



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

72-73 | 1998

Nationaux, étrangers ? Logiques d'état et enjeux quotidiens

« VAZAHA - L'étranger » : de l'origine extra-territoriale à l'exclusion symbolique

« Vahaza - The Foreigner ». *From Extra-Territorial Origin to Symbolic Exclusion*

Christian Papinot



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jda/2703>

DOI : 10.4000/jda.2703

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1998

Pagination : 107-117

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Christian Papinot, « « VAZAHA - L'étranger » : de l'origine extra-territoriale à l'exclusion symbolique », *Journal des anthropologues* [En ligne], 72-73 | 1998, mis en ligne le 01 janvier 1999, consulté le 08 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jda/2703> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.2703>

Ce document a été généré automatiquement le 8 décembre 2022.

Tous droits réservés

« VAZAHA - L'étranger » : de l'origine extra-territoriale à l'exclusion symbolique¹

« *Vahaza - The Foreigner* ». *From Extra-Territorial Origin to Symbolic Exclusion*

Christian Papinot

- 1 *Vazaha* est sans doute un des premiers termes que tout étranger nouvellement arrivé à Madagascar entend et comprend puisqu'il se trouve fréquemment employé à son attention et parfois dès sa sortie de l'aéroport.
- 2 La définition couramment admise qui renvoie à une désignation « anatomique » d'étranger « blanc » d'origine européenne est insuffisante pour expliquer à la fois que des étrangers d'origine européenne puissent être déclarés « *tsy vazaha* – (qui ne sont) pas (ou plus) *vazaha* » dans certaines circonstances, et que des Malgaches originaires du pays puissent être appelés *vazaha* dans d'autres.
- 3 On se propose ici d'explorer dans une problématique relationnelle de l'identité culturelle (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 : 134-135 ; Cuche, 1996 : 86-89) les significations de ce concept et d'analyser dans différentes situations d'énonciation à quels usages il peut être affecté² dans les rapports sociaux.

Catégorisation de l'autre et rapport au territoire

- 4 A Madagascar, la catégorisation de l'autre est étroitement liée au territoire (*tany*) et à l'ancienneté d'implantation dans le territoire. Le rapport au territoire est « un élément fondamental de la symbolique à travers laquelle se décrivent les rapports sociaux » (Dubourdiou, 1986 : 174). Une opposition symbolique majeure sépare les originaires d'un lieu (*tômpon-tany*) de ceux qui viennent d'ailleurs (*vahiny*)³. Le lieu où ont résidé et/ou sont enterrés les ancêtres compose un élément central de constitution de l'identité sociale. Le couple conceptuel *tômpon-tany/vahiny* fonctionne dans une relation

d'opposition et de contraste susceptible de se décliner à différents niveaux d'échelle spatiale.

- 5 Le degré d'autochtonie comporte de nombreuses subdivisions en fonction de l'ancienneté d'implantation locale du groupe familial. Un stade intermédiaire est par exemple notifié par la dénomination de *zanatany*. Le terme de *zanatany* désigne le natif (*zanaka* – enfant) du lieu (*tany* – terre, lieu, territoire) et, par extension, quelqu'un qui n'est pas originaire du lieu, de la région, mais qui par son ancienneté de résidence s'est tout à fait adapté à son nouvel environnement. N.-J. Gueunier précise que « *c'est même son sens courant dans l'Ouest* » (1989 : 26).
- 6 L'attribution du qualificatif de *vazaha* signale délibérément un positionnement hors-système (cf. par exemple à l'analyse de B. Koechlin pour les *Vezo* du Sud-Ouest de Madagascar 1975 : 56). L'étranger européen dénommé *vazaha* est d'origine extra-territoriale (*andafy*)⁴ et est résolument pensé dans une catégorie à part, en dehors de l'univers social de référence.
- 7 Le concept contient à l'état latent la désignation d'une position dominante dans les registres économique et/ou politique. Le qualificatif de *vazaha* sert à désigner, par une extension sémantique depuis la période coloniale, « tout ce qui touche au pouvoir » (Gueunier, 1977 : 359). Il est par exemple passé dans le langage courant pour désigner les valets, dames et rois qui ont le plus de valeur dans les jeux de cartes et, pour dire que l'on compte les points à la fin, on dira : « *mikônty vazaha* – compter les "têtes" ». Il sous-entend tellement une position de pouvoir que, lors d'un entretien avec des chauffeurs retraités qui évoquaient les adaptations qu'ils faisaient subir à leurs véhicules dans les années cinquante, l'un d'entre eux évoqua qu'un jour il s'était fait arrêter par un *vazaha*. S'il y a une forte probabilité que le *vazaha* de son récit ait été un gendarme, il ne précise pas la fonction de ce dernier. La mention du terme de *vazaha* est en quelque sorte suffisante pour suggérer le rapport avec un dominant et une position de subordonné du locuteur.

