (de Sardan cité par Vuilleminot, 2015, p.124). De même, les autres villageois peuvent m'assimiler à la vision qu'ils ont d'Aimé – tout comme je le souligne plus haut au sujet de l'enclichage de l'anthropologue.

Face à cet état de fait, il me semble important de prendre du recul. Autant durant le terrain qu'au moment de l'analyse de celui-ci. Cette prise de distance me paraît cruciale afin de garder un esprit critique sur les enjeux et les dynamiques se jouant entre nous. Un peu à la manière de Singleton (2004), je dirai que l'« adaptation n'est pas [...] identification [et que] le dialogue suppose distance et différence » (p.130).

Sur le terrain, cet espace-tampon s'effectue au travers d'un éloignement géographique. Arrivée depuis trois semaines à Tanana, je suis perdue au sein du village et de son fonctionnement. Je suis confrontée à ces moments de vide inhérents à tout terrain ethnographique. Mes journées s'étirent et ne semblent m'apporter aucune donnée importante. C'est du moins ce que je crois sur l'instant – d'autant plus que je tente de refouler le malaise que je ressens et sur lequel je n'arrive pas encore à mettre de mots. De plus, mon guide est souvent absent. Il ne traduit quasiment aucun échange entre les habitants et moi. Je décide alors, après avoir pris quelques renseignements auprès de Jamy³⁶, de rendre visite à un « *érudit* », Mr. Armstrong, ayant des connaissances importantes dans le domaine historique, coutumier, linguistique, etc. Je séjourne une semaine dans

³⁶ Le dirigeant du café de l'Alliance française.

son village à quelques kilomètres d'Ambisotra³⁷. Cette période sera l'occasion de réfléchir sur les émotions, sentiments qui me traversent. Il s'agira également de moments porteurs dans l'édification de ma problématique, Mr. Armstrong m'apportant toutes ses connaissances sur les traditions malgaches et leur évolution. Concernant l'analyse post-terrain, c'est le dialogue avec des anthropologues, sociologues, etc. qui me permettra une mise en perspective des discours – moment que j'évoque dans l'interlude de cette monographie.

³⁷ Ville de la région des Betsileo (autre ethnie malgache) se situant à nonante kilomètres d'Antsirabe.

PARTIE I : DÉCOUVRIR SON STATUT ET RESTER À SA PLACE

Le fil rouge de cette première partie sera celui de l'identité et ce qu'elle a représenté pour mes interlocuteurs. Vinsonneau (2002) définit l'identité³⁸ comme un processus dynamique évolutif donnant un sens à l'être en reliant « les éléments [passés, présents, futurs] qui le concernent et qui peuvent être de l'ordre des prescriptions sociales et des projets aussi bien que des réalités concrètes » (p.4). Elle est constituée « des contenus de représentations de ce que l'on est, de ce que l'on devrait être et de ce que l'on voudrait être » (*ibid.*). L'écrivain franco-libanais, Amin Maalouf (2006), déconstruit la vision d'identité singulière. Les individus sont formés de diverses appartenances et relèvent donc d'identités multiples³⁹. Pour lui, le risque de réduire l'identité à une composante est celui de l'instrumentalisation parfois à l'extrême (fanatisme, extrémisme, etc.). Il peut également en résulter une opposition « nous » versus « eux » formant ce qu'il nomme des « identités meurtrières ».

L'assignation peut être vue comme un mécanisme accompagnant ces identités meurtrières. Une définition particulièrement adéquate de celui-ci est réalisée par Bourdieu⁴⁰ (cité par Jamoulle, 2014) :

« L'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmat (« tu n'es qu'un... »), est l'imposition d'un nom, c'est-à-dire d'une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est

³⁸ Voir aussi sur le sujet de l'identité et des identités multiples, plurielles – selon les définitions des auteurs – Guyard, 2015; Kaufmann, 2004.

³⁹ Pour ma part, je préfère la perspective d'identité construite « à partir d'un répertoire à “multiples entrées” » de (Rudder, 1998) : le concept d'identités multiples pouvant être confondu avec le trouble mental du même nom.

⁴⁰ Bourdieu, P. (1997). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. (Fayard). Poitiers.

un devoir être (ou d'être). C'est signifier à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence. L'indicatif en ce cas est un impératif ».

Dans un premier point, je me réfère à mon identité assignée de *Vazaha* et ce qu'elle peut signifier au sein du village malgache dans lequel je me suis rendue. J'ai nommé ce point *Découverte des « identités meurtrières »* en référence au livre d'Amin Maalouf puisque ce sont à ces formes d'identités qu'il me semble avoir été confrontée lors de ce terrain malgache.

Mon identité visible relève également d'un autre aspect⁴¹ : je suis une femme. Ce statut me donnera accès à des positions hybrides : tantôt acceptée auprès des hommes quand cela aurait été refusé à une personne de mon genre, tantôt acceptée auprès des femmes. Comme le disait (Sélim & Absi, 2010), ma position de femme étrangère me permet « de franchir toutes les barrières entre les espaces masculins et féminins [...] de se positionner comme une non-femme sans être un homme contraint par son sexe, dans un univers des possibles qui s'ouvre » (p.68). Ainsi, je pourrai discourir avec ces messieurs lors de leurs soirées ou rencontres alcoolisées, partager leurs échanges pendant les travaux dans les rizières, ... Tout comme je pourrai venir en aide aux femmes lors des préparations des festivités.

⁴¹ Cet aspect sera disséminer en divers points de cette monographie car il traverse autant mon accès au bar, à la sorcellerie que le regard d'autrui face à mon apparence.

I. Découverte des « identités meurtrières » et de l'assignation dans l'apparence

1. Vazaha be

Arrivée à Madagascar, mon voyage pour rejoindre mon lieu de vie n'est pas terminé. Aimé, mon guide, et moi-même devons prendre un taxi-brousse nous emmenant à près de deux cents kilomètres de là. Comme je l'ai déjà cité ci-dessus, le simple fait de pouvoir trouver ce taxi-brousse fût déjà périlleux : les rabatteurs n'hésitant pas à jouer de mon apparence. Néanmoins mon malaise ne s'arrêta pas là et grandit au fur et à mesure des arrêts. J'aurai tant aimé être à l'arrière du taxi et ne jamais avoir à en sortir, mais nous sommes au milieu de celui-ci. Dès lors, à chaque fois que le véhicule s'arrête pour prendre ou déposer quelqu'un, deux ou trois personnes ainsi qu'Aimé et moi-même devons sortir. Etant donné la honte que j'avais ressentie à notre arrivée suite à l'histoire des rabatteurs, je fais tout mon possible pour passer inaperçue... comme si cela était possible. J'ai beau mettre moins de temps que certains à monter et à descendre de ce taxi, les rires fusent de toutes parts. Les fois suivantes, j'essaierai d'être encore plus rapide – quand bien même chaque à-coup dans mon pied me rappelle ma blessure à la cheville et me donne des bouffées de chaleur sous l'impulsion de la douleur. Les personnes s'écartent exagérément pour me laisser passer. Comme si trois individus devaient prendre place... Bien qu'on pourrait se poser des questions quant à la nature de l'être s'installant à bord aux vues de leur façon de positionner leur corps de l'autre côté en se faisant tout petit.

Fin du mois d'avril, les *Hira Gasy*⁴² donnent une représentation au village. Durant le spectacle, une rumeur court autour du cercle de spectateurs. Qui est cette *Vazaha* assise là-bas ? Ma position est

⁴² Il s'agit d'un spectacle populaire en Imerina mêlant chants, danses, acrobaties, et *kabary* – sorte de discours servant d'éducation ou relevant les maux de la société. Les acteurs sont habillés de façon « traditionnelles ». Cf. Annexes.

d'autant plus ambiguë que, vu la puissance du soleil ce jour-là, nous avons préféré m'installer sous la tonnelle – place payante. Plus le temps passe et plus la rumeur se fait grande. Je ne bougerai pas pendant les quatre heures de représentations, malgré la chaleur intense. J'ai bien trop peur de perdre ma place voyant que les organisateurs les redistribuaient moyennant finances. Des regards vont et viennent des *Hiragasy* à moi et s'intensifient lorsque ceux-ci se rapprochent de ma personne. On discute, on murmure. On observe attentivement l'argent potentiel que je pourrai leur glisser pendant leur prestation. Après avoir prié Noro et Morgane de quitter les lieux – elles étaient assises à mes côtés –, le scout plaça une femme d'un certain standing près de moi. Dans un moment d'égarement, je ne compris ce que le comédien face à moi désirait. La femme se pencha vers moi et me dit « *il demande que tu applaudisses* ». Je m'exécutai. Ensuite, elle entreprit la conversation tentant de savoir quelle était mon origine, mon hôtel, la durée et la raison de mon séjour, etc. J'appris plus tard que le peu d'informations qu'elle avait pu recueillir avaient directement été rapportées à l'organisateur.

En revenant de ma semaine à Ambisotra, je dus prendre un cyclo-pousse pour rentrer de la gare routière à la maison. À peine sortis de la gare, un autre cyclo nous coupe la route, s'en suit une altercation entre les deux protagonistes. Le ton monte et des passants s'arrêtent prenant part à la discussion. Deux d'entre eux s'adressent à moi :

« A : *Bonjour madame, vous venez d'où ? Français ?*

D : *Belge !*

A : *Ah oui mais pas Belgique flamand ?*

D : *Non, Belgique francophone.*

B : *Vous parlez français alors ?*

D : *Oui*

B : *Hum oui, oui... [Il se retourne vers son ami, lui fait un signe et il part]. »*

(Extrait du carnet de terrain, le 12 mai 2016)

Je ne comprends pas ce qui vient de se produire. Pourquoi ces personnes s'inquiétaient de connaître ma nationalité ? Et au-delà de ma nationalité, pourquoi ma langue était-elle si importante ? Nous partageons – pour une fois – la même langue, n'était-ce pas une bonne chose ? Je ne comprendrai que plus tard l'impact français... ou plutôt ce qui j'avais refoulé dans une partie de ma conscience fera surface prochainement : être « blanche » et francophone... potentiellement proche de l'ancien colon et de ceux qui continuent leur domination dans le pays.

M'autorisant, pour une fois, à aller à un concert – un artiste évangéliste connu dans tout Madagascar –, je ne m'attends pas à me faire importuner par deux policiers. Pourtant, même ici mon faciès, ma corpulence, mon genre attirent l'attention. Tandis que je remonte l'allée pour acheter mon ticket, l'un d'eux – le plus gros – m'interpelle :

« P : Vous venez voir le concert ? »

D : Oui

P : Je ne savais pas que même les vazaha aimaient ça.

D : J'aime bien, moi.

P : Quel âge tu as ?

D : 25 ans, tompoko⁴³

P : Tu es résidente ou touriste ?

D : Je suis étudiante

P : Tu es grande, grosse, gras.

Je souris en tentant de ne pas réagir. A présent, je sais qu'ici on parle beaucoup ainsi. Cependant, il le répète encore et encore, ce qui commence à m'énervier.

P2 : Oui, combien tu fais. Moi, je sais pas, mais dis-nous.

P : Vas-y

D : [exaspérée, je dis n'importe quel poids] 90 kilos.

⁴³ Monsieur en malgache.

P : [éclat de rires] Impossible. Moi, je fais 90 kilos. Toi, tu dois au moins en faire 180 !

[Je suis énervée et choquée par l'affront. Je laisse couler les propos me disant que plus vite ils auront dit tout ce qu'ils voulaient plus vite ils partiront ... ou en viendront à ce qu'ils veulent vraiment de moi. Ceci ne manqua pas.]

P : Tu es mariée ?

D : Non, je suis trop jeune ! Et je suis aux études.

P2 : Et alors, c'est pas grave ça ! »

(Extrait du carnet de terrain, le 21 mai 2016)

Je n'attends plus. Ayant déjà dit à maintes reprises que j'allais chercher mon ticket, je prends congé de ces deux hommes et me mets en marche. Ils me regardent m'éloigner puis, dans un haussement d'épaules, reprennent leur route.

Quelques semaines plus tard, un jeune homme dans un taxi-bus ose m'aborder. Circulant depuis des jours dans ces camionnettes, je rêvais de discuter avec les gens. Pour le coup, j'aurai préféré le silence. Il entame la conversation :

H : Vazaha be hein. [Je souris ne sachant trop que répondre]

Tena be⁴⁴. Tu fais combien ?

D : [ne comprenant pas la dernière phrase] Excusez-moi ?

H : Tu fais combien ? Au moins 200 kilos.

D : [Offusquée, je retiens mes larmes] Tsss tsy 200 kilos

(Extrait de carnet de terrain, juin 2016)

Le jeune homme se lance alors dans un long monologue avant de descendre du taxi-bus. Je n'en comprendrai que la moitié : apparemment vu son gabarit, il est certain que je dois peser ce poids. Il compare aussi ma masse avec les sacs de riz qu'il doit soulever au travail.

⁴⁴ Vraiment beaucoup en malgache.

Un jour, en fin d'après-midi, alors que j'allais chercher mes bouteilles d'eau avec Aimé à l'épicerie du village, un homme nous apostrophe. Cela fait deux mois que je suis à Madagascar, je comprends donc certains mots, certaines de ses expressions : bien que dans ce cas précis, j'aurai préféré qu'il en soit autrement. L'homme est complètement éméché. Il tangue et tient difficilement sur ses jambes. Il me pointe du doigt et crie : « *Vous, les Vazaha ! Tu ne dois pas être là. Tu penses que tout est à toi. Je vois. Je suis là. Je sais en 40. Moi, président, tu ne viens pas* » (extrait du carnet de terrain, 7 juin 2016). C'est ce que je comprends. Il continue mais ses propos sont plus complexes pour moi. Il finit son monologue en crachant à mes pieds. Aimé s'énerve. Je tente de le calmer et pars vers l'épicerie. Je lui demande ce que l'homme a dit exactement. Il me répond : « *C'est un vieux fou. Il se croit encore au temps de la colonisation. Il parle encore de ce qui se passait dans les années 40. Tsss. Oublies-le* » (*ibid.*).

Les interpellations incessantes sous forme de « *Vazaha* », « *Vazaha be* ». Les innombrables récits sur les autres « *Vazaha* » se comportant en arnaqueurs, en criminels, en pédophiles, etc., et faisant dire à mes interlocuteurs que « *toi, tu es différente d'eux. Tu es Vazaha, mais tu ne te comportes pas comme eux* » (extrait du carnet de terrain, le 6 juillet 2016). Les enfants – étrangers à notre clique – ou les mendiants ne m'adressant la parole que pour me demander des bonbons ou de l'argent. Les hommes, ivres, désirant autre chose que ma conversation. Les illustrations de ce genre pourraient continuer encore, mais là n'est pas l'intérêt...

En posant le pied sur le sol malgache, je deviens l'indésirable⁴⁵ des communautés. Je fais face à cette altérité radicale. Je suis ce « corps de l'indésirable », ce « corps racialisé » (Agier, 2016; Mazzocchi,

⁴⁵ Cette position est toutefois ambiguë : la figure que je représente malgré moi exerçant également un attrait quant à une richesse et un confort supposés.

2015). Dans ce lieu, je suis la « Blanche ». Celle dont on ne veut pas. Mon passage attise les regards haineux, méprisants ou jaloux. Que ce soit devant ou derrière moi, les messes-basses, les sobriquets, voire les insultes, pleuvent.

Moi qui ai toujours été sensibilisée et révoltée par toute forme de xénophobie, et particulièrement, celle produite envers le peuple africain, je me retrouve confrontée dans ma chair et dans mes os à cette forme de catégorisation extrême. Je suis renvoyée à l'effet que mon phénotype exerce sur les gens. Classée, mise dans des cases et étiquetée. Renvoyée aux actes produits par “mes semblables”, “ma communauté”. Bien que ce ne soit même pas ma propre “communauté” mais plutôt celle auquel ils pensent en voyant ma couleur de peau – et la langue que j’emploie. Une impossibilité à sortir du carcan... Je ne suis jamais que ce que ma couleur leur renvoie, la « Blanche », l'étrangère, la colonisatrice, la *Vazaha*.

Au-delà de ça, je suis certainement la touriste⁴⁶ venant dépenser son argent ou chercher un partenaire sexuel, voire un peu d'exotisme. Celle qui possède inmanquablement des millions et qui vient les dépenser. Celle qui doit probablement avoir des relations avec son guide quand bien même elle partageait le toit de la famille.

Attiser les jalousies quoique l'on fasse, quoique l'on dise. Et cette impossibilité à communiquer avec les autres. Cet écart de langage. Au départ, je me demande même « *veulent-ils seulement parler avec moi ? Veulent-ils seulement sortir de ces catégories ou celles-ci les arrangent-ils ? Après tout, qu'ont-ils à y gagner ? Le monde était bien plus simple en pensant “noir” et “blanc”, “grand” et “petit”, “supérieur” et “inférieur”,... Ils pensent peut-être : chacun à sa*

⁴⁶ Le nombre de touristes non-résidents sur l'île, en 2016, s'élevait à 293 185 individus. La majeure partie – 47,510% - était d'origine française soit 61 059 personnes (Ministère du tourisme de Madagascar, 2017).

place! Pourquoi voudrait-elle remettre les normes en question ? » (extrait du carnet de terrain, le 24 avril 2016). Ce que je n'avais envisagé en arrivant là-bas, c'est que ma place dérangerait et pourrait remettre en question tout ce qu'ils ont pré-construits.

Certains finiront par m'accepter, m'intégrer... Un échange, une rencontre au final. Et d'autres continuellement me rejeteront et ne verront en moi rien d'autres que la *Vazaha*. Inépuisablement. Quoique je dise, quoique je fasse.

Nombreux sont ceux qui, avant moi, ont pu expérimenter l'assignation identitaire donnée à un étranger arrivant dans une nouvelle contrée. Cette « identité sociale » s'élabore en réaction à la présentation qu'il a fait de lui-même, aux « attributs qu'il possède » (Goffman, 1973b, p.12). L'identité assignée engendrera des « attentes normatives » (*ibid.*) : cet étranger est censé se comporter comme toutes les personnes correspondant à sa catégorie. Sachant cela, il n'est pas anormal de voir la perplexité face à laquelle se retrouvent les personnes du village en ma présence. Contrairement aux touristes qui passent sans s'arrêter, aux *Vazaha* s'enfermant dans leur résidence somptueuse ou ne parlant qu'avec leurs familles, aux investisseurs étrangers, ils ne pouvaient me catégoriser. Mon comportement ne correspondait à aucun autre connu.

Je reprendrai les mots de Caratini (2004), qui reflètent parfaitement mon état d'esprit et mon comportement, en les ajustant quelque peu : voulant me dégager des stéréotypes sur l'Occidental, le *Vazaha* et la colonisation française, je dois plus encore m'engager. Souvent, je m'évertue à manifester ma différence, à me démarquer tant je suis anxieuse de faire admettre que je ne suis pas “comme eux” (les autres Blancs) et que je ne suis pas là “pour ça” (les exploiter, les dominer, les espionner).

Le ou la *Vazaha*, selon qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, est un mot malgache définit régulièrement sous un terme « “anatomique” d'étranger “blanc” d'origine européenne » (Papinot, 1998, p. 78). Notons que la figure de l' « européen » fait référence « aux populations d'origine européenne dans toutes les parties du monde qui bénéficient des privilèges de la suprématie blanche [et ce, à tous les niveaux de la vie] » (Grosfoguel, 2006, p. 54). Toutefois, cette description est restrictive lorsqu'on sait que des Malgaches peuvent être identifiés comme tel. D'ailleurs, le voisin d'Aimé n'est plus appelé que par son surnom, « Vazaha ». En effet, lorsqu'on entend ce mot dans notre rue, il ne peut y avoir que trois raisons : des étrangers passent en 4X4, on m'interpelle ou on fait référence à ce voisin. Ce surnom lui a été attribué suite à son comportement et sa couleur de peau : un teint plus clair et un air hautain, suffisant, un rien « je sais tout ». Le terme « *vazaha* » peut également être attribué à un Malgache ayant « [une] profession, [une] fonction sociale (dans le registre d'activités de la “modernité”) lui [octroyant] un statut élevé, une position hiérarchique importante » (p.74), devenant presque synonyme de « patron » (p.75). On remarque donc la fonction remplie par cette conceptualisation du « *Vazaha* », à savoir celle de « production sociale inscrite dans l'histoire et résultant de rapports de force » (Martin, 1991, p. 833).

A ce stade, nous pouvons dire que la dénomination d'une personne sous le terme « *vazaha* » fait ainsi référence, non seulement à l'individu caractérisé par un certain phénotype et souvent identifié comme Européen, mais aussi à toute personne dont le style de vie reflète une « domination exercée symboliquement ou socialement » (Quashie, 2015, p.762). On pourrait dire avec (Abadie, 2017) que « le fait d'être “blanc.he” n'est pas directement lié à la subjectivité de l'individu, mais au système de relations historiques profondément ancré dans les structures actuelles de la vie sociale, qui fait de l'hégémonie blanche la valeur par défaut » (§21).

Papinot (1998) met l'accent sur l'importance de la territorialité dans la catégorisation de l'identité sociale malgache. Il y a ceux dont la terre recueille les ancêtres et « ceux qui viennent d'ailleurs » (p.72) appelés *vahiny*⁴⁷. Le *Vazaha* est en dehors de ce système. Il suggère une position dominante et peut donc s'appliquer dans divers domaines. Dès lors, les significations du terme « *vazaha* » sont : « un statut social dominant contenant implicitement l'idée d'une méconnaissance de la culture locale et d'une distance culturelle vis-à-vis de la collectivité de référence [...] une exclusion symbolique par la parole [à l'encontre de celui qui occupe une position sociale élevée ou qui contrevient aux normes telles que le *fihavanana*⁴⁸] », ou encore une catégorie pouvant être « instrumentalisée dans le registre d'opposition symbolique “nous/eux” à différents niveaux des rapports sociaux » (p.76).

Ma conception des rapports sociaux est basée sur l'apport de Joseph Tonda dans son livre *Le souverain moderne* (2005). Pour cet anthropologue, rapport social et relations sociales ne sont pas synonymes. Le premier est une construction théorique possédant « un certain degré d'abstraction et de généralité » exposant les « lignes de forces [...] régissant la société ». Le “Souverain moderne” est une « logique d'organisation du social faisant système » (*ibid.*) et peut donc être défini comme un rapport social. Percevant celui-ci comme un système langagier, les relations sociales ne sont autres que ses paroles.

Le “Souverain moderne” dont parle Tonda (2005) est une « puissance hégémonique [constituée par] les fantasmes et les réalités,

⁴⁷ En référence à l'invité.

⁴⁸ Le *fihavanana* est un système de normes souvent décrit comme une forme de solidarité et d'entraide. Il sera plus amplement défini dans le point « *Ahmany Rika, aies peur de moi* ».

les esprits et les choses, les imaginaires et les matérialités constitutifs des puissances contemporaines en interaction du capitalisme, de l'Etat, du christianisme, du corps, de la science, de la technique, du livre et de la sorcellerie » (p.7). Dans ce cadre, le *Vazaha* devient un “corps-valeur” (Tonda, 2005). Comme le dit James Baldwin, dans les dernières minutes du film *I am not your Negro* de Peck (2016), « le Blanc est une métaphore du pouvoir ». J'ajouterai même avec les mots de Fanon (cité par Mbembe, 2014) qu'il n'y a pas plus de Blancs que de Noirs. Ce ne sont que des constructions sociales décrivant des rapports de domination. Et aujourd'hui, parler de ces rapports en termes “Blanc” et “Noir” est inexacte. Les dominations s'effectuent par les dominants et ils ne le sont pas en fonction de leur couleur – pas totalement. Même si je conviens qu'il y ait un “privilège de l'Occident” suite au « système-monde capitaliste/ patriarcal/ moderne/ colonial » (Grosfoguel, 2006).

En me voyant, les villageois tirent des inférences inconscientes⁴⁹. Cela n'a rien de surprenant aux vues des stéréotypes et récits colportés à propos des *Vazaha*. Avant d'aller plus loin, je tiens, à nouveau à signaler que ce qui est décrit dans cette monographie est spécifique au village – les comportements étant déjà différents dans le village d'à côté. Cependant, il reste pour le moins marqueur d'un mécanisme révélant des enjeux dépassant les frontières de ce village. Je me suis énormément questionnée sur cette différence de comportements entre les lieux⁵⁰ et la raison pour laquelle les habitants semblaient éprouver ici, plus qu'ailleurs, une telle jalousie-peur-haine du *Vazaha*. Face à

⁴⁹ Les inférences inconscientes sont les procédés à partir desquels un individu « tire de multiples conclusions, plus ou moins justes, des quelques informations que l'apparence [...] a fournies » (Amadiou, 2002, p. 126).

⁵⁰ Comme je le laisse sous-entendre en certains endroits de ce mémoire, le comportement des personnes vis-à-vis de ma personne étant différent selon que je me trouve en ville, dans tel ou tel village ou encore dans une autre région de Madagascar, tantôt plus ou moins proche des Hautes Terres, tantôt plus ou moins proche de la côte Est.

leurs comportements et en reprenant la phrase de Goffman (1973b) à la première personne, je me pose la question de savoir s'ils perçoivent mon rejet comme le juste salaire de quelque chose que mon « peuple⁵¹ » ait, et, qui, par suite, justifie la façon dont ils me traitent (p.75).

Dans les propos des villageois, deux *Vazaha* auraient vécu dans le village. Le premier était un homme bon aux dires des jeunes, mais couvé par sa famille malgache. De ce fait, le peu de temps qu'il est resté à Madagascar, il ne sortait quasiment pas de la parcelle familiale. Quant au second *Vazaha*, habitant toujours le village, se comporte totalement en terrain conquis. Je me souviens encore de son arrivée "triomphale" fendait la foule lors de la foire du *fonkontany*. Je pouvais à peine en croire la scène qui se déroulait devant mes yeux.

La foire du *fokontany* est une sorte de vente aux enchères dont toutes les recettes reviennent au *fonkontany* : les habitants du village sont quelque peu contraints d'apporter une partie de la production de leur moisson. Leur « donation » et leurs achats sont consignés dans un registre. Par la suite, l'accès aux papiers et aux procédures administratives sera facilité ou entravé selon les donations et achats effectués. À mon arrivée, je ne m'étonne même plus de voir les regards se poser sur moi et une rumeur parcourir la foule. J'avance avec Antso, Mahefa et Aimé en disant *Salama* aux gens que je croise sur mon chemin, et m'installe sur l'accotement de la route.

