



HAL
open science

La vie quotidienne à Mayotte (Comores) : essai d'anthropologie compréhensive

Sophie Blanchy

► **To cite this version:**

Sophie Blanchy. La vie quotidienne à Mayotte (Comores) : essai d'anthropologie compréhensive. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Réunion, 1988. Français. NNT : . tel-00490214

HAL Id: tel-00490214

<https://theses.hal.science/tel-00490214v1>

Submitted on 8 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sophie Blanchy



LA VIE QUOTIDIENNE A MAYOTTE

ESSAI D'ANTHROPOLOGIE COMPREHENSIVE

THESE
DE DOCTORAT D'ETAT
PRESENTEE SOUS LA DIRECTION
DU PROFESSEUR Paul OTTINO

Membres du jury:
Michel CARAYOL, Léon RIEGEL,
professeurs à l'Université de La Réunion,
Pierre VERIN, professeur
à l'Institut des Langues et Civilisations Orientales,
Paris,
Pierre CELLIER, Christian BARRAT,
maîtres de conférence à l'Université de La Réunion.

UNIVERSITE DE LA REUNION
1988



Sophie Blanchy

TH
54

LA VIE QUOTIDIENNE A MAYOTTE
ESSAI D'ANTHROPOLOGIE COMPREHENSIVE

THESE
DE DOCTORAT D'ETAT
PRESENTEE SOUS LA DIRECTION
DU PROFESSEUR Paul OTTINO

Membres du jury:
Michel CARAYOL, Léon RIEGEL,
professeurs à l'Université de La Réunion,
Pierre VERIN, professeur
à l'Institut des Langues et Civilisations Orientales,
Paris,
Pierre CELLIER, Christian BARRAT,
maîtres de conférence à l'Université de La Réunion.

UNIVERSITE DE LA REUNION
1988

**LES CADRES DE LA VIE QUOTIDIENNE
A MAYOTTE (COMORES).
ESSAI D'ANTHROPOLOGIE COMPREHENSIVE.**

PREFACE.	p 7
SITUATION GEOGRAPHIQUE DE MAYOTTE: CARTES	p 10
INTRODUCTION.	p 14
<u>PREMIERE PARTIE: INTERPRETATION CULTURELLE DES MONDES MATERIEL ET SOCIAL.</u>	
1. LE MONDE MATERIEL (ESPACE, TEMPS)	p 23
1.1. L'ESPACE.	
1.1.1. GEOGRAPHIE ET COMMUNICATIONS	p 24
1.1.2. L'ESPACE VILLAGE	p 25
Les villages côtiers.	p 26
Organisation familiale des parcelles.	p 27
La circulation.	p 28
Un faux village: le tobe ou village de gratte.	p 30
Plan du village synthétique.	
1.1.3. L'ESPACE DOMESTIQUE: DAGONI .	p 32
1.1.4. LA SYMBOLIQUE SPATIALE DE LA CENTRALITE.	p 35
1.1.5. REGLES DE CIRCULATION: LES ESPACES MARQUES.	p 36
1.2. LE TEMPS.	p 39
1.2.1. UMRI .	
1.2.2. LES AGES DE LA VIE.	p 40
1.2.3. LES CYCLES COSMIQUES.	p 43
1.2.4. LA SEQUENCE DU JOUR.	p 45
CONCLUSION.	p 46
2. LE MONDE SOCIAL.	p 48
2.1. LE VILLAGE.	
2.1.1. IDENTIFICATION DE L'INDIVIDU: NOTION DE MUNIEJI , MEMBRE DU VILLAGE.	p 49
2.1.2. RESEAUX DE RELATIONS FONDANT LE STATUT DE MUNYEJI .	
Les mosquées.	p 50
Le shikao , la force du village.	p 51
L'école coranique.	p 54
2.1.3. COMMENT JOUER SON ROLE DE MUNYEJI .	p 56
Complexité des réseaux du munyeji .	p 60
L'objet-bâtiment comme signe de la présence	p 62
Le paiement du shungu	p 64
Le réseau du munyeji comme extension de sa personne.	p 66

2.1.4. LE MUDJEN .	p 67
L'étranger-invité.	
Le résident dans le village, non propriétaire.	p 68
2.1.5 LA POSITION SOCIALE DANS LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE:	
AXES D'EVALUATION.	p 71
Sharifu.	
Kabaila.	p 72
Murumwa, mshenzi.	p 73
Mungwana.	
Mwana shioni - nyombe.	p 74
Le bureau et les champs.	p 75
2.2. LA FAMILLE.	p 77
2.2.1. LES TERMES DE PARENTE.	
Les consanguins.	
Les alliés.	p 79
2.2.2. LE MARIAGE: LES REGLES ET LES FAITS. DISPOSITIONS LEGALES ET	
COMPORTEMENTS.	p 80
Le mafungidzo	p 81
Les bêtes: le fortune sur pied	p 82
Le couple conjugal.	p 83
L'homme, enjeu économique et affectif.	p 86
La relation à la mère	p 87
Le père	p 89
Les modalités de séparation du couple	p 90
1) La répudiation	
2) Le rachat de la femme	p 91
3) L'abandon du foyer. Le fash .	
La responsabilité du père	p 93
La maison.	
2.2.3. RELATIONS FAMILIALES: L'ENTOURAGE DU COUPLE ET DES ENFANTS	
Les grands-parents.	p 94
Les alliés: 1) le mari dans la famille de sa femme.	p 97
2) la femme dans la famille de son mari.	p 98
3) La solidarité consanguine	
Les germains: 1) identité des germains de même sexe.	p 99
2) relations entre germains de sexe opposé.	p 101
2.2.3. INSTABILITE FAMILIALE, RELATIONS CONFLICTUELLES, SITUATIONS	
ANXIOGENES.	p 103
L'enfant dans les tourments de la séparation	
L'image du père.	p 104
L'image de la mère.	p 105
2.2.4. L'HYPOTHESE DE FRANCIS L.K. HSU SUR PARENTE ET CULTURE:	
LA DYADE DOMINANTE.	p 109
2.3. LA SOCIALISATION.	p 114
2.3.1. LE CORPS ET L'AFFECTIVITE.	
1.2.3.1.1. LES MANIPULATIONS.	
1.2.3.1.2. LA PROMISCUITE.	p 116
1.2.3.1.3. LE MASSAGE.	p 118

2.3.2. PREMIERES INTERACTIONS: LES MODELES PROPOSES.	p 120
2.3.2.1. IDENTIFIER LE VERITABLE OBJET DE LA RELATION.	
2.3.2.2. PERCEVOIR SA PLACE DANS LE JEU DES RELATIONS.	p 122
2.3.3. LES BUTS DE L'INSTRUCTION.	p 123
<u>DEUXIEME PARTIE: LE MONDE MENTAL. L'ETHOS MAHORAIS.</u>	p 129
1. L'ORDRE DU MONDE.	p 130
1.1. LA COSMOLOGIE.	
1.2. LA NATURE HUMAINE.	p 135
1.2.1. LA PERSONNE.	
1.2.2. LES INSTANCES PSYCHOLOGIQUES.	p 137
Roho, mo, nafusi, akili.	
1.2.3. LA FORMATION DE LA PERSONNE PAR L'EDUCATION MUSULMANE.	p 139
1.2.4. LE CORPS ET SES DIMENSIONS SYMBOLIQUES.	p 143
La verticalité.	
Le regard.	p 145
La beauté.	
2. L'ACTION ET L'INTERACTION: LE MODE D'IMPLICATION A AUTRUI.	p 147
2.1. COMPORTEMENT ET ATTITUDES MENTALES: NOTION DE TABIA .	p 148
2.2. CONCEPTS FONDAMENTAUX POUR LA COMPREHENSION DU COMPORTEMENT.	p 149
Sheo (prestige).	
Aibu (deshonneur).	p 151
Adabu et hishima (savoir-vivre).	p 153
Ari (point d'honneur).	p 155
Haya (retenue).	
Nia (intention).	p 561
Haki (droit).	
2.3. LA RELATION DE DEPENDANCE ET SES MODELES.	p 160
2.3.1. LE CONCEPT DE RADHI .	
2.3.2. LES MODELES DE LA RELATION DE DEPENDANCE.	p 162
La relation mère-enfant.	
La relation fundi-élève.	p 164
La relation père-enfant.	p 165
2.3.3. LA RELATION DE DEPENDANCE DE TYPE PARENTAL APPLIQUEE A D'AUTRES CONTEXTES.	p 169
2.4. LA RECIPROCITE. NOTION DE DENI .	p 171
2.4.1. LE SENS RELIGIEUX DE LA RETRIBUTION, BASE DU SENS MORAL DE LA RECIPROCITE. DENI ET DINI .	p 172
2.4.2. LA RECIPROCITE DANS LA VIE QUOTIDIENNE: L'ENDETTEMENT COMME CONTENU DES RELATIONS INTERACTIVES.	p 173
Prêter et emprunter.	
Deni .	p 174
2.4.3. RENDRE LE MAL. CE MONDE-CI ET L'AU-DELA COMME CONTEXTES DE	

RETRIBUTION.	p 176
2.4.4. LA RECIPROCITE INSTITUTIONNALISEE.	p 177
2.4.4.1. LE SHUNGU .	
2.4.4.2. LA RETRIBUTION DES FEMMES PAR LES HOMMES. NOTION DE	
U-INDZA .	p 179
2.4.5. LES STRATEGIES DE L'ENDETTEMENT.	p 181
Le pouvoir du cadeau.	
Affiliation et clientélisme.	p 182
3. LE STYLE DES INTERACTIONS.	p 185
Situations d'interactions verbales.	
3.1. GENERALITES SUR LE STYLE DES INTERACTIONS A MAYOTTE.	p 186
3.1.1. LE "NOUS"	
3.1.2. CRITERES POUR LE CHOIX DU STYLE	p 187
3.1.3. NON-REVELATION DE SOI	
3.1.4. MAITRISE DE SOI	p 189
3.1.5. CONVIVIALITE ET ECHANGE VERBAL	p 190
3.1.6. L'EVITEMENT	p 191
3.1.7. LA PLAISANTERIE	p 192
3.1.8. CONCLUSION: STRUCTURES COGNITIVES DES ATTITUDES	
INTERACTIONNELLES	p 193
3.2. RELATIONS INTIMES	p 195
3.2.1. LE CONCEPT DE NIA	p 195
3.2.2. LA PRESENCE PHYSIQUE	
3.2.3. LES IMPLICITES DE LA COMMUNICATION	p 196
1. Caresse verbale	
2. Verbalisation indirecte des sentiments	p 197
3. Indices de communication intuitive	p 198
3.2.4. L'AMITIE	p 199
1. Recrutement	
2. Règles de l'amitié	p 200
3.3. INTERACTIONS RITUELLES	p 201
3.3.1. LE ADABU ET LES RITUELS DE PRISE DE CONTACT	
3.3.2. DE L'ANOMIQUE AU RITUEL	p 204
3.3.3. DU RITUEL A L'INTIME: L'IDEAL EMPATHIQUE	p 205
3.4. CONFLITS ET RESSOURCES STRATEGIQUES	p 206
3.4.1. LA REMARQUE, LA CRITIQUE ET L'INSULTE	p 207
1. Le langage et l'expérience	
2. Domaine d'interactions intimes	p 208
3. Domaine d'interactions rituelles	p 210
3.4.2. LA REQUETE, LE TACT ET LA FACE	p 212
1. Le besoin	
2. La formulation	p 213
3. Réclamation sur la dette	p 214
3.5. CONCLUSION	p 215

4. ATTITUDES VIS A VIS DU MONDE MATERIEL.	p 217
4.1. LA MAISON ET L'ENVIRONNEMENT DOMESTIQUE.	
4.2. L'OBJET MESSAGE DANS LA COMMUNICATION SOCIALE.	p 225
5. IMAGE DES GENRES (SEXES) ET RELATIONS HOMMES-FEMMES.	p 229
5.1. LES RELATIONS SENTIMENTALES ENTRE ADOLESCENTS: LES BULEDI .	p 230
5.2. LES FRERES ET SOEURS.	p 233
5.3. LES HOMMES.	p 234
5.4. LES FEMMES.	p 238
5.5. LES RELATIONS ENTRE LES SEXES.	p 242
1. Quelques données sur le mariage.	
2. La relation hors mariage: le hawara .	p 246
3. La relation conjugale.	p 247
6. LE SURNATUREL DANS LA VIE QUOTIDIENNE	p 255
6.1. L'ACTION, LA RESPONSABILITE, LA CAUSALITE.	p 256
6.2. L'ISLAM COMME CADRE DE VIE QUOTIDIENNE ET D'INTERACTION ENTRE LES DEUX MONDES.	p 259
6.2. 1. OMNIPRESENCE DE DIEU VUE A TRAVERS LE LANGAGE COURANT.	p 260
6.2.2. FAITS DE LA VIE QUOTIDIENNE DANS L'UNIVERS MUSULMAN.	p 265
1. La mort, passage d'un monde à l'autre	
2. Le rêve, espace liminaire	p 267
3. L'aventure initiatique merveilleuse	p 268
4. La concordance entre les mondes	p 269
5. Le repas, communication avec l'autre monde	
6. La présence des djins	p 270
6.2.3. LES CADRES INSTITUTIONNELS DES TWARIKA	p 271
1. La twarika Shadhuliya à Mayotte.	
2. Le mysticisme et la communication avec le monde surnaturel	p 276
3. Les confréries comme cadres interactifs	p 279
6.3. LES DJINS.	p 281
6.3.1. IMAGE DU DJIN DANS LA TRADITION ORALE.	
6.3.2. LES DJINS DANS LA REALITE QUOTIDIENNE.	p 283
<u>CONCLUSION</u>	p 291
NOTES	p 295
ANNEXE: GLOSSAIRE	p 301
BIBLIOGRAPHIE	p 319
1) OUVRAGES GENERAUX D'ANTHROPOLOGIE.	
2) OUVRAGES SUR L'ISLAM, ET SUR MAYOTTE ET LES COMORES.	

TABLE DES ILLUSTRATIONSCartes.

Carte du monde et situation de l'archipel des Comores	p 11
Carte de l'archipel des Comores	p 12
Carte de l'île de Mayotte	p 13

Plans.

Plan du village synthétique	p 30 bis
Les éléments de l'espace domestique	p 34

Schémas.

Schéma 1. Représentations du umri .	p 40
Schéma 2. Villages où ego peut se prévaloir de sa qualité de munyeji et la réactiver	p 51
Schéma 3. Spatialisation des groupes d'appartenance emboîtés du munyeji	p 52
Schéma 4. Le village et l'organisation par shikao	p 54
Schéma 5. Nexus relationnels possibles du munyeji	p 58
Schéma 6. Constitution de la qualité de munyeji par affiliations successives et additives	p 59
Schéma 7. Coordonnées relationnelles du munyeji	p 60
Schéma 8. Les hommes et la matrilocalité	p 63
Schéma 9. Les villages de la famille maternelle de Amidi	p 70
Schéma 10. Les villages de la famille paternelle de Amidi	p 70
Schéma 11. L'homme, enjeu économique et affectif	p 87
Schéma 12. La relation mshe munya- et mme munya-	p 100
Schéma 13. Image de la cosmogonie comorienne	p 133
Schéma 14. Image de l'espace social reproduisant l'ordre du monde	p 135
Schéma 15. Tableau des différents niveaux de la relation au père	p 169
Schéma 16. Les développements récents de l'ordre confrérique Shadhuli . La branche Yashrutiya présente aux Comores	p 274

PREFACE.

Je voudrais situer ce travail dans le courant de réflexion de la **sociologie cognitive** et de l'**anthropologie de la signification**, derrière les enseignements de mes maîtres et d'auteurs comme Alfred Schütz, Aaron V. Cicourel, Clifford Geertz, et des travaux de ceux qui ont analysé grâce à ce même courant d'idées leur expérience de terrain. J'ai tenté ici de rendre compte du sens que les Mahorais donnent à leur vie quotidienne et aux symboles à travers lesquels elle est vécue, en décrivant les cadres de cette vie et en essayant d'analyser les grilles cognitives (*grids*) qui permettent d'interpréter l'expérience quotidienne.

Des notions-clés m'ont guidée dans mon étude. Elles m'ont été accessibles grâce à l'enseignement du Pr. Ottino à l'Université de la Réunion. D'abord, celle de *Lebenswelt* de Edmund Husserl et de A. Schütz, que nous avons choisi à La Réunion de traduire par monde de vie plutôt que par monde vécu (1), qui permet d'envisager le cadre matériel, social et familial, et de manier finalement le concept d'éthos (cadre mental), tel qu'à la suite de Gregory Bateson le comprennent notamment Takie Sugiyama Lebra et Kai T. Erikson (2). C'est une véritable cartographie des significations et des valeurs s'organisant dans le champ d'une culture donnée.

Ensuite, la notion de typification (A. Schütz, Thomas Luckman) qui explique comment l'individu, dans sa culture, enregistre son expérience d'une réalité désordonnée et complexe et peut la catégoriser, et le rôle essentiel du langage comme premier outil de catégorisation. En fonction des biographies et cours de vie typique auxquels, selon ce qu'ils sont, ils vont accéder, les usagers d'une culture donnée vont développer un éthos et des attitudes particulières vis-à-vis des objets, des personnes, des événements. Ces attitudes cognitives, émotionnelles, conatives,

sont mis en acte dans les rôles sociaux et les engagements situationnels qu'ils assument, pour reprendre le vocabulaire de Ulf Hannerz.

Dans la perspective des sociologies phénoménologiques et ethnométhodologiques (3), j'ai attaché une importance particulière au point de vue du sujet, et à son expérience subjective. Les environnements physiques, sociaux, familiaux, ainsi que les processus de socialisation, sont reconnus comme déterminants dans la formation d'une identité, d'un "moi" typique de la culture étudiée. La compréhension des situations, la vie émotive et affective se développent dans les interactions et tout particulièrement dans les tensions et les conflits inhérents aux jeux personnels au sens de Berne, et à la manière dont les acteurs poursuivant leurs interactions utilisent les scripts attendus. J'utilise le mot script au sens précis que lui donne Roger C. Schank (4), et également, bien qu'elle n'utilise pas le terme, dans la même idée que Muriel Saville-Troike qui propose un modèle d'ethnographie de la communication qui en fait une véritable "ethnographie mode d'emploi", fournissant aux différents acteurs engagés dans une même situation toutes les directives nécessaires leur permettant de normatiser leur conduite.

La culture met à la disposition des gens des concepts qu'ils utilisent en fonction de leurs intentions, voire de stratégies précises, comme des ressources. Cette notion de ressources a été développée en particulier par Kenneth Leiter. C'est la compréhension de ces mécanismes d'utilisation des ressources qui a guidé ma recherche. Ces ressources se présentent le plus souvent aux acteurs sous la forme d'un savoir de sens commun (*common-sense knowledge* de Alfred Schütz) qui leur permet de faire face aux situations quotidiennes grâce à des recettes de conduites et d'activités.

Parmi mes lectures, j'ai été particulièrement influencée par

les travaux de A.V.Cicourel sur la sociologie cognitive (acquisition des procédés interprétatifs au cours de la socialisation et de l'apprentissage du langage), et par des travaux d'applications: ceux de T.Sugiyama Lebra, dont j'ai déjà parlé, sur l'éthos japonais, saisissant l'essentiel de cette culture par quelques traits qui sont le fondement de toute attitude et de toute interaction (appartenance, empathie, réciprocité, "self", place appropriée de chacun...); ceux de Dean C. Barlund sur le "self" tel qu'il se constitue dans deux cultures aussi différentes que les USA et le Japon; ceux de Lawrence Rosen sur la façon de "négocier" avec la réalité dans les interactions quotidiennes selon les contraintes, les possibilités, les buts et les moyens offerts à chaque acteur social (au Maroc); enfin, ceux de Niels Mulder sur le mysticisme et la vie quotidienne à Java, un terrain qui présente nombre de similitudes frappantes avec les Comores.

Je n'oublierai pas de citer ceux qui m'ont précédée à Mayotte et qui y ont réalisé d'importants travaux d'anthropologie, et qui ont pu saisir de l'intérieur la réalité de la vie quotidienne. Jon Breslar a travaillé sur les problèmes de famille, de résidence et d'habitat, et m'a initiée en 1980 à la langue **shimaore**, ce qui fut pour moi décisif car je ne peux concevoir de recherche sans une connaissance sérieuse de la langue. Michael Lambek, dans son ouvrage sur les possession **trumba**, s'est particulièrement intéressé aux interactions avec le monde surnaturel des djinns.

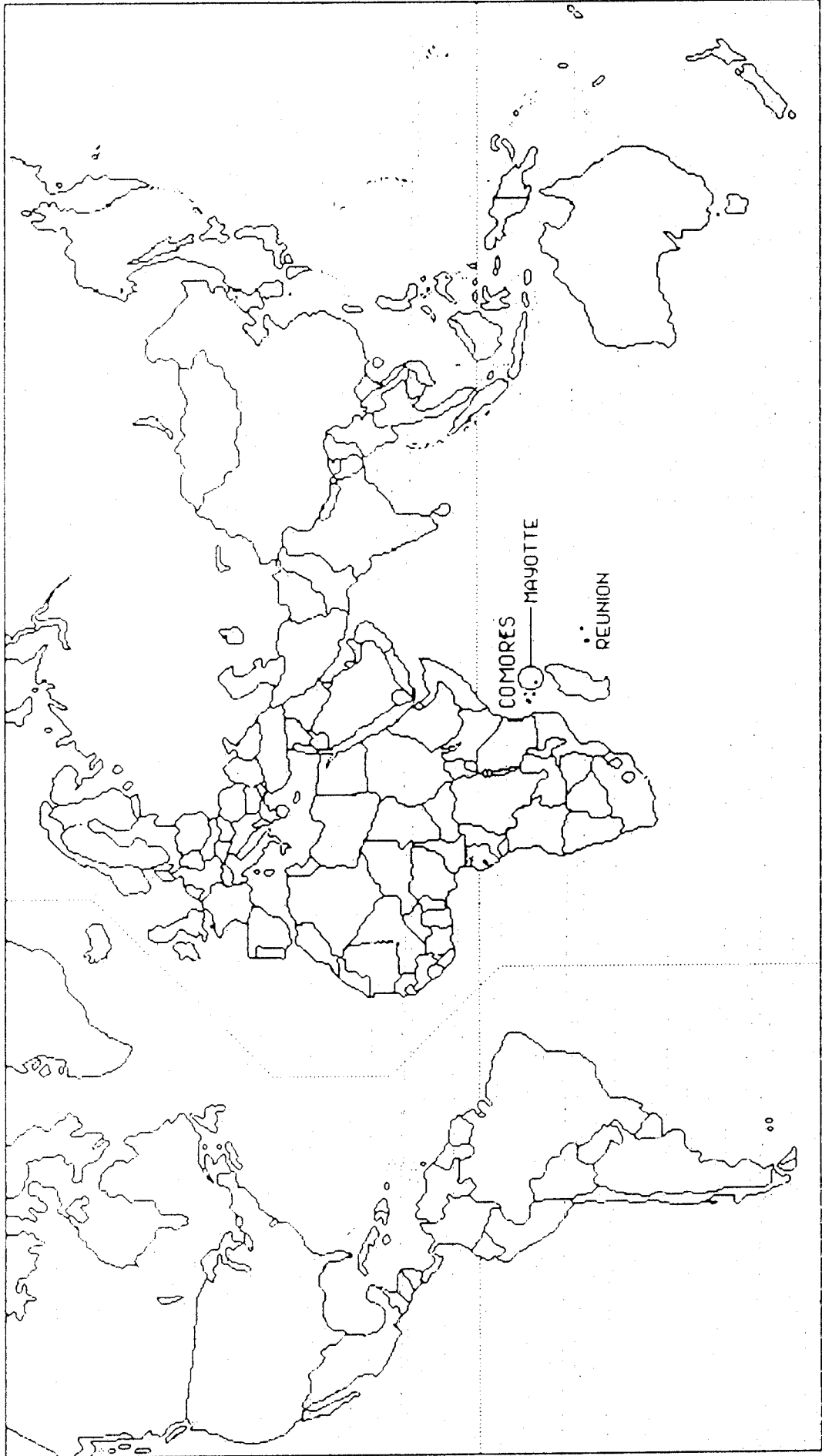
Je dois témoigner ma reconnaissance particulière envers le professeur Paul Ottino, qui non seulement a donné à tous ses étudiants les moyens théoriques et méthodologiques de travailler réellement sur un terrain d'étude, mais aussi m'a toujours accordé sa confiance et son amitié, et m'a communiqué son enthousiasme et sa passion pour la recherche en anthropologie. Sur ses conseils, j'ai limité la longueur du texte de ce travail en réduisant les descriptions ethnographiques habituelles pour porter toute mon attention, dans la perspective ethnométhodologique de Harold

Garfinkel, A.V.Cicourel et Kenneth Leiter déjà cités, sur la manière dont les gens utilisent les données de leur culture comme autant de ressources. J'ai évité de reprendre des informations et des descriptions, pertinentes pour mon propos mais déjà présentées dans deux articles sur les proverbes mahorais (1981, 1985), un recueil de contes en double texte (1985), et une analyse de la relation mère-fille (1986) que Francis L.K.Hsu, sur lequel je reviendrai, considérerait comme dominante. Je renvoie à la bibliographie. Un glossaire présenté en annexe donne des définitions de termes mahorais (voir aussi S.Blanchy, 1987) et des descriptions ethnographiques succinctes nécessaires à la compréhension du texte.

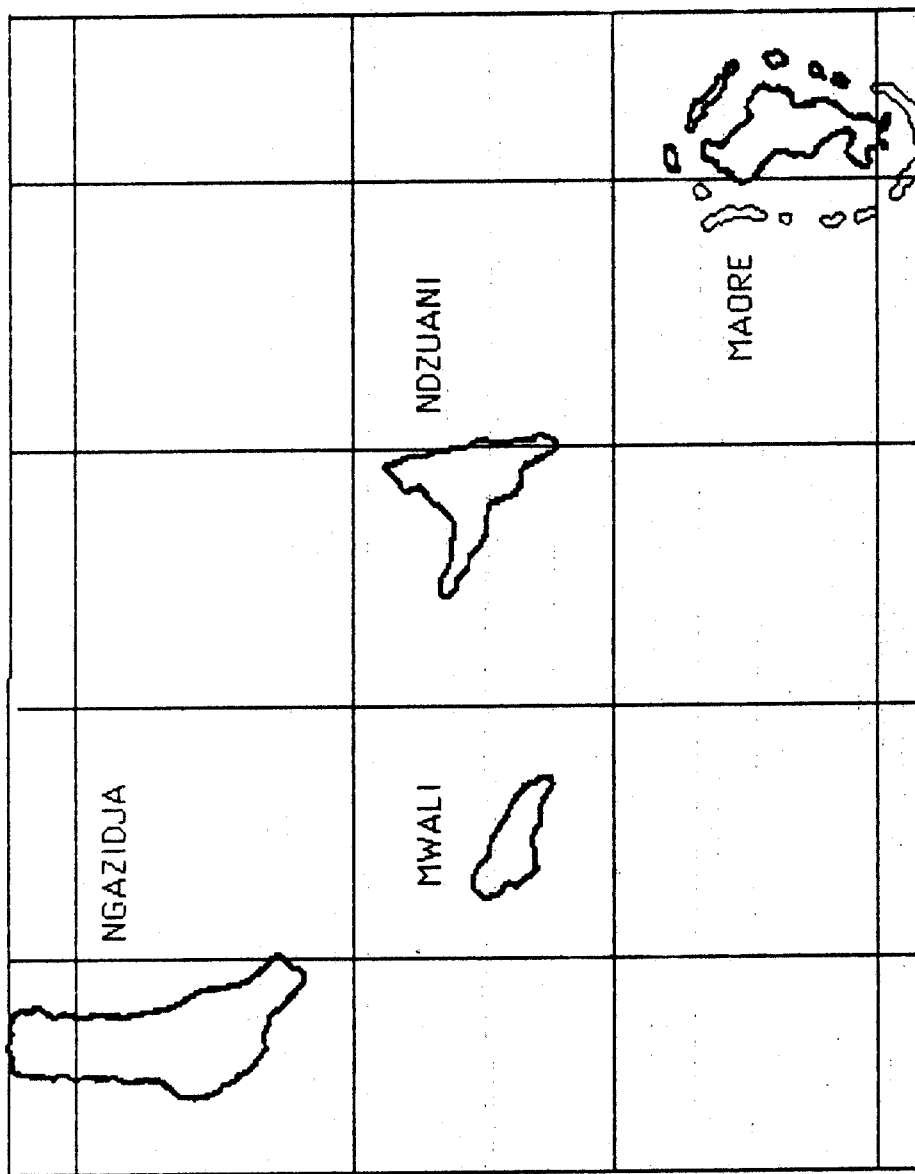
Mes remerciements vont aussi à l'Institut de Linguistique et d'Anthropologie de La Réunion, qui m'a soutenue en m'intégrant au Programme de recherche "Islam et Société dans l'Océan Indien".

Bien entendu, je suis entièrement redevable de tout ce que j'ai appris et compris au sujet de la vie quotidienne à Mayotte à mes amis mahorais qui ont témoigné avec sincérité et patience de leur expérience individuelle. Ne pouvant les citer tous, je rendrai seulement hommage à Zaharia Soilihi et Youssouf Said, et aussi à Fatima Maolida, pour leur aide immense.

Enfin, je dois citer ceux dont j'ai peut-être bousculé la vie quotidienne pour mener à bien ce travail, mon mari et mes quatre fils, qui ont supporté mes distractions, mes absences et mes heures d'étude avec philosophie.

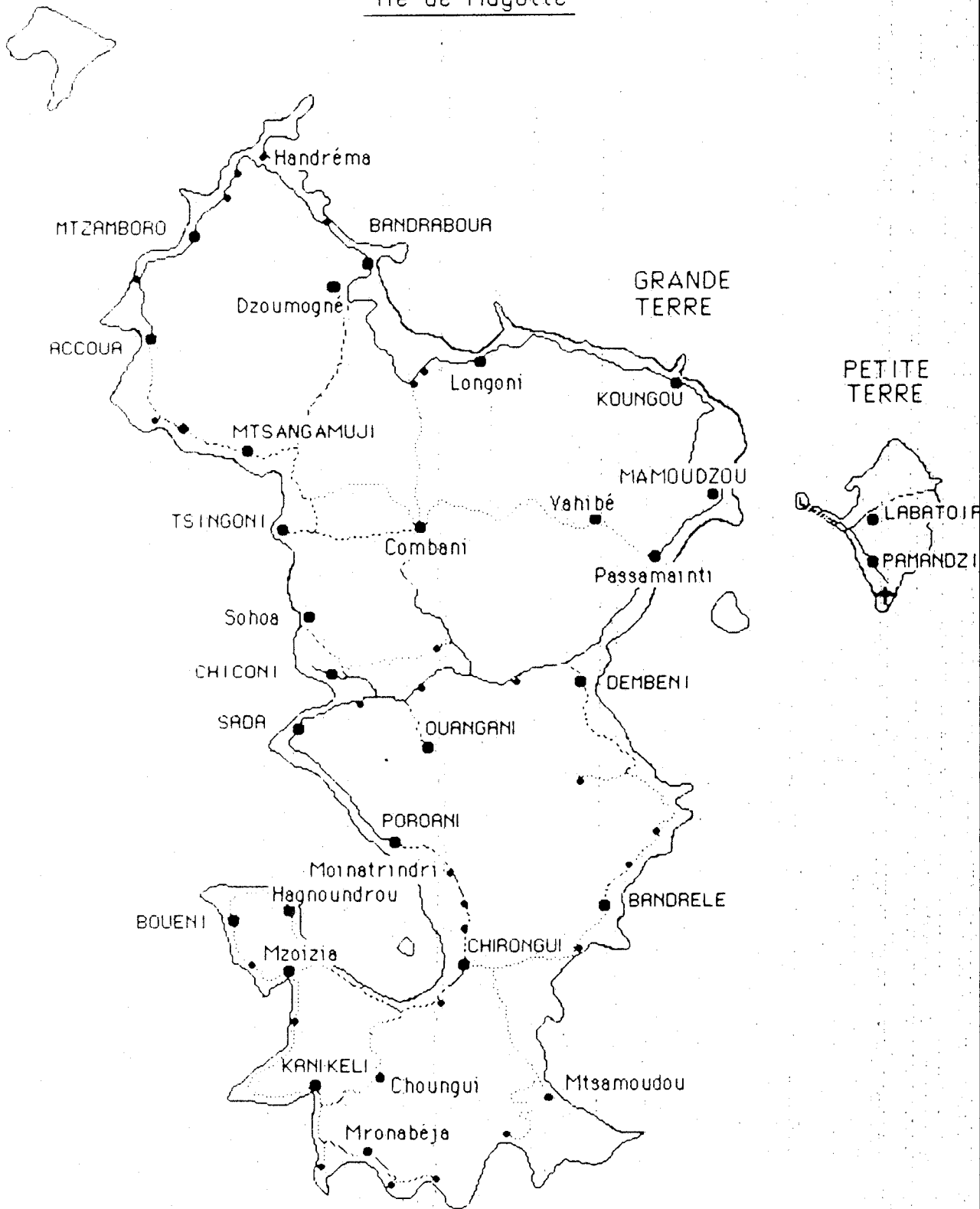


Carte du monde situation de l'archipel des Comores



CARTE DE L'ARCHIPEL DES COMORES

Ile de Mayotte



INTRODUCTION.

Mayotte (**Maore**) est une île de 374 km² qui fait partie de l'archipel des Comores (îles de Gde Comore, Anjouan, Mohéli, Mayotte) dans le canal du Mozambique, entre l'Afrique et Madagascar. Mayotte est à 70 km des côtes d'Anjouan (**Ndzwanj**), l'île voisine à l'ouest, et à 300 km des côtes du nord-ouest de Madagascar, à l'est. Les îles de Mohéli (**Mwali**) et de la Grande-Comore (**Ngazidja**) se trouvent à l'ouest et au nord-ouest d'Anjouan. Géographiquement, Mayotte est une île volcanique ancienne au relief usé (Bénara 660 m) et aux rivages découpés, entourée d'un récif-barrière qui délimite un grand lagon aux eaux calmes. Elle est soumise à un climat tropical présentant une saison chaude et pluvieuse et une saison dite fraîche.

La population et la culture de l'archipel des Comores se sont composées au cours des siècles au gré des mouvements d'hommes, de croyances et de valeurs. Le peuplement est en majorité d'origine bantou: ceux-ci n'étant arrivés sur la côte est-africaine qu'au II^e-III^e siècle après J.C. on peut supposer que ce peuplement n'a pas commencé avant le IV^e siècle.

A partir des conquêtes musulmanes du VI^e siècle et de l'expansion de l'Islam, des musulmans d'Arabie, Hadramaout et Oman, descendirent le long de la côte est-africaine, établissant des comptoirs tant sur cette côte que dans les îles où ils créèrent des cités-états. Les fruits de leurs alliances matrimoniales avec les bantous de la côte donnèrent des descendants métis, les swahili (arabe sawahil, la côte), islamisés. Les Comores se trouvaient dans cette aire swahilie. Mais les premières traces de peuplement que l'archéologie a permis de trouver datent du IX^e siècle et l'islamisation a commencé plus tard, avec l'arrivée de groupes venant des cités de la côte. L'archipel était en contact avec le réseau commercial de cette partie de l'Océan Indien, développé entre la côte africaine, l'Arabie, la Perse et l'Inde. Au

XII^e siècle, le géographe arabe al-Idrisi reconnaissait l'archipel et notait ses relations commerciales: il citait aussi des relations précoces avec Kilwa et peut-être Lamu, îles-cités de la côte africaine.

Les musulmans arrivèrent dans la zone swahilie par trois vagues principales, qui eurent leur origine dans des conflits religieux notamment à Shiraz, ville de Perse, mais aussi en Irak et en Arabie. Certains groupes décidèrent de partir, et leur périple les emmena, par étapes parfois de plusieurs générations, aux Comores, où la tradition orale a élaboré des mythes concernant cette arrivée. Après les Shiraziens (XIII^e s.), des arabes arrivèrent au XV^e s., et introduisirent une organisation politique en sultanat à la place des chefferies traditionnelles. La société ancienne se plia plus ou moins facilement au nouveau modèle: la force du principe matrilineaire sur lequel elle fonctionnait, confortée par une matrilocité toujours effective, résista en partie à l'influence des nouveaux-venus, et c'est encore une des caractéristiques essentielles de la société comorienne.

Mayotte semble avoir été à cette époque sous la dépendance d'Anjouan, puis forma un sultanat indépendant avec comme capitale Tsingoni (ou Shingoni), où fut construite la première mosquée de l'île. Un peuplement malgache se constitua, surtout dans le sud, venant du nord-ouest de la grande île (Sakalaves).

Trois groupes sociaux se distinguaient à Mayotte : **Kaballa**, nobles détenant le pouvoir, la terre, la plupart des esclaves; **wangwana** (sing.mungwana), hommes libres de l'ancien ordre; **warumwa** (sing.murumwa), esclaves originaires d'Afrique. Ces trois classes subsistèrent pratiquement jusqu'au début du XX^e s. Leur marque est imprimée aujourd'hui encore dans les esprits, et prévaut dans les rapports sociaux importants (alliances), en même temps qu'un sens moral tend à s'y attacher, servant à l'évaluation des autres dans les interactions.