Atténuation de la catégorisation de *vazaha* et formules rituelles d'intégration

- 8 Dans quelles conditions peut-on dire d'un étranger d'origine européenne : « *izy tsy vazaha* – lui n'est pas *vazaha* » ? Il s'agit essentiellement d'une formule de politesse visant à souligner à un destinataire non informé que l'étranger n'est plus vraiment « étranger » aux habitudes locales, à la langue, qu'il n'est pas simplement acclimaté (*tamana*) mais tout à fait habitué (*zatra*) au mode de vie local. Il a dépassé le premier stade d'adaptation au contexte naturel et culturel et, par la mise en oeuvre d'un intérêt notoire pour la culture locale, a acquis un certain nombre de manières d'être et de faire spécifiques. On argumentera, par exemple, en disant qu'il parle malgache, même si la formule consacrée « *a! fa mahay!* – vraiment (tu) sais bien (sous-entendu, parler malgache) ! » se révèle parfois en décalage avec la connaissance effective. Ce qui est souligné ainsi avec emphase, c'est non pas l'état des connaissances réelles, mais la manifestation de l'intérêt que la démarche d'apprentissage signifie – manifestation interprétée comme un désir d'intégration.
- 9 Dans cette acception, cette formule est tout à fait équivalente de : « *izy tsy vahiny* – il n'est pas un "invité" » pour évoquer une intégration dans le groupe domestique. Le terme de *vahiny* sert également à désigner le nouveau venu dans une maison (et par extension,

dans une région). Les formules rituelles courantes « *anao tsy vahiny!* - tu n'es plus un invité! » ou bien « *aza mañano vahiny* - ne fais pas l'invité! » sont des formules de politesse signifiant qu'il est accepté au sein du groupe domestique, que son temps de séjour et son désir d'intégration lui ont rendu son environnement familier et qu'il est désormais considéré comme un *zanakatrano* (littéralement, un enfant de la maison). Il peut donc à ce titre, selon la formule consacrée, « faire comme chez lui » : « *aza mihafahafa* - ne fais pas différemment (sous-entendu, de ce dont tu as l'habitude chez toi) ».

- 10 Dans le même ordre d'idées, pour parler de quelqu'un qui a l'apparence physique d'un étranger mais connaît bien Madagascar, on emploiera l'expression apparemment contradictoire de « *vazaha gasy* » (étranger malgache)⁵ pour souligner une connaissance approfondie des *fomba* (coutumes, manières de faire locales).
- 11 Dans ces contextes d'énonciation, le recours au concept de *vazaha* renvoie donc à une méconnaissance des réalités locales, à l'ignorance des habitudes culturelles - éventuellement une volonté d'ignorer pour les résidents plus anciens. C'est donc parce que l'apparence étrangère est accompagnée d'une méconnaissance de la culture malgache et d'un positionnement délibérément hors système que la catégorisation de *vazaha* se justifie de manière pleine et entière. À l'inverse, l'atténuation de la catégorisation *vazaha* a pour fonction de signifier une intégration dans le groupe de référence.

« Devenir *vazaha* » : de la reconnaissance de statut dominant à la stigmatisation.