Quelques minutes plus tard, le *Vazaha* français du village arrive suivi de sa femme malgache et d'un second *Vazaha*. Il fend la foule et se dirige droit vers l'homme attablé près du porche du *fokontany* : celui qui note les achats. Le Français est bien dodu. Il porte un bermuda et une chemise blanche avec des sandales. Sur son nez sont visées des lunettes de soleil. Plusieurs fois il regardera vers moi, mais – bien que

⁵¹ Ou celui auquel ils supposent que j'appartiens de par la langue que j'utilise.

je le salue d'un hochement de tête et qu'il m'entend parler français avec Aimé – il ne me rendra jamais la pareille⁵². De même pour sa femme et son compatriote. Ils feront trois allers-retours vers sa villa clôturée se trouvant à cinquante mètres de là. La seconde fois, il lâchera avec un air vainqueur et moqueur à la fois : « Et quoi, tout est déjà vendu ? » C'était évidemment loin d'être le cas et il acheta une grande quantité de nourriture en peu de temps et en distribuant les billets à l'homme attablé sans discrétion.

Les seules autres représentations que les villageois ont des *Vazaha* sont éloquentes. Dans les premières semaines de mon terrain, alors que je tente de comprendre ce que représente le *Vazaha* aux yeux des personnes qui m'entourent afin de comprendre le comportement des autres villageois, celles-ci m'informent:

« M: les Vazaha? Ce sont ceux qui passent dans leur gros 4X4 sur la route sans s'arrêter.

D: Jamais ils ne s'arrêtent pour parler avec vous, acheter quelque chose sur le bord de la route, ou même prendre une photo du paysage?

M: Non. Ils passent. Vita⁵³.

D: (dans un souffle) Oh je vois.

M: Puis il y a ceux qui passent en vélo pour aller au lac. On les voit un peu plus mais, eux non plus, ils parlent pas avec nous. »

(Discussion informelle avec Meva, carnet de terrain, le 18 avril 2016)

⁵² Devrais-je d'ailleurs m'en étonner ? Il ne saluera personne mis à part l'homme prenant note des achats. Aucun autre habitant. Aimé se penchera vers moi, remarquant mon envie de discuter avec l'homme et me dira « *Tu fais partie des nôtres. Tu restes constamment avec des Malgaches. Il ne te dira rien* ». La fin de mon séjour dans le village le confirmera.

⁵³ Fini en malgache.

Cela confirme certaines de mes intuitions. Les gens du village ne connaissent que les touristes se désintéressant d’eux, les politiciens en voyage diplomatique, les aides humanitaires ou investisseurs : ces personnes renvoyant toujours à une forme de pouvoir – au minimum d’achat – et de richesse. Or, Goffman (1973) annonçait déjà dans la *Mise en scène de la vie quotidienne* que, face à un inconnu, les personnes recherchent dans « sa conduite et [...] son apparence les indices propres à réactiver l’expérience préalable qu’ils peuvent avoir d’individus à peu près semblables ou, surtout, propres à appliquer à l’individu qui se trouve devant eux des stéréotypes tout constitués » (p.11).

Un peu plus tôt, lors de la rencontre officielle avec les jeunes, Lanja n'avait pas manqué de dire à maintes reprises combien il était heureux et honoré que je l'invite à boire un verre. Aimé traduit ses propos pour moi:

« A: C'est la première fois qu'on a trouvé un Vazaha qui nous invite comme ça. Donc lui aussi, il est très content. Il a dit que, oui, c'est la première fois aussi qu'il y a quelqu'un, quelqu'une qui ne comprend pas notre langue et qui a l'initiative aussi de se mettre, même pas à table, mais à terre comme nous comme ça. Et oui. Ils ont dit que c'est vraiment gentil quoi !

J: Mahafinaritra !⁵⁴

D: Justement comme ils ont jamais eu de Vazaha qui ont fait ça... Qu'est-ce qu'ils connaissent des vazahas?

L: euuhhh (ils se regardent tous)

A: Lui, il a répété. Il a déjà 38 ans. Pour eux, ça revient toujours sur toi parce qu'il a répété que même les Vazaha...non c'est pas tout à fait pareil tous les Vazaha... mais il a dit que, pour toi, ils sont contents. Et en plus, tu es avec nous et c'est pas sur la table mais à terre. Et en plus, tu as pris ce que nous avons pris ici. »

(Discussion informelle, enregistrement audio, le 30 avril 2016)

⁵⁴ Expression signifiant « C'est sympa » en malgache.

Fantasme ou ‘‘réalité’’ de la figure du *Vazaha* ?

Comme je viens de l’indiquer, les appréhensions sont nombreuses face aux *Vazaha* et produisent un certain discours. En plus de l’absence de dialogue entre les villageois et les *Vazaha*, un autre facteur entre en compte : le « passé » historique entre celui qui représente plus que tout autre la figure du *Vazaha*, c’est-à-dire le Français, et les Malgaches. Passé considéré par beaucoup comme faisant partie d’une actualité toujours brûlante.

Du côté d’Aimé, mon guide, les appréhensions se métabolisent principalement autour de l’Alliance française présente en ville. La première fois que je désire m’y rendre, Aimé me répondra *« je t’y amène, tu rentres sans moi et tu verras le discours qu’ils tiennent sur les Malgaches. Tu vas voir, on reconnaît bien que ce sont des résidents français »* (extrait du carnet de terrain, le 27 avril 2016).

Selon les moments et les lieux dans lesquels je rencontrerai des *Vazaha*, le discours sera différent. Ma présence influencera leurs propos également. Ainsi, lors de ma première venue au café de l’Alliance, l’ambiance est chaleureuse, amicale. Je redécouvre un peu de « connu » à huit mille kilomètres de chez moi. Cela est réconfortant. Jamy, le propriétaire, est à mon écoute. Il cherche des solutions quant à mes problèmes de traductions, aux difficultés que je rencontre au village, etc. Les propos qu’il tient sur les Malgaches sont nuancés tels ceux que tiendrait une personne à propos d’un ami qu’elle ne connaît que trop bien – qualités et défauts compris. Il me parlera du village où je vis – de l’insécurité qui règne à l’entrée de celui-ci et dont je n’avais pas encore pris conscience –, des non-dits persistants sous couverts du *fihavanana*, de la fracture générationnelle, des grossesses précoces, etc.

Lorsque je reviendrai dans le café, d’autres personnes seront présentes. De temps à autres, j’aurai droit à de petites interventions

telles que « *attention quand même à ce que vous dites, elle est anthropologue* » (imprégnation, notes *a posteriori*). Ces interventions surviennent à divers moments : quand les individus appellent les Malgaches, les « *gaches* » ; quand ils parlent de leurs activités dans les bars la nuit (qui tolère la prostitution) ; quand ils abordent leurs projets futures sur l'île abordant les bénéfices de travailler pour les *Karana* ou d'autres *Vazaha*⁵⁵.

Ajouté à cela, je me retrouve pour le moins interpellée par l'organisation spatiale lors de la fête de la musique organisée dans l'enceinte de l'Alliance. À gauche, on retrouve des tables, des chaises et le bar. La plupart des personnes sont des *Vazaha* ainsi que les Malgaches fréquentant habituellement le café, musiciens ou compagnons de *Vazaha*. À droite, sur des bancs, ne se trouvent que des familles malgaches.

Du côté des cohabitants, l'inquiétude première se fixe sur l'association internationale d'aide aux enfants et des actions du gouvernement. Dans le cas de l'association, divers abus ont été observés : les éducateurs ont droit au poulet quand les techniciens (jardinier, femmes de ménage, etc.) et les enfants doivent se contenter de riz et brèdes, l'aide attribuée aux orphelins est octroyée selon des critères subjectifs, la directrice cumule plusieurs fonctions et les conflits d'intérêts dans la région, etc. Ils redoutent également des dérives comparables à celles vécues dans l'association d'un des prêtres du village : celui-ci récoltait de l'argent, des biens matériels et de la nourriture pour les enfants «orphelins» mais le redistribuait aux membres de sa famille en déclarant « *nous aussi on est pauvre* » (discussion informelle avec Antso, carnet de terrain, le 13 mai 2016).

⁵⁵ Dans une conversation, F. disait à M. qu'elle aurait plus de chances d'être employée, car elle est *vazaha* et que les gens ont plus confiance : « *ils se disent qu'avec un vazaha la caisse est protégée. Ils ne voleront pas* » (discussion entre M. et F., enregistrement, le 19 mai 2016).

Quant au gouvernement, il est un grand sujet de préoccupation pour mon guide et ses cohabitants. Rapidement, ceux-ci abordent avec moi les difficultés rencontrées par leur pays : les politiques mises en œuvre dans le domaine agricole, les visites à l'Elysée de leur président dès qu'il quitte leur pays (propos de mes informateurs), le conflit entre la France et Madagascar au sujet des îles Éparses, etc. L'ingérence de l'Etat français dans la politique et les affaires malgaches a déjà été soulevée par des auteurs tels que Galibert (2006), Langrand (2012), Rajaonah (2012) ou encore Rakotomalala (2015). Pour ce dernier auteur, nombre de Malgaches attribueraient à la France « la responsabilité des convulsions de l'île et de ses problèmes récurrents de misère » (p.95) : ce qui tendrait à expliquer leur « rancœur » et serait dues aux représentations répandues sur la Françafrique – « volonté d'hégémonie et avidité fantasmées » (*ibid.*). Ces propos sont potentiellement à nuancer lorsqu'on lit l'étude réalisée par Razafindrakoto, Roubaud et Wachsberger (2015) à propos des élites de Madagascar. Dans les représentations des élites malgaches, la « mauvaise gestion des dirigeants » et la « mentalité [...] de la population » (p.8) seraient responsables des entraves au développement à hauteur de 98.7% et 85.6%. Tandis que le passé colonial et l'ingérence étrangère ne représenteraient 65.5% et 63.9% des encombres rencontrés. Dans les perceptions citoyennes, la gestion des élites et la mentalité populaire représenteraient 82.8% et 64.2% contre 26.1% et 32.2% pour le poids du passé et l'ingérence étrangère (p.5).

2. Ne vous inquiétez pas... vous n'êtes pas seul !

Les observations rencontrées à Madagascar ne sont pas le seul fait des relations entre *Vazaha* et Malgaches. Dans des mesures différentes, des classifications s'effectuent avec d'autres groupements sociaux.

Les *Karana*, c'est-à-dire la communauté indienne⁵⁶, forment la seconde catégorisation faite par les villageois de Tanana. L'arrivée des indiens à Madagascar est bien antérieure aux contacts avec les Européens, un commerce⁵⁷ existant entre les habitants de l'île et ces indiens – originaires notamment du Gujerati mais aussi des Khodja et des Banians (Lombard, 1996). Madagascar connut une grande migration en provenance d'Inde à la suite de la concurrence agricole anglaise⁵⁸ sur leur territoire menant à une période de disette (XIX^e siècle), mais aussi à « leur rôle définitif “d'agents de distribution et de pénétration de [les] maisons de commission” » durant la colonisation française (Lombard, 1996, p.157). Les indiens, au nombre de 8000 en 1937, se regroupent selon leur « lieu d'origine, [leur] caste et [leur] religion » (*ibid.*). Face aux spécificités de chaque groupe provenant d'Inde, des caractéristiques communes apparaissent toutefois, à savoir, « migration volontaire, entreprises familiales, activités commerciales d'importation et d'exportation, endettement systématique des entreprises – tout s'achète à crédit –, dispersion des succursales, souvent très modestes, pour atteindre l'acheteur ou le vendeur éloigné » (p.158).

⁵⁶ Bien que nos acteurs de terrain les perçoivent plutôt comme des indo-pakistanaïes.

⁵⁷ La soie, le coton et les plantes médicinales provenant de ce pays étaient acheminés à Madagascar « en échange d'or, d'ivoire et d'esclaves » (Lombard, 1996, p.157).

⁵⁸ Imposition de la culture cotonnière par les anglais au détriment de la culture vivrière des autochtones (Lombard, 1996).

Pour Crenn (1998), le terme « *karana* » utilisé pour désigner cette population témoigne de l'inacceptation de celle-ci par les Malgaches : « leur ascension sociale et économique mais aussi leur repli sur eux-mêmes (endogamie et islam militant) a contribué à leur rejet » (p.78).

Selon Delphy (2008), toute division sociale au sein d'une société crée une hiérarchisation entre les «supérieurs» et les «inférieurs». Elle est également « [dichotomique] et [exhaustive] ; si on n'est pas dans un groupe, on est dans l'autre » (p.7). Que ce soit pour les *Vazaha* ou les *Karana*, ce type de distinction s'effectue. Distinction entre ceux que Goffman (1973b) appelle les « normaux » qui ne « divergent pas négativement [des] attentes particulières » et les stigmatisés qui ne sont plus considérés comme « tout à fait humain » (p.15). Une théorie du stigmate se développe servant à discriminer, inférioriser voire à « dangereuxifier » celui qui le porte.

L'altérité est mise en scène. Delphy (2008) met en doute la « théorie du débarquement » où l'oppression serait due à un « rapport de forces [où] l'Un est «chez lui» tandis que l'Autre «débarque» » (p.20) en donnant l'exemple de la relégation de la femme au statut d'Autre. Il s'agit plutôt d'un pouvoir de nommer : les Autres seront opprimés parce que désigner comme tels par le pouvoir des Uns et non pour de quelconques qualités individuelles ou de groupe.

Dans mon terrain, au village, dans le Vakinanarika, ce sont les habitants malgaches qui ont le pouvoir de nommer. Ce sont eux aussi qui forment la majorité et ont les réseaux directs. Caractéristiques citées par Delphy (2008) comme appartenant au groupe dominant. Consciente de cela, je mets néanmoins un point d'honneur à ce que le lecteur garde en mémoire que, bien qu'il y ait eu des ethnies et castes dominantes⁵⁹ sur d'autres à Madagascar, leur situation dans l'univers postcolonial actuel ne permet pas de dichotomiser le monde de façon

⁵⁹ Comme celle des Merina.

aussi machiavélique avec les bons et les mauvais, les dominés et les dominants.

Comme l'ont montré de nombreux auteurs tels que Laurent (2004), Tonda (2005), Abélès (2012), des processus complexes sont engagés de toute part. Les relations de domination mises en place dans le contexte colonial participant à l'hégémonie d'imaginaires dans le monde globalisé actuel. D'autant plus, qu'il existe, comme le dit Amselle, « des cultures qui ont le pouvoir de “nommer” d'autres cultures, de circonscrire le champ de leur propre expression tandis que d'autres n'ont que la capacité d'être nommée » (cité par Bensa, 1994, p. 155). Néanmoins, il serait dommageable de n'y voir qu'une relation unilatérale, les populations ayant été qualifiées de « primitives », « indigènes », ou encore « dominées » mettant en place des résistances et des appropriations hybrides de ces imaginaires. J'ajouterai également que, si la théorie du débarquement peut être utilisée pour les *Vazaha* aux vues du contentieux historique et des préjugés les entourant – ou même pour les *Karana* –, il demeure difficile d'expliquer un discours semblable envers les Côtiers ou entre les protagonistes.

En effet, les *Vazaha* et les *Karana* ne sont pas les seuls à vivre une assignation. La situation au village se rapproche de la « construction de hiérarchie à degrés » (Delphy, 2008, p. 26) comme on la rencontre au Brésil où le critère de référence est la couleur de la peau et où le rang social s'établit en fonction de la blancheur de celle-ci. À Tanana, plus on ressemble à un africain, plus on est sujet aux moqueries faisant référence à la saleté et à une ascendance potentielle à l'esclavagisme. À contrario, plus on est clair de peau, plus on est considéré comme « *supérieur, riche, important* » (mots du terrain entendu à divers moments, par de nombreux interlocuteurs) et potentiellement descendant de famille noble ou royale.

Comme déjà annoncé plus haut, deux heures à peine après mon arrivée à Madagascar, le chauffeur de taxi me demandant si j'avais déjà voyagé aussi loin m'annonçait la couleur : « *Madagascar, ce n'est pas l'Afrique. Ne dites jamais à un Malgache que c'est un Africain* » (extrait du carnet de terrain, le 14 avril 2016). Rafidinarivo (2003) reprend des phrases analogues dans son article *L'Afrique et nous ? : mémoire collective*. Selon cette docteure en Sciences Politiques, les Malgaches reconnaissent le partage de combat politique et d'un « ennemi intime désigné de génération en génération : le Blanc, le Colonisateur, les Occidentaux » (p.15) avec les Africains. Cependant, ils déniaient toutes ascendances avec ces derniers, toutes « survivances de cultures africaines dans [leurs] us et coutumes » qu'ils perçoivent comme des « apports marginaux [...] voire superficiels ou du moins tardifs et peu constitutifs de [leur] identité » (p.14). L'auteure identifie comme raison du rejet des Africains par les Malgaches la capacité de ceux-ci à faire le jeu du FMI, de la Banque Mondiale et des ONG. Pour elle, Madagascar se tourne vers l'Asie comme lieu des origines car elle serait vue comme « science de l'acquisition des richesses. L'élève qui a dépassé le maître » (p.16). Cela n'est pas sans rappeler les propos de Fournet-Guérin (2009) rappelant la campagne menée par le premier président Tsiranana exaltant l'insularité afin de « souder l'unité nationale [...] en minimisant les clivages internes [...] en insistant sur la différence par rapport au continent africain et souhaitant voir l'île jouer un rôle de pont entre l'Afrique et l'Asie » (p. 2). Cet auteure souligne également l'attrait d'« intellectuels malgaches » pour le Japon de par ses caractéristiques similaires – « l'insularité, une culture unique, un pays jadis rural, un fort sentiment national, le rôle d'une royauté éclairée... » – mais aussi « comme modèle en raison de sa réussite économique corrélée à une préservation de son identité » (p. 4). Enfin, Crenn (1998) signale une dimension symbolique revêtu par le terme « asiatique » s'approchant de l'*andriana*⁶⁰.

⁶⁰ Noble en malgache. En référence avec l'ancienne catégorisation sociale.

À un autre niveau, la situation décrite par Cunin (2005) concernant les "afrocolombiens" peut être comparée à celle vécue par les Malgaches quant à l'écartement de la question des castes sur leur territoire. Dans le cas de Cunin (2005), l'anthropologue décrit une négation des "catégories raciales" présentes sur son terrain au profit d'une « commune identité » (p.5). De même, au sein de l'île malgache, de nombreuses actions⁶¹ ont été entreprises afin d'abolir les notions de castes et de promouvoir l'identité nationale. Toutefois, dans les deux contextes, bien que le but soit d'éviter l'affrontement ou « les situations d'embarras » (Goffman cité par Cunin, 2005, p.5), ces référents implicites pour identifier l'Autre demeurent.

Avec l'abolition de l'esclavage et l'instauration de la colonisation, les castes "disparaissent" pour laisser place à la seule hiérarchisation « entre le noir et le blanc »⁶² (Rafidinarivo, 2009, p. 172). Seule demeure l'opposition *fotsy* (blanc) – *mainity*⁶³ (noir) ayant subi une « translation sémantique » au travers des « valeurs occidentales » et configurant « les dimensions de l'inégalité sociales » (*ibid.*). En effet, comme le souligne Dachet (2005), cette classification ne se réfère pas à un phénotype, « à une pigmentation, mais à des représentations dominées par l'histoire de la suprématie blanche, laquelle imprime une dissymétrie absolue entre les deux identités » (p.1). Pour Razafindralambo (2005), les *fotsy* correspondent – dans l'imaginaire populaire – à des personnes provenant d'Asie, décrites comme « rusé[e]s, indignes de confiance, méprisant[e]s, se considérant comme supérieur[e]s aux *mainity* » (p.885). Ces derniers sont perçus

⁶¹ Cf. propos historiques de ce mémoire

⁶² Ces propos sont à nuancer. Comme nous le verrons plus loin la hiérarchisation de castes est remplacée par une distinction de classes en référence aux conditions de vie.

⁶³ *Mainity* est également le terme désignant autrefois l'esclave dans la catégorisation faite dans la société merina (Razafindralambo, 2005).

comme africains, dotés d'une « chevelure frisée ou crépue, [...] paresseux, peu instruits, [...] ivrognes, envieux, [ayant] un mauvais esprit, [pratiquant] la sorcellerie » (*ibid.*). En se penchant plus amplement sur cette opposition, on remarque qu'elle distingue les Merina, anciennement au pouvoir, et les personnes proches du littoral. Ainsi, les Merina sont perçus comme « “blancs” et “ennemis”, “racistes” et “cruels”, “asiatiques” » tandis que les autres sont « “Côtiers”, “deshérités”, “pauvres”, “victimes”, “naturellement bons”, “ouverts d'esprit”, “Africains” » (Rafidinarivo, 2009, p.174) et « d'origine bantou » (Crenn, 1998). Pour Malbert (cité par Rafidinarivo, 2009, p. 174), cette opposition serait « pré-établie dans le capital cognitif sur Madagascar » (*ibid.*). Elle formerait un élément constitutif de la société – puisque relatif à une « donnée identitaire “primordiale” » (*ibid.*) – non-négligeable dans les analyses scientifiques et historiques. D'autant plus que ces construits sont réutilisés dans les discours, notamment politiques pouvant mener à la xénophobie⁶⁴ (Bing, 2014).

Dans un premier temps, les catégorisations faites entre les Malgaches me sont accessibles au travers des mariages – surtout traditionnels. Dans ceux-ci, il faut prendre en compte la richesse, la caste, l'ethnie, l'honneur et l'origine – famille descendant du roi ou non. Ces considérations sont en pleine évolution et causent diverses difficultés entre les générations : les anciens sont encore conscients des origines de chacun mais les jeunes ont d'autres préoccupations (discussion informelle avec Aimé et Antso, enregistrement, le 13 mai 2016).

Ayant un accès plus important à l'univers intime de mes interlocuteurs, je peux remarquer, derrière l'aspect policé des

⁶⁴ L'auteur Vidal (2016) définit ce terme comme renvoyant « aux pratiques discriminatoires dont des non-nationaux sont l'objet de la part de nationaux, et son utilisation de plus en plus fréquente découle des conséquences des constructions de communautés nationales dans un contexte postcolonial » (§2).

discours, que ceux-ci peuvent de temps à autres se définir selon leur couleur de peau qu'ils associent tantôt à l'Africain tantôt au « vrai » Malgache. Ainsi, lors d'une discussion de bar, un des membres de la clique – Solo – devient le bouc émissaire d'une plaisanterie : « *Tu vois bien ses cheveux crolés, son nez épaté. Il n'est pas Malgache, lui. C'est un Africain* » (extrait du carnet de terrain, le 29 juin 2016), lance un premier homme tandis que Solo tente de riposter. Un second surenchérit : « *C'est vrai qu'avec cette tête, tu ne peux être rien d'autres. Tu es un Africain* » (ibid.). La conversation tournera en rond pendant plusieurs minutes et, bien que les rires lourds fusent, une ambiance pesante envahit également la pièce. Aimé finit par détourner la discussion. Dans ce cadre, nous avons affaire à de l'humour, quelques taquineries entre amis. Toutefois, ce référent structure encore les rapports entre les personnes.

En revenant sur cet événement, Aimé m'expliquera qu'ils se différencient selon leur apparence : « *On sait très bien qui descend de qui. Il suffit de regarder tes cheveux, ta peau. Regarde Mahaleo : il a les cheveux bien lisses, ces traits sont fins et sa peau est plus claire. On voit qu'il descend des peuples asiatiques et polynésiens. Il ne vient pas de l'Afrique lui* » (entretien non-formel avec Aimé, carnet de terrain, le 30 juin 2016). Bien plus tôt déjà, on m'avait prévenu sans que je n'y prête réellement attention. Aussi, je retrouvais dans mon carnet de terrain les propos d'un chauffeur m'expliquant que « *chaque asiatique est un chinois pour les Malgaches. Tout comme les Noirs sont des Africains et les Blancs, des Vazaha* » (extrait du 15 avril 2016).

Ces représentations, qu'elles soient au sujet des *Vazaha*, des *Karana* ou des Malgaches eux-mêmes, ne sont pas sans conséquences pour les individus. Les personnes discriminées ressentent des effets sur « leur vie matérielle, sur leurs conceptions de la vie, sur leur confiance à l'égard d'autrui, sur leur optimisme ou leur pessimisme quant à leur

avenir [et] sur leur estime de soi » (Delphy, 2008, p. 23). Goffman (1973b) disait déjà que le fait de « se voir inférieur signifie que l'on est incapable d'écarter de sa conscience l'expression d'un sentiment chronique d'insécurité de la pire espèce, ce qui veut dire que l'on souffre d'angoisse, voire de pire encore, s'il est vrai que la jalousie est pire que l'angoisse » (p. 24). Quant aux « dominants » de la situation, accepter la notion de discrimination serait prendre le risque de « perdre les bénéfices qu'ils en retirent » (Delphy, 2008, p. 25).

3. Les bars : médiation entre assignation, catégorisation et apparences

Un lieu important de la vie au village se trouve être l'« épicerie-bar » (Fournet-Guérin, 2007, p. 73). Sorte de petite échoppe formée de trois murs de briques recouverts de chaux colorées, on y trouve tout le nécessaire de base pour l'approvisionnement de la maison, des repas, etc. Le marché de la grande ville étant à 40 minutes en taxi-bus, l'épicerie est une alternative intéressante pour le quotidien ou lorsque le manque de temps ou la mauvaise météo ne permet pas de rejoindre la ville. Comme l'indique son nom, ce lieu accueille aussi des débits de boissons – bien que ça ne soit pas le cas de toutes les épiceries. De nombreux hommes, « soit des inactifs, soit des ouvriers ou des employés » (*ibid.*), s'y retrouvent pour se désaltérer pendant une pause ou après leur journée de travail. Cependant, en de rares occasions, quelques « privilégiés » se déplacent en ville pour fêter un événement spécial.

Nous sommes le 25 juin, l'ambiance présente sur la place du centre thermal où les bars se regroupent au crépuscule est bien différente encore de celle des bars du village ou de *Vazaha*. La nuit n'est brisée que par trois ou quatre ampoules et les objets lumineux de kermesse «

made in China » agités par les enfants ou les *arendrina*⁶⁵ plus traditionnelles éclairées à la bougie. Le coin karaoké est plus lumineux, mais cela reste relatif. Cette obscurité semi-présente ne semble déranger personne. Pour eux, circuler dans la pénombre est une habitude. Pour ma part, mon regard fait un constant va-et-vient entre l'environnement m'entourant et la terre. Je ne compte plus le nombre de fois où mes pieds ne repèrent plus le sol. J'observe de loin des bars aménagés sous des bâches ou des toits de taule. Il est aisé de faire une analogie entre les petites tonnelles mises l'une à côté de l'autre lors des fêtes ou des terrasses couvertes. Quatre femmes tiennent ces lieux.

