



Études océan Indien

45 | 2010

Amour et sexualité du côté de l'océan Indien
occidental

Notes sur la représentation de la sexualité dans la société sakalava du Menabe

L'exemple du village de Mangily, Madagascar

Hemerson Andrianetrazafo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/901>

DOI : 10.4000/oceanindien.901

ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2010

Pagination : 13-49

ISBN : 978-2-85831-190-3

ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Hemerson Andrianetrazafo, « Notes sur la représentation de la sexualité dans la société sakalava du Menabe », *Études océan Indien* [En ligne], 45 | 2010, document 1, mis en ligne le 13 octobre 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/901> ; DOI : 10.4000/oceanindien.901

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



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

Notes sur la représentation de la sexualité dans la société sakalava du Menabe

L'exemple du village de Mangily, Madagascar

Hemerson Andrianetrazafy

NOTE DE L'ÉDITEUR

À l'origine, cet article ne comportait ni bibliographie, ni résumé. Les références bibliographiques et le résumé proposés ci-dessus sont du coordinateur.

L'auteur fait partie de l'Équipe de recherche (ERA) regroupant le ministère malgache de la Recherche scientifique et technologique pour le développement (MRSTD), le Centre national de recherche sur l'environnement (CNRE, Madagascar) et l'Institut français de recherche pour le développement en coopération (IRD).

- 1 Entouré d'un véritable bouclier fait d'interdits, de tabous et de pudeur, tout ce qui touche la sexualité est l'objet d'ostracisme plus ou moins manifeste, ce qui est quelquefois dommage si l'on tient compte du rôle primordial tenu par ce phénomène dans notre existence. Quels que soient l'époque, l'endroit ou le groupe social considéré, la sexualité, actualité permanente de l'aventure humaine, se trouve au centre d'intérêts multiples. Sans arriver jusqu'à un freudisme primaire qui tenterait de tout ramener au sexe, nous sommes à même de constater, à travers l'espace et le temps, l'importance de cet élément qui, non seulement, touche de près l'individu, en engageant sa participation, mais qui coordonne aussi cette participation dans l'ensemble plus vaste qu'est la société.
- 2 Si la sexualité est un fait universel, la façon dont on la conçoit est déjà tributaire de la culture qui l'applique. Et c'est à cause de ce contenu culturel que son analyse peut nous intéresser. Fruit de choix culturels, expression de l'éthique de groupe, la sexualité définit et conditionne les rapports sociaux. Son approche est susceptible d'éclairer les multiples facettes de l'architecture sociale. C'est fort de cette certitude que nous nous sommes

proposé d'étudier, du vécu à la conceptualisation, la représentation de la sexualité en pays sakalava.

- 3 Lorsqu'il est question de mœurs, citer le sud-ouest de Madagascar en général et le Menabe en particulier revient souvent à évoquer une société sexualisée, où l'érotisme verbal ne cède en rien, dans son expression, à la pratique elle-même. Rien qu'en se cantonnant dans ses aspects les plus perceptibles, déjà la littérature orale nous transmet les fameux chants à contenu parfois érotique (*jihé* ou *jihey, antsa*)¹, de mise lors des grands moments sociaux tels que les funérailles ou les cérémonies liées à la vie (circoncision, par exemple). Mais cette sexualité omniprésente transparait encore plus concrètement à travers les figures sculpturales ornant les tombes. Ce qui est d'autant plus significatif si l'on connaît la logique sakalava de l'existence qui fait de la vie et de la mort une entité homogène, une logique où l'idée même de rupture est absente. Prolongement naturel de la vie, l'univers des morts s'articule autour des tombeaux qui assurent, de ce fait, le rôle de miroir reflétant l'idéal des vivants. Témoins concrets d'une pratique sexuelle dynamique, dans la mesure où ils concrétisent cet idéal, ces statues de bois, qualifiées, à tort ou à raison, d'érotiques, mettent en exergue l'aspect plus discret de la sexualité au quotidien.
- 4 Véritable énigme pour les observateurs, ces statues funéraires « érotiques » ont fait le frais de spéculations diverses : tantôt, on les a considérées comme des objets de délectation, tantôt, on ne les a perçues qu'en tant que curiosités touristiques, mais on ne manque jamais de s'interroger sur leur sens. Notre souci est justement d'observer dans l'univers sakalava le problème de l'articulation de ces thèmes essentiellement antithétiques que sont, d'une part, l'acte sexuel, source de vie et de fécondité et, d'autre part, la mort qui est, par définition, l'incontournable destinée marquant la limite de l'existence. Quel rôle social culturel ou cultuel peut revêtir l'idée de la sexualité dans cette société ?
- 5 Pour avoir plus de consistance, les réponses à ces questions nécessitent, pour un premier niveau d'analyse, la reconstitution des pratiques sexuelles chez les Sakalava de Menabe, et ce, autant dans le domaine courant de la quotidienneté que dans celui du temps cérémoniel. C'est seulement à la suite de cette première approche qu'il nous sera possible de dégager les idées motrices de la représentation de la sexualité, axe central de l'idéologie afférente.
- 6 Pour diverses raisons, notre approche sera loin d'être succincte. Aussi, nous proposons-nous tout d'abord de nous cantonner dans un espace limité et un temps déterminé pour recueillir les premiers éléments qui serviront à alimenter notre réflexion. Et c'est surtout dans cette optique que le village de Mangily représente un terrain de choix pour nous.

Le village de Mangily : les limites théoriques du terrain

- 7 Sis à 35 km au nord de Morondava, le village de Mangily se trouve au cœur du Menabe. Situé un peu à l'intérieur, à 5 km du canal de Mozambique, il est entouré par trois sites funéraires importants, en l'occurrence, Antalitoka, Mangily et Ankivalo (Nosy Meloke), qui, bien que cela apparaisse de moins en moins actuellement², sont autant de hauts lieux d'expression de « l'art funéraire érotique sakalava ».
- 8 Cette localité est constituée d'une centaine de toits. Elle regroupe quelques lignages sakalava ainsi qu'un certain nombre de groupes immigrés qui se sont assimilés aux

Sakalava par leur mode de vie et par leurs coutumes. En premier lieu viennent les Marovango qui constituent une part importante de la population de Mangily³. S'y adjoignent ensuite les Antibefa, qui ont leur souche à Angara, près de l'aérodrome de Morondava, les Tsimanavadraza⁴, les Loharonga, les Befandreha, les Tañandro⁵ ainsi que le groupe Antanosy, originaire de la région de Taolañaro. Chacun de ces groupes est représenté dans le village de Mangily par des fragments de lignages.

- 9 D'une manière générale, ces groupes appartiennent à la classe médiane des Vohitse, qui, dans l'ancienne structure monarchique, équivalaient aux hommes libres. Vis-à-vis des Maroseraña, ils furent donc, par excellence, des groupes donneurs de femmes, quoi qu'il leur fut aussi possible de prendre femme chez ces mêmes Maroseraña⁶. Toutefois, ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que ces habitants de Mangily entretiennent avec les groupes résidentiels, lignagers ou claniques de la région, des relations de parenté et d'alliance qui se traduisent souvent par des échanges matrimoniaux (circulation des individus), commerciaux (circulation des biens) ou par l'intermédiaire des échanges cérémoniels. Citons, notamment, les liens unissant les divers lignages importants comme les Marovango de Mangily avec ceux d'Ankirijibe, de Marovoay ou ceux d'Andranomena ; il en est de même pour les Antibefa, les Tsimanavadraza et même les Antanosy.
- 10 Pour ce qui concerne les échanges matrimoniaux et le réseau d'échanges sexuels, un constat s'impose d'emblée : ces dix dernières années (NDLR 1980-1990), les habitants de Mangily ont privilégié l'autosuffisance matrimoniale au niveau du groupe résidentiel. En recensant les couples du village dont l'enfant aîné a moins de dix ans, nous nous sommes rendu compte que sept unités conjugales sur douze se sont formées entre des personnes originaires du village même : il s'agit notamment de mariages contractés entre Marovango et les membres des autres lignages, en particulier les Tsimanavadraza, les Antanosy et les Befandrea, lignages Antanosy-Marovango.
- 11 Cette situation qui privilégie la cohésion interne du groupe par rapport à l'extension vers l'extérieur est, à notre avis, le fait d'une évolution récente des échanges matrimoniaux dans le Menabe. Effectivement, la patrivirilocalité, qui y est de règle, exige plus ou moins l'exogamie résidentielle, ce qui a pour conséquence directe celle de multiplier la circulation des femmes. Dans la logique du système agropastoral « traditionnel », la maîtrise stratégique de l'espace nécessite en effet un réseau d'alliances étoffé, donc un cercle parental élargi. Dans ce cadre, les liens matrimoniaux ne sont jamais neutres : ils résultent souvent de l'intérêt commun qu'ont les groupes concernés à s'allier ; plus un groupe social intensifie son aire d'échange matrimonial, plus il est susceptible d'affermir sa position dans l'échiquier politico-économique.
- 12 Ici, la préférence pour le mariage interne est assez nette. La cause en est, d'une part, un contexte démographique favorable à la promiscuité des jeunes de lignages différents dans une même aire d'habitation, mais il y a aussi, d'autre part, la nécessité d'affermir le réseau d'entraide local face à une situation de crise économique. La persistance catastrophique de la sécheresse ainsi que la recrudescence du vol des bœufs, manifeste surtout durant ces dix dernières années (NDLR 1980-1990), ne sont pas étrangères à ce phénomène. En effet, dans le village de Mangily, les femmes qui restent auprès de leur lignage paternel demeurent sur place après leur mariage, ce qui limite plus ou moins la sortie de bœufs à sacrifier, exigée par le système de dons et de contre-dons lors des cérémonies rituelles⁷. Ces femmes contribuent donc non seulement à consolider les liens entre les différents groupes du village, mais aussi à y renforcer l'identité résidentielle, parallèlement à la croissance des lignages.

- 13 Cette image de société villageoise en train de se fondre dans l'isolement est pourtant à nuancer dans la mesure où l'endogamie résidentielle y est compensée par une exogamie de principe. D'ailleurs, cette situation ne peut guère durer plus longtemps, car soumis aux règles relatives à l'interdit de l'inceste, les célibataires du village sont amenés à chercher leurs partenaires sexuels en dehors du Mangily. Déjà, au sein du village, les mariages ne se font qu'entre individus de *karaza* (groupes claniques) différents, mais on peut aussi remarquer la présence de femmes originaires d'autres localités. Dans ces échanges, nous constatons alors la présence de femmes venant d'Ambato, de Kivalo, d'Antalitoka ou même d'Andranomena, villages situés aux abords immédiats de Mangily. Par ailleurs, les migrations temporaires effectuées individuellement permettent aussi des contacts matrimoniaux vers des zones plus éloignées comme Belo-sur-Tsiribihy ou vers les sites urbains comme Bemanonga ou Morondava.
- 14 L'étendue de ce double réseau d'échanges matrimonial et sexuel nous permet en quelque sorte de circonscrire l'aire de cette étude à une trentaine de kilomètres à la ronde, c'est-à-dire la portion géographique comprise entre Morondava au sud, Andranomena et Marofandilia au nord et l'axe routier reliant Tananarive à Morondava à l'est.
- 15 Il est vrai que, même en tenant compte de ce réseau d'échange sexuel élargi, ce village est trop réduit pour représenter l'ensemble du Menabe. Pourtant, du fait qu'il est ancré au cœur du pays, il nous offre malgré tout l'exemple de société rurale, par principe, repliée sur elle-même et qui se façonne selon ses propres règles pour gérer ses ouvertures avec l'extérieur. Il nous transmet surtout l'image d'une société régie par ses traditions ancestrales. Dans ses limites, il est donc susceptible de nous suggérer un modèle de microcosme pouvant refléter la culture sakalava.