- 12 Le concept de *vazaha* n'est pas uniquement réservé aux étrangers, il peut aussi être « acquis » par les nationaux. Un Malgache originaire du pays peut être dénommé *vazaha* selon deux modalités principales.
- 13 Le qualificatif de *vazaha* peut d'abord être attribué après transfert géographique dans le territoire quasi mythique d'*andafy*. Ainsi il est dit de quelqu'un parti en France : « *nanjary vazaha aña!* - il (elle) est devenu(e) *vazaha* là-bas ! ». Dans cette expression, le statut de *vazaha* devient une conséquence de son implantation sur « l'autre rive » (*ampita*). Joindre « l'autre rive » est une expression métaphorique de la réussite sociale (*tafita*). Témoin l'expression « *sôve!* », de l'emprunt au terme français « sauvé », qui revient de manière récurrente en milieu populaire pour ponctuer la joie qui accompagne le fait qu'un des membres de la famille (au sens large) ait réussi à gagner l'étranger.
- 14 Dans les représentations sociales, l'aisance sociale apparente de l'étranger n'est pas pensée comme le fruit d'une disposition innée mais comme la conséquence du lieu d'habitation *andafy* qui sert à désigner au sens figuré l'idée de pays d'abondance⁶. Le statut social découle en quelque sorte de l'octroi des richesses que recèle le pays d'origine⁷.
- 15 Sur le territoire national, un Malgache peut être désigné par le terme de *vazaha* si sa profession, sa fonction sociale (dans le registre d'activités de la « modernité ») lui octroie un statut élevé, une position hiérarchique importante. À la campagne, tel est le cas du collecteur de produits agricoles circulant à moto, ou encore du médecin qui arrive dans un village assez retiré (Rakotoson, 1984 : 21), ou encore du chauffeur/propriétaire de taxi-brousse⁸. Ainsi ai-je pu entendre au départ d'un village de pêcheurs sur la côte Nord-

Ouest une vieille femme demander au chauffeur (également propriétaire du véhicule) : « *aià moa zaho hiditry vazaha ?* –où est-ce que je peux me mettre "vazaha" ? ».

- 16 Dans ce contexte, le terme est alors quasiment synonyme de « patron ». D'ailleurs pour plaisanter, de quelqu'un chez qui on discerne un début d'embonpoint, on peut dire indifféremment : « *anao fa mikômansy⁹ vazaha* » ou bien « *anao fa mikômansy "patron" –tu commences à devenir vazaha (ou patron)* ».
- 17 L'embonpoint est le signe morphologique du *mpanarivo* (riche ; littéralement, celui qui a beaucoup de billets de mille), l'importance sociale s'exprimant fréquemment par des métaphores empruntées au registre de la corpulence¹⁰. J'eus par exemple un jour l'occasion d'entendre ce commentaire de la part d'un passager de taxi-brousse : « *ici de notre coté il y a encore de la place pour deux personnes. Mais nous sommes que six (sur la banquette) et ça ne loge plus, il se peut bien que ce soit le vazaha qui soit trop gros!* »¹¹. Cette remarque, qui jouait sur ce concept de « grosseur sociale » donc 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.
- 18 Cependant, dans tous ces cas de soulignement d'un statut social dominant, le fait de recourir au terme de *vazaha* dans une interpellation, marque et institue une distance. Celle qui habite le même village que le chauffeur/propriétaire de taxi-brousse et qui l'interpelle en disant « *vazaha!* » manifeste ainsi un certain mécontentement, dû par exemple au constat qu'on ne lui a pas réservé de place, ce qui lui semblerait justifié par rapport à son âge¹². Ce mécontentement prend alors la forme d'un renvoi de celui que beaucoup appellent « *valy* » (beau-frère)¹³ en d'autres circonstances, à son statut social et à ce qu'il sous-entend de désir de distinction et de mise à l'écart de la collectivité villageoise. Ce qui lui est signifié ainsi à travers ce terme d'interpellation, c'est qu'il ne respecte pas les usages « *tsy manana fomba* » qui sont la base constitutive de l'existence de la collectivité villageoise, dont il se trouve ainsi symboliquement exclu par la parole.
- 19 De la même façon, celui à qui l'on adresse, lors d'un échange de salutation, la remarque – « tu commences à devenir *vazaha* » – s'en défend systématiquement car la flatterie sur laquelle prend appui la plaisanterie contient implicitement une mise à distance, la stigmatisation d'une attitude très réprochée – la fierté (*miavo*) – et donc une désolidarisation du groupe auquel il appartient. Il ne peut donc que s'en défendre. S'il le fait d'abord parce qu'il est tout à fait impensable d'affirmer ouvertement et directement un statut social important, il le fait surtout pour réaffirmer sa volonté de ne pas se désolidariser de son groupe d'appartenance.
- 20 Le recours au terme *vazaha* prend alors la forme d'une « excommunication » symbolique par la parole. Sur les Hauts Plateaux, J. Ramamonjisoa écrit à propos des rapports entre descendants d'hommes libres (*hova*) et descendants d'esclaves (*andevo* ou *ainty*) au sein d'une communauté villageoise, que le refus de commensalité par les premiers fait dire aux deuxièmes qu'ils sont devenus des *vazaha*, des étrangers. Ce qui traduit ici l'expression d'une fierté dans le comportement des *hova* (1984 : 55).
- 21 Le terme va donc servir à manifester l'exclusion symbolique par excellence, celle qui fait référence à la collectivité malgache dont les frontières dans les représentations sociales ne sont pas nécessairement coextensives aux frontières du territoire national. Ainsi un ami journaliste originaire de la capitale, à l'occasion d'un séjour en milieu rural dans le Nord, avait entendu d'une de ses interlocutrices âgée : « *zahay¹⁴ gasy... – nous-autres (nous*