En attendant son ami-guide, Aimé entreprend de m'expliquer le fonctionnement du lieu. Il s'agit d'un endroit rassemblant les bars les plus animés en ville. On y trouve moins de *mitorororo*⁶⁶, car les vendeurs se protègent les uns les autres. Ils éjectent les indésirables afin qu'il n'y ait pas de destruction de matériel et que ceux-ci ne nuisent pas à leur commerce. Le lieu est géré par ville. Cela explique la présence d'un bâtiment plus récent et d'un centre du ministère des soins à l'arrière. On retrouve généralement des hommes dans les bars. Dans le discours officiel, on dit que « les femmes restent à la maison ». J'avais effectivement remarqué ce phénomène. Lors de nos passages au sein des bars, je guettais... Où sont passées les femmes ? Cela fait plusieurs jours que nous nous baladons dans ces échoppes, mais elles se font rares. Certaines passent furtivement chercher quelques bouteilles qu'elles glissent dans leur sac en raphia⁶⁷. D'après Aimé, ces bouteilles serviront à l'approvisionnement d'une fête familiale ou finiront dans une consommation cachée de tous. D'autres passent le long de la rue et ne jettent qu'un léger coup d'œil dans

⁶⁵ Lanternes traditionnelles malgaches fabriquées avec du papier et des fils métalliques.

⁶⁶ Terme argotique malgache désignant une personne naïve, soûle, niaise.

⁶⁷ Sac tissé avec des feuilles d'une espèce de palmier nommé raphia.

l'établissement. De temps à autres, assez rarement, on peut voir une dame accompagné d'un ou plusieurs hommes. Toutefois, si vous voulez à coup sûr croiser une femme, vous n'avez que deux choix : soit les bars dont chacun sait – sans rien en dire – qu'ils sont destinés à la consommation des corps ou à la rencontre « amoureuse », soit les bars tenus par des femmes. Ce cas de figure n'est pas rare. En discutant avec la tenancière du bar clandestin au village, j'apprends qu'il faut avoir les reins solides. Les remarques sexistes et les gestes déplacés sont légions. La plupart du temps, ces femmes ne sont plus vues comme telles, mais assimilées à des hommes d'un point de vue social.

Bien qu'il semble y avoir une répartition différente selon les gargotes – soit une population plus familiale, soit des jeunes gens ou encore des personnes habillées de façon très chic, les tenancières paraissent s'entraider : elles se passent des boissons s'il en manque ou des *masikita*⁶⁸. Les brochettes sont cuites par des hommes sur de petites grilles chauffées par le charbon. L'odeur de la viande nous parvenant, active notre salive et notre estomac. Des chiens passent un peu partout. Ils cherchent inlassablement quelque chose à manger mais dès qu'un humain s'approche, ils partent comme s'ils étaient battus.

Un jour comme celui-ci, à savoir la fête de l'indépendance, est l'occasion de prendre les enfants. Aimé me détaille son but. Il désire montrer aux filles la différence entre la ville et le village. « *Il faut augmenter leur ambition parce qu'au village un garçon peut les avoir avec un jus. Comme elles n'ont pas l'habitude de sortir, il dit "viens, je t'offre un jus" ou les emmène en ville et elles tombent dans le panneau. Mais si les parents prennent l'habitude de sortir avec elles et de leur montrer ce qui existe, elles ne seront pas émerveillées au premier qui vient leur proposer quelque chose* », me précise-t-il (discussion informelle avec Aimé, carnet de terrain, le 25 juin 2016).

⁶⁸ Brochettes de zébu grillées.

J'avais effectivement pu moi-même expérimenter cette tentative la veille lorsque Tony m'avait payé de nombreux sodas tout en tentant de se rapprocher physiquement de moi. Dans un premier temps, celui-ci s'était montré curieux de ma présence. Son ton était devenu de plus en plus amical voire trop. Mon éducation et mon envie intense d'intégration au sein de ce cercle fermé m'interdisait de refuser les consommations. Néanmoins, j'étais parfaitement claire sur les suites possibles de cette conversation. De plus, l'intention d'Aimé est d'autant plus compréhensible que les fêtes sont souvent l'occasion de courtiser et d'avoir des relations sexuelles, principalement pour les jeunes. Les garçons repèrent les familles où les filles sont moins surveillées et donc jugées « plus faciles ». Lors d'une fête, ils tenteront plus vite leur chance avec ces filles. C'est également à ce même type de réputation de « fille facile » qu'est confronté la *Vazaha*, suite aux comportements « libérés » de certaines touristes.

Rocco, l'ami d'Aimé arrive à 22 heures. Nous nous installons dans le second bar après que son van ait fait l'attraction. Les deux hommes et Antso prennent cinq bières et un Dzama, le « rhum des *Vazaha* ». J'ai appris à faire la différence entre les statuts accordés aux alcools lorsque nous sommes allés dans le bar qu'Aimé nomme « le deuxième bar » ou « le bar de seconde classe ». Un mélange de facteurs lui vaut ce terme. Il est aussi considéré comme un « entre-deux ». Les personnes ayant peu de pouvoir d'achat se réunissent principalement dans le bar à *tokagasy*. Le *tokagasy* est le rhum malgache avec un taux d'alcool souvent proche des 60 à 70 degrés. À l'opposé, on retrouve le bar « classe » où se regroupent les personnes qui veulent « se montrer » selon l'expression locale. Dans ce type de bar, on ne consomme pas de *tokagasy* mais du Dzama, le fameux « rhum des *Vazaha* » – puisque consommé majoritairement par ceux-ci.

Observant la scène présentée par Rocco, Antso et Aimé, je ne peux m'empêcher un constat. À plusieurs reprises, mon compagnon de

route indique que les personnes alignant les boissons sur la table le font « *par défi* » afin de montrer leurs moyens. Néanmoins, en cet instant, un énervement inexplicable me submerge : malgré ses propos, Aimé agit exactement comme les gens qu’il décrit. Bien qu’il n’accepte pas que les villageois le prennent pour « *le riche du village* », il hésite à peine à sortir dans la rue avec les nouveaux équipements de football reçus d’une connaissance ou dépenser de façon ostensible pour du *tokagasy* lors des réunions entre jeunes. Je ne comprendrais que plus tard qu’Aimé est pris dans des dynamiques qui nous dépassent tous les deux. Pour “rester Malgache”, “être accepté de tous” dans les divers milieux qu’il côtoie, il doit adopter les codes de chaque groupe quand il est avec eux. Tout se complique quand les milieux se croisent – comme lorsque je suis arrivée au village.

Si la démonstration faite à partir de la consommation de l’alcool est importante, les rapports sociaux se montrent ici aussi à découvert. Ainsi, X n’ira pas avec Y s’ils ne se connaissent pas. De prime abord, ce sont des individus liés par des relations de cohabitation ou provenant de cercle élargi qui se regroupent. Toutefois, de temps à autre, un patron peut se mélanger à ses employés. L’aspect de « se montrer » devient encore plus prégnant en de pareilles occasions. C’est du moins ce que j’observe cette nuit où nous étions dans le bar « classe ». Le patron qui est présent, ne semble pas avoir les mêmes compétences intellectuelles que l’un de ses employés. Il tente alors de montrer sa valeur en jetant un billet de 10 000 ariary⁶⁹ sur la table comme si celui-ci lui brûlait les doigts. Un rapport de force se met en place quand son employé réagit en lui disant qu’il est peut-être le chef, mais qu’il est incapable de parler au *Vazaha*. Une scène vaudevillesque se dresse sous nos yeux :

« *Employé: [en français] Vas-y. Demande-lui quel âge as-tu ?
Comment vas-tu ? Où habites-tu ?*

⁶⁹ Soit 2,91 euros.

Patron : Je ne suis pas un enfant [Il tente de répéter les propos de l'employé mais n'y arrive pas et continue en malgache]. Je suis bavard, moi. J'étais déjà dans le bus avec toi mais j'étais bloqué parce que tu es grosse.

Employé : On ne dit pas ça. Tu dois t'excuser. [Ajoute des propos en malgache]

Patron : Je suis désolé. Il faut pas faire attention à ce que je dis. [se retournant sur son employé] Non, mais, toi, tu es noir.

Employé : Oui [montre son vêtement couvert de suie] parce que je travaille pour toi ! »

(Extrait carnet de terrain, le 29 juin 2016)

Les minutes s'écoulaient aussi lentement que la marche d'un zébu à la fin de la journée. Les enfants n'en peuvent plus, surtout les filles qui sont fatiguées et ont froid. Pourtant, les adultes qui en ont la responsabilité n'y prêtent pas attention. Ils continuent de boire, de parler, etc. J'ai beaucoup de difficultés à y voir une forme quelconque d'éducation comme celle que prônait Aimé au début de la soirée. Où que je pose le regard, je ne retrouve que l'alcool et le plaisir de trainer dans les bars – atmosphère proche de celle du village. Les garçons, quant à eux, s'amusent apparemment. Ils jouent, crient, courent partout, etc. On ne les reprend pas quand ils font trop de bruit – entre autre avec leur vuvuzela. Ils se jettent sur les brochettes au lieu de laisser tout le monde manger de façon équitable. Cette place semble être vue comme un lieu de liberté pour eux. La plupart des filles se blottissent les unes contre les autres tellement le froid nous prend. Elles regardent dans le vide, attendant que ça se passe. L'une d'entre elles regarde l'heure. Quelques moments de joie ponctuent l'ennui lorsque nous nous attardons sur des bêtises, mais le comble du bonheur arrivera lorsque nous prenons le chemin du retour. Dans mon cas, je suis heureuse de rentrer à la maison. Dans le cas des enfants, les étoiles dans leurs yeux ne brillent que pour le van dans lequel ils vont pouvoir monter. Leur carrosse est avancé.

Pour Tonda (2005), l'alcool est un "miroir" au sens de « dispositif de production d'images de soi » permettant à l'individu de se percevoir comme un « surhomme surpuissant » (p.163). Il permet de donner une image de soi :

« Je te dis même, pas mal des amis guident avant de partir... Si on va partir demain... la veille, toute la journée au bar. Continuation en discothèque pour se montrer que 'je gagne vraiment plus que vous'. Et je te dis, je te répète les gens qui vont au troisième bar, le classe, ça fait honte pour eux de boire un tokagasy parce que c'est pour les pauvres, quoi! Mais si c'est moi, Aimé, qui ose aller avec tous les amis là-bas, ils disent : 'mais quand même Aimé, tu vas avec eux?' Moi, je dis : 'Oui, ce sont des amis. Pour moi, le rhum, c'est juste le pot de l'amitié quoi!' Ils disent "mais quand même, c'est pas pour le prestige" et comme ça. Mais je dis "Tant pis, mon prestige, c'est la solidarité" ». »

(Discussion informelle avec Aimé, enregistrement, le 5 juillet 2016)

Au-delà de l'aspect pratique, l'alcool poursuit la même fonction que les vêtements et les biens de consommation estampillés "occidentaux", à savoir donner « corps à l'image de ce que l'on désire être » (Warnier cité par Tonda, 2005, p.163).

II. « Se montrer » ou la tyrannie apparences

1. Expérience du corps

Le corps situe l'individu dans l'espace et le temps et lui permet d'éprouver des expériences dans le monde. De ce monde, il ne peut toutefois n'avoir qu'« un point de vue » (Boltanski, 2008, p.4). Ainsi, toute situation – même vécue par un ensemble de personnes au même moment – peut être perçue différemment d'un interlocuteur à l'autre : « aucun individu ne possède [...] l'autorité ni le pouvoir nécessaires pour dire aux autres [...] ce qu'il en est de ce qui est » (*ibid.*).

Le corps est également un « support d'expression » (Fournier & Raveneau, 2008, p. 4). Il induit des représentations sur autrui ainsi qu'une catégorisation.

Quant à l'apparence, qu'on situe généralement dans le corps physique, elle définit un terme, utilisé par Goffman (1973), pour parler des « stimuli dont la fonction de révéler le statut social de l'acteur » (p.31).

2. Dictats de l'apparence physique ou le corps en scène

Deux semaines avant mon retour au pays, Mike – un jeune malgache rencontré lors de son service au café de l'Alliance devenu un ami – et moi-même décidons de dîner ensemble afin de nous voir une dernière fois. Tandis que nous sommes attablés à la terrasse, de nombreux vendeurs ambulants, tireurs de pousse-pousse ou mendiants nous interpellent. Je tourne le dos à la rue, mais peux les voir dans le reflet des vitres du restaurant. Mike leur demande de nous laisser tranquille. Lorsque cela ne suffit pas, il les regarde sombrement.

Ayant entendu plusieurs fois *Vazaha* et étant à l'aise avec mon interlocuteur, j'ose aborder ce sujet avec lui. Il m'explique : « *les gens qui disent "grosse, grande"⁷⁰, ce n'est pas t'insulter pour eux. C'est bien... ça prouve que tu es stable. Tu sais ce qu'il te faut pour subvenir à tes besoins. C'est comme dire "Vazaha" partout. Ce n'est pas du racisme mais parce que le Vazaha est vu comme quelqu'un de supérieur, de bon. Par contre, en Europe si on me dit que je suis Noir, je sais avec ce que vous [les Vazaha venus à Madagascar avec qui il a parlé] m'avez dit que c'est péjoratif. C'est mauvais* » (discussion informelle, cahier de terrain, 1^{er} juillet 2016). Il est étonné qu'on ne m'ait pas mieux expliqué.

⁷⁰ En référence à l'expression souvent entendue « *vazaha be* »

Les questions se bousculent dans ma tête. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ai-je passé tout mon terrain avec mon optique "européenne" à ce sujet où, pour moi, appeler quelqu'un selon une quelconque origine ethnique – disons plutôt phénotypique – est péjoratif ? Qu'en est-il des regards jaloux, méprisants ? Ou se peut-il que ce soit différent selon les lieux et personnes, le village et la ville ? Il n'y avait quand même pas ce discours au village... Les propos sur les *Vazaha* sont des exemples négatifs d'arnaqueurs, de personnes profitant de la pauvreté, restant "entre-soi"⁷¹, instrumentalisant et instrumentalisés par les Malgaches... De même, dans le taxi brousse, lors de mon premier jour en Imerina, il s'agissait bel et bien des rires et des moqueries.

De retour en Belgique, examinant mon carnet de terrain, je retrouvai une conversation avec Aimé confirmant les propos de Mike. Il ne comprenait pas la réaction des gens du village – voire même certains en ville. Pour lui, les gens voient quand même passer des *Vazaha*.

« Ils ne devraient pas être si surpris, ni te dévisager autant même si peu de Vazaha s'arrêtent ici pour parler avec les gens. Il y a quand même eu un étranger marié à une Malgache dans le quartier et toute sa famille est venue quelques fois. Des ragots, c'est sûr qu'il allait y en avoir parce que pour eux, un Vazaha est riche d'autant plus s'il est gros. Cela signifie qu'il mange bien, qu'il a les moyens... mais le comportement des gens n'ont, je comprends pas. »

(Discussion informelle, carnet de terrain, le 20 avril 2016)

Beaucoup de personnes disent à Aimé que je dois beaucoup manger et il répond que c'est le contraire. Je ne mange même pas une assiette de

⁷¹ Les logiques de repli sur soi et entre-soi peuvent être une forme d'échappatoire face à l'assignation. Toutefois, n'ayant eu que peu d'interactions avec des *Vazaha*, je ne pousserai pas plus loin ma réflexion sur ce point, car cela relèverait de la surinterprétation. Pour plus de détails, voir Quashie, H. (2015), *La « blanchité » au miroir de l'africanité*.

riz. Ils s'en retournent étonnés. D'ailleurs, d'après lui, si personne ne me drague, c'est parce qu'en me voyant, les gens pensent que je suis déjà une dame : opulente, riche, bien en chair et mariée...

Selon les époques et les lieux géographiques, les normes sociales favorisent l'une ou l'autre stature. Ainsi, dans plusieurs pays d'Afrique, les femmes aux courbes généreuses sont plus appréciées que les femmes menues. Leur embonpoint étant perçu comme un signe de bonne santé, de fécondité et de richesse (Correia, Pataky, & Golay, 2014). Ceci était également le cas dans la France du XIX^e siècle. Tandis qu'actuellement, dans ce dernier pays – et d'autres –, l'obésité est considérée comme un signe de mauvaise hygiène de vie. Les corps étant « modelé par leurs pratiques » (Amadiou, 2002, p. 38), celui des personnes nanties seraient plutôt minces ayant un accès plus aisé à une nourriture de qualité, aux pratiques sportives, etc. On voit dès lors que les perceptions se sont inversées. Sur ce point, Deschamps (cité par Amadiou, 2002) effectue une étude sur les critères de personnalités accordés aux personnes en fonction de leur silhouette. Dans celle-ci, il rapporte qu'une femme endomorphe – grosse – est considérée comme plutôt maternelle, gentille, bonne vivante et forte, mais aussi négligée et complexée. Quant à l'homme endomorphe, il est perçu comme gentil et calme, mais mou.

Bien qu'il n'y ait pas de critères universels, dans les sociétés globalisées actuelles, « certains standards de beauté » s'exportent. Ceux-ci se basent principalement sur un « modèle occidental [imposant] ses normes esthétiques, via la publicité, la télévision, le cinéma ou la presse » (Amadiou, 2002, p.20). Depuis quelques décennies, ces médias de communication accentuent la place dominante de la plastique dans les sociétés ainsi que la libération des corps. Avec le développement de ce culte du corps et l'injonction à se définir soi-même (Kaufmann, 2004), l'individu est jaugé sur son

apparence alors qu'il pouvait s'« abriter derrière les conventions, le rang, la caste ou un statut social bien établi » (p.90).

Le corps n'est pas le seul instrument de l'apparence. Amadiou (2002) schématise : « le corps, obéissant à des standards désormais internationaux et constituant une sorte d'héritage biologique pour chacun, et sa parure, laquelle est une construction sociale » (p.36). Les vêtements, le maquillage, la coiffure, etc., forment cette parure et sont normés, « influencés par les codes sociaux [et] selon les groupes sociaux » (p.33). En règle générale, un modèle est favorisé : celui adopté par les personnes plus élevées socialement – les élites, nantis, riches, dirigeants... Celles-ci définissent la mode et la beauté « valorisé[e] et, éventuellement, imité[e] par les groupes sociaux les moins favorisés » (*ibid.*). A travers l'apparence, un double jeu peut s'effectuer : elle traduit une « origine ou un statut social » à travers les signes et codes sociaux mais elle peut également se jouer de ces codes afin de tendre vers un statut social (Amadiou, 2002). Interprétée par le regard d'autrui, l'apparence – et ses normes corporelles, vestimentaires, etc. – participe à la construction de sa personnalité. Dès lors, les critères de beauté permettent d'effectuer des classements interindividuels arbitraires puisque construits socialement. Au final, le corps, bien que symbolique, construit la personne sociale (Tonda, 2005).

Différents présentations et parures s'affichent à Madagascar. En multipliant mes visites au café de l'Alliance, je remarque un style prédominant au sein de la population masculine locale. Il s'agit d'un savant mélange entre un style « rasta » – qualification qu'ils utilisent – et quelques touches de rock. La peau caramel se mêle à de longs cheveux rassemblés formant des dreadlocks rappelant étrangement Bob Marley. D'autres optent pour un chignon, dit *man bun* ou

*topknot*⁷², ou de longues tresses avec des jeans et t-shirts sombres. Il me semble intéressant de noter que nombre d'entre eux sont musiciens ou de grands mélomanes et que leur préférence va au genre rasta, roots, rock. Des groupes locaux représentant cette mouvance sont Mafonja, Oazy, etc.

En demandant à Mike la raison de cette « parure vestimentaire » (Goffman, 1973), il m'expliqua que certains aiment ce look. Ensuite, il ajouta : « *pour beaucoup, c'est parce que ça plaît aux Européennes. On a bien remarqué qu'elles aiment les rastas et que c'est plus facile de les draguer ainsi* » (discussion informelle du 1^{er} juillet). Ainsi, on remarque le caractère de mise en scène de soi et de son corps en circonstances précises dans un but concret. Il se « met dans la peau du personnage » (p.238) afin d'essayer que les autres adoptent à son sujet l'image de lui-même qu'il s'est inventé : son personnage mis en scène. L'apparence est mise en scène tout autant qu'elle met en scène.

3. L'apparence comme statut social

Pour l'apparence, pour montrer son importance sociale, diverses stratégies sont mises en place. Nombres d'entre elles tournent, aujourd'hui, autour de l'argent et de l'apparence – ou plus précisément du fétiche de l'apparence (Tonda, 2005). Certains vont se pavaner avec des tablettes à la main ou avec des « tactiles » afin de montrer leur pouvoir d'achat. Peu importe que l'appareil soit de mauvaise qualité, qu'ils n'en connaissent pas le fonctionnement ou encore qu'ils aient dû contracter un crédit et n'ont plus d'argent.

Le système de crédit permet l'achat de ces technologies, mais piège aussi de nombreux villageois – surtout avec la « *méthode du carnet* » (extrait du carnet de terrain, le 20 avril 2016) : les villageois vont au

⁷² Malgré des origines remontant aux Maoris, le topknot est réactualisé et perçu comme « branché » depuis quelques années. Son retour en grâce est dû à des effigies comme Jared Leto, Leonardo DiCaprio, etc. (Nguyen, 2015).

bar ou achètent de la nourriture, des vêtements, etc. Chaque dépense est « mise sur le carnet » et sera débitée à la fin du mois. Lorsque celle-ci arrive, un problème peut se poser : ayant tout crédit, ils n'ont plus assez d'argent pour payer leurs dettes. De plus, il n'est pas rare qu'un commerçant mal intentionné profite de l'état d'ivresse de son client pour augmenter sa note de frais.

Voyant les autres réussir par l'utilisation des crédits agricoles, les gens en achètent. Une fois l'argent obtenu, ils le dépensent et mangent à volonté⁷³. Ces crédits étant principalement contractés avant les grandes cérémonies telles que le *famadihana*⁷⁴, les villageois achètent des motos, des télévisions, des GSM, toujours dans le but de montrer ses avoirs. Toutefois, à la fin de la période festive, ayant les crédits à rembourser, ils tentent de revendre ces objets de consommation, mais perdent beaucoup d'argent puisque l'offre dépasse la demande. C'est à cette période que les huissiers arrivent le plus souvent aux portes des maisons.

Posséder ces objets – tablettes, télévision, moto, tactiles – est une façon pour l'individu d'obtenir une image différente de lui-même pour lui-même et pour les autres. Cet acte révèle la « violence du fétichisme », « violence de l'imaginaire du Souverain moderne » (Tonda, 2005). Comme le définit Tonda (2005), il s'agit de la « violence [du Souverain moderne exercée] sur les corps et les imaginations au moyen d'images, de gestes corporels, de mots, [devant] son efficience aux *consentements révoltés* et aux *connivences*

⁷³ Généralement de la viande, signe de richesse au village, contrairement au riz et aux brèdes (feuilles comestibles).

⁷⁴ Il s'agit d'une pratique coutumière du retournement des morts à Madagascar. En Imerina, les corps des défunts sont sortis des tombeaux afin de les laver et les envelopper dans un nouveau linceul avant de les remettre dans le tombeau familial. Cet événement est l'occasion de mener une grande fête et de se souvenir des morts ayant acquis, à présent, le statut d'ancêtres.

paradoxaux de ces corps et imaginations » (p.7). La possession de ces objets octroie un statut à l'individu – tout du moins dans son imaginaire – puisqu'il est possible de profiter de la chose au travers des choses : ici, il est possible de s'octroyer la richesse, le pouvoir, l'accès à la mondialisation au travers des objets de consommation que sont les portables, les téléphones, etc. représentant le « fétichisme des "choses des Blancs" » (p.160). Les choses deviennent ainsi des fétiches représentant la Chose. C'est à travers cette représentation que se traduit la violence de l'imaginaire et du fétichisme présente au sein du Souverain moderne.

Pour avoir accès à ces fétiches, le corps peut devenir lui-même « corps-chose » ou « corps-sexe » (Tonda, 2005). Ainsi, au village, plusieurs filles n'hésitent pas à rejoindre la ville et à avoir recours à la prostitution afin de « *s'acheter de beaux vêtements* » (entretien formel avec Anna, enregistrement, le 25 mai 2016). Les jeunes semblent, plus que toute autre tranche de la population, revendiquer cet accès aux « ouvertures de la modernité » (Mazzocchetti, 2009) ce qui provoque des tensions, voire même une fracture générationnelle :

« Aujourd'hui, il y a une incompréhension entre les vieux au-delà de quarante ans et les jeunes. Avec l'accès à Internet, la mondialisation, etc., ils voient ce à quoi les autres ont droit et réclament la même chose de façon extrême. Tu vois, les femmes âgées ont le respect du corps, l'importance de la dignité. Elles se couvrent avec des t-shirts et des jupes longues, contrairement aux filles qui ont des décolletés, mini-shorts ou pantalons serrés et postures provocantes. »

(Discussion informelle avec Jamy⁷⁵, carnet de terrain, le 28 avril 2016)

⁷⁵ Propriétaire du café de l'alliance.

III. La nuit... un hululement... Attention à la sorcière !

Dans le village, des rumeurs courent sur des femmes qui « *sortent pendant la nuit* ». Elles sont appelées “sorcières”. À l’origine, leur seul méfait est d’avoir voulu attirer des hommes. Du moins, c’est ce que rapporte la majorité des histoires. Cependant, quelques récits abordent une forme de retournement du sort contre la personne. Dans une logique de « chacun pour soi », les femmes vont trouver un *mpanandro*, c’est-à-dire un devin-astrologue (cf. supra), pour nuire à autrui – alors que le but premier du *mpanandro* est la protection de l’individu, de sa famille, de ses terres agricoles, etc. Les mauvaises intentions se retourneraient contre leurs initiatrices et les pousseraient à sortir la nuit.