Concept et perceptions de la sexualité

Termes et expressions relatifs à l'acte sexuel

- 16 Le terme générique utilisé par les Sakalava du Menabe pour désigner le coït est le même que celui employé un peu partout à Madagascar. Il s'agit, en l'occurrence, du mot *milely* ou *miliely*, qui peut se traduire par copuler. Pourtant, plus que l'acte, c'est le fait de s'étendre ou de se coucher qui rappelle le plus l'accouplement. Ainsi, l'expression *mandry amin-johary* (coucher avec un homme) ou *mandry amin'ampela* (coucher avec une femme) suffit souvent à énoncer l'acte. Comme nous aurons encore d'ailleurs l'occasion de le voir un peu plus loin, dans certaines circonstances, cette association entre l'acte sexuel et la position couchée peut s'interpréter dans les deux sens.
- 17 Au sein de l'univers sakalava, le coït est perçu comme un besoin aussi essentiel que le fait de respirer, de boire ou de manger. Ainsi, l'expression *mila ampela* (avoir besoin d'une femme) ou *mila johary* (avoir besoin d'un homme) est utilisée pour désigner non seulement celui ou celle qui est en quête de partenaire sexuel, mais aussi, par extension, celui ou celle qui est en train de savourer (*mihina*, « manger ») l'envoûtement du rapport charnel, car, au-delà du besoin, l'acte est aussi un plaisir à consommer.
- 18 Ici, l'accouplement est verbalement domestiqué au point de paraître banal. Le Sakalava s'ingénie ainsi à épuiser toutes les métaphores rappelant l'idée de pénétration, d'introduction, de projection et d'impact en puisant l'essentiel de ces images dans les termes liés aux activités quotidiennes : la femme sera, par exemple, perçue comme un

champ que l'homme va bêcher (*mitomboke*) avec sa *fangaly* (bêche), ou un poisson que l'homme transpercera (*mitroboke*) avec son harpon... Cette interférence entre gestes ressortissant des activités quotidiennes et acte sexuel est telle qu'on peut même rencontrer inopinément une évocation de l'amour à travers les termes les plus inattendus. Ainsi, on a des mots ou des expressions rappelant un moment ou un épisode de l'acte. Employés dans un autre contexte, ils n'ont apparemment pas de contenu sexuel, alors qu'une tournure particulière peut les plonger de plain-pied dans le domaine de l'érotique. Tel est, par exemple, le cas d'un mot « innocent » comme *mamalike* (« retourner dans l'autre sens, trahir »), qui, dans une phrase d'apparence anodine comme *navalikiñy ampela iñy*, « il [cet homme] a retourné cette femme », pourrait être compris de deux façons : soit « il a trahi cette femme », soit « il l'a connue bibliquement ».

- 19 Enfin, le mot *timbotimbo*, fréquemment usité lorsqu'il est question de coït ou de sexe, touche le domaine de la sexualité en général, mais non l'acte lui-même. Son application est même plus large dans la mesure où il touche aussi bien la parole (*safà timbotimbo*, « conversation salée ») que les objets comme les statues funéraires rappelant l'acte sexuel (*sary timbotimbo*, « image ou figure érotique »).
- 20 En réalité, autant la dimension de copulation, c'est-à-dire l'acte lui-même, est discrète, autant le discours qui l'entoure est riche de commentaires. Cette propension à clamer l'érotisme, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne se limite pas seulement au funéraire ou au cérémoniel, mais elle fait partie intégrante du quotidien. Il suffit parfois d'une petite assemblée d'individus non liés par l'interdit de l'inceste pour que la conversation glisse subrepticement vers la sexualité⁸.
- 21 L'ensemble de la littérature érotique sakalava recueillie jusqu'à ce jour ainsi que les rares sculptures qui ornent actuellement les tombeaux nous dévoilent encore la richesse de ce domaine où, justement, l'accent est mis sur le rôle prépondérant de l'acte sexuel ou, plus encore, le rôle central du sexe.

L'ambiguïté ontologique du sexe

- 22 En association ou en opposition, le principe mâle/femelle est à la base de toute classification faisant intervenir la notion de parité ou de complémentarité. L'idée essentielle de couple est ainsi clairement exprimée à travers les êtres animés ou à travers les éléments d'un même objet. Dans cette logique, le coq (*akoholahy*) est à la fois le complément et l'opposé de la poule (*akohovavy*). Il en est de même pour le cercueil qui est subdivisé en *tamango lahy*, partie mâle servant de couvercle, et en partie femelle, *tamango vavy*, celle qui reçoit le corps.
- 23 Même si cette dualité n'apparaît pas directement à travers la dénomination de l'animal ou de la chose, comme c'est le cas pour l'expression *vositse amy tamaña* (le zébu castré et la vache), la suggestion reste dans le domaine de l'attendu et du tacite. Cette dualisation sexuée affecte même la relation de l'homme avec la surnature si l'on considère que, pour les Sakalava, le *tromba* (le possédé) et l'esprit qui le possède forment un couple parfait (*ampivaly*)⁹.
- 24 Ce mode de raisonnement n'est en fait que la projection de l'image que le Sakalava se donne de l'être humain. Cette dualité sexuelle repose sur l'idée d'interpénétration, de complémentarité et, dans une moindre mesure, de copulation. Le sexe est toujours l'une des références de base pour affirmer les différenciations et assigner, par conséquent, la

place de tout un chacun dans le groupe. Dans tous les cas, l'homme comme la femme se définit par son appareil génital : il est tout d'abord une verge en puissance ; de même, la femme ne peut se concevoir sans son vagin. L'image peut paraître forte. Pourtant, dans cette société sakalava, elle se tient dans la mesure où le propre de la sexualité est l'existence d'un code où l'on n'affirme jamais expressément ce que l'on comprend d'emblée.

- 25 Cette différenciation nous amène d'ores et déjà à une première constatation : ici, comme ailleurs, le sexe substantialise la fascination collective, impose sa présence et suscite ses propres règles¹⁰. Dans la petite société de Mangily, l'évocation des organes sexuels ou de l'acte suscite généralement toute une suite de réactions contradictoires faites d'amusement, d'ostentation auxquelles s'ajoutent aussi la honte et la pudeur.
- 26 Lorsque dans l'après-midi, les jeunes femmes, mariées ou non, s'installent à l'ombre pour les séances de coiffure, la conversation glisse vers le sexe : c'est l'occasion d'éclats de rire et de propos loufoques. Sans retenue, les plaisanteries à caractère sexuel fusent de toute part. De leur côté, dans leurs occupations ou au moment de détente, les jeunes hommes se jettent mutuellement des railleries sur leurs capacités sexuelles ou sur la morphologie de leur appareil. Les hommes d'un certain âge, s'ils ne sont pas l'objet des quolibets, participent quelquefois à ces réparties. De ces entretiens d'apparence anodine, mesquine, un peu méchante parfois, il ressort que cette société a une infinité de manières de percevoir le sexe. Parmi tant d'autres nuances, nous pouvons noter que celui-ci peut être objet de dérision, source de souillure, et, en même temps, objet de désir et source de volupté.
- 27 Par définition, l'organe sexuel est susceptible d'être perçu de deux manières : d'une part, il sert de voie d'évacuation pour l'urine, d'autre part, ce même organe est à la fois source d'immense plaisir¹¹ et de vie puisqu'il assure la descendance. Sa double fonction d'appareil génital et d'appareil d'expulsion physiologique le met toujours en déséquilibre entre le domaine profane de la souillure et l'attribut quasi sacré de la procréation. L'organe a fini par poser une sorte d'énigme d'autant plus manifeste que le sexe féminin est aussi doublement souillé par le sang *maloto* (sale) des menstrues. La contradiction ne semble se résoudre que par le biais de la dérision. En effet, on est en droit de se demander si ce n'est pour dédramatiser cette énigme qu'une large place est octroyée aux railleries relatives au sexe. Nous prenons, par exemple, le cas du *jihé* suivant :

<i>Nitily Ratity</i>	Le martin-pêcheur s'envole
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Votraka an-doha mañary</i>	Et se pose sur le sommet d'un [arbre] <i>mañary</i>
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Raha raty ny lity</i>	Le vagin est une mauvaise chose
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Mantsy tain-kary</i>	Qui pue la merde de chat sauvage

<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Kiririoky rano</i>	L'eau se déverse
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Akana filakoho</i>	On se munit d'un flacon
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Raha raty ny lity</i>	Le vagin est une mauvaise chose
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Mantsy tain'akoho</i>	Qui sent la fiente de poule
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Kiririoky rano</i>	L'eau coule
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Votraka andoha saha</i>	Jusque dans la vallée
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Raha raty ny lity</i>	Le vagin est une mauvaise chose
<i>Asio !</i>	Vas-y !
<i>Velo tsinainy mandoa rà.</i>	Qui a les tripes vivantes et qui vomit du [sang ¹²].

- 28 Il s'agit ici d'une évocation qui fait intervenir à chaque fois deux niveaux de faits. Au-delà des obligations imposées par les besoins du jeu de mots¹³, la description du sexe associe souvent l'aspect plaisant d'éléments agréables, utiles, voire vitaux, avec le caractère répulsif de l'organe. Au *tity* (martin-pêcheur), symbole de ce qui est aérien, et à l'eau, synonyme de vie et de purification, sont opposés la puanteur supposée de l'organe sexuel féminin. L'exhortation enflammée du chœur, qui incite et encourage l'assistance par l'ordre presque brutal *asio!* (litt. « vas-y! mets-y!, enconne!, baise! »), souligne particulièrement l'indissociabilité de l'attraction-répulsion dont le sexe est l'objet.
- 29 En fait, ce détonnant mélange de sacré et de souillure ne peut se comprendre que dans la logique de la copulation. Ici, le coït symbolise clairement le contact complexe entre la souillure potentielle et la dimension à la fois ludique et utilitaire de la copulation. Le sperme, élément fertilisant et produit inévitable du coït, est aussi, par la façon dont il se manifeste, trop proche de l'urine, expression par excellence de la souillure, souillure d'autant plus dangereuse que la copulation met théoriquement en contact non des individus indépendants, mais plutôt des personnes représentant un ancêtre bien déterminé. C'est ainsi que la tradition sakalava explique l'origine et le sens du *tandra*, cadeau offert à la femme en échange de ses faveurs :

Un jour, Kelimahihitsy [Le-petit-connaisseur], fils cadet d'un roi prit femme. Étant encore puceau, il ne savait pourtant pas comment procéder pour honorer son épouse. Se sentant frustrée, celle-ci s'en était plainte auprès du frère aîné de Kelimahihitsy. Sur les conseils de ce dernier, Kelimahihitsy copula avec sa femme lorsque la nuit fut venue. Grande fut alors sa surprise lorsqu'il éjacula pour la première fois.

- Ahhk !, se disait-il, voilà une chose que je n'ai jamais faite de ma vie, j'ai uriné sur cette personne, j'ai uriné sur ses ancêtres. Je vais lui offrir un bœuf !

Et il offrit un bœuf à sa femme... ..¹⁴.