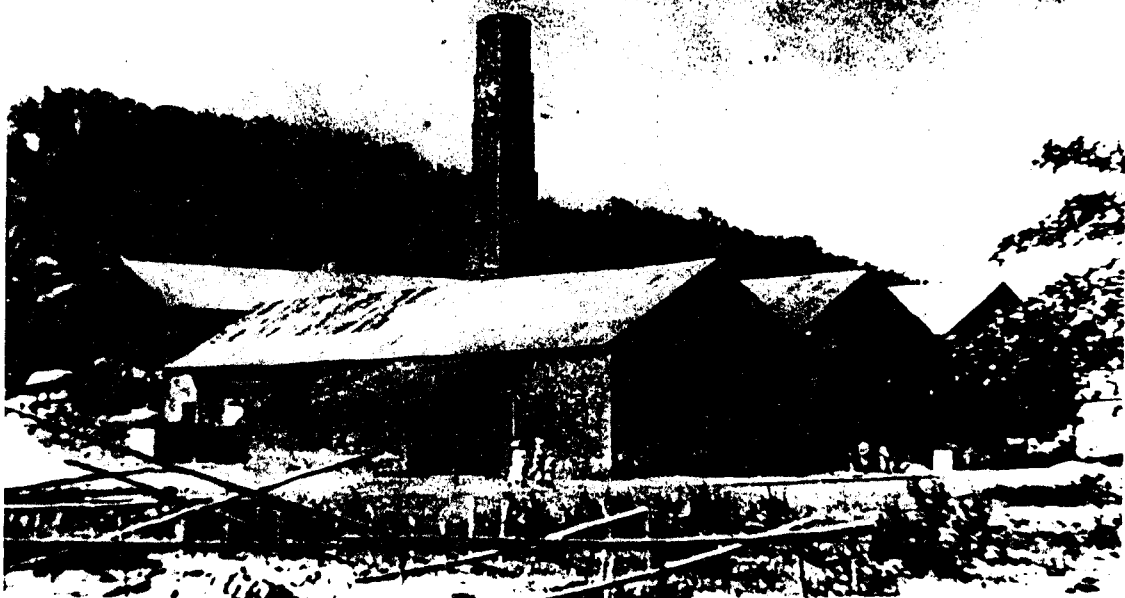
C'est à la fin du XV^e s. que survinrent les premiers européens

(Portugais, Espagnols, suivis plus tard par les Anglais et les Français) à la recherche de nouvelles routes commerciales vers l'Inde. Le XVII^e s. vit s'installer dans le canal du Mozambique les pirates européens chassés des mers Caraïbes, qui installèrent leurs bases à Madagascar (Diégo-Suarez, Ste Marie), et un siècle plus tard (fin XVIII^e-début XIX^e), leurs descendants malgaches organisèrent pendant plus de 20 ans des razzias régulières sur l'archipel. Ils s'emparaient chaque année d'un grand nombre d'habitants pour les revendre comme esclaves dans toutes les Mascareignes, et du bétail, saccageant les cultures et appauvrissant considérablement les îles. A Ngazidja et à Ndzwani, les villes de pierre s'entourèrent de remparts. A Maore, il n'y avait plus, à cette époque, que trois centres de population notables: Msapéré, Mamoudzou, Shingoni, avec quelques cultivateurs indigènes. La plupart des villages avaient été désertés, recouverts ainsi que leurs champs d'une invincible végétation. La population était réfugiée sur la Petite-Terre, plus facile à défendre. Restaient quelques misérables hameaux, plutôt dans les hauteurs. "Les habitants de la Grande-Terre étaient dans leur quasi totalité des esclaves que leurs maîtres avaient installés peu de temps auparavant pour cultiver le sol" (Jean Martin, 1983). Les cultures étaient pauvres. Une grande partie de l'île était couverte de forêts.

Au début du XIX^e s., l'**anpanjaka** Andriantsoly, souverain du royaume sakalave du Boina (N.O de Madagascar), dépossédé par les Mérimas des hauts plateaux, se réfugia auprès du sultan de Mayotte. Après bien des alliances et des conflits locaux dans lesquels furent mêlées Mohéli et Anjouan, et après avoir été gouverneur de Mayotte, puis sultan sous le nom d'Adriantsuli, cet ex-roi malgache cèda Mayotte à la France en 1843 contre une pension annuelle de mille piastres (5000 Frs).

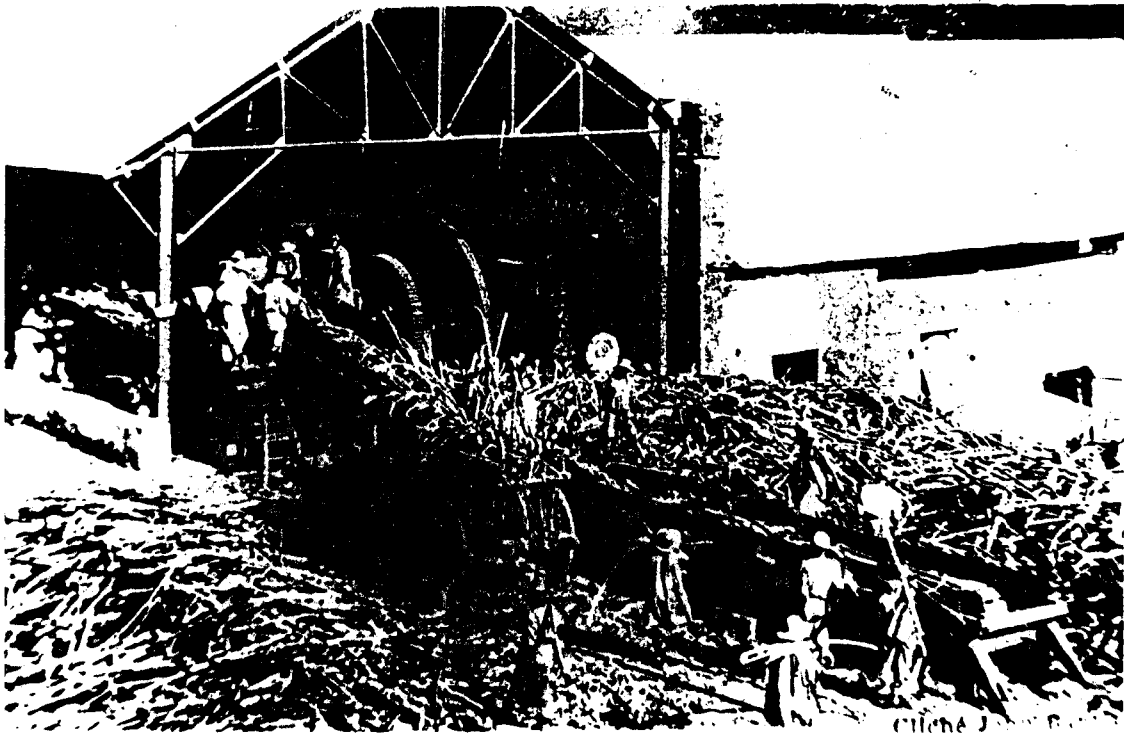
Les Français virent d'abord en Mayotte une bonne rade pour une base militaire, puis, devant les difficultés d'accès du lagon, seulement une bonne colonie agricole. Mayotte ne devint ni l'une ni

N° 6 -- MAYOTTE -- Sucrierie de Dzoumogné.



Sucrierie de Dzoumogne au début du siècle

MAYOTTE -- Dzoumogné: remoulage des cannes.



l'autre, bien que plusieurs plantations tentèrent de s'y développer au XIX^e-XX^e s. Les deux plus importantes furent Dzumonye et Kombani, mais la plupart furent sous-exploitées. Il y eut un trafic de populations sous le terme de "travailleurs engagés" qui ne fut pas à l'honneur des colons, ni de l'administration qui les couvrait. Des populations africaines, **makoa** surtout, furent introduites à Mayotte, ainsi que des habitants des îles de l'archipel, qui fut dès 1886 sous le protectorat de la France.

L'époque des planteurs de canne à sucre, qui s'établirent très tôt après le traité de 1848, provoqua des changements importants dans l'île, par une nouvelle répartition des terres et une importante immigration de travailleurs. En fait, dès cette époque, la méconnaissance mutuelle des deux communautés, mahoraise et française, les différences dans leur vision du monde et leurs principes d'organisation sociale, entraîna l'échec d'une mesure royale qui devait contribuer au démarrage de Mayotte: la libération, en 1846, de 1500 esclaves avec engagement pour cinq ans dans l'administration locale et indemnisation des propriétaires. "Paris comptait probablement sur l'enthousiasme des nouveaux affranchis pour favoriser l'essor de la Colonie. Hélas! ce fut tout le contraire qui se produisit: l'exode en masse de la population mahoraise - tant maîtres qu'esclaves - dans les trois autres îles restées indépendantes. En effet, l'esclavage tel qu'il était pratiqué à Mayotte considérait, comme dans beaucoup de pays d'Afrique Noire, l'esclave comme un membre de la famille que l'on écoutait, qui travaillait peu, mais plus cependant que les maîtres généralement inactifs qui leur confiaient, à l'occasion, les responsabilités importantes. Quitter le maître, abandonner sa famille pour aller travailler chez les chrétiens, c'était risquer une forme de coercition autrement plus dure que celle que l'affranchi délaissait." (Paul Guy, 1972). "Près de deux mille Mahorais quittèrent Mayotte en quelques jours, laissant fonctionnaires et colons dans le plus grand embarras. Il fallut songer à faire venir des travailleurs indiens de Karikal, des

Comoriens volontaires des autres îles." (ibid.)

La nouvelle stabilité politique s'accompagnait d'une part d'une nouvelle distribution du pouvoir -économique autant que politique- dont le petit peuple subit le poids et les excès, et d'autre part de transformations dans la composition des groupes sociaux. Ainsi, dans les années 1851, la population de Mayotte était composée de différents groupements: un nombre important de Betsimisarakas et de Sakalaves (Malgaches) faisait désormais partie de l'île; un millier de Grands-Comoriens étaient engagés dans les plantations, ayant fui guerres et misère; 500 Anjouannais s'adonnaient surtout au colportage, petit commerce ou travail domestique. Parmi les 6888 personnes recensées pendant cette année 1851, le groupe le plus important était celui des Mozambiques (Makoa): 2193 individus, alors que les Mahorais d'origine étaient 1196. Ces africains étaient importés comme esclaves depuis de nombreuses décennies, à travers un réseau passant parfois par Anjouan.

Quand l'administration française se mit en place, il ne restait pas grand-chose des chefferies traditionnelles. Les ordres du sultan étaient en principe retransmis à la population par sept chefs locaux. La justice était rendue, à Dzaoudzi, par le *cadi* selon le rite chaféite (*shafi'i*). L'appréciation d'un commandant de poste sur la population de l'époque était peu flatteuse; il notait en particulier la pauvreté de l'agriculture, la mauvaise tenue des quelques mosquées de la population arabe, tandis que, dit-il, les villageois de l'intérieur de la Grande-Terre vivaient dans le paganisme le plus profond sous l'influence des féticheurs... L'islamisation était un processus continu mais jamais achevé, qui se généralisera au XX^e s.

La classe des notables, en ces premières années de colonisation, était constituée de marchands cossus (souvent d'origine anjouannaise), et de quelques propriétaires fortunés;

puis, des employés de l'administration, payés, bien que modestement, et appartenant à des familles aristocratiques.

D'une manière générale, la population craignait le pouvoir de l'administration et des colons, cependant que ceux-ci, surtout après l'insurrection des travailleurs de 1856, vivaient dans la hantise d'autres soulèvements. J. Martin dit du recrutement des colons: "Mayotte était le Far-West des Réunionnais déclassés", et il évoque "le martyrologue des engagés de Mayotte"... Un véritable trafic de "travailleurs libres" s'était organisé, relié à un trafic d'esclaves clandestin de plus en plus périlleux, sur boutres indigènes, entre la côte d'Afrique (nord Mozambique, Kilwa) et les Comores, réseau impitoyablement traqué par les Anglais. On peut relever dans les documents judiciaires de l'époque, à propos de différents sur la livraison, de tels exemples: en 1862, Saïd Omar, patron de boutre, ramène 68 hommes de Kiloa; en 1867 le boutrier Hamissy en ramène 60 de Mozambique; en 1875, le boutrier Abadallah en prend 75 à Mohéli. "Des navires ou des boutres amènent à Mayotte des travailleurs des autres îles et les "habitants" entrent en conflit pour s'en attribuer le plus possible. D'autres fois, ces derniers se réclament, entre eux, des "engagés" partis chez des voisins" (P. Guy, *ibid.*). "On aime savoir, de nos jours, la part prise par l'Administration à ce trafic peu honorable de main d'oeuvre pour atténuer les effets de ces recrutements dans les sultanats où l'esclavage existait encore. Il ne cessera d'ailleurs à Anjouan et Mohéli qu'en 1891 et à la Grande-Comore qu'en 1904. Et les sultans d'alors se débarrassaient avec avantage de sujets malingres qui ne leur servaient à rien " (*ibid.*).

Quand à la population blanche nouvellement installée, elle souffrait beaucoup du climat et du paludisme endémique qui faisait de nombreuses victimes; quelques fois on allait jusqu'à déplorer vingt décès par an. Ceci, autant que les difficultés matérielles dûes notamment à l'éloignement de la métropole et même de l'île Bourbon (La Réunion), entravait les efforts de mise



Ch. de L.

Plantation de Drumonye au début du siècle



en valeur de l'île.

Sous protectorat depuis 1886, les trois autres îles Comores furent annexées en 1912, et formèrent avec Mayotte, où siégeait l'administration, une colonie. Cette colonie fut ensuite attachée à Madagascar (occupée depuis 1897), où des efforts de développement furent menés, et dont bénéficia une élite mahoraise et comorienne: éducation, formation professionnelle, notamment en santé. Petites îles oubliées, les Comores menèrent pendant ces années une vie léthargique. Une société financée principalement par des parfumeurs de Grasse, la société Comores-Bambao, racheta les grandes plantations des quatre îles (à Mayotte, les plantations de Dzumonye et Kombani) et y développa la culture des plantes à parfum: girofle, ylang-ylang, basilic, citronnelle, vanille. Ce n'est que très récemment que cette société revendit, à Mayotte, une grande partie de ses terres aux particuliers.

Privés de tous pouvoirs, les habitants s'adonnèrent littéralement à la religion et l'introduction des confréries religieuses venues du Maghreb et de Palestine fut un grand succès. La popularité de ces **twarika**, introduites au début du XX^e s. ne cessa de grandir, ralliant les populations masculines, ravivant la foi et la pratique mal établie dans certains groupes sociaux d'origine africaine, favorisant l'islamisation et permettant des contacts fréquents entre notables religieux des îles, et entre ceux-ci et les responsables religieux de Zanzibar, d'Égypte, de Palestine.

Mal administrées depuis Tananarive, les Comores devinrent en 1946 un Territoire d'Outre-Mer. L'Empire colonial français se transforma en Union Française (ses habitants étaient désormais français), ce qui permit l'élection de députés comoriens à l'Assemblée Nationale, et la naissance aux Comores d'une certaine vie politique. L'assemblée locale, le Conseil Général,

devint en 1952 Assemblée territoriale; en 1956 eut lieu la création d'un Conseil de Gouvernement, et en 1958 les Comores choisirent par référendum de rester T.O.M. Sur demande de l'Assemblée territoriale (en 1958), la capitale fut transférée (entre 1962 et 1966) de Dzaoudzi (Mayotte) à Moroni (Grande-Comore), qui allait dès lors bénéficier d'un certain développement (hôpital, lycée). Pour les Mahorais et leurs élus, le choc fut grand: ils craignirent de redevenir un petit îlot oublié de toutes les décisions au profit de leurs frères et rivaux grands-comoriens. Le Mouvement Séparatiste Mahorais (MPM) s'était créé dès 1959, ce qui permit à Mayotte, lors de la déclaration d'indépendance unilatérales des Comores en 1975, de rester une Collectivité Territoriale Française, évènement qui, juridiquement, ouvrit de longs débats impossibles à conclure.

Cette récente séparation politique n'empêche pas l'unité géographique et culturelle des Comoriens, et les échanges fréquents de populations liées par la parenté; tout au plus souligne-t-elle l'irréductible spécificité régionale qui les caractérise aussi. Mayotte se considère comme la "petite sœur préférée" de la France, sœur aînée riche et - souhaite-t-elle-généreuse: un statut qu'elle avait perdu avec le transfert de la capitale.

L'avenir n'est pas clair dans les esprits: nombreux sont ceux qui voudraient bénéficier au maximum de l'aide française sans se rendre compte de ce qu'une intégration représenterait au niveau des cadres juridiques et administratifs et de l'impact sur la vie quotidienne et les comportements traditionnels. Impressionnés par l'exemple réunionnais, qui n'est en aucun point comparable, et par quelques promesses électorales, certains se laissent fasciner par un avenir de département peu réaliste et improbable. D'autres s'inquiètent des possibilités de développement et d'essor économique de la petite île, qui bénéficie depuis une dizaine d'années d'une assistance importante au niveau santé, éducation et

équipement (habitat-assainissement), particulièrement en zone urbaine; développement que les plus de trente ans n'ont pas connu dans leur enfance, mais dont leurs enfants, jusqu'à un certain point, bénéficient. La vie des adultes ruraux n'a pas changé pour l'essentiel, si ce n'est que le problème foncier se fait plus aigu, à cause du développement démographique pas encore suivi de changements de comportements familiaux et reproducteurs. Une grande partie des enfants doit sortir du circuit scolaire en fin de cycle primaire, ayant un âge trop élevé et un niveau trop faible. Le fossé entre salariés urbains et cultivateurs de villages ruraux se creuse, provoquant une immigration urbaine d'hommes seuls s'embauchant à la journée comme dockers et buvant souvent leur paye en mauvais vin bon marché. Les jeunes sortis du circuit scolaire et vivant en ville développent une petite délinquance et passent le temps en ravivant les traditionnelles querelles villageoises.

La vie va de l'avant, pleine de changements pour certains, d'espoirs ou d'inquiétude pour tous. Certaines mentalités changent vite dans un environnement nouveau, d'autres persistent dans des conditions de vie traditionnelles. Ce sont les grandes lignes de cette unité et de cette diversité que je me suis efforcée de comprendre et de décrire ici.

PREMIERE PARTIE: INTERPRETATION CULTURELLE DES MONDES MATERIEL ET SOCIAL.

J'entends "mondes matériel et social" au sens de Jurgen Habermas, qui dans son ouvrage THEORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL (pp 100-118, traduction de l'allemand) expose sa théorie des trois concepts d'action différenciés en fonction des rapports acteur-monde: monde objectif ou matériel, monde social, et monde subjectif, les trois types d'agir - téléologique, régulé par des normes, et dramaturgique - introduisant au nouveau concept d'agir communicationnel.

Je me propose de décrire comment, à Mayotte, la vie de chacun s'organise, dans les cadres spatio-temporels donnés (1.), avec les choix et les contraintes des statuts sociaux possibles, des rôles à substantialiser selon son âge et son sexe (2.), dans des situations dont les scripts s'apprennent au cours de la socialisation, et en premier lieu dans le cadre des interactions familiales (2.2.), elles-mêmes porteuses de problématiques et de conflits représentatifs de ceux que la culture peut contenir.

1. LE MONDE MATERIEL (ESPACE, TEMPS).

J'envisage ici la structure espace-temps en tant que cadre, alors que la perception et l'utilisation des objets du monde matériel sera traitée dans la deuxième partie, le monde mental (4. Attitudes vis à vis du monde matériel).

1.1. L'ESPACE.

Il s'organise de façon spécifique dans cette île aux dimensions réduites où le village et la maison familiale forment autant d'unités de vie avec leur règles de circulation.

1.1.1. GEOGRAPHIE ET COMMUNICATIONS

Mayotte (**Maore**) est une île de 374 km², dans l'archipel des Comores (**masiwa**) (canal du Mozambique) entre Madagascar et l'Afrique de l'est. Les terres voisines les plus proches sont, vers l'ouest, Anjouan (**Ndzwani**), à 70 km, visible de la côte ouest et nord; Mohéli (**Mwali**), à 130 km; la Grande Comore (**Ngazidja**), à 180 km; et vers l'est Madagascar (**Bushini**).

Constituée principalement de deux îles, la Grande Terre (362 km², 90% de la population) et la Petite Terre (12 km²), Mayotte est entourée d'îlots faisant face à ses côtes échancrées de baies de sable ou plus souvent de mangrove. Elle est entourée presque en totalité d'un récif corallien fermant le lagon à la houle du grand large, et constituant une belle réserve de faune et de flore sous-marine.

Le relief montagneux (mais de faible altitude, point culminant le Bénara, 660 m) détermine une agriculture sur pente et un habitat en grande partie côtier, à l'embouchure de petites rivières.

Le climat se partage globalement en deux saisons: saison humide, **kashkazi**, primordiale pour les travaux des champs, et également favorable à la pêche; et saison sèche des vents alizés, **kusi**, imposant moins de travaux aux paysans, et propice aux festivités, cérémonies et autres manifestations collectives.

Après avoir été centrée sur l'ancienne capitale **Tsingoni**, elle-même tournée vers la ville soeur de **Domoni** sur la côte anjouanaise, la vie politique et administrative est centralisée, depuis la prise en charge française (1841) dans la zone urbaine de **Dzaoudzi-Pamanzi** en Petite Terre, et de Mamoudzou (**Momojuu**) en Grande Terre.

Actuellement, la ville voisine de **Msapéré** rejoint déjà Mamoudzou par la plaine de **Kavani**, où les constructions se développent. A l'opposé, sur la côte est, le gros bourg de **Sada**, à population exclusivement mahoraise, constitue une autre grande concentration de population.

Le réseau routier, développé tardivement mais rapidement depuis ces 10 dernières années, converge vers les centres administratifs et commerciaux de Mamoudzou-Dzaoudzi (sur la Petite Terre se trouve l'aéroport, dont le trafic relie 3 fois par semaine Mayotte à La Réunion, et 2 fois par semaine aux trois autres îles de l'archipel des Comores (République Fédérale Islamique des Comores).

Routes et pistes permettent donc de relier actuellement presque tous les villages, par taxi-brousse (404 bâchée) ou voiture individuelle. Mais les détériorations de ce réseau, dûes aux pluies et aux difficultés d'entretien, perturbent souvent les communications, notamment avec les villages du sud, et ceux de l'extrême nord-ouest. Avant 1975, beaucoup de liaisons se faisaient par pirogues.

La Petite Terre et la Grande Terre, distantes d'un kilomètre, sont reliées par un service de barges demandant à l'usager du temps et de la patience. Les jetées, de part et d'autre, ainsi que l'embarcation elle-même, constituent une arène pour les rencontres et les échanges d'informations, notamment au sujet d'éventuels voyages à l'extérieur, puisque la majeure partie de la population se trouve d'un côté, et l'aéroport de l'autre. Il y a en outre un important trafic quotidien entre ces deux îlots pour affaires: démarches administratives, transactions commerciales, emploi du côté opposé au domicile; et pour déplacements personnels: visites familiales ou autres, menus achats.

Le téléphone existe dans la zone urbaine de Petite Terre et Mamoudzou-Msapéré. L'électricité est également installée dans cette zone, et quelques villages ont été dotés d'éclairage public à énergie solaire permettant d'assurer la lumière dans la rue principale jusque vers 11 h - minuit.

1.1.2. L'ESPACE VILLAGE.

A Mayotte, l'habitat est groupé en villages, entités politiques ayant un nom en propre, et possédant au moins une mosquée et un

point d'eau potable.(Cf.l'étude de B. Chatain et L.A.Cheyssial, "Habitat Mahorais", D.D.E. Mayotte, 1979). Après avoir eu à leur tête, il y a quelques décennies, des "chefs de villages" désignés pour les rapports entre la population et l'administration française, les villages sont actuellement regroupés en communes ayant élu un maire et un conseil municipal. Chaque village n'en possède pas moins, dans sa structure traditionnelle, un groupe d'anciens, notables et hommes d'expérience, qui sont consultés sur de nombreux problèmes concernant la communauté.

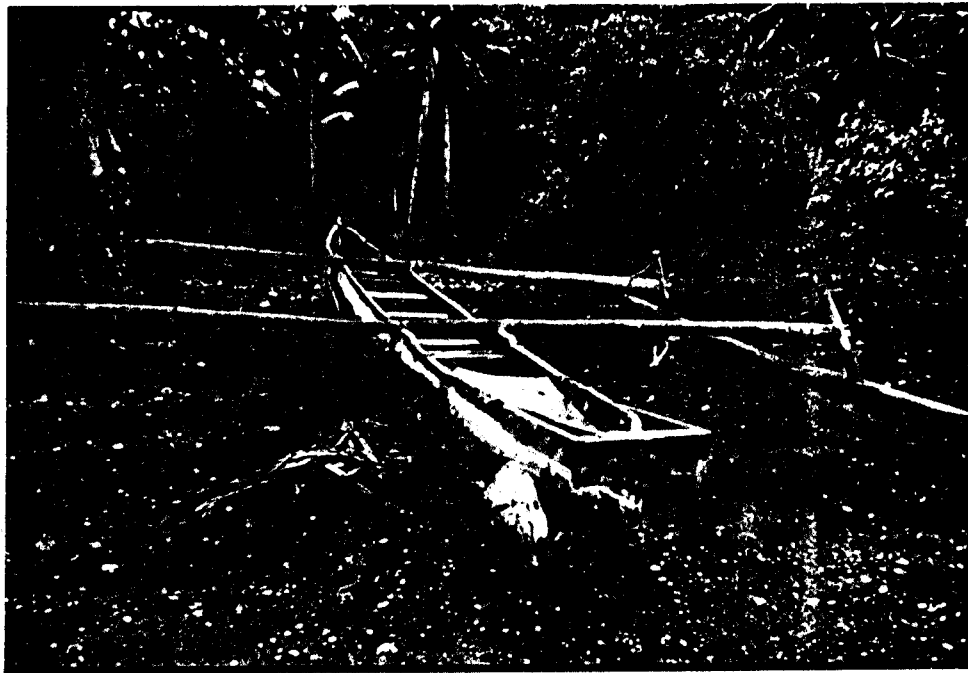
Les villages côtiers.

Quatre vingt pour cent d'entre eux ont choisi à l'origine un site côtier. La plage est alors investie comme une des parties du village. Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer cette situation préférentielle:

- la relation ancestrale à la mer, pour cette population issue de plusieurs vagues de colonisation de navigateurs (les premiers peut-être originaires de l'Insulinde, ayant apporté la pirogue à balancier);
- bien que la pêche ne soit pas leur activité principale, les habitants utilisent ses produits, d'accès facile, comme une partie de base de leur alimentation. Les pirogues sont des instruments importants: on ne peut en posséder qu'en résidant près de l'eau;
- une partie des relations de village à village se fait encore par mer (la quasi-totalité jusqu'en 1975 environ, de moins en moins actuellement);
- au niveau sanitaire, l'ensemble rivière-plage a longtemps été le seul système et est encore utilisé et apprécié (rivière = eau douce à boire et à usage domestique, plage = lieu de déjections à la nuit tombée, nettoyage assuré par les marées...) Il est parfois jugé supérieur à des pratiques déjà anciennes offrant de meilleures conditions d'hygiène: le puits (mais beaucoup de puits ont de l'eau saumâtre, car ils sont creusés trop près des rives), les latrines (mais ces dernières, creusées trop près des puits, finissent par communiquer par la nappe phréatique peu profonde...)



Pêche de femmes au "djerifa" (tissu léger)



Pirogue à balancier

L'action sanitaire entreprise ces toutes dernières années permet d'informer les habitants sur des pratiques plus saines, soutenues par l'effort de développement: captages, arrivées d'eau dans les villages, traitement de l'eau en zone urbaine, diffusions des techniques de constructions de latrines correctes et aide matérielle, etc...

Si l'histoire récente a vu le développement de nombreux villages côtiers, et l'abandon de villages de collines trop isolés du nouveau réseau de communications, l'époque incertaine des invasions par mer (XII^e - XVIII^e siècle) avait été par contre le temps de l'installation des villages à mi-hauteur entre la plage et la crête, au fond de petites criques (surveillance et retraite possibles). Plus tôt, entre le XIII^e et le XIV^e siècles, des villages fortifiés avaient été aussi construits sur les collines.

Il en résulte qu'actuellement on peut trouver cinq types différents d'implantation de villages. Mais on peut dire en résumé que le "village synthétique" serait de type côtier mixte, mi-plaine mi-coteau (comme Sada) et, si on l'imagine plus petit, de type côtier de plaine (comme Bandrele, Mzwazia).

Organisation familiale des parcelles.

Tout village est à l'origine un établissement familial. Lorsqu'un deuxième groupe est venu s'y ajouter, il y a eu, à l'époque, création d'un autre quartier très distinct. Les villages mahorais se sont structurés lorsque la population de l'île était extrêmement faible (200-300 habitants maximum pour les plus gros villages).

Ils sont structurés hiérarchiquement et familialement. La distance qui s'établit entre les parcelles (**shanza**, pl. **zanza**) est socialement explicable. Quant aux chemins, **ndzia bole** (grands chemins) ou **ndzia titi** (venelles), ils ne sont conçus que pour la communication sociale entre les individus; en particulier, on peut voir souvent que le **ndzia bole**, principal axe du village, est constitué de chaînons de relations familiales transversales et longitudinales. L'espace social est constitué par cet

enchaînement, et par là même, dès son origine, le chemin n'est donc pas tout à fait un espace public.

Traditionnellement, l'important pour les Mahorais est la taille des parcelles habitables, et leur disposition les unes par rapport aux autres; et non la largeur du chemin, ni sa rectitude et son aplanissement. Ils privilégient la rapidité de circulation (d'individus à pieds) et non l'équilibre du circuit lui-même.

L'expansion du village, par exemple à l'occasion de construction de **banga** (case à une pièce) de jeunes garçons, peut se faire sur des terrains limitrophes jusque là cultivés par les familles, et qui passent ainsi de l'espace-champ (**shamba**, pl. **mazamba**) à l'espace-village (**dago**, pl. **malago**).

A l'inverse, l'extension intérieure aux limites du village est réservée pour l'installation des filles: inclusion de nouvelles parcelles avec maison. En effet, les filles reçoivent de leur parents une maison construite sur une parcelle familiale (ou achetée) pour leur mariage. Les jeunes gens vivent dans leur case de célibataire et quand ils se marient s'installent dans la maison de deux pièces fournie par la famille de l'épouse, et propriété de cette épouse. Les espaces familiaux se transmettent donc par les femmes, et l'occupation du sol est continu de mère en fille.

La circulation.

Elle dépend du découpage des parcelles. Il peut y avoir communication à l'intérieur d'un groupement familial de plusieurs parcelles; c'est le "cluster", créant un espace de circulation interne (ce peut être entre une mère et sa fille, entre deux soeurs, etc...) Pour ces mêmes relations familiales, on peut aussi trouver une clôture mitoyenne sans ouverture.

Dans les premiers temps d'organisation d'un village, les habitants ont aligné leurs maisons, se faisant face le long d'un premier chemin, soit **ndzia A** (voir plus bas plan du village

synthétique); par le jeu des groupements, un chemin de deuxième ordre s'est formé, soit **ndzia B**, etc.. . Quand cela devint trop complexe, on a fait une coupure et un chemin différent fut créé plus loin, départ d'un nouvel alignement. Les maisons ouvrent sur le chemin principal (**ndzia A**) ou sur ses parallèles, mais non sur les petites transversales.

La mosquée, ou la principale des mosquées, ouvre sur la voie principale, et un espace transversal plus large la borde. On peut remarquer que de nombreuses maisons avoisinant la mosquée sont en parpaing et béton (anciennement en pierre), dans les villages de quelque importance, comme le quartier de Mbalamanga à Msapéré, abritant en principe les familles nobles, aristocratiques (hiérarchie sociale et disposition spatiale: la mosquée comme centre du village, le quartier "de pierre" autour).

Au départ, la mosquée était le point le plus avancé vers la mer, avec éventuellement un espace libre à côté: place centrale du village (**shanza ya lidago**): une topographie que l'on retrouve dans les contes et récits anciens. Cet espace a le plus souvent disparu, du fait de l'extension des villages vers l'extrême bord de mer.

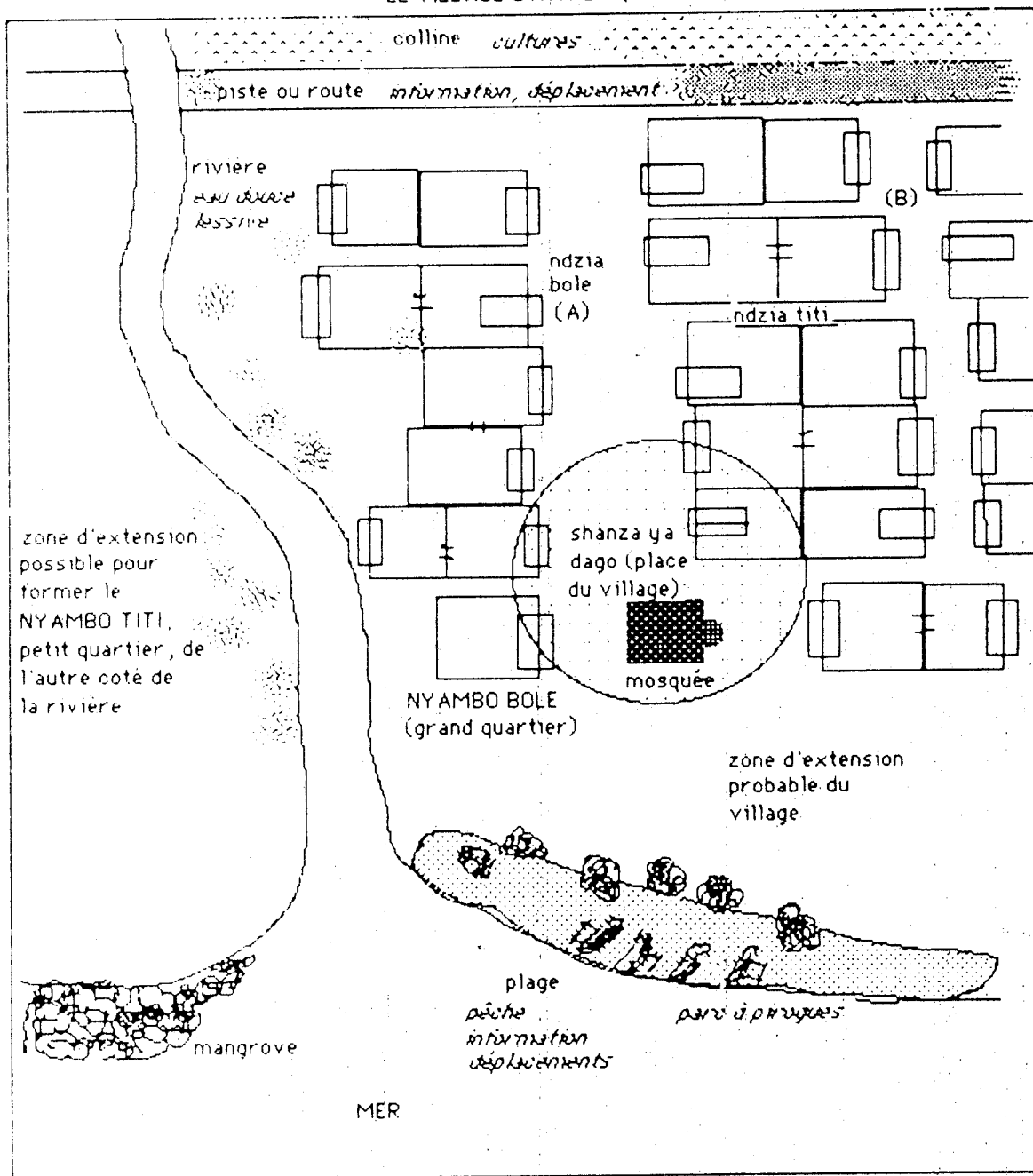
La voie principale, qui aboutit à la mosquée, prend son départ au niveau des voies de communications terrestres d'un village à l'autre.

Lorsque le village grandit, des extensions de groupement de parcelles se font à partir de la nouvelle piste, ou de la place publique, et non seulement de la voie principale: d'où complexification du plan initial.

En résumé, les relations dans le village, marquées par les axes de circulation, se situent donc à trois niveaux:

- relations familiales (maison, groupement de parcelles communicantes ou non).
- relations de voisinage (parcelles mitoyennes ou séparées par des venelles transversales; mosquée de quartier).
- la communauté villageoise dans son ensemble: chemins principaux, places publiques, mosquée du vendredi.

LE VILLAGE SYNTHETIQUE



Un faux village: le tobe ou village de gratte.

Faux car il ne présente aucune caractéristique du village "dago", communauté structurée. Situé plus près des lieux de cultures, il est fait de cases d'une seule pièce plus souvent que de deux pièces; généralement, pas de cour fermée par une barrière, pas d'éléments (grenier, poulailler, abri-cuisine, etc...)(voir plus bas, l'espace-maison).

Certains membres de la famille peuvent être contraints de rester en bas, au village; ceux qui montent au **tobe** essaient donc de redescendre le plus souvent possible, et au moins le vendredi pour la prière commune et quelques achats: il n'y a là-haut ni mosquée, ni boutique.

Bien qu'orienté vers la famille, et soudant ses membres dans des activités agricoles intensives, le **tobe** prive les gens du contact social caractéristique du village.

Plan du village synthétique.

Imaginé mais exemplaire, il s'inspire du plan du village de Bandré. Il s'organise le long d'un chemin principal au bord duquel ouvrent les maisons, et qui aboutit à la mosquée, autour de laquelle s'étend de façon informelle un espace de rencontres créé de facto. La mosquée est face à la mer, séparé d'elle par un espace qui deviendra plus tard constructible. Cette première zone d'extension placera la mosquée plus à l'intérieur du village. La deuxième zone d'extension se trouve de l'autre côté de la rivière.

Les tombes se trouvent, dans un premier temps, aux abords de la mosquée. Puis, lorsque le développement du village entraîne la raréfaction des parcelles habitables, un nouveau cimetière est délimité aux abords du village, ou bien si les villageois ne peuvent se mettre d'accord sur un endroit, chaque famille enterre ses morts sur un terrain lui appartenant: près de la maison, si elle est

à la périphérie du village et entourée d'espace libre, ou dans un champ. Certains disent que c'était, avant, un privilège des nobles. (A la Grande-Comore où subsistent de nombreux remparts anciens, on trouve encore des tombeaux de population servile hors les murs). Le plus souvent donc, les tombes sont maintenant situées aux limites du village ou dans un champ proche, exception faite pour les tombes des saints, **mahaburi ya wali**, surmontés de mausolées en pierre ou ciment, placées derrière certaines mosquées.

Les mosquées de Mayotte, constructions fort simples, n'ont pas de minaret, sauf la grande mosquée de Msapéré, terminée en 1984 après de longs travaux. Il n'existe pas non plus de maisons à étages susceptibles de surplomber les mosquées.

La circulation entre le village et l'extérieur s'oriente vers le haut et vers le bas. Vers le haut: vers la colline, la campagne, les champs, pour les cultures, éventuellement la chasse; on parle alors de "monter en brousse", **uhey a liju**; et aussi, par des chemins côtiers ou intérieurs, vers les villages voisins. Egalement chemin remontant la rivière vers l'amont où la pente est plus forte et l'eau plus claire, et où se trouvent des rochers formant cascades, ce qui procure aux femmes des pierres pour frotter le linge. Vers le bas, on se tourne vers la mer: outre les activités de pêche avec pirogue (activité masculine exclusivement) ou sans pirogue (pêche au lamba, au panier, à l'**uruba**, plante toxique pour le poisson: activités féminines), la mer relativement calme du lagon constitue une voie de communication qui était il y a peu de temps encore primordiale (informations, déplacements de personnes et de marchandises).

L'outil de travail et de transport, la pirogue à un balancier désignée par le terme malgache de **laka**, est tiré sur le sable, marquant la plage comme lieu de rangement et d'activités collectives, incorporant cet espace au village (le petit matériel et les pagaies sont gardées à la maison).

Ainsi on notera que la plage, en bas, et les champs, vers le

haut, sont des extensions du village, des espaces marqués, "tampons", entre le village et les espaces sauvages que sont la mer, la brousse et la forêt, espaces non maîtrisés dans le cadre de vie traditionnel.

NON-VILLAGE	:	EXTENSION	:	VILLAGE	:	EXTENSION	:	NON-VILLAGE
forêt, brousse	:	champs	:	maisons	:	plage	:	mer

La terre cultivable est possédée, traditionnellement, par le groupe de filiation, et utilisée par ses membres; les parcelles du village sont également un bien familial, réparties entre les filles mariées. Sol habité et sol cultivé sont donc tous les deux des espaces familiaux, accessibles aux individus en tant que membres de la famille.