Dans tous les cas, elles seraient devenues sorcières en abusant des charmes⁷⁶ recueillis auprès des *mpimasy*⁷⁷ ou du *mpanandro*. Dans certains cas, il s’agit de l’accumulation de talismans dont elles ne peuvent maîtriser la puissance. Dans d’autres, il s’agit de réactions aux *tapa-kazo*⁷⁸ insérés dans leur doigt et devant agir comme grigri. « *Elles se retrouvent emportées par ces forces [qui les] poussent à*

⁷⁶ Trois types de « charmes » sont reconnus : celui lié à la sorcellerie avec des objectifs malfaisants (*ody mahery* ou *ody ratsy*) ; celui lié aux *mpimasy* ou aux sorciers car se développant lorsqu’une personne n’a pas respecté les interdits (*fady*) ; celui ayant pour but la guérison et la protection.

⁷⁷ Devin-guérisseur.

⁷⁸ On parle souvent de « *morceaux de bois* » (Entretiens avec divers *mpimasy* et *mpanandro*) pour traduire le *tapa-kazo*. Toutefois, cette expression peut prêter à confusion puisqu’il peut s’agir de plantes, de bois, « d’arbustes, moulus ou grattés [ayant] une connotation péjorative de “bouts de bois” chez les chrétiens » (Rakotomalala, 2006, p.232).

sortir» (entretien formel avec Mr. Amstrong, enregistrement du 10 mai 2016) lorsque la nuit s'installe⁷⁹.

Leurs activités nocturnes sont multiples. Une sorcière sort la nuit pour se venger ou faire du mal à quelqu'un qu'elle veut éliminer de la société. Elle « *peut éprouver de la haine pour une personne jusqu'à lui faire du mal et la tuer. C'est arrivé [dans un] village [près d'Ambisotra] avec une petite fille malade. Tout le monde essayait de la soigner mais, pendant une nuit, il y avait une sorcière. On ne l'a pas vu mais elle est passée rapidement. Elle a lancé un fanafody, un traitement, un gri-gri. Le lendemain, la fille[tte] était morte* » (entretien formel avec Mr. Amstrong, enregistrement du 10 mai 2016).

La sorcière joue avec la mort. Quand il y a un décès, elle peut arriver et amener des excréments, etc. Au village d'Aimé, une sorcière est connue pour son effet théâtral lors d'une veillée. Alors que tout le monde était réuni autour du mort, la bougie s'éteignit. L'étonnement et l'effroi envahirent la pièce lorsque la lumière revint: le corps avait été déplacé. Il se retrouvait redressé à l'angle de la pièce (discussion informelle avec Aimé, enregistrement, le 17 mai 2016).

Il n'est pas rare que des habitants rapportent les agissements d'une sorcière à leur rencontre. Régulièrement, des tapotements aux portes et fenêtres résonnent au milieu de la nuit. Tentant de dévoiler le coupable, les personnes présentes ouvrent rapidement ces entrées, mais ne trouvent aucune âme qui vive. Ils les referment alors et ne tardent pas à entendre les clapotis voire les claquements reprendre. Il n'est pas rare également de discerner des bruits provenant des tombeaux où les sorcières se retrouvent pour danser.

⁷⁹ A la maison, nous avons une forme de couvre-feu vers 22 heures. Nous ne pouvions pas sortir du bâtiment – même pour nous rendre aux toilettes – sous peine de prendre le risque de faire une rencontre indésirable.

Aussi, s'il est bien une chose pour laquelle Madagascar est connue, en plus de son endémisme environnemental, c'est le culte que ses habitants vouent à leurs ancêtres. On recherche leur protection autant qu'on craint leur punition. On leur rend hommage lors de cérémonie tel que le *famadihana* pour les Merina. Le culte des ancêtres évolue dans une cosmologie où gravitent d'autres esprits ainsi qu'un « maître de l'Univers » appelé *Zanahary* (Toli, 2008, §2). Diverses pratiques découlent de ces croyances dont les rituels thérapeutiques ou la sorcellerie. En Imerina, les individus responsables des rituels thérapeutiques sont appelés *mpimasy*⁸⁰. La sorcellerie, elle, se dit *mosavy* et la personne pratiquant celle-ci est nommée *mpamosavy*. Toutefois, peu d'interlocuteurs du terrain utilisaient ce terme, préférant celui de « sorcière ». Les *mpanandro*, quant à eux, sont des « devins-astrologues⁸¹ » consultés à de nombreuses occasions de la vie malgache : pour la construction d'une maison, connaître les dates favorables – pour réaliser les exhumations, le *zoma santramody*⁸², etc. Dans le versant chrétien – plus précisément des mouvements de Réveil, on retrouve le *mpiandry*, à savoir le « berger », « revivaliste exorciste » (Burguet, 2014, p.3). Ce dernier rejette le culte des ancêtres qu'il considère comme « *satanistes* » (entretien formel avec le *mpiandry* Edmond, enregistrement, le 2 mai 2016).

⁸⁰ Le *mpimasy* est appelé « devin-guérisseur » et « pratique l'astrologie, la lecture divinatoire, *sikidy*, et la guérison des maux. » Il est « celui qui a la capacité de détruire les *ody ratsy* [...] charmes d'attaque ou d'agression » (Burguet, 2014, p.1).

⁸¹ Le terme de « devin-astrologue » ou « devin-guérisseur » a été utilisé, de temps à autres, par mes informateurs. Toutefois, la référence au *mpanandro* et au *mpimasy* en terme malgache est plus courante. J'utiliserai donc ce terme afin d'appeler « ces personnages par le nom que leur propre Projet leur donne » (Singleton, 2004, p.50).

⁸² Vendredi favorable pour réaliser un mariage coutumier, une circoncision ou poser la première pierre d'une construction.

Dans le livre *Madagascar : les ancêtres au quotidien* sur la « religion “traditionnelle” » à Antananarivo, Rakotomalala et al.⁸³ (cité par M. Rakotomalala, 2005, §2) repèrent une vision dichotomisée au sein de la population merina. Les auteurs décrivent l'étonnement et les préjugés d'une part de la population, « les Chrétiens et les occidentalisés de la capitale », pour qui ces pratiques sont localisées « en milieu rural et sur les “côtes” » (*ibid.*). Les sorcelleries les plus puissantes et redoutées seraient ainsi celles des “côtes” mais aussi des régions « rattachées [au royaume merina] sous le roi unificateur Andrianampoinimerina » (Rakotomalala, 2006, p.242) telles que le Vonizongo, le Mamolakazo, l'Anativolo, le Vakinankaratra, etc. De même, au village, le recours à des *mpimasy* ou à la sorcellerie est passé sous silence⁸⁴. Dans la vie quotidienne, toute référence à ces pratiques est de l'ordre de l'implicite, et n'est discuté que lors de grandes crises : quand un envoûtement a atteint la famille, quand une mort suspecte a eu lieu, etc.

Au village, les *mpimasy* obtiennent leurs pouvoirs par lien de filiation. Ces déclarations divergent des propos de Burguet (2014), selon lesquels « un épisode de maladie ou des rêves » (p.1) serait la cause de leur compétence à entrer en transe. De la même façon, les récits que je récolte au village à propos de la sorcellerie ne sont pas totalement en adéquation avec la revue de la littérature. Dans celle-ci, on parle d'hommes et de femmes, de sorciers et de sorcières. À l'inverse, à Tanana, il n'y aurait que des sorcières⁸⁵. Comme le montrent les extraits d'entretiens précédents, le phénomène décrit seulement des

⁸³ Rakotomalala, M., Blanchy, S. & Raison-Jourde, F. (2001). *Madagascar. Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*. (L'Harmattan). Paris.

⁸⁴ D'autant plus que la frontière entre le « devin-guérisseur » et le sorcier est tenue : certains considèrent que les *mpimasy* pourraient être tentés d'utiliser leurs connaissances pour causer le malheur.

⁸⁵ Tandis que Mr. Armstrong, en pays betsileo, me parle de sorciers et de sorcières.

femmes qui « sortent la nuit » pour se prêter à des pratiques diverses allant des danses sur les tombeaux à la mort d'un individu en passant par la ridiculisation d'autrui. Cette pratique jugée féminine dans le chef des Merina est toutefois abordée superficiellement par Rakotomalala (2006).

Les récits parlent tous de personnes totalement nues avec les cheveux ébouriffés. Certains rapportent que la seule façon de l'attraper est de se promener avec des pois chiches ou une cravache pour fouetter la sorcière. Le retour à la nudité⁸⁶ et l'usage de la cravache pour la contrôler – comme on le fait pour le zébu –, font écho à la « décolonisation de l'homme »⁸⁷ relevée par Rakotomalala dans *La sorcellerie en Imerina* (2006) : « la sorcellerie consiste à souiller et à rendre à l'état brut, sauvage, ce qui est déjà maîtrisé par la société. Elle se reconnaît à la fois par ses fonctions (l'animalisation de l'homme et la destruction des actes sociaux, de la “civilisation”) et sa violence » (p.234).

Tout comme semble le démontrer les anecdotes ci-dessus et les recherches menées par d'autres auteurs, la sorcellerie se localise essentiellement au sein de la parenté (Geschiere, 1996; Tonda, 2005). La sorcellerie met au jour une donnée terrifiante pour la communauté : la jalousie – et l'agression – peut exister au sein de la parenté pourtant défini comme le lieu par excellence de la solidarité et de la confiance absolue (Geschiere, 1998, p.1260). La sorcellerie devient une arme⁸⁸ pour de multiples personnages tels que les faibles voulant remettre à leur place des « parents égoïstes » (*ibid.*) ou des puissances voulant

⁸⁶ Alors que l'usage social veut que l'on porte des vêtements en publique, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'une femme : celle-ci doit avoir une tenue irréprochable.

⁸⁷ Pour une discussion autour de la dichotomisation entre « nature » et « culture », voir Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*.

⁸⁸ Je reviendrai sur cette dimension dans le point « *Ahmany Rika, aie peur de moi* ».

asseoir leur pouvoir. La mort des cochons de la famille fut un moment révélateur de ces tensions.

Revenant d'Ambisotra, je retrouve la maison sans dessus-dessous tandis que les parents s'affairent. L'accueil est chaleureux, mais bref et inquiet. J'observe les va-et-vient tentant de comprendre la situation. Après plusieurs dizaines de minutes, Aimé vient vers moi et m'annonce « *les cochons ont un souci : les deux sont en train d'avorter* » (extrait du carnet de terrain, le 12 mai 2016). Au bout de la journée, vingt-six cochonnets trouvent la mort sans raison apparente. Pour le vétérinaire, les mères sont hors de danger. Les discussions s'enchainent autour de la table. Tout le monde cherche une raison à ce désastre, mais ni l'eau, ni la nourriture, ni l'habitat ne semble en être la cause. La suspicion est à son paroxysme quand nous perdons le premier cochon, et il ne fait quasiment aucun doute lorsque vient le tour du deuxième : c'est un acte sorcellaire provenant de la cousine d'Aimé se trouvant également être notre voisine. « *Elle a sûrement jeté quelque chose* » (discussion informelle avec Aimé, Iary et Antso, le 13 mai 2016).

Le lendemain, pendant que nous étions assis dans la cour, Lanja, un des cohabitants d'Aimé faisant parti des jeunes du village, retourne son verre de rhum⁸⁹ et s'adresse à Aimé. Voyant les conséquences et la tristesse, il dit ne plus pouvoir se taire :

« *La perte des cochons, [la tristesse des]⁹⁰ enfants, etc., c'est trop pour moi. Je veux vous soutenir mais je ne peux plus faire comme si je ne savais rien. Ta cousine [celle d'Aimé] est venue me voir et m'a dit que, contrairement à beaucoup dans le village, elle ne t'aime pas. Elle dit que tu ne travailles pas et ne comprend pas comment ni pourquoi tu n'es pas dans une entreprise de*

⁸⁹ Geste signifiant prendre la parole mais que ses propos ne sont pas guidés par l'alcool.

⁹⁰ Terme modifié en respectant le sens pour une meilleure compréhension.

construction ou une autre comme la Star⁹¹. Elle m'a dit que tu t'en sortais, mais que, de toute façon, ça n'allait pas continuer. 'Il ne s'en sortira pas encore longtemps'', elle a répété plusieurs fois. Après elle m'a demandé beaucoup d'information sur toi, mais j'ai répondu sottement ».

(Propos de Lanja, carnet de terrain, le 14 mai 2016)

Nous voyons Lanja extrêmement mal à l'aise. Mahefa, pris par la colère et l'alcool, commence à exprimer son ressentiment vis-à-vis de la supposée sorcière à haute voix tandis qu'Aimé tente de le calmer.

L'origine du désaccord entre Aimé et Ody, sa cousine, se situe au niveau du partage des terres. Pendant quelques années, le père d'Aimé partit vivre à Tuléar. La parcelle familiale fut alors confiée au reste de la famille, à savoir celle du côté d'Ody – qui la laissera à l'abandon. À la mort de son père, Aimé reprit la terre qui lui appartenait. Cela ne fut pas du goût de sa cousine. De son retour à la création du portail, la famille d'Aimé était importunée par des coups aux portes et fenêtres chaque nuit vers 19-21 heures. Lorsqu'ils ouvraient, il n'y avait personne. Les rumeurs de sorcellerie se sont alors tournées vers Ody dont la mère était déjà connue pour être une puissante sorcière. La présence d'hiboux autour de la maison étant une preuve supplémentaire pour les villageois. Le décès de la mère de Tihiana est également imputé à cette femme. Son comportement lors de la mort de cette dernière la rendant suspecte : irrespect du mort, chant, met la radio, etc. Tout comme les fourmis sortant du corps de la défunte tel le résultat d'un sortilège. A l'époque, la famille n'a pas voulu faire appel à l'esprit pour confondre le coupable et une "réconciliation" a été menée auprès de la cousine. Celle-ci ne semble pas avoir porté de fruits.

La sorcellerie est l'antithèse de l'acte social – bien qu'elle lui soit utile comme nous le verrons plus loin. Elle vise sa destruction : les

⁹¹ Entreprise de brasserie importante à Madagascar.

pratiques sorcellaires nocturnes n'ont, dès lors, rien d'étonnant si on prend en compte le fait que la nuit figure le « texte caché » de la vie sociale (Scott cité par Aterianus & al., 2016, p.76). Madagascar n'est d'ailleurs pas le seul lieu où la nuit est perçue comme peuplée d'« entités surnaturelles » (Aterianus & al, 2016, *ibid.*) – sorciers, ancêtres, fantômes, etc. Citons, l'exemple du Gabon où ces figures sont réinventées « à la lumière des modes de relation, des images et sonorités de provenances diverses s'entrecroisant dans les capitales mondialisées » (p.76-77). Les suspicions – voire les accusations – de sorcellerie interviennent au travers de la rumeur. Cette dernière est une autre façon de déposséder l'Autre, de le mener à sa perte.

Les exemples de ces rumeurs sont nombreux au village. Sylviane⁹² vivait des moments difficiles, devant assumer seule ses enfants, suite à sa séparation avec un mari alcoolique. C'est à cette même période que son dernier né disparu. Aujourd'hui encore, certaines personnes n'hésitent pas à poser des questions sur le devenir de cet enfant insinuant que Sylviane l'aurait vendu pour pallier à ses problèmes financiers. Dans le cadre de la sorcellerie, E. me parla de sa belle-mère. Cette jeune femme devait partir travailler sur les côtes malgaches et aller, pour ce faire, se séparer – physiquement – de son petit ami. Afin d'être certain de sa fidélité, ce dernier lui proposa de l'épouser et d'avoir un enfant avant son départ. Durant leurs fiançailles, une amie d'E. la mise en garde quant à sa belle-mère. Elle l'accusait de sorcellerie⁹³. Peu après la colonisation, une pratique régulière des parents pour obtenir l'obéissance des enfants consistait à les menacer d'être kidnappés par les *Vazaha* s'ils n'étaient pas sages. Aujourd'hui, si ces propos ne sont plus d'actualité, des rumeurs de trafics d'organes, d'ossements relevés dans les tombeaux « *souvent avec une camionnette blanche et étant, probablement, le fait des*

⁹² Une amie d'Aimé et Iary.

⁹³ Cf. entretien d'E. le 25 mai 2016 en annexes.

Vazaha ou Karana » (propos provenant de divers entretiens) ont toujours cours.

Après avoir discuté avec des personnes habituées aux questions portant sur la sorcellerie et le colonialisme, et avoir consulté la littérature scientifique, je pris conscience d'un fait : j'avais moi-même été victime d'actes sorcellaires. Pour commencer, il y avait les sorts tels que les perçoivent mes interlocuteurs. Au bout d'un mois, je fis moi-même l'expérience de visites la nuit à ma fenêtre. Trop effrayée pour appeler qui que ce soit, j'écoutais les bruits dans la maison. Aimé ronflait, Tihiana parlait dans son sommeil, Mahaleo remuait dans son lit, etc. Les tapotements le long de la fenêtre durèrent une dizaine de minutes avant de laisser la place au silence. Le phénomène se reproduit chaque jour pendant une semaine. J'avais déjà été malade une fois quand le premier *mpimasy*, rencontré dans le cadre de mes interviews sur les « pratiques traditionnelles », me mit en garde : *« fais attention à ta nourriture. Ne mange pas n'importe où, avec n'importe qui »* (entretien formel avec le *mpimasy* A., enregistrement, le 28 avril 2016). Je pris cet avertissement pour un simple conseil. Toutefois, ces recommandations se répèteraient avec deux autres *mpimasy* dont un se trouvant à 90 kilomètres des deux précédents. Ce dernier fut d'ailleurs plus loquace sur les dangers qui me guettaient : *« C'est un vorika⁹⁴. On te veut du mal. C'est pour ça que tu es malade. Fais attention à ton alimentation. Ils essaient par-là. Qui te prépare à manger ? Ils le préparent dans un endroit où d'autres personnes n'ont pas accès ? »* (entretien formel avec le *mpimasy* B., enregistrement, le 11 mai 2016). Ensuite, je n'échappai pas aux rumeurs. Les détracteurs allant jusqu'à colporter des allégations sur de prétendues relations sexuelles entre Aimé et moi-même, quand bien même celui-ci soit de vingt ans mon aîné, qu'il soit un homme marié et que je vive avec sa femme et ses enfants.

⁹⁴ Sort consistant en un empoisonnement par les aliments.

Finalement, la parole a été utilisée pour me capturer dans un cercle de négation. Ce cercle ne s'est pas arrêté une fois que l'avion a quitté le tarmac de l'aéroport international. Les cauchemars me poursuivant depuis mon retour, les flashbacks des événements les plus marquants, la peur irrationnelle envahissant mon corps à l'entente d'un hibou... Parler de sorcellerie dans ces différents cas semble tout à fait indiqué puisqu'elle est l'influence qu'on exerce sur autrui. Cela est-il si étonnant lorsqu'on sait que cette pratique vise à rétablir un certain ordre social, retrouver une forme de pouvoir (Moreau de Bellaing, 2005; Tonda, 2005; Rakotomalala, 2006). J'aborderai cette perspective d'une sorcellerie comme reprise d'un pouvoir dans la troisième partie de ce mémoire.

PARTIE II : INTERLUDE OU LA REAPPROPRIATION DE LA CAVERNE

Dans cet interlude, je prends le parti de me réapproprier totalement et de façon anthropologique l'allégorie de la caverne de Platon. Je suis tout à fait consciente que, pour ce philosophe, il y a un monde matériel des choses n'étant qu'un reflet illusoire du monde des Idées. Dans ma vision, les Idées sortant de la caverne sont remplacées par des concepts anthropologiques, des réflexions, des lectures qui me permettent d'avoir un autre point de vue sur le terrain ethnographique. Laissez-moi vous entraîner un instant dans une vision annexe et imaginez.

L'homme enchaîné dans cette caverne ne connaît que lui-même, les choses ou plutôt le reflet de celles-ci. Voilà des années qu'il est prisonnier dans une caverne, enfermé dans la vision du monde qu'on lui a appris. Il perçoit les mêmes notions depuis son enfance. L'individu doit sortir pour s'apercevoir de la « réalité ». Pour ce faire, il lui faut un élément déclencheur : le terrain ethnographique. Celui-ci brise ses chaînes et lui permet de sortir de la caverne. Aidé par un détour théorique – en se baladant donc dans le monde des Idées, il retrouve divers concepts lui permettant d'envisager son expérience sous un autre angle. Au moyen des éléments vécus sur le terrain, il lui est possible de voir les choses autrement et il commence à interagir différemment. Il s'aperçoit qu'il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises voies. Il y a juste des choix et des alternatives face aux situations dans lesquelles les personnes se trouvent.

Dans un premier temps, il est confronté à la lumière qui l'éblouira et le fera souffrir. Tout comme le terrain et la rencontre avec des pratiques différentes des nôtres peuvent nous étourdir, et même, nous torturer. Ces sensations ne sont toutefois pas éternelles et laissent

place à une con-naissance (Singleton, 2014) voire même à une co-naissance (Claudel, 1984). Au contact de l'Autre et de sa culture – remplaçant la lumière dans cette réappropriation, l'individu s'ouvre à un univers inconnu jusque-là. S'en suivront inévitablement des bouleversements en son être. Viendra ensuite, le moment du retour chez soi – le retour dans la caverne – afin de faire part à ses “semblables” de ses découvertes. Celui-ci ne sera toutefois pas sans danger.

Etre dans la caverne :

Les ombres de la caverne peuvent se traduire de trois façons au moins. Tout d'abord, par la position de l'individu dans le monde. Celui-ci – anthropologue ou non – parle toujours d'une « localisation particulière dans les relations de pouvoir [ne pouvant échapper aux] hiérarchies de classe, de race, de sexe, de genre, linguistiques, géographiques et spirituelles du système-monde capitaliste/ patriarcal/ moderne/ colonial » (Grosfoguel, 2006, p. 52).

Ensuite, et en lien avec le premier point, elles peuvent correspondre aux leures auxquels nous devons faire face en anthropologie soulevés par Caratini (2004) : faire de l'Autre un objet, suite à la nécessité d'être objectif, et oblitérer « l'enjeu majeur de narcissisme ». Il s'agit de « s'objective[r] soi-même en objectivant l'Autre, c'est-à-dire qu'on refoule, avec sa subjectivité, le pourquoi de la quête et les effets de choc de la rencontre » (p.20).

Ces ombres se situent également au travers des imaginaires posés sur l'anthropologie et nous guident dans le choix de ce métier. Bien que les lignes de démarcation ne soient pas aussi franches que celles décrites ci-dessous, les motivations à embrasser cette discipline sont résumées par Caratini (2004) sous ces termes :

« Celle de la faute à racheter (de racisme, de colonialisme et d'impérialisme commise par la génération précédente), celle de

la recherche de l'Autre-même ou du Même-autre, c'est-à-dire d'un miroir (pour soi, son groupe, son histoire, sa culture), et celle d'une libéralisation par le départ (ou la fuite) » (p.13).

Sortir de la caverne et voir la lumière :

Le terrain est un « espace de rencontre » (Gagnon, 2011, p. 151) dans lequel le chercheur fait l'expérience physique et psychologique de l'altérité. Cette expérimentation s'effectue au travers de l'observation participante qui constitue une partie importante du travail ethnographique : elle permet un « accès *in situ* aux représentations et aux pratiques des acteurs, à leurs préoccupations, à leurs compréhensions du monde, à leur manière de le transformer » (Hilgers, 2013, p. 101). Dans un premier temps, c'est à travers cette forme d'observation que le chercheur « apprend à devenir familier du contexte dans lequel il vit » (Laurent, 2015, p. 157) avant d'« entrer en dialogue » (*ibid.*) avec ses interlocuteurs. Cette période, variant d'un terrain à l'autre, permet une appréhension mutuelle – entre le chercheur et sa communauté d'accueil. En effet, même si je menais des entretiens avec des personnes extérieures à notre “clique”, j'obtiens mes informations les plus précieuses grâce aux personnes partageant mon quotidien (Aimé, Antso, Mahefa...). Néanmoins, il fallut un certain temps pour obtenir ces confidences. Cette période constitue un tiers permettant aux uns et aux autres de juger des intentions, de diminuer les tensions de la rencontre et de l'inconnu, d'instaurer un climat de confiance.

Dans les premiers moments de mon terrain, je me sentais perdue. Je ne voyais pas quel objet d'étude aborder... N'ayant aucun interlocuteur avec qui échanger à ce sujet⁹⁵, je me suis tournée vers Internet pour trouver de l'information et du réconfort. Je tombe alors sur Caratini

⁹⁵ Comme je l'ai déjà noté, personne ne parlait ma langue à proximité si ce n'est Aimé avec lequel je ne me voyais pas abordé certains sujets intimes ou le concernant.

(2004) : « j'ai lu un article que j'avais pris sur l'anthropologie et l'initiation du "premier terrain". Je crois que c'est ce que je vis ici. Je n'ai pas les codes, aucuns repères et, du coup, je panique mais peut-être que je dois simplement laisser faire les choses... » (conversation par réseaux sociaux avec Myriam, le 25 avril 2016). A la lecture de ce texte, j'entrevois une révélation : ce que je vis est normal – du moins en partie comme le montre l'analyse de l'assignation sur mon terrain.

Quand mes moments d'incertitude et d'égarement devenaient trop intenses, j'allais me réfugier dans la lecture. C'est ainsi que je découvris l'article *Pourquoi les anthropologues n'aiment-ils pas les enfants ?* d'Hirschfeld (2003). Face à ce texte, je prends conscience de faits que j'avais oblitérés dans mes données : les enfants sont omniprésents sur ce terrain et ont une importance primordiale dans celui-ci. Mon regard change et je porte mon attention sur les phénomènes se réalisant sous mes yeux et dans lesquels je suis impliquée.

Un travail sur les attentes de l'anthropologue est également nécessaire. Ainsi, l'une des avancées majeures dans le terrain est le fruit d'une prise de conscience : j'avais posé bien trop d'espairs, d'attentes et de fantasmes dans cette expérience. Ce voyage initiatique ... Il me faudra comprendre que ce terrain n'est ni un commencement ou une fin, mais un instant : l'occasion d'être trois mois dans un endroit entourée de personnes partageant une autre culture. Il s'agit simplement d'un passage : passage d'une théorie à une pratique, passage d'un pays à l'autre, d'un individu à l'autre, d'un inconnu à un inattendu, d'une appréhension à une compréhension. Une fois ces choses intégrées, le terrain ne devient plus une épreuve, mais un instant de vie enrichissant avec pertes et bénéfices. Comprenant cela, je cesse de lutter face à mon propre ressenti et à celui d'autrui.

Retourner dans la caverne :

A force de persévérance, il est donc possible de s'accoutumer... de basculer. Mais à quel prix ? Le retour dans la caverne – à savoir le milieu d'origine, le cadre académique – peut se révéler tout aussi dangereux une fois l'éblouissement accompli. Comment seront reçues ces nouvelles connaissances ? Comment sera perçue notre expérience ? Pourrait-elle être relatée et entendue ? Ou serons-nous cloués au pilori de « ceux qui en savent trop », « ceux qui sont différents », « ceux qui n'y ont rien compris » ?