- 30 Le conte poursuit que ce cadeau ne manqua pas de susciter la jalousie de sa belle-sœur qui demanda d'obtenir les mêmes faveurs auprès de son mari. Telle serait l'origine du *tandra* qui se pratique jusqu'à nos jours.
- 31 Il s'agit là d'une logique d'identification assimilant dans le processus de génération celui qui en est la source et celui qui en découle. En d'autres termes, le sens accordé à celui qui génère peut déterminer le caractère du généré, mais l'inverse est tout aussi vrai. De même que l'ancêtre peut transmettre ses profils à sa descendance, dans le concept global de transmission de caractère par filiation, le sperme sera perçu à la lumière de la verge qui l'a vomi. Mais la verge sera aussi jugée en fonction de l'urine qui fait le pendant du sperme. C'est peut-être la raison pour laquelle, chez les Sakalava, le sexuel se recoupe souvent avec le scatologique¹⁵. De là, on devine la complexité du problème, surtout si l'on considère que ce sexe tant décrié est aussi encensé.
- 32 Le vagin (*lity*) comme le phallus (*latake*) peuvent être *matavy*, *vondrake* (gras), expressions qui se rattachent à une satisfaction dégustative. L'encensement, dont les organes sexuels sont l'objet, gravite de ce fait autour du plaisir immense qu'on en soutire¹⁶. Ce n'est pas sans emphase qu'une femme ou un homme évoque l'appareil génital en disant : « *Ahkh ! Soasoa koa aza lehy raha io!* » (Ah ! Vraiment, c'est une chose très délicieuse !) ou bien « *matavy aminy marina ñy lataka !* » (le pénis est une chose vraiment grasse !). En filigrane transparait même l'indépendance du sexe qui se détache du corps pour devenir une entité à part, une entité fabuleuse qu'on n'hésite pas à personnaliser en lui attribuant un nom évocateur : Rality (Dame-Vagin), Revoto (Monsieur-le-phallus), Lemahery (Le-fort), Lemahity (Le-tout-droit)..., des noms qui rappellent à chaque fois leurs spécificités morphologiques ou caractérielles¹⁷.
- 33 Au-delà de cette notion de plaisir, la perception sous-jacente qui ne transparait que rarement, mais qui ne s'impose pas moins par son omniprésence, est l'idée du sexe comme expression ou réceptacle d'une force brute. Le nom Lemahery donné au phallus souligne déjà cet aspect, mais on considère en plus le rôle central qu'il détient dans la perpétuation du groupe. Le sexe est source de vie puisqu'il assure la descendance (*minday anake*) en apportant le sperme (*minday dero*). Conjuguée avec l'idée de souillure que nous avons évoquée précédemment, cette force énigmatique est ambivalente : elle peut agir aussi bien vers le sens positif de la bénédiction que vers le sens négatif de la malédiction. Elle est à tout moment susceptible de devenir dangereuse. La dérision n'est pas suffisante pour atténuer l'ambiguïté ontologique du sexe, et l'inquiétude demeure. Encore faut-il dompter cette force de façon à la rendre bénéfique. Et c'est, à notre avis, le rôle de la circoncision, ce rituel d'insertion sociale dont la portée sexuelle n'est plus à démontrer. Nous aurons encore l'occasion d'en reparler. Pour l'instant, nous allons tout d'abord étudier un des éléments qui contrôle cette force : l'interdit de l'inceste.

L'interdit de l'inceste

- 34 L'interdit de l'inceste est sinon la première, du moins la plus importante des règles définissant la sexualité dans le Menabe. À certains égards, il forme l'ensemble structuré qui constitue la partie consciente de la représentation de la sexualité.

La règle

- 35 Sur le plan symbolique, l'interdit limite la possibilité d'un retour d'un individu sur lui-même. Le mot *mifamotse* (se renverser, se retourner contre soi-même) désignant l'inceste illustre bien ce propos : en aucun cas, l'homme ne peut regagner sa matrice. La naissance coupe tout lien sexuel entre l'enfant et la mère. Un retour à la source serait non seulement une régression, mais aussi une autodestruction si l'on considère l'énergie brute contenue dans le sexe. La procréation, liée à la copulation, exige, par conséquent, que l'on ne puisse assurer sa descendance qu'en aval. En d'autres termes, l'homme doit se tourner vers ce qui est extérieur par rapport à lui-même pour chercher une partenaire sexuelle ; la règle lui dicte d'établir sa descendance en dehors de son propre cercle parental.
- 36 Au sein de la société sakalava, cette règle vise notamment à ordonner le rapport de l'homme avec sa mère et/ou toute femme rattachée à celle-ci. Effectivement, les enfants issus d'une même mère sont considérés comme une seule entité. Ainsi, rattachées à leur mère, deux sœurs ne forment symboliquement qu'une seule et même personne. Il est évident, dans cette optique, qu'il est interdit à quelqu'un d'avoir des rapports sexuels et encore moins de se marier avec sa mère ou avec ses sœurs.
- 37 Pourtant, dans le cadre d'une parenté restreinte, une certaine tolérance est parfois manifestée pour l'union de cousins croisés, descendants d'un frère et d'une sœur, ou parallèles par les frères, ce qui complique un peu le schéma théorique dans la mesure où ces unions relèvent parfois d'une politique interne du groupe concerné, car, en principe, aucun mariage n'est possible tant que l'on se souvient des liens de parenté, même au-delà de quatre générations¹⁸.
- 38 Consécutivement à l'interdit de l'inceste, il ne peut y avoir pour un homme que trois types de femme : ses parentes (*longo*) très proches de sa mère et ses sœurs avec lesquelles l'interdit de l'inceste est très strict, ses parentes éloignées qui englobent une ascendance commune, parfois jusqu'à huit générations (*longolongo*), et les autres. Cette mesure restrictive permet à chacun de se situer par rapport aux relations de parenté possibles et d'orienter ainsi ses prétentions matrimoniales¹⁹.

Ses applications

- 39 La perception de l'inceste ne se limite pas seulement aux potentialités d'échanges sexuels ou matrimoniaux : elle s'applique surtout à toute ambiance pouvant suggérer l'acte sexuel. L'énoncé de ces situations est plus ou moins révélateur de l'idée que le Sakalava se fait du rapport sexuel. En sus de l'acte proprement dit, il nous faut en effet souligner, dans un cadre plus large, l'importance des situations perçues comme étant érotiques. Les diverses réglementations gravitant autour de l'interdit de l'inceste nous permettent de constater que ces situations « érotiques » peuvent être observées notamment à trois niveaux : celui du comportement, du gestuel et du verbal.

- 40 Ainsi, il est interdit à deux individus liés par l'interdit de l'inceste (*ampifaly*) de s'asseoir sur une même natte, celle-ci étant considérée dans sa fonction de lit, support par excellence de l'acte sexuel. Toute proximité entre deux individus de sexes différents et ayant pour cadre la natte est susceptible d'être interprétée comme étant une expression de l'accouplement.
- 41 De même, il n'est pas du tout recommandé à quelqu'un de se mettre sur ses séants en face et sur le même alignement que son *ampifaly*. Quelle que soit la distance entre ces deux personnes, du moment qu'elles se trouvent face à face, leur position respective présupposerait le coït²⁰. C'est d'ailleurs une tactique fort courante chez les jeunes filles de s'asseoir par terre face à l'homme qui les intéresse : elles attendent ainsi que celui-ci vienne les courtiser. Afin d'éviter une telle ambiguïté lors des cérémonies ou assemblées mettant en présence la totalité du village, les hommes se mettent généralement ensemble, de préférence au nord de l'emplacement prévu pour la réunion, tandis que les femmes s'installent à l'ouest. Nous pouvons ici noter le cas d'une organisation de l'espace couverte par un symbolisme sexuel. Ce lien entre conceptualisation de l'espace et symbolisme sexuel n'apparaît pas toujours de premier abord. Il ne demeure pas moins réel lorsqu'il s'agit de préserver la communauté de l'inceste.
- 42 Ici plus qu'ailleurs, la sexualité peut se sentir à fleur de peau. Pour les *ampifaly*, cet érotisme latent susceptible d'imposer sa présence à tout moment constitue le véritable danger à conjurer. Ce danger peut survenir, bien sûr, de la situation dans laquelle se mettent les concernés, mais il peut encore découler davantage de l'action de l'individu même. Dans cet ordre d'idée, la tenue de la sœur ne doit pas laisser entrevoir ni ses jambes, ni ses fesses et encore moins ses parties génitales. Cette interdiction est aussi valable pour l'homme. Effectivement, le sexe incontrôlé ne tient pas compte des interdits. L'érection peut être inévitable à la vue de l'organe sexuel de n'importe quelle femme, *ampifaly* ou non.
- 43 Selon les circonstances toutefois, cette perception peut être plus nuancée. Quand c'est une jeune mère qui allaite son enfant, personne ne s'en étonne, le sein est perçu dans sa nature fonctionnelle. Mais dans toute autre circonstance, les seins mis à nu seraient susceptibles d'être interprétés différemment, comme une invite sexuelle²¹.
- 44 De la même manière, toute obscénité doit être proscrite du propos ou du geste lorsqu'on est en présence d'un *ampifaly*. Un de ces gestes obscènes consiste à simuler l'acte sexuel en introduisant énergiquement l'index droit entre le pouce et l'index gauche formant un rond. Ce geste, au même titre que les propos directs, correspond au fait d'injurier quelqu'un en l'accusant de tenir des relations incestueuses avec sa mère ou sa sœur. Généralement, une telle injure se paie en bœuf et nécessite tout un palabre au niveau des instances lignagères (*aly fomba*) si elle ne provoque pas instantanément une bagarre en règle.

Les sanctions

- 45 En cas de transgression et suivant la gravité de la faute, les sanctions peuvent varier entre une semonce verbale et une amende en bœuf. Il arrive parfois que les fautifs y laissent leur vie. L'homme pourra être renié par son père. Dans un accès de colère, celui-ci pourra même le tuer à coup de hache. La femme est rejetée non seulement par sa famille, mais aussi par sa communauté. Dans tous les cas, c'est la honte suprême pour les concernés.

- 46 S'il ne s'agit que d'une faute bénigne, comme le fait de s'asseoir ensemble ou de tenir des propos « obscènes » en présence de son *ampifaly*, le chef de lignage peut organiser une petite réunion où les fautifs seront admonestés verbalement. En cas d'inceste caractérisé (*mandoza*, « provoquer une malédiction »), l'homme et la femme doivent apporter respectivement un zébu et une vache : on fait copuler les deux bêtes (*ampilele*), puis on les sacrifie ; les fautifs seront ensuite aspergés de leur sang afin de les purifier. En principe, ce procédé est un rituel de purification. Théoriquement, il ne permet pas aux concernés de continuer à entretenir de relations incestueuses.

La sexualité au quotidien

- 47 Analyser l'ensemble de la sexualité au quotidien relève d'une gageure qui dépasse le cadre de ces notes de terrain. Toutefois, nous allons nous efforcer d'en brosser un tableau global à partir de quelques points qui nous semblent essentiels pour appréhender la représentation de la sexualité. Il s'agit notamment de la gestion pratique de la sexualité à travers l'éducation sexuelle et des topiques de la sexualité et des pratiques sexuelles, ce qui nous amène, par extension, à considérer l'éthique sociale sakalava sur la notion de liberté sexuelle et de seuil de permissivité.

L'éducation sexuelle

- 48 Ici, nous définissons l'éducation sexuelle comme un ensemble de pratiques sociales liées au sexe, perçu de manière consensuelle comme un système de raisonnement ou comme une perception globale de la sexualité. C'est en ce sens justement que nous employons le terme de gestion, car, dans la réalité quotidienne de Mangily, cette éducation sexuelle gère et coordonne la complexité du problème lié au sexe que nous avons mentionné précédemment.
- 49 D'une manière générale, cette gestion agit aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif. Selon les classes d'âges, il existe des comportements différents par rapport au sexe. Effectivement, l'idéologie sakalava attribue à la force brute du sexe une faculté de croissance parallèle à la croissance biologique du corps. C'est ainsi que l'âge pubertaire pose une ligne de clivage entre ceux qui sont encore indéfinis dans leur sexe et ceux qui ont été affirmés dans leur état d'homme ou de femme, c'est-à-dire ceux qui ont déjà confirmé leurs capacités sexuelles.