Ceux qui ne possèdent pas de terres (par exemple, certaines familles de descendants d'esclaves, ou de travailleurs engagés sur les plantations à la fin du XIX^e siècle) se louent comme métayers à ceux qui cherchent des bras pour l'entretien de leurs champs achetés ou hérités.

L'augmentation rapide de la population, la surexploitation et l'appauvrissement des terres cultivables, font apparaître depuis quelques années un problème crucial de manque de terres, et des conflits familiaux surgissent parfois autour d'un patrimoine trop morcelé, quand ce n'est pas un conflit opposant deux villages, deux groupements de lignages.

1.1.3. L'ESPACE DOMESTIQUE: DAGONI.

L'espace domestique est composé de la maison (**nyumba**) de deux pièces, ouverte sur la voie publique par la pièce de l'homme (**fuko la mutru baba**), et sur la cour (**shanza, mraba**) par la pièce de la femme (**fuko la mutru mama**). La cour elle-même possède sa propre entrée depuis le chemin public.

Les différentes parties de cet espace sont agencés de telle façon qu'elles présentent des degrés d'ouverture, et

d'accessibilité différents, nuançant le caractère privé ou intime qui les définit.

On distingue les éléments suivants dans tout espace domestique (voir plan page suivante):

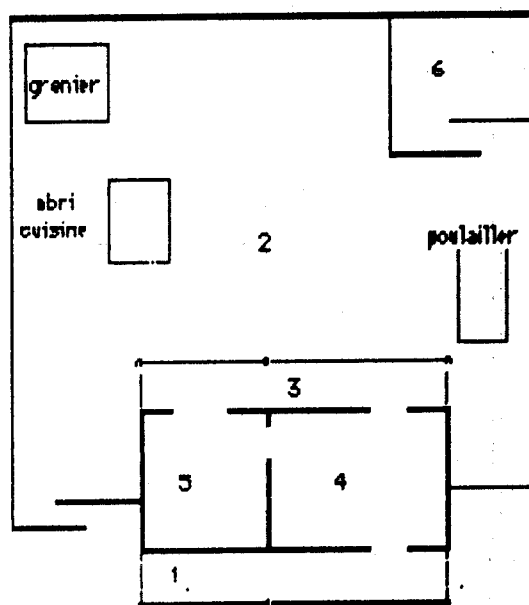
- 1) **Baraza**: véranda (extérieure).
- 2) **Shanza**: cour, parcelle utilisée.
- 3) **Baraza**: véranda (intérieure).
- 4) **Fuko la mutru baba**: pièce de l'homme.
- 5) **Fuko la mutru mama**: pièce de la femme.
- 6) **Mraba wa sho**: aire d'ablutions, de toilette, parfois traduite par "douche", éventuellement équipée de latrines.

On distingue trois types de clôture (Chatain et Cheyssial, ibid.):

- 1- la clôture symbolique, qui délimite un espace sans le délimiter aux regards, ex. entre la rue et la véranda extérieure.
- 2- la clôture avec entrée frontale, qui laisse le regard pénétrer, et détermine un intérieur accessible sous réserve; ex. entre la rue/la véranda et la chambre de l'homme, par la porte ouverte; ou entre la cour/véranda et la chambre de la femme, idem.
- 3- la clôture avec entrée en chicane, opaque, qui interdit aux regards de pénétrer, et par là même ne permet pas l'intrusion; ex. entre la rue et la cour: on demande à entrer, on attend la réponse.; entre la cour et l'aire de toilette: on sait si quelqu'un de la maison y est entré, ou on demande s'il y a quelqu'un.

Dans cette organisation de l'espace, de la circulation, et de l'accessibilité, le clivage homme/femme correspond au clivage public/privé-domestique, et au clivage antérieur/postérieur.

L'espace le plus postérieur et intime est l'aire de toilette, où se déroule les circoncisions traditionnelles (on y enterrera le prépuce de l'enfant), lieu de cachette sûre pour des objets de prix, pour l'argent (qu'on peut y enterrer sans témoins).



Les éléments de l'espace domestique.

De même la pièce de la femme, chambre du couple, est considérée comme un lieu très privé, le lieu de la rencontre sexuelle. Le frère de l'épouse répugnera à y entrer, encore plus à s'asseoir sur le lit du couple. Les parentes et les amies y sont facilement admises par l'épouse.

La cour est l'espace privé familial, très accessible à tous les familiers et conviviaux: parents, voisins proches. Lieu de travail de la femme, il est ouvert aux relations de quartier et de village, dans ce registre domestique; autrefois, il était interdit à toute présence masculine hors les parents. Tout un chacun peut y entrer, en s'annonçant ("Hodi?"). Mais la bienséance obligera celui qui n'a rien à y faire (par exemple, un homme cherche l'époux et celui-ci n'est pas là) à ressortir.

Entre les deux, la véranda est le lieu des repas pris sur la natte, des travaux manuels (broderie, couture, vannerie), du tressage mutuel des cheveux entre parentes ou amies proches, etc.

Les espaces antérieurs, ouverts vers l'extérieur, le public, sont la pièce de l'homme et la véranda de devant. La pièce sert de chambre d'invité, de salon pour les hôtes non familiers, les étrangers, les notabilités. Dans la plupart des familles rurales, où il n'est pas encore question de "salon", cette pièce sert de chambre pour les jeunes enfants, et les filles jusqu'à leur mariage. On ferme la porte soigneusement à clé la nuit, ce qui n'empêche pas nombre de jeunes filles délutées d'échapper à la surveillance des parents endormis...si elles savent où est cachée la clé! Dans cette chambre de l'homme, les parentes de la femme, par discrétion, ne cherchent pas à pénétrer.

Actuellement, les femmes s'installent facilement sur la véranda extérieure pour les occupations domestiques leur permettant de s'asseoir et de bavarder; mais jamais pour manger, qui est une activité de l'ordre de l'intime, surtout pour une femme. Elles peuvent ainsi être spectatrices de la vie du village et avoir des contacts avec le voisinage sans réellement sortir de chez elles, tout en travaillant ou s'occupant.

1.1.4. La symbolique spatiale de la centralité.

Traditionnellement, l'espace village a un caractère concentrique, avec la mosquée en son centre, lieu de la communication entre les hommes et Dieu; autour, les maisons des nobles, des notables; à la périphérie du village (**burdajini**), les pauvres, ceux qui, dans les contes, se nourrissent en allant fouiller le tas d'ordures (**majaju**) de la sortie du village. Au delà, les champs et ensuite la brousse (ou la mer), espace non humain, peuplé d'animaux et de djinns.

Dans ses rapports avec les autres, l'individu se préoccupe toujours d'être dans une position centrale. Ainsi le membre de la communauté villageoise (**mwenyeji**) qui remplit ses obligations, qui aide ou s'affilie les autres s'il en a les moyens (richesse, connaissances transmises) est-il dans une position de prestige (**sheo**) qui est centrale par rapport aux réseaux sociaux; celui

qu'accable le déshonneur (**ainbu**) et la honte pour un quelconque scandale familial ou personnel se trouve expulsé, pendant le temps qu'il les subit, dans la périphérie de son cercle social.

Etre seul est une angoisse pour l'individu habitué à la chaude sécurité de son groupe ou cercle d'appartenance (famille, classe d'âge ou autre); la solitude qui attend le mort face à ses épreuves épouvante beaucoup de ceux qui y pensent. Beaucoup d'actions entreprises, ou de comportement adoptés, sont motivés par le désir de rester dans son groupe et son réseau de relations sociales, de ne pas être rejeté. Par ailleurs, l'ambition est d'atteindre la position la plus élevée, c'est-à-dire la plus centrale, et les mahorais sont toujours heureux par exemple de faire état de groupes familiaux dans un grand nombre de villages, de "connaître tout le monde", et si possible, en leur ayant rendu service, de pouvoir compter sur le soutien d'un grand nombre de gens que l'on peut présenter comme "les siens", parents ou amis.

Cette métaphore spatiale de l'organisation concentrique apparaît aussi lorsqu'on décrit les entourages familiaux et sociaux de l'individu, emboîtés les uns dans les autres comme des unités d'actions toujours plus larges. Ainsi, l'individu a conscience d'être membre d'une famille (maisonnée), dans un quartier (parenté plus large), dans un village dont il est natif (**mwenyeji**). Il connaît vite les villages où il a des parents proches (grands-parents paternels par exemple) et auxquels il se sent lié. Ainsi il se sent fils ou fille de son île, au sein d'un archipel qui en compte quatre. Enfin, musulman comorien, il sait qu'il a des frères de religion qui forment une plus grande communauté...

1.1.5. REGLES DE CIRCULATION: LES ESPACES MARQUES.

Dans l'espace public, masculin par définition, la femme doit se conformer à des règles de comportement, de bonne tenue, et restreindre parfois sa circulation. Inversement, dans les espaces privés domestiques où les femmes sont chez elles, les hommes

doivent respecter les règles évoquées plus haut.

Les jeunes enfants aiment jouer dans la rue, leur lieu de jeux, surtout dans les villages ruraux. Les filles sont rarement laissées hors de toute surveillance: entre la petite que l'on surveille pour son jeune âge, et la grande fille dont on tient à préserver la virginité, il n'y a pas de place pour un âge de liberté. Les frères, qui eux investissent ces lieux extérieurs pour leurs activités, font aussi partie de l'équipe de surveillance.

Les filles sont chargées des liaisons "domestiques" entre cours parentes ou amies, pour les menus services comme envoi de nourriture, échange d'objets utilitaires... On enverra plutôt un garçonnet à la boutique, surtout si elle est loin, tandis que la fille sera dirigée vers des travaux domestiques qui peuvent d'ailleurs l'obliger à sortir: par exemple, dans les quartiers proches du bord de mer, descendre sur la plage (au grand jour) pour récupérer les marmites, noires de suie, à l'eau et au sable.

Le soir tombé, on aime bien savoir ses filles à l'abri. Les garçons ayant atteint l'âge (vers 10 ans) de dormir dans une **banga** (petite case de célibataire, de jeune), échappent le plus souvent au contrôle parental. Il y a cependant des pères sévères et attentifs, et des fils raisonnables. Les plus jeunes, et les filles de la maison, profitent, sous l'oeil des parents, des soirées de clair de lune où l'on s'attarde sur les vérandas extérieures à bavarder entre voisins.

Les jeunes filles peuvent mettre au point des stratégies pour sortir en cachette et retrouver un petit ami, ce que les parents désapprouveraient totalement; elle risquent de plus rencontrer en chemin un homme plus âgé en quête d'aventure rapide, un danger auquel elles s'exposent en étant dehors seules la nuit!

Même dans la journée, les filles et les femmes doivent être circonspectes dans leur circulation surtout quand elles sont seules. Se mêler, même par hasard ou distraction, à un groupe de garçons, d'hommes, n'apparaît pas comme une conduite réservée et de bon ton: toute promiscuité est suspecte.

MAYOTTE - Le coin du village de Pamandzi



Cliché John B.

N° 29 - MAYOTTE - Fête des enfants-pâtes primés



Cliché John Baptist.

Une femme qui veut communiquer avec son mari lorsqu'il prend part à ces réunions masculines auxquelles elle ne doit pas se mêler, ou bien qu'elle le sait à la mosquée, enverra tout simplement un de ses fils faire la commission.

Parce que c'est un lieu de prière réservé aux hommes, la mosquée est également un lieu vis à vis duquel les femmes se montrent réservées. Une salle, ou un petit coin, leur est en principe consacré: ce n'est pas le cas de toutes les mosquées à Mayotte, et peu de femmes ont réellement le loisir de se préparer (ablutions rituelles) et d'aller à la mosquée pour leurs prières: les plus ferventes s'acquittent scrupuleusement de ce devoir dans le calme de leur chambre.

Une femme en condition d'impureté (règles) doit éviter les abords de la mosquée. Une jeune fille ou une maîtresse coranique ne se rendra pas à l'école coranique. La physiologie de la femme lui impose de faire retraite chez elle, dans le cadre de la vie traditionnelle, dans maintes occasions: celle qui a ses règles pour la première fois (cela se fait moins); celle qui se marie, et s'est donc fait déflorer (grand mariage); celle qui accouche reste 40 jours chez elle, et prend à la fin un bain purificateur rituel, dans la mer. Celle qui a subi un deuil doit en principe rester chez elle quelque temps.

On le voit, c'est principalement sur les femmes que s'exercent traditionnellement les règles de limitations de circulation, qui ne sont pas, à Mayotte, aussi rigoureuses qu'à la Grande-Comore et que dans d'autres cultures musulmanes. Des règles de tenue vestimentaires et d'attitude corporelle les accompagnent, concernant la sortie en public.

Rencontres, échanges d'information et de savoirs, sont répartis dans des espaces plus masculins ou plus féminins. Aux hommes les espaces publics, rues, places, vérandas de maisons et de mosquées, aires de jeux habituelles, ou de discussions quotidiennes, le lieu d'abattage de viande; aux femmes les cours et les maisons, les venelles semi-publiques dans les quartiers, le marché...

Ces règles visent à contrôler les rencontres sociales entre hommes et femmes, et à établir des réseaux de circulation connus où les rencontres se font, officiellement, dans des situations maîtrisées, formelles.

1.2. LE TEMPS.

Le temps se présente comme une donnée concrète, vécue, à la mesure de l'homme et de son expérience.

1.2.1. UMRI

D'après l'Islam, religion des Comoriens, l'être humain se situe tout d'abord dans le temps de vie ou **umri** compris comme plage de l'existence terrestre, qui sera suivi du temps éternel de la rétribution divine. C'est la mort qui est à la clé de ces deux temps, dont les événements du premier "conditionneront" la qualité du second.

Dieu a créé les âmes de toute éternité, et elles entrent dans le temps de vie des individus par la naissance, ordonnée (au sens de mise dans un ordre, comme de commandée) par Dieu, les aînés étant responsables des cadets sur terre. Ainsi l'égalité des créatures devant le créateur et la hiérarchie par l'âge sont-elles conciliées.

Nul ne connaît, bien sûr, la durée de son **umri**, et le moment où il le cassera, le coupera (**akatra umri wahe**: il a rompu son umri, il est mort). Le umri est la partie visible et terrestre d'un circuit qui, s'il n'est pas un cycle, en a le dessin. Sans m'y attarder, je signale que les interactions normatives, ou communicatives au sens de J. Habermas, prennent leur sens dans cette plage par définition visible du umri, dans laquelle toutes les actions et tous les événements - liés par des relations logiques de causes à effets - permettent aux hommes de prévoir et d'anticiper les conduites ou réactions de leurs semblables (5).

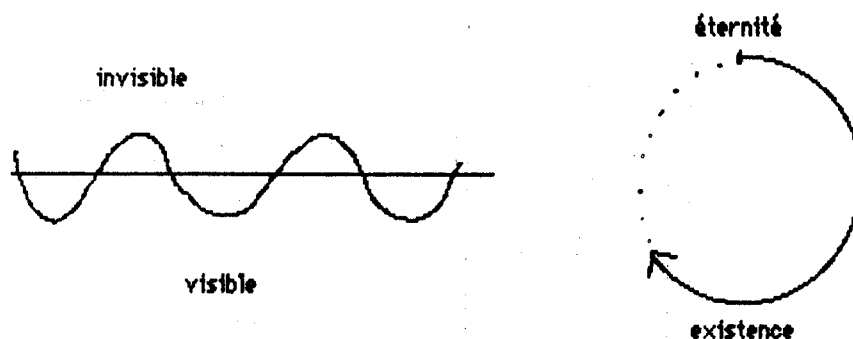


Schéma 1. Représentations du umri.

Le **umri** est pour chacun de nous le temps qui s'écoule comme le sable du sablier. Cependant, du temps de vie sont exclus dit-on à Mayotte les moments passés à manger (si on ne parle pas en même temps) et les moments employés à faire ses besoins naturels. A ces moments, l'individu se trouve hors de l'écoulement du temps qui passe toujours pour les autres. De là la croyance que lorsqu'on ne trouve plus le nom de quelqu'un dont on veut parler, que ce nom nous échappe, c'est que la personne est sortie du temps par cette action naturelle non comptabilisée. "...**Mauri uwo, ...ah, vale asunya vale!**..." "C'est comme cet autre, comment?...ah, il fait ses besoins!..."

1.2.2. LES AGES DE LA VIE.

A l'intérieur même du **umri**, le temps est séquentiel: ce sont les âges de la vie, que l'individu vit et expérimente, et grâce auxquels il se situe vis à vis des autres, qui seront ses aînés, ses pairs ou ses cadets.

L'enfant (**mwana**), d'abord, est désigné par de nombreuses expressions dont je relève les suivantes:

- **mwana maji maji**,
- **mwana zaza**,
- **mwana asuramba**,
- **mwana aswendra ha mindru**,
- **mwana mtiti**,
- **munyawe...**

c'est à dire:

- enfant "eau eau", (encore mouillé des eaux foetales, 1-2 mois),
- bébé, terme plus général,
- enfant qui rampe (6 mois),
- enfant qui marche (1 an),
- petit enfant, terme plus général,
- enfant qui commence à rendre service, à aider (vers 4 ans-5 ans)...

Ensuite on distinguera les garçonnets ou les fillettes des adolescents pubères. **Mwanamtsa** désigne l'enfant proche de la puberté ou déjà pubère: **mwanamtsa atsimu** (**utsimu** = arriver, se passer, se réaliser, comme passer, franchir, un point dans le temps; ainsi dans: **suku ile itsimu**: ce jour-là arriva). **Mwanamtsa ule atsimu**: il/elle est pubère, surtout employé pour les filles, dont la puberté est marquée par les 1^o règles, qui les fait passer autant physiologiquement que socialement dans un autre état. (On dit aussi **ubalihi** = **utsimu**). **Mwanamtsa** désigne donc l'adolescent, la jeune fille (vierge).

Pour les filles, le grand mariage, (= premier mariage), représente une autre étape, dans la mesure où la défloration fait de la vierge une mère en puissance. Il est donc le préalable au vrai passage, qui est la naissance du premier enfant: la jeune femme est alors **mama**, mère. Une qualité qui prend corps et intensité à chaque nouvelle naissance.

Dernier passage important, dernière séquence pour la femme: quand sa première fille se marie vierge, elle lui fait franchir (**amutsimidza**, de **utsimidza**, causatif de **utsimu**) une étape: honneur publiquement célébré, nouvel état potentiel de

grand-mère, **koko**, qui s'affirmera au long des années par la multiplication de sa descendance.

Le jeune garçon franchit un passage dès huit ou dix ans lorsqu'il quitte la résidence maternelle, pour aller dormir dans une **banga**, case de célibataire, avec généralement ses frères ou cousins aînés, indifféremment paternels ou maternels selon son lieu de résidence, qui lui servent de mentors. Ceux qui n'ont pas été circoncis tout petits le sont au plus tard à cette époque-là.

A 15 ans il a atteint l'âge d'homme: il entre dans le **shikao**, sa classe d'âge s'organise. On l'encourage aussi à entrer dans une **twarika**, ordre confrérique musulman. Sa vie associative constitue le contexte social privilégié. D'ici à son premier grand mariage, il lui faut faire ses preuves au niveau économique: c'est l'âge où l'on cherche un métier, par apprentissage sur place ou en s'expatriant, en faisant des études...Il faut avoir amassé quelques moyens financiers pour pouvoir faire le grand mariage, et y "payer" son **shungu**, festin de classe d'âge, à cette occasion.

Beaucoup de devoirs sociaux se trouvent ainsi remplis dans le même temps que l'homme marié accède lui aussi rapidement au statut de père, **baba**, à une génération au dessus des jeunes gens encore célibataires.

Puis il atteindra l'âge d'être grand-père, **bakoko**, ensuite l'âge d'être exempté du **shikao** au sens de l'organisation d'entre-aide: loin d'être une éviction du corps social c'est une indulgence à l'égard de sa vieillesse. Les hommes âgés, ce sont les **wadzade wa dagoni**, les "parents du village", les ancêtres (vivants), les sages.

Dans une société à tradition gérontocratique comme les Comores, la frontière entre "jeunesse" et vieillesse" est enjeu de lutte (comme en fait dans toutes les sociétés). Aux vieux mahorais revient la sagesse, légitimant la détention du pouvoir sur le patrimoine et sur la famille élargie, sur le village. Aux jeunes l'agilité, la vitesse, la précipitation, comme le dénonce bien des proverbes, dont celui-ci: "**Mutru mbole kashindrwa ha ākili lakini ha mbiyo**": "l'adulte n'est pas vaincu à l'intelligence, mais à la course". La limite de la jeunesse, fixée

par l'idéologie dominante, celle des hommes et des vieux, est donc élevée. Un Occidental est surpris de constater que dans une querelle pour des problèmes villageois, le groupe des jeunes, opposé au groupe des vieux, contient beaucoup d'hommes âgés déjà de 40 ans. On pense aux dénominations latines des classes d'âge dans la Rome classique, pour les mêmes raisons socio-politiques: *adulescens* (jeune homme, de 17 à 30 ans), *jūvenis* (homme jeune, de 30 à 45 ans), *sénior* (homme d'âge, de 45 à 60 ans), *senex* (vieillard, après 60 ans).

1.2.3. LES CYCLES COSMIQUES

Cette durée individuelle, marquée par des séquences contiguës, est recouverte par un temps collectif, déterminé par les phénomènes cosmiques, cycliques car ils réapparaissent régulièrement.

Le cycle solaire annuel, d'abord, définit les saisons et l'activité agricole et sociale qui en découle. L'année solaire se partage en deux saisons principales: saison humide (**kashkazi**) de décembre à mars, et la saison sèche, subissant les vents alizés de sud-est (**kusi**) de juin à septembre. Elles débordent toutes deux plus ou moins sur les inter-saisons. La saison sèche ou **kusi**, laissant du répit aux agriculteurs, et rendant la mer agitée et la pêche risquée, est consacrée aux activités sociales, fêtes, mariages, etc... Le restant de l'année est consacré aux travaux des champs, avec, vers le mois de mai, la récolte du riz (lorsque des cyclones n'ont pas dévasté les champs, comme en 1984 et 85, ou que la sécheresse n'a pas considérablement diminué la quantité à récolter, comme en 86).

Une ancienne fête du nouvel an solaire est toujours célébrée: fête du jour de l'an: "**Mwaha**", "Année", issue d'un ancien calendrier solaire persan. Une célébration musulmane est organisée avec des rites de renouveau (bain rituel) et des vœux de prospérité agricole et de protection du village (6). Son but est d'unir la communauté, dans ces rites de purification, et de prière

pour la prospérité des paysans, dépendant de la terre et du soleil. Ces pratiques tendent à disparaître.

Le calendrier islamique, cycle annuel lunaire de 12 mois (ou lunes: **mezi**, sing. **mwezi**), marque la vie religieuse et sociale. Ces mois sont nommés en mahorais (et en arabe):

- **mwezi wa shura** (muharram, mois où les shi'ites fêtent le 'Ashura),
- **mwezi wa karu** (Safru),
- **mwezi wa maulida** (mois de la nativité du Prophète) (rabi'ul-awal),
- **mwezi wa I III maulida** (deuxième mois après la nativité) (rabi'u l-akhir),
- **mwezi wa raru maulida** (troisième mois après la nativité)(jumâdâ l-awali),
- **mwezi wa miradji** (mois du Miradj, ascension nocturne du Prophète) (rajab),
- **mwezi wa d'edza** (sha'ban),
- **mwezi wa tsumu** (mois du jeûne), ou: **ramadhani** (ramadhan),
- **mwezi wa ufunguo** (mois de la rupture du jeûne) (shawwal),
- **mwezi wa I III ufunguo** (deuxième mois après la rupture du jeûne) (dû l-qardat),
- **mwezi wa raru ufunguo** (troisième mois après la rupture du jeûne), ou: **wa hedja maka**, (du pèlerinage à la Mecque) ou: **wa dhili hedji** (dû l-hijjat).

Les douze mois lunaires islamiques sont ponctués de fêtes comme le **Mawlid an Nabi**, Nativité du Prophète, qui a donné son nom au mois, le **Idi el Fitr**, fête célébrant la fin du mois de jeûne et de prières du **Ramadhan**, **Idi el kebir** et le mois du pèlerinage à la Mecque, auquel chaque année la population envoie sa part de pèlerins, etc...

Pour célébrer les fêtes religieuses comme l'anniversaire de saints musulmans mahorais, tel **Mohammed Naswir** à **Sada**, on suit le calendrier social des festivités religieuses et sociales adaptés aux rythmes agricoles et aux contingences des activités dominantes.

Les mahorais partagent le mois lunaire en trois périodes, grossièrement de 10 jours chacune (un peu moins réellement):

kumi la handra, les dix premiers,

kumi la hari, les dix du milieu,

kumi la muiso, les dix de la fin.

Selon que les nuits sont claires ou noires, on passera la veillée dehors jusqu'à une heure avancée, entre voisins ou parents; ou bien, si elle est noire, calfeutré chez soi dès la nuit tombée. La lune détermine aussi les pêcheurs à sortir ou non en mer (selon l'heure de lever de la lune, la grosseur du quartier, la marée, etc...)

Remarquons enfin que, comme partout en Islam, la nuit précède le jour dans la perception de l'unité des 24h. Ainsi la nuit du vendredi est celle du jeudi au vendredi.

1.2.4. LA SEQUENCE DU JOUR.

Elle est marquée par les cinq prières, pour lesquelles l'appel du **mwadin** retentit dans le village, et qui partagent les plages de durée et d'activité de la journée.

La première, **alifadjiri**, celle de l'aube, marque le début des activités de la journée. La deuxième, **adhuhuri** (midi), est bien souvent faite dans les champs où le travail n'est pas terminé: on garde à cet effet dans un cabanon une petite natte de prière, palme de cocotier rapidement tressée. Pour la prière de l'après-midi, **laāswiri**, les hommes sont redescendus des champs et se sont lavés et vêtus de propre, ils sont plus nombreux à se rendre à la mosquée. C'est sans doute celle de **maharibi**, au crépuscule, qui rassemble le plus de monde, chacun ayant arrêté son travail et ayant eu le temps de se préparer. Certains restent sur place jusqu'à la dernière prière, **la'isha**, très proche (environ une heure après, vers 7h - 7h1/2). Beaucoup de femmes prient chez elles, si elles n'ont pas d'enfants en bas âge qui les empêchent de s'isoler et de se purifier correctement. Les femmes âgées trouvent plus facilement le loisir de prier que les mères de

familles surchargées.

Les cinq prières, les cinq heures marquées de la journée, découpent des tranches inégales d'heures, les "heures de l'horloge" ou temps mathématique que Henri Bergson oppose au temps intérieur, vécu. C'est le temps vécu des activités de la communauté, rythmé par ces prières. Ainsi, se donne-t-on rendez-vous à **laāswiri**, à **maharibi**...

Cependant on compte aussi les heures (**saa**), en commençant à 6 h du matin: 7 h est alors la première heure: **saa ya handra**; 8 h = la deuxième heure, **saa ya vili**, etc... Un compte qui a tendance à disparaître, en ville, au profit de l'heure à l'europpéenne.

La nuit est perçue comme une plage d'obscurité bornée par le soir qui tombe, la soirée de clair de lune, et par le moment du petit matin "où les yeux commencent à percevoir quelque chose". Dans les maisons où la lumière de la lampe à pétrole est un confort parfois au-dessus des moyens, on a vite fait de se contenter de lumières naturelles pour éclairer les bavardages de voisinage, les veillées de récits. La nuit n'est pas un horaire, elle est vécue comme nuit noire ou nuit claire, fin du nuit pâlisante ou pleine nuit inquiétante (la lampe de poche n'est pas à portée de tous les budgets).

EN CONCLUSION,

le temps n'est jamais, dans le cadre traditionnel, une donnée mathématique, quantitative, abstraite: c'est un temps cosmique, humain, symbolique, imposant ses rythmes, proposant ses pauses, dictant ses urgences et ses nécessités.

Les phénomènes cosmiques enroulent le temps dans des cycles indéfiniment répétés mais non uniformes, car se réalisant avec plus ou moins d'harmonie (les années de cyclone ou de sécheresse s'intercalent entre les années de belles récoltes...)

La durée de vie humaine est une durée vécue: il s'agit d'un temps qualitatif, et non quantitatif. On n'a pas conscience d'avoir tel nombre d'années de vie à son actif (on connaît rarement son

âge exact, puisque les déclarations de naissances n'existaient pas jusqu'il y a peu, et on ne souhaite jamais les anniversaires, rythme encore inutile), mais on a conscience de franchir des étapes, on change de qualité par des rites de passage et par une maturation, faite d'accumulation de vécu, d'expérience, dans les différents statuts, principalement celui de l'âge.

Le temps n'est pas linéaire, mais périodique: rythmes biologiques et rythmes cosmiques se mêlent pour domestiquer le temps qui passe, pour permettre à l'individu d'en avoir une perception à la fois personnelle et collective.

Cette structuration collective du temps est complémentaire d'une organisation particulière de l'espace. La mosquée d'où retentit l'appel est aussi ce qui centre et organise l'espace villageois. Elle est le symbole de l'espace humain du village par opposition à la brousse. Elle rassemble la communauté masculine, laissant le plus souvent les femmes dans les maisons, espaces privés. De même ce sont des transformations dans le corps lui-même, espace personnel, qui déterminent les périodes de l'*umri*, du temps de vie: on l'a vu dans les mots désignant les différents âges. Cette perception liée du temps et de l'espace se révèle dans des termes communs de localisation.

2. LE MONDE SOCIAL

Le cadre de la vie sociale est le village, dont les "propriétaires" (**wanyejji**), ceux qui y sont nés, se distinguent des résidents, qui sont venus s'y marier. Le réseau familial de chacun s'étend ainsi sur plusieurs villages outre son lieu de naissance. Dans ce contexte, les individus s'identifient les uns les autres selon des axes d'évaluation accordant des positions plus ou moins prestigieuses.

On a vu plus haut que le village se définissait comme un espace structuré et organisé; on va voir ici que c'est une structure sociale à l'intérieur de laquelle les individus reçoivent ou acquièrent des statuts définis. Mais la première image du village est celle d'une communauté qui se différencie des autres, et ce parfois à l'occasion de conflits avec l'extérieur, avec d'autres communautés. L'exemple des récents conflits entre Msapéré et Sada d'une part, Mamoudzou de l'autre, est représentatif. Msapéré est un gros village de la zone urbaine de l'est, "assez cosmopolite" puisqu'il abrite un grand nombre de Grand-Comoriens et d'Anjouannais, des Malgaches, avec de grandes différences sociales entre Mbalamanga, l'ancien quartier de pierre des Antalaotsi, descendants d'Arabes, autour de la mosquée du vendredi, et les quartiers pauvres de paysans ou d'immigrés récents qui ne cessent de se développer. Le village a trouvé une unité nouvelle dans quelques échauffourées qui l'ont opposé aux villages "ennemis"; jeunes et vieux étaient unis dans la défense de leur communauté contre les attaques extérieures. Un célèbre chanteur, enfant de Msapéré, a aussitôt composé une chanson pour ses concitoyens, qui a un grand succès populaire, en utilisant deux concepts qui réapparaîtront plus loin dans l'analyse: celui de volonté ou intention commune (**nia moja**) et celui de consanguinité comme base de la coopération (**damu ndjema**). Le terme qui désigne le village est celui de **umati** (Umma), communauté, généralement employé pour parler de la communauté du Prophète ou communauté des croyants:

Ushu urambuha
 Umati umaruha
 Rihime wasi pia
 Dagoni Msapere

Pia nia moja
 Na umati fikira moja

Rihime wasi pia
 Msapere imaruha

Mola wawe risaidiye
 Nia moja rikenayo
 Damu ndjema rikenayo

Msapere yendre mbeli

Le jour s'est levé,
 La communauté s'est réveillée
 Levons-nous tous
 Chez nous à Msapéré

Ayons tous une seule volonté
 Toute la communauté, une seule
 idée

Levons-nous tous
 Msapéré s'est réveillé

Dieu, toi, aide-nous
 A avoir une seule volonté
 A avoir un bon sang (une bonne
 entente)
 Pour que Msapéré aille de
 l'avant.

2.1. LE VILLAGE

Les habitants de Mayotte sont groupés en villages. Il n'y a pas d'habitations isolées. Cet habitat groupé définit deux sortes d'espaces: l'espace-village, humain, et l'espace-brousse, non-humain. Le mot **dago**, village, désigne autant l'ensemble humain que l'ensemble physique (**dagoni** = au village, ou: à la maison. **Dagoni hangu**: chez moi).

2.1.1. IDENTIFICATION DE L'INDIVIDU: NOTION DE MUNYEJI, MEMBRE DU VILLAGE.

Waye shi Bandrele: il (est) de Bandrele. Dans cette expression consacrée pour exprimer l'origine et l'appartenance, le mot **shi** est très important. Il désigne une manière d'exister, d'agir, de parler: une manière d'être totale. Ainsi dans les expressions **urongoa shi maore**, **shi farantsa**, **sh'arabu**: parler/à la manière de/Mayotte, à la manière de/France, à la manière de/Arabie, c'est à dire parler mahorais, français, arabe.

Quand on dit de quelqu'un: "**Waye tsi shi vanu**" (il n'est pas d'ici), cela traduit: il n'est pas des notres, il ne vit pas parmi les

gens d'ici.

On exprime aussi à l'aide de **shi** les façons de faire, de penser, les spécificités, les particularités, les styles:

shi mutru baba: en homme, comme un homme;

shi hatru, risufanya helilo, risurongoa iyo: chez nous, on fait comme ça, on dit cela.

Répondre par un nom de village donné à la question "**wawe shi havi?**" "D'où es-tu?", apporte à l'interlocuteur une première gamme d'informations: village rural ou zone urbaine, village de cultivateurs orienté ou non sur la pêche, village lié par des alliances préférentielle avec tel réseau de villages, village récent créé par les travailleurs des îles voisines venus au XIX^e siècle... La mention du quartier, dans certains cas, peut renseigner sur l'origine noble ou servile de la famille, mais ce clivage n'est pas net à Mayotte, comme il l'est par contre à la Grande Comore.

La deuxième question identificatoire est: "**Wawe mwana wa mbani?**" "De qui es-tu l'enfant?" Cette question n'est pas orientée étroitement sur le père et la mère de l'individu. Pour se faire identifier facilement, on répondra par le nom d'un ascendant connu notoirement, ou qui a le plus de chance d'être connu de l'interlocuteur (vu son âge, son sexe, ses activités).

Par ses ascendants, l'individu a des droits de "membre-propriétaire du village", **munyeji** (= **mwenye mji**), dans plusieurs villages, et particulièrement dans le village de sa mère, où il est né et où son placenta est enterré (7) (voir schéma 2).

Dans ce village, l'individu en tant que **munyeji** est membre de plusieurs groupes emboîtés: famille, quartier, village entier (voir schéma 3).

2.2.2. RESEAUX DE RELATIONS FONDANT LA QUALITE DE MUNYEJI

Le **munyeji** peut se prévaloir de liens d'ascendance dans le village, principalement le village de sa mère, donc son village

natal, puisque les maris vont vivre chez leurs femmes. Mais c'est sa vie participative et active qui fonde sa qualité de membre de la communauté.

Les mosquées:

Les symboles visibles de la relation du munyej à son village, à son quartier, sont les mosquées: mosquée du vendredi ou grande mosquée, et mosquée de quartier pour les prières quotidiennes (voire mosquée de la **twarika**, confrérie musulmane, à laquelle il appartient). Le premier signe de participation à la vie de la communauté est le partage de la cotisation pour la mosquée. Celui qui ne répond pas aux sollicitations dénie sa qualité de munyeji.

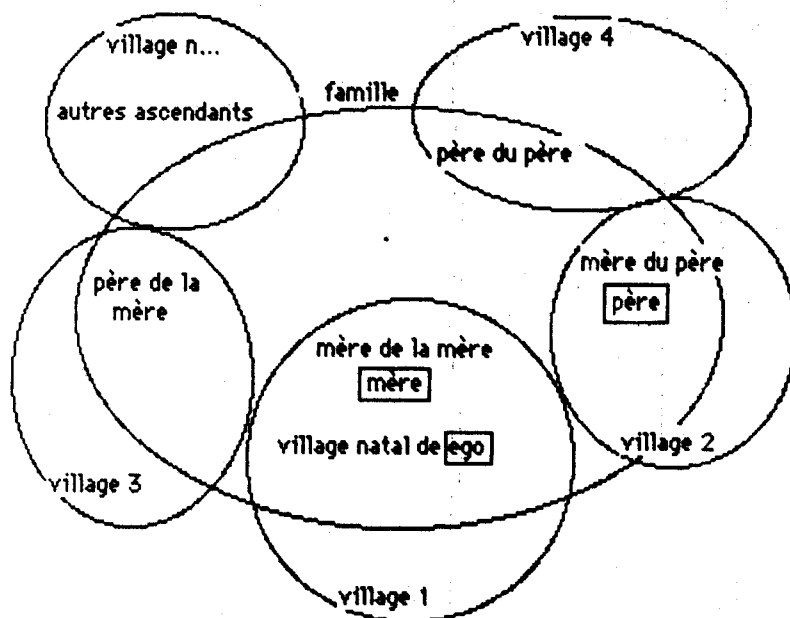
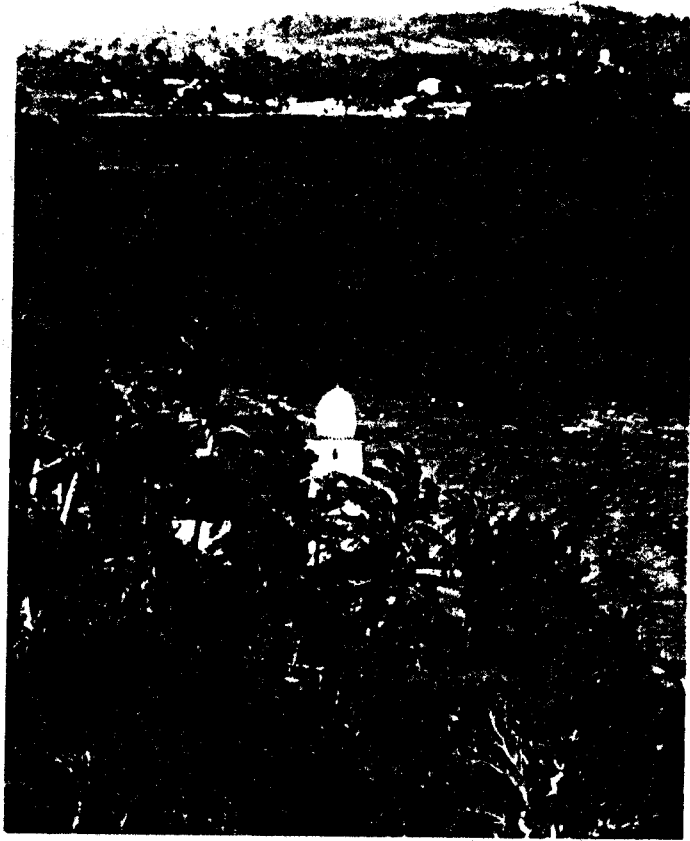
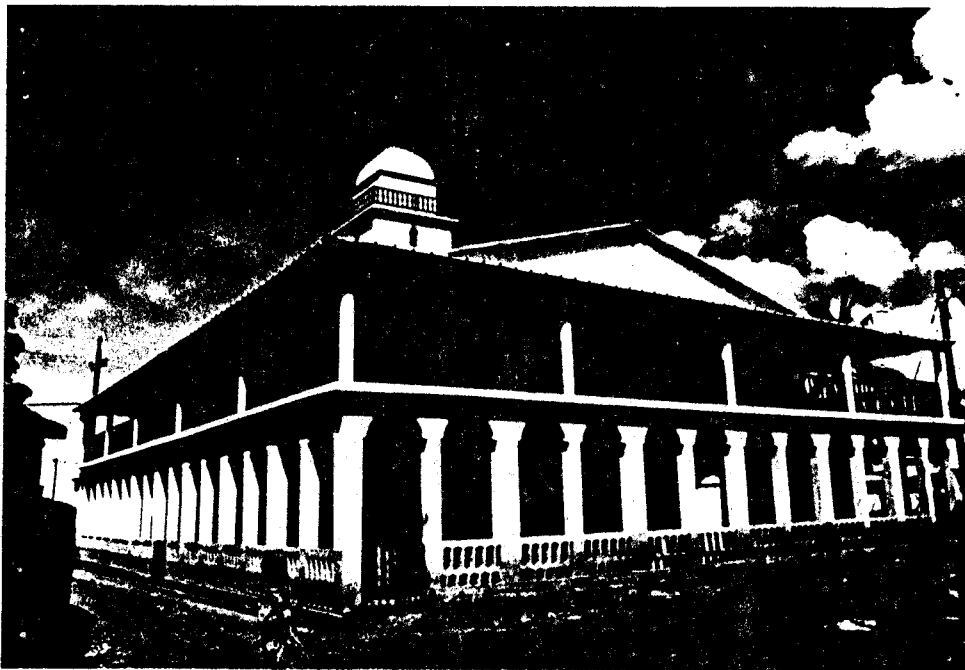


Schéma 2. Villages où ego peut se prévaloir de sa qualité de munyeji et la réactiver éventuellement.