Le risque de mort sociale – même imaginaire – est réel : par la non-reconnaissance du statut social du chercheur dans sa société d'origine, de ses proches. En acceptant de retourner vers la caverne – vers son monde –, l'anthropologue accepte la confrontation à un monde ayant changé en son absence... ou plus exactement est-ce lui qui « se [retrouve] tout autre, à la fois pour [lui], mais aussi pour ses proches, avec des conséquences à ne pas sous-estimer » (Laurent, 2015, p. 165).

Le choc du retour est habituellement accompagné de l'exercice d'écriture. Le chercheur est amené à relater son expérience et à analyser celle-ci. Reprenant la pensée de Caratini (2004), soulignons que l'écriture naît de la tentative de résolution du conflit interne entre le degré de basculement atteint durant son terrain et la capacité de poser une réflexion – qualité et profondeur – quant à celui-ci, ainsi que des traumatismes vécus sur le terrain. L'écrit devient ce cri que l'anthropologue tente d'articuler autour de « questions-trous [...] de cette obsession dont il semble tout entier habité, et fait du possible ou de l'impossible de l'acte d'écriture un enjeu existentiel » (p.106). Ajouté à cela, l'écriture est rendue complexe également par le « malaise sémantique » (Rudder, 1998) : celui-ci indique les difficultés rencontrées par le chercheur dans l'utilisation des concepts qu'il choisit. Il s'agit d'être conscient de l'univers de significations

charriés par ceux-ci. Une vigilance devant être d'autant plus importante dans le cas où le chercheur « se [trouve] dans le camp dominant des rapports de pouvoir de désignation, et que [ses] énoncés, parés de l'autorité scientifique, ont quelque effet performatif » (*ibid.*). Il s'agit également d'éviter l'interprétation du monde d'autrui par ses propres catégories. Une trace de ce travail réflexif est présente en amont de cette monographie.

L'anthropologue, comme tout autre chercheur, est responsable de « ses actions [et] de sa pensée » (Caratini, 2004, p. 104). Une fois le passage à l'écriture réalisé et la monographie publiée, se pose la question de la légitimité de son auteur : malgré le potentiel accès de sa recherche au reste du monde, la légitimité demeure « donnée par ses pairs » (p.107). Quant à la question de l'adéquation du discours à la réalité, elle reste rarement abordée puisqu'il existe un postulat de fiabilité des informations recueillies à partir du moment où l'anthropologue a réalisé un terrain⁹⁶. Le focus est mis sur « les phénomènes observés puis retenus » en laissant dans l'ombre ce qui est écarté – « ce qui n'a pas été vu ou entendu au moment du “terrain”, ni au moment du “traitement” des données » (*ibid.*).

Une tension entre le général et le particulier existe. Il s'agit pour l'anthropologue d'entreprendre le périlleux exercice d'équilibriste tendant à démontrer en quoi la singularité de son terrain peut répondre à des questionnements généraux et intéresser le plus grand nombre (Hilgers, 2013). Des concepts tels que la « modernité insécurisée » (Laurent, 2012), les « zones d'humanité » – ou « d'être » – versus les « zones d'inhumanité » – ou de « non-être »⁹⁷ – (Grosfoguel & Cohen, 2013), etc. peuvent nous y aider.

⁹⁶ Etant seul sur le terrain, il ne peut se fier qu'à son ressenti afin d'éprouver la justesse de ses propos.

⁹⁷ Pour ces auteurs, les individus repris selon le système-monde comme faisant partie des humains ont accès aux droits et à la subjectivité. Pour les autres

Par le travail réalisé tant au niveau de l'empirie que de l'analyse, l'anthropologue ayant étudié une société et une question spécifique devient "spécialiste" de celles-ci. Il est nécessaire d'être conscient de la « dimension politique et sociale de l'anthropologie » (Cunin, 2005, p. 13). Elle constitue un enjeu conséquent dans la production de connaissances. Et, peut-être plus fondamentalement encore, de sa « dimension citoyenne » de par la possibilité qu'elle offre de participer « au renforcement ou à la transformation des hiérarchies sous- raciales » (p.14). Toutefois, le chercheur devra être prêt à en "payer le prix" – d'autant plus s'il a effectué son terrain dans des « sociétés lointaines » (Caratini, 2004, p.112).

Dans ce cas tout particulièrement, l'anthropologue sera « perçu comme un original, non seulement en tant que savant mais en tant que personne » (*ibid.*). Sachant des choses inconnues, intransmissibles puisqu'indicibles, il n'est plus perçu « comme un individu "normal", un "semblable" » (*ibid.*). Ainsi, après avoir expérimenté l'altérité radicale telle que définie par Baudrillard (cité par Caratini, 2004, p.62), l'anthropologue, « parce qu'il est devenu, pour l'Autre, si ce n'est l'un des siens tout au moins un proche, [...] se découvre lointain dans les yeux de ses proches, et doit assumer, partout, l'effet de la transformation, ce morceau d'altérité radicale dont il est désormais chargé et qui lui "colle à la peau" » (p.113).

personnes, ces accès sont remis en question voire niés. Elles sont reléguées dans les « zones d'inhumanité ». Ces zones ont cours dans chaque endroit du monde et ne se cantonne pas aux dichotomies autrefois opérées et décrites sous les termes « Nord » et « Sud » : ainsi, on peut retrouver des « zones d'inhumanité » dans les pays africains, asiatiques, européens, etc.

PARTIE III : JOUER AVEC LES ASSIGNATIONS

Dans le contexte de globalisation actuel et de modernité insécurisée, caractérisés – entre autres – par l’augmentation des inégalités sociales, de l’insécurité et un état de défiance généralisé, il est possible de repérer certaines pratiques mises en place pour survivre : « la débrouille, la ruse, le don, la trahison, la violence, la défiance : pratique éloignée de notre perception avec vision du bien versus le mal, de l’officieux versus l’officiel » (Laurent, 2015, p. 168).

Le corps, permettant de « se montrer » ou « se dissimuler », est le lieu de construction « des réputations » et incarne « les hiérarchies sociales » (Fournier & Raveneau, 2008, p. 5). Si nous avons vu que l’apparence est une des entrées par lesquelles s’organise l’assignation, elle est également le lieu où s’organise des formes de résistance. En jouant avec les normes du corps, les individus peuvent contrer le destin assigné tel que décrit par Fournier & Raveneau (2008). Un exemple nous en est donné par la jeunesse malgache s’émancipant des coutumes en adoptant des tenues paraissant choquantes aux yeux des aînés.

Dans cette partie, il s’agira donc de relever les stratégies et résistances mises en place afin de contrer ou de s’arranger avec l’assignation faite à notre rencontre.

I. Ahmany Rika⁹⁸, aie peur de moi !

Tout comme Geschiere (1996) lors de son terrain maka en 1971, j'étais frappée par « l'omniprésence de la sorcellerie » (p.86) que ce soit au village ou dans la vie des élites. L'auteur explique cette omniprésence dans le politique par le régime autoritariste du pays teinté de dissimulation. L'ouverture rendant la compétition politique transparente les années suivantes n'y a rien changé : « les politiciens déçus pouvaient maintenant s'offrir à d'autres partis » (p.88) et s'en trouvent dès lors moins fiables.

Comme je l'ai déjà esquissé ci-dessus, la sorcellerie possède certaines fonctions sociales. L'acte sorcellaire s'active généralement au croisement de la jalousie et de l'ambition, mais aussi au sein de « la parenté ou la “maison” » (Geschiere, 1996, p. 84). Elle devient l'arme des faibles tout autant que celle des puissants. Pour les premiers, elle a une fonction « égalisatrice » (p.85). Pour les seconds, elle permet d'assurer leurs influences et de « réaliser leurs ambitions » (*ibid.*). Ainsi, l'homme politique désireux d'accéder au pouvoir ou de l'agrandir doit sacrifier un membre de sa famille. L'amoureux transit fera appel à des charmes afin de séduire l'être aimé (Tonda, 2005). L'accumulation suspecte d'une fortune – puisque dépassant les anciennes limites – « place l'élite elle-même automatiquement dans l'aire de la sorcellerie » (Geschiere, 1996, p.85). La mort simultanée d'animaux sans raison tangible sera perçue comme la résultante de pratiques sorcellaires.

Le pouvoir attribué aux sorcières est visible dans les représentations que les récits en donnent. Ainsi, nombre de personnes racontent l'état de pétrification dans lequel se retrouvent les individus confrontés à

⁹⁸ Sort lancé par les sorcières lorsqu'on les croise en rue afin de nous forcer à faire « n'importe quoi ». Injonction semblable au “Abracadabra”.

une sorcière. Etat à la suite duquel cette dernière les incite à faire des bouffonneries :

« *La sorcière se met par-dessus vous, se met à quatre pattes, vous tape dessus. Vous êtes chaos. Elle vous fait faire n'importe quoi. Comme vous êtes terrifié, pris par sa présence, vous suivez. Avec son ody, c'est facile pour elle de vous manipuler.* »

(Entretien formel avec Mr. Armstrong, enregistrement, le 10 mai 2016)

Ces témoignages font écho à l'instrumentalisation de personnes transformées en “zombies” « pour exploiter leur main-d'œuvre » (Geschiere, 1996, p.89).

De l'avis de Geschiere (1996), la persistance de la sorcellerie tient au fait qu'elle « reflète la pérennité de la parenté comme principe de base de sécurité sociale » (p.93). Cette réalité est néanmoins dynamique puisque les individus tentent constamment d'élargir leurs réseaux notamment par « un “étirement” de la parenté [avec l'émergence de] nouvelles différences » (*ibid.*). Sans l'offre de sécurité sociale alternative, étant co-dépendante des « discours de la parenté » (*ibid.*), la logique sorcellaire pourrait perdurer.

Pour rappel, si la mort des cochons est un coup dur pour toute la famille, elle permet également la manifestation de liens de solidarité autour de celle-ci. En effet, face à la mort des cochons, le boucher déprécie le prix habituel des bêtes : 450 000 ariary⁹⁹ pour les deux animaux contre 1 200 000 ariary (prix normal pour deux bêtes vu leur poids). C'est alors qu'Iary fait appel aux cohabitants, à la famille et aux amis. Il s'agit de « *faire fonctionner le fihavanana* » (propos d'Iary, carnet de terrain, le 13 mai 2016). Les cohabitants paient la viande moins chère qu'au marché et peuvent s'acquitter de leur dette à la fin du mois après avoir reçu leur salaire. Quant à la famille d'Aimé,

⁹⁹ Sachant qu'un euro vaut environ 3502 ariary, cela représenterait environ 128 euros.

elle fait un bénéfice sur le prix annoncé par le boucher. Tout le monde y trouve son compte. De nombreuses personnes se sont déplacées : *« si on n'a pas de bonnes relations avec les gens, on ne sait pas avoir de l'aide comme ça »* (propos d'Aimé, carnet de terrain, le 13 mai 2016). Ainsi, derrière un possible “ensorcellement” visant le malheur de la personne en étant victime, un système solidaire et une unification des liens se met en place.

Ce système est le *fihavanana*, souvent décrit comme une forme de solidarité, d'entraide, de services et de réciprocité alternative¹⁰⁰ (Sandron, 2008). Il s'agit d'un « système [social et économique] de règles, normes et coutumes [définissant] les comportements interpersonnels [et] code de bonne conduite » (Sandron, 2008, p. 507). Celui-ci relève également d'une « volonté affichée de consensus à tout prix [forçant] les hommes à s'auto-contrôler et à se retenir d'exprimer un désaccord trop marqué » (p.510). Néanmoins, ce consensus n'est qu'« une paix de façade où les tensions refluent sur la scène des imaginaires (de la sorcellerie) » (Laurent, 2012, p. 38).

Quand on discute, *« on dira rarement un « non » franc – tout comme élever la voix – car celui-ci est compris comme une violence. [Néanmoins,] il y a différents « oui » : oui, je t'ai entendu ; oui, je t'ai compris ; oui je t'ai compris et je vais faire ce que tu demandes. Pour prétendre être dans les normes, les choses se font “en cachette”. On prétend ne pas faire telle ou telle chose – comme l'adultère, les grossesses hors mariage – mais, en réalité, beaucoup les pratiquent »* (discussion informelle avec Jamy, carnet de terrain, le 28 avril 2016). Ainsi, une question peut être évincée si elle menace le *fihavanana*. Je pus en faire l'expérience lors de ma première réunion avec les jeunes

¹⁰⁰ Concept connu sous le terme “*balanced reciprocity*” définissant un système dans lequel l'individu ayant engrangé plus que sa mise se retrouve en dette par rapport à la société et dans lequel il n'y a ni chanceux ni malchanceux (Sandron, 2008).

tandis que j'entamais une conversation avec Antso¹⁰¹ au sujet de la déforestation massive de Madagascar :

« D: Et les autres hommes, ils en pensent quoi de la déforestation ? Comme Antso ? Parce que c'est Antso qui commence à en parler mais... »

A: Euh oui, tu vois même les autres ils pensent comme Antso, mais on a juste fait entre eux une petite discussion et voilà. C'est une personne qui prend le porte-parole.

D: Chez vous, c'est comme ça: on négocie puis il y en a un qui parle.

A: Oui c'est ça. Han han ...»

(Discussion informelle, enregistrement, le 30 avril 2016)

L'une des conséquences possibles est la difficulté d'accepter un changement ou une innovation sans que celle-ci ne démontre ses bénéfices. Tout comme l'expérimente Aimé lorsqu'il essaie de convaincre les cohabitants d'abandonner l'utilisation intensive de pesticides sur les cultures. Ainsi, si la pratique du *fihavanana* est la solution adoptée par la société malgache pour pallier aux différents conflits, son produit est néanmoins équivoque. Si les bénéfices sont importants aux vues du consensus – de façade –, de l'absence de violences aiguës et de l'absence de « forces destructives de l'ordre social », une « confrontation souterraine » demeure (Kneitz, 2014, p. 63). Cela peut expliquer le recours à la sorcellerie. Sans compter que l'« entraide populaire » (Laurent, 2012, p.25) est le pendant de la sorcellerie.

Cependant, depuis quelques décennies, le *fihavanana* évolue. Mes informateurs sur le terrain soulignent un déclin. Les causes de celui-ci sont « la hausse rapide de la population, [...] les problèmes économiques graves et les effets d'une modernisation à tous les

¹⁰¹ L'un des meilleurs amis d'Aimé.

niveaux de la vie¹⁰² » (Kneitz, 2014, p. 65). Cette modification du *fihavanana* a déjà été soulevée avec, pour exemple, l'augmentation du salariat agricole remplaçant peu à peu l'entraide (Sandron, 2008). À ce titre, Aimé se remémore son enfance où « *il était possible de se servir dans les excédents de bambous ou de bois posés sur le bord de la route alors que tout se monnaie à l'heure actuelle* » (imprégnation, note *a posteriori*). De même l'organisation de fêtes (*famadihana*¹⁰³, mariage) n'est plus l'occasion de réunir tout le village, le coût de celle-ci devenant de plus en plus difficile à assumer. En lisant Pierre-Joseph Laurent (2012), cette diminution du *fihavanana* peut être également analysée au travers de la transformation de la société : cette forme d'entraide pouvant être perçue négativement car « elle limiterait l'accumulation des uns pour valoriser la survie du groupe » (p.28). Si on en croit les propos de Kneitz (2014), l'affaiblissement du *fihavanana* engendrerait « des attentes nostalgiques, en somme difficiles à remplir, accentuées encore par l'expérience des ruptures sociales, conduisant inévitablement à la déception » (p.65).

Althabe (dans Moreau de Bellaing, 2005) décrit une autre pratique ayant cours au sein des croyances malgaches, le *tromba*. L'invention de celui-ci comme communauté de dépassement par les esprits, s'effectue en réaction aux divers changements rencontrés par les Malgaches après la révolte de 1947 : disparition des lignages, repli sur soi du ménage, présence des Européens – remplacés par les fonctionnaires malgaches à l'indépendance. Reprenant les propos de Moreau de Bellaing (2005), il est possible de dire qu'au travers des *tromba*, « l'excès de domination réel et concret que subissent les paysans » (p. 9) est reproduit et conjuré dans l'imaginaire : « ils

¹⁰² À ce sujet, Bertrand Jordan (cité par Roy, 2005) déclare « qu'avec le triomphe mondial du mode de production capitaliste nos sociétés marchandes et individualistes tendent à dissoudre les solidarités et à se décharger de toute responsabilité dans le devenir des individus » (p.97).

¹⁰³ Retournement des morts.

oppriment et, simultanément, ils libèrent de la servitude réelle et concrète rendue ainsi plus supportable, parce que son sens est désormais, en partie intégré à la vie » (*ibid.*). Cette pratique n'est pas sans rappeler la fonction égalisatrice (Geschiere, 1996) abordée au début de ce point.

Lorsque je suis arrivée dans le village, les habitants ont pu redouter un excès de domination (Moreau de Bellaing, 2005) de ma part : se référant à ce qu'ils avaient connu auparavant, à l'histoire et aux influences extérieures exercées sur le pays, etc. M'installant pour un temps parmi eux, ils ont perçu la possibilité de rééquilibrer la balance du pouvoir. Il s'agit, dans ce cas, d'une arme "des faibles" utilisée contre "une faible" : jeune femme seule, ne venant avec aucun appui, ne connaissant rien du pays, etc., mais il s'agit surtout de la manifestation d'une importance violence incorporée.

En définitive, la sorcellerie permet de mettre aux jours les conflits et déviances existants au sein des relations sociales. Elle consiste en un « fait social total » (Rakotomalala, 2006, p. 257). À travers celle-ci, les individus peuvent se réapproprier une forme de pouvoir, mais aussi organiser une forme de sécurité sociale (Geschiere, 2006 ; Laurent, 2012).

II. Vous vous êtes rencontré où ? Dans un bar !

Le bar, tout comme les lieux de réunion entre cohabitants, est un lieu de partage. Il n'est pas rare de voir un homme se faire inviter à la table d'un autre groupe pour « boire un petit rhum » ou « manger un *kitosa* »¹⁰⁴. Que ce soit pour quelques *mofo* ou un demi-litre de *tokagasy*, le plus important est de faire honneur à la personne qui nous rend visite et de montrer à l'autre qu'on l'estime. Ce qui fera dire à

¹⁰⁴ Diverses études ont mis en avant le lien entre la nourriture, l'alimentation et l'identité : voir Giard (1994) et Garine (1995).

Lanja : « *Ici, on n'est pas pauvre. On vit juste avec le minimum comme on peut* » (discussion informelle, carnet de terrain, le 3 mai 2016). Ces propos ne sont pas sans rappeler ceux rapportés par Castelain (cité par Roy, 2005) : « Nous les pauvres, on n'existe pas, on n'est rien et c'est pour ça qu'on boit, pour être quelque chose en se serrant les coudes » (p.108-109). De ce fait, même s'ils vivent une forme de « non-reconnaissance, de rejet et de mépris » (p.109) par leur statut social, l'accent est mis sur la conservation du *fihavanana*¹⁰⁵.

Divers facteurs favorisent la consommation d'alcool. Je ne citerai ici que ceux ayant été le plus souvent mis en avant par mes interlocuteurs. Il y a une croyance répandue selon laquelle « *si on n'est pas bourré quand il y a une fête [ou en rentrant des combats de zébu, ou encore du travail], ça fait honte. Plusieurs personnes vont jusqu'à faire semblant de l'être. Certains ont habitués les autres à penser que 'si on est bourré, c'est parce qu'on gagne [de l'argent]'* » (entretien enregistré avec Aimé, le 27 mai 2016). Cependant, cette croyance du lien entre état d'ivresse et richesse commence à changer. La raison en serait l'apparition des *mimi*¹⁰⁶ : ces personnes qui n'achètent pas de boissons, mais viennent à côté de chaque client, quand celui-ci a terminé sa commande, pour boire. L'alcool libère la parole dit la pensée populaire. Dans le village, les gens ont l'habitude de ne pas commencer à parler sans être « bourrés ». Des chansons populaires chantent même les péripéties d'un jeune amoureux qui trouve le courage d'aborder sa belle une fois avoir consommé « un petit rhum ». De même, lorsqu'un travail communautaire est réalisé, il est de

¹⁰⁵ Notion malgache difficilement traduisible en français représentant la solidarité, l'entraide entre la famille et les amis. Forme de redistribution des richesses contrairement au « chacun pour soi ». Ce point a été détaillé au chapitre « *Ahmany Rika, aie peur de moi* ».

¹⁰⁶ En référence au nom donné à chaque chat. Le chat miaule pour avoir ce qu'il vaut donc on l'appelle « mimi ». Il en va de même pour les personnes quémendant une boisson dans les bars.

coutume de boire un petit verre. Le premier est toujours réservé aux ancêtres et jeté dans le coin nord-est de la maison. Enfin, le pouvoir d'achat demeure également un élément explicatif. Aimé en parle de cette façon :

« Ils [les habitants du village] ne peuvent se permettre des excursions, des randonnées ou autre chose dont le trajet coûte déjà plusieurs milliers d'ariary. En plus, une fois arrivé là-bas, il faut boire, manger, etc. Alors que là, avec 1000 ariary soit un litre de rhum, on a l'ambiance ensemble toute la journée. En plus, ils n'ont pas la télé, Internet, Facebook. »

(Discussion informelle, carnet de terrain, le 16 mai 2016)

Dans les dernières semaines, Aimé, Antso, Mahefa, Lanto et moi allons au bar. Nous nous attablons toujours de la même façon : les hommes me plaçant entre eux ou contre le mur. Alors que nous sommes dans le bar de “seconde classe”, plusieurs personnes passent sur la rue et regardent par la fenêtre. Quand quelqu'un reconnaît un de mes partenaires, il le salue chaleureusement et finit par venir quelques instants près de nous – au minimum. La plupart du temps, ma présence devient le sujet de conversation et tous me saluent – parfois de façon bien trop révérencieuse à mon goût. Il arrive que des hommes passent nous dire bonjour et laissent un billet pour que nous consommions : ce geste vise à favoriser le *fihavanana*. Avec l'avancement de la soirée et, encore plus avec la multiplication de nos venues, les rapports avec les habitants se modifient. Des personnes m'ayant rencontré timidement, dans d'autres conditions, m'abordent plus facilement. Des inconnus interrogent la tenancière. Les enfants passent par la fenêtre dans un éclat de rire et entame la conversation.

Comme le montre ces paragraphes, l'univers symbolique entourant la consommation d'alcool permet d'affirmer son appartenance au groupe. L'homme qui ne boit pas peut se sentir exclu de la communauté puisque la consommation d'alcool est perçue comme un

acte social unifiant les individus¹⁰⁷ – comme le montre d’ailleurs la satisfaction des jeunes du village lorsque je me ralliais à eux autour d’un verre. En conclusion, l’« acte social total » (Roy, 2005) constitué par cette consommation désigne un « lieu important de reconnaissance, de création de la solidarité, d’établissement de liens de confiance, de distinction et d’affirmation de la différence face à l’“Autre” » (p.121).

III. Sortir de l’assignation : Qu’en est-il de l’apprenti anthropologue ?

1. Médiation par la photographie

Revenant de la fête de la musique à Antsirabe, je retrouve Tihiana et Mahaleo à la maison. Noro revient, quant à elle, quelques minutes plus tard d’une visite chez son grand-père. Dehors, la nuit est tombée et les étoiles brillent par milliers : j’en profite donc pour photographier le ciel à l’arrière de la parcelle. Noro me rejoint suivi de près par Tihiana qui fait le clown sur le poulailler. Je fais mine de le prendre en photo. Il en est amusé et prend la pause avant de me demander l’appareil. Il s’improvise alors photographe en plaçant sa sœur et moi-même devant le mur uni de la maison et en nous demandant de « *faire les mannequins* ». Face à notre reflet, nous éclatons de rire. Morgane entend le vacarme et passe la tête au-dessus du mur. Après quelques minutes, nous la rejoignons côté rue. Elle orchestre alors le « shooting photo ». Éric et Balita venant jouer avec Mahaleo se prêtent aussi au jeu. Ce dernier va chercher l’un de mes chapeaux qui s’ajoute à la

¹⁰⁷ Je tiens à souligner que cette observation vaut pour mon village d’accueil – et d’autres communautés, comme celles des « Autochtones du Canada », définis par Roy (2005). Dans les descriptions des milieux religieux d’Antsirabe faites par mes interlocuteurs, par exemple, l’alcool est déprécié voire proscrit. À contrario, dans d’autres lieux tels que les milieux estudiantins, etc., l’alcool demeure chargé symboliquement pouvant être associé « à la rencontre et au plaisir d’être entre amis » (p.121).

casquette passant déjà de tête en tête. Pendant plus d'une heure, nous collectionnons les prises de vue dans toutes les positions possibles et imaginables : sur la route, près du portail, en-dessous de l'arbre rouge, en courant, etc. Les parents – partis également chez le grand-père puis au bar – sont revenus entre temps. Ils observent la scène avec un regard amusé. Par la suite, les enfants me demanderont de chanter la comptine « Guillaume ». Depuis plusieurs jours, nous la répétons avec d'autres comptines malgaches.

Un phénomène comparable eut lieu près d'Ambisotra. Généralement, les *Vazaha*, séjournant dans le village au sommet de la montagne, vivent dans des maisons aménagées aux abords de celui-ci. Néanmoins, étant malade, Mr. Armstrong m'avait amené dans la maison de son frère au centre du hameau. Devenue une curiosité pour les enfants, ceux-ci venaient souvent à la grille épier mes faits et gestes. Un jour, tentant de m'apercevoir, plusieurs d'entre eux se mettent à la secouer et crient. En m'avançant vers la porte d'entrée, j'observe le plus jeune : il fait un mouvement de bassin comme s'il voulait l'ouvrir ou danser. J'imité alors son mouvement en lui disant « Tu dances ? » Il éclate de rire et répète le mouvement. Peu après, l'enfant se trouvant à sa gauche lui chuchote quelque chose. Le plus petit répète à haute voix « caméra » : ils m'avaient vue prendre des photos des montagnes environnantes. « Photos ? » dis-je. Jano, une jeune fille de 16 ans souffla « oui » à l'oreille du petit. Je tourna les talons et partis chercher l'appareil avant de sortir de l'enceinte de la maison. Aux premiers abords prudents, les enfants restent à bonne distance. Puis, doucement, Jano s'avance et vient regarder derrière mon épaule l'écran. Pendant plusieurs dizaines de minutes – ou peut-être des heures... le temps s'écoulant sans mesure si ce n'est celle du soleil ayant fini sa course dans le ciel –, je leur montre toutes les photos déjà présentes depuis mon arrivée. Ils s'amusent en passant devant l'objectif quand bien même je ne filme pas ou ne photographie pas. Voyant cela, d'autres enfants arrivent et jouent devant l'appareil.