L'âge impubère

- 50 Il est donc un premier stade de l'enfance avant l'âge pubère (la tranche d'âge entre 1-10 ans), durant lequel garçons et fillettes vivent indistinctement, partagent les mêmes jeux au sein d'un même espace ludique et s'y côtoient dans leur nudité. Aux yeux de la société, ils sont encore des êtres imprécis qui attendent d'avoir franchi les barrières de l'âge pour être définis. À ce point de vue, entre eux ou vis-à-vis du monde des adultes, leur nudité ne choque personne. Ces enfants évoluent d'ailleurs en marge des interdits de l'inceste. Souvent, frères et sœurs partagent ensemble les mêmes activités et les mêmes jeux. Parfois, on pourrait même croire que ces enfants ne sont pas concernés par la sexualité. Pourtant, malgré ce semblant de mise à l'écart, ils prennent d'emblée conscience de l'altérité sexuelle, ne serait-ce que par le simple fait du regard porté sur la différence

morphologique, et ils s'en accommodent sans heurt dans la mesure où ils sont en présence du caractère banal du sexe.

- 51 Cette prise de conscience s'accompagne d'une timide exploration du mystère du sexe. Vers leur septième année, ces enfants commencent à entamer une approche verbale du sexe par le biais de jeux de mots érotiques. Ils calquent ainsi leur attitude sur celle des adultes. Les grandes circonstances riches en érotisme, à l'instar des funérailles, de la circoncision ou même des *asa lolo* (séances de possession), leur apportent à ces égards des exemples exhaustifs de *jihé* et de *safa timbotimbo* qu'ils connaissent par cœur. À ce premier stade, c'est encore le mimétisme qui prédomine.
- 52 C'est la prise de conscience progressive de la différence et de la perception de la dimension sous-jacente érotique du sexe qui va déterminer l'étape suivante. Il nous faut en effet mentionner, pour la suite, un moment ambigu au cours duquel les garçons déjà circoncis ou en passe de l'être fréquentent, dans leurs occupations ou leurs jeux, des filles à la veille de leur puberté. Ces enfants, dont la fourchette d'âge se situe entre 10 et 12 ans, se scindent alors en deux groupes distincts et rivalisent d'ardeur pour se moquer les uns des l'autre. C'est de part et d'autre un moment psychologique critique. Les rapports s'expriment d'une manière très dure par des défis presque perpétuels, des injures et des provocations verbales.
- 53 Sans que la sexualité soit forcément abordée directement, certains faits nous incitent à penser que c'est à ce stade que s'opère la véritable première approche du monde du sexe. Parfois, les jeunes garçons évoquent directement l'acte sexuel en parodiant, sous forme de paroles obscènes, les *antsa* (chants) des jeunes filles, et on ne compte plus les injures à caractère sexuel qui fusent à tout propos²². Si l'on accrédite les dires de certains informateurs, il semble même que des contacts physiques puissent effectivement survenir lors de certains jeux, tels que le *kitraño* (jeu de maison)²³.
- 54 Le *kitraño* est un jeu de rôle qui consiste à recréer la structure familiale autour de la construction d'une maisonnette en roseau. Chaque enfant s'identifie alors à un personnage existant dans l'univers conjugal. Un garçon prendra le rôle du père tandis qu'une fille sera la mère ; les autres seront les enfants ou tiendront le rôle de personnages existant dans la réalité. Soit par jeu, soit par curiosité, ce minicouple en arrive même à copuler. Le fait qu'ils jouent dans un espace en retrait par rapport aux lieux fréquentés favorise souvent ce phénomène. S'ils sont surpris, ces enfants seront sévèrement admonestés, mais l'inceste caractérisé qu'ils commettent ne fait l'objet d'aucune purification rituelle.
- 55 À ce premier stade, l'acte sexuel n'est pas susceptible d'avoir de graves conséquences : il est tout au plus assimilé à un jeu déplacé et ne représente aucun danger pour l'équilibre social, ce qui n'est plus le cas lorsque, étant pubères, ces enfants franchissent le seuil du monde adulte. En effet, l'affirmation du sexe de l'individu marquera par la suite la différence entre les filles, qui commencent à avoir leurs premières règles, et les garçons circoncis en état de procréer. Ces deux états constituent la seconde étape dans le « cursus initiatique ».
- 56 La circoncision mérite une petite digression dans la mesure où, autrefois, elle constituait l'étape décisive marquant l'entrée de l'homme dans la vie sexuelle active. Elle était le rite d'insertion par excellence et il semble que l'on ne circoncisait que les jeunes hommes en âge de procréer. D'ailleurs, c'est une pratique qui se perpétue de nos jours encore dans

certains groupes²⁴. Mais pour la plupart des cas, désormais, les garçons sont circoncis dès leur jeune âge.

- 57 Pour la femme, il n'existe point de rite particulier qui l'affirme dans son sexe, celui-ci étant exprimé par sa première règle menstruelle. Toutefois, nous avons perçu, à travers sa première expérience amoureuse, la phase d'insertion.

Le premier rapport sexuel

Cas des *ampela tovo* (jeunes filles)

- 58 Vers l'âge de 12 ans, dès qu'elles ont leurs premières règles, les filles font leurs premières expériences sexuelles réelles, non pas avec leurs compagnons de jeu, mais avec de jeunes adolescents d'autres villages. S'effectuant au gré des circonstances, sans qu'il y ait une modalité particulière, ce premier rapport est tout d'abord un *fisà* (jeu) où l'excitation se mêle à l'appréhension. Mais c'est aussi le moment où la femme apprend réellement ce qu'est le contact charnel. Nous avons à ce sujet un témoignage très significatif de la part d'une jeune femme (25 ans) de Mangily :

<p><i>Laha nianatsy lahy aho, nianarako johary raiky zay. Johary io baka antimo añy. Zahay io miisa, miisa mbaio. Nianarako ka... enteko raha iñe bakeo, mahery. Nilesako. A! Voalohany naha zaza ahy io, zaho vao nianatse aze. Laha enteako amin'zao raha iñe, nilesako, natahorako fa mahery. Tsy nataoko ho raha malemy moa raha zao fa mahery. « Atahorako ity », hoy aho. Ezao ka! Fa vita añe raha zay voalohany nianarana aze zay. Ka lefa nitafarafara tao aho, efa nizatse. Efa nangala fahaefany ie, a, a, efa nitea aho. Ie efa nangala fahadimy, a a a, efa nitea, efa nanombo.</i></p>	<p>Quand j'apprenais l'homme, je l'ai fait [pour la première fois] avec un jeune homme. Ce jeune homme-là venait du sud. Nous jouions alors quelque part. J'apprenais, puis... j'ai vu la chose, elle était dure. Je m'étais enfuie. Ah ! Cette première fois, j'étais encore une enfant, à l'époque où j'apprenais encore. Dès que j'ai vu la chose, je m'étais enfuie, j'en ai eu peur, car c'était dur. Avant, je croyais que c'était mou, or, c'était dur. « J'ai peur de ceci », me dis-je. Voilà ! Il y eut cette première fois où j'apprenais. Puis, plus tard, je me suis habituée. La quatrième fois, ah là là, j'ai déjà apprécié. La cinquième fois, ah là là, j'ai aimé et j'ai même participé.</p>
--	---

- 59 Déflorée, l'*ampela tovo* entre dans l'univers du sexe. À partir de ce moment, elle est soumise à toutes les règles relatives au sexe. Ce premier rapport sexuel qu'elle contractera sera notamment marqué par le premier *tandra* (une somme d'argent offert par l'amant) qu'elle remettra à sa mère. Celui-ci a une double signification :
- d'une part, on peut le comprendre comme le droit du ventre qui a engendré, en quelque sorte, une dette de reconnaissance vis-à-vis de la mère, qui doit à son tour transmettre sa faculté procréatrice à sa fille ;
 - d'autre part, c'est un mode de communication tacite pour signifier aux parents qu'elle a dépassé le stade de l'enfance. Comme elle ne peut le dire ni à son père, ni à ses frères, qui seront désormais ses *ampifaly* par excellence, l'*ampela tovo* s'adressera à sa mère. Sous forme de suggestion, cette dernière proposera alors au mari de construire une case pour sa fille.
- 60 De préférence, cette case sera située loin de la case paternelle, avec une ouverture arrangée de telle sorte que les *ampifaly* ne puissent entrevoir l'amant que l'*ampela tovo* ne manquera pas d'héberger chez elle pour une nuit²⁵. Ayant la liberté de leur corps, les

ampela tovo ne se privent pas d'en jouir selon leur bon plaisir : aucune forme de contrainte ne s'impose à elles. De façon temporaire ou permanente, l'*ampela tovo* aura alors un ou plusieurs *amato* (amants), non reconnus socialement, mais qui ne viendront pas moins lui rendre visite lorsqu'ils en ressentent le besoin. Les jeunes filles sont alors susceptibles d'être courtisées ou même d'être mariées si elles font l'objet d'une demande. Généralement, ce sont les unions fécondes qui établissent leur réputation et leur permettent d'être demandées en mariage.

Cas des *kidabolahy* (adolescents)

- 61 À la limite de l'enfance et de l'adolescence, les garçons continuent toujours à se mettre en bande pour taquiner les filles, mais ils mettent plus de circonspection dans leurs relations avec le sexe opposé. Ils commencent eux aussi à respecter les règles de l'interdit de l'inceste.
- 62 Selon l'endroit, la circonstance ou les personnes en présence, ils ont différentes attitudes : autant ils se montrent réservés vis-à-vis de leurs sœurs, autant leurs propositions se font de plus en plus concrètes lorsque la situation le leur permet, par exemple lorsqu'ils s'adressent à des filles avec lesquelles ils n'ont aucun lien de parenté « officiel ». Ils ne manqueront point de courtiser les filles rencontrées au hasard de leurs déplacements. Si, fortuitement, ils sont mis en « situation d'inceste », ils s'effacent discrètement : c'est ainsi qu'un jeune homme fera un large détour pour éviter de croiser sa sœur si celle-ci est en train de se faire courtiser par quelqu'un au bord du chemin ou dans un coin quelconque du village.
- 63 On trouve désormais normal qu'à l'âge de 15 ans ou même parfois à 14 ans, le garçon puisse éprouver des besoins sexuels (*mila ampela*). C'est l'âge où l'on manie judicieusement les propos galants. Un jour, untel va disparaître mystérieusement du village sans que personne ne semble se soucier de savoir où il est allé : on dira qu'il s'est promené (*mitsangatsanga*) vers un village voisin ou qu'il est à la recherche d'une fille (*mandrato*).
- 64 À son début, le néophyte est parfois accompagné par un ou deux compagnons, qui vont, eux-mêmes, rejoindre leurs *amato*. Ils font une entrée discrète au village de la fille à courtiser, de préférence aux dernières lueurs du jour. Ils se rendent tout d'abord auprès de parents *longo* résidants au village, en invoquant un quelconque prétexte, qui n'est jamais le but avoué, celui-ci étant tacite. L'amoureux se débrouille ensuite pour s'entretenir avec la sœur, la cousine ou l'amie de la fille convoitée. Cette alliée servira alors d'entremetteuse. Mais le jeune homme aura encore à déployer longuement sa volubilité et son éloquence avant que la fille ne soit totalement conquise.
- 65 Notons que la façon d'aborder une fille répond, dans la société sakalava, à un code structuré qui ne manque pas de poésie. Plus que la manière, c'est l'art de la parole qui intervient. Le procédé le plus usité consiste à aborder la fille directement ou indirectement, mais en prenant garde de ne pas offenser le lien d'interdit qui lie celle-ci à ses *ampifaly*. Il le fait alors dans la discrétion la plus parfaite. Aucun de ses gestes ne laissera transparaître ses intentions. Là, le désir se concentre surtout dans le regard (*tsara fañenty*, « le fait de bien utiliser son regard »), mais c'est encore les jeux de mots, les métaphores utilisées à propos qui garantissent l'aboutissement de l'entreprise.
- 66 Si tout va bien, le garçon passera la nuit dans la case de la fille. Il procèdera cependant de façon à regagner son propre village, avec ses compagnons de route, à l'aube. Et, bien sûr, il pense dès le départ à apporter le petit cadeau qui sert de *tandra*. À l'attitude grégaire du

début se substituera progressivement une ligne d'action plus individuelle, plus discrète aussi.