sans vous) *Malgaches...* ». Il avait été profondément affecté de cette formule qui le considérait comme étranger à la collectivité nationale (construction établie à partir d'un cumul de critères de distance culturelle (jeune/vieux ; citadin/rural ; mode de vie « moderne »/« tradition-nel » ; origine « ethnique »).

- 22 Le concept renvoie donc au-delà d'une identification basée sur l'apparence physique ou la provenance de la personne ainsi désignée à 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. Il peut être acquis par transfert *andafy* ou par accès à une position sociale importante. Dans les interpellations, qui ont essentiellement recours au vocabulaire de parenté classificatoire, l'usage du terme de *vazaha* sert à stigmatiser un concitoyen qui, dans la sphère de la « modernité », occupe une position sociale plus élevée que le locuteur et dont les manières d'être et de faire dérogent aux normes du groupe et à son principe de cohésion fondamental (*fihavanana*). Le concept sert alors à signifier une exclusion symbolique par la parole.
- 23 Lorsqu'on atténue la catégorisation *vazaha* (« *tsy vazaha* » ; « *vazaha gasy* ») dans son champ d'application ordinaire (apparence étrangère), il s'agit d'intégrer. Lorsqu'on en extrapole l'usage hors de son champ d'application initial, il peut s'agir d'exclure symboliquement. Loin d'être donnée une fois pour toutes, la catégorie attributive *vazaha* a partie liée avec celle de *gasy*, et dans une relation dialectique avec elle. Elle est susceptible d'être instrumentalisée dans le registre d'opposition symbolique « nous/eux » à différents niveaux de rapports sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

- CUCHE D., 1996. La notion de culture dans les sciences sociales. Paris, La découverte.
- DUBOURDIEU L., 1986. « Gens du riz dans la Basse Betsiboka. Société sans espace ou espace sans cadre ? », *Recherches pour le développement*, 2, Antananarivo, MRSTD : 143-193.
- GUEUNIER N.-J., 1977. *Les monuments funéraires et commémoratifs de bois sculptés betsileo*. Madagascar, Centre universitaire régional de Tuléar, (série Recherche, 1).
- GUEUNIER N.-J., 1989. *Les chemins de l'islam*. Madagascar, Institut supérieur de théologie et de philosophie de Madagascar, (Recherches et documents, 6).
- KOECHLIN B., 1975. Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Contribution à l'écosystème de semi-nomades marins. Paris, Cahiers de l'Homme, nouvelle série, XV, Mouton.
- MALINOWSKI B., 1974 (1965). « Théorie ethnographique du langage, accompagnée de quelques corollaires pratiques », in *Les jardins de corail*. Paris, Maspero : 237-315.
- PAPINOT C., 1992. « Un exemple malgache d'appropriation culturelle : le taxi-brousse », in S. DENEFFLE . (dir.), *Identités et économies régionales*. Paris, l'Harmattan : 257-265.
- PAPINOT C., 1994. L'image : l'objet et l'outil. La photographie et son adaptation au terrain : une expérience malgache. Thèse de doctorat de sociologie, Université de Nantes.