La journée se terminera dans cette ambiance avec, en plus, l'arrivée de quelques adultes qui, passant près de nous, entâmes la conversation avec moi.

La photographie constituait un support pour ma mémoire ainsi qu'un outil me permettant de collectionner les souvenirs. Néanmoins, les deux extraits présentés ci-dessus montrent qu'elle peut être un médium entre les protagonistes. Elle devient une « porte d'entrée » (Cornu, 2010, §8) sur ce terrain, facilitant l'interaction. Bien que les enfants soient les premiers à s'intéresser à l'appareil photographique, les adultes ne restent pas indifférents. Une évolution est perceptible tout au long du terrain. Dès la deuxième semaine, les enfants veulent être pris en photo. Au fur et à mesure, ils s'approprient l'appareil pour finir par me prendre en photo avec eux.

En ce qui concerne les adultes, la méfiance se fait première, mais n'empêche la modification des positions. Ce sera d'abord en tant qu'outil que l'appareil deviendra un médium entre nous : lorsque Marthe et Lanto m'invite à la communion des enfants, ce dernier me demande s'ils pourront profiter de mon appareil pour immortaliser cet événement important pour toute la famille et les cohabitants. Le jour j, Aimé prendra les photos dans l'église vu la cohue entre les participants, mais, lors de la fête organisée pour les enfants, nous nous partagerons l'appareil. Plus tard, lorsqu'une énième surtension électrique se produit dans notre rue, rendant incandescent les câbles, on m'appellera afin de rapporter l'événement aux moyens de mes clichés.

Enfin, avant mon départ et voulant remercier toutes les personnes m'ayant accueillie, j'ai réalisé une photo à l'entrée du village avec une pancarte portant un message. Une fois imprimée en plusieurs exemplaires, je l'ai distribuée à chaque famille lors de ma fête de

*veloma*¹⁰⁸. Quelques mois après mon retour en Belgique, Aimé m'envoya une photo prise à l'occasion d'une fête dans la maison de Sambatra¹⁰⁹ avec Iary. Sur le mur derrière eux se trouvait ma photo.

2. Médiation par les enfants et l'apprentissage des langues

La première semaine est particulièrement difficile. Les adultes ne parlent pas le français – mis à part Aimé évidemment. Quant aux enfants, je n'arrive pas à définir l'étendue de leurs connaissances. Nos interactions sont, dans un premier temps, plutôt de l'ordre de regards et sourires gênés mêlés à des gestes saupoudrés de quelques « bonjour », « bonne nuit », « pardon ». Tout cela facilité et médié par la présence des animaux de la maison.

Le premier dimanche de mon arrivée, beaucoup d'enfants sont présents à la maison et jouent dans la cour. M'apercevant, l'un d'entre eux s'exclame « Wow ». Noro et Morgane arrivent peu après, suivies par Éric, Mahaleo, Tihiana et Balita. Elles ont dans les mains des feuilles de classe sur lesquelles se trouvent des questions en français, anglais, malgache et leurs réponses. Les enfants commencent à m'interroger. Timidement. Se poussant les uns les autres. Au début, c'est Éric, le plus âgé qui prend la parole mais rapidement les autres osent me questionner et répondre également. Dans cette forme de jeu, ils apprennent mon horizon culturel en me demandant comment est mon pays, ce qu'on y mange, la musique qu'on écoute, etc. Quant à moi, j'apprends le malgache puisque je tente de leur répondre dans leur langue au moyen des feuilles apportées par les enfants, de mon dictionnaire et de leur traduction en réaction à mes mimes. Au terme de ce moment passé avec eux, je compris que, possédant des bases de français, ils pouvaient me comprendre. Ils hésitaient à parler par

¹⁰⁸ *Veloma* signifie « au revoir ». Il s'agit donc d'une « fête d'adieu » pour souhaiter une bonne route à la personne en partance.

¹⁰⁹ Un ami d'Aimé et mari de Sylviane. Cf. organigramme relationnel en annexes.

manque de pratique. Nos interactions devinrent rapidement des petits jeux où chacun apprenait à l'autre sa langue.

L'apprentissage du malgache me permet d'entrer en communication plus aisément avec les villageois. Il est vrai que le simple fait de prononcer quelques mots malgaches change déjà les réactions des personnes autour de moi. Concrètement, une simple salutation lancée avec la bonne intonation¹¹⁰ interloquait déjà les personnes face à moi. Toutefois, à y regarder de plus près, ce n'est pas l'apprentissage de la langue en soi qui permet la modification des rapports, mais bien le signe positif qu'il génère et la confiance qui s'instaurera entre les interlocuteurs (Caratini, 2004). L'importance de cette confiance est également relevée par Murgida (2005). Pour l'auteure, elle aide à l'implication mais n'est possible qu'après avoir « compris les règles du jeu et de socialité » (p.8). Aussi, mon niveau de malgache ne me permet pas d'entretenir de grandes conversations philosophiques avec les villageois, mais de montrer que nous ne sommes pas une menace l'un pour l'autre et éprouvons de l'intérêt et de la sympathie.

Un exemple frappant survint à la mort des cochons. Tandis que j'écris dans le salon, Tihiana revient de l'école. Il comprend vite ce qui vient d'arriver et fond en larmes. Face à celles-ci et bien que ne sachant pas la marche à suivre au village, je lâche mon cahier et le prends dans mes bras. Même si les mots malgaches me manquent pour le réconforter, il se blottit contre moi et pleure à chaudes larmes pendant quelques minutes. Un peu plus tard, ce fût au tour de Noro. Elle apparut à l'embrassade de la porte conduite par Iary qui la dirigeait vers moi afin que je la console. En conséquence, il est possible de dire que les enfants ont clairement été des médiateurs dans l'intégration de

¹¹⁰ Un exemple flagrant se révèle dans la prononciation du terme « *misaotra* » (merci). La plus part des touristes ou nouveaux arrivants sur l'île le prononcent tel qu'il est écrit. Pourtant, ce mot se dit « [Msotche] ».

l'anthropologue au sein de la communauté villageoise qui l'accueillait.

3. Trouver sa place

Au début de mon ethnographie, je reste interloquée à chaque fois qu'un villageois m'appelle « madame ». Il y a quelque chose de révérencieux dans la prononciation. Et je ne peux m'empêcher de dire que je ne suis pas une dame, ni mariée. Rien ne me vaut cette appellation... à mes yeux. Il en est tout autre pour mes interlocuteurs. Comme je l'ai noté plus en avant, la plupart d'entre eux n'imaginent pas une seconde que je sois autre chose qu'une femme mariée avec enfants aux vues de mon apparence. Or, il est « *impossible* [pour eux] *d'appeler quelqu'un envers qui on a du respect ou qu'on considère comme supérieur, plus riche ou ayant plus de pouvoir, par son prénom* » (imprégnation des propos d'Aimé, notes *a posteriori*). Au début, j'ai donc eu le droit à des « madame » agrémentés parfois de « bonjour », « *salama* », mais rarement accompagné d'autre chose. Après divers événements¹¹¹ ayant modifié la vision des cohabitants d'Aimé sur moi-même, ceux-ci commencent à m'appeler par mon prénom. A la fin de mon séjour dans le village, quelques personnes extérieures à notre cercle élargi m'interpellent également par mon prénom.

C'est aussi vers la fin de mon ethnographie que les personnes – proches et inconnues avec lesquelles je discute – me disent que je « parle bien *malagasy*¹¹² ». Lors du repas suivant la communion des enfants, j'étais placée à la table des *vahiny*, avec les personnes venues de Tananarive, le médecin du village, le vantard – surnom donné à un homme par tout le village suite à sa propension à se vanter –, l'homme surnommé “Vazaha” et l'ex-femme du catéchiste. Les autres,

¹¹¹ L'enterrement, la perte des cochons, la communion et mon comportement avec les enfants dont je parle à divers endroits dans ce mémoire.

¹¹² Terme signifiant « malgache ».

cohabitants et enfants, sont assis sur des sièges le long des murs de la pièce exiguë. Ma compréhension du malgache étant limitée, je ne peux donc participer aisément aux conversations. Louve, la jeune femme face à moi, m'interpelle plusieurs fois : « *mange* », « *n'hésite pas, sers-toi* », « *tu ne manges pas beaucoup* », etc. Ne sachant pas quel niveau de connaissance celle-ci avait du français – et voulant montrer une forme de respect en utilisant la langue de mon interlocutrice –, je répondais autant que possible en malgache. Plus tard, Aimé me rapportera les « *soucis* » que cela a causés. Ne pouvant être disponible à cet instant pour moi, il avait sollicité l'assistance de Louve. Celle-ci l'avait rejoint durant le repas en lui demandant s'il était certain que je ne parlais pas malgache, car « *on dirait vraiment qu'elle comprend* ». Il semble que « *tu parles bien, avec le bon accent sur les mots que tu dis. Donc les gens se disent 'attention, elle parle et comprend'* » (propos d'Aimé, carnet de terrain, le 29 mai 2016). Paroles intéressantes, car relevant l'ambiguïté pouvant exister entre l'intérêt, l'étonnement et la méfiance.

Un épisode semblable eut lieu lors de ma dernière semaine à Tanana. Aimé et moi partageons un verre avec trois hommes au restaurant végétarien. Ceux-ci nous sont totalement inconnus mais ont insisté pour que nous nous joignons à eux alors que nous discutons avec le propriétaire. Au fur et à mesure de la soirée, les discussions s'enchaînent : en malgache quand les hommes abordent certains sujets – comme la politique, la sorcellerie et les femmes – et en français le reste du temps. A plusieurs reprises, je réponds ou réagis à leurs propos. En m'entendant prononcer l'expression *inawe*¹¹³, le leader du groupe me demande :

« R : *Ça fait longtemps que tu es à Madagascar ?* »

¹¹³ Expression malgache signifiant « c'est vrai ? », « vraiment », « ah bon ». En un sens, la reprise – presque inconsciente – de cette expression montre « l'état d'avancement de l'acquisition [...] de la logique structurelle de l'autre culture au niveau des réflexes [...] du langage » (Caratini, 2004, p.95).

D : Deux mois et demi

R : C'est vrai ?

D : Oui

R : Mais tu parles bien malgache. Comment ça se fait ? Tu parles mieux que certains résidents qui sont là depuis dix ans ! »

(Discussion informelle du 5 juillet 2016)

Contrairement à ce qui pourrait être interprété aux premiers abords, ces propos n'indiquent pas « l'état de connaissances réelles » (Papinot, 1998, p.73). L'expression *a ! fa mahay !*¹¹⁴, relevée par Papinot (1998) et utilisée par certains de mes informateurs à mon sujet – au même titre que les anecdotes relevées ci-dessus – soulignerait plutôt l'effort d'adaptation, l'intérêt pour la culture, « la démarche d'apprentissage [...] interprétée comme un désir d'intégration » (*ibid.*). De même, ma dénomination se transforme peu à peu de *vazaha* à *gasy* ou *vazaha gasy*. Cela ne signifie nullement que je deviens malgache ou ne suis plus reconnue comme une étrangère mais note ma « connaissance [...] des *fomba* (coutumes, manières de faire locales) » (p.74).

Comme le dit si justement Caratini (2004), « seule la familiarité peut contrer le sentiment d'étrangeté » (p.82). Le sentiment d'« étrange étrangeté » (Naepels, 1998) semble s'atténuer pour laisser place à une étrange habitude et un regard neuf. Cette familiarité (*acquaintance with*) me permet de produire « une connaissance de première main [plutôt qu'] une simple “connaissance sur” (*knowledge about*) cet objet » (Hilgers, 2013, p. 101). Je remarque des choses jamais vues auparavant : des enseignes, des jeunes déambulant avec leur tactile, mais aussi, l'appel des pousse-poussettes, les allées et venues des gens le long de notre rue. À présent, j'arrive à m'asseoir confortablement dans les taxi-bus. Je me repère en ville et comprend de mieux en mieux la langue. Je perçois les termes utilisés au sein des conversations et peux

¹¹⁴ Expression signifiant « vraiment (tu) sais bien (sous-entendu, parler malgache) » (Papinot, 2008, p.73).

poser des questions plus précises – même si celles-ci deviennent plus fastidieuses ou contrariantes pour mes interlocuteurs. J’appréhende les interactions entre les personnes et distingue les types de relations qui les unissent. Les enfants, surtout les plus jeunes, se sont habitués à ma présence et la peur a fait place à la curiosité et l’envie de communiquer. Il n’y a plus tant de « *donne-moi les bonbons* », il y a des « *Doris* », « *Salama* », etc. (extrait du carnet de terrain, le 25 juin 2016).

Cette familiarité s’exprime de diverses façons dans l’avancée des relations du terrain. Premièrement, par la modification des comportements de la clique avec l’appareil photo, comme je viens de le soulever. Deuxièmement, par des paroles ou des gestes de proximité des membres les plus proches de moi et évoluant tout au long du terrain :

« La femme d’Aimé est partie pour l’autre enterrement jusqu’à mercredi. Du coup, c’est Aimé qui s’occupe de la maison, des enfants, etc. Elle s’est mise à pleurer quand elle m’a dit au-revoir et m’a serré fort dans ses bras. Je crois qu’ils m’aiment beaucoup mais je ne le comprends pas. »

(Conversation par réseaux sociaux avec Myriam, le 25 avril 2016)

Enfin, j’ai pu voir ma position de *vahiny* se modifier. A mon arrivée, il était impensable pour la famille de me laisser participer à la cuisine, puiser l’eau du puit, dresser la table ou faire mon lit, voire même prendre l’eau pour ma douche. La seule tâche m’étant permise était la lessive – bien que choquant les enfants et m’étant retirée dès mon premier épisode de maladie. Il en va de la réputation de la famille de ne pas laisser un invité s’occuper de ce genre de choses. Toutefois, la situation évolua. Dans les dernières semaines, je pus assister à la préparation du repas et quelques fois participer. De mon côté, je veillais à préserver leur réputation en aidant seulement en l’absence de personnes extérieures.

J'aurai dû attendre la fin de mon terrain pour ressentir pleinement cette familiarité. S'installant au fil des semaines, elle est plus visible à l'approche de mon départ : mon intégration et l'affection que les cohabitants et la famille me portent se révèlent. Je ne sais si ce dévoilement est dû à l'annonce de mon prochain retour au pays¹¹⁵ ou s'il serait apparu naturellement. Dans tous les cas, les marques d'affection se multiplient jusqu'à être appelée "sœur" par Noro et Meva.

IV. Mixité et autres réjouissances ?

Au cours de mes études en anthropologie, certains professeurs avaient abordé la façon de se présenter face à nos interlocuteurs, interpellant, à ce propos, les étudiants sur les malentendus potentiels dus à l'histoire coloniale reliant les peuples. Malgré ces recommandations, des ambiguïtés sont apparues sur le terrain. Se révélant être porteuses de précieuses informations.

Dans un premier temps, j'annonce être présente pour « apprendre les cultures malgaches » – étant mal à l'aise avec l'idée de m'annoncer sous de faux prétextes aux villageois. La conversation semble contrariée à cette énonciation et les questions me taraudent : ont-ils peur de mon utilisation du savoir recueilli ? Après tout, Aimé a été confronté à cette appréhension, lors de recherches, menées par un *Vazaha* résident, sur la royauté régionale. Dans un premier temps, ils se firent renvoyer de tombeaux en tombeaux par les habitants proclamant que ce n'était pas l'endroit qu'ils recherchaient. Jusqu'au jour où ils rencontrèrent un jeune homme de l'ESVA¹¹⁶. Celui-ci se mit en colère et déclara qu'Aimé « *vendait les secrets des razana*¹¹⁷,

¹¹⁵ Les cohabitants furent au courant de mon départ deux semaines avant, Aimé ayant toujours voulu garder la date de mon retour en Belgique secrète.

¹¹⁶ Ecole Supérieure Spécialisée du Vakinankaratra.

¹¹⁷ Ancêtres en malgache.

qu'on ne savait pas ce que le Vazaha allait faire de ces informations, qu'il y en avait plein qui prenaient des informations pour éditer des livres dont les Malgaches ne verraient jamais le moindre centime » (discussion informelle avec Aimé, carnet de terrain, 29 avril 2016). Ensuite, l'homme retourna sa veste et donnant sa carte à Aimé, il dit : « *Je suis universitaire. Je connais plein de choses et je peux vous aider* » (ibid.) – sous-entendu contre rémunération. Ainsi, après une discussion avec Aimé, celui-ci m'indiqua qu'il était peut-être préférable que je déguise mon objectif. Je n'appliquais ses conseils que quelques jours. Une position d'« anthropologue “camouflé” » (Murgida, 2005) n'aurait pas été viable. Il aurait été difficile d'avoir accès aux nombres de relations et de données recueillies sur le terrain. De plus, dans le village, la rumeur s'était déjà répandue. Au-delà de la raison pour laquelle j'étais venue, c'est aussi la question de ma « présence, voire de [mon] droit à l'existence, et, ce faisant, de faire table rase du passé [...] des rapports entre les membres de [ma] communauté et ceux de la communauté d'accueil [et de] la mémoire des modalités de [mon] intégration dans [ma] propre société »¹¹⁸ (Caratini, 2004, p.41) qui se jouait.

Je ne comprenais pas les relations complexes dans lesquelles étaient prises Aimé : que ce soit avec ses cohabitants, avec les autres villageois, etc., mais aussi du fait de ma présence. Celle-ci le mettait en porte-à-faux vis-à-vis des siens et du village. Il devait constamment manœuvrer au travers des positions qu'il occupait. Je pus en avoir un aperçu lorsqu'il me rapporta les propos – obscurs à mon endroit – de ses cohabitants à notre sujet : « *Mais Aimé pourquoi, à chaque fois qu'on vient, Doris écrit dans un cahier ? C'est bizarre* » ou « *tu lui parles puis elle écrit dans un cahier. C'est quoi ça ? Tu es son instituteur ? C'est bizarre ! Tu n'es pas Malgache ou quoi ? Pourquoi tu fais ça ?* » (conversation sur un réseau social avec Myriam, le 23 avril 2016). En disant à Aimé qu'il n'est « pas Malgache », ses

¹¹⁸ Citation de Caratini (2004) adaptée à la 1^{ère} personne du singulier.

cohabitants sont à un pas de lui dire qu'il est « étranger » soit *Vazaha*. Dans ce cas, cela signifierait qu'il a acquis un statut social important et s'est désolidarisé « de son groupe d'appartenance » (Papinot, 1998, p. 75). Cet exemple ayant cours au sein de la cohabitation est pourtant représentatif d'une dynamique se produisant à de nombreuses échelles au sein des relations sociales.

Au final, et bien qu'il soit délicat d'émettre une généralisation, de nombreux guides¹¹⁹ sont aux prises avec une ambiguïté dans leur positionnement quant aux *Vazaha* et aux Malgaches. Ils doivent pouvoir osciller entre les deux. Les exemples de cette difficulté sont multiples. À plusieurs reprises, j'ai été énervé de voir le comportement d'Aimé. Comme lorsque nous allions à la gare routière et qu'allant chercher son café, il entendait des personnes se demander ce que je faisais là. Ou lorsque les spectateurs des *Hira Gasy* se demandaient qui j'étais, avec qui j'étais venue, etc. A chaque fois, il faisait mine de ne pas me connaître. En réalité, ces moments démontrent l'adaptation qu'Aimé doit faire constamment : quand cela n'est pas nécessaire, il n'indique pas ses liens avec des *Vazaha* afin de ne pas être en porte-à-faux avec ses « semblables ». Aimé se retrouve dans un « entre-deux » : rester Malgache et s'adapter, s'ouvrir aux Autres. On le voit dans la tension s'exerçant quand ses cohabitants lui demandent, alors qu'ils le voient « m'enseigner » la culture malgache, s'il est Malgache. Mais aussi, lorsque des habitants viennent lui dire qu'il va pouvoir développer le village maintenant qu'il a accès à des

¹¹⁹ Cela est probablement vrai pour toute une série d'acteurs tels que les commerçants, hôteliers, etc. Toutefois, je n'ai pas été plus loin dans cette investigation aux vues des données en ma possession et de la localisation de mon terrain. De plus, la place du guide peut être perçue plus particulièrement par la population malgache : celui-ci accompagnant les touristes toute la journée- voire la nuit. Pour pallier à cette situation, certains guide – comme Aimé – mettent un point d'honneur à partager des moments précis tels que les repas avec leur "équipe" (piroguiers).

Vazaha¹²⁰. Ou encore, lors de notre voyage à Manakara, lorsqu'il se place au même niveau que moi – celui d'un « touriste » lambda –, alors que nous sommes chez son ami-guide.

En dépit de ces tensions, de nombreuses rencontres sont possibles si bien que, comme je le montre plus en avant, une partie du village commence à appréhender ma présence. Une “intégration” avec les cohabitants est même possible. De plus, certains lieux sont propices à la rencontre interculturelle – bien que médiés. Je m'explique : les bars du village tout comme le café de l'Alliance permettent – dans une certaine mesure – d'entrer en contact avec d'autres personnes. D'ailleurs, même les lieux paraissant les plus inattendus – en référence aux expériences précédentes – peuvent s'avérer propice à la rencontre. En effet, début juillet, j'étais surprise d'être reconnue par un rabatteur. Alors que je montais dans le véhicule en direction de la ville, le jeune homme demanda à la dame à ma droite de mettre son panier sur elle pour que je puisse m'asseoir à ses côtés – la forme de la banquette permettant d'être plus à l'aise vu mon gabarit. Je remercie la dame en malgache. Interloquée, elle me répond et me demande d'où je viens. Le rabatteur intervient également en disant : « *je vois souvent madame mais je savais pas qu'elle parlait malgache* » (extrait de carnet de terrain, le 2 juillet 2016). Nous continuons à discuter. Le rabatteur appelle le chauffeur et lui dit : « *Madame, elle parle malgache. Si, si, elle comprend* ». La rumeur se répand dans le bus et d'autres personnes tenteront également de me parler.

Quant aux “ethnies” malgaches et aux anciennes structurations sociales, même si l'ordre social reste en partie organisé autour de l'origine des individus, de nouvelles catégories entre en jeu. D'autres

¹²⁰ À ce propos, Singleton (2004) souligne que, suite à « l'acharnement occidental à faire progresser le continent à coup de projets », peu d'Africains interprètent l'inconnu autrement que par une « manifestation concrète du Développement » (p.27).

déterminants peuvent prendre le pas dans la structuration des rapports : « les clubs de service internationaux (Rotary, Lion's Club), les grandes ONG comme la Croix-Rouge [...] les associations d'anciens élèves » (Rakotoarisoa & Blanchy, 2006, p. 84). Aimé aimait se rappeler de ses anciens camarades. Lorsque nous voyagions en ville ou hors de la région, nous trouvions souvent un lien entre nos compagnons de route et mon guide : lien familial, fréquentation du même lycée, connaissances identiques, etc. Tout lien en commun découvert tisse une connivence entre les individus. Quant à Iary, comme beaucoup de Malgaches, elle faisait partie de l'association de l'église. L'augmentation des couples mixtes tels que Mr. Amstrong (betsileo) et sa femme (merina) modifie également le paysage social. Au final, malgré les bouleversements des rapports sociaux, de nouvelles formes de mixité, de nouveaux liens de solidarités, d'entraide et de confiance se mettent en place.

POUR NE PAS CONCLURE : OUVERTURE AU MONDE

Le village de Tanana est une illustration parmi d'autres. Je détaille ici des événements vécus sur mon terrain ou relatés par mes interlocuteurs. Néanmoins, ce lieu n'est pas unique dans son fonctionnement : il est possible d'observer des mécanismes semblables dans d'autres endroits du monde. L'opposition entre deux grandes régions territoriales pour lesquelles on attribue des caractéristiques aux habitants n'est pas une exclusivité malgache. Citons, par exemple, les Wallons et les Flamands en Belgique ou « les gens du Nord » et ceux du « Sud » en France. Des cas semblables à l'opposition entre *fotsy* et *mainity* se retrouvent en Argentine avec les *porteño* et les *cabesitas negras*¹²¹. Catégorisation, assignation, sorcellerie, fétiche de l'image, etc., toutes ces pratiques sont autant de « médiateur[s] de la relation aux autres » (Laurent, 2008, p. 41).

Cette partie vise à répondre au nouvel enjeu de l'anthropologie et des mondes contemporains : à savoir, utiliser les observations faites à un niveau local afin d'éclairer le global ou, comme le disait Augé¹²² (cité par Chanson, 2011), au travers de celles-ci « prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer » (p. 201). Les sociétés n'étant pas des mondes fermés sur eux-mêmes mais produits et agents actifs des changements induits par la globalisation (Geschiere, 1998). L'objectif actuel n'est plus de « reconnaître et de penser les

¹²¹ L'auteur, Daniel (Veron, 2012), définit les premiers comme « la société blanche et aisée aux origines européennes » et les seconds comme « les pauvres, foncées de peau, aux origines indigènes » (§1).

¹²² Marc Augé. (2003). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. (Flammarion). Paris.

différences [mais] *d'en vivre et de décrypter comment elles peuvent vivre en bonne intelligence*¹²³» (Chanson, 2011, p. 201).

I. Gestion de l'altérité

L'altérité, supposant une reconnaissance égalitaire entre les deux parties – personnes ou groupes –, demande dans les faits un « travail d'élaboration de longue durée qui se mesure quotidiennement aux rapports de force » (Hovanessian, Marzouk, & Quiminal, 1998, p. 1) : des rapports de hiérarchie et de domination situant chaque groupe. Le « travail symbolique et social de l'altérité passe par différentes phases d'exclusion et d'inclusion » (*ibid.*) et se rend visible lorsqu'un groupe minoritaire se retrouve en relation avec un groupe majoritaire. Dès lors, les termes « Blanc », « Noir », *Vazaha*, *Karana*, *mainity*, ou encore Côtier et Merina – sans parler de la sorcière – ne rapportent en rien à une réalité quelconque sur les individus assignés de telle façon ou leur “communauté”, mais disent tout d'un « langage de domination » (Agier, 2016, p. 179).