- 67 D'un côté comme de l'autre, ces jeunes des deux sexes commencent alors à disposer d'une majeure partie de leur revenu pour améliorer leur atout de séduction par l'achat de beaux *lamba* (tissus), de robes de couleurs chatoyantes, de pantalons et, surtout, en ce qui concerne les jeunes mâles, par l'achat d'un *sabaka*, un coquet chapeau entouré d'une ceinture en simili-cuir. Mais la séduction n'est que la partie apparente d'une volonté d'ostentation dont le fond reste la démonstration de sa virilité pour le *kidabolahy* et de sa fécondité pour l'*ampela tovo*.

La fécondité et la virilité : expressions, par excellence, de la sexualité sakalava

- 68 Pareille à toutes les sociétés malgaches, la société sakalava ne peut concevoir une prospérité sans fécondité. Les aspects les plus manifestes de ce concept apparaissent, lors des cérémonies liées à l'enfance, à travers l'effort déployé par les lignages pour demander auprès de(s) dieu(x) et des ancêtres descendance et progéniture²⁶. Mais cette fécondité ne peut exister sans son pendant naturel qui est la virilité. L'éducation sexuelle sakalava se préoccupe particulièrement de ces deux aspects du potentiel sexuel.
- 69 Ainsi, l'organe sexuel, qui, nous l'avons vu, est, par définition, une partie honteuse, peut aussi être source de prestige et de fierté lorsqu'il s'agit de son bon fonctionnement. À ce sujet, du côté masculin autant que du côté féminin, il y aura un véritable hymne au sexe qui s'exprime par l'émulation.
- 70 Dans un système qui leur demande d'être sensuelles, les femmes se doivent non seulement d'être capables de prouesse sexuelle, mais aussi de démontrer leur fécondité. C'est souvent la condition qui s'impose pour qu'elles puissent trouver un mari. Une fille-mère, qui est très bien considérée au sein de son village, peut fièrement affirmer sa fécondité : « *Ñy namboleko nipoake, tsy mahafaty antoke anakahy !* » (Ce que j'ai cultivé a explosé, cela ne m'a pas ruinée). Si, au contraire, une jeune femme dépasse sa vingtième année sans avoir ni mari, ni enfants, elle sera considérée comme stérile : elle aura toutes les difficultés du monde pour se caser. Une chanson souvent chantée par les jeunes met bien en exergue le désarroi de ces femmes en passe de devenir vieilles filles :

<i>O o o, le niny e !</i>	O o o, ma mère !
<i>manambaly iaby ny nama</i>	toutes mes copines se sont mariées
<i>izaho raika avao tsy mana</i>	je reste la seule à ne pas en avoir
<i>malahelo mafy aho, niny e!</i>	ô ma mère, j'en suis profondément affligée !

- 71 De la même manière, un homme qui fait bien l'amour et qui est capable de faire preuve de sa virilité plusieurs fois en une nuit, est très estimé par les femmes : ils auront leurs noms ainsi que leurs performances chantés lors des *antsa* :

<i>O, Letata akoholahy vony e !</i>	O, Letata est un coq jaune !
<i>Raika avao mandilatsy aze e !</i>	Un seul peut le surpasser !
<i>Iano²⁷ avao mandilatsy azy e !</i>	Seul Untel peut le surpasser !
<i>Maro ampela lehy Kimony e !</i>	Il y a beaucoup de femmes à Kimony !
<i>Raika avao manenty antena e !</i>	Mais une seule vous regarde !

- 72 Au même titre que le taureau, le coq jaune représente, dans l'image collective, l'image de la virilité : fier et puissant, il joue le parfait dandy auprès de la gent féminine, il est celui qui « gagne le consentement des femelles » (*mahazo ampela*). À son image, l'homme passé maître dans l'art de courtiser n'aura aucune difficulté pour avoir les faveurs des femmes. Beau parleur, il manie adroitement les mots pour en faire des rimes ou des métaphores très suggestives. Il aura la patience nécessaire pour abattre une à une les velléités de refus de la belle. Par une manière directe ou par des moyens détournés, il finira par trouver la faille pour parvenir à ses fins. Sans ambages, il pourra, par exemple, énoncer à la convoitée :

<i>Sakatoto voam-pandriky,</i>	Oiseau tsakatoto pris au piège,
<i>halamao ñy tihy</i>	étends la natte
<i>fa raha ty efa dangitsy.</i>	car cette chose est déjà en érection.

- 73 Au cas où il a besoin d'être plus subtil, il se contente de jouer sur les mots : « *Ino hazon-trañonao : mañary va mampandry ?* » [De quel bois est donc faite ta maison : en *mañary* (« rejeter ») ou en *mampandry* (« endormir ») ?].
- 74 Pour peu que ses entreprises lui réussissent, on dira de ce beau parleur qu'il a un destin faste, mais, plus encore, on le mettra en émulation avec d'autres concurrents pour mieux souligner sa virilité. Les femmes ne manqueront pas non plus de chanter ses performances :

<i>Robera malaza Antandrokosy</i>	Robert est célèbre à Antandrokosy
<i>Manana andro lehy Robera</i>	Robert a un destin faste
<i>Raika avao mandilatsy aze</i>	Un seul peut le surpasser
<i>Varista ie mañaraka aze e</i>	Evariste le suit de près
<i>Retofe ie amin'ny Korizimà</i>	Retofe, il est au Croisement ²⁸
<i>Ie avao mandilatsy aze !</i>	Lui seul peut le surpasser !

- 75 Ce même principe tend à déconsidérer le faible, celui qui ne peut satisfaire pleinement son partenaire (*tsy mahafotse*, impuissant, *tsy mahazaka mpiry*, incapable de copuler plusieurs fois, *tsy mahazaka lely*, celui qui ne supporte pas le coït). Gare au malheureux ainsi étiqueté ! Sa réputation s'établira très vite dans un milieu féminin où l'on ne se prive guère de se faire des confidences : non seulement il aura des difficultés pour avoir des femmes, mais il sera, en plus, l'objet de divers quolibets.
- 76 Pour être bref, se rattachant à d'autres valeurs sociales comme la force (au sens propre et au figuré) et la richesse (en l'occurrence, la puissance économique), le couple vitalité/fécondité est la synthèse de toute l'idéologie sakalava sur la sexualité. Il n'est pas rare d'ailleurs que ces valeurs se fusionnent au point de se confondre. L'acte sexuel est une nécessité vitale, mais il est aussi un moyen pour s'affirmer.

Les pratiques sexuelles

Les topiques de la sexualité

L'endroit

- 77 Malgré sa perception assez large de la sensualité, l'acte sexuel a pour le Sakalava un caractère très intime. Le premier critère qui entre en ligne de compte lorsqu'il envisage de coïter est tout d'abord la discrétion. Échapper au regard des autres est une exigence due à la pudeur étant donné la nature indéfinissable de l'organe sexuel. Aussi, selon qu'il soit au village ou en déplacement, il opère de façon à éviter d'être surpris par un tiers, la plupart de temps dans une case. S'il doit le faire dans la nature, il opte pour les couverts boisés des forêts, les buissons, mais toujours loin des sentiers fréquentés et des chemins battus.
- 78 Quelque pressant que soit son besoin, il n'ira pourtant pas jusqu'à choisir des endroits très isolés comme les sites funéraires, qui, sans être interdits, au sens propre du terme, ne sont pas moins des lieux pratiquement évités, sauf au moment des funérailles et des cérémonies funéraires.

Le moment

- 79 Ce besoin de discrétion offre à la nuit une place de choix pour l'acte sexuel. Bien sûr, celui-ci peut se faire le jour, mais rarement au village.
- 80 Au niveau individuel, il est pourtant des périodes durant lesquelles l'acte sexuel n'est pas permis. C'est le cas, au sein du couple, pour une femme pendant ses règles, mais c'est aussi valable pour les femmes célibataires, pendant leurs règles : elles ne dorment pas avec leur mari ou leur amant. Elles ne pourront avoir de relation sexuelle que deux jours après la cessation des règles. En guise de précaution et par mesure d'hygiène, elles se mettent alors un morceau d'étoffe entre les jambes, et ce, afin d'éponger le sang menstruel (*manao sifotsy*). Durant cette période, elles peuvent vaquer à leurs activités quotidiennes (y compris la cuisine) ; par contre, il leur sera plus ou moins prohibé de paraître en public lors des cérémonies, le sang menstruel étant jugé dangereux. C'est l'élément souillé par excellence (*rà faly, rà mafery*, « sang tabou »), capable de tuer celui qui osera braver l'interdit en copulant avec une femme pendant cette période. D'ailleurs, la croyance populaire tend à imputer au sang menstruel la responsabilité des maladies

vénéériennes. La femme qui se sent souffrante se met alors du *tabaky*, masque d'enduit végétal, notamment du bois de santal, ou du *tany foty*, kaolin, sur le visage.

Les festivités : temps concentrés de la sexualité

- 81 Les festivités nocturnes organisées par les différents villages de la région, les circoncisions, les séances de possession et même les funérailles sont des occasions, pour les jeunes et les moins jeunes des différents villages, de se retrouver et de nouer, renouer ou de dénouer des liens, des flirts qui se concrétisent souvent par l'acte lui-même. Pour les hommes, c'est surtout l'occasion de montrer et de démontrer leurs aptitudes à courtiser une femme. Il leur arrive ainsi de se défier mutuellement dans une sorte de jeu où le vainqueur sera celui qui arrivera à ravir le plus rapidement possible les faveurs de la femme convoitée.
- 82 Des petits groupes de dix à quinze jeunes originaires d'un même village se forment sur la place centrale où se déroule la fête. À la faveur de l'obscurité que les lueurs tremblotantes des feux de camp parviennent à peine à percer, les jeunes filles en quête d'aventure se joignent à ces groupes et contribuent, par leurs chants, à amplifier les chants *antsa* ou *kanaky*. Elles seront alors l'objet, de la part des mâles du groupe, de sollicitations diverses, se manifestant soit par des gestes, soit par le regard. Au rythme du chant, le groupe se resserre lentement pour ne former qu'une masse presque homogène de personnes en mouvement. Des refrains dynamiques sont criés à tue-tête. L'euphorie éthylique aidant, ces chants, appuyés par des battements des mains et des trémoussements de hanches, contribuent à créer une atmosphère sensuelle, et ce, même si les thèmes évoqués n'ont pas toujours de contenu érotique.
- 83 Tout en respectant le code qui permet aux seuls hommes le droit de courtiser, les femmes ne sont pas moins provocantes²⁹. Il est courant de les voir mimer l'acte sexuel, faisant osciller leurs hanches alternativement de gauche à droite (*vato balansy*, « pierre de balance », allusion à l'oscillation d'une balance Roberval) ou d'avant en arrière (*minotsike*), dans une suite de mouvements qui impriment à leurs corps un trémoussement très suggestif. Jouant des coudes, un jeune homme s'approchera de la fille qui lui plaît. Mais celle-ci aura toute liberté d'accepter ou de refuser l'invitation. Précieuse, elle détournera son regard pour le porter sur un prétendant plus intéressant ; consentante et câline, elle prendra le chapeau *sabaka* artistiquement décoré de son amoureux et se le mettra avec ostentation sur la tête ; mesquine, elle peut même provoquer gestuellement ou verbalement un jeune homme dans le but d'attirer l'attention d'un autre beau mâle. La victime de ce stratagème n'aura alors rien à espérer de la fleur qui l'étourdit de son parfum ; on dira qu'il « meurt pour l'odeur » (*mateñ'imbony*), sans en avoir goûté la saveur.
- 84 C'est au moment dit *tsy amantaram-bolon-tsiky* (« où il n'est plus possible de distinguer la couleur des vêtements ») que s'engagent furtivement les accouplements furtifs lors des *fisà*.
- 85 Les signes d'assentiments sont multiples, variés, mais toujours évidents. Le geste précède la parole, puis, sur un signe presque imperceptible, la jeune fille s'écartera du groupe pour se fondre dans la pénombre, sans se cacher pourtant afin que son amoureux puisse la localiser et la suivre en douce.
- 86 Aux abords de l'aire centrale ou au pied du mur d'une case déserte, le couple ainsi formé va se lancer dans une joute verbale qui constitue la seconde étape du code d'amour. La