POUTIGNAT P. & STREIFF-FENART J., 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.

RAKOTOSON M., 1984. *Dadabe*. Paris, Karthala.

RAMAMONJISOA J., 1984. « Blancs et noirs. Les dimensions de l'inégalité sociale », *Cahiers des sciences sociales*, 1, filière sociologie, université de Madagascar : 39-75.

SCHLEMMER B., 1995. « Crise et recomposition des identités à Madagascar », *Tiers-Monde*, t. XXXVI, 141 : 129-144.

NOTES

1. L'analyse de ce concept prend place dans une réflexion épistémologique menée à partir de mon expérience de terrain de thèse dans le Nord malgache et visant à replacer l'analyse des effets de la situation d'observation au coeur de la construction de l'objet (Papinot, 1994).
2. Abordant le problème de la traduction de quelques termes malgaches dont celui de *vazaha*, je me suis inspiré des indications données par Malinowski dans l'annexe méthodologique de son ouvrage *Les jardins de corail*. Pour Malinowski, traduire consiste non pas à « découvrir des équivalents verbaux dans deux langues différentes » mais à « définir un terme grâce à une analyse ethnographique, c'est-à-dire à le replacer dans sa situation culturelle, à l'intégrer à la classe des expressions de la même famille, à l'opposer à ses antonymes, à en faire une analyse grammaticale et surtout à l'illustrer par un grand nombre d'exemples bien choisis » (1974 : 252).
3. Dans le contexte de crise que connaît le pays depuis quelques années cette opposition tend à se cristalliser avec un relais important dans le discours politique (fédéralisme) (cf. à l'analyse du cas *sakalava* par Schlemmer (1995)).
4. *Andafy* est l'abréviation de « *andafin ny ranomasina* » qui désigne théoriquement tous les pays au-delà des mers (*ranomasina*) par rapport à Madagascar et renvoie au sens propre à la notion d'outremer. Cependant ce lieu générique aux frontières apparemment indifférenciées sert la plupart du temps à désigner la France.
5. On trouve le même type d'expression apparemment contradictoire avec le terme de *vahiny*, qui peut également être employé par un originaire pour s'excuser d'avoir oublié certains lieux après une longue absence. Par exemple : « *zaho vahiny tòmpon-tanana - sous entendu, je suis originaire de (cette ville) mais il y a pas mal de choses que je ne connais plus* ».
6. Un employé de gare routière par exemple me demanda un jour s'il existait des taxis-brousse en France (*andafy*) et enchaîna tout de suite en disant : « *tsisy donko. Isaka olo manaña tòmabily persônely - il n'y en a sans doute pas. Chaque personne possède sa propre voiture* »...
7. L'idée qu'il puisse y avoir de la pauvreté *andafy* est quasiment impossible à concevoir tant la notion d'*andafy* contient l'idée de pays d'opulence. A cet égard j'ai encore présent à l'esprit l'étonnement du directeur adjoint d'une entreprise de Madagascar, à l'occasion de son premier séjour en France. Le spectacle de balayeurs *vazaha* dans la rue l'avait littéralement stupéfait. Qu'ils puissent être employés à des tâches aussi subalternes avait profondément bousculé les idées préalables qu'il s'était forgées sur ce pays et ses habitants. Les quelques *vazaha* qu'il avait pu voir à Madagascar, offraient en quelque sorte une certaine continuité avec la période coloniale qu'il avait connue dans sa jeunesse. Si la présence française s'était raréfiée, en revanche les quelques représentants qui demeuraient ou les avaient remplacés occupaient des positions sociales élevées sur l'échelle hiérarchique locale. Ils remplissaient les fonctions sociales de direction au-dessus des siennes, étaient des touristes transitant brièvement par sa ville d'Ambanja pour rejoindre à quelques encablures l'île de Nosy Be ou encore exerçaient des fonctions de coopérants. Toutes fonctions déterminant comportements ou attitudes qui renvoyaient dans la logique locale à des positions dominantes enviables et enviées. Il lui était