Comme je le citais au début de cette monographie, la jalousie fût présente tout au long de ce terrain ethnographique. Elle se caractérise par l'envie de posséder ce qu'autrui détient. Dans ce contexte, une surveillance mutuelle se met en place : de la part du jaloux afin de mesurer la richesse de ses proches, et de la part de ces derniers afin de repérer qui peut en être jaloux – ce qui les rendent suspects à leur tour. L'individu se retrouve donc face à des sentiments ambivalents avec la présence d' « une tension entre désir d'ostentation et crainte de la jalousie, car le jaloux qui veut apparaître plus riche que son prochain sera à son tour jalouxé » (Diantaill, 2001, p. 1).

Face aux conflits qui peuvent être soulevés dans le lieu de la parenté, tout comme dans celui de la société, diverses « techniques sociales »

¹²³ Souligné par l'auteur.

(Dianteuill, 2001), de médiations sont mises en place. Le principe de consensus contenu dans le *fiavanana* y participe. D'ailleurs, malgré les attaques pouvant être subies au travers de la jalousie – voire de la haine réciproque –, le *fiavanana* demeure présent (Dubois cité par cité par Sandron, 2008). Dans certains cas conflictuels, le recours à la police tend à se généraliser au sein du village de Tanana. Pour exemplifier, détaillons un cas rencontré au village. Lors d'une chamaillerie entre enfants, une petite fille passant sur le chemin fût touchée par un caillou au visage. Les parents ne tardèrent pas à se rendre à la police en accusant le fils d'Aimé qui se trouvait, au moment de l'incident, à un mariage à l'autre bout du village. Après quelques investigations, il s'avéra que la grand-mère de cette petite fille avait « des comptes à rendre » avec Aimé et nomma Mahaleo comme coupable : « *C'est le fils du riche du village qui a fait ça. Je l'ai vu, moi !* » (imprégnation, note *a posteriori*). Il n'est pas rare que ce genre d'affaires se règle par une somme d'argent : chaque parti n'ayant aucun intérêt à poursuivre trop longtemps une procédure en justice qui serait d'autant plus onéreuse. Dès lors, il n'est pas rare non plus que les personnes accusées soit celles qui sont jalousees. Proche de cette dernière technique – relevant du commérage et de l'atteinte à l'autre, on retrouve la sorcellerie.

L'analyse de la jalousie et de la sorcellerie en Guadeloupe, réalisée par Bougerol (cité par Dianteuill, 2001), apporte un éclairage sur la « violence symbolique auto-entretenu » au travers du « cercle vicieux » (p.4) mis en place par le sorcier et l'ensorcelé : le premier jette un sort au second qui se défend en renvoyant les esprits au sorcier par l'action d'un *quimboiseur*. Le sorcier se ressent victime d'une attaque sorcellaire et se doute du destinataire. Il fait lui-même appel à un *quimboiseur* pour retourner le sort, etc. Cette circularité au sein de la sorcellerie était déjà pressentie par Geschiere (1998) lorsqu'à la suite à son étude sur les procès pour sorcellerie au

Cameroun et face aux ambiguïtés des discours des *nganga*¹²⁴ il écrit que « pour se protéger contre la sorcellerie on doit avoir recours à cette même sorcellerie » (p.1262). Au-delà de ces visions, nous pouvons retenir la fonction égalitariste de la sorcellerie et souligner la capacité de « la prolifération de l' "étrange" » – sorcellerie, rumeurs, mouvements religieux, etc. – « à interpréter les changements vers la modernité » (Geschiere, 1998, p.1270-1722).

La jalousie est également présente dans les rapports à l'étranger. Sur le terrain, elle transparait au travers des représentations : le *Vazaha* est perçu comme « *supérieur, riche* » (propos du terrain) ou privilégié. On dit du *Karana* qu'il jouit d'une certaine richesse et « *profite de nous* [population malgache] *pour faire son travail en nous exploitant* » (*ibid.*). Et du Comorien, qu'il est « *venu pour prendre notre travail* [et qu'] *ils n'ont pas les mêmes coutumes que nous* » (*ibid.*). La jalousie relève alors de la violence de l'imaginaire du Souverain moderne (Tonda, 2005).

L'apparence est un autre facteur important dans la gestion de l'altérité. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce mémoire, les individus utilisent diverses techniques pour mettre en scène leur statut – réel ou désiré. Cette pratique n'échappe pas au domaine « magico-traditionnel ». Des sorciers ou guérisseurs peuvent aussi tirer leur épingle du jeu en profitant des nouvelles technologies et de la violence de l'imaginaire. Concrètement, certains *mpanandro* ou *mpimasy* peu scrupuleux n'hésitent pas à faire leur publicité sur les télévisions. Plusieurs d'entre eux sont largement connus dans l'île par ce média. Ils circulent dans des grosses cylindrés, des berlines ou 4x4. Ils portent des vêtements, des bijoux de luxe et sont toujours fort apprêtés. Ces comportements divergent de ceux des praticiens du village. Ceux-ci portent des tenues sobres, ne les différenciant pas des

¹²⁴ « Guérisseurs "traditionnel" » au Cameroun (Geschiere, 1998, p.1251).

autres villageois. Ils se déplacent à pied, en vélo ou en pousse-pousses. Leur réputation ne se fait que via le bouche-à-oreille.

Au final, que ce soit à travers la codification de l'étrange étranger, la régulation des conflits à travers le *fihavanana* ou l'acte sorcellaire ou encore la mise en scène de son statut par son apparence, la société met en place des méthodes de médiation de l'altérité inhérente à toute rencontre. Cette rencontre pouvant autant devenir pouvoir d'assignement, de nomination que capacité de réappropriation, d'auto-définition et d'auto-affirmation.

II. Regard sur le proche et l'à-venir

Tel que nous le propose Balandier (Mazzocchi, 2017), j'aimerais consacrer quelques lignes à un « détour », partir de la situation observée à Tanana pour analyser la situation européenne. Comme le soulignait si justement Caratini (2004), « partir, c'est tenter de résoudre quelque chose de l'ici qu'on ne comprend pas [...] que l'on cherche » (p.64). Partir au loin me permet de mettre en lumière des mécanismes présents “au proche”, c'est-à-dire dans ma “culture d'origine” sans les réduire à un quelconque culturalisme. La xénophobie, l'assignation, le rejet, les stéréotypes liés aux représentations sociales... Toutes ces choses étaient et sont autant présentes à Madagascar qu'elles ne le sont en Europe.

De nombreux événements se déroulant ces dernières années en divers endroits du monde en donnent un aperçu. La montée de l'extrême droite que l'on observe dans des pays comme la France ou l'Allemagne – entre autres – sont dues, en partie, à cette construction idéologique d'une origine comme seule identité. C'est du moins ce que peut nous apprendre l'histoire des nationalismes (Rudder, 1998). L'Afrique du Sud rencontre, elle aussi, des violences contre les étrangers. Elles sont régulièrement abordées « par les médias et les acteurs politiques » parlant de « xénophobie ». Ayant étudié ces

phénomènes, Monson (cité par Vidal, 2016) n’y voit pas le résultat d’« une haine irrationnelle de l’autre, mais d’une demande insatisfaite d’inclusion exprimée par ceux qui ont été historiquement marginalisés » (Vidal, 2016). Aux Etats-Unis, depuis des décennies, les lois Jim Crow sont abolies sous l’impulsion du mouvement des droits civiques (Zinn, 2014). Pourtant, de nombreux épisodes de discriminations et de violences rythment toujours le pays. L’un des exemples les plus connus et récents est la mort de Michael Brown¹²⁵, afro-américain, par un policier “Blanc”. Cet événement a réanimé les tensions au sein du pays avec de nombreuses manifestations visant à dénoncer les violences policières et le racisme persistant. Ces différentes constructions idéologiques sont celles que je retrouve sur mon terrain en de nombreux exemples, lorsqu’un individu est traité spécifiquement selon son milieu d’appartenance, de son origine “territoriale” ou encore de son apparence “phénotypique”.

De même façon, au détour d’une conversation, de temps à autre, mes informateurs abordent l’histoire commune entre les Comores et Madagascar, ainsi que la migration des Comoriens. « *Ils viennent prendre notre travail. Leur femme porte tout le temps une sorte de lamba sur la tête. Ils ne sont pas comme nous. Ils sont trop nombreux* » (discussion entre Antso, Aimé et Lanto, carnet de terrain, mai 2016). Ces propos forment un étrange écho avec ceux que nous pouvons entendre en Europe – ou dans le reste du monde. L’épisode de violences s’étant déroulé dans la ville côtière, Majunga, donne un exemple particulier des heurts pouvant découler de ce genre de représentations.

Durant le mois de décembre 1976, cette ville a été le théâtre d’affrontements virulents entre Comoriens et Betsirebaka¹²⁶. Pourrait-

¹²⁵ De nombreux articles ont été publiés sur le sujet (Bonnet & Théry, 2014; Miller, 2014; Bonilla & Rosa, 2015).

¹²⁶ Malgaches immigrés originaires du sud-est de l’île (Barbey, 2009, p.159).

on faire un lien de comparaison entre les événements historiques à Majunga entre Comoriens et Betsirebaka, et ceux ayant lieu entre *Vazaha* et Malgaches ? Autrement dit, les « causes sociales » ayant amené à une amertume contre les Comoriens, à savoir « la lutte de la fraction la plus pauvre d'une population, les Betsirebaka, [...] contre une autre population, plus aisée, qui habite dans son environnement immédiat [mais aussi] une certaine arrogance des Comoriens » (Barbey, 2009, p. 159) pourraient-elles être de même ordre que celles régissant les rapports entre *Vazaha* et Malgaches ? Les différences significatives au niveau de l'historicité de ces peuples semblent indiquer autre chose : la colonisation par la figure principale du *Vazaha* qu'est le Blanc francophone ayant toujours été considéré comme supérieur économiquement, la mise en esclavage des Comoriens par les Malgaches ainsi qu'une vague migratoire et la réussite sociale de certains des ressortissants des Comores relèvent de rapport de forces différents.

Ces affrontements ne sont pas les seules violences contre l'étranger qu'ait connu l'île. La xénophobie et ses manifestations « dirigées contre les minorités d'origine étrangère, sont par ailleurs fréquentes » (Fournet-Guérin, 2009, p. 4). Des opérations « *OPK* », menées à l'encontre des *Karana*, consistent à incendier et piller les avoirs de ces derniers. Dans une version moins agressive mais atteignant tout autant les droits d'autrui, l'acquisition d'un terrain est interdit à toute personne « de nationalité étrangère [...] limitant fortement les investissements étrangers [et conduisant] à une grande précarité juridique pour les étrangers installés de longue date » (*ibid.*). Tout comme il l'a déjà été souligné en de nombreux endroits de ce mémoire, un « rejet similaire » s'effectue à l'encontre des « Occidentaux » (*ibid.*). Sous l'influence des médias partageant leurs « réticences envers les influences occidentales (consommation, rapports familiaux, individualisme...) », les Malgaches sont aux prises avec un désir d'accès à cette intensification des échanges, ces biens de

consommation et une rancœur envers ces influences « jugé[e]s responsables d'une acculturation très mal vécue » (*ibid.*).

Que ce soit au niveau des *Vazaha*, des *Karana*, des “Noirs” (*mainity*) ou encore des sorcières, les processus mis en place s'effectuent de la même façon : il s'agit de « catégoriser des individus en groupes (un réflexe du cerveau humain, mais selon les contextes sociohistoriques), les hiérarchiser (certains sont valorisés ou dévalorisés pour une raison arbitraire) » (Navarre, 2017, p. 30). La vision culturaliste est également à dénoncer : « tout se passe alors comme si le ressortissant d'une culture n'était que la copie conforme en miniature de sa communauté d'origine » (Baccouche, 2002, p.9).

En Europe, depuis 2014, l'arrivée “massive” de migrants est décrite par certains médias, politiques et même scientifiques, de « crise migratoire »¹²⁷. Les choses sont au demeurant plus complexes. Tout d'abord, les migrations ne sont pas un phénomène récent. Elles sont probablement aussi vieilles que l'Homme lui-même. Dans une histoire plus récente, l'Europe a accueilli à de nombreuses reprises des réfugiés fuyant guerres et conflits que ce soient les « Espagnols dans les années 40, les Cambodgiens dans les années 70, les personnes d'ex-Yougoslavie dans les années 90... » (Mazzocchi, 2014, §5). Ensuite, selon l'Organisation des Nations Unies chargée des migrations (2015), l'Union Européenne (U.E.) est face au « flux migratoire [...] le plus important depuis la Seconde Guerre mondiale » (§3) totalisant 244 millions migrants en 2015. Notons par ailleurs que « la

¹²⁷ Pour en savoir plus sur ce sujet, il est possible de lire des rapports, articles, etc. provenant de diverses sources tels que Human Rights Watch (2016) : (voir aussi Tissier-Raffin, 2015; Myria, 2016 ; European Commission & Directorate-General Communication, 2016).

dégradation de la situation en Syrie¹²⁸, en Irak, en Afghanistan » (Mazzocchi, 2014, §2), en Somalie, en Érythrée, etc., provoque un important déplacement de population. Enfin, l'U.E. réduisant drastiquement les voies d'entrée légales, les migrants sont contraints de suivre des voies maritimes – environ 97% – et des pratiques parallèles. Leurs conditions de vie sont désastreuses et ne s'arrangent pas avec leur arrivée dans les pays de premier accueil (Liban, Turquie) ou de transit (Libye...). Le véritable problème consiste donc en une « crise de la gestion des politiques d'asile et migratoire » et des politiques d'accueil.

Au sein des populations d'accueil, des craintes sont apparues provenant de méconnaissances et de préjugés, souvent agités par le populisme de certains partis et acteurs publics (Brugère, 2017). En plus d'un amalgame entre les termes « migrant », « réfugié », « demandeur d'asile », les migrations rencontrées depuis quelques années sont largement décrites comme une « vague », un « tsunami », d'un « flux à endiguer » (Lebel, 2017), etc. En réalité, il y aurait 59,5 millions de personnes déplacées dans le monde : 64% sont déplacées à l'intérieur de leur pays, 33% sont des réfugiés et, seulement 3%¹²⁹ demandeurs d'asile (Vause & Schoumaker, 2015). À l'échelle de la planète, la migration ne représente que 3% de la population – « chiffre [constant] depuis plusieurs décennies » (Organisation des Nations Unies chargée des migrations, 2016, §3). Quant à la question économique, contrairement aux craintes « populaires », l'arrivée de migrants s'avère avoir un impact neutre ou positif (Docquier, 2015). À côté de cela, des agences, comme Frontex, enjoignent à une fermeture des frontières et un repli sur soi. De telles préconceptions ainsi que les propositions citées ci-dessus développent « d'un côté des logiques mortifères et

¹²⁸ En ce qui concerne la Syrie, la plupart des réfugiés se retrouvent en Turquie et au Liban (2 et 1,2 million). Ainsi, seules 230 000 personnes arrivent en Europe – soit 8% de la population européenne (Vause & Schoumaker, 2015).

¹²⁹ Ces chiffres peuvent avoir sensiblement variés vu le contexte actuel.

parfois criminelles, et, de l'autre de la peur et un renoncement aux valeurs qui sont pourtant au cœur du projet européen et de nos démocraties (droits de l'homme, paix, liberté de circulation...) » (Mazzocchi, 2014, §11).

Dans ce contexte, les personnes recevant l'autorisation de rester dans le pays d'arrivée sont strictement contrôlées : les Syriens sont "privilegiés" face à la situation dramatique dans laquelle se trouve leur pays. Ensuite, viennent les Afghans et Irakiens. Quant aux autres – provenant d'Afrique de l'Ouest ou subsaharienne –, ils sont relégués, devant « *attendre leur tour* » (propos recueillis dans un centre de demandeurs d'Asile, février 2017). On retrouve également cette logique en dehors des demandes d'asile : quelle que soit la situation, des tris de types « bons » ou « mauvais » migrants s'opèrent. Catégoriser et hiérarchiser... Tout comme cela a été décrit pour Madagascar – à une autre échelle. Dans le cas des migrants – notamment –, les logiques d'assignation dépassent les frontières et constituent des instruments permettant le contrôle¹³⁰ d'autrui. Dans le champ de la biopolitique, alliée à une « idéologie sécuritaire »¹³¹ (Agier, 2016, p. 184), elles sont utilisées pour justifier les enfermements et peuvent mener à des dérives¹³².

Bien que les politiques prônent une intégration des immigrés, dès leur arrivée, ceux-ci ont pour principal problème le fait « d'être assigné au statut d'immigré et non de briser ce statut » (Baccouche, 2002) afin d'obtenir une reconnaissance de leurs luttes - en tant qu'ensemble

¹³⁰ Dont des contrôles s'effectuant sur simple base du faciès des personnes (Agier, 2016 ; Jobard, Lévy, Lamberth, & Névanen, 2012).

¹³¹ Dont l'un des arguments visant, aujourd'hui, à renforcer ces contrôles se base sur la protection face aux attentats terroristes ayant cours dans les pays européens.

¹³² Telles que le droit dont s'est arrogé le gouvernement hongrois de « tirer sur les migrants » en septembre 2015, ou les dizaines de milliers de morts aux frontières entre 2000 et 2014 (Agier, 2016).

mais aussi qu'individu – suite aux conflits, dominations, exclusion et indifférences vécues (p.5). Plutôt que de voir l'affirmation identitaire comme un repli sur soi, elle peut être perçue comme un instrument par lequel les individus aspirent à une société où chaque composant est reconnu culturellement et intégrer socialement (Leroy, 2010). Dès lors, tout comme nous l'avons vu dans la troisième partie, l'assignation peut être réappropriée par les personnes afin de devenir un outil de revendication, de reconnaissance.

III. Questionner la rencontre interculturelle

En s'inspirant de Baccouche (2002), il est possible de dire que l'interculturel relève d'une intersubjectivité nous incitant à « sonder [nos] propres croyances » (p.2). Bien loin des identités essentialisées, des clivages simplificateurs, il relève d'une confrontation des visions du monde restructurant en permanence soi et autrui. L'interculturel ne repose pas sur une identité fixe mais bien sur les caractéristiques mouvantes de chaque protagoniste et la façon dont ceux-ci se perçoivent. Les « identités métisses, transculturelles » (*ibid.*) sont le produit final de cette rencontre.

Loin de relever d'une utopie où la diversité se vivrait en harmonie, l'interculturel devient le « lieu de luttes pour une existence citoyenne à la fois dans l'égalité, mais aussi le respect des différences » (p.5). Il ne s'agit pas de constater l'existence de la diversité – comme le fait le multiculturalisme –, mais de mettre en avant « les dispositifs de médiations à inventer » (p.7) afin de garantir la prise en compte de chaque acteur et leur mise en relation.

Lorsqu'un modèle culturel domine un autre, deux menaces planent principalement sur l'individu : « l'ethnisation, le repli sur soi, ou l'élaboration symbolique de métissage » (Jamoulle, 2014, p. 196). Ainsi, s'il ne devait exister qu'un point devant mettre en doute la logique d'assignement identitaire, nous pourrions le trouver dans la

logique métisse (Martin, 1991). Le métissage est décrit comme ce « processus “diversitaire” et “altéritaire” total, présent dès les origines et constitutif de toutes origines » (Chanson, 2011, p. 190), et dont tout individu est le produit biologique et culturel. Comme l’écrit si parfaitement Chanson (2011), l’Homme « naît et n’est que métis » (*ibid.*). Pourtant cette rencontre entre les hommes ne va pas toujours de soi et l’appréhension du métissage est une problématique soulevant de nombreuses inquiétudes à l’heure actuelle. Le “vivre-ensemble” est questionné au travers de l’accélération des échanges mondiaux (Leroy, 2010), de l’implantation d’un modèle dominant et des processus migratoires.

Face à ces défis, il s’agit de construire des alternatives dans la médiation¹³³ au rapport à autrui, de devenir des « passeurs de monde » (Jamoulle, 2014). Le dialogue interculturel nécessite une horizontalité des rapports à la place du « monologue vertical de l’Occident [et] requiert une transformation-décolonisation des relations globales de pouvoir » (Grosfoguel, 2006, p. 66) : « il ne s’agit pas de s’opposer à l’Occident mais aux dominations qui naissent de la mise-sous-relations » (Chamoiseau, 2002, p. 338). Face aux défis posés par la mondialisation, l’augmentation des échanges entre des communautés portant leurs propres spécificités, divers propositions sont posées depuis de nombreuses années : repenser les modes géopolitiques (Meyer, 2016) ; la transmodernité de Dussel (cité par Grosfoguel, 2006) où il s’agit de « créer un universel qui soit pluriversel [incluant] toutes les particularités épistémiques dans une lutte décolonisatrice pour une socialisation du pouvoir transmoderne » (p.71) ; l’

¹³³ En ce point, je suis moins fataliste que Baccouche (2002) déclarant que « tant que les détenteurs de la parole légitime verrouilleront l’élargissement des dispositifs de médiation permettant au débat public et à la production de compromis négociés entre les intérêts des sujets de s’étendre en dehors de son emprise unilatérale, son monopole dans la structuration du lien social supportera très mal la différence, qu’elle soit “interne” ou “externe” » (p.8).

“universalisme particulier” de Descola (2008) qui invite à une prise en compte de la pluralité des visions du monde et des façons d’agir.

EPILOGUE

Durant mon séjour en Imerina, j'ai été interpellée par les habitants du village. Ils me voyaient comme la *Vazaha*, francophone – donc sûrement française – venant avec des objectifs cachés et certainement des millions d'euros. Ma présence créa de nombreuses jalousies. L'intégration avec les proches de ma famille d'accueil fût lente mais très enrichissante. Cependant, j'ai dû vivre avec les regards pesants, les chuchotements voire les insultes à l'extérieur de ce cadre. Comportements se modifiant en partie – du moins avec quelques personnes – avec l'avancée de mon terrain au fur et à mesure que les gens me voyaient circuler dans le village et me mêler à eux. Au-delà de mon propre vécu, mes informateurs me parlaient régulièrement d'histoires négatives sur les *Vazaha* (repli dans une forme d' "entre-soi", arnaque, pédophilie, enlèvement, traite d'organe, etc.). Tout comme ils ont maintes fois abordés l'indépendance qu'ils décrivent comme fictive vu les conduites de leurs élites et des pouvoirs français.

Rappelons que les observations menées dans le cadre de cette monographie se situent dans un petit village au sud de l'Imerina. Elles forment une singularité du lieu, du temps, des personnages. Lors de mes déplacements dans l'île, des comportements différents ont été observé. Ainsi, à une centaine de kilomètres de là – toujours dans la région des Hautes-Terres, une appréhension certaine du *Vazaha* ou de l'étranger était présente. Toutefois, il ne fallut que quelques jours aux personnes pour oser m'aborder et aux enfants pour que la crainte face place à la curiosité. De même, sur la côte Est du pays, mon déplacement en rue était observé comme celui de tout un chacun. Je suspecte dès lors que les interactions plus accrues et habituelles avec les étrangers dans les deux dernières régions soient un des facteurs explicatifs de leur comportement.

Durant mon séjour en Imerina, je pus observer un système de hiérarchisation mis en place par mes interlocuteurs et par les

villageois. Dans celui-ci, la plus grande valence négative semble être accordée au *Vazaha*, suivi du *Karana*, du Chinois et enfin, de l'Africain. Cependant, les classifications faites entre les individus ne se bornaient pas aux étrangers. Je retrouvais également une attribution de valeur selon les anciennes catégories de castes, de divisions sociales – *andriana*, *hova*, *mainity* ou encore *andevo* – à laquelle étaient soumis les Malgaches. Bien que cela soit passé sous silence¹³⁴. Tout un "imaginaire" était distillé sur ce thème qui reste, au demeurant, très complexe.

Comme nous l'avons vu, la situation n'est certainement pas spécifique à Madagascar. Aujourd'hui, la réalité du système-monde, de l'accélération des interconnexions – que nous avons largement abordées –, etc., ne permet plus de parler en termes de cultures unilocalisées et stables – si tant est que cela ait un jour été le cas. Toutefois, un sentiment de peur intense traverse les populations, déclenché par divers événements et instrumentalisé à souhait par divers partis ou médias. Cette peur provoque une ethnicisation (Abélès, 2012) où les individus se replient derrière des idéologies telles que celle de l'identité nationale ou des mécanismes d'opposition « eux » versus « nous » comme nous les avons vus tout au long de cette monographie. Au final, le point commun aux situations citées dans cette monographie – que ce soit à Madagascar ou ailleurs – se situe dans l'accentuation des « sentiments d'insécurité, [des] vécus de précarité » (Mazzocchi, 2014) : ceux-ci étant engendrés par les « politiques néolibérales et d'austérité » qui agissent dans un monde globalisé.

Contrairement à ce qui avait cours autrefois, avec la globalisation, la capacité d'agir et de nommer s'effectue dans les deux sens. Elle n'est plus le seul fait d'un mouvement venu « d'en haut ». Elle s'effectue

¹³⁴ Cf. partie de ce mémoire intitulée « Ne vous inquiétez pas... vous n'êtes pas seuls » ; voir aussi Rakoto & Urfer (2014).

également « par le bas ». Nous avons pu le remarquer avec la sorcellerie notamment. Bien que celle-ci vise à produire le malheur d'une personne ou d'un groupe et constitue un acte anti-social, la réaction du groupe sera l'union. Face à l'attaque, les individus s'entraideront, resserrant les liens.

Où que l'on soit, la question de l'étrangeté se trouve codifiée. Si on appartient au « statut d'étranger », des places nous ont été prédéfinies au sein desquelles nous pouvons entrer dans des échanges. La catégorie dans laquelle le nouveau-venu sera placé s'effectue en fonction de la façon dont il se présente à la communauté. Ce qui influence en retour la façon dont cette dernière le traite. Dans le cas de l'anthropologue, généralement, il « tente de ressembler à ce qu'il imagine être un étranger de choix » (Caratini, 2004, p.80) : démonstration ou non de richesse, appartenance à une religion, etc. Pour Goffman (1973), ces propos ainsi que les observations menées tout au long de cette monographie ne devraient pas interpellier le lecteur : « la façon étroite dont l'individu, pour des raisons personnelles ou d'opportunités, est lié à l'apparence qu'il doit avoir pour que les autres ne lui accordent aucune attention particulière ne devrait pas nous surprendre [...]. Ce que l'individu est pour lui-même, il ne l'a pas inventé. C'est ce que les autres qui comptent pour lui ont fini par considérer qu'il devrait être, ce comme quoi ils ont fini par le traiter [...]. Donc, ce que l'individu doit en partie finir par être *par lui-même*¹³⁵ est une personne dont les apparences peuvent être perçues par les autres comme normales » (p.263).