réussite n'est jamais acquise sans passer par ces échanges de propos galants où il importe, ne serait-ce que pour la forme, de persuader l'autre, d'obtenir son consentement avant de passer à l'acte. La suite se passera alors dans la discrétion totale à la lisière de la forêt, dans une maison momentanément abandonnée (l'école) ou chez les concernés si l'un d'entre eux possède une case au village. Cette partie de joute sensuelle est surtout l'apanage des jeunes célibataires des deux sexes, mais les hommes mariés ne sont pas de reste. Ils agissent seulement avec plus de discrétion afin d'éviter d'exacerber la jalousie, souvent violente de leurs femmes.

- 87 À cette manière de courtiser dans le groupe, où les contacts pourraient se faire au gré du hasard, s'oppose celle isolée de l'homme qui s'était déjà fixé pour but de courtiser une fille déterminée. Ici encore, il va s'assurer de l'appui de l'amie de la fille convoitée, laquelle servira d'entremetteuse à l'occasion ; il pourrait bien aussi s'agir de la sœur de la cousine ou d'une jeune fille du même village que la fille convoitée. L'homme se contentera d'attendre la belle dans l'ombre avec un flacon de *toaka gasy*, l'alcool de distillation locale, qui est à la fois un cadeau et un puissant moyen de persuasion.

L'acte sexuel

- 88 Quoique fort limités dans leurs expressions, les jeux érotiques prennent une très grande place dans l'accomplissement de l'acte. Lors des préambules, les amants s'ingénient tout d'abord à s'exciter mutuellement. À part les caresses, somme toute classiques, on retrouve ici une manière très particulière de s'embrasser : un baiser qui consiste non pas à appliquer la bouche sur les lèvres de son partenaire, mais seulement sur les joues. Il s'agit en fait d'insuffler de l'air sur la joue du partenaire et/ou de respirer son odeur.
- 89 Il n'est pas toujours nécessaire que le couple se dévête complètement. En plus des robes amples ou des culottes en toile, les vêtements étant généralement des tenues légères faites de *lambaoany* (paréo) autant pour les hommes que pour les femmes, il est relativement aisé d'atteindre les zones érogènes. Tandis que l'homme s'occupera du pubis, du clitoris, de l'entrecuisse et des seins de la femme, celle-ci caressera méthodiquement la verge, les testicules de l'homme. Tout au long de cette phase préparatoire, ces parties du corps seront continuellement sollicitées afin de favoriser l'excitation du couple. Il est à noter cependant que cette phase préparatoire ne dure pas très longtemps, juste le temps que le vagin s'humecte et que la verge soit en érection (*dangitse*).
- 90 Après ce bref préparatif, le couple, selon l'endroit où il se trouve, aura à choisir parmi les sept positions classiques suivantes :
- la position dite *mietsilañy* (« étendue sur le dos ») : étendue sur une natte ou un *lamba*, la femme reçoit l'homme qui s'étend horizontalement sur elle, mais il arrive aussi, pour plus de fantaisie, que ce soit la femme qui s'empale sur l'homme. C'est la position classique pour les copulations conjugales ;
 - la copulation horizontale sur le flanc (*mihorira*, *miankorira*) : les deux partenaires se mettent face à face sur le flanc. Cette position est particulièrement affectonnée par les jeunes filles qui ont alors tout le loisir de contrôler la pénétration de leurs partenaires. En effet, une verge éventuellement grosse peut blesser la fille si l'intromission est trop rapide ;
 - la copulation assise (*mipetraky an-tany*), qui consiste pour le couple à s'asseoir face à face sur le sol. L'homme enlacera de ses deux jambes les reins de sa partenaire. De son côté, la femme donnera la cadence en s'ouvrant au maximum et en ondulant le bassin. Dans l'autre variante

de cette position, ce sera la femme qui enlaccera les reins de l'homme en s'asseyant carrément sur ses jambes;

- la copulation debout (*milely mitsanga*) : les deux partenaires se tiennent debout, face à face, de façon à faciliter l'introumission. Cette position se pratique surtout dans la forêt ou dans les coins sombres lors des *fisà* ;
- la position dite *milely milaly* (« copuler en rampant, copuler à quatre pattes ») : l'homme prendra la femme en levrette, celle-ci se mettant à quatre pattes. C'est la position favorite des couples conjugaux ;
- la position dite *milely mitsonga* : c'est une variante de la position du missionnaire, à la seule différence que la femme se livre à une véritable acrobatie, en mettant ses jambes autour du cou de son partenaire. Cette position est redoutée des femmes, car elle peut occasionner des déchirures au niveau des muscles fessiers et du vagin. Elle est aussi appelée *kilanja basy*, « port de fusil » ;
- enfin, la position préférée des jeunes dite *milely mionga* (« copuler à la renverse ») : l'homme s'introduit par derrière, tandis que la femme s'incline vers l'avant tout en restant debout ; ses mains touchent alors le sol.

91 Il est aussi tout à fait possible aux couples de combiner ces sept figures érotiques de façon à obtenir le maximum de plaisir. C'est à ce stade qu'ils situent la diversité et l'originalité. À ce sujet, nous reproduisons ici les confidences d'une jeune :

<p><i>Johary iñy tsy mihetsiky, fa ampela koa mihetsiky azy. Laha bakeo koa ie hetsakiñ'iñy, andesy mità amin'ny joron-trano efatry. Joron-trano efatry iñy domony. Mitsanga anjorony raiky antimo-antinaña, bakeo, mitsanga amin'ny jorony avatra-antinaña, bakeo, mitsanga amin'ilany antimo-andrefa sy avaratra andrefa. Miala amin'izay, laha mionga anivo eo, laha voal</i></p>	<p>L'homme ne bouge pas, c'est la femme qui le travaille. Après, lorsqu'il en a assez de cette position, il l'amène vers quatre coins de la pièce. Il la cogne contre les quatre coins de la pièce. Il la possède debout au coin sud-est, puis au coin nord-est, ensuite, au sud-ouest et, enfin, au nord-ouest. Après, il la pénètre par derrière au milieu [de la case], et ça y est !</p>
--	--

92 Il semble pourtant, si l'on se réfère aux figurations funéraires, que le contact avec l'Occident ait introduit de nouvelles formes de jeux érotiques. Il y eut, notamment dans la nécropole de Mangily, un ensemble élaboré par le sculpteur Rasidany qui représente une femme en train de pratiquer une fellation sur un personnage vêtu à l'europpéenne³⁰. Malgré la bonne volonté des informateurs, cette image n'a pas suscité trop de commentaires. La raison en est que le Sakalava considère la bouche et l'organe sexuel comme deux éléments incompatibles, même s'ils font souvent, de par leur fonction, l'objet de rapprochements. La pire des injures que l'on puisse faire à quelqu'un serait : « *Haninao ñy latakao* » (dévore ta verge), « *haninao ñy litinao* » (mange ton clitoris). Mais un tempérament ardent serait capable de transcender cette répugnance : « *Ny fitiavany azy maré añe ñy inoñony añ'i raha iñy!* » (c'est parce qu'elle l'aime trop qu'elle tête cette chose), nous fait observer une interlocutrice d'une trentaine d'années. La fellation serait alors pratiquée de façon isolée.

Liberté sexuelle et seuils de permissivité

- 93 Selon toute évidence, le couple virilité/fécondité est lié à une certaine volonté d'ostentation. La sensualité et l'érotisme sont d'ailleurs, dans la société sakalava, parmi les rares codes d'expression qui permettent à l'homme de s'affirmer en tant qu'individu. Au même titre que la possession d'un immense troupeau ou l'appartenance à un groupe prestigieux, la preuve d'une virilité sublime l'homme et l'élève au rang de héros. Du côté de la femme, la fécondité affirme la position sociale au sein de son groupe. Mais il ne faut pas perdre de vue que le caractère pragmatique de la sexualité, exprimé par ces deux valeurs, est aussi conjugué avec son aspect ludique : le côté agréable qui fait intervenir la sensualité et la fantaisie.
- 94 L'érotisme s'impose déjà par son omniprésence, mais, en plus, on ne peut s'empêcher de remarquer la liberté d'action qui autorise l'individu à disposer de son corps à sa guise. C'est un fait : le Sakalava aime faire l'amour au point de le rendre incontournable.
- 95 D'une voix enjouée, le regard brillant, une jeune femme, qui se remémore le souvenir de ses ébats, jubile comme si elle ressentait encore l'intensité de son extase :

<p><i>Soa raha matavy aminy mariny ny lataky. Hatomboke mbeo io, laha... laha mihemotsy vao mità. Volony iñy ateliny iaby, atelin-draha iny.</i></p>	<p>La verge est vraiment une très bonne chose. On le plante par là, et... et ça recule bien puis [ça s'enfonce et] ne s'arrête qu'à la base. Les poils sont même tous avalés, avalés par cette chose [le vagin].</p>
--	--

- 96 Réaction biologique ou réflexe culturel ? L'évocation du coït prédispose déjà à l'acte :

<p><i>Zaho zao aza lehy efa te hitomboke zaho kah! Mahare an-draha io tena te hihina ñy latake, mihetsiletsika avao hanany zao ny vihin-dity mahare an'ny latake zao.</i></p>	<p>Maintenant, j'ai envie de copuler, là! En entendant parler de cette chose, on a envie d'ingurgiter la verge. Mon clitoris s'agite rien qu'en entendant parler de la verge.</p>
<p><i>Ny latake amy lity ampilongo aminy mariny. Raha reo tsy soa mifankarinike. Lafa mifankarinike roze, velo ny an'ny johary, manenga fe ny an'ampela. Militra amin'izay ny an'ny johary. Tsy mitoañy le bevava iñy lehy hiliran'ilay mahity iñy. Miaraka amin'ampela minotsoke, laha tininomboka an'azy iñy johary iñy, laha mañaly mandoha.</i></p>	<p>La verge et le vagin sont des parents très proches. Il n'est pas bon qu'ils se rapprochent. Lorsqu'ils se rapprochent, l'organe de l'homme revit, la femme soulève ses jambes. Alors, celui de l'homme entre. Et la grande bouche ne dresse aucun obstacle pour introduire celui qui est tout droit. Quand la femme ondule lorsque l'homme la transperce, ce dernier sera obligé de vomir.</p>

- 97 Cette ardeur semble sans limites, tant on admet que l'infidélité conjugale est permise : un homme en déplacement est libre de fréquenter d'autres femmes. De son côté, la femme, tandis que son mari est absent, peut en cachette avoir un ou des amants, mais elle prendra toutes les précautions possibles pour ne pas se faire surprendre par sa belle-famille. Elle agira donc prudemment et rencontrera son amant en dehors des lieux fréquentés par les gens du village (dans les sous-bois ou chez elle), mais en choisissant de préférence la nuit noire, pour accueillir subrepticement son partenaire. Dans tous les cas,

ce dernier doit la quitter avant le premier chant du coq. Beaucoup de femmes pensent qu'en cas d'absence prolongée du mari, cette infidélité est inéluctable, voire fatale, étant donné leur nature impatiente : « *Zahay Sakalava tsy mahaliny raha* » (Nous, les Sakalava, nous sommes des impatients).