donc « naturel » de transposer au pays d'origine de ces quelques cas isolés, une aisance sociale extrapolée depuis Madagascar. Sa stupéfaction fut à la taille de ce monde nouveau dont la découverte heurtait à bien des reprises le mythe construit sur la France depuis Madagascar.

8. La possession d'une voiture est un critère de richesse et donc de statut social élevé.

9. D'après un emprunt au verbe français : commencer.

10. À l'inverse, l'adjectif *matify*, par exemple, qui signifie au sens propre quelque chose de mince, sert à désigner au sens figuré quelqu'un de peu d'importance, ayant peu de moyens. Il se trouve assez fréquemment employé dans les communications entre rivales par inscriptions sur pagnes interposées. La femme légitime peut par exemple porter sur son pagne le message suivant à l'attention de la maîtresse de son mari : « *matify miala rafiko ô!* - celle qui est faible (quelque chose comme "tu ne fais pas le poids!") doit dégager, ma rivale! ». La rivale est désignée du qualificatif de *matify* pour souligner la moindre considération dont elle fait l'objet de la part de l'homme. L'exemple donné par une informatrice pour expliquer ce thème concerne l'achat d'un pagne de moindre valeur pour la maîtresse que pour la femme légitime, ce qui fait que lorsqu'elles vont se rencontrer, la première va se sentir en position inférieure (*ambanibany*) par rapport à la deuxième.

11. « *amin' tsika eto mbola misy pilasin' olo aroe. Zahay ndraiky tsiota fa tsy tandry, vazaha donko maventiventy amin' tsika eto!* ».

12. Dans le taxi-brousse il y a une hiérarchisation des emplacements et la règle qui veut que les premiers arrivés soient les mieux assis connaît un certain nombre de dérogations. Les places de devant par exemple sont fréquemment le lieu d'un conflit de légitimité entre personnes âgées, qui du fait de l'importance accordée à l'âge attendent un signe de reconnaissance, et celles que l'on appelle d'une formule imagée « *vadin' sôfera* » (les femmes du chauffeur) (Papinot, 1992).

13. Ou autres qualificatifs d'adresse faisant référence à une position (classificatoire) du locuteur par rapport au destinataire.

14. Il existe deux « nous » en malgache, un « nous » inclusif (*atsika*), qui inclut le destinataire du message et un « nous » exclusif (*zahay*) qui l'exclut.

RÉSUMÉS

Le concept de *vazaha* (étranger) en malgache, renvoie au-delà d'une identification basée sur l'apparence physique ou la provenance géographique de la personne ainsi désignée, à un statut social dominant contenant implicitement l'idée d'une méconnaissance de la culture malgache. Le concept de *vazaha* n'est pas uniquement réservé aux étrangers, il peut aussi être « acquis » par les nationaux, soit par transfert sur « l'autre rive », soit par accès à un statut social important. Cependant, lorsqu'il est utilisé entre nationaux dans les échanges verbaux, il peut servir à signifier une exclusion symbolique de la collectivité à celui qui occupe une position sociale importante et dont les manières d'être ou de faire dérogent aux normes du groupe.

The concept of *vahaza* (« foreigner » in Madagascan) does something more than identify an individual based on physical appearance or geographical origins. It also relates to a socially dominant status, implicitly denying Madagascan culture. The concept of *vahaza* is thus not only applied to foreigners; it can also be acquired by nationals either through the act of moving to the « other bank » or by moving up the social ladder. When the term is used between nationals, it

may relate to symbolic exclusion from the community, for someone with a higher social status whose mannerisms and behavior depart from the norm.

AUTEUR

CHRISTIAN PAPINOT

Université de Brest et d'Angers ORSTOM -A.R.S / Brest