Mosquée de Msapéré



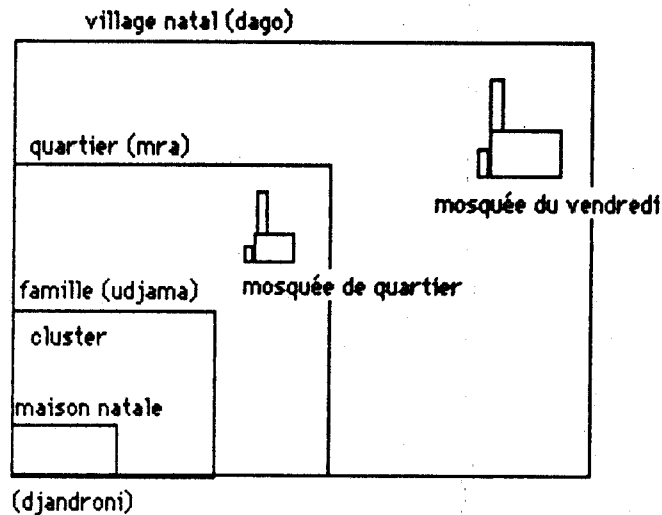


Schéma 3. Spatialisation des groupes d'appartenance emboîtés du **munyeji**.

La mosquée du vendredi est à la charge de tous les villageois, qui s'y réunissent pour la prière, **swalati ya djumwa**. Le paiement de cette cotisation de la grande mosquée est moralement obligatoire pour tous les résidents du villages, qu'ils soient **wanyeji** (sing. **munyeji**) ou **wadjeni** (sing. **mudjen**), originaires d'ailleurs. Ne pas payer, c'est s'exposer à la déconsidération de ses concitoyens.

L'entretien des mosquées de quartier est à la charge des quartiers concernés; cependant elles ont été construites grâce à l'aide de tout le village: tous ont été invités à participer au travail et/ou au paiement de la construction. Si un quartier désire avoir sa propre mosquée, c'est parce qu'il s'est développé, et qu'il ne peut plus ou ne veut plus aller prier dans la mosquée du quartier voisin.

Ainsi, le **munyej** mérite sa qualité de membre du village en participant à l'entretien de deux mosquées au moins. En réalité ce n'est pas tout, pour deux raisons:

- l'appartenance à d'autres réseaux, non emboîtés mais transversaux par rapport au village dans son entier, oblige à d'autres participations. Je veux parler des **twarika**, confréries religieuses: si on en est membre (**muridi**), on doit participer à l'entretien de la mosquée de cette **twarika** dans le village où on réside (et dont on n'est pas forcément originaire);
- on est **munyeji** de plusieurs villages, si les parents et grands-parents sont issus de villages différents, ce qui est souvent le cas pour les hommes (à cause de la matrilocalité). On a la possibilité de faire valoir ou non cette qualité de **munyeji**, dans les villages concernés (où on a des droits, de terrains par exemple), par des comportements comme celui de cotiser pour la mosquée. On en retira alors tous les avantages liés à ce statut de **munyeji**, notamment au niveau des réseaux sociaux.

La mosquée (de village, de quartier, de **twarika**), en tant qu'objet matériel, lieu, est donc symbole d'un lien, d'un réseau de liens, où peuvent s'exercer et se justifier devoirs et droits des membres de ce groupe. La mosquée comme bâtiment concrétise, dans sa construction et son entretien, la relation de chaque membre à son groupe, comme la maison pour les relations familiales.

La grande mosquée représente et rassemble le village des hommes: les **wanyeji** l'ont construit, cotisent et la réparent, y assistent à la prière du vendredi. Les **wadjeni** (originaires d'un autre village) mariés et résidents, généralement désireux de se rapprocher du statut de **munyeji** par des comportements appropriés, et d'être intégrés comme membres du village, se plient aux mêmes participations.

Les fidèles présents dans la mosquée observent entre eux des règles de préséance (places), en principe selon les qualités morales et spirituelles, en réalité selon le statut social (celui-ci est censé refléter celles-là). L'organisation de l'assistance est l'image du réseau social, du degré d'intégration de chacun, de son statut et de son prestige.

Le shikao: la force du village.

Tout **munyeji** appartient au **shikao** ou système de classes d'âge, où il est regroupé avec ses **hirimu** (ou **bea**): frères d'âge. Cette organisation existe aussi pour les femmes. Elle les orientent vers des activités de groupes spécifiques, à l'occasion d'actions collectives. Mais les femmes sont plus souvent absorbées par les tâches familiales: "**Bea la kuhu de uwana**", dit le proverbe: "les frères d'âge de la poule (ses compagnons de vie) ce sont ses petits".

Pour les hommes, le sentiment d'appartenance et de solidarité éprouvé par le **hirimu** est très intense. Le **shikao** représente la population valide du village, depuis 15 ans, qui est l'âge d'homme dans les cultures musulmanes, jusqu'à l'âge avancé où on ne peut plus fournir de travail physique.

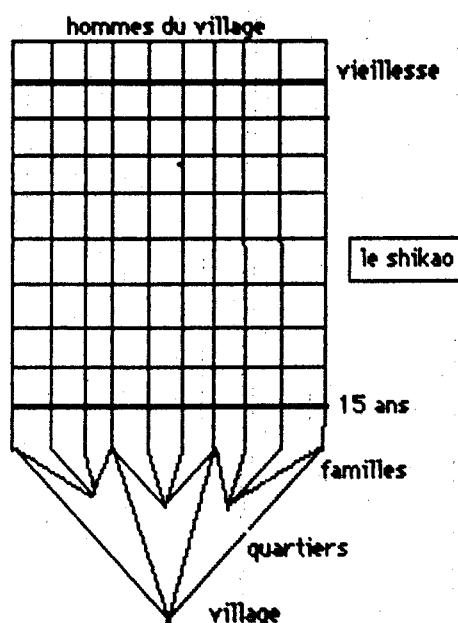


Schéma 4. Le village et l'organisation par **zikao**.

Cette organisation permet de faire appel à tous les hommes adultes de la communauté: elle met chacun à contribution dès que nécessaire. Par ailleurs elle permet à l'individu de se situer dans un groupe fraternel et soudé, une classe d'âge identifiée qui traversera les années, qui élit son chef pour toute la vie, par lequel pourra passer tout projet ou initiative individuels qui recevra là son premier consensus de groupe. Chaque **shikao** ou classe d'âge porte le nom de son chef, par exemple "**shikao Darwesh**". Porte-parole de son groupe, le chef prend de l'importance au fil des années. Dans un village de 3000 habitants, il peut y avoir environ 10 classes d'âge successives; les plus âgés sont déjà des vieillards (les dernières classes d'âge se regroupent quand leurs effectifs diminuent). Il y a un chef pour tout le système du **shikao**, appelé "**shefu wa dago**", chef du village, mais qui est différent du chef de village nommé par l'administration: c'est généralement le chef de la classe d'âge la plus âgée encore active qui détient ce titre et cette fonction.

Traditionnellement, entrer dans le **shikao** est une obligation pour un natif du village: **munyeji**; il est aussi reconnu comme adulte vis à vis des enfants et des vieillards.

Autrefois les **zikao** fonctionnaient surtout comme réserve, importante et immédiatement utilisable, de force physique. Ils étaient mis à contribution pour les travaux de construction ou d'aménagement, en tant que manoeuvres: ramassage de sable, transport de matériaux, aide et apprentissage auprès des "**fundi**" (=maître) artisans. Ils représentaient aussi une force d'intervention rapide en cas de sinistre. Si un incendie se déclarait dans une case (ce qui, avec le matériau de construction souvent végétal, et le mode d'éclairage, lampe à huile, lampe à pétrole, était et est encore un risque réel), on battait le **ngoma** (tambour) dont le rythme annonçait l'accident et sa nature, et le **shikao** intervenait de façon systématique (8).

Le **shikao** fonctionne encore bien comme groupe d'entraide: par exemple pour aller moissonner le champ de riz d'une femme qui est malade. Les travaux collectifs font aussi toujours appel au **shikao**: la réfection d'une mosquée implique que les gens viennent

transporter des pierres par exemple. S'ils ne viennent pas, les membres du village reçoivent une amende: exclusion, obligation de nourrir leurs compagnons, ou de donner de l'argent qui ira à la caisse du village (beaucoup de villages en ont encore une). On peut cependant payer un remplaçant ou y envoyer ses propres enfants: mais quel qu'il soit le remplaçant portera le nom du **hirimu** concerné et sera traité comme tel. Ainsi un homme envoya un jour sa cousine à sa place, elle s'habilla en homme, mangea à la place de son cousin... et on lui demanda, pour la mettre en difficulté, un travail d'homme assez difficile!

Chaque individu (homme ou femme) est tenu d'offrir à toute sa classe d'âge, au moins une fois dans sa vie, un festin appelé **shungu**, qu'on prépare souvent au cours de festivités comme son mariage (pour l'homme), celui de sa fille (pour la femme). Le **shungu** objectivise et concrétise les liens de réciprocité et de solidarité liant les **hirimu** entre eux (et d'une manière générale les mahorais dans leurs divers réseaux)...L'adulte mahorais est tourmenté par la nécessité de payer son **shungu**, comme par celle de faire son grand mariage. Les deux sont l'occasions de dépenses élevées. La contrainte concernant le **shungu** vient en particulier du fait qu'on a fatalement déjà mangé le **shungu** des autres, ou de quelques autres: on a une dette envers ses pairs.

En entrant dans le **shikao**, on entre dans le monde adulte, univers social de réciprocité, de dû et de dettes (**deni**): un concept essentiel pour comprendre les rapports sociaux, et qui sera abordé plus bas.

L'école coranique:

L'école coranique est le premier regroupement d'ordre social, qui enlève l'enfant à un milieu familial bienveillant et indulgent. Les enfants de 4 - 5 ans, qui commencent l'apprentissage du Coran chez leur maître coranique, **fundi wa shioni**, doivent désormais se plier à une discipline et des contraintes jusque là inconnues.

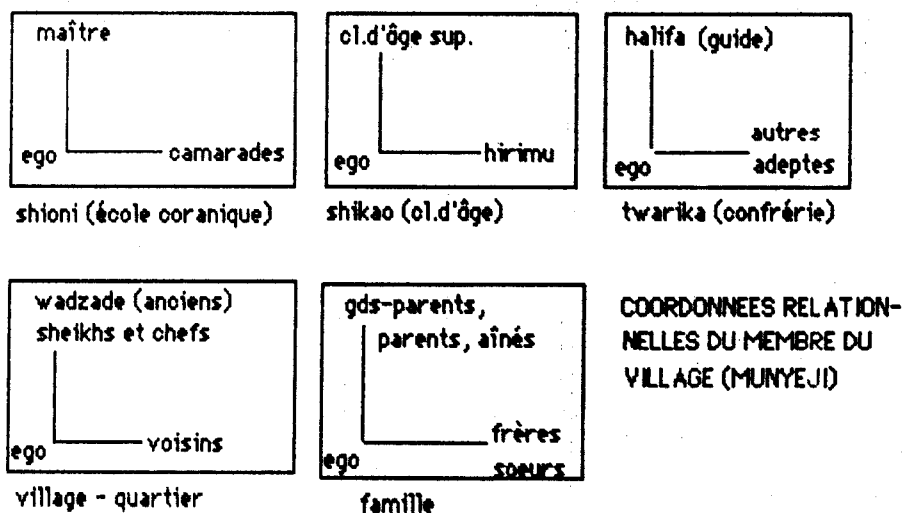
Avant la scolarisation quasi-généralisée des enfants à l'école publique où est dispensé un enseignement en français (dans les années 75), on passait beaucoup de temps chez son **fundi** (voir plus bas, 2.3. La socialisation): outre l'étude, on participait aux travaux domestiques, on allait aussi en groupe dans ses champs pour l'aider à cultiver. Certains enfants ne rentraient même pas chez eux le soir, mais vivaient chez le fundi, ou le couple de **fundi (9)**. Les écoles coraniques se créent au domicile même du maître ou de la maîtresse, qui a reçu une licence (**ijaza**) pour enseigner. S'il ou elle reçoit les enfants du voisinage principalement, la classe n'est pas limitée aux enfants du quartier. Un enfant peut aller à l'école coranique dans un autre quartier parce que des parents à lui y enseignent. Certains maîtres sont plus savants que d'autres, plus réputés, et peuvent aussi avoir plusieurs fonctions, comme celle d'**imam**, guide co-opté de la prière du vendredi, de **khalifa** (vicaire) d'une confrérie, pour ce village, etc... L'école coranique peut drainer des enfants d'autres quartiers, d'autres points du village, et d'autres villages.

Malgré les punitions corporelles et la discipline nouvelle, l'ensemble de la vie chez le maître était autrefois familiale, et une fraternité d'intersubjectivité naissait vite parmi les enfants, fondée sur un "vivre ensemble" et un apprentissage commun.

Entre l'élève et son maître, et toujours actuellement, c'est une relation filiale indéfectible qui se crée. Si les parents ont donné la vie à l'enfant, le maître, lui, donne sa science, son savoir, fait accéder à une vie spirituelle: savoir vivifiant, qui engage la fidélité de l'élève.

Entrer à l'école coranique est pour l'enfant la première expérience, hors de la famille, de relations sociales verticales et horizontales. Il y apprendra le respect et l'obéissance dûs au maître, celui qui le "fait" musulman; et la différence entre les classes d'âge en présence, la hiérarchie des générations, grâce aux aînés, répétiteurs servant souvent de relais entre le maître et les plus jeunes, faisant apprendre, et démontrant leur pouvoir par l'usage de la badine (**shengwe**). Il y fera aussi les premières expériences d'une fraternité qui, s'exerçant dans les chahuts

Schéma 7.



En conclusion le statut de *munyej* est essentiel à la définition de la personne à Mayotte. L'individu est d'abord identifié, par les autres et par lui-même, comme membre d'un réseau interactif au sein de son village natal. Le statut inverse de *mudjen* ne représente que la position d'un individu qui est *munyej* dans un autre village, il stigmatise, traditionnellement, les changements de résidence dus aux mariages. Mais la définition structurelle du *munyej* ne suffit pas: il faut aussi considérer la façon dont on met en acte ce rôle de "propriétaire du village".

2.1.3. COMMENT JOUER SON ROLE DE MUNYEJI.

Complexité du réseau du munyeji.

Le *munyeji* est placé par sa naissance au centre d'un réseau de liens connus, déterminés par l'ascendance et donnant un droit à la terre dans certains villages et leurs champs, particulièrement dans le

village où lui-même, et sa mère, sont nés.

Il lui faut, au cours de sa vie, entretenir sa qualité de **munyeji**, par un processus actif, auquel les hommes mahorais consacrent une grande partie de leur temps et de leur énergie, en cultivant leurs relations familiales et sociales.

Une majorité de familles suivent la règle de résidence matrilocale, et les hommes sont ainsi amenés à se marier, souvent, dans un autre village que celui (ceux) où ils ont des ascendants, par des mariages successifs ou concomittants (polygamie). L'entretien de sa qualité de **munyeji** peut être très complexe.

Le cas de figure le plus simple serait celui d'un homme marié dans son propre village natal, déjà identifié comme **munyeji**. Il fréquenterait une ou deux mosquée de ce village, et y construirait les maisons de ses parentes consanguines (soeurs, cousines de sa famille, et ses propres filles, issues pour moitié de la famille de sa femme). Ce cas est rare, d'abord parce qu'un homme se marie plusieurs fois dans sa vie, et ne peut reprendre une épouse toujours dans la même communauté. Le divorce peut entraîner des conflits parfois aigus entre les familles concernées, et l'ex-époux préférera prendre une certaine distance. Beaucoup d'hommes finissent donc par prendre une épouse dans un village où ils sont **wadjeni** (sing. **mudjeni**, étranger).

Or le **mudjeni** n'a aucun droit dans le village. Il vit dans un entourage social et familial, une maison, qui sont ceux de sa femme et de la famille de sa femme, où lui-même n'est reconnu qu'en tant qu'élément extérieur, venant d'ailleurs. Puisqu'un **mudjen** ne peut s'attendre à aucune réciprocité (concept de **deni**, dette ou dû) de la part des autres, aucune participation à des activités collectives n'est intéressante pour lui, au contraire une telle attitude serait mal interprétée par les siens: ses parents, son **hirimu** (classe d'âge), son village, penseraient qu'il se fait utiliser en pure perte par un village où il est étranger (donc sans lien, hormis le mariage), et qu'il trahit les siens en offrant sa force ou sa richesse au dehors. Un village n'attend pas grand chose d'un **mudjen**, et lui même n'a rien à attendre du village, quoi qu'il y fasse.

L'objet-bâtiment comme signe de la présence.

Quel comportement attend-on légitimement du **munyeji**, dans un village mahorais? Sa présence effective, et/ou médiatisée par un objet bien visible: le bâtiment, la construction. La construction symbolise en même temps le lieu d'une relation essentielle.

Le premier est la mosquée, lieu visible de la relation Dieu-croyant, et de la relation homme-communauté masculine du village. Il a été dit plus haut que la mosquée en tant qu'objet représentait l'action collective d'une groupe de **wanyeji** (sing. **munyeji**): leur travail, leur concours financier. Mais aussi et surtout elle représente le lieu de leur présence physique, qui fonde leur qualité de membre de la communauté.

De même, pour rester **munyeji** et être reconnu comme tel, l'individu marié ailleurs doit assurer de sa présence physique fréquente ses parents résidant dans le village. Cette présence sera aussi symbolisée par un bâtiment: la maison qu'il construit pour des femmes de sa famille. En effet chaque femme doit être pourvue au seuil de son premier mariage d'une maison, si modeste soit-elle, et ce sont ses parents hommes qui la lui fournissent. Ensuite, si la famille le peut, on se préoccupera de refaire des maisons en dur, pour donner des signes visibles de sa richesse et assurer le confort et la sécurité des femmes de la famille.

Pour qui construire? Imaginons le cas d'un homme (1) et de son fils (2)(voir schéma 8). Un homme doit construire pour toutes ses parentes consanguines qui en ont besoin (selon ses moyens il participera plus ou moins complètement aux charges financières et au travail manuel). Ainsi le père (1) peut construire pour sa soeur A, sa nièce croisée C, dans son village natal, sans parler des villages où il a des ascendants et des collatéraux. Il doit aussi se soucier des maisons de ses filles D, E, F dans le village de leur mère. Le fils (2) peut construire pour ses soeurs D, E, F avec son père, il est aussi concerné par les maisons à faire pour ses cousines H (coté maternel) ou C (coté paternel). S'il en a les moyens, il peut refaire des maisons pour sa mère et ses tantes, soit qu'elles auront laissé la leur à une de leurs filles,

soit qu'on leur fera une belle maison en dur pour le prestige et le placement.

C'est par ce genre d'action que l'on impose sa qualité de **munyeji**. Le but de la dépense en argent que représente la maison n'est pas uniquement d'assurer un toit à la parente, ni un lieu d'attache faisant de la femme et de sa maison le pivot de la famille.

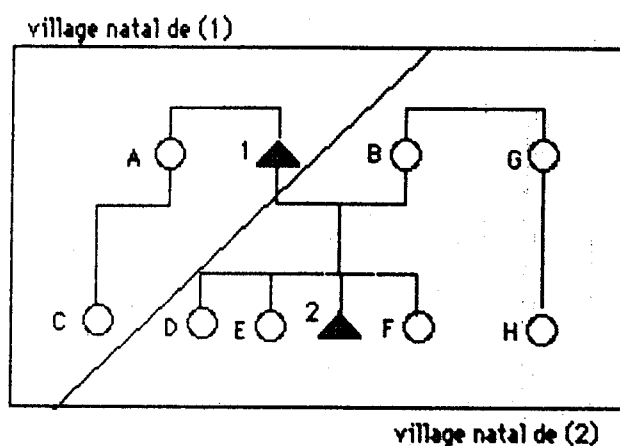


Schéma 8. Les hommes et la matrilocalité.

Du point de vue de l'homme, la maison est garante de sa présence et lui assure son **sheo** (prestige) de **munyeji** alors même qu'il réside ailleurs. On dira "la maison d'Ali Bakar" par exemple, alors que c'est sa cousine Mwanaesha qui y habite: leur lien de cousinage, de fratrie (voir termes de parenté), est constamment ré-activé.

L'investissement en argent ne suffit pas, un investissement en temps est nécessaire et fait partie de la stratégie du **munyeji**. Rien ne peut remplacer la présence physique qui est toujours à la base des liens interactifs: des passages fréquents dans le village permettent au **munyeji** d'être au courant de tous les petits faits de la vie sociale, d'y prendre part, d'intervenir par son droit de **munyeji**. Certains métiers qui permettent de se déplacer fréquemment dans l'île sont très appréciés grâce aux facilités qu'ils offrent à cet égard (infirmier itinérant, conseiller pédagogique, etc...).

Les villageois ressentent donc sa présence par les visites, les constructions, et finalement le **shungu** (festin de classe d'âge), qui, outre les participations aux fêtes familiales, sont autant de faits qui se gravent dans les mémoires.

Le paiement du shungu.

Le **shungu** est payé par l'individu aidé de sa famille soit au cours de son propre mariage, soit à l'occasion de la circoncision de ses fils ou du mariage de ses enfants, garçons ou filles. Il concerne tout le village, mais tout particulièrement ses propres **hirimu**, ses frères d'âge. La composition du **shungu** est réglementée. Les plus anciens du **shikao** ont établi des normes selon ce qui s'est fait depuis longtemps: celui qui commence dans une classe d'âge suit la norme, et les suivants augmentent peu à peu, car on ne "rend" jamais exactement ce qu'on a reçu, en aucune occasion. Cela aurait un sens de "paiement" et non de don réciproque.

Le **fukatre** est une période de sept jours spéciaux pendant le mariage, qui commence le jour du **matsamidzo** (défloration de la jeune épouse à un moment déterminé comme étant propice) et pendant lesquels on doit nourrir tous les **zikao**, à raison de un par jour. Le matin, bouillon et gateaux, à midi et le soir viande et riz. Un exemple de quantité: les gateaux seront servis à raison de 7 assiettes de 10 gateaux pour chaque classe d'âge (de 30 personnes environ). La viande est obligatoire: pour beaucoup de communautés villageoises, c'est là la seule occasion de manger de la viande (ainsi que dans les enterrements, circoncisions, etc...), le **shireo** de tous les jours étant le poisson. Le repas est servi dans un **singa**, grand **sinia** (plateau rond) autour duquel le groupe se rassemble. On offre ensuite le **shileo** (la chique de feuille de bétel et de noix d'arec avec de la chaux), et depuis quelques temps des cigarettes. Si on se marie loin de son village on devra nourrir tous les **zikao** venus ensemble dans la même journée.

On organise la dernière danse, le **shigoma**, quand tous les **zikao** sont passés. On tue alors le dernier boeuf et on sert à ses **hirimu** le **shavuha**, cuit en **kange**. Le **shavuha** est le poitrail,

considéré comme un morceau de choix, et réservé à sa propre classe d'âge, les autres se partageant les autres parties. On le fait cuire braisé. Après le repas circulent les chiques et le **manukatro**, huile parfumée fabriquée à partir d'huile de coco dans laquelle on a fait macérer des fleurs odorantes.

Les membres du **shikao** du marié, **Bwana Arusi**, sont tous traités comme des mariés. Frères d'âge, ils deviennent en cette occasion des doubles de leur **hirimu**, la situation devant se reproduire ensuite de manière réciproque (ils le traiteront de même).

C'est souvent à l'occasion d'un mariage que se forme (où se formait, car cette tradition disparaît) un nouveau **shikao**: on décide que tout un groupe s'étalant dans une fourchette d'âge de 3-4 ans est apte à devenir un **shikao**.

Beaucoup de jeunes estiment actuellement que ces fêtes reviennent trop cher. Mais ceux qui ne sont pas entrés dans le **shikao** sont entrés, pour beaucoup, dans un système de surenchère. Le **shungu** est devenu "**avitasyo**", invitation. En plus ou à la place des danses traditionnellement réservées aux fêtes du mariage: **namandzia**, **mbiwi**, **shigoma**, **mielezi**, on organise un **wadaha** déchaîné avec un orchestre loué, et même une **bomo** (boum, bal) où l'on distribue boissons en boîte, brochettes de viande. Un orchestre se loue 3000 FF la soirée, et ces nouvelles formes de festivités coûtent finalement plus cher que les anciennes.

Dans la forme traditionnelle, de multiples petits rituels se surajoutent au paiement global du **shungu**: ainsi le père du marié doit offrir le **ubu**, bouillon, à son **shikao**, mais ce bouillon doit être préparé par la famille de la mariée. De même le **shano sha niadza**, "l'assiette de la belle-mère", doit être offert au repas de midi par la famille de la fille à la mère de l'homme. Tout cela est prévu au moment des négociations sur la dot et dans l'argent à réunir par les deux parties pour ces fêtes: les deux pères se rencontrent pour décider de la dot: "**ukatra mahari**", "trancher la dot", de façon équilibrée.

Le réseau du munyeji est comme une extension de sa personne.

Remplissant ces devoirs envers sa famille et aussi le village, le **munyeji** bénéficie d'une reconnaissance sociale, dans plusieurs villages, qui lui font une réputation enviable et un prestige élevé. Le **sheo** (prestige) hausse l'homme au-dessus de ses pairs. Il ouvre la voie à des postes de co-optation (fonctions religieuses et politiques dans le cadre traditionnel). Il est à la base de l'influence personnelle et du pouvoir (**uVulishiwa**: être écouté, = avoir de l'influence).

Toute la vie sociale à Mayotte est fondée sur le concept de réciprocité obligatoire, de dette, comme le révèle le vocabulaire: **uLiva deni**: payer sa dette, = rendre la pareille, faire ce qu'on doit. Ainsi le **munyeji** "oblige" sa famille et sa communauté villageoise, se constituant à des degrés divers des réseaux de clientèle. Il monte peu à peu vers une place de leader, écouté et suivi non pas selon les idées qu'il exprime, suivant un critère idéologique, mais en vertu des liens par lesquels les autres lui sont unis, lui sont affiliés.

Prenons l'exemple d'un homme, appelons le Mze Abudu, qui s'était présenté à des élections à Mayotte comme candidat d'un parti très minoritaire. Cet homme avait déjà construit une maison dans son village natal, où il ne résidait pas mais passait de nombreux week-end, et dans trois autres villages où il était également **munyeji**. Dans le village de son père remarié, il avait fait une maison qui devait être louée, "la maison de Mze Abudu" pour tout le village. Une troisième maison avait été construite dans un quartier urbain de petite Terre, où il avait aussi de l'ascendance: il y logeait une cousine. Son projet immédiat était de construire dans le quatrième village, où il avait une grande-tante. Voilà un homme qui remplissait parfaitement ses devoirs de parent et de **munyeji**, aidant largement à l'entretien des femmes de la famille (sacs de riz réguliers), visitant souvent chaque village. Ses parents et amis intimes, bien qu'affichant des idées majoritaires, furent moralement obligés de le soutenir lors du vote (secret), en raison des liens ainsi assurés: ils fournirent une partie des voix, peu importantes, dont il bénéficia, sans l'avouer à quiconque mais avec la

conscience intime d'agir avec loyauté.

Le **munyeji** est donc la définition de l'homme dans son espace social qui fonctionne comme un système de réciprocité.

2.1.4. LE MUDJENI.

L'étranger-invité.

Si on se limite à la seule population de Mayotte, l'étranger est quelqu'un d'un autre village. Mais Mayotte est ouverte sur l'extérieur, et le terme **mudjeni** peut aussi bien s'appliquer à un Comorien d'une autre île de l'archipel, à un Malgache, à un Indien, à un Créole, à un Blanc en général, à un Arabe, etc... C'est donc un terme d'acception assez extensible, désignant le résident natif du village voisin, aussi bien que l'inconnu venu des antipodes!

Qu'il soit identifié ou pas encore, l'étranger se définit par sa non-intégration dans l'entité sociale villageoise. "**Mudjen kuhu ndjeu**", dit le proverbe: "l'étranger est un coq blanc", qui fait tâche parmi les poulets ordinaires du poulailler. S'il échappe peut-être au contrôle social négatif, d'ordre moral, pesant sur les **wanyeji**, il est soumis à une surveillance facile. On sait chez qui il loge, à qui il va rendre visite. L'étranger qui vient demander une fille en mariage est pisté, espionné, jusqu'à ce qu'il puisse entrer dans un rôle connu: "gendre de", "époux de". Mais le plus souvent, il sera introduit au village, grâce à l'inévitable intermédiaire, comme "l'ami de", "adepte de même **twarika** que", etc...

Un étranger, c'est d'abord celui qui reçoit l'hospitalité, une hospitalité traditionnellement généreuse. "**Mudjen kafanya hazi**", me disent gentiment mes hôtes: une invitée ne travaille pas. Etranger ou voisin, toute personne qui arrive au milieu d'un repas le partagera. Les hommes peuvent toujours être logés à la mosquée du village s'ils arrivent sans connaître personne (une femme ne pourrait se trouver dans cette situation, ne pouvant aller seule là où personne ne l'attend: si elle se déplace, elle a des correspondants sérieux, parents ou amis).

Entre Mahorais même, on est rarement totalement inconnu, et dans ce cas l'interrogatoire identificatoire permet de savoir de quel village, de quelle famille est l'inconnu, et de trouver un intermédiaire connu des deux interlocuteurs, grâce auquel ils vont établir leur nouvelle relation sur un mode déjà personnalisé.

Moi-même, étrangère puisque **mzungu** (Blanche, Européenne), mais ayant résidé à Mayotte avec ma famille, me suis toujours vue, lors de mes séjours suivants, située par les autres dans des relations personnalisées. Par exemple, une femme me dit que mon mari médecin avait soigné son vieux père; un jeune homme m'appelle "**mama**", car il était ami avec mon fils aîné, qu'il regrette, et dont il ne voudrait pas être oublié, et qu'il décide ainsi de considérer comme son frère. Ma meilleure amie m'appelle sa soeur. Une autre jeune amie, à qui j'ai apporté de l'aide, me demande conseil sur un prétendant au mariage, et me présente à lui comme "sa mère", mi-plaisanterie, mi-sérieux.

Le résident dans le village, non propriétaire.

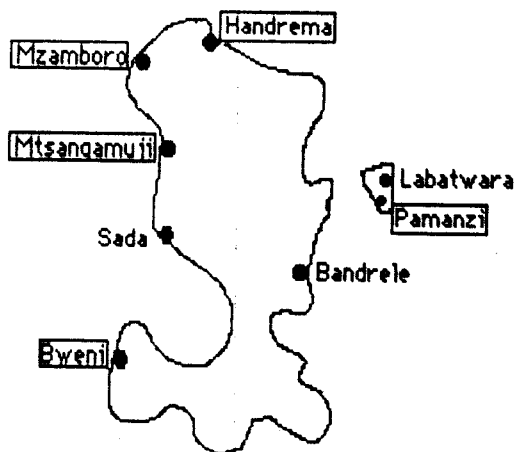
Le mahorais est **mudjen** dans un village où il n'a ni ascendant ni droit sur la terre (c'est la terre qui fait le **munyeji**), mais où il réside ou bien se rend, parce qu'il y a des parents collatéraux ou descendants. Il a donc dans ce village un circuit familial/social partiel, mais ne peut prétendre aux droits d'un **munyeji**, à sa place concernant les décisions de village.

Il peut cependant, s'il en a le temps, les moyens financier et la possibilité, se conduire comme un **munyeji** et se rapprocher de ce statut: s'il est marié donc résident un temps assez long, s'il construit (pour ses filles, sa femme), s'il cotise assidument pour la mosquée fréquentée... Sur l'axe **munyeji-mudjeni**, la position de l'individu, déterminée structurellement au départ, est susceptible d'être modalisée par son comportement: un changement de toutes les façons lent et progressif.

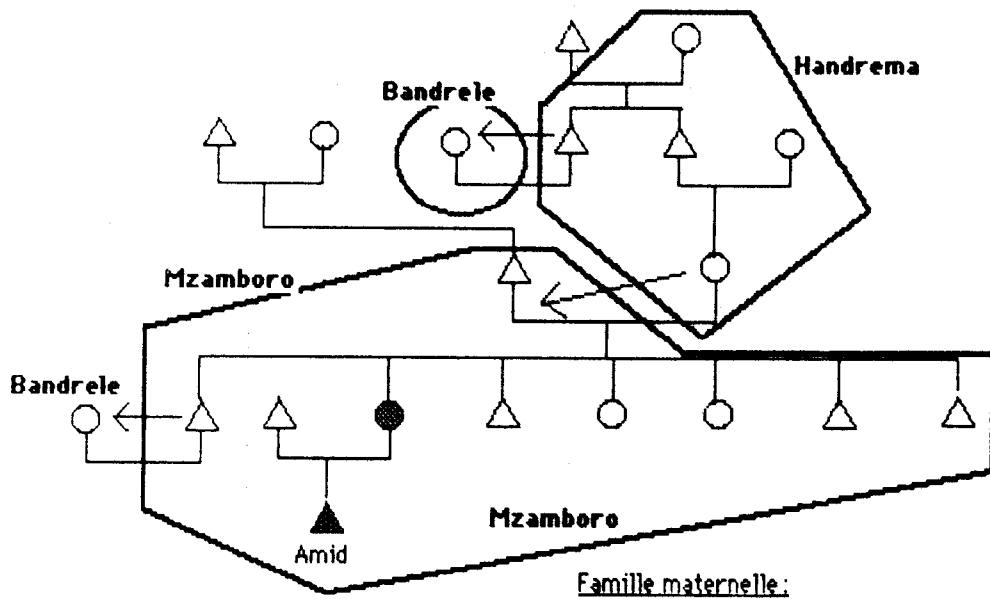
Le cas n'est pas rare d'un **mudjen** marié dans le village, ayant de bon rapport avec la famille alliée, pieux, actif dans les groupes religieux ou professionnels (coopérative), laissant son mariage durer assez longtemps, investissant personnellement dans des

constructions dans le village: il peut dans maintes occasions d'interactions être considéré, surtout quand il est âgé, comme un **munyeji**...tant que n'éclatent pas de conflits, car alors, il est bien difficile de rivaliser avec les véritables "propriétaires du village"!

Un exemple permettra d'illustrer ces réflexions: celui de Amid, né à Mzamboro, qui a des relations parentales dans les villages mentionnés sur la carte ci-dessous, qu'il y soit **munyeji** (noms encadrés) ou **mudjeni**.



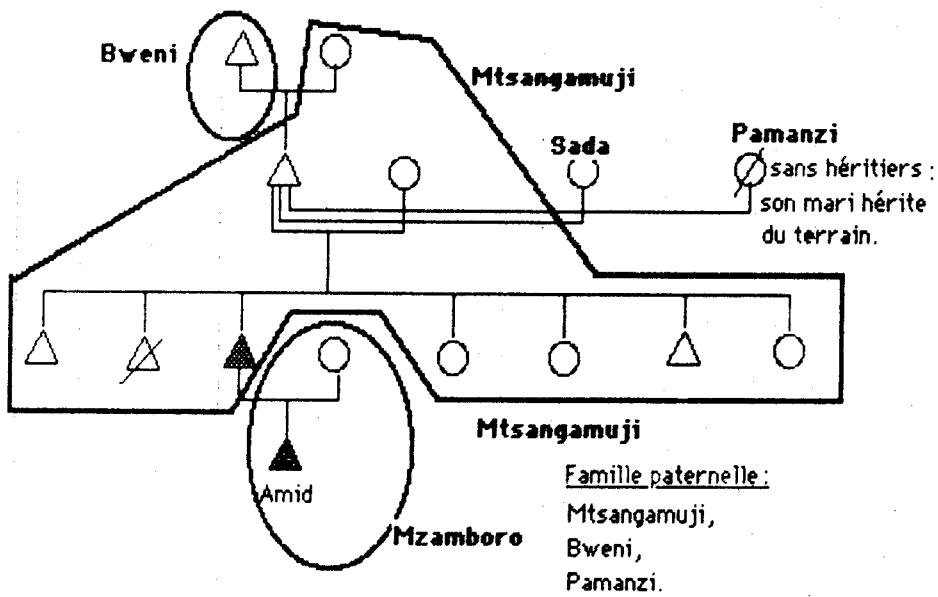
Cette carte des villages apparentés ne tient pas encore compte des mariages et de la descendance d'Amid, jeune homme au seuil de sa vie d'adulte. Les deux schémas suivants décrivent, par des arbres généalogiques, l'ascendance maternelle et paternelle d'Amid (sont indiqués seulement le sexe, la génération, et surtout le village). Le père de l'arrière grand père maternel était venu d'**Anjouan** se marier à **Handrema**.



Famille maternelle:

Mzamboro,
Handrema,
Bandrele.

Schéma 9. Les villages de la famille maternelle de Amid



Famille paternelle:

Mtsangamuji,
Bweni,
Pamanzi.

Schéma 10. Les villages de la famille paternelle de Amid.