Par ailleurs, le corps porte sa propre mémoire inconsciente. Aujourd'hui, quand je mets le shampoing utilisé pendant mon terrain et sens son odeur, un étrange mélange d'angoisse et de nostalgie ambiguë me tétanise quelques instants. De même, les regards des passants dans les rues belges n'ont plus la même signification pour

¹³⁵ Souligné par l'auteur.

moi. Ils peuvent provoquer des frissons me parcourant toute l'échine. Le comportement d'une majorité de personnes dans le village malgache et ses alentours aura eu de lourdes conséquences sur la personne que je suis devenue. Aujourd'hui, je sais que la condition humaine et son accès sont précaires. En trois mois, ce traitement d'assignation et tout ce qu'il comporte – les regards, les messes-basses, les insultes, les préjugés, l'incapacité extrême d'être défini pour soi ... – ont eu raison de ma certitude d'appartenir au monde des Hommes. Cette condition humaine que je croyais acquise était ébranlée. Je sais aujourd'hui qu'il est possible de devenir, du jour au lendemain, l'Autre indésirable et dérangeant violemment. Et ce quel que soit nos intentions. Cela provoque un important sentiment d'insécurité... même pour ceux qu'on qualifie "être né du bon côté du monde". On peut dès lors imaginer les ravages de tel traitement à long terme. Toutefois, ce processus n'est pas définitif. Etre pris en compte et être intégré – même dans un petit cercle de personnes du pays – peut suffire à rendre espoir.

En s'autorisant un parallèle avec la situation de l'anthropologue, une observation peut être faite : la communauté d'accueil traverse elle-même plusieurs étapes face à l'arrivée du chercheur – ou d'un étranger. Dans un premier temps, cet étranger se comportant différemment du "connu". Il est de l'ordre de l'inclassable : « on ne sait pas à qui ni à quoi l'identifier » (Caratini, 2004, p.41). Ensuite, la crainte fait place à la suspicion ou la curiosité : « certains l'ignorent, d'autres le cherchent [...] des enfants l'assaillent » (*ibid.*). Finalement, lorsque la rencontre est possible, une acceptation réciproque survient.

Ainsi, tout comme j'ai été confrontée à un monde inconnu sans aucun repère auquel me raccrocher, ils ont fait face à l'étrangeté et l'inconnu. Tout comme j'ai éprouvé de la haine, une envie incontrôlable de les rejeter face à l'exclusion qu'ils me faisaient subir, ils ont ressenti un rejet comparable à leur encontre. Tout comme j'ai

connu la peur muette et l'angoisse qui ne dit pas son nom, ils connaissent ces sentiments créant un climat pesant. Tout comme j'étais étouffée par les regards oppressants, méprisants et envieux, ils côtoient chaque jour cette jalousie contre laquelle il faut se prémunir. Tout comme je finissais par refuser le lien avec eux, ils hésitèrent à me donner leur confiance. Nous nous retrouvions dans une situation de défiance. Tout comme j'ai été réduite à l'identité de « *Vazaha* » avec tout ce que cela comporte, ils se trouvent assigné de multiples façons : habitants de pays en voie de développement, Côtiers ou Merina, « vrai » Malgache ou « Africain », etc. Tout comme j'ai ressenti une remise en question de ma condition humaine, ils ont vu longtemps leur humanité niée.

Cependant, il y a des différences notables : jamais je ne pourrais prétendre avoir été « à leur place ». La position dans laquelle je me suis retrouvée à Madagascar – ou dans laquelle ils m'ont mise – m'a permis de comprendre ce qu'on éprouve lorsqu'on devient un « corps racialisé » (Mazzocchetti, 2015, p. 87). Ce corps réduit à la couleur qu'il représente pour les autres, les interlocuteurs et révélant les « rapports sociaux et [les] imaginaires » (*ibid.*). Néanmoins, je reste indéniablement « une privilégiée de l'Occident ». Seule, je suis une minorité mais, et là est la différence, moi et ceux que je représente – dans leur imaginaire – ne formons nullement une minorité. Au contraire, nous faisons partis des « dominants » de ce monde. Ainsi, même s'il existe, au sein de ce terrain, une construction d'un rapport à l'Autre qui peut être un rapport extrêmement violent, nous demeurons dans un système structurel à l'avantage des Occidentaux, du « privilège de la blancheur » (Mouzon, 2013).

Si toutes les histoires ont une fin, le document que vous avez dans les mains n'est pas destiné à être conclu. Il ne fait qu'ouvrir aux questionnements plus larges. Donner l'envie de poursuivre les investigations – du moins, je l'espère. Les problématiques posées par

cette monographie étant criantes à l'heure actuelle. Alors que la globalisation, les échanges grâce aux nouvelles technologies sont plus prégnants que jamais. Alors que l'Europe traverse une crise dans la gestion des migrations avec de grandes difficultés à se projeter dans l'accueil humain et l'avenir. Alors que les populations indigènes voient leurs lieux de vie se restreindre et sont amenées à se défendre et entrer en communication avec les "puissants" de ce monde. Alors que des murs de bétons, de fils ou même invisibles se dressent entre les peuples aux quatre coins du monde. La question de la rencontre interculturelle et de sa médiation me semble incontournable.

Bibliographie

- Abadie, D. (2017). Être ou passer pour blanche et philosopher avec l'Afrique. *Raisons sociales*. [En ligne] URL: <http://raisons-sociales.com/articles/dossier-blanc-he-s-neige/etre-passer-blanche-philosopher-lafrique/>
- Abélès, M. (2012). *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot.
- Agier, M. (2016). Le maléfice de la race et le corps de l'indésirable. *Communications*, 98(1), 175-188.
doi:10.3917/commu.098.0175
- Amadiou, J.-F. (2002). *Le poids des apparences. Beauté, amour et gloire*. Paris: Odile Jacob.
- Baccouche, N. (2002). Immigration: de l'altérité à la lutte pour la reconnaissance. Conférence présentée au colloque La place de l'autre en recherche interculturelle. ACFAS.
- Banque Mondiale. (2015). Population, total | Data. [En ligne] URL: http://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SP.POP.TOTL?name_desc=true
- Barbey, A. (2009). Les migrations comoriennes dans l'ouest de l'Océan indien. *Hommes et migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, (1279), 154-164.
doi: 10.4000/hommesmigrations.344
- Bensa, A. (1994). Mythe, mentalité, ethnie: trois mauvais génies des sciences sociales. *Genèses*, 16(1), 142-157.

- Bing, J.-B. (2014). Antenina (Madagascar). *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*. [En ligne] URL: <http://rga.revues.org/2534>
- Bonnet, F., & Théry, C. (2014, septembre 2). Ferguson et la nouvelle condition noire aux États-Unis. *La vie des idées*. [En ligne] URL: <http://www.laviedesidees.fr/Ferguson-et-la-nouvelle-condition.html>
- Bréda, C., Deridder, M., & Laurent, P.-J. (Éd.). (2012). *La modernité insécurisée: anthropologie des conséquences de la mondialisation*. Louvain-la-Neuve: Academia L'Harmattan.
- Brugère, F. (2017). La fin de l'hospitalité. *Sciences Humaines*, (292), 46-47.
- Burguet, D. (2014). Médecins Blancs et Sorciers en Pays Colonisé: Politiques de santé, modes d'influence et oppositions. *Health, Culture and Society*, 7(1), 38-53.
- Burguet, D. (2014). Au fil du récit d'un devin-guérisseur. *Études océan Indien*, (51-52). doi:10.4000/oceanindien.1560
- Caratini, S. (2004). *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chamoiseau, P. (2002). *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard.
- Chanson, P. (2011). *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruyant.
- Claudel, P. (1984). *Art poétique*. Paris: Gallimard.

- Cornu, T. (2010). La photographie comme révélateur d'un terrain. Le cas des meetings de tuning. *ethnographiques.org*, (21). [En ligne] URL: <http://www.ethnographiques.org/2010/Cornu>
- Correia, J., Pataky, Z., & Golay, A. (2014). Comprendre l'obésité en Afrique: poids du développement et des représentations. *Rev Med Suisse*, 10, 712-6.
- Crenn, C. (1998). L'auto-catégorisation des Merina et leur identification par les membres de la société française. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (72-73), 119-136.
- Cunin, E. (2005). De l'esclavage au multiculturalisme. L'anthropologue entre identité refusée et identité instrumentalisée. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. [En ligne] ULR: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00112862/document>
- Dacher, M. (2005). SAGOT-DUVAUROUX, Jean-Louis, 2004, On ne naît pas Noir, on le devient. *Journal des africanistes*, (75-2), 158-160.
- Delphy, C. (2008). *Classer, dominer. Qui sont les « autres »?* Paris: La fabrique éditions.
- Descola, P. (2008). À qui appartient la nature ? *La Vie des idées*. [En ligne] URL: <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>

- Dianteill, E. (2001). BOUGEROL (Christiane), Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie. *Archives de sciences sociales des religions*, (114), 70-72.
- Docquier, F. (2015, novembre). *Perspective économique*. Communication présentée à la Journée de réflexion et de débats. Réfugiés et migrants: comprendre pour agir, Louvain-la-Neuve.
- European Commission, & Directorate-General Communication. (2016). *L'UE et la crise des réfugiés*. [En ligne] URL: <http://bookshop.europa.eu/uri?target=EUB:NOTICE:NA0416628:FR:HTML>
- Favret-Saada, J. (1979). Etre affectée. Dans *Les mots, la mort, les sorts* (p. 145-161). Gallimard. [En ligne] URL: <https://stagerabat.files.wordpress.com/2013/01/favret-saada-etre-affectc3a9.pdf>
- Fournet-Guérin, C. (2009). La dimension spatiale du fait national à Madagascar: un Etat-nation en Afrique? *L'Espace Politique*, (7). doi: 10.4000/espacepolitique.1244
- Fournier, L.-S., & Raveneau, G. (2008). Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps. *Journal des anthropologues*. Association française des anthropologues, (112-113), 9-22.
- Gagnon, D. (2011). Identité trouble et agent double: L'ontologie à l'épreuve du terrain. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 147. doi: 10.7202/1007860ar

- Galibert, D. (2006). Fonder le territoire : état postcolonial et enjeux de mémoire à Madagascar. *Journal des anthropologues*. Association française des anthropologues, (104-105), 287-306.
- Garine, I. D. (1995). Sociocultural Aspects of The Male Fattening Sessions Among The Massa of Northern Cameroon. In I. D. Garine & N. J. Pollock (Éd.), *Social Aspects of Obesity* (p. 45-70). Wellington: Gordon and Breach Publisher.
- Geschiere, P. (1996). Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village. *Politique africaine*, 82-96.
- Geschiere, P. (1998). Sorcellerie et modernité: Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun. Approches anthropologiques et historiques. *Histoire, Sciences Sociales*, (6), 1251-1279.
- Giard, L. (1994). Faire la cuisine. Dans M. De Certeau, L. Giard, & P. Mayol (Éd.), *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de soi. La présentation de soi*. Paris: Les éditions de minuit.
- Goffman, E. (1973b). *La mise en scène de soi. Stigmate: les usages sociaux des handicaps*. Paris: Les éditions de minuit.
- Goulet, J.-G. A. (2011). Présentation: L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 9. doi:10.7202/1007854ar

- Grosfoguel, R. (2006). Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global, Abstract. *Multitudes*, no 26(3), 51-74.
- Grosfoguel, R., & Cohen, J. (2013). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (72), 42-53.
- Guyard, A. (2015). « Dans quelle case rentrez-vous ? » Identité et intersectionnalité. *Interrogations*, (20). [En ligne] URL: <http://www.revue-interrogations.org/Dans-quelle-case-rentrez-vous>
- Hilgers, M. (2013). Observation participante et comparaison : contribution à un usage interdisciplinaire de l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 37(1), 97-115. doi: 10.7202/101649ar
- Hirschfeld, L. A. (2003). Pourquoi les anthropologues n'aiment-ils pas les enfants ? *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, (40), 21-48. doi:10.4000/terrain.1522
- Hovanessian, M., Marzouk, Y., & Quiminal, C. (1998). La construction des catégories de l'altérité. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (72-73), 7-9.
- Human Rights Watch. (2016, novembre 23). *UE : Donner l'exemple face à la crise migratoire mondiale*. [En ligne] URL:

<https://www.hrw.org/fr/news/2016/11/23/ue-donner-lexemple-face-la-crise-migratoire-mondiale>

Institut National de la Statistique de Madagascar. (s. d.). Madagascar en chiffre – INSTAT Madagascar. [En ligne] URL: <https://www.instat.mg/madagascar-en-chiffre/>

Jamoulle, P. (Éd.). (2014). *Passeurs de mondes: praticiens-chercheurs dans les lieux d'exils*. Louvain-la-Neuve: Academia L'Harmattan.

Jobard, F., Lévy, R., Lamberth, J., & Névanen, S. (2012). Mesurer les discriminations selon l'apparence : une analyse des contrôles d'identité à Paris. *Population*, 67(3), 423.
doi:10.3917/popu.1203.0423

Jolivet, M.-J. (2013). Modèle occidental et créolisation. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (207-208), 113-134.
doi:10.4000/lhomme.24689

Josse, P. (2015). *Madagascar*. Paris: Hachette.

Kaufmann, J.-C. (1995). Les cadres sociaux du sentiment de solitude. *Sciences sociales et santé*, 13(1), 123-136.
doi:10.3406/sosan.1995.1321

Kaufmann, J.-C. (2004). *L'invention de soir. Une théorie de l'identité*. Paris: Armand Collin

Kneitz, P. (Éd.). (2014). *Fihavanana - la vision d'une société paisible à Madagascar: perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques*. Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.

- Langrand, M. (2012). Madagascar, (in) dépendance depuis 1960.
Madagascar Conservation & Development, 7, 3.
- Lapeyre, F. (2006). *Objectifs du millénaire pour le développement : outils de développement ou cheval de Troie des politiques néolibérales ?* [En ligne] URL: <http://www.cetri.be/Objectifs-du-millenaire-pour-le-82>
- Laplantine, F. (2005). *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre
- Larousse, É. (s. d.). *Définitions : guide* - Dictionnaire de français Larousse. [En ligne] URL: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/guide/38571>
- Laurent, P.-J. (2004). Les lieux et non-lieu de la ruse dans la société mossi. Dans S. Latouche, P.-J. Laurent, M. Singleton, & O. Servais, *Les raisons de la ruse*. (La découverte, p. 177-197).
- Laurent, P.-J. (2008). Eléments pour une sociologie de la défiance. L'inhumain et l'humain: esquisse d'une comparaison à partir de la société mossi du Burkina Faso. Dans J. Furtos, *Les cliniques de la précarité*. (PLON). Paris.
- Laurent, P.-J. (2012). La modernité insécurisée ou la mondialisation d'un village mossi au Burkina Fasso. Dans C. Bréda, M. Deridder, & P.-J. Laurent (Éd.), *La modernité insécurisée: anthropologie des conséquences de la mondialisation* (p. 9-50). Louvain-la-Neuve: Academia L'Harmattan.
- Laurent, P.-J. (2015). Conséquences personnelles et collectives de l'intimité et de la réflexivité de la démarche anthropologique.

- Dans E. Defreyne, G. H. Mofrad, S. Mesturini, & A.-M. Vuilleminot (Éd.), *Intimité et réflexivité: Itinérances d'anthropologues* (p. 141-179). Gent: Academia Press.
- Lebel, F. (2017, juillet 3). Accents d'Europe - L'Europe veut «endiguer» les flux migratoires. [En ligne] URL: <http://www.rfi.fr/emission/20170703-europe-immigration-flux-migratoires-afghans-soudanais-france-italie-allemagne>
- Leroy, A. (2010). *Racisme: entre exclusion sociale et peur identitaire: point de vue du Sud*. Louvain-la-Neuve; Paris: Centre Tricontinental ; Éditions Syllepse.
- Lombard, J. (1996). S. Blanchy, Karana et Banians. Les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar. [compte-rendu]. *L'Homme*, 36(140), 156-158.
- Lombard, J. (2005). Ny olona hoatra ny vato lava sorona, ka izay amefrahana azy marina avokoa. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (102-103), 227-239.
- Maalouf, A. (2006). *Les identités meurtrières* (10. ed). Paris: Grasset & Fasquelle.
- Madascope. (2005). *L'histoire de Madagascar*. [En ligne] URL: <http://www.madascope.com/histoire.html>
- Martin, D.-C. (1991). J.-L. Amselle : Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. *Revue française de science politique*, 41(6), 833-835.

- Mazzocchi, J. (2012). Mondialisation, incertitudes et pensée d'un monde commun. Dans C. Bréda, M. Deridder, & P.-J. Laurent (Éd.), *La modernité insécurisée: anthropologie des conséquences de la mondialisation* (p. 427-444). Louvain-la-Neuve: Academia L'Harmattan.
- Mazzocchi, J. (2014). *Crise de l'humanitaire ou crise de l'humanité ? Pour une toute autre politique de migrations et d'asile*. [En ligne] URL: <https://www.toutautrechose.be/crise-de-lhumanitaire-ou-crise-de-lhumanite>
- Mazzocchi, J. (2015). Basculements sensibles, implications et écritures. Dans E. Defreyne, G. H. Mofrad, S. Mesturini, & A.-M. Vuilleminot (Éd.), *Intimité et réflexivité: Itinérances d'anthropologues* (p. 83-114). Gent: Academia Press.
- Mazzocchi, J. (2017). *LSOC2065. Anthropologie du politique et du religieux: pouvoir et croyances*. Louvain-la-Neuve.
- Mbembe, A. (2014). Le Noir n'existe pas plus que le Blanc. *Africultures*, (92-93), 24-30.
- Meyer, J.-B. (2016). Le lien entre migration et terrorisme. *Hommes et migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, (1315), 49-57.
doi:10.4000/hommesmigrations.3715
- Ministère du tourisme de Madagascar. (2017). Statistiques du tourisme 2017. [En ligne] URL: <http://www.tourisme.gov.mg/wp->

content/uploads/2017/05/2017_01-

Statistiques%20du%20Tourisme.pdf

Moreau de Bellaing, L. (2005). Domination, servitude et révolte.

Journal des anthropologues. Association française des anthropologues, (102-103), 161-175.

Mouzon, C. (2013, novembre 15). De quelle couleur sont les blancs ?

Sciences Humaines. [En ligne] URL:

https://www.scienceshumaines.com/de-quelle-couleur-sont-les-blancs_fr_31695.html

Murgida, A. M. (2005). Interactions sur le terrain. *Journal des*

anthropologues, (102-103). [En ligne] URL:

<http://jda.revues.org/1430>

Myria. (2016). *La migration en chiffres et en droits 2016* (p. 256).

Bruxelles: Myria - Centre fédéral Migration. [En ligne] URL:

http://www.myria.be/files/MIGRA16_FR_AS.pdf

Naepels, M. (1998). Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation

ethnographique. *L'Homme*, 38(148), 185-199. doi:

10.3406/hom.1998.370583

Navarre, M. (2017). Qu'est-ce que le racisme? *Sciences Humaines*,

(292), 30-33.

Papinot, C. (1998). « VAZAHA - L'étranger » : de l'origine extra-

territoriale à l'exclusion symbolique. *Journal des*

anthropologues. Association française des anthropologues,

(72-73), 107-117.

Population Data. (2017). *Madagascar - Fiche pays*. [En ligne] URL:

<https://www.populationdata.net/pays/madagascar/>

Rafidinarivo, C. (2009). *Empreintes de la servitude dans les sociétés de l'océan Indien: métamorphoses et permanences*. Karthala Editions.

Rajaonah, F. V. (2002). Les imaginaires de l'étranger. Dans la crise malgache. *Politique africaine*, (86), 152-170.

Rakoto, I., & Urfer, S. (Éd.). (2014). *Esclavage et libération à Madagascar*. Paris : Antananarivo: Éditions Karthala ; Centre Foi et justice.

Rakotoarisoa, J.-A., & Blanchy, S. (2006). Rangs et conditions d'existence. Dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard, & C. Radimilahy (Éd.), *Les dieux au service du peuple: Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar* (p. 61-89). Paris: Karthala Editions.

Rakotomalala, M. (2005, septembre 28). A la redécouverte de quelques éléments de la sorcellerie en Imerina (Madagascar). *Taloha*, (14-15). [En ligne] URL:
<http://www.taloha.info/document.php?id=161>

Rakotomalala, P. (2015). Madagascar : la crise de 2009 ou les aléas de la diplomatie française, Madagascar: The 2009 Crisis and Hazards of French Diplomacy. *Afrique contemporaine*, (251), 93-105.

Rakotomalala, R. (2006). La sorcellerie en Imerina. Dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard, & C. Radimilahy (Éd.), *Les*

- dieux au service du peuple: Itinéraires religieux, médiations, synchrétisme à Madagascar* (p. 229-259). Paris: Karthala Editions.
- Razafindrakoto, M., Roubaud, F., & Wachsberger, J.-M. (2015). *Les Elites à Madagascar : un essai de sociographie. Synthèse des premiers résultats de l'enquête ELIMAD 2012-2014* (p. 1-8). Paris-Dauphine: DIAL-IRD: Développement Institutions & Mondialisation - Institut de recherche pour le développement. [En ligne] URL:
<https://www.ird.fr/content/download/243692/3723569/version/1/file/Les+Elites+%C3%A0+Madagascar+un+essai+de+sociographie.++Synth%C3%A8se+.pdf>
- Razafindralambo, L. N. (2005). Inégalité, exclusion, représentations sur les Hautes Terres centrales de Madagascar. *Cahiers d'études africaines*, 45(179-180), 879-904.
- Roy, B. (2005). Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers. *Drogues, santé et société*, 4(1), 85-128.
doi:10.7202/011330ar
- Rudder, V. D. (1998). Identité, origine et étiquetage. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (72-73), 31-47.
- Sandron, F. (2008). Le fihavanana à Madagascar: lien social et économique des communautés rurales. *Revue Tiers Monde*, 195(3), 507. doi: 10.3917/rtm.195.0507

Sélim, M., & Absi, P. (2010). Entre refus de l'assignation et norme de genre : regards anthropologiques. *Multitudes*, (42), 67-73.

Singleton, M. (2014). *Adieu à l'anthropologie*. Laboratorio MAPPE.

[En ligne] URL:

http://www.laboratoriomappe.org/documenti/biblio/SINGLETON_Goodbye.pdf

United Nations Statistics Division (UNSD). (2013). *Population selon le sexe, taux d'accroissement annuel de la population, superficie et densité*. [En ligne] URL:

[En ligne] URL:

<https://unstats.un.org/UNSD/demographic/products/dyb/dyb2013/Table03.pdf>

Vause, S., & Schoumaker, B. (2015, novembre). *Perspective démographique*. Communication présentée à la Journée de réflexion et de débats. Réfugiés et migrants: comprendre pour agir, Louvain-la-Neuve.

Veron, D. (2012). La construction politique de la « collectivité Boliviana » en Argentine : Entre assignations identitaires et identifications résistantes. *Revue Asylon(s)*, (9).

Vidal, D. (2016). Africa. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (219-220). [En ligne] URL: <http://lhomme.revues.org/29160>

Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation*, 14(2), 2. doi: 10.3917/cdle.014.0002

Vuillemenot, A.-M. (2015). De l'intuition. Dans E. Defreyne, G. H. Mofrad, S. Mesturini, & A.-M. Vuillemenot (Éd.), *Intimité et*

réflexivité: Itinérances d'anthropologues (p. 115-140). Gent:
Academia Press.

Zinn, H. (2014). *Une histoire populaire des États-Unis de 1492 à nos jours*. (F. Cotton, Trad.). Marseille: Agone.

Article de presse

Leclercq, H. (2017, juin 3). Quand Kabila se lache et inquiète ! *La libre Afrique*. [En ligne] URL:
<https://afrique.lalibre.be/4294/quand-kabila-se-lache/>

Nguyen, D. (2015, octobre 12). *A Telling History of the Topknot—From Samurai to Man Buns*. [En ligne] URL:
<http://www.eonline.com/fr/news/705493/a-telling-history-of-the-top-knot-from-samurai-to-man-buns>

Organisme des Nations Unies chargé des migrations. (2015, décembre 22). *Le nombre d'arrivées de migrants et de réfugiés en Europe atteint le million en 2015*. [En ligne] URL:
<https://www.iom.int/fr/news/le-nombre-darrivees-de-migrants-et-de-refugies-en-europe-atteint-le-million-en-2015>

Organisme des Nations Unies chargé des migrations. (2016, avril 19). *L'OIM publie une fiche d'information sur les tendances de la migration dans le monde en 2015*. [En ligne] URL:
<https://www.iom.int/fr/news/loim-publie-une-fiche-dinformation-sur-les-tendances-de-la-migration-dans-le-monde-en-2015>

Tilouine, J. (2015, décembre 22). RDC : « Joseph Kabila fait tout pour que les élections n'aient pas lieu ». *Le Monde*. [En ligne] URL:

http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/12/22/rdc-joseph-kabila-fait-tout-pour-que-les-elections-n-aient-pas-lieu_4836684_3212.html

Vidéos

European Centre for Electoral Support. (2016). *Zana bahoaka ! Le néo*

rebelle malagasy (FR). [En ligne] URL :

<https://www.youtube.com/watch?v=KDczDUzgWUY>

Peck, R. (2016). *I am not your Negro*.

C'est au sein de nombreux domaines et d'autant d'intrigues et d'histoires singulières que je me mène mon terrain à Madagascar. Allant des rites traditionnels en territoire merina où je rencontre des figures telles que les *mpanandro*, les *mpimasy* ou les sorcières jusqu'aux interactions avec les *Vazaha*. En passant par des milieux inattendus comme les bars. Me retrouvant dans une société où la jalousie et les non-dits semblent, aux premiers abords, faire office de pressions et d'injonctions sociales. Dès lors, un questionnement se pose : celui de l'assignation au sein de la rencontre interculturelle et de sa structuration au travers de ces phénomènes.

Pour y répondre, les données issues de mes entretiens formels ou non ainsi que mes observations directes sont analysées selon la discipline anthropologique. Je pars également de ma propre expérience sensible et de l'enfermement dans une catégorisation ressentie durant plusieurs semaines, afin de comprendre les tensions présentes.

Mots-clés : Jalousie – Assignation – Sorcellerie – Apparence – Interculturalité