- 98 Bien que, par principe, on réprouve l'infidélité conjugale, le code social semble admettre son caractère inéluctable. Ainsi, un homme qui revient d'un voyage lointain ne doit jamais rentrer directement chez lui à la tombée du jour. Si le cas se présente, il se rend chez ses parents ou ses beaux-parents et attend que sa femme vienne le chercher, tout ceci afin d'éviter qu'on le taxe de jalousie.
- 99 Dans une telle ambiance où la sensualité est omniprésente, on aurait tendance à voir une totale licence sexuelle, ce qui, pour l'étranger, ne manque pas de suggérer une certaine idée d'amoralité si, en plus, il tient compte de l'aspect vénal du *tandra* qui peut facilement s'assimiler à la prostitution. Cette liberté n'est qu'apparente ; elle est, en fait, limitée par tout un ensemble de structures codées qui agissent de façon à contrôler l'acte de l'individu par rapport au sexe. Il est vrai que le sexe et tout ce qui gravite autour sont encensés, mais il y a aussi ce que l'on pourrait appeler les seuils de permissivité que l'individu dépasse rarement.
- 100 Une jeune fille est libre de disposer de son corps comme elle l'entend jusqu'au moment où elle fait l'objet d'une demande en mariage et que sa famille a accepté. Chaque membre de son lignage se fera alors un devoir de surveiller celle qui sera désormais *latsa-baraka*, c'est-à-dire celle qui supporte l'honneur du lignage.
- 101 De même, l'infidélité conjugale peut être cause de divorce, de scène de violence et même de crime passionnel. La procédure classique consiste à surprendre sa femme ou son mari au moment de l'adultère (*vamba*), à s'emparer des *lamba* des gens fautifs afin de les montrer à la belle-famille en guise de preuve.
- 102 On ne peut d'ailleurs ériger l'infidélité en système pour l'ensemble de la société sakalava, car, en principe, la place de la femme dans le rituel domestique est parfois l'axe central de l'équilibre du ménage. Il est en effet des cas où la femme doit observer une continence sexuelle pour une raison ou pour une autre, mais plus particulièrement lors d'une cérémonie ou lorsque le mari est en voyage ou en mer ; on dit alors qu'elle « est en prière » (*mitan-tehe*). Les écarts qu'elle pourrait commettre en ces moments risqueraient, paraît-il, de perturber la bonne marche de l'entreprise ou de la pêche de son mari ; celui-ci pourrait même perdre la vie. L'infidélité peut ainsi être le fait de particuliers et n'engage pas l'ensemble de la société.
- 103 Que penser de la vénalité dans les rapports sexuels ? Il est en effet une expression courante qui semble l'admettre : « *Fa manome vola ny lahy ka manome valahaina ñ'ampela* » (c'est parce que l'homme donne de l'argent que la femme offre ses reins). Pourtant, plus qu'un besoin matériel pour la femme, le sens du *tandra* est rattaché à la nature ambiguë des rapports sexuels. Le conte sur l'origine du *tandra*, don en argent ou en nature offert à une femme contre ses faveurs, que nous avons exposé plus haut le souligne déjà. Au niveau des échanges sexuels, le *tandra* a une portée plus grande qu'on ne le croit à première vue, car ce n'est pas la femme que l'on honore, mais le groupe auquel elle appartient.
- 104 L'individu à qui on donne femme est censé représenter un groupe connu et identifié par rapport au donateur. Il peut aussi être une personne dont on veut s'attirer les faveurs. Partant du principe de l'égalité, les hommes du groupe donateur peuvent avoir les mêmes

avantages auprès de ceux qui jouissent de leur don. Cette réciprocité se base ainsi sur le respect de l'autre. Même sous la période monarchique, les exigences sociopolitiques n'ont nullement empêché des princes Maroseraña de respecter la règle du *tandra* vis-à-vis des groupes Vohitse, qui leur sont inférieurs. Elle est l'expression sexuelle du système de don et de contre-don.

- 105 En dehors de ce cadre, le *tandra* devient une forme de prostitution. Le marginal qui vient chercher femme agit en tant qu'individu, sans attache, sans contre-partie sauf l'argent qu'il laisse. Son acte se situe toujours en dehors du comportement social idéal dans la mesure où il ne remplit pas entièrement les critères légiférant l'échange sexuel³¹.
- 106 Parler d'immoralité et d'amoralité serait d'ailleurs un non-sens. La société sakalava a ses propres barrières, sa propre éthique et, à plus forte raison, son propre sens de la mesure. Malgré une apologie évidente de la sensualité, elle tempère aussi la marge d'action de l'individu par une mise à l'écart de toute attitude relevant de l'anormalité. C'est ainsi qu'un homme ou une femme qui se laisse trop emporter par leurs sens sont l'objet d'un mépris à peine voilé. Ils sont désignés par *katraka* lorsque l'homme ou la femme ne peut maîtriser ses sens et copule n'importe où, n'importe comment. Mais on peut aussi, pour le cas spécifique des femmes, les appeler *satram-bavy* ou *makorely* (désignation récente traduite du français « maquerelle »).
- 107 Ici, la nymphomanie est perçue comme une maladie physique. On pense que les responsables sont des petits crabes nommés *foza* ou *gagalato*, lesquels se réfugient au fond de l'organe sexuel de la femme. Ces *gagalato* se nourriraient essentiellement de sperme et inciteraient donc la femme à éprouver un désir insatiable.
- 108 Les déviations sexuelles telles que l'homosexualité (*milely fory*), la zoophilie (*milely biby*) sont tolérées avec un certain amusement. On évite pourtant le déviant pour tout ce qui touche le domaine du sexuel, mais personne ne pensera à le boycotter. Il est évident qu'une telle ambiance qui ne pose pas beaucoup de restrictions tout en laissant à chacun le libre arbitre de ses actes, dans la mesure de cette éthique sociale, ne permet pas le viol (*mañolake*). Celui-ci est d'ailleurs passible de bastonnades souvent mortelles.
- 109 Le tableau que nous venons de brosser nous permet-il de tirer des conclusions sur la représentation de la sexualité chez les Sakalava du Menabe ? Nous ne le pensons guère, car les données recueillies sont loin d'être exhaustives. Il nous reste à enrichir notre recueil par l'accumulation d'autres données, à sérier les faits, et, surtout, il nous paraît encore indispensable de mieux nuancer notre approche. Le domaine du sexuel appartient, en effet, à la structure longue de la culture. Il est, dans ce domaine, des perceptions, des concepts et des faits tellement ancrés dans le subconscient social, tellement évidents aussi qu'on ne les remarque plus. Ce n'est pas par une approche de quelques semaines de « terrain » qu'on pourrait démonter les rouages complexes d'une conception et d'une pratique multiséculaires. Tout au plus, pour clore ces notes de terrain, pourrions-nous souligner les quelques points suivants :
- la sexualité agit de façon conséquente dans l'organisation sociale des Sakalava du Menabe. Elle est, par exemple, le terrain par excellence où l'individu peut s'affirmer par rapport à son groupe et par rapport aux autres groupes. Les règles qui la régissent permettent plus ou moins à l'ensemble du corps social de s'autodéfinir et de cerner son identité ;
 - la sexualité est toujours comprise comme étant le facteur indispensable pour la procréation, donc pour la pérennisation du groupe, et ce, malgré la tendance que l'on a souvent à dissocier ces deux domaines. Cette notion de pérennité est, en effet, essentielle, car la

société sakalava, dans sa logique de l'existence, s'exprime toujours en termes de rapport entre les vivants et les ancêtres, et entre les vivants eux-mêmes, aussi bien du point de vue individuel que collectif. Ce souci de pérennisation intègre ainsi l'acte sexuel dans l'harmonie traditionnelle du don et du contre-don : d'une part, entre les membres vivants de différents groupes par le biais des relations sexuelles ou des échanges matrimoniaux mis en évidence par le système de *tandra*, d'autre part, entre les vivants et leurs ancêtres lors des différentes cérémonies ;

- la sexualité se trouve alors à la jonction du profane et du sacré. Les règles relatives à l'interdit de l'inceste ainsi que leurs applications suivant les circonstances mettent en effet en exergue cette jonction. Si, normalement, durant ce que nous pourrions appeler le temps profane de la quotidienneté, les propos sur le sexe peuvent être dangereux face à son *ampifaly* ou face à un inconnu, il n'en est plus de même lors des cérémonies rituelles : deux *ampifaly* qui ne peuvent se trouver dans une situation érotique lors du temps profane peuvent se trouver dans une ambiance gorgée de sexe durant une cérémonie funéraire ou durant une circoncision.
- 110 On peut expliquer ce paradoxe de diverses manières. Tout d'abord, la notion de temps cérémoniel inclut l'ambiance particulière qui met en présence les groupes organisateurs, les groupes alliés et les simples visiteurs. C'est un moment fort des échanges sexuels, car les liens entre *ampifaly* tendent à se perdre dans la multitude. Ces *ampifaly* contournent les règles relatives à l'interdit de l'inceste en s'évitant, tout en étant dans la promiscuité. L'érotisme ambiant ne les concerne pas directement, mais touche plutôt les acteurs non *ampifaly*.
- 111 Ensuite, la durée des fêtes ainsi que l'espace où elles se déroulent constituent les nœuds de cette jonction entre le profane et le sacré. Ils soulignent l'étroite relation entre le monde du visible et celui de la surnature. Tous les actes qui relèvent de ces endroits, de ces temps se font dans un contexte intermédiaire qui fait intervenir, dans une commune participation, les ancêtres défunts et leurs descendants. Cette promiscuité symbolique est d'autant plus importante que les ancêtres, qui ont l'avantage de demeurer invisibles, peuvent, en principe, apporter le bien comme le mal — exactement comme la force brute résidant dans le sexe — . Ils seraient dangereux en raison des désirs sexuels qu'ils éprouvent à l'endroit des vivants ; ils seraient même capables de tuer afin de satisfaire leurs besoins. Dans ce cadre, la sexualité exacerbée lors du temps cérémoniel pourrait avoir des visées multiples :
- elle a pour but de contenter les ancêtres en les replongeant dans l'ambiance érotique qu'ils ont vécue et qu'ils vivent encore (projection de l'univers des vivants vers celui des ancêtres) ;
 - c'est aussi l'expression d'une forme de demande des vivants auprès des ancêtres afin que ceux-ci assurent constamment à leurs descendants la virilité et la fécondité ;
 - c'est enfin une manière de cantonner les morts dans leur domaine en leur offrant non seulement la durée des temps consacrés, mais aussi des évocations érotiques qui limitent leurs désirs.
- 112 Dans tous les cas, la sexualité est un code d'expression qui fonctionne aussi bien dans les rapports entre les vivants eux-mêmes qu'entre les vivants et les ancêtres.
- Tuléar, 1990.