Petite mosquée en palmes de coco tressées



Jeune fille à sa cuisine

2.1.5. LA POSITION SOCIALE DANS LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE: AXES D'EVALUATION.

Lorsqu'on identifie quelqu'un par son origine villageoise et ses ascendants directs, on a déjà des renseignements sur son lignage, et on peut à travers d'autres indices ou informations situer cette personne sur des axes pertinents pour l'évaluation de sa position sociale, sanctionnée par le prestige social ou **sheo**. Les possibilités d'action de chacun dépendent de très près de son réseau familial et social, et sa position n'est donc pas anodine pour le situer dans le jeu des interactions sociales.

Les axes pertinents sont:

sharifu (descendant du Prophète)	-----	(non sharifu)
=		
kabaila (noble)	-----	murumwa (esclave)
ou: mungwana (homme libre)	-----	" "
mwana shioni (lettré)	-----	nyombe (illettré, "boeuf")
tadjiri (riche)	-----	masikini (pauvre)
=		=
employé de bureau	-----	-cultivateur

Sharifu.

On est **sharifu** (ou **sharifa** au féminin) par son père uniquement. Les filles héritent de cette qualité mais ne la transmettent pas. Le **sharif** est un descendant en ligne masculine du Prophète Muhammad: il allie donc une parenté aristocratique (arabe) à une parenté sainte. Il est donc rare qu'il soit pauvre, car il est sollicité comme intermédiaire (une notion importante dans toutes les interactions) entre les musulmans de son entourage et Dieu: on pense qu'un parent du prophète est un excellent intercesseur, et on lui demande de transmettre ses propres prières de demande.

Un **sharif** est donc **kabaila**, et riche ou aisé. Cette position

est la plus honorable: un **sharif** a dès sa naissance un capital de **sheo** (prestige) inentamable; or c'est le but de tout membre de la communauté que d'avoir un **sheo** élevé.

Il faut cependant pouvoir prouver qu'on est **sharif** par sa généalogie, alors que **kabaila** et **murumwa** sont des réputations attachées à certaines familles, et de plus en plus difficile à certifier pour certains cas. Les descendants d'esclaves n'aiment guère en parler, et la plupart des mahorais conviennent qu'il faut être prudent, car nul n'est assuré de n'avoir aucun ascendant esclave...

Kabaila.

Les familles **kabaila** se réclament de l'aristocratie arabo-persane dite Shirazi, qui s'est installée à Mayotte entre le XIII^e et le XV^e siècles, après avoir fait des haltes parfois assez longues sur la côte est-africaine. Plus islamisée que la population locale, elle arriva avec sa population d'esclaves africains. Les **kabaila** se marièrent entre eux ou avec des indigènes libres, les **wangwana**. En réalité, à Mayotte, nul **kabaila** ne peut dire s'il n'y a pas eu de mésalliance dans sa famille.

Certaines familles **kabaila** se réclament des anciens rois de Mayotte, à bon droit si leur généalogie le prouvent; on les trouve dans les villages de Mzwazia, Mbwana-tsa, Sada.

Le mot "**Kabaila**" (de l'arabe muqâbal, né de parents nobles) évoque une idée d'aisance, de richesse, de seigneurie; cependant il y a des **kabaila** pauvres, qui, malgré leurs prétentions, ne sont pas aussi respectés que les **kabaila** riches. La richesse semble être un des attribus du vrai **kabaila** et fonctionne à l'inverse comme un signe: en manquer, c'est déchoir un peu.

On s'attend à ce que le **kabaila** ait le teint "clair", **mrahafu mwili** (= celui qui a le corps propre), le nez fin, un physique un peu plus arabe que le reste de la population. Ainsi sont déjà posés les critères d'esthétique physique: un beau visage est clair et fin. Les beaux traits réguliers et forts de certains types négroïdes assez foncés ne seront pas considérés comme beaux à Mayotte.

Murumwa, mshenzi.

La typification du **murumwa** (esclave) s'oppose en tous points à celle du **kabaila**: servile, il réunit les attributs de non lettré, pauvre, travaillant la terre, grossier, africain de traits et de teint. On l'appelle aussi **mshenzi** (du pays des Zenj, des païens, ainsi que les arabes descendant le long de la côte africaine dénommèrent les indigènes, surtout de l'intérieur, ceux qui arrivaient dans les caravanes d'esclaves...).

Actuellement le terme de **murumwa** n'a plus cours si ce n'est pour parler des grands-parents ou de l'ascendance en général de quelqu'un. Le ou la **murumwa** est un personnage parfois central dans les contes, et cristallise tous les attributs sus-mentionnés face à une princesse qui est son inverse positif. Le terme de **mshenzi** a pris un sens plus moral, et désigne quelqu'un aux origines viles ou au comportement vil, étant entendu, encore, dans les esprits, que l'un détermine l'autre.

Le clivage **kabaila/murumwa** semble donc désuet dans la société contemporaine. Il est mêlé à d'autres axes de valeurs plus signifiants, qui sont les attributs réguliers de ces deux portraits-types (riche ou pauvre, lettré ou non, etc...). Mais il peut toujours être agissant dans le cadre des alliances matrimoniales, ou de l'attribution de fonctions socio-religieuses (un descendant d'esclave notoire ne peut pas être **imam**, par exemple, même s'il est **munyeji**).

Le critère de l'origine sociale détermine donc une distribution possible des valeurs attachées, processus qui peut actuellement être réorganisé, par l'accès généralisé à l'école publique, et aux carrières socio-économiques qu'elle ouvre à ceux qui y réussissent.

Mungwana.

Primitivement, **mungwana** désignait l'homme libre, le Mahorais déjà installé dans l'île à l'arrivée des nobles d'origine

shirazi et de leurs esclaves. Le **mungwana** est l'homme né libre, par opposition à l'esclave ou à l'affranchi, mais qui ne peut pour autant se prévaloir d'origine aristocratique. Mais il y a en plus une noblesse morale attaché à ce concept: le **mungwana**, contrairement au **mshenzi** ou païen, est "l'honnête homme", musulman, et qui connaît et respecte ses devoirs. "**Mungwana kafu na dzunga**": "un **mungwana** ne meurt pas avec son prépuce (il se fait circoncire)". "**Uliva deni maungwana**": "rendre ce qu'on doit montre la noblesse". C'est en quelque sorte un code de conduite, dans le domaine religieux et social, pour les devoirs rituels ou les règles de l'interaction. C'est l'essence même de leur identité que les Mahorais aiment à retrouver dans ce terme.

Mwana shioni - nyombe.

Mwana shioni veut dire littéralement élève de l'école coranique. Mais quand on dit de quelqu'un d'adulte que c'est un **mwana shioni**, cela signifie qu'il est lettré en arabe, au point qu'on lui accorde le prestige attaché au savoir et à la pratique religieuse exemplaire. On ne peut se déclarer **mwana shioni**: c'est une appréciation qualitative décernée par la communauté, pour un savoir qui sera transmis dans la communauté. Le **mwana shioni** peut ouvrir une école coranique, ayant reçu de son maître l'**ijaza** ou licence. Dans les fêtes religieuses, la qualité de ses récitations et chants de prières embellira la cérémonie.

A l'autre bout de cet axe qualitatif, se trouve l'illettré total, le **nyombe** ("boeuf"). Cette appellation symbolise le bestial, opposé à l'humain caractérisé par la retenue, la maîtrise de soi, l'étude, et la connaissance.

Il y a toujours eu à Mayotte des enfants entièrement pris par les travaux des champs et qui ne fréquentaient même pas l'école coranique. Ce choix était alors dicté par la nécessité d'une vie rude. On note actuellement, dans les zones urbaines, un début de désaffection de l'enseignement coranique par les enfants de certaines familles, scolarisés ou non en français. Le pronostic des Mahorais sur la qualité humaine de ces enfants n'allant pas à l'école coranique est mauvais.

Le bureau et les champs.

On pourrait dire "le crayon et le **shombo**"(outil à tout faire dans les champs), qui symbolise bien cette alternative (propreté-saleté, repos-fatigue, salaire -revenu incertain, etc...) tout en soulignant que le chemin passe par la scolarisation.

Les parents des enfants scolarisés rêvent tous pour leur enfant de la vie de bureau devenue un véritable mythe, et d'ailleurs vécue par beaucoup de ceux qui y parviennent comme une place (une position) à atteindre et à conserver, et non pas forcément le poste pour une tâche à accomplir. Outre les qualités de la vie quotidienne, un emploi salarié permet d'investir rapidement dans des actions sociales de prestige au niveau de sa famille et du village. Cette position est sans comparaison avec celle du paysan, qui fait un travail rude avec des techniques et des outils rudimentaires, et ne peut que prier Dieu pour que les saisons lui soient favorables...

A partir de ces différents axes, identifier la position sociale de l'autre à Mayotte consiste à le cartographier selon les valeurs dont certaines forment des agglomérats, lorsque des attributs se présupposent mutuellement, alors que d'autres s'excluent; elles peuvent aussi se contre-balancer. Ainsi on oubliera les origines africaines serviles de la famille d'un futur gendre, si celui-ci est un homme lettré et riche par exemple.

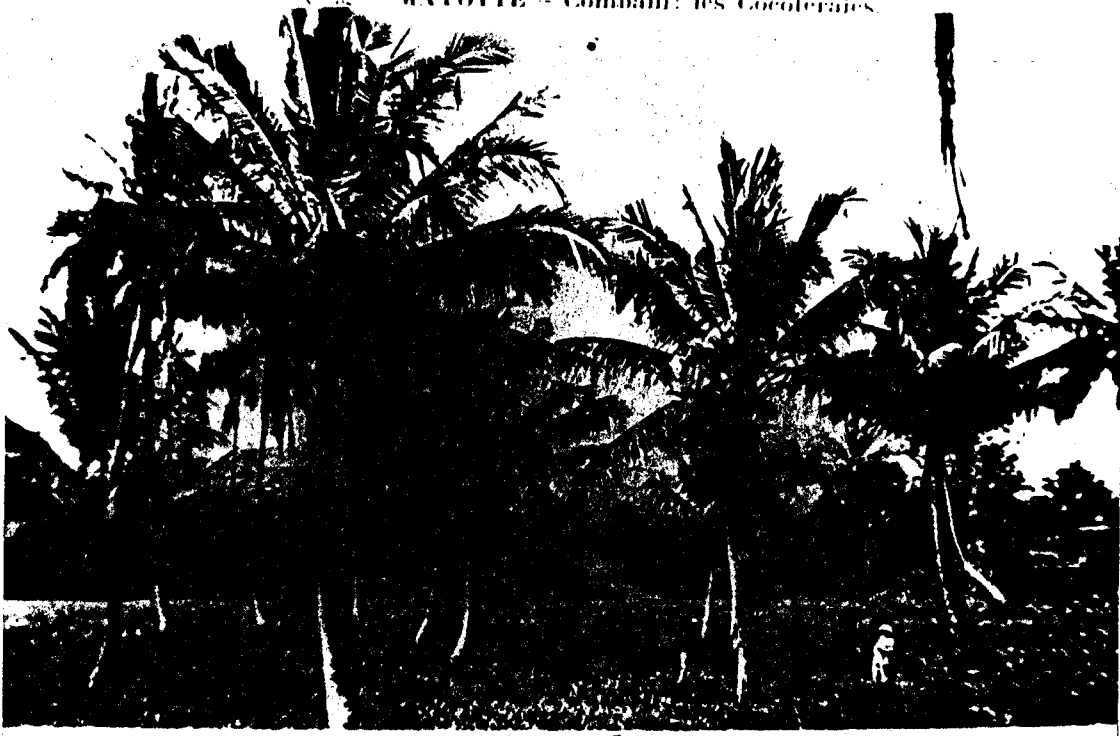
L'identification et l'évaluation de l'autre se font, on le voit, en référence à l'appartenance à une communauté ancrée à un territoire, et donc le critère est précisément l'accès à la terre, et les marques visibles qu'on y porte; et en référence à plusieurs axes de classifications où la religion a une place importante: place des lignages sharifs, respects aux détenteurs des sciences religieuses, déplacement sémantique des termes anciens de classes sociales pour des jugements d'ordre moraux dans une société actuellement plus égalitaire en principe. Cet ancien ordre

tend aussi à être remplacé par la puissance de l'argent, mais entièrement mise au service de buts et de carrières dont le prestige social constitue toujours l'essentiel.

N. 307 MAYOTTE - Cases indigenes.



MAYOTTE - Comboni: les Cocoteraies.



2.2. LA FAMILLE.

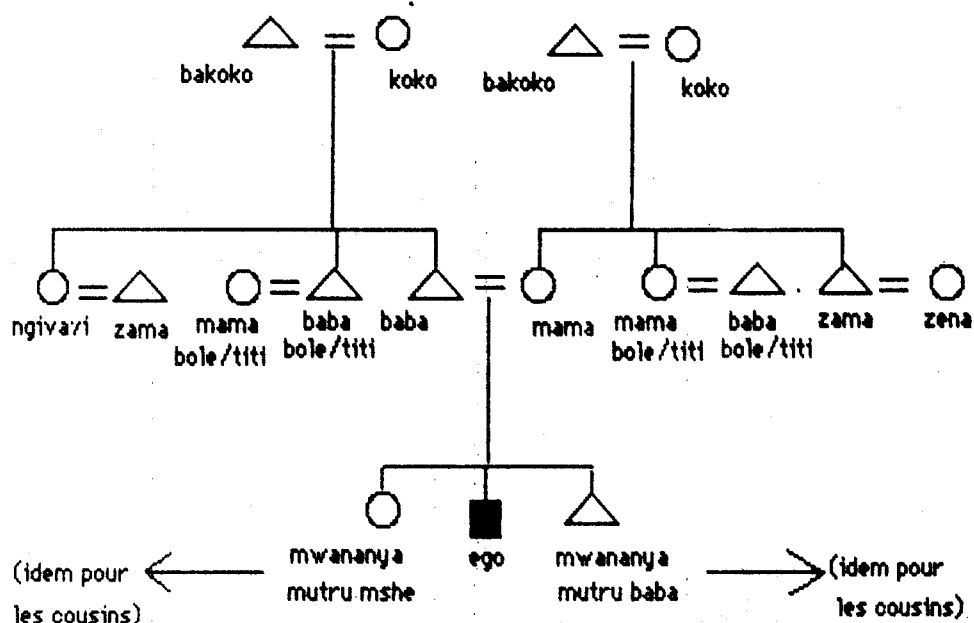
A Mayotte comme dans toute société traditionnelle, la famille est d'une importance essentielle dans la structure sociale. Les groupes sociaux et leurs interrelations sont souvent définis et gérés en termes de parenté.

Dans l'organisation familiale, la structure décrit la taille du groupe, la variété des individus en relation (de parenté) qui vivent ensemble, et le modèle des relations attendues ou pratiquées: obligations et privilèges. Le mariage apparaît comme un point de contact provisoire entre deux familles. Ce qu'il en reste, les enfants, seront partagés entre les deux lignages et formeront une image de la mère et du père souvent démultipliée et parfois conflictuelle.

2.2.1. LES TERMES DE PARENTE.

Ces termes sont aussi bien employés en adresse qu'en référence.

LES CONSANGUINS



Le système de parenté à Mayotte est générationnel, de caractère "bifurcate merging", comme le montre la terminologie ci-dessous (10).

Les consanguins:

Bakoko: grand-père, frère du grand-père.

Koko: grand-mère, soeur de la grand-mère.

Baba: père, frère du père (**bole** ou **titi**, aîné ou cadet), mari de la soeur de la mère, nouveau mari de la mère (ou **baba kambo**, péjoratif).

Mama: mère, soeur de la mère (**bole** ou **titi**, aînée ou cadette), femme du frère du père, nouvelle femme du père (ou **mama kambo**, péjoratif).

Ngivavi (du malgache **angovavy**): soeur du père.

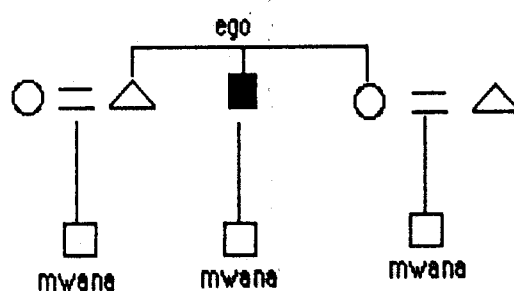
Zama: frère de la mère, mari de la soeur du père.

Zena: femme du frère de la mère.

Mwananya mutru mshe: soeur de même père et même mère, ou demi-soeur (par un seul parent), et fille d'un frère ou d'une soeur du père ou de la mère (soeur classificatoire, cousine germaine).

Mwananya mutru baba: frère de même père et même mère, ou demi-frère (par un seul parent), et fils d'un frère ou d'une soeur du père ou de la mère (frère classificatoire, cousin germain).

Mwana: enfant, enfant du frère ou de la soeur d'ego. **Mwana mutru mshe** ou **mutru mama:** fille ou nièce. **Mwana mutru mme** ou **mutru baba:** fils ou neveu.



Les alliés:

Mshe: femme d'ego. En adresse: **mshe wangu**, ou le teknonyme (**Ma** + nom du premier enfant).

Mwamu: femme du frère, mari de la soeur (seulement si ego féminin), soeur de la femme d'ego (masculin).

Valahi: frère de la femme et mari de la soeur d'ego (masculin). La relation **valahi**, réciproque entre deux hommes, est articulée autour de la femme/soeur, et représente le lien entre donneur et preneur de femme (voir plus bas quelques scripts).

Mme munya- (+ possessif): mari de la soeur de la femme d'ego (masculin), nouveau mari de l'ex-femme d'ego après divorce.

Mshe munya- (+ possessif): femme du frère du mari d'ego (féminin)

Ravetru: femme du frère de la femme d'ego (masculin); mari de la soeur du mari d'ego (féminin). La relation **ravetru** entre un homme et une femme s'articule de façon croisée autour des deux élément frère-soeur/mari-femme. Les **ravetru** seraient, dans le cadre de l'échange mutuel de femmes, des époux possibles (voir plus bas, quelques scripts).

Niadza: belle-mère (mère du conjoint), belle-fille (épouse du fils).

Bamuhe: beau-père (père du conjoint), gendre (époux de la fille).

Sans m'attarder sur l'étude particulière du système à partir de la terminologie, je préfère envisager ici les comportements rendus possibles dans les limites de ces cadres structuraux, et avant tout les comportements conjugaux, le mariage étant le point de départ de la constitution d'une nouvelle branche familiale.

2.2.2. LE MARIAGE: LES REGLES ET LES FAITS. DISPOSITIONS LEGALES ET COMPORTEMENTS.

Deux sources de données ont été utilisées pour analyser ce thème. La consultation des registres de cadis (requêtes, conciliations ou jugements) permet de voir les conflits à un stade insoluble à l'amiable, les problèmes étant exacerbés et les parties

tenant chacune leur position; on voit notamment les limites des droits de chacun. Les tranches de vie recueillies par interviews ont fourni l'autre partie des données, ces deux sources s'éclairant mutuellement.

Le mafungidzo.

Racine **uFunga**: attacher, lier, et réversif **uFungua**: délier, répudier.

C'est le contrat de mariage passé entre le **wali** (tuteur) de la jeune fille et l'homme qui l'épouse. L'homme prend sa femme pour une dot de tant (le montant de la dot fait partie du contrat et son paiement en est une condition). La jeune fille est ensuite avertie qu'elle a été épousée pour un tel montant et qu'elle n'est pas censée se donner à cet homme tant qu'il n'aura pas versé la dot.

Le **mafungidzo** se déroule dans la maison des parents de la fille, dans la pièce de l'homme, après la prière du vendredi. Il regroupe le cadi ou son représentant dans le village ou le quartier, le **nahib**, en présence du **wali** de la fille (son père, son oncle, un frère) et du marié en personne ou représenté (par exemple parce qu'il est au travail à cette heure-là); chaque partie est accompagnée de deux témoins. On fait brûler de l'encens. Après un échange de consentement entre les hommes, répété par trois fois, la partie juridique et religieuse du mariage est accomplie, il reste la partie sociale. La dot appartient en principe à la femme. Mais le plus souvent sa famille l'utilise en tout ou en partie pour régler les frais des fêtes du mariage, qui auront lieu de suite après le **mafungidzo**, ou quand les deux familles se sentiront prêtes pour les organiser. On ne célèbre pas de mariage pendant le **Ramadhan**: si le **mafungidzo** a été fait avant, on attend le mois suivant.

Le **mafungidzo** est parfois fait bien avant la date prévue pour les fêtes (mais ce n'est pas une solution recherchée): c'est une protection contre une éventuelle grossesse hors mariage. Les époux sont bien juridiquement et religieusement unis. S'ils

conçoivent un enfant, le déshonneur sera moindre (on pourra rire de leur impatience ou de leur maladresse, ou du manque de surveillance des parents de la fille) mais le dommage se situera surtout au niveau de la carrière sociale des parents de la fille et de l'homme. On a vu en effet que la célébration sociale du mariage était l'occasion du paiement du **shungu**, et de rencontres entre familles et communautés villageoises placées sous le signe de la convivialité et de l'abondance matérielle, ce qui tranche avec la vie de tous les jours. Tous ces avantages sont éliminés si la jeune fille tombe enceinte avant la défloration "officielle" qui lance le calendrier des fêtes et qui donne lieu à de grandes réjouissances.

A la Grande-Comore, on peut célébrer son grand-mariage après plusieurs années de vie commune et la naissance d'enfants, sans inconvénients. A Mayotte, on considère que la jeune fille doit être (apparemment) vierge, sinon ces fêtes sont ridicules. On commence à voir cependant des couples par exemple mariés en France, revenant dans l'île après quelques années, et organisant alors leur "mariage". Les réactions sont très partagées devant ce fait encore très rare.

Les bêtes: la fortune sur pied.

Avec la somme qui lui revient la jeune fille (ou ses parents pour elle) peut investir en animaux ou en bijoux, les deux moyens les plus courants de capitaliser. Lors de la cérémonie, la jeune fille est tenue à l'écart, avec toutes les femmes de la famille qui épient par un coin du rideau séparant les deux pièces de la maison. Elle joue un rôle très passif et ne sait pas très bien ce qu'elle doit faire. Le **Kadhi** ou le **nahib** vient la trouver à la fin et lui remet la somme qui lui revient: ses parents s'en saisissent aussitôt pour faire les achats adéquats. L'épouse est véritablement en position d'enfant ou d'objet par rapport à la situation.

Beaucoup de gens possèdent au moins quelques têtes d'ovins ou de bovins. C'est de la viande sur pied, stockée jusqu'au fêtes pendant lesquelles on va abattre les bêtes. De plus, les animaux se

reproduisant , le capital augmente. Mais un troupeau demande de l'entretien et on doit souvent confier ses bêtes à un gardien ou éleveur (**mtsunga**). C'est alors que les ennuis commencent.

Un grand nombre de plaintes parviennent chez le *cadi* concernant des différents au sujet d'animaux confiés. Propriétaires et éleveurs sont en position de concurrence quant aux profits communs à recueillir du troupeau. Aussi pense-t-on généralement que seul un parent peut faire un gardien fiable, et que celui qui se propose spontanément pour garder des boeufs a tout simplement un besoin pressant d'argent, et va égorger la bête sitôt l'affaire conclue (il pourra toujours dire plus tard qu'elle a crevé). En effet, un boeuf c'est de l'argent disponible rapidement, il suffit de l'abattre et d'en vendre la viande.

Le gardien se paye généralement avec la moitié de la progéniture si la bête est femelle, les petits étant **shirika** (propriété indivise) jusqu'à ce qu'ils soient en nombre pair et qu'on les partage. Quand il ne peut être ainsi indemnisé, il est payé autrement, et en cas de désaccord il va se plaindre au *cadi* en demandant des sommes d'argent pour être dédommagé de tant de mois ou d'années de gardiennage non rémunéré.

On le voit, la célébration sociale du mariage engage toute la famille dans une participation financière importante qui mobilise sa fortune longuement accumulée depuis la naissance des mariés, et qui n'est que la partie apparente, et chiffrable, d'une certaine participation psychologique et morale au mariage. De cette union naîtront des enfants, qui seront considérés comme un véritable ciment entre les deux familles, car ils appartiennent définitivement à l'une comme à l'autre.

Le couple conjugal.

Pour beaucoup de jeunes filles, le premier mariage (le grand mariage et ses fêtes: **arusi**), le seul qui pour elles soit célébré avec quelques fastes, les lie bien souvent à un homme plus âgé

qu'elles et choisi par les parents. On se reportera au glossaire mis en annexe pour avoir une description sommaire du déroulement des fêtes du mariage.

Le mariage est une affaire entre le père et le prétendant, lequel s'assure maintenant plus souvent de l'assentiment de la jeune fille avant d'aller la demander. Les mariages entre cousins croisés sont à la fois appréciés, et craints car lorsque le conflit survient il partage la famille elle-même (mariage préférentiel entre le fils de la soeur et la fille du frère). Les mariages entre enfants de deux soeurs sont considérés comme pratiquement incestueux.

Dans ce couple, la jeune fille, qui sort de l'autorité vigilante de sa mère, est comme une enfant face à un homme mûr et expérimenté. Leur rapport est de type père/fille, la différence d'âge étant déterminante. Une femme ne prend de l'assurance et son rôle ne devient consistant que lorsqu'elle commence à avoir des enfants. C'est en tant que mère qu'elle prend conscience de son identité et de son statut dans la famille nucléaire, et qu'elle peut négocier ses rapports avec son mari, envers qui, en faisant des enfants, elle a rempli un contrat, et dont elle attend en retour certains comportements.

On retrouve dans le couple les caractéristiques du rapport homme/femme en général: l'homme a autorité sur la femme, et lui doit l'entretien de sa maison et de sa personne, ainsi que des enfants. La femme doit respect à l'homme, assure ses soins et la préparation de ses repas. Ce modèle se retrouve dans des proportions diverses dans le rapport père/fille, mère/fils, frère/soeur. On le trouve même depuis peu dans les rapports tout nouveaux entre fiancés. Traditionnellement les fiancés étaient tenus à l'écart l'un de l'autre, et l'homme pouvait offrir à sa fiancée un cadeau en des circonstances particulières comme le **Idi**, célébrant la fin du **Ramadhan**. Actuellement certains fiancés s'engagent à l'avance dans des comportements de conjoints, pour bien montrer qu'ils sont réellement et sérieusement engagés. Je pense au cas d'un jeune homme fiancé par sa famille à une jeune

fille qu'il n'a pas choisie, et qui fait ses études secondaires à la Réunion. Il l'entretient en grande partie à la place des parents, finance ses études, et apprend finalement que la jeune fille est mariée et/ou enceinte de quelqu'un à la Réunion, où elle avait une vie plus libre... De même le cas d'une jeune fille qui va tous les jours chez son fiancé entretenir son linge et ranger sa case. Vu le danger, malgré la surveillance, le **mafungidzo** est fait quelque temps avant la date prévue des fêtes.

La matrilocalité confond la maison maternelle et la mère dans une seule entité qui est le pivot et le point stable de familles secouées par des divorces inévitables (une femme âgée a généralement eu entre deux et quatre maris, un homme peut avoir eu beaucoup plus de femmes légitimes). Dans ce sens la matrilocalité est une sorte de contre-pouvoir face à l'autorité absolue de l'homme qui entre dans la maison (et qu'on peut toujours s'arranger pour faire ressortir un jour). Mais la femme a aussi besoin du mari. L'état de **mtsumba** (sans conjoint), n'étant concevable à Mayotte que comme état transitoire entre deux unions, ne peut en fait être traduit par le terme français de célibataire qui est un terme de statut rendant compte d'une toute autre réalité.

Par principe, une femme doit toujours respect à un homme. Les hommes sérieux ont aussi conscience de leurs responsabilités. Lors de son mariage, une jeune fille peut s'entendre dire par sa belle-mère: un mari est un père, une mère, un ami, un frère. Il a beaucoup de responsabilités envers sa femme, et s'attend à son respect, son obéissance, ses soins, en conséquence.

On peut observer deux modèles de comportements conjugaux: l'un théorique et idéal est le comportement musulman strict, que l'on tente d'inculquer à ceux qui vivent dans des milieux lettrés: la femme mariée doit écouter son mari avant toute autre personne. Pour soutenir cette théorie on répand des histoires moralisantes. Par exemple celle du mari qui partit en voyage en recommandant à sa femme de ne pas sortir de chez elle. Elle apprend que son père est mourant. Il meurt. Elle ne sort toujours pas. Puis on lui

annonce que sa mère est mourante, et meurt: la fille renonce à l'assister et l'enterrer pour ne pas désobéir au mari. Enfin, la réserve de nourriture est épuisée: la jeune femme attend le retour de son mari dans un jeûne forcé et peut-être mortel... Une autre histoire raconte comment une femme ne pouvait se retourner dans son lit ni se lever sans la permission du mari. L'homme parti un jour en voyage assez rapidement, la femme resta au lit sans bouger: il la retrouva quelques temps après avec la moitié du corps pleine d'escarres, et de vers de pourriture...

Bien que constamment recommandée, cette soumission au mari rencontre des résistances à Mayotte car le lien à la mère et aux parents consanguins passe toujours avant un lien conjugal précaire. On explique parfois cette instabilité en disant que dans le monde un conjoint nous est destiné, nous attend: tant qu'on ne l'a pas trouvé, il faut le rechercher, en se mariant à nouveau.

L'homme, enjeu économique et affectif.

En allant vivre chez sa femme, comme cela se passe le plus souvent, l'homme entre dans sa famille de façon plus tangible, car il trouve sur le lieu de résidence de sa femme ses parentes et nombre de ses parents. Il quitte souvent son village où il va souvent en visite mais où il n'a plus les rapports quotidiens et domestiques qu'il y entretenait avant son mariage.

Les devoirs typiquement masculins qu'il remplissait vis à vis de sa mère et de ses soeurs (aide à l'entretien), il les remplit maintenant aussi envers son épouse. Celle-ci devient une concurrente directe des parentes de son mari, pour des raisons économiques. Dans 70% des cas, la famille de l'homme est réticente ou a une attitude plutôt négative envers l'épouse issue d'une autre famille. De là le confort psychologique d'un mariage à l'intérieur de la famille. En cas de dispute du couple, la famille paternelle peut repousser globalement la femme et les enfants, avec lesquels souvent, elle n'a pas de relations quotidiennes (résidence différente).

L'homme est désormais partagé entre deux familles, deux maisons. En pratiquant la polygamie (le plus souvent la bigamie, le *uwili*) il complique la situation en étant partie prenante de trois familles et maisons au lieu de deux. Ses devoirs se complexifient encore quand après des divorces il est censé entretenir encore ses enfants des premiers lits, s'il le peut.

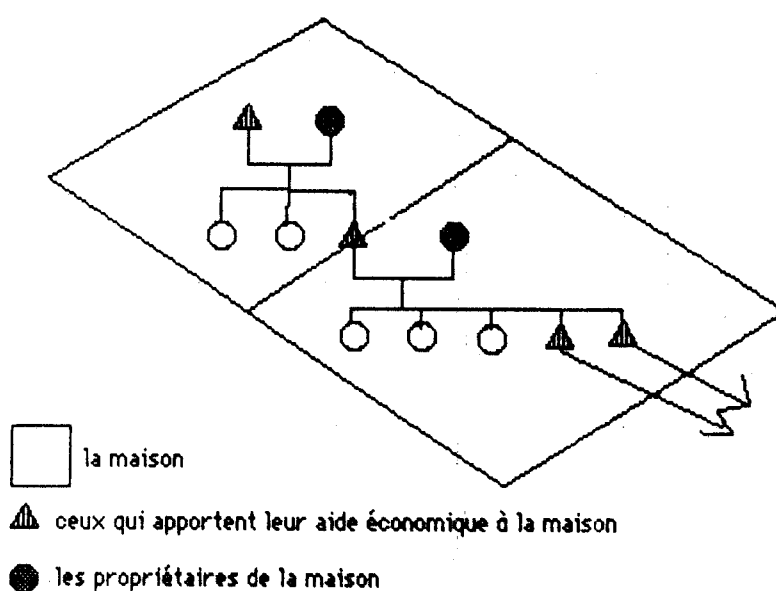


Schéma 11. L'homme en jeu économique et affectif.

La relation à la mère.

La mère est la personne la plus importante, surtout pour la fille, et elle est l'élément stable et sûr de la famille, le seul parent qu'on ne quitte qu'avec la mort. Les filles suivent la carrière de la mère, la remplaçant peu à peu dans la famille pour les travaux et les responsabilités, recevant parfois sa propre maison quand elles se marient. C'est avec sa mère qu'une fille a le plus d'intimité psychologique, même si elle ne lui dit pas tout, c'est pour elle quelqu'un de très sûr. L'unité des frères et soeurs

se fait autour de la mère ou dans son souvenir si elle est morte.

On doit beaucoup à sa mère: on lui doit la vie, la nourriture, l'éducation; l'attitude idéale est de respect, de dévouement, d'affection. La mère est à la fois proche et distante à cause de cela: ce n'est pas une égale. Aussi l'attitude d'une mère qui est très libre et spontanée avec ses enfants, qui discute beaucoup avec eux, est-elle traduite ainsi: "Avec ses enfants elle est comme des frères et des soeurs!". Ce partage, difficilement exprimé dans la relation à la mère, appartient plutôt à la relation fraternelle.

Le fils prend ses distances vis à vis de sa mère notamment, je l'ai dit, en allant vivre vers 10 ans avec les autres garçons de la famille dans une case de "célibataire" (**mtsumba**) appelée **banga**. Il doit toujours l'aide à sa mère pour les corvées d'eau ou de bois, et prend ses repas chez elle. Il ne touche pas à la cuisine, sauf quand il est en brousse avec ses amis, où il fera un **vule**, manioc ou bananes vertes grillés. Il habitue ses parents peu à peu à le laisser indépendant et passe à la maison au moins une fois par jour.

A l'âge adulte, le fils en tant qu'homme a de l'autorité sur sa mère, en proportion directe de son comportement et de la responsabilité matérielle dont il fait preuve envers elle. Il ne peut agir contre sa volonté, mais peut passer outre ses avis, avec délicatesse, surtout quand il est marié. Une mère raisonnable (qualité essentielle dans cette culture musulmane) est réservée par rapport aux affaires de son fils. Au delà des aléas de ses différents mariages, la mère est la seule relation féminine sûre pour un homme; il peut lui confier ses enfants à élever.

La grand-mère maternelle et les soeurs de la mère remplissent souvent des rôles maternels, parce qu'elles vivent dans les mêmes lieux que les enfants.

Le premier devoir d'une fille envers sa mère morte est de lui faire un tombeau correct, avec le dessus maçonné, voire un petit édifice (c'est encore rare à Mayotte). On cherche à éviter que l'érosion ne détruise la tombe. Ensuite à chaque anniversaire elle

fera une **Fatiha** à la maison, on enverra des hommes à la mosquée où sera prévu un **daira** à sa mémoire (le soir après la dernière prière). Les bons enfants vont sur la tombe de leur mère chaque matin, pour les hommes après la prière de l'aube, à 5h 1/2. On prie Dieu pour elle. On peut ainsi la voir en rêve la nuit et discuter avec elle. La relation à la mère ne s'arrête pas avec sa mort.

La relation à la mère est caractérisée par la dépendance et la confiance: comme on le verra plus bas, elle constitue un modèle interrelationnel.

Le père.

Comme la relation conjugale, instable, la relation au père peut présenter tous les caractères, depuis un rapport étroit et stable, une relation distante et épisodique, jusqu'à la relation nulle et l'absence du père, remplacé souvent par d'autres figures paternelles (**zama**, frère de la mère, **baba bole** ou **titi**, frères du père, **baba kambo**, nouveau mari de la mère). Dans ce cas, l'image du père dans la vie psychologique d'un jeune garçon, et l'identification à un modèle paternel, peuvent être multiples, ou morcelées. La figure paternelle la plus stable est dans bien des cas celle du père spirituel, le maître coranique.

Le père préfère les fils que les filles, dit-on parfois, car celles-ci sont pour lui sources de soucis quand elles grandissent: il faut surveiller de près leur conduite avant le mariage, et dépenser pour leur faire une maison. Les filles sont une charge. Mais les filles sont aussi pour leur parents la garantie d'une assistance pour leur vieillesse. Les parents âgés vivent souvent chez une fille qui les prend en charge, les soigne.

Si le père meurt, le fils même jeune se sentira investi d'une partie de son autorité. Dans des situations comme le mariage de sa soeur (même aînée) il tiendra la place du père, allant devant le *cadi* avec le prétendant pour représenter sa soeur. Sans contredire sa mère il aura une part dans la décision.

Les modalités de séparation du couple.

Si la séparation signifie l'échec du mariage comme association familiale et domestique, et dans certains cas pour un conjoint échec sentimental aussi, il n'est pas l'échec d'une vie. Le divorce est compris dans l'idée de mariage, et le *cadi* termine la cérémonie du **mafungidzo** en disant: vous vous mariez dans de bonnes conditions (**ha mwema**), si vous vous séparez faites-le dans de bonnes conditions. C'est donc au niveau du contexte dans lequel se fait la séparation que se situent les "ratages" possibles qui entraîneront des souffrances pour l'un ou pour l'autre, et encore plus pour les enfants, vraies victimes de la séparation parentale.

A partir du moment où a été célébré socialement le mariage du couple, le reste est question d'accord personnel et d'arrangements à l'amiable, dans le respect de certaines règles qui limitent le comportement: essentiellement le mari doit à sa femme son entretien et celui des enfants dès qu'il y en a; et la femme doit obéissance et soumission à son mari.

1) La répudiation.

Le mari a le pouvoir unilatéral de répudier sa femme sans nécessité de se justifier, en donnant un, deux ou trois **twalaka** (de l'arabe **talâq**, sommation de répudiation). Ces **twalaka** peuvent être oraux, prononcés devant témoins, ou bien écrits, transmis à la femme par un message porté par un messenger, ou bien adressés au *cadi* lui-même qui avertit la femme de son nouvel état. Un homme ne peut répudier une femme enceinte, car il lui doit l'entretien pour l'enfant qu'elle porte pendant le temps de sa grossesse et de son accouchement.

Une femme répudiée doit attendre 4 mois et 10 jours avant d'accepter une nouvelle union: c'est la période de **'iddat** ou viduité, destinée à s'assurer qu'elle ne porte pas d'enfant de son

ex-époux, auprès duquel elle serait en droit d'en réclamer l'entretien par la suite.

Trois **twalaka** font une répudiation irréversible. Un ou deux laissent au mari la possibilité légale de reprendre sa femme avant qu'elle ait eu trois règles. Au-delà de ce temps la séparation est consommée. Cela laisse au mari impétueux et coléreux le temps de revenir sur son geste. Mais malheureusement les hommes vraiment en colère donnent trois **twalaka** à la fois, et n'ont plus que leurs regrets par la suite. Certains insistent et tentent de revenir: la femme est en droit de s'en plaindre au cadî.

2) Le rachat de la femme.

On ne peut réclamer la somme de son rachat (arabe **ghulh**) à une femme qu'on a déjà répudiée, mais seulement à son épouse qui désire divorcer. Certains hommes y pensent trop tard, après avoir prononcé les **twalaka**, dans les couples où la mésentente est assez grave pour que la femme consente à payer ce rachat pour être libérée de son mari. En effet dans certains cas le mari ne répudie pas sa femme malgré leur désaccord, soit qu'il prétende l'aimer toujours alors qu'elle ne veut plus de lui et le lui a dit en face, ce qui arrive couramment, soit qu'il ne désire pas la séparation pour le bien des enfants, soit enfin et surtout qu'il veuille récupérer un peu de l'argent investi dans cette union. Il accepte donc de répudier la femme désireuse de le quitter à condition qu'elle se rachète pour la somme de 500 FF actuels par exemple. Il perd en effet avec son épouse les investissements faits en sa faveur, dès le mariage et pendant leur vie commune: dot, frais des fêtes, construction commune ou simple entretien de la maison, etc. Le rachat lui permet de récupérer un peu d'argent avant de partir. Les hommes sont parfois obligés de porter plainte devant le cadî pour non paiement de cette somme acceptée comme rachat, condition à laquelle avaient été donnés les **twalaka**. Beaucoup se plaignent aussi de non soumission de leur femme, qui refusent de leur obéir, et demande au cadî de la contraindre soit à se soumettre, soit à se racheter. Sur un échantillon de 47 plaintes pour problèmes de couple, 14 sont de cette nature.

3) L'abandon du foyer. Le Fash.

Sur le même échantillon on trouve 17 plaintes émanant de femmes dont le mari a cessé l'entretien ainsi que celui des enfants, et ne passe plus dans son foyer. C'est une situation très fréquente qu'on a l'occasion de rencontrer souvent dans la vie courante. Une étude des cahiers de cadis ne donnent pas une image exacte de tous les problèmes de couples, mais seulement de ceux qui ont fait l'objet d'une plainte: or nombre de femmes n'osent pas se plaindre d'abandon, attendent en vain un mari disparu, et n'ont pas idée ou connaissance de leur droit en la matière.

Le mari est très mobile vis à vis de la maison de sa femme: soit il a d'autres épouses et ne passe donc pas tous les jours (chacune a son tour), soit il se déplace pour son travail, ses affaires personnelles, ou des rencontres extra-conjugales, et la femme ne peut pas y faire grand-chose. Certaines femmes supportent longtemps cette situation difficile, d'autres viennent se plaindre après seulement deux ou trois mois d'abandon, en chiffrant avec précision leur demande d'entretien selon les jours ou les mois d'absence. Celles qui viennent très tard se demandent seulement quel est leur statut: sont-elles toujours mariées?

En effet le non-entretien de la femme est une cause de rupture de facto du contrat de mariage qui comprend cette condition. Le cadi accorde donc à la femme le retrait du mariage, (arabe fash, annulation, séparation), non sans avoir d'abord tenté de joindre le mari, où qu'il se trouve, et l'avoir convoqué pour lui demander s'il était décidé à entretenir son épouse. Le plus souvent on obtient pas de réponse du "déserteur", généralement remarié ailleurs.

Les femmes peuvent se plaindre doublement quand elles sont abandonnées enceintes, et quand elles ont beaucoup d'enfants. Elles n'ont en effet aucun moyen de subvenir à leurs besoins, n'étant pas libres de se remarier, mais liées à celui qui ne paye plus.

La responsabilité du père.

On trouve aussi des plaintes de femmes répudiées disant que leur ex-époux ne leur versé pas de quoi élever les 6, 7 enfants qu'il leur a laissés. Avant d'aller devant le cadi ces femmes ont lancé des appels envers la famille du père, demandant aux parents de prendre en charge "leurs enfants", les enfants de la lignée paternelle. Bien souvent le cas aura été résolu en faisant venir quelques enfants dans la famille du père (tante, grand-mère) pour y être élevés. En cas d'échec et de situation économique difficile (non-remariage) la femme en est réduite à se plaindre. Il est donc important de ce point de vue d'être sûr que les enfants sont bien de leur père, car le devoir d'entretien que celui-ci a à leur égard tient uniquement, une fois les parents divorcés, à son lien biologique de paternité.

A l'inverse on sera en droit de poursuivre le père présumé d'un enfant conçu hors mariage pour qu'il supporte cette même charge qui lui revient: entretien de la femme pendant sa grossesse et de l'enfant par la suite. En outre la famille peut lui demander le prix de la virginité, et une amende pour le déshonneur de cette situation, plus la dot s'il consent à l'épouser, et le **hishima**, cadeau de politesse à donner à la jeune femme. La virginité a une valeur: le contexte souhaité pour qu'elle soit prise et payée par un homme est le grand-mariage. Le jour de la défloration, le marié donne toujours à sa jeune femme un cadeau, prix de sa virginité.

La maison.

Traditionnellement la maison de la mariée lui est fournie par ses parents et elle la gardera toute sa vie malgré ses différents mariages.

Cependant de nombreux couples construisent ensemble une

nouvelle maison: généralement elle est réservée à la fille en vue de son futur mariage. Les femmes pauvres qui doivent laisser leur propre maison à leur fille pour les marier (on ne peut marier une fille qui n'a pas de maison) sont dans une situation précaire, obligées de loger quelques temps chez des parentes puis de se construire une petite case d'une seule pièce pour s'y réfugier.

En tous cas la maison construite par le couple est le fruit de leur vie en commun; elle leur appartient dans l'indivision, alors que chaque conjoint garde pendant toute la durée du mariage ses biens personnels en propre. Cependant il arrive souvent que le mari, conforme à son rôle d'homme vis à vis d'une femme, fasse donation de sa part de la maison à son épouse: traditionnellement la maison est un bien qu'on réserve aux filles, aux épouses, aux soeurs. Si ce n'est pas le cas, qu'il y a désaccord et que l'affaire est portée devant le cadî, celui rend souvent un jugement de Salomon, en allouant une chambre à chacun des ex-conjoints, la maison restant en commun, ce qui est intenable après la séparation. (Des faits réels et des histoires drôles sont basés sur cette trame, la femme recevant par exemple des amants dans la chambre voisine de celle de son ex-mari, et celui-ci allumant un feu à l'intérieur pour enfumer toute la maison...) Le cadî peut aussi juger que la partie fautive ou responsable de la séparation doit acheter à l'autre sa part de maison pour y rester.

2. 2. 3. RELATIONS FAMILIALES: L'ENTOURAGE DU COUPLE ET DES ENFANTS.

Les grands-parents.

Ils ont avec les petits enfants des relations privilégiées. Ils vivent souvent dans le même village que les enfants de leur fille, du fait de la matrilocité, et parfois même dans le même ensemble maison-cour communiquant. La grand-mère élève alors ses petits-enfants avec sa fille, surtout lorsque les parents, cultivateurs, montent au champ tous les jours.



Garçonnetts



Grand-mère et bébé

Mais aussi, ils récupèrent souvent les petits enfants après la séparation du couple de leur fils ou de leur fille. Chaque fois qu'une jeune femme ne peut plus prendre en charge ses enfants, soit par détresse matérielle, soit par insouciance et désir de profiter de la vie, de se remarier ou de rencontrer d'autres hommes, c'est sa mère, ou la mère du mari sollicitée comme parente, qui se charge de prendre les enfants à la maison.

La grand-mère, quoi qu'ait été sa vie de femme, s'est calmée et stabilisée, et consacre volontiers son temps aux relations affectives et éducatives avec l'enfant. Certaines femmes laissent les enfants pour vaquer à leurs travaux ou parce qu'elle sont malades, d'autres pour "vivre leur vie", d'autres enfin sans penser à mal à la suite de leur remariage avec déplacement dans une autre île de l'archipel ou à Madagascar, où elle ne peuvent emmener l'enfant.

Comme dans beaucoup d'autres cultures, grands-parents et petits-enfants sont en relation de plaisanterie. A ce propos Radcliffe-Brown (1950) a mis en valeur le fait que ces deux générations n'étant pas en relation de domination-subordination (comme parents-enfants), elles pouvaient être en relation amicale, assez libre de toute contrainte. La relation entre grands-parents et petits-enfants prend fréquemment la forme d'une "alliance" de générations alternées: alliance en effet, puisque la plaisanterie consiste tout d'abord à s'appeler "ma femme", "mon mari", entre grand-parent/petit-enfant de sexe opposé. Membres d'une même famille, grands-parents et petits-enfants sont complémentaires par le fait que les premiers se retirent progressivement d'une participation totale à la vie sociale cependant que les seconds entament les processus pour y entrer peu à peu: à ce titre les uns ont beaucoup à apprendre et à montrer aux autres.

A.L.Epstein (1978) estime quant à lui que cette identification "structurale" des générations alternées, démontrée par l'analyse sociologique de Radcliffe-Brown, peut être supposée aller de pair avec une identification psychologique, et je souscris volontiers à

cette hypothèse pour la société mahoraise, où l'intensité des rapports entre grands-parents et petits-enfants est telle que sans nul doute ils tiennent une grande place dans la construction de l'identité personnelle (ceci n'est pas sans rapport avec l'instabilité et la démultiplication des images paternelles et même maternelles, voir plus bas). Témoin, ce poème composé par Samiyanti, élève de 4^e, et publié par le journal du lycée de Mamoudzou en 1985, qui exprime parfaitement le lien affectif fort entre une grand-mère et sa petite fille, le sentiment de solitude de cette dernière à la mort de sa grand-mère, et l'identification profonde (dernier vers):

Solitude.

Ma grand-mère est morte...
Morte...Et me voici, soudain, seule.
Qui me racontera histoires et légendes?
Qui me gâtera, me chérira désormais?

Toute seule, me voici,
Nuit et jour...
Et je n'ai que seize ans!

Je n'ai plus envie de jouer avec mes amies,
Je ne parle plus à personne,
Je me sens comme nue.

Ma grand-mère est morte...
Je ne l'entendrai plus me parler, doucement,
Chaque soir, chaque matin...
Souvent, je l'accompagnais dans ses sorties...

O ma grand-mère! Combien je me sens seule!
Pourrai-je vivre, sans toi?
Je fais mon possible pour t'oublier...
Mais je n'y parviens pas!

J'ai les yeux pleins de larmes
Et l'impression d'être morte, moi aussi...

Les alliés.

1) Le mari dans la famille de sa femme.

A Mayotte, les preneurs de femmes ont l'avantage sur les donneurs. Les femmes doivent avoir un homme pour assurer leur subsistance. Tant qu'elle ne sont pas ou plus mariées, elles sont à la charge de leurs parents consanguins. Du fait de l'âge, un homme doit le respect à son beau-père, et celui-ci le considère comme un fils, tient compte de ses avis concernant les problèmes de la famille (il vient juste après les fils de la famille). Par contre le beau-père n'a aucun pouvoir de s'immiscer dans les affaires familiales du gendre, ce qui est un avantage pour ce dernier. Si le gendre s'est mis dès le début dans une position d'infériorité, en enlevant la fille par exemple, il devra rendre à son beau-père un service important pour régulariser la situation après les réconciliations (par exemple lui construire une maison).

A travers la relation d'autorité sur sa femme, le mari a un statut plutôt supérieur sur tous les parents de sa femme de même génération. Il est en relation de plaisanterie avec les soeurs de sa femme, qui sont identifiées à la femme comme le révèle plusieurs indices (voir frères et soeurs). Le **hawara** (adultère) est d'ailleurs possible avec ces belles-soeurs, comme le montrent les faits, ce qui ne va pas sans conflits.

Pas de plaisanterie ni d'inconduite possible avec la femme du **valahi** (frère de la femme), **ravetru**: le mari lui a déjà pris sa soeur, il ne peut lui prendre sa femme. Il y a même des cas où le mari donne une soeur ou une cousine en mariage à son beau-frère, rétablissant ainsi l'équilibre et permettant un certain chantage: si l'un des couple divorce l'autre en fera autant aussitôt...

Le **valahi** (frère de la femme) respecte son beau-frère (le mari de sa soeur) et se conduit prudemment avec lui, pour favoriser l'entente du couple et ne pas risquer avoir sa soeur à

charge à l'issue d'une séparation. Le mari a donc le choix du ton à donner à cette relation entre beaux-frères, il peut se montrer autoritaire ou fraternel selon son caractère. Cette relation à symétrie de respect est contredite quand il y a échange de soeurs et que les **ravetru** deviennent époux.

Avec sa belle-mère, le mari est en relation d'évitement (elle est une femme possible - il n'y aurait pas d'inceste- et interdite -car mère de l'épouse). Il se conduit respectueusement, et elle prend soin de lui et recommande toujours à sa fille de se montrer accommodante, malgré les petits problèmes.

2) La femme et la famille de son mari.

Comme on le voit, l'épouse, nécessaire, est quand même accueillie souvent comme une concurrente directe, et elle doit séduire sa belle-famille pour s'entendre avec elle. On peut toujours se faire aimer, en donnant de petits cadeaux, viande, **lamba** (tissus), en rendant visite régulièrement, et en s'armant de patience.

Lorsque le nouvel époux ne trouve pas sa fiancée vierge, s'il est très amoureux il gardera ce secret, sans rien en dire à ses parents qui detesteraient la belle-fille et craindraient une telle épouse pour leur fils.

Lors de conflits, le mari prend le plus souvent le parti de sa femme contre ses propres parents. Mais il fait toujours attention à ne pas se fâcher avec sa mère et son père, il est important de bien s'entendre avec eux. Lorsque ses soeurs se mêlent des conflits, c'est pour prendre son parti contre l'épouse; ou s'imposer en concurrentes dans l'éducation des enfants.

3) La solidarité consanguine.

Au delà des comportements, des efforts faits pour sauver le couple des influences des parents consanguins, le lien avec ceux-ci est incomparablement plus fort que le lien d'alliance, et

cela apparaît au niveau des attitudes et des jugements face au conflit. La loyauté envers son parent fait que, quelques soient les événements, on en est solidaire et on a tendance à penser que les ennuis sont provoqués par l'autre.

Quand il y a dispute conjugale, les parents de chaque conjoint ont tendance à accorder à leur consanguin leur confiance, le bénéfice du doute. C'est une parole contre une autre et la parole d'un parent passe avant toute autre. Si on plaint la soeur délaissée ("son mari est un voyou"), on sera par contre indulgent envers un frère volage ("il est aimé des femmes, il est beau...").

Cette attitude partielle des parents précipite souvent la dispute vers la rupture, quand elle n'en est pas la seule source (souvent des parents poussent leur enfant à divorcer quand le conjoint ne leur plaît plus ou qu'ils ont eu un différent avec lui ou elle). Je cite cette anecdote comme exemple. Un homme jeune surprend sa femme avec un autre, sur dénonciation. Ils vivaient dans une autre île. Il renvoie sa femme chez elle, puis la rejoint, soit-disant pour un petit séjour familial: en fait il veut que la jeune épouse se fasse réprimander par sa mère et qu'il la reprenne, soumise.. Or la fille nie les faits, et sa mère est choquée que l'on puisse accuser sa fille d'adultère si c'est faux. Elle en veut à son gendre. Celui-ci, humilié et furieux, se fiance alors avec une autre (sans répudier la première, mais pour la punir). Il est à noter que cette histoire où l'homme a le rôle d'innocente victime m'a été rapporté par ses propres parents.

Les germains.

La hiérarchie de l'âge est omniprésente dans les rapports familiaux. Dans les familles où l'on a du savoir-vivre, et du respect les uns pour les autres, les enfants appellent **zuki** tout germain aîné (à partir de 10 ans environ). Mais les relations entre germains de même sexe et germains de sexe opposés sont très différents.

1) L'identité des germains de même sexe.

Différents points du vocabulaire ou du comportement révèlent une certaine identité des frères entre eux, ou des soeurs entre elles:

1) les frères sont des pères classificatoires pour leurs enfants respectifs (**baba bole** ou **titi**: père aîné ou cadet), et il en est de même pour les soeurs entre elles (**mama bole** ou **titi**: mère aînée ou cadette). Leurs enfants sont frères et soeurs classificatoires, et les mariages entre cousins parallèles sont rares et considérés comme quelque peu incestueux (ils sont possibles mais provoquent plus souvent une réaction de répulsion). Les enfants entretiennent le même type de relation, de respect et d'obéissance, envers leurs pères et mères classificatoires.

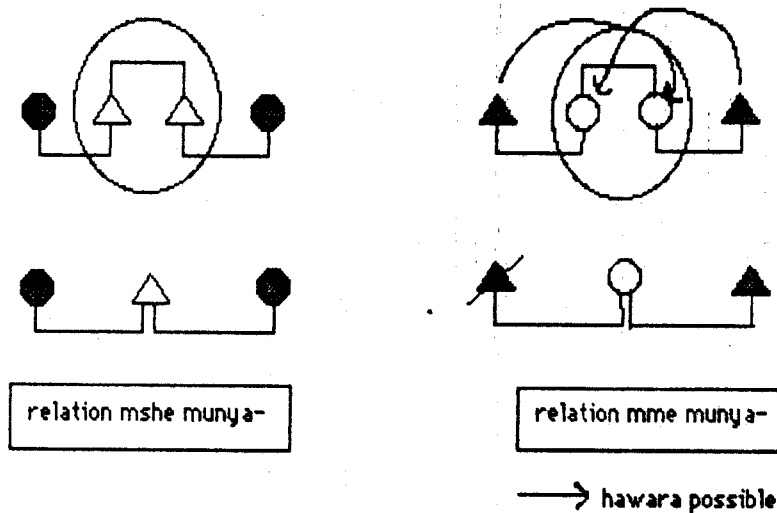


Schéma 12 . La relation de **mshe munya-** entre les femmes de deux frères, belles-soeurs, ou entre les femmes d'un même homme, rivales. Le relation de **mme munya-** entre les maris de deux soeurs, beaux-frères, avec indication de **hawara possible**, ou entre deux époux successifs d'une même femme.

2) Les épouses de deux frères s'appellent réciproquement **mshe mnyangu**, ma compagne ou co-épouse et rivale, en effet c'est aussi le terme désignant les deux femmes d'un même homme

entre elles, que les mariages soient simultanés ou successifs. De même et dans les mêmes conditions, les maris de deux soeurs s'appellent **mme mnyangu**, comme les maris successifs d'une même femme.

Pourquoi le **hawara** (adultère) est-il possible entre un homme et la soeur de sa femme et non entre une femme et le frère de son mari? Parce que le système est essentiellement masculin, centré sur les hommes, véritables auteurs de l'action. Dans le deuxième cas la situation s'énonce ainsi: un homme vole à son frère son épouse, il s'agit d'une action, mauvaise, entre frères. Dans le premier cas, un homme vole la soeur de sa femme, il lèse sa femme, il brouille les soeurs, c'est un conflit difficile à résoudre en famille, et c'est une action moralement désavouée. Elle est cependant possible comme le démontrent les faits.

Soeurs concurrentes ou co-épouses rivales, les femmes vivent dans un monde où il faut savoir attraper un homme et le garder. L'homme au contraire, lorsqu'il s'agit de relations extra-maritales, raconte et partage son expérience comme ses conquêtes, une bonne partie de celles-ci servant principalement à se faire valoir auprès d'un public essentiellement masculin.

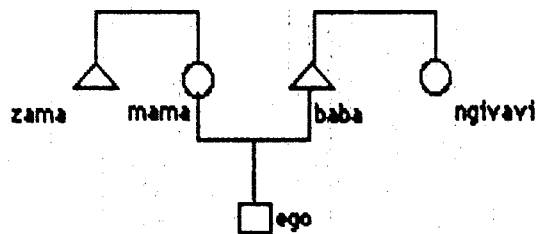
Le lévirat, pratique rare à Mayotte, ne peut cependant se faire que dans un sens, où l'homme a la préséance de l'âge, et/ou de la place dans l'ordre des frères et soeurs. Une femme ne peut épouser que le frère aîné de son mari mort, un homme ne peut épouser que la soeur cadette de sa femme morte.

2) Les relations entre germains de sexe opposé.

La relation frère-soeur est caractérisée par l'évitement imposé et l'exigence d'un grand respect: aucune intimité n'est possible. La peur de l'inceste est très développée à Mayotte. J'ai vu juger avec beaucoup de réprobation une famille qui, étant partie pour quelques jours dans un village de brousse, avait laissé revenir en ville les deux grands enfants, garçon et fille, qui

se retrouvaient donc pour une nuit ou deux seuls dans la maison (même si le garçon devait coucher à part). On raconte aussi beaucoup de mythes sur l'inceste, sévèrement punis par Dieu.

Le frère doit respecter sa soeur qui lui est interdite: il a aussi une relation de protection et d'autorité vis à vis de sa soeur vierge et de ses rencontres possibles avec d'autres hommes. Dans son étude sur la Polynésie de l'ouest où des rapports semblables sont établis entre frères et soeurs, Sherry B. Ortner (1981) constate que ce modèle de respect formel a des implications pour les relations parentales intergénérationnelles. Elle remarque que la soeur du père (en mahorais, **ngivavi**) a une relation d'exceptionnelle autorité sur les enfants de son frère, et que le frère de la mère (en mahorais **zama**) a une relation d'exceptionnelle indulgence envers les enfants de sa soeur,



On peut retenir cette observation pour Mayotte. La tante paternelle s'appelle **ngivavi**, du malgache **angovavy**, littéralement père femelle, véritable calque linguistique du double terme bantou qui exprime ce type de relation, père femelle et mère mâle. Quand au **zama** (terme sakalave du nord auquel correspond en sakalave du sud **renilahy**, mère mâle), il est, contrairement à tous les parents de sa génération (père, mère, frères du père, soeurs de la mère, soeur du père) en relation de plaisanterie avec ses neveux, une relation très tolérante et indulgente, telle qu'elle s'établit aussi avec les grands-parents.

Le lien entre les enfants et la soeur de leur père, **ngivavi**, dépend de l'aide que celui-ci lui apporte et qu'elle peut rendre en

s'occupant des enfants. Il dépend aussi de son lieu de résidence et de la fréquence des rencontres. Elle peut élever des neveux chez elle. Quand à l'issue de la séparation parentale les enfants sont pris en charge par la famille du père, c'est à sa soeur qu'il les confie, et elle remplit en cela son rôle de père femelle (autre solution: les confier à sa propre mère, grand-mère paternelle, troisième solution, généralement désastreuse: à sa nouvelle épouse).

Les liens les plus faciles se nouent avec les parents du côté maternel puisqu'ils vivent dans le même village, ou y viennent très souvent. Ainsi le frère de la mère, **zama**, en relation de plaisanterie avec ses neveux et nièces et aidant sa soeur de temps en temps, s'intéresse aussi à ses enfants. Il peut par exemple prendre en charge des frais de scolarité. Pour un garçon, le **zama** est un grand frère, un vrai copain, un convivial (on appelle d'ailleurs son meilleur ami "**zama**" par affection).

2.2.3. INSTABILITE FAMILIALE, RELATIONS CONFLICTUELLES, SITUATIONS ANXIOGENES.

Ce qui a été dit plus haut à propos de la relation aux ascendants, père et mère, est vrai pour une grande partie de la population, à supposer que l'enfant vive au sein d'une famille où le couple conjugal est stable, soit que son père soit déjà assez vieux pour se fixer auprès de celle qui sera sa dernière épouse, soit que les deux parents aient déjà contracté plusieurs mariages et se stabilisent ensemble.

Quand on est parmi les premiers enfants d'un homme, qu'on est né d'un couple jeune, on a de fortes chances d'assister à la séparation du couple parental. Souvent l'enfant reste avec sa mère. Une nouvelle figure parentale survient alors le plus souvent sur la scène des relations familiales.

L'enfant dans les tourments de la séparation.

L'enfant est le fruit d'une union. Petit, il est une charge que se partagent le père et la mère, le père entretenant la famille, la mère assurant le travail domestique et les soins.

Lors de la séparation, la charge de l'enfant peut devenir problématique pour la mère restée seule. Dans le choc de la séparation, avec le chagrin ou la rancune, voire l'humiliation, qu'elle entraîne, l'enfant représente d'abord "l'enfant de l'autre", et parfois il peut être rejeté dans le même mouvement qui a déclenché la rupture. Reprenons l'anecdote du jeune couple décrit plus haut: ils se fâchent après adultère puis mensonge de la toute jeune femme. L'homme va se fiancer avec une autre pour digérer son humiliation. La femme furieuse prend alors leur bébé de quelques mois, et va le déposer dans la maison de la mère et des jeunes soeurs de son mari, car c'est aussi "leur enfant". La maison est vide: elle laisse le bébé pleurant. Les parentes du mari le trouveront en rentrant.

Pendant 17 ans cette femme ne s'occupera pas de son fils, ne s'en souciera pas; c'est lui qui rétablira la relation quand il sera grand.

Une autre femme se sépare de son mari alors qu'elle est encore enceinte au moment des faits après avoir eu un bébé âgé de 6 mois. Elle va laisser cet enfant aux parents de son mari, pour rentrer chez sa mère, dans une autre île, enceinte et malade. Elle ne rejette pas son enfant, mais dans son accablement, fait appel à la responsabilité de l'autre famille. Elle ne reverra son fils que lorsqu'il aura atteint 11 ans.

L'image du père.

Si l'enfant ne peut se fixer sur une autre image paternelle stable, qui est possible (il a un père géniteur et un père nourricier), il devra se passer de cette image, importante pour la construction de la personnalité et l'identification de soi, surtout pour un garçon. On voit aussi de petits garçons appeler "**baba**"

chaque compagnon successif de la mère, sans espoir d'engager réellement une relation filiale avec un homme sur lequel ils finissent par fantasmer.

Du point de vue des filles qui assistent à la séparation parentale, il y a souvent une rancune profonde envers l'homme qui a fait souffrir la mère, avec laquelle elles sont restées. S'identifiant à leurs mères, qui dans son malheur peuvent les prendre comme confidentes, les filles construisent à partir de ces faits une image de l'homme "qui part, qui trahit", qu'elles auront à l'esprit plus tard dans leurs expériences conjugales, et qui les poussera à adopter un comportement où l'on profite (notamment sur le plan économique) de l'homme, tant qu'il est là.

L'image de la mère.

Dans la tempête des relations conjugales conflictuelles, il arrive aussi que la femme voie ses enfants repris par la famille du père, ou qu'elle-même les lui abandonne. Les femmes souffrent affectivement de se voir retirer leurs enfants, mais sont soulagées d'un point de vue économique de ne plus les avoir à charge alors même qu'elles sont elles-mêmes sans ressources. L'enfant est élevé par la grand-mère, une tante paternelle, tout en sachant que ces figures maternelles, qui peuvent être gratifiantes, ne sont pas pour autant la mère. Un jour, il peut être amené, plusieurs années plus tard, à rencontrer sa mère biologique. Ce mélange de proximité et de distance est étrange, mais souvent dépassé par la satisfaction d'ordre social d'avoir en face de soi sa vraie mère (**mayah swafi amudzaya**: celle qui l'a vraiment mis au monde), comme lorsqu'on va passer quelques jours auprès de son vrai père: deux figures qui situent socialement la personne même de l'enfant au bout de deux lignages, deux groupes familiaux, et dont le manque est cruellement ressenti vis à vis des pairs.

Parfois la mère "rend" ses enfants à la famille du père après la répudiation, par désintéret ou dépit, plus souvent peut-être

pour tenter une réconciliation impossible et exprimer aussi son désarroi, son chagrin. La mère peut, tout en tenant à ses enfants, être submergée par la souffrance d'être abandonnée par un homme qu'elle aime encore.

Ou bien, dans sa détresse matérielle, son amour maternel passe au second plan, et elle utilise la responsabilité de la famille paternelle.

Certaines femmes reprennent plus tard leurs enfants, quand leur situation s'est améliorée (remariage) ou qu'elles se sont résolues à la rupture définitive. D'autres vont d'homme en homme, n'arrivant pas à se fixer ou à trouver un partenaire responsable, et n'ayant plus guère de relations avec leur enfant.

Cet enfant est donc élevé par d'autres femmes, des parentes, avec qui l'investissement affectif mutuel est plus ou moins intense, mais toujours menacé par le retour d'une mère (elle peut le reprendre d'un jour à l'autre) à la fois désirée et inquiétante, puisque seule vraie mère, et pourtant rejetante et angoissante.

Dans d'autres cas l'enfant est élevé par son père et surtout par la nouvelle épouse de celui-ci, *mama kambo* (marâtre), se conduisant parfois (mais pas toujours) comme telle.

Chez tous les enfants-petits ou grands élevés par une autre femme que leur mère, et même dans de bonnes conditions, il y a un élan vers la mère biologique et un désir de relation avec elle qui est frappant, alors même que l'enfant pourrait, comme lorsqu'il s'agit d'un père parti, être rancunier vis à vis de celle qui l'a laissé, volontairement ou non. Ce "désir de mère" apparaît souvent vers 10-11 ans quand l'enfant réalise que celle qui l'élève (**mayahé amulela**) n'est pas celle qui l'a mis au monde (**mayahé amudzaa**), sa "vraie" mère (**mayahé swafi**). Dans bien des cas cette mère ne se manifeste pas; mais quand elle le fait, elle a ce droit naturel sur l'enfant qui fait que la "mère qui élève" peut, et doit, du jour au lendemain, laisser aller un enfant qu'elle a élevé et aimé pendant plusieurs années.

Une mère, qui a rendu son fils aux parents de son mari quand il était tout petit, se tient sur la réserve avec lui, et lui explique

plus tard (car la famille paternelle envoie l'enfant rendre visite à sa mère): "Ecoute, je suis ta mère, celle qui t'a mis au monde, mais ta mère, c'est celle qui t'a élevé, c'est ta grand-mère. Je ne veux pas d'histoire. Ta mère c'est elle."

Elle a bien vu en effet que inexorablement la vraie mère s'impose comme une figure mythique, idéale, dans le psychisme de l'enfant confronté à des mères adoptives, parentes, marâtres parfois méchantes, et que l'image idéalisée de la mère absente vient compenser la relation parfois décevante avec cette mère réelle, et simple éducatrice.

La mère éducatrice elle-même est parfois contrainte dans sa relation à l'enfant, car elle est toujours sous la menace des commentaires de l'entourage (et l'enfant n'y est pas sourd): quoiqu'elle fasse envers l'envers l'enfant, les gens seront tentés de juger: "Ce n'est pas son enfant, voilà pourquoi elle agit ainsi, si c'était son vrai enfant elle aurait fait différemment!" Les précautions nécessaires que doit prendre la (bonne) mère éducatrice font qu'elle ne peut pas s'engager vraiment dans une relation plus exigeante et plus forte affectivement, plus libre, comme avec ses propres enfants. ("Qui aime bien châtie bien").

L'image de la mère absente cristallise toutes les frustrations normalement présentes dans la relation mère enfant. Les filles rompent parfois avec les mères éducatrices, à propos de disputes ordinaires, et fantasment sur la "vraie mère", qui elle les comprendrait immédiatement. Les enfants ont à leur disposition des faits concrets leur permettant de construire un vrai roman familial.

Les garçons qui retrouvent leur mère à la puberté ou à l'adolescence s'imaginent aussitôt en train de leur faire une maison, de l'entretenir, ils endossent vite ce rôle de fils idéal. Ce script modèle de la relation mère-fils est celui qu'on trouve dans les contes où la mère seule élève pauvrement son fils, qui va ensuite affronter les épreuves d'initiation, et revient vainqueur en possession d'un trésor qu'il partage avec sa mère enfin délivrée de tout souci matériel.

Si les fils endossent volontiers ce rôle en imagination (quand ils auront l'âge d'agir ainsi ils ne le feront pas toujours), les mères font de même. Une mère malgache avait été quittée par son mari qui était rentré à Mayotte en emmenant l'enfant, un garçon de 4 ans. Douze ans plus tard, la mère, à l'occasion du voyage d'une amie, fait passer à son fils qu'elle estime assez grand une lettre où elle lui demande de lui envoyer un **shiromani** (pagne et voile anjouannais). La famille de Mayotte est d'avis que c'est au père (l'ex-époux) de le payer et de l'envoyer, puisque le fils, 16 ans, ne travaille pas encore. La mère pensait sans doute qu'il avait déjà un travail, et n'a pas trouvé d'autres façons d'ouvrir un dialogue fermé depuis la séparation, qu'en demandant un vêtement à son grand fils...

Tous les cas de figures existent dans la relation mère éducatrice-enfant, depuis les marâtres (**mama kambo**) martyrisant les enfants des autres (et stigmatisées dans les contes de mère-fille), jusqu'aux adolescents injustes et ingrats envers ceux qui les ont élevés honnêtement et avec amour. Honnêtement? Jusqu'à une certaine limite, comme en témoigne cette anecdote.

Zaina, jeune fille de 16 ans née à Madagascar, a été confiée toute petite à un couple sans enfant par sa mère biologique, malgache ayant de nombreux enfants. Ses parents éducateurs, elle malgache et lui mahorais, l'ont élevée à Mayotte sans problème jusqu'au jour où le frère biologique vient de Madagascar à Mayotte dans l'espoir de retrouver sa soeur. Les parents envoient aussitôt la fille en brousse dans la famille pour l'éloigner, de peur de la perdre à l'occasion de cette rencontre. Plus tard elle apprend toute l'histoire et en veut énormément à sa mère. Dans une atmosphère passionnelle la mère et la fille rompent leur relation, allant même jusqu'à échanger des injures en public, ce qui est impensable, particulièrement à Mayotte. De plus, la fille va vivre en concubinage avec un jeune homme dans sa **banga** de jeune homme à Msapéré, ce qui est un nouveau scandale. Elle s'occupe de faire faire ses papiers et de réunir l'argent pour partir

à Madagascar à la recherche de sa vraie mère.

La rupture est totale avec sa mère adoptive à cause de cette attitude maladroite. Leur brouille est d'autant plus forte que chacune est très importante pour l'autre.

Dans d'autres cas on constate, et c'est fréquent, que la fille, ayant été élevée par une "mère" parente, lui reste fidèle lorsqu'elle rencontre sa mère biologique, même si celle-ci se montre jalouse de l'affection et de l'aide que la fille adulte apporte à sa mère éducatrice. On doit dans tous les cas respect à sa mère biologique. "Tu es ma mère mais tu m'as abandonnée, lui explique sagement la fille. Elle, elle m'a élevée, je lui dois beaucoup". Ce sont parfois les mères qui se montrent capricieuses.

Ainsi, les rôles parentaux paternels et maternels ne sont pas réservés exclusivement aux géniteurs mais peuvent se démultiplier sur plusieurs figures parentales, positives ou négatives. Cette démultiplication peut être source de relations affectives riches quand elle est harmonieuse (des grand-mères, tantes et cousines aimantes, des oncles ou des pères adoptifs responsables). Elle peut au contraire fracturer l'image maternelle ou paternelle dès les premières expériences de l'enfant, le laissant dans un vide affectif, l'obligeant à survivre dans des situations anxiogènes, dans des conflits qui s'expriment au niveau fantasmatique dans bien des contes.

C'est l'image de l'autre, pour la vie future d'adulte, qui est faussée à partir de ces relations primaires ratées, et à coup sûr ces enfants malheureux feront des adultes plus instables encore que la moyenne, car ils n'auront pas, comme les autres, des relations de parenté fortes et sûres pour les aider à affronter les aléas et les déceptions des relations d'alliance spécifiques à cette société.

2.2.4. L'HYPOTHESE DE FRANCIS L. K. HSU SUR PARENTE ET CULTURE.

Hsu établit, dans un article dont je reprends ici le titre, que dans toute famille (système familial) il y a une dyade dominante dont les caractéristiques ou attributs influencent le style de toutes les autres dyades et plus largement des autres relations interpersonnelles, marquant ainsi la culture toute entière. Il formule ainsi son hypothèse: (p 10) **"The dominant attributs of the dominant dyad in a given kinship system tend to determine the attitude and action patterns that the individual in such a system develops towards other dyads in this system as well as towards his relationships outside of the system"**. "Les attributs dominants de la dyade dominante d'un système de parenté donné tendent à déterminer les attitudes et les modèles de comportements que l'individu dans un tel système développe dans les autres dyades du système aussi bien que dans ses relations à l'extérieur du système." Hsu appelle attributs dominants les attributs de la dyade dominante. Ils influencent ceux des dyades non-dominantes

Hsu poursuit son analyse transculturelle en identifiant quatre dyades essentielles selon les cas, et la configuration formée par leurs attributs: père-fils, mère-fils, frère-frère, mari-femme. Je formule quant à moi l'hypothèse que dans le système de parenté comorien, la dyade dominante est la dyade mère-enfant et plus précisément mère-fille. Hsu distingue pour la dyade mère-fils cinq attributs: **"Discontinuity, inclusiveness, dependance, diffuseness, and libidinality."** La discontinuité, inhérente à la différence de sexe, devient continuité dans la cas mère-fille puisque toute fille - à moins accident - sera à son tour mère. La libidinalité qui implique la différence de sexe est par là même éliminée. Les trois autres attributs sont caractéristiques de toute relation mère-enfant quelque soit le sexe de ce dernier. Celui de **diffuseness** est indissociable de la nature expressive de toute relation avec la mère, n'excluant pas pour autant des aspects plus instrumentaux pour tout ce qui concerne l'apprentissage des tâches ménagères

spécifiquement féminines.

La dépendance est l'élément le plus important de la dyade mère-enfant. La relation avec la mère est la première de l'expérience du bébé, et elle est, dans la culture comorienne, très gratifiante, la mère elle-même s'investissant énormément dans une relation qui lui apporte beaucoup de satisfactions d'ordre émotif et affectif, satisfactions qu'elle trouve difficilement dans une relation conjugale rarement exclusive. La dépendance existe aussi dans la dyade père-fils, mais la relation se noue un peu plus tard, et, dans le cas de Mayotte particulièrement, nous avons vu qu'il y a une instabilité de cette figure parentale assez généralisée pour que la relation ne se fasse pas bien, et que la relation à la mère doit compenser dans un premier temps le manque du père. La mère étant un partenaire infiniment plus sûr et stable que le père dans les premières relations de l'enfant, c'est dans cette dyade que cristallise le plus fort la relation de dépendance. Dans une forte relation père-fils, la dépendance se traduit plutôt en termes d'autorité, et nous verrons plus bas comment se place, à cet égard, une figure paternelle importante à Mayotte, qui est le maître coranique, qui, homme ou femme, se voit de par ses fonctions religieuses investi d'une autorité morale volontiers reconnue par la mère pour tout ce qui concerne le respect des normes. La relation au père est avant tout formelle - commandée par son statut- et plus "structurale" (au sens de U.Hannerz) que personnelle. La présence physique du père peut créer la convivialité, mais, compte tenu de l'instabilité conjugale, cette situation se rencontre plus souvent avec les nouveaux maris de la mère qu'avec le père biologique, à preuve le proverbe: "**Amulola mama, baba**", "Celui qui a épousé la mère est le père".

L'autorité est moins problématique dans une société où sont dominantes la dyade père-fils ou mère-fils (ou fille) que dans celle où sont dominantes les dyades mari-femme (comme nos sociétés européennes modernes) ou frère-frère.

L'autorité est la composante majeure de la dépendance: dans une telle société, elle s'exerce ouvertement, la soumission aussi, il n'y a pas de remise en cause du système hiérarchique fondé sur

l'âge. Dans les sociétés à dominante mère-fils, l'enfant sera moins conditionné pour atteindre l'autonomie et agir indépendamment que dans les sociétés à dominante père-fils.