BIBLIOGRAPHIE

- GOEDEFROIT S. & LOMBARD J. 2007 *Andolo. L'art funéraire sakalava à Madagascar*, Paris, Biro/IRD.
- GRANDIDIER A. & G. 1908 *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar* ; vol. IV, tome I : *Ethnographie de Madagascar*, Paris, Impr. Nationale.
- HÉBERT J.-C. 1964 « *Filan'ampela*, ou propos galants des Sakalava », *Journal des Africanistes*, t. XXXIV/2, pp. 227-256.
- LAVONDÈS H. 1967 *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, préf. H. Deschamps, Paris / La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'Homme ».
- LOMBARD J. 1989 « L'art et les ancêtres », dans : *Madagascar. Arts de la vie et de la survie*, Paris, Association pour le développement des échanges interculturels au Musée des arts africains et océaniques (ADEIAO), pp. 16-21.
- OTTINO P. 1998 *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala/ORSTOM, 685 p.
- PAULHAN J. 1987 *Le repas et l'amour chez les Mérinas*, 2^e éd. (1^{re} éd. : Paris, Fata Morgana, 1913), Montpellier, Impr. de la Charité.
- QUINARD P. 1994 *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard.
- RAHARIMALALA RAHARINJANAHARY A. 1986 *Les tapatoño, joutes poétiques et devinettes masikoro. Essai sur un genre littéraire oral malgache*, thèse de doctorat d'ethnologie, 2 tomes, Nanterre, Université de Paris X.
- RAKOTOMALALA M. 1996 *Contribution à une anthropologie de la sexualité merina*, 2 vol., thèse de doctorat en études africaines, Paris, INALCO.
- SAMBO C. 1990 *Oralité et tradition des enfants malgaches. Enquêtes chez les Tanôsy des régions de Tolañaro et de Bezaha*, 2 vol., Thèse en Études africaines, INALCO, Paris.

NOTES

1. Déjà, Hébert, dans son intéressant article sur « Le *filan'ampela* en pays sakalava » (1964), nous offre un riche aperçu de cette réalité (NDLR : *filan'ampela* = manière de courtiser les femmes).
2. Une évolution récente, liée au phénomène de vols de statues, ainsi que la disparition du sculpteur Rasidany (pour la région qui nous concerne) ont fait disparaître les ornements sculpturaux en bois au profit des tombes en ciment.
3. Selon les traditions recueillies sur place, les Marovango descendent du groupe fondateur du village. Originaire du Fihereña, ce groupe aurait remonté vers le nord, probablement vers le dernier quart du XIX^e siècle, et s'était établi à Ankirijibe, sur la rive gauche de la Morondava. Au départ, il ne fut constitué que d'un lignage masikoro (non sakalava) qui s'est « sakalavisé » par le biais des liens matrimoniaux que ses membres ont contractés avec les clans sakalava Hirijy, les Jimbe et les Sakoambe.

4. Les Tsimanavadraza doivent être apparentés à l'important groupe vezo descendant des Temaromainte, qui ont adopté une stratégie d'ouverture et d'assimilation pour affermir ses bases socio-économiques.
5. Les Tañandro sont des Betsileo longtemps établis dans le Menabe à la suite d'un traité d'alliance qu'ils ont passé avec la dynastie Maroseraña bien avant le XVIII^e siècle.
6. Ce qui est, d'ailleurs attesté par la présence de tombeaux orientés nord-sud, avec des pointes aux quatre coins, privilège des Maroseraña et de ceux qui ont eu des liens matrimoniaux avec eux, dans des sites comme Nosy Meloke ou Ankivalo.
7. Durement touché par le vol de bœufs, Mangily ne recense aujourd'hui que huit propriétaires dont le troupeau varie entre vingt et huit bœufs, ce qui, pour une société d'éleveurs, est synonyme de dénuement. Le rythme des cérémonies lignagères réduit au minimum la capacité des différents groupes du village. Il serait à cet égard fort intéressant de relever la fréquence de ces cérémonies pour avoir une idée un peu plus précise de l'importance de l'identité villageoise par rapport à celle des lignages.
8. La portée de ces échanges verbaux semble sans limites tant que la règle fondamentale de l'interdit de l'inceste est respectée. La présence de deux personnes *ampifaly* (liées par l'interdit de l'inceste) tempore obligatoirement la nature de la conversation.
9. Bien qu'il s'agisse ici d'une relation asexuée, l'idée de couple et de complémentarité demeure l'axe central du concept : toute notion de couple subodore la coexistence du principe mâle/femelle.
10. Clairement exprimé ou non, le sexe exerce une force attractive sur l'individu. Même les collectivités qui se veulent asexuées ne subissent pas moins cette attraction. Leur prise de position est surtout due à cette force attractive.
11. *Raha minday dero laha soaso koa e e!*, « le [sexe] qui apporte le sperme est une très bonne chose ! ».
12. Le soliste et le chœur alternent les vers ; le chœur reprend à chaque fois : « *Asio!* » (NDLR).
13. L'univers sakalava est peuplé d'objets qui, de par leurs noms ou leurs formes, ne sont pas sans évoquer le sexe ou la sexualité. Ce rapprochement homophonique est une constante dans la culture malgache en général, mais il est plus vivace dans le Menabe où l'homme a encore un contact très étroit avec la nature. Tel est le cas de *tity* (martin-pêcheur) dont la consonance n'est pas sans rappeler le mot *lity* (vagin ou clitoris). Le *mampany* (nom d'un arbre) évoque directement l'acte puisque ce mot, utilisé dans d'autres contextes, signifie aussi « endormir ». Il en est de même pour l'arbre *mañary*, « rejeter », en cas de refus.
14. Traduction d'un extrait d'un conte recueilli lors des enquêtes (NDLR).
15. Effectivement, il est assez étonnant de constater la fréquence dans les injures comme « *lelenao ñy foriko!* » (tu baises mon anus !), des expressions qui font intervenir ces deux aspects.
16. Cette notion a aussi son opposé puisqu'on associe et oppose souvent, en même temps, plaisir et douleur (séance de défloration, enfantement, circoncision).
17. Ce fait se vérifie d'ailleurs un peu partout à Madagascar. En Imerina, on a ainsi des noms comme *Ikotokely*, *Ibalita*, *Litakely* pour désigner le phallus, et *Bozy* pour le vagin (NDLR successivement, « Le-petit-garçon », « Le-coquin », « Le-petit-coquin » et « Fille »).
18. « *Longolongo teña avao hilana efa helofany teña* » (Déjà, si on courtise les parentes éloignées, les anciens sont furieux) (Revila, 22 ans).
19. Bien entendu, le domaine touchant l'interdit de l'inceste est trop vaste pour que l'on puisse se contenter d'une telle schématisation. Toujours est-il que nous nous permettons de souligner le rôle primordial de cette règle en tant que critère d'identification.
20. À mettre en relation avec la position des personnages sur les tombeaux.
21. À cet égard, il sera intéressant de voir dans notre perspective diachronique, l'évolution parallèle du mode vestimentaire et du concept de l'érotisme corporel. Il nous semble en effet,

d'après les récits des voyageurs du XVIII^e siècle ou du XIX^e siècle, que les seins nus n'avaient pas toujours eu de connotation sexuelle.

22. La nuit du 24 septembre 1990, nous avons provoqué une sorte de petite fête nocturne afin d'inciter les enfants à chanter des *antsa*. Comme il n'y avait plus de bois pour le feu de camp, les filles se sont chargées d'en chercher aux alentours du village. Au retour, elles ont été furieuses de voir que les garçons n'ont pas bougé le petit doigt pour les aider. Elles se sont alors laissées emporter par un flot d'injures en clamant : « *Haninareo ñy forinareo* » (Dévorez vos anus), « *haninareo ñy tainareo* » (bouffez vos excréments)...

23. À Toliara, le terme *kitranotrano* désigne aussi les jeux amoureux et les flirts qui se font en aparté.

24. Par exemple, lors de la cérémonie de circoncision (*tampake*) qui s'était déroulée à Andranomena, un jeune homme de 17 ans, dont la mère était originaire de Mangily, se trouvait parmi ceux qui étaient à circoncire.

25. Dans le cas de Mangily, il se présente actuellement une mutation au niveau de l'organisation spatiale. Par manque de place, les jeunes filles comme les jeunes garçons se partagent une ou plusieurs cases, ce qui ne favorise guère l'espace intime. Mais nous pensons aussi que les conséquences du passage du cyclone Kalasanjy, qui a détruit la quasi-totalité du village, ont quelque peu désorganisé l'espace social du village. D'ailleurs, lors de notre passage, les reconstructions étaient encore en train de se faire.

26. Ici, on est en présence d'une idéologie qui lie étroitement la société des vivants et la surnature : de même que les vivants ne peuvent imaginer pouvoir vivre indépendamment des ancêtres, ceux-ci auraient aussi besoin du culte qu'on leur porte pour agir. L'un des présents qu'ils peuvent offrir aux vivants serait alors la fécondité. Se basant sur ce fait, on a trop souvent tendance à dissocier la procréation de la sexualité dans la mentalité malgache, ce qui a pour conséquence de créer une zone de flou dans la perception réelle de ce qui est du ressort de la copulation et de celui de la surnature.

27. « Iano » (Untel) est ici le variable. Les strophes sont toujours les mêmes, seuls les noms changent suivant que telle fille ou telle autre chante les prouesses de son amant.

28. Kroazimà (Croisement) : nom donné par la population de la région à la localité située sur l'intersection de la route Morondava / Belo-sur-Tsiribihina.

29. En principe, une femme ne peut que séduire : elle ne fait pas directement des propositions, ce n'est pas son rôle. Pourtant, dans la plupart des cas, elle a la liberté la plus complète de choisir son amant en acceptant ou en refusant à son gré... même si ce n'est pas toujours le cas pour le mariage qui, lui, peut être imposé. Le système du *tandra* lui apporte alors un plus non négligeable pour son prestige en lui permettant de se vêtir, de se parer et même d'assurer sa situation économique. Elle n'accordera ses faveurs qu'à celui capable de montrer une certaine prodigalité de lui assurer de façon régulière des petits cadeaux sous forme d'argent liquide, de tissu ou même de bœuf. Ce phénomène instaure chez les hommes une certaine émulation. Ils vont déployer de l'énergie afin de démontrer leur importance, pour avoir les faveurs des femmes : plus celles-ci seront comblées de cadeaux, plus elles seront sollicitées.

30. Cette image est porteuse de symboles divers, en particulier l'autorité et le pouvoir dont la colonisation a fait de la saharienne l'archétype.

31. Ces coutumes anciennes concernant les dons de femme ont été reprises par les agents de l'administration, européens et malgaches : ils ont joui de la structure sans en respecter les règles.

RÉSUMÉS

L'article présente les différentes facettes de la sexualité sakalava. Ici, les traditions sexuelles sont loin d'être un simple culte du plaisir : elles sont en interdépendance avec l'ensemble des institutions ; elles constituent, par excellence, un fait social total, évoquant, entre autres, le lien entre corps humain et corps social, entre le monde des vivants et le monde des ancêtres.

The article describes various facets of Sakalava sexuality. Here, sexual traditions are far from being a simple cult of pleasure: they are interconnected with all institutions; they constitute, par excellence, a total social fact, evoking, among others, relationships between the human body and the social body, between the land of the living and the world of the ancestors.

INDEX

Mots-clés : ancêtres, poésie orale, promiscuité symbolique, sexualité

Keywords : Ancestor, Anthropology, Menabe, Oral Poetry, Sexuality, Symbolic Promiscuity

Index géographique : Menabe (Madagascar)

Thèmes : anthropologie