Hsu remet en cause l'universalité du freudisme et du complexe d'Oedipe qui envisageait uniquement le triangle père-mère-enfant caractéristique des sociétés où domine la dyade mari-femme. Dans une société à dominante père-fils, l'individu entre en fraternité symbolique avec ses partenaires d'affaires, s'adresse à ses maîtres comme à des pères. Les impératifs du système de parenté l'encourage à ne pas couper ses racines et à entretenir toute sa vie des liens profonds avec ses parents consanguins. Nous avons vu plus haut dans la description de la structure sociale comment les relations d'un individu dans son village s'organisaient selon l'axe vertical avec une figure paternelle, et selon l'axe horizontal avec une figure fraternelle.

Hsu remet aussi en cause la différenciation des rôles parentaux dont parlait Parsons en pensant aux sociétés à dominante mari-femme: la relation à la mère concernant plutôt l'expressivité et celle au père l'instrumentalité. Hsu estime que dans les sociétés à dominante parent-enfant, les rôles parentaux sont moins différenciés, et guident tous deux vers l'instrumentalité comme vers l'expressivité, étant entendu que cette relation parent-enfant est de toutes façons la plus importante.

La dyade dominante exerce une influence sur d'autres liens, tels que ceux du mariage, plus stable dans une société à dominante mari-femme que dans une société à dominante parent-enfant. Globalement une dominante père-fils induit la pratique de polygynie, comme c'est le cas dans les cultures musulmanes, tandis qu'une dyade dominante mère-fils favorise une pluralité de conjoints dans différentes combinaisons, et la dominante mari-femme favorise la monogamie. Mayotte est caractérisée par le fait que tous les hommes et toutes les femmes ont, au cours de leur vie, plusieurs conjoints, les hommes en combinaison avec la polygamie, les femmes successivement

par le jeu du divorce, qu'elles peuvent elles-mêmes provoquer.

La société mahoraise est donc marquée par la dyade dominante mère-fille dont les effets sont parfois recouverts apparemment par la présence de l'Islam, avec la prééminence qu'il donne à l'homme, juridiquement du moins. Aux Comores le trait essentiel est la matrilocalité qui, par les règles de résidence, détermine les rapports familiaux en faisant de la mère et plus précisément de la lignée utérine la garantie de la continuité familiale.

Nous verrons plus bas, à propos des grands modèles de comportements interactifs, comment la relation à la mère fournit le modèle de la relation de dépendance qui s'exerce aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du système de parenté.



Fillette



Groupe d'enfants

2. 3. LA SOCIALISATION

A Mayotte, dès sa naissance le petit être humain est pris dans des relations avec sa mère et ses parents proches caractérisées par un contact physique direct et intense, puis par un certain type d'interactions verbales, enfin par des principes d'éducation et d'instruction basés sur les enseignements de la religion musulmane.

2.3.1. LE CORPS ET L'AFFECTIVITE

C'est par des échanges physiques, corporels, intenses et continus, que se développe une conscience au monde particulière chez l'enfant mahorais, plus sensible au monde des autres qu'à la maîtrise d'un monde matériel auquel il est moins confronté (11).

2.3.1.1. LES MANIPULATIONS

Dès sa naissance le nouveau-né est touché, caressé, massé, manipulé. Jusqu'à ce qu'il maîtrise la marche, il va grandir dans le contact permanent avec sa mère ou les autres personnages maternels ou paternels de son entourage familial.

Les termes servant à identifier le bébé concernent son aspect ou ses capacités physiques:

mwana maji maji: enfant eau-eau, le nouveau-né (1-2 mois) encore "mouillé des eaux maternelles",

mwana ahaya maji: enfant qui a séché de cette eau (2-5 mois),

mwana asuketsi: enfant qui tient assis (5-7 mois),

mwana asuramba: enfant qui rampe, jusqu'à la marche survenant entre 11 et 14 mois environ,

mwana aswendra: enfant qui marche.

Le bébé est allaité par sa mère à la demande, et elle le laisse jouer avec ses seins s'il n'a pas faim. Il est souvent couché sur les cuisses de la mère, elle-même assise jambes étendue sur

une natte à même le sol, occupée à quelque travail domestique. On dit par manière de plaisanterie que le bébé est le **pumbu** de sa mère (par comparaison avec l'hydrocèle, filariose du sexe masculin faisant considérablement enfler ses organes génitaux, qui sont posés comme un paquet sur ses cuisses lorsque l'homme est assis). C'est quelque chose qu'elle a toujours sur elle, qui fait partie d'elle-même.

Dans cette période la dépendance mutuelle crée une relation d'empathie totale: le bébé est totalement dépendant de la mère, et elle aussi puisqu'elle répond à tous ses besoins. "**Mwana ujiva mavajani**" (l'enfant/plaît, contente/sur les cuisses): "on aime le bébé tant qu'on l'a sur les genoux, qu'on le porte".

Les bébés savent s'endormir facilement dans les bras de quelqu'un (mère, jeune fille de la maison), même au cours d'un rassemblement bruyant, d'une fête, de travaux collectifs de cuisine: on le recouvre entièrement d'un **kishali**, voile de tête de coton léger, et quand il dort profondément on le dépose sur une natte, un lit. On note un relâchement musculaire plus complet que chez un enfant européen, habitué à l'isolement, qu'on transporterait d'un lieu à un autre dans le bruit. C'est le résultat d'un conditionnement à être toujours pris en charge, porté, en contact direct avec un autre corps actif. Le bébé dort souvent dans le lit de sa mère, ou tout près dans un lit d'enfant. Il peut aussi être confié à une fille aînée dans la chambre voisine. On répond donc immédiatement au moindre appel, besoin.

Les bébés n'ont jamais à subir de gestes de rejet, de sanctions, de pressions. Quand ils font pipi sur celui qui les porte, ce qui est fréquent, on les pose à terre doucement, et par plaisanterie on le "félicite", et on prétend à la victime arrosée: "Ah, il t'a mis du parfum!" Cette indulgence passive ou active à l'égard du bébé explique son attitude physique et psychologique de confiance, son sentiment de sécurité dans la famille.

"**Mwana kalawa trotro**": "un bébé est toujours sale". Dès qu'il rampe, il peut se déplacer dans la cour autour de sa mère affairée, ou sur la véranda souvent en terre, toucher le sol, les

cailloux, les bouts de bois. Il est souvent confié à la surveillance des frères et soeurs encore jeunes, 5 à 10 ans. On joue avec lui à le mettre à califourchon sur un aîné, à le faire marcher, on le porte de ci de là, on l'emmène dans les rues du village...Autant de jeux de corps, qui développent à la fois l'équilibre et les possibilités musculaires, et toujours conditionnent au contact intime et permanent, au corps à corps: corps des autres enfants, qui jouent, et qui portent, corps disponible de la mère, qui nourrit et sécurise, corps des familiers, qui protègent et calment par la caresse et le simple contact. Filles ou garçons, les moins de 5 - 6 ans profitent également des cajoleries du père ou de tout autre proche, avec lequel peuvent s'établir, plus tard, des règles de comportement plus réservé.

Dès 6 ou 7 ans, la petite fille se distingue de ses frères par sa participation aux travaux ménagers, son début d'apprentissage, et par la surveillance dont elle fait l'objet par rapport au début de liberté accordée aux garçons. Cette différence est consacrée quelques années plus tard par l'apparition des premières règles (9 - 13 ans) et l'épanouissement apparent de son corps de jeune fille (deux phénomènes pas toujours synchrones), qui marque l'entrée de la fillette dans sa carrière de femme.

Ayant progressivement quitté les bras des parents, la petite fille devient à son tour une petite mère pour les bébés de la famille, avec qui elle s'exerce à des gestes d'affection et d'embrassades. Cette attitude est encouragée, elle peut dormir avec son petit cadet sur le lit qu'elle partage déjà avec une soeur.

Les contacts avec le père se font plus réservés. Elle fait sa toilette avec sa mère et ses soeurs, et elle-même commence à laver les plus petits.

2.3.1.2. LA PROMISCUITE

Dans un logement mahorais il n'y a ni espace privé pour les enfants, ni de lieu où l'on peut s'isoler à part le coin toilette (**mraba wa sho**).

Pas d'espace privé: on n'a que sa place dans un lit à partager, espace réservé au sommeil uniquement (on ne joue pas dedans, sur les lits, pour ne pas les salir). Les quelques vêtements que l'on a sont gardés dans une valise empilée avec ses pareilles dans un coin, ou dans une armoire, ou jetés sur une corde tendue dans la pièce. Il n'y a donc pas d'extension de la personne pouvant faire tampon entre elle et les autres: "ma" chambre, "mon" coin, "mes" affaires (extension jouant un rôle, dans nos cultures européennes, dans le processus d'individuation).

De même on n'est jamais seul, et il n'y a aucun dispositif d'isolation, si ce n'est, en dernière extrémité, le lit, grâce à sa moustiquaire (s'il en a, ce qui est souvent le cas pour les parents, pour arrêter le regard plus que les moustiques; mais pas toujours pour les enfants). Mais les enfants dorment à deux ou plus quand ils sont petits, sur les lits de la deuxième chambre (ou dans les **banga** de garçonnets). Etre ensemble, physiquement, est perçu par les enfants comme un état naturel et habituel, qu'ils apprécient beaucoup. En saison fraîche on se tient chaud. Dans le noir on se rassure, s'il le faut on s'amasse tous sur le même lit pour calmer celui qui a peur des djinns ou des fantômes. L'enfant qui a passé l'âge du contact avec la mère trouve donc comme une suite naturelle le contact avec la soeur ou le frère.

Dans la maison, bien close sur l'extérieur pendant la nuit, il n'y a pas de portes entre les deux chambres; l'enfant peut déranger ses parents, il les a à portée de voix, il peut les entendre. Inversement, et comme ses conviviaux, il est constamment exposé au contact visuel, verbal, et non-verbal. Plus largement, il expérimente dans la journée cette promiscuité avec les voisins immédiats (contacts auditifs permanents, visuels par interactions fréquentes).

Cette impossibilité de s'isoler crée une conscience de soi particulière, une "conscience de nous". Elle explique aussi pourquoi tout appel de l'enfant doit être satisfait jusqu'à ce que l'on puisse éduquer son comportement.

Les habitations sont donc composées d'un espace-maison (**ndrani**, à l'intérieur) où on dort ensemble (les conviviaux: mère, filles, petits enfants, père), et d'un espace-cour où on mange ensemble (les commensaux: les mêmes plus les garçons, au minimum). Le premier est caractérisé par des barrières matérielles efficaces, et une grande promiscuité à l'intérieur; le second par des barrières matérielles et symboliques encore précises, et une promiscuité moindre.

Les relations qui se nouent entre ceux qui sont ainsi élevés ensemble sont des relations intimes, solides, durables. Quelque soit le degré de parenté effectif de ces conviviaux, l'intimité acquise par la promiscuité, les manipulations et jeux corporels, les interactions répétées, fonde pour la suite une façon commune de s'orienter dans la vie et de ressentir l'expérience, caractéristique du lien de fratrie, et plus largement de la relation d'amitié, toujours définie en référence au lien de fratrie. Avoir été élevé ensemble se révèle d'ailleurs être une des bases les plus courantes des relations d'amitié profonde.

2.3.1.3. LE MASSAGE

Le massage est une pratique très courante à Mayotte et peut être considéré comme une forme supplémentaire de communication par contact corporel, beaucoup plus intuitive que technique, excluant une description ethnographique précise. Le bénéfice du massage est plus psychologique que physique (12).

A la naissance, le bébé est massé par la **mdzalesa** (aide-accoucheuse) qui a assisté la mère: massage de la tête pour lui donner une forme correcte, supprimer les bosses; massage du nez pour qu'il soit fin; du corps en général. Il sera massé régulièrement jusqu'à ce qu'il marche. Sa mère le met sur une natte, après la toilette, à la tombée de la nuit, et le masse au lait de coco.

Vers un an et demi, le massage sera plus souvent la réponse à une demande de manipulation, à l'occasion de chutes, de maux de ventre, de plaintes pour un mal parfois imaginaire.

A partir de 8-12 ans, on considère que la plainte de douleur est plus fondée et on aura alors recours au massage thérapeutique proprement dit; en faisant appel à une vieille, voisine ou plus éloignée, réputée pour son art et sa pratique. Cependant la pratique familiale du massage en cas de fatigues, petits maux, symptômes psycho-somatiques, persiste.

A l'âge adulte, une femme peut aller se faire masser chez sa mère (pour maux de ventre, dysménorrhées...). Entre mère et fille la relation reste souvent, malgré l'âge, assez affectueuse et chaleureuse pour qu'une telle demande, avec son ambiguïté physique-psychique, soit entendue et satisfaite. Mais surtout la femme masse son mari, pratique fréquente et presque institutionnalisée; elle fait partie de la liste de soins qu'une épouse est censée donner à son conjoint, comme la préparation des repas, l'entretien du linge, et même l'aide à la toilette. Plus que les autres gestes, cette manipulation - communication détermine ou exprime la qualité de la relation entre époux.

Le massage est une réponse codifiée à la demande de soins et d'attention, exprimée à tout âge. C'est un geste éminemment maternel, dispensé en majorité par des femmes, surtout dans le cadre familial, des non-spécialistes. Celui ou celle qui masse trouve également sa propre satisfaction dans ce contact non verbal. Les gens témoignent qu'on sent la personne qu'on masse, "on se comprend", "c'est vraiment de l'affection", "quelqu'un qui se plaint de ceci ou de cela, on le masse, ça le console".

Le massage est donc, en partie, une technique non verbale d'expression des sentiments permettant d'établir l'empathie, si nécessaire aux Mahorais dans leur relations interpersonnelles.

2.3.2. PREMIERES INTERACTIONS: LES MODELES PROPOSES

A travers ses premières expériences, l'enfant découvre un monde social (d'abord limité à l'entourage des familiers), et un monde matériel, celui du cadre de vie de tous les jours, face auxquels des attitudes lui sont proposées (et en même temps, imposées, inculquées).

Cette socialisation passe principalement par le langage; c'est en verbalisant l'expérience commune d'une certaine façon, que la mère et les gens de la maison ("les autres qui comptent") orientent le tout-petit vers une interprétation de cette expérience. A Mayotte, ces processus d'interprétation accordent la première place à la qualité et au style des relations interpersonnelles, et privilégient la perception du monde social.

2.3.2.1. IDENTIFIER LE VERITABLE OBJET DE LA RELATION

Contrairement aux occidentaux, qui exercent les enfants, dans l'apprentissage du langage, à identifier les objets du monde matériel ("Qu'est-ce que c'est, ça?...Qu'est-ce qu'elle t'a donné, Maman?"), on notera qu'à Mayotte on ne demande jamais aux tout-petits "-Quoi?", mais plutôt "-Qui?" ("Qui t'a donné ça?...Qui t'a fait ça?")

Dans les conversations de tous les jours sur les petits faits de la vie domestique, familiale, on éduque le petit à identifier son entourage, la relation qui le lie à telle et telle personne. L'objet matériel, souvent présent, n'est pas désigné comme objet premier de la relation au monde, comme objet à identifier: il sert plutôt comme agent de médiation dans la relation interpersonnelle. L'objet matériel n'est que le lieu ou l'occasion où peut s'exprimer, indirectement, une relation entre des personnes (13).

Ainsi, la tante maternelle aînée (**mama bole**) donne une chemise à un tout petit garçon: au lieu de s'extasier sur la chemise, l'entourage lui apprend à identifier ce qui s'est réellement passé: "- Qui t'a donné cette chemise? - **Mama bole!**" répond l'enfant, qui identifie dès lors l'évènement comme épisode de sa relation avec **mama bole**, non de sa relation au monde matériel (avoir acquis une chemise). Pour inter-agir avec **mama bole**, il utilisera le modèle proposé: ce même enfant prit l'initiative, un jour où sa mère faisait frire des gâteaux, d'en prélever quelques uns pour les porter lui-même à sa **mama bole**. Il y a eu là, de la part d'un enfant très jeune, utilisation d'un objet - la nourriture- comme médiateur et lieu d'expression d'une relation interpersonnelle parfaitement identifiée.

En commentant par le langage ce genre de tout petit évènement, l'entourage donne un sens à la trame de la vie quotidienne. Les petites questions posées aux enfants, à propos de leur environnement, ont deux effets immédiats:

- elles orientent leur compréhension de la situation sur la présence d'alter dans leur propre champ d'expérience, sur l'action engagée par alter, et son sens, beaucoup plus que sur les données matérielles de cette action;

- ces questions appellent à des réponses de l'enfant sur des personnes. L'apprentissage des catégories culturelles ne s'arrêtant pas à la compréhension, l'expression, la compétence de l'enfant montre que ces catégories sont intériorisées. Peu à peu, on demande à l'enfant non seulement d'identifier ses partenaires dans l'interaction, mais d'affiner sa perception en identifiant les scripts possibles, selon la place du partenaire dans le système de parenté, compte tenu de sa génération plus que de son âge.

2.2.2. PERCEVOIR SA PLACE DANS LE JEU DES RELATIONS

Toute étude comparative, même superficielle, des processus de socialisation à Mayotte et dans les pays occidentaux, met en évidence des différences radicales d'orientation.

Dans l'éducation occidentale, on pousse l'enfant vers une individualisation maximale, une autonomie individuelle et affective, dans la perspective que "cet enfant partira un jour". Mais nécessairement on le prend en charge assez complètement sur le plan matériel. Ce qu'on lui donne, biens matériels, argent de poche (un pouvoir d'achat, dans certaines couches socio-économiques), il ne peut se le procurer lui-même (temps passé aux études, à l'apprentissage d'un métier). Il est très dépendant de ses parents, matériellement, dans la vie quotidienne. La crise d'adolescence est souvent marquée d'ailleurs par le sentiment d'un assujettissement économique, matériel, devenu insupportable alors que l'enfant mûrit, développe son indépendance personnelle, sa personnalité individuelle marquée par une autonomie affective.

A Mayotte au contraire, on pousse l'enfant rapidement à assurer sa propre prise en charge matérielle, à acquérir les techniques simples de la vie quotidienne: tâches domestiques, cuisine, soins aux enfants pour les filles; prise en charge de sa lessive personnelle dès 6-7 ans pour les enfants des deux sexes; les garçons vivant dans les **banga**, cases de jeunes, mangent en principe chez leur mère, mais s'arrangent souvent entre eux pour se procurer de quoi se faire "griller" un repas (**vule**)...

En revanche on constate parallèlement un manque d'autonomie affective, d'indépendance, puisque toutes les activités sont entreprises en groupe, qu'on éduque l'enfant à agir collectivement, à suivre ses aînés ou à tenir compte de ses égaux, à prendre en charge ses cadets, à ne pas envisager d'action isolée. Ceux qui partent faire des études en France, dans le cadre peu chaleureux des campus universitaires, témoignent

spontanément du grand isolement ressenti dans ce nouvel environnement, et de la difficulté d'adaptation à un mode de contact interpersonnel différent.

A Mayotte, l'enfant est entraîné à décrypter le réseau serré des relations entre des personnes avec lesquels il interagit, et où il a lui-même une place. Ce savoir-faire social indispensable suit des règles formelles (exigences, contraintes). Les avantages qu'on en retire sont de l'ordre de la sécurité et de la gratification affective.

L'enfant, en apprenant les formules de politesse et de respect, identifie les générations et reconnaît la hiérarchie de l'âge. La façon de saluer tout adulte ou aîné ("**kwezi**"), de répondre à tout appel des parents ("**labeka**") façonne les attitudes, délimite leur champ, les canalise.

On apprend très tôt à respecter son aîné chronologique (**zuki**) même s'il a peu d'années de différence. Il doit tout autant tenir compte de l'aïnesse généalogique: par le jeu des mariages successifs, un homme peut avoir des enfants d'âges très différents, et ses premiers petits-enfants ont des oncles et tantes de leur âge, voire plus jeunes! Entre enfants, les aînés généalogiques, même d'âge égal, identifient aussitôt leurs responsabilités: ne pas rendre les coups du cadet, se montrer moins capricieux, plus raisonnable. Finalement, un aîné doit faire preuve d'une plus grande maîtrise de soi pour prouver qu'il appartient bien à une génération au-dessus, pour mériter d'être reconnu comme membre de cette génération. Chacun doit se conduire comme sa place dans la famille le lui indique.

2.3.3. LES BUTS DE L'INSTRUCTION

Les principes d'éducation sont fondés sur une certaine conception de l'homme et du monde, d'un univers hiérarchisé. L'homme musulman reconnaît Dieu, ses parents et son maître coranique comme ceux qui lui ont donné la vie. Cette vie est une route conduisant le croyant vers le jour de la rétribution.

EMPLOI DU TEMPS		
le petit garçon	heures	la petite fille
Se lève, va à la mosquée où l'attend son fundî , fait la prière, étudie à l'école coranique	alifadjiri 5h	Se lève, aide sa mère; va à l'école coranique,
rentre manger, va à l'école française ou bien: aide aux travaux domestiques ou bien: travaille aux champs avec ses parents ou bien: est libre	7h	rentre manger, va à l'école française ou bien: reste chez la fundî et l'aide aux travaux domestiques, ou étudie, ou bien: aide sa mère à la maison ou aux champs
sort de l'école française, rejoint ses parents aux champs (fait la prière avec son père) mange, aide ses parents,	adhuhuri 12h	sort de l'école française, rejoint ses parents aux champs, (ou va à l'école coranique) mange, aide,
(fait la prière avec son père) redescend (14) au village, va à l'école coranique	laãswiri 3h30	va à l'école coranique
rentre chez lui, se lave, va faire la prière à la mosquée, reste sur place avec son fundî et ses camarades, étudie (lit)	5h30 maharibi 5h45	rentre chez elle, aide à la cuisine et aux soins aux enfants
fait la prière, rentre chez lui, mange.	la~isha 7h	mange.

L'instruction coranique a pour ambition de faire de tout mahorais un musulman fidèle, que Dieu pourra, s'il Lui plaît, accueillir en son paradis. Cet enseignement commence tôt (vers 4 ans). Il est nécessaire, pour être un vrai musulman, pour pouvoir lire le Coran, réciter les prières. L'emploi du temps de l'école coranique est lié,

surtout pour le garçon, aux heures des cinq prières. Le **fundi** exige, en principe, la présence de ses élèves garçons à trois prières: la première, la quatrième et la cinquième. La fillette, qui ne va pas à la mosquée, se trouve soit avec ses parents chez elle ou dans les champs, soit avec la maîtresse coranique. Des deux côtés, la règle est l'obéissance.

Le moyen employé est une éducation "à la dure", développant chez l'enfant la maîtrise de soi. A l'école coranique, il est fait usage de **shengwe**, badine ou chicote. Les enfants sont traités "en gros" et non pas "en détail", individuellement: le maître attend d'eux une récitation collective du Coran, hurlée pour être sûr qu'ils articulent. En cas de faiblesse, il tape dans le tas, et les dos s'arrondissent...Il faut absolument savoir lire un minimum d'arabe. Le texte saint du Coran n'est pas vraiment déchiffré par les élèves mais appris par coeur, après avoir travaillé sur une première méthode abécédaire, le **kurasa**.

La rigueur de l'enseignement est justifiée par le fait que tout parent désire éviter que son enfant reste illettré (et traité de **nyombe**, boeuf). Ce serait un handicap non seulement pour l'intégration sociale en ce monde-ci (**duniani**), mais surtout pour la vie dans l'au-delà (**kiyamani**), où il ne serait pas vraiment considéré comme musulman.

L'école française tend actuellement à remplacer l'école coranique pour ce qui est des perspectives de réussite ici-bas, dans la mesure où elle offre des carrières plus prometteuses que celle de **fundi** (statut qui a été et qui reste encore élevé mais qui ne rapporte matériellement plus grand chose dans une organisation socio-économique en changement). Les quatre ou cinq heures d'école française doivent s'insérer dans un emploi du temps déjà plein. Elles empiètent sur le temps passé aux champs, et aussi sur le temps passé traditionnellement chez le ou la **fundi**, consacré au partage des tâches domestiques et aux travaux des champs comme compensation à l'enseignement prodigué.

L'instruction scolaire française est perçue de façon très ambiguë. Elle est considérée d'abord comme une rivale dangereuse, car elle bouleverse une partie de l'ordre idéologique établi et met en péril la vision du monde islamique qui est exhaustive, même dans sa version populaire mahoraise. Ce jugement était autrefois d'autant plus fondé que les premières écoles de l'île, au XIX^e siècle, étaient chrétiennes; beaucoup de parents pensent encore que l'instruction de l'école publique est toujours liée à une vision du monde, voire un enseignement, catholique; le fait est que c'est une culture judéo-chrétienne que l'on y diffuse. Mais l'instruction scolaire française séduit aussi les parents, comme voie d'accès à une vie meilleure, permettant d'échapper à la carrière de paysan, à la vie de la terre, et offrant la "vie de bureau" à des fils de paysans: une vie propre, un salaire sûr.

L'école française, c'est le salut ici-bas, l'école coranique c'est le salut dans l'au-delà: les parents souhaiteraient que l'enfant réussisse aux deux. Mais, tandis qu'ils peuvent suivre et aider les enfants dans l'apprentissage des lectures saintes, ils sont généralement démunis face au programme des études françaises. Ils pensent que la réussite en ce domaine place automatiquement l'enfant sur la voie du travail de bureau, de la vie urbaine, du revenu régulier, lui assurant une vie facile, et aussi une position confortable dans l'échelle sociale (pour lui et toute sa famille). Ainsi la réussite scolaire est considérée comme un but à atteindre, et, en même temps, perçue aussi comme accessible à certains seulement (rôle de la notion de chance). Le grand drame annuel de l'examen d'entrée en sixième, où sont recalés un grand nombre d'enfants de 12 à 15 ans n'ayant pas le niveau, révèle l'étendue des espoirs et la fin brutale d'un rêve fait par beaucoup de mères.

Cette instruction présente également des inconvénients, voire des dangers. Les mahorais ne perçoivent pas l'instruction scolaire comme l'enseignement d'un nombre donné de matières, de disciplines, ils ont plutôt l'image d'une éducation totale. De même que l'école coranique enseigne la soumission à un Dieu, la pratique d'une religion, une vision du monde et un mode de pensée englobant

tous les domaines de vie, l'école est soupçonnée - à tort- par certains d'enseigner la religion des **wazungu** (Blancs), et -à bon droit- de transmettre une vision du monde et un mode de pensée qui leur est également propre, et qui est étranger sinon contraire à l'Islam. Cette idée est étayée par l'observation des enfants du collège, qui sont les proies des manières et des comportements "**zungu**", mettent en question les rapports traditionnels entre les générations, fondées sur l'avantage de l'âge et du savoir, et ont deux systèmes de pensée, **fikira mbili**, qui ne sont pas toujours compatibles.

L'enseignement et l'éducation traditionnels font découvrir aux enfants un univers peuplé d'êtres créés par Dieu, qui est au sommet de la hiérarchie, et à qui on doit, se soumettre. Outre l'adoration de Dieu, on leur apprend le respect des plus âgés, des **wadzade**, "ceux qui ont eu des enfants", par extension "ceux qui pourraient être, qui sont, mes parents". Après Dieu, créateur de toute chose, on place la mère, qui a formé en son sein le corps de l'enfant, puis le **fundi**, qui a formé son **roho**, son âme, son esprit, tous deux "avec bien des peines et des difficultés", **ha taambu na mashaka**, selon la formule consacrée (et non surfaite...). En quatrième position vient le père, géniteur et en principe nourricier.

La relation des enfants au **fundi** leur apprend parallèlement deux choses: 1) respect de celui qui transmet son savoir, respect de ce savoir sacré; 2) devoir moral de reconnaissance et de gratitude envers ceux qui se donnent du mal pour éduquer les enfants; juste nécessité d'apporter son aide, à ce **fundi** comme à sa propre mère.

On leur apprend la soumission et l'obéissance, en termes de "aller dans le sens du courant, et non pas contre. On doit "suivre" ses parents, et "aller de pair, ensemble" avec ses camarades. On encourage donc l'action collective basée sur l'entente, le consensus, et on décourage l'action isolée et individuelle, surtout si elle est non-conforme, originale. Elle révèle, soit que l'on va à contre-sens de la coutume ou de l'habitude, soit qu'on désire ne pas associer les siens à son action et à ses résultats. Tout concourt à développer ce type d'attitude et d'action collective,

depuis le mode de vie familiale et domestique jusqu'aux principes explicitement inculqués à l'enfant par les premiers agents de socialisation, parents et pairs, puis par les maîtres coraniques.

DEUXIEME PARTIE: LE MONDE MENTAL. L'ETHOS MAHORAIS.

Le terme d' "éthos" a été employé par plusieurs chercheurs en sciences sociales, et notamment par T.Sugiyama Lebra, qui organise son ouvrage "Japanese patterns of behaviour" sur la perception de cette notion comme de l'essentiel d'une culture. Elle voit l'éthos comme l'esprit d'une culture, ce qui la caractérise, en fait le style profond. Ainsi perçoit-elle que l'éthos japonais est caractérisé par le relativisme social, dimension de base qui donne une certaine direction à tous les domaines de vie personnelle, sociale et culturelle. Cependant elle ne s'attarde pas sur une définition théorique ou méthodologique de l'éthos.

Pierre Bourdieu reprend ce concept d'éthos, compris comme "un ensemble objectivement systématique de dispositions à dimension éthique, de principes pratiques" (1984). Cet aspect pratique distingue l'éthos de l'éthique qui nécessite pour être explicitée une attitude réflexive, qui n'est pas celle des gens dans leur vie courante. Pierre Bourdieu a ensuite délaissé la notion d'éthos pour celle, plus large, d' "habitus", qui réintroduit l'aspect théorique et logique aux côtés de la pratique et de l'aspect axiologique. Pour lui, la notion d'habitus est liée à l'histoire individuelle, elle rappelle donc que l'éthos, qui en est une des composantes, s'acquiert par l'expérience subjective dans tous les domaines de vie. En définissant l'habitus comme "les dispositions acquises, les manières durables d'être ou de faire qui s'incarnent dans les corps" (ibid.), Bourdieu a bien formulé comment les procédures de socialisation et d'incorporation président à la construction permanente de l'éthos d'une culture dans et par ses membres.

Il est essentiel en effet de percevoir la façon dont les membres de la société incorporent l'éthos de leur culture pour le mettre en acte dans des comportements qualifiés de normaux ou légitimes, puisant leurs modèles dans les interactions précoces de la socialisation, et reproduisant ensuite, dans leurs visées et leurs poursuites, ces scripts et ces attitudes. Ceci n'exclut pas, évidemment, des adaptations personnelles aux nouvelles

conditions de l'environnement dès que celui-ci se transforme.

Je n'envisage ici que certains aspects de la culture révélant cet éthos particulier: après avoir décrit les grands traits de la vision du monde et de l'homme (1.) je décrirai les grandes caractéristiques du mode d'implication à autrui (2.) qui fonde le "style mahorais", style que je détaillerai à partir d'une étude sur les interactions verbales (3.). On pourra alors comprendre et apprécier les attitudes développées vis à vis du monde matériel (4.). J'approfondirai ensuite la question de l'image des genres (sexes), qui est au coeur des relations personnelles, familiales et sociales, aux différents âges de la vie (5.), et dont certains aspects ont déjà été évoqués dans le chapitre sur la famille (première partie, 2.2.). Enfin je parlerai de la présence constante du surnaturel dans la vie quotidienne, en évoquant d'une part les attitudes et croyances en rapport avec l'Islam, et d'autre part les relations entretenues entre les acteurs sociaux et les djinns (**madjini** ou **magini**, sing. **djini**, **gini**), êtres de la surnature.

1. L'ORDRE DU MONDE.

Il s'agit d'une vision ordonnée et normative de l'univers, proposant une organisation des êtres animés et inanimés et une théorie de la nature humaine

1.1. LA COSMOLOGIE.

La vision du monde transmise par la culture mahoraise à ses membres est essentiellement une vision musulmane; mais dans la plupart des milieux sociaux c'est un Islam popularisé qui se trouve mêlé à des éléments non musulmans venant autant des traditions animistes arabes anté-islamiques que des traditions africaines (bantoues), apportées avec les mouvements de populations (15). Un Dieu Créateur et Tout-Puissant est la clé de voûte de cette construction.

Dans la pensée mahoraise, l'univers dont l'homme peut faire l'expérience comprend trois parties en inter-relations étroites:

-le monde invisible, ou surnature, avec sa population (anges, djinns, et aussi âmes des morts), des créatures de Dieu. Les anges (**malaika**) et les djinns (**madjini**) sont soumis à Dieu et organisés selon une hiérarchie. Les croyances les plus populaires sur les djinns les font apparaître comme très anthropomorphiques, avec un réseau de parenté et une organisation sociale en village dans des lieux autres (brousse, mer).

-le monde social des êtres humains, créés par Dieu et soumis à Lui, organisés hiérarchiquement aussi. Dieu représente l'autorité absolue, décide du destin des hommes, intervient selon son bon vouloir. Il est le premier moteur dans le monde séculier, et rien ne s'y passe hors de sa volonté. Mais il délègue ses pouvoirs selon la hiérarchie descendante de l'âge, qui n'est autre que le temps d'expérience (**umri**) dans la carrière d'ici-bas. Ainsi les parents et le **fundi** (maître coranique) sont les représentants de Dieu devant les enfants; le **mwana tsimbo** (moniteur) représente l'autorité du **fundi** devant les jeunes élèves, comme les aînés représentent les parents devant les cadets, etc.

-le monde physique, matériel, où l'on peut distinguer trois ordres:

- l'environnement naturel: les éléments, les minéraux, les végétaux, lieux ou agents de la communication entre les deux mondes, entre les êtres naturels et surnaturels, et aussi, pour les héros des contes, lieux de passage d'un monde à l'autre (par la forêt, la brousse, la mer). Des phénomènes climatiques identifiables (tonnerre, foudre, éclairs) annoncent, dans les contes, l'arrivée imminente des djinns. Les cyclones sont déchiffrés comme avertissements de Dieu et châtements pour une société qui s'éloigne de la religion. Les étoiles président au destin de chacun selon le jour de sa naissance, et elles sont consultées par la suite pour toutes les actions importantes qu'on entreprend. Des sites particuliers, nommés **ziara** (des gros rochers, des sources ou des rivières) sont des lieux de rencontre entre humains

et djinns.

-le monde des objets manufacturés, objets utilitaires ou de prestige mais toujours signifiants, qui fonctionnent comme agents de communication, messages, signes, dans le monde social.

-le monde animal: c'est l'inverse du monde humain, encore qu'assez proche de lui, le non-humain qui peut être aussi déchéance de l'homme, témoins ces malheureux héros des légendes religieuses transformés en animaux (singe, lamantin) par Dieu, pour avoir transgressé une règle essentielle à l'ordre du monde. De même, je l'ai dit, traite-t-on l'illettré de "boeuf" (**nyombe**) tant il lui manque un trait essentiel à l'être humain, la connaissance du Coran.

Toute la création est englobée dans cette hiérarchie, selon un ordre continu dans lequel tout être humain prend place. L'ordre humain est situé près de Dieu, (**Allahu, Mungu**) au dessus des ordres minéral, végétal et animal. Cet univers sensible est entouré, "doublé" par l'univers invisible, où une semblable hiérarchie est établie, entre anges de Dieu, esprits, djinns musulmans, et monstres, diables et autres dévoreurs.

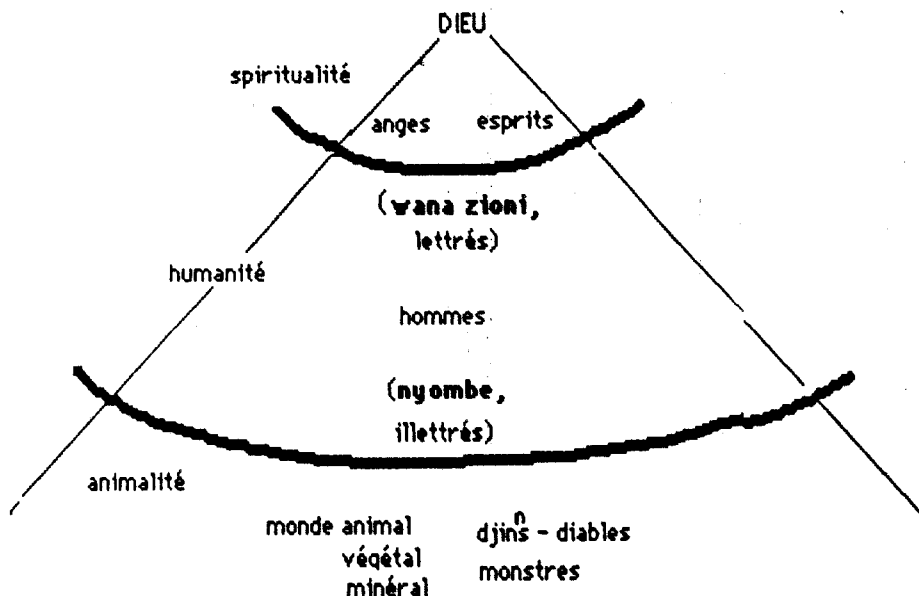


Schéma 13. Image de la cosmogonie comorienne.

Le monde des hommes ou monde social est inclus dans l'ordre total hiérarchisé. Ceux qui y sont plus haut placés sont considérés comme plus près de Dieu. La prospérité du riche (honnête), haut placé socialement, est perçue comme signe de la bienveillance de Dieu, et le commerce, qui enrichit, fait bon ménage, en Islam, avec la religion, comme en témoignent dans certains pays musulmans les galeries marchandes entourant la cour des mosquées, construites d'ailleurs sur les bénéfices commerciaux. Le Prophète était marchand lui-même, à l'inverse de Jésus qui chassa les marchands du temple, laissant dans la pensée judeo-chrétienne, et particulièrement catholique, une suspicion indélébile entâcher la position du commerçant vis à vis des pauvres. L'idéal de fraternité dans l'égalité (et dans le dédain des biens matériels) de la pensée catholique se différencie de l'idéal de solidarité entre riches et pauvres de la pensée musulmane.

On constate dans la vie courante que le pauvre est contraint par des conditions de vie ou de survie matériellement si difficiles qu'elles lui interdisent effectivement l'accès à la connaissance, à la science et à la méditation qui l'élèverait vers le sommet de la hiérarchie, spirituelle sinon sociale.

Pauvre et illettré, l'homme qui se situe en bas de la hiérarchie est encore un homme. Mais la colère de Dieu peut faire passer l'être humain dans le monde animal, on l'a vu, et même dans le monde minéral (hommes transformés en pierres).

Dieu est au sommet de cet univers pyramidal qu'il a créé pour lui être soumis et l'adorer. L'Islam offre à l'homme la voie qui le rapproche de Dieu. Des intermédiaires comme les sharifs, les saints et mystiques, s'offrent pour faire aboutir plus sûrement les prières des plus humbles, et les enseigner.

La foi populaire place cette relation Dieu-homme au sein de la communication plus large terre-surnature. Des intermédiaires entre le monde des djinns et le notre s'offrent pour négocier la communication, tout en prenant garde de reconnaître tout d'abord la toute puissance de Dieu sur toutes ses créatures.

Cette cosmologie offre un modèle total et unique: c'est ce même modèle que l'on retrouve comme principe organisateur de l'espace social, cadre des interactions entre hommes, des hommes à Dieu, des hommes à la surnature:

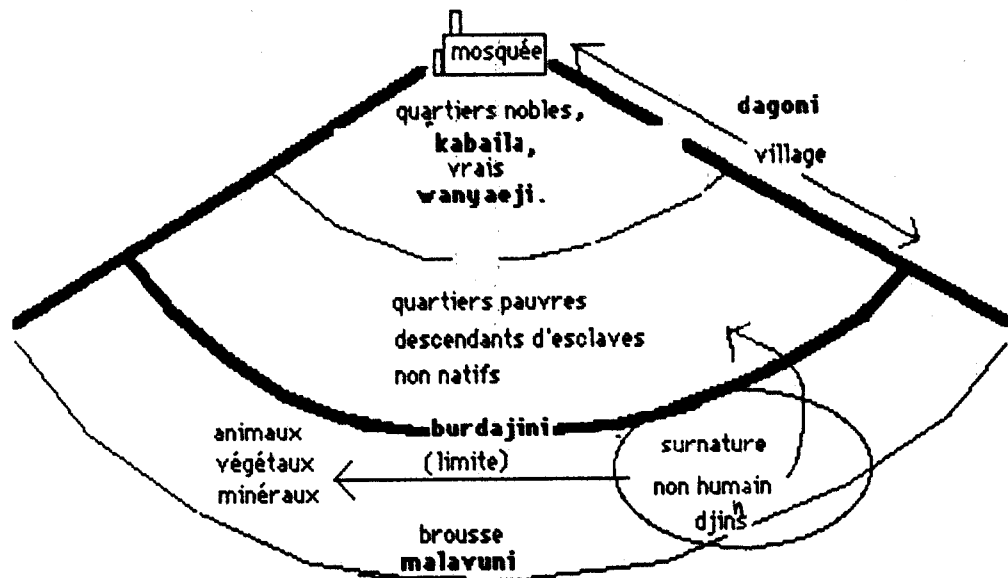


Schéma 14. Image de l'espace social reproduisant l'ordre du monde.

La mosquée est le lieu par excellence de la communication avec Dieu.

La brousse propose des lieux sacrés, les **ziara**, où s'entretiennent des relations médiatisées avec les djinns.

Enfin, l'espace village est le cadre:

- des relations sociales,
- des relations aux djinns (cérémonie de possession-thérapie)
- de la relation à Dieu (prière collective, ou individuelle à la maison pour les femmes).

(Il est à noter que le partage entre Dieu et les djinns est temporel plutôt que spatial, les djinns venant plus souvent la nuit, et ne se manifestant pas les jours de prière (vendredis et fêtes).

1.2. LA NATURE HUMAINE.

1.2.1. LA PERSONNE.

La personne ne se présente jamais, à travers les données de la langue, comme une individualité indépendante de son contexte relationnel. Le vocabulaire précise l'étendue des champs sémantiques.

Mutru, pl. **watru**: quelqu'un, les gens, est le seul terme neutre. **Mutru**, c'est quelqu'un dans le vague, comme le donne la formule d'entrée des contes: "**Vwuka mutru nako mutru**", "il y avait un homme parmi les hommes" (trad. M.F.Rombi et M.A.Chamanga, 1981), littéralement: il y avait quelqu'un et quelqu'un. De même, dans les proverbes énonçant un comportement idéal ou habituel, le "on" est traduit par **mutru**: ex. "**Mutruahila puruku mutrukano de imaji**": "si on mange du porc, qu'on n'en boive pas seulement le jus!" Ou: "**Neka mutrukaphwa kahoyo uvura kasi**": "tant qu'on n'a pas accosté on ne s'arrête pas de pagayer."

Shiumbe, pl. **ziumbe**: créature (de Dieu), racine **uUmba**, créer. Cette appellation englobe l'être humain dans l'oeuvre de Dieu, dont elle est un signe, comme les autres créatures.

Mwanadamu, pl. **wanadamu** (**mwana wa Adamu**): enfant d'Adam, le premier homme selon le mythe. Le **mwanadamu** se pose comme créature de Dieu dans l'ordre de l'humain, par distinction d'avec les créatures du monde animal et du monde surnaturel (djinn). Autour de cette définition s'organise le cadre de vie du **mwanadamu**: le village, avec ses champs comme points avancés dans l'univers de la brousse, et les pirogues comme points avancés dans l'univers de la mer. Le village des **wanadamu** se serre autour de la mosquée.

Mutru baba, **mutru mama**: personne/père, personne/mère. Les sexes définissent deux modes d'être humain, dont les étiquettes

sont collées dès la naissance: **udzaa mwana mutru baba** (accoucher d'un garçon, = enfant/personne/père), **mwana mutru mama** (d'une fille, = enfant/personne/mère). Certes on peut dire aussi **mwana mutru mme** (enfant/personne/homme) et **mwana mutru mshe** (enfant/personne/femme). Mais dans la première façon de dire, très courante, est exprimé ce destin de géniteur qui s'applique au nouvel être humain comme plan de vie inévitable, fondant son identité de futur père, future mère.

Elle met l'accent sur la relation de descendance que créera cet enfant, et non sur son sexe destiné aussi à une rencontre conjugale, jamais séparée, dans l'islam, de la procréation. On appelle familièrement les jeunes enfants: "**Babal Mami**", les traitant ainsi de "petit papa", petite maman" (au lieu de "petit bonhomme, petit bout de femme", comme dans d'autres cultures).

Umme, ushe traduisent le masculin, le féminin. Ils sont utilisés dans le contexte conjugal normal (**mme wangu, mshe wangu**: mon mari, ma femme), et aussi dans le contexte sexualisé des relations parentales à plaisanteries. Une grand-mère appellera son petit-fils **mme wangu**; un grand père, sa petite fille: **mshe wangu**.

Les teknonymes: bien qu'un nom individuel soit reçu par chaque personne, il est d'autant moins employé que l'individu est considéré comme partenaire d'une interaction réelle ou potentielle. Ainsi dès qu'on a eu un enfant on est nommé comme père ou mère de cet enfant: pour les parents de **Mawa: Ba Mawa, Ma Mawa**.

De même les surnoms (très courants) permanents ou passagers rappellent une situation d'interaction, révèlent tel trait de caractère physique ou moral, en un mot caractérisent la personne. Ainsi "**Ma Mbwiri**", "Mère l'Affairée" pour celle qui s'agite tout le temps, "**Bobo**" (terme swahili) pour une femme affligée de seins énormes, "Fernand" (pour Fernandel) a celui qui a l'art de faire rire...

1.2.2. LES INSTANCES PSYCHOLOGIQUES.

Le roho (de l'arabe *rûh*, souffle de la vie).

Ce mot, que l'on peut traduire par esprit, âme ou coeur, se rencontre dans des expressions comme: **Ukatra roho**: (rompre son **roho**), agoniser, mourir, rendre l'âme. **Utria roho**: (mettre le **roho** (à), donner vie, vivifier, ranimer, ressusciter, rendre la santé à. **Ana roho ndjema**: il a bon coeur, il a une âme droite. **Ana roho ndrile**: il a une âme (profonde) forte, il est endurant. **Roho yahe iketsi vale**: (son coeur resta là) le coeur lui manqua. **Atsohetsiwa iroho**: (son **roho** sera déposé) le coeur lui manquera, elle mourra de peur. **Ulatsiha roho, uhibiha roho**: (perdre le **roho**, se faire voler son **roho**) être ébahi. **Roho yangu isendra da da da!** (Mon coeur va toc toc) j'ai le coeur qui bat fort! **Kaitsolawa rohoni yangu**: (cela ne sortira pas de mon coeur), cela me pèsera. **Roho yahe kaijiviwa**: (son **roho** n'est pas content), il est contrarié, insatisfait. **Asudzisikitisha iroho**: (il se fait souffrir lui-même le **roho**): il se rend malade de chagrin. **Roho yangu kaisukiri amba**: (mon **roho** ne convient pas que), je ne peux me convaincre que. **Nisurongoa rohoni**: je me dis (dans mon **roho**) en moi-même. **Isumulawa rohoni**: cela lui sortit (du **roho**) de la tête, il n'y pensa plus.

Le **roho** est l'âme, mais non idéalisée: c'est la personne dans son existence autant que dans son essence, avec ses aspects intellectuels et affectifs: c'est la force d'âme, le caractère au sens noble du terme.

Le **roho** d'un homme doit être fort, "profond", plus que celui d'une femme. Cette force se mesure à sa capacité à supporter, à endurer (**ustahamili**) tout événement pénible ou au contraire excitant. Cette maîtrise de soi, cette profondeur du **roho**, seule la religion permet de l'acquérir. Un homme ne peut jamais montrer sa douleur dans les occasions dramatiques: son comportement, les traits de son visage, doivent être dominés.

On pense à Mayotte qu'une femme est exposée à plus de souffrances que l'homme. Elle a donc plus souvent des raisons d'exprimer son chagrin, sa douleur morale (**utungu**) ou physique, telle les douleurs aiguës de l'enfantement (**shikodzo**).

Elle est cependant censée contenir la violence de ses expressions. On dira d'une femme qui crie qu'elle n'a pas de réserve, de pudeur (**haya**). Par contre si elle pleure sans bruit, ce comportement justifié sera bien jugé.

Mo.

Ana mo: (il a son **mo**, sa conscience) il est vivant, il vit, il ressent. **Adzihwa na mo:** il a été enterré (avec son **mo**) vivant. **Mungu amba mo ya rehemu:** Dieu lui a donné un coeur charitable. **Mo yangu iniambia:** (mon **mo** me dit), j'ai le sentiment (que). **Moni hangu:** en moi-même, dans mon for intérieur. **Uvundza mo:** briser le coeur, démoraliser.

Tandis que le **roho** est la partie essentielle de l'être, présente dans son existence, le **mo** est la manifestation de la vie de la conscience, le coeur comme siège de la vie affective, des sensations et des sentiments. C'est le coeur humain pris dans les événements de la vie d'ici-bas, l'instance mortelle de notre moi, comme le **roho** en est l'instance immortelle.

Nafusi et ākili.

Nafusi (de l'arabe **nafs**, individu, personnalité), c'est l'impétuosité des désirs de l'homme, c'est l'être brut dans ses diverses expressions spontanées: joie, peur, désir, envie, jalousie, colère, révolte, égoïsme. Cette partie sauvage de la personne a besoin d'être jugulée: les débats de conscience sont des duels entre **roho** et **nafsi**. Le **nafsi** représente la partie émotivité, affect brut, et le **roho** a comme arme pour la dominer l'intelligence, la réflexion: le **ākili** (de l'arabe **'aql**).

1.2.3. LA FORMATION DE LA PERSONNE PAR L'EDUCATION MUSULMANE

Au-dessus de ces instances animant la vie intérieure, planent les règles toutes-puissantes d'une société musulmane où la religion donne la norme.

C'est l'éducation religieuse qui façonne l'esprit droit, le **roho ndjema**, qui seul peut s'opposer aux désirs incessants du **nafusi**. C'est pourquoi ceux qui ont suivi l'école coranique assez longtemps, les **wana zioni**, sont-ils des êtres humains plus complets, l'"être musulman" étant la mesure-étalon de l'homme.

L'éducation religieuse vise à former une conscience déterminée, sûre de sa voie. L'élève, durant ses études, doit avoir la détermination (**djitihadi**) de former son **roho**. Ceux qui n'ont pas cette formation ne savent que penser dans maintes situations de la vie, manquant de ce guide moral, de cette science, **ilmu**. Cette pensée bien élaborée est indispensable dans la vie quotidienne, elle régule les comportements, les rapports sociaux, les relations intersubjectives, tous les échanges.

Quand on voit des enfants qui, tout jeunes déjà, se montrent soumis et pieux, portent volontiers la **kofia**, imitent les parents en faisant les **raka** (prosternations rituelles de la prière), on lit derrière ces comportements des pensées de vrai être humain: **fikira za wanadamu** (pensées de fils d'Adam), on sent une âme déjà forte.

Le **roho**, c'est le coeur de l'être, son centre. Pour exprimer leur affection profonde, deux amies disent: "**Roho yangu na yaho, ilolana**", mon **roho** et le tien se sont mariés, unis. On peut d'ailleurs consacrer ce lien, en récitant la **Fatiha**, première sourate du Coran, autour d'encens allumé, avec quelques témoins. Cela ressemble à un mariage devant le cadî: c'est un véritable engagement, et l'instance psychologique qui s'engage c'est le **roho**. Il dirige la pensée (**fikira**) de chacune, et sa volonté ou intention (**nia**).

Tout cela (formation du **roho**, engagement de deux **roho**, contrôle social soutenant le **roho**) est destiné à fortifier l'individu, à l'aider à lutter contre les méfaits du **nafsi**: l'émotivité, la vie instinctuelle, le "ça", dont l'expression brute met en péril l'harmonie des liens sociaux.

Ainsi l'Islam par ses obligations les plus sociales fournit un cadre canalisant et contraignant l'appétit de vivre et l'hédonisme joyeux qui fait le fond de la nature du Mahorais. Par l'imposition du jeûne et de la prière à certaines périodes, la pratique de la religion oblige à la réflexion et à la spiritualité en faisant taire la sensualité immédiate, et en donnant à chaque être la possibilité de dominer son corps faible grâce à son âme forte.

Il faut contraindre les corps pour forger les caractères, et le retour annuel du **Ramadhan** le rappelle à tous. Il faudra se priver de plaisirs sensuels: "**Sukari ibalwa, shingo ibulwa**", dit-on par plaisanterie: "le sucre est fermé, le sel est ouvert." Le sucre, douceur et plaisir, est ici métaphore de la relation sexuelle (légitime ou non), puisqu'on ajoute: "**Neka mutru ana guni lahe la sukari dagoni...**" "Si on a son sac de sucre à la maison (son conjoint)..." Mais la foi est générale à Mayotte et l'on s'efforce la plupart du temps de faire sérieusement son **Ramadhan**, qui peut être "gâté" (**umenyee**) par un geste, une mauvaise proposition d'autrui. "**Usumenyee tsumu yangu**", "Ne me gâte pas mon **Ramadhan**". Pour pouvoir supporter pendant un mois cette rigueur, on fait des réserves pendant le mois précédent (**ud'edza**, se goinfrer) nommé précisément **mwezi wa ud'edza** (**sha'ban** en arabe). **Ud'edza**, c'est faire quelques bons repas de fête, donner des danses et des divertissements dans les villages, bien s'amuser en prévision des restrictions que l'on a l'intention de respecter. Le **Ramadhan** est un effort que l'on doit à Dieu. Les jours du mois sont comptés. La plupart des femmes font, après le **Idi**, six jours de jeûne supplémentaires pour compenser les six jours d'indisposition mensuelle. Si l'on a été malade ou en déplacement et qu'on a dû s'alimenter, on "rembourse le jeûne" (**uliva tsumu**), en jeûnant autant de temps après le **Idi**.

Pendant le **Ramadhan**, ce n'est pas seulement aux plaisirs qu'il faut renoncer, mais aussi aux conflits et à tout péché. Les cadis ferment donc la porte de leur bureaux: après le **Ramadhan**, c'est la ruée, beaucoup de monde se présente avec des plaintes accumulées!

Ce poème (**utende**) composé pour le **Ramadhan** et diffusé à la radio exprime un humanisme simple et une convivialité chaleureuse, qui est l'idéal pour la communauté villageoise.

Utende wa ramadhani.

Umati wa Muhammadi Mushukidziwe Kuruani Narifunge Ramadan` Asanta ya Ramadhan	Peuple de Muhammad On vous a envoyé le Coran Faisons le Ramadan Merci pour le ramadan
Umati wa Muhammadi Wantru baba na wantru mama Sontsi pia rikubali Mashababi na wad'uhazi Tabia mbi narilishe	Peuple de Muhammad Hommes et femmes Soyons tous d'accord Jeunes et vieux Laissons les mauvais comportements
Nariswali djamaã Mukirini na malagoni Narisome Kuruani Na uendra darasani	Prions tous ensemble Dans les mosquées et les villages Lisons le Coran Allons à la lecture en commun
Rifuturu malagoni Maharibi madjavini Mudjeni nakaribisiwe Zinu mila za usilamu Asanta ya l-karim	Nous rompons le jeûne dans les villages Au crépuscule sur les nattes Que l'étranger soit bien accueilli C'est la coutume de l'Islam Merci pour le Saint
Narisaidiye madjirani Haswa haswa zimasikini Risudale wadjema zatru Sukari au mwana pesa Izo Mungu de arongoa Allah Allah rikia	Aidons nos voisins Et surtout les pauvres N'oublions pas nos parents Du sucre ou un peu d'argent C'est Dieu qui le dit Allah Allah nous avons entendu
Bazari namutahadhari mahakuri yasike hali Madukani namulishe giri Thamani anzishuke	Au marché faisons attention Que les vivres ne soient pas chers Boutiques ne soyez pas dures Que les prix baissent

Sontsi pia ripare	Que tous puissent trouver (quelque chose)
Ya rwabana risuhumia Pe/oni uritrie pia Ha baraka za nabia Swala na salamu izo zahe	O notre maître nous t'implorons Place-nous tous au paradis Par la grâce du Prophète La bénédiction et la paix (de Dieu) sont à lui
Na wadjemaza na umati wahe	Et à ses parents et à son peuple
Swala Allah 'āla Muhammadi Swala Allah 'āla wa salimu.	La bénédiction d'Allah sur Muhammad La bénédiction d'Allah et son salut.

La manière dont on peut réprimer sa vie instinctuelle fait toute la différence entre l'homme et l'animal (voir la cosmologie et la hiérarchie des êtres). Le **nafsi** est la partie de l'être la plus proche de l'ordre animal, le **roho** la partie la plus élevée spirituellement.

Des combinaisons entre corps et esprit d'animaux ou d'hommes sont possibles en des cas extrêmes, selon la légende. D'une part les mythes abondent en exemples de personnes changées en animaux par punition divine. Tel est le cas de la mère qui torcha son enfant avec l'eau du repas, parce qu'elle n'en avait pas d'autre sous la main: ce sacrilège leur valut d'être changés tous deux en makis (lémuriens). Les victimes, gardant leur **roho** d'humain emprisonné dans un corps animal, ne retrouveront leur forme première qu'à la fin du monde.

Par ailleurs, un livre étudié à l'école coranique, le **Ma'indati Bali'hati**, expose le cas de créatures de Dieu qui furent faites humaines dans leurs corps, mais animales dans leur esprits: leurs pensées (**fikira zao**) sont en réalité celles de bêtes. Par exemple on vit un jour dans un village un frère violer sa soeur jusqu'à l'en faire mourir: l'ayant vue se pencher en avant il avait été soudain saisi d'un désir frénétique. Comme le Moyen-Age européen était prompt à reconnaître le diable dans tout comportement par trop éloigné de l'humain, on en conclut à Mayotte que ce garçon était une bête alors qu'on avait cru voir en lui un être humain, né de parents bien humains.

Ce phénomène, volonté du Créateur, peut se manifester dans l'autre sens, dit la croyance populaire. On peut trouver des animaux, comme des chiens, qui abritent un esprit d'humain. Leurs pensées sont celles d'un homme, et leur comportement (**tabia**) le prouve. On peut en lire des exemples dans des contes comme celui de la mère-chien et ses deux filles, et ceux où le héros est sauvé par sa chienne qui lui sacrifie ses propres petits.

Cette perméabilité des mondes (monde animal / humain, monde visible / invisible) est caractéristique de la vision du monde populaire à Mayotte.

1.2.4. LES DIMENSIONS SYMBOLIQUES DU CORPS.

Malek Chebel, auquel je renvoie, a fourni un excellent exemple d'analyse symbolique du corps au Maghreb. A Mayotte, le corps inscrit sa verticalité dans l'axe ascendant-descendant de la hiérarchie biologique, sociale, psychologique et spirituelle qui caractérise la vision de l'univers.

La verticalité:

Les Mahorais parlent de **shitswa**, la tête, et de **mundru**, terme qui désigne la jambe et le pied.

1) Le sommet du corps.

De même qu'on n'aime pas être au-dessous de l'autre (**utsini ya mutru wangina**) dans les rapports psychologiques ou sociaux, et qu'on cherche au contraire à être au-dessus de lui (**ujuu ya waye**), on ressent aussi de façon hyper-sensible le contact de sa tête par quelqu'un d'autre, comme un abaissement personnel, et le contact de ses pieds par quelqu'un d'autre comme la marque de la soumission totale de cet autre.

Le contact de la tête peut faire partie du geste de salutation envers une personne plus âgée et respectée (le plus jeune mettant les mains en coupe y reçoit la main du plus âgé, sur laquelle, en se penchant, il pose son front). Ou bien il peut être geste de

bénédiction de l'aîné sur le plus jeune. Dans ce cadre de respect, et d'affection mutuelle, le geste est signe de bienveillance, de protection. Autrement, ce contact déplaît à celui qui le subit, il a le sentiment d'être moqué (bourrade, tape sur la tête) et se mettra en colère. Il est surtout inacceptable de la part d'un égal ou d'un plus jeune. Le contact de la nuque est également mal vécu: on se sent "sous la main" de l'autre, ce geste de domination est ressenti comme une agression, une humiliation. Cela évoque le geste du gendarme tenant le prisonnier au collet.

On retrouve cette idée dans l'attitude des Comoriens en France qui ne supportent pas, au début de leur installation, d'avoir des voisins au-dessus de leur tête dans les immeubles.

2) Le pied du corps.

Le mollet et le pied, toute la zone appelée **mundru**, est celle que l'on doit toucher pour demander pardon à quelqu'un avec une certaine solennité. **Usika mindru**, prendre les pieds, est la seule façon d'obtenir le pardon, pour une faute grave, d'un être cher dont on ne veut risquer le rejet ni le refus.

En effet, nul ne peut refuser le pardon à celui qui s'abaisse à ce geste de reddition, de soumission passablement humiliant. On peut même dire, au lieu de "je te prends les pieds" ("**nisusika mindru yaho**"), "je te mange les pieds" ("**nisula mindru yaho**"), ou "je te lèche les pieds" ("**nisuhomba mindru yaho**"). La formule fait dans ce cas économie du geste, mais on ne saurait aller plus bas dans l'expression du regret et la demande de pardon.

On ne le fait qu'envers des intimes (conjoint, ami, parent, grands-parents), et pour des actes qui ne peuvent obtenir facilement le pardon. Cette demande-là est nettement plus forte que la simple prière: "**Amani!**" ("pitié") qui fait par exemple cesser les coups de badine administrés par le maître coranique.

Ce qui compte, au niveau psychologique, c'est de reconnaître la supériorité de celui qu'on a blessé par sa faute, et de se déclarer publiquement comme son subordonné; le pardon de l'autre est lié à sa victoire.

Ainsi, pendant les événements de 1975 à Mayotte, au cours desquels les **serelamain**, partisans malheureux du rattachement de l'île aux Comores, étaient battus et dépouillés de leurs biens dans les villages par les **soroda**, partisans du rattachement à la France, la seule façon d'arrêter ces brimades souvent sévères était d'aller "attrapper les pieds", la formule servant alors de reddition sans conditions.

Un schéma représentant les zones de contact réglementés du corps ferait apparaître cette opposition entre zone supérieure et zone inférieure. Si l'on met également à part les zones sexuelles, il reste le torse et les bras comme parties disponibles au contact: il a été démontré que ce sont les épaules, le dos et les mains qui sont les endroits du corps les plus fréquemment touchés dans les contacts quotidiens.

Le regard.

Le regard, comme la parole, est le canal de l'interaction à distance, sans contact physique. Aussi peut-il, comme les mots, être chargé positivement ou négativement, et les individus y sont sensibles, habiles à y déceler une intention. Le regard de l'autre peut-être mauvais ("**asuniangalia shinamna**": "il/elle me regarde d'une mauvaise manière") et ne pourra alors être démenti par la salutation et l'échange de parole. Le regard est une fenêtre ouverte sur l'insondable intimité de l'autre: par lui, on devine une partie des pensées secrètes.

Le regard de l'autre peut être à ce point dangereux qu'il existe une maladie identifiée par la culture, le **matso** (**matso** = yeux) dû aux regards envieux. Certains maîtres sont spécialisés dans le traitement de cette maladie: les **fundi wa matso**.

La beauté.

La beauté des hommes est évaluée selon les valeurs sociales de l'ascendance. Le teint clair est apprécié comme un indice de la beauté physique, alors que c'est la connotation qui s'attache à la peau claire qui est en question: celui qui a le teint clair semble d'origine plus arabe qu'africaine. Entre deux frères qui se

ressemblent, le plus beau sera le plus clair. Les traits fins sont aussi appréciés, par opposition aux nez épatés et aux lèvres charnues. Un beau physique africain de type négroïde sera évalué à travers la signification sociale de l'origine et l'ascendance, et moins bien considéré.

La beauté est donc moins affaire d'esthétique au sens de grâce et d'équilibre, qu'affaire de prestige social.

La beauté des femmes: coiffure et coiffage. La beauté de la femme, qui suit les mêmes critères que celle des hommes, se cristallise de plus sur ses cheveux. Dans leur manipulation nécessaire et fréquente (tressage) se résument les relations féminines de solidarité/rivalité. "**Mutru kabuzudza muhono**", conseille-t-on entre femmes: "on ne doit pas changer de mains (pour se faire tresser)". Il y a des mains agréables (**baridi**, fraîches), et des mains désagréables (**mwendza shonga**), des mains sèches qui font mal. Une femme me rapporte que sa mère, ayant changé de lieu de résidence, se fit coiffer par une nouvelle voisine, "et depuis lors ses cheveux se sont coupés, à cause de l'huile utilisée pour le tressage: on y avait mis quelque chose pour abîmer ses cheveux, par jalousie. Car elle avait les cheveux longs et détendus, et la peau claire comme du lait de vache..." Parole de fille affectueuse et convaincue de la beauté de sa mère: le teint clair et le cheveu non crépu sont des critères de beauté remarquables et enviés.

C'est par les cheveux que les femmes s'agressent dans les séances de coiffure où on remet sa tête à une autre et où on est vulnérable. Mais c'est aussi dans les cheveux que les femmes identifient les signes de l'agression et de la méchanceté de leurs rivales potentielles ou réelles. Dans les contes, c'est au cours d'une séance de tressage que l'héroïne se fait piquer la tête par sa rivale avec un bâtonnet (**munyongo**), et devient aussitôt oiseau (symbole de la mort et du passage dans l'autre monde). En même temps c'est sur les cheveux que s'exprime l'amour-solidarité typique de la relation mère-fille: les filles disent souvent de leur mère qu'elle avait de très beaux cheveux (même quand elles n'en ont pas hérité), et les mères se réservent souvent de coiffer leur

fillettes avec un soin jaloux: comme si toute la fille et son avenir était là, dans ses cheveux.

Les cheveux, partie vulnérable du corps de la femme, est aussi le lieu de sa beauté et de son pouvoir sur les hommes (c'est pourquoi il est le lieu de l'agression de la rivale). Ce pouvoir de séduction trouve à s'exercer, selon la rumeur, devant le *cadi*: c'est l'arme de la femme qui porte plainte. "**Kana nyele kandre mashitaka**": "celle qui n'a pas de cheveux ne va pas porter plainte devant le *cadi*". Et on dit aux jeunes filles: "**Utsod'isa trini?**" "Que feras-tu bouger (pour le séduire, si un jour tu comparais devant le *cadi*)?" On raconte souvent, en effet, l'histoire de l'homme et de la femme portant plainte l'un contre l'autre, et essayant tous deux d'"acheter" le *cadi*: l'homme évoquant de ses doigts frottés une somme d'argent, la femme offrant son corps par un geste discret...

2. L'ACTION ET L'INTERACTION: LE MODE D'IMPLICATION A AUTRUI.

Dans ses travaux sur la théorie générale de l'action, Talcott Parsons a mis au point un schéma universel permettant d'analyser tout système d'action. Un système d'action est décomposable en dimensions fonctionnelles: adaptation, poursuite de buts, intégration et latence. Ainsi la société considérée comme un système se décompose selon ce schéma en quatre sous-systèmes: l'organisme biologique (qui assure les fonctions d'adaptation), la personnalité (poursuite des buts), le système social de normes, règles et institutions (intégration), et la culture (latence) (16).

La culture est un réservoir de valeurs qui fournit aux acteurs motivations et légitimation pour leur action. La personnalité s'engage dans la poursuite des buts qu'elle se fixe. Mais elle n'agit que dans le tissu des interactions sociales, qui est le sous-système le plus important dans la société comorienne, où l'intégration est plus recherchée que la réalisation de buts personnels.

Pour étudier ces sous-systèmes d'action, tous interdépendants, qui n'ont de sens que celui que l'univers symbolique de la culture leur fournit, il est nécessaire de choisir le cadre de l'action sociale par excellence: les interactions, leurs motivations, leurs contraintes, leurs buts.

2.1. COMPORTEMENT ET ATTITUDES MENTALES: NOTION DE TABIA.

Tabia: (de l'arabe **Tabi'at**) conduite, comportement, manifestation du caractère, manière d'être, attitude, façon. **Ana tabia ndjema, mbovu:** il a un bon, mauvais caractère ou comportement. **Ufanya tabia mbi:** mal agir, se mal conduire, commettre une mauvaise action.

Ce mot **tabia**, que de nombreux mahorais traduisent spontanément, mais inexactement, par "caractère", désigne en réalité les actions extérieures, visibles, qui justifient, à Mayotte, l'évaluation d'une personne par les autres. Sa définition peut être assimilée au caractère dans la mesure où ce dernier est révélé par les comportements. Pour chaque individu, le choix du comportement est le résultat du débat entre **roho** et **nafsi**.

L'assise formelle du comportement correct (**tabia ndjema**) consiste à se conformer aux instructions religieuses, et d'abord aux cinq obligations de l'Islam (profession de foi, prière, aumône, jeûne, pèlerinage). Tout au long de l'enseignement coranique, les enfants reçoivent beaucoup de conseils, souvent très précis, sur la façon de vivre et de se comporter avec les autres. Aux **hadithi** (Hadiths) du Prophète se mêlent des exemples tirés d'une mythologie islamique populaire qui fait l'apologie de comportements extrêmes et typifiés.

Le milieu familial, et social en général, se fait le relais des guides spécialisés pour former l'enfant par les conseils et par l'exemple. Les parents sont les représentants de Dieu sur Terre. En effet si tous les croyants sont égaux devant Dieu, jeunes ou vieux,

le Créateur a placé les uns sur terre plus tôt que les autres: c'est ce qui justifie que les vieux conseillent et guident les jeunes, dont ils sont responsables. De l'enfance à l'âge adulte, et plus tard aussi, l'individu est mis en situation de "suivre" (**udunga**) un aîné, de lui montrer obéissance et fidélité. Pour cheminer dans le monde moral et spirituel, il "suit" son maître coranique (**fundi wa shioni**), son guide de confrérie (**halifa wa twarika**). On dit de ce dernier qu'il se chargera encore de ses adeptes dans l'autre monde, et les présentera en groupe lors du Jugement. Cette particularité est une des raisons invoquées pour pousser les jeunes à entrer dès que possible dans une **twarika**: un avantage non négligeable à long terme.

Dans les faits quotidiens, ce comportement idéal, qui est un comportement conforme, soumis, s'oppose à la conduite du **mkaidi** (l'entêté, le rebelle), qui refuse le conseil ou même l'ordre, qui contredit (**urongoa kinume**, dire le contraire), en un mot qui va à contre-sens, au lieu de suivre le courant porteur.

La littérature traditionnelle est pleine de contes basés sur une de ces deux attitudes: aventures épouvantables de l'enfant qui a désobéi à ses parents, alors qu'il vivait heureux; et, en miroir, aventures merveilleuses de celui qui était pauvre et seul, méprisé, mais confiant en Dieu et fidèle au souvenir de ses parents, et qui bénéficie de miracles et de prodiges.

La connaissance de quelques concepts spécifiquement mahorais est nécessaire pour comprendre dans quel contexte ou arrière-fond d'interprétation et de compréhension le comportement d'autrui est perçu et analysé.

2.2. CONCEPTS FONDAMENTAUX POUR LA COMPREHENSION DU COMPORTEMENT.

Sheo (prestige).

C'est le but de tout acteur social, le moteur de l'action, à l'échelle de l'individu lui-même et de son réseau.

Le **sheo** est la qualité reconnue à celui qui jouit de l'estime

et de la confiance des autres, et qui bénéficie de leur respect et de leur admiration. Plus le **sheo** est élevé, plus la personne est épanouie et réalisée.

Il ne peut s'acquérir qu'au sein d'un réseau serré de relations interpersonnelles, dont les scripts sont définis selon la position structurale de chacun, et qui sont joués selon des stratégies personnelles. Cela met donc en jeu la qualité formelle des liens, mais aussi la façon dont sont vécus ces liens, dans un processus où la liberté et l'initiative de l'individu trouvent à s'exercer, ainsi que son intelligence (**ākili**), pour actualiser des comportements notés sur l'échelle des valeurs morales.

La position prestigieuse, dans la société traditionnelle, est due à l'ascendance, au savoir, et à la qualité morale.

L'ascendance assigne à chacun une place dans une classe sociale plus ou moins prestigieuse. Comme on l'a vu plus haut, les extrêmes sont "**sharifu**" (descendant du Prophète en ligne paternelle), "**kabaila**" (noble), et de l'autre côté "descendant notoire de **murumwa**" (esclave). Cependant une grande partie de la population se reconnaît dans le statut de **mungwana**, homme libre, mot qui prend de plus en plus un sens moral, alors que le niveau économique devient, actuellement plus pertinent pour établir des différences entre les gens, surtout vis-à-vis de l'accès aux biens matériels prestigieux. Il est à noter ici qu'il y a un autre attribut qui marque la personne dès sa naissance, si elle est illégitime: **mwana haramu** (bâtard), une étiquette très mauvaise pour acquérir du prestige.

Contrairement à l'ascendance, le savoir et les qualités morales ne sont pas des qualités "*ascribed*", ou attribuées de par la position ou la statut, par filiation, mais "*achieved*", en ce qu'elles ne sont pas données à l'individu mais qu'elles sont accomplies, acquises par les efforts de l'intéressé.

Le lettré (**mwana shioni**), au bout de longues années d'études, doit faire maintes fois ses preuves en public.

Les **mafundi** (maîtres) doivent imposer leurs savoirs (et leurs qualités charismatiques) quelles que soient leurs

connaissances:

- religieuses, au sens strict, concernant l'Islam sunnite;
- magico-religieuses et thérapeutiques, concernant le monde des esprits (c'est le fait des **walimu**, sing. **mwaliimu**);
- médicales traditionnelles, concernant une pharmacopée locale et des techniques gestuelles curatives;
- artisanales, métiers concernant la fabrication des objets de la vie quotidienne, à partir de végétaux et bois, terre, métaux, tissus, etc...

Quelque soit son domaine, la compétence et la transmission des connaissances imposent le respect et impliquent des rapports de fidélité et d'affiliation.

La qualité morale d'un individu est appréciée à travers ses comportements, dont les limites sont déterminées par son sexe et sa génération. Il s'agit essentiellement d'un comportement public, social, d'individu en interaction, jamais isolé mais au contraire défini par ses réseaux relationnels.

En ce qui concerne la vie d'ici-bas, il n'y a qu'un critère d'épanouissement: développer son **sheo**, dont les bénéfices s'étendent alors sur tous ses proches.

Āibu (deshonneur).

Āibu: deshonneur, honte, effet de l'outrage. **Upara āibu**: être déshonoré, perdre la face. **Utoa āibu**: révéler le deshonneur, mettre à jour le scandale. **Āibu ilawa**: le scandale a éclaté. **Tsi āibu**: quelle honte!

C'est l'inverse du **sheo**, la honte publique. La grande crainte de tous à Mayotte est d'en être victime. Le **āibu** décentre, marginalise l'individu et ses parents, dévalorise, par extension, ses qualités autres que morales (ascendance, niveau économique, savoir...). Car le **āibu** s'accorde à tout ce qui est bas: il étonnera moins chez un descendant d'esclave, un illettré, un pauvre.

Cependant chacun est exposé à un éventuel deshonneur. Chaque famille, qui exerce dans cet esprit un contrôle constant sur les siens, peut voir sa position dans le village sapée par des

événements scandaleux et déshonorants touchant ses membres. On est rarement seul dans le déshonneur: on y entraîne ses proches, qui sont considérés dans une certaine mesure comme responsables moralement.

Le déshonneur est déterminé par la publicité et la visibilité: être déshonoré c'est voir son comportement contraire aux règles religieuses et sociales être porté sur la place publique (au sens propre dans les contes: c'est là où se font les révélations et les reconnaissances). Le déshonneur sanctionne des fautes qui, tant qu'elles peuvent rester cachées, n'ont pas d'existence bien réelle: c'est pourquoi il est difficile de faire avouer quelqu'un: tant qu'il peut nier, il niera, et parfois même contre toute évidence.

Un homme peut être déshonoré par des conduites asociales comme le vol, des transgressions religieuses, ou touché de la même façon par le déshonneur d'une femme de sa famille dont il est responsable (fille, soeur).

Le pire des déshonneurs pour les jeunes filles est une grossesse avant tout mariage, ou tout au moins actuellement avant tout projet de mariage (17).

Pour les femmes, la liberté sexuelle notoire, voire la naissance d'un bâtard. A un moindre degré, il est également déshonorant d'être battue ou délaissée par son mari, car on pense toujours que la femme est finalement fautive, par quelque défaut caché ou devoir non rempli...

Les comportements asociaux ont pour cadres de référence les seules limites pertinentes des relations sociales traditionnelles. Ainsi le vol envers des entités abstraites telle l'Administration n'est pas ressenti comme moralement répréhensible, sans doute dans la mesure où il n'y a pas de conséquences pour l'équilibre des rapports sociaux. Par exemple un employé des P.T.T., **munyeji** dans un village ancien de l'île, de bonne famille et fier d'être **kabaila**, préleva pendant plusieurs mois une partie de la somme des mandats qui lui furent confiés, et investit peu à peu la somme volée dans des réalisations comme des constructions familiales. Découvert, il subit une peine de prison, qui n'était certes pas

bonne pour son prestige; mais l'intelligence, la débrouillardise (**ākili**) dont il avait fait preuve (il ne rendit pas l'argent, déjà dépensé), lui valut l'admiration de beaucoup de gens. Après tout, qui sont les P.T.T.? Leur argent ressemble fort, dans cette anecdote, au trésor anonyme que découvrent les héros courageux et chanceux des contes. La vraie punition de l'employé ne commença que bien des années plus tard, lorsqu'ayant repris sa vie civile et ayant trouvé un travail il se vit retenir son salaire pour commencer le remboursement.

Adabu et hishima.

Adabu: (arabe **adab**) Politesse, savoir-vivre, bonne manière, respect. **Ukana adabu:** être poli. **Uva adabu:** saluer, montrer du respect à.

Hishima: (arabe **hishma**) Honneur dont on jouit, courtoisie dont on bénéficie; témoignage public de tact, politesse, respect.

Ufanya hishima: se conduire avec tact envers, montrer du respect à (par des gestes précis et publics).

Le **adabu** désigne la politesse dans ses formules les plus simples et la plus quotidiennes. Ne pas saluer un vieux qui passe, c'est un manque de **adabu**.

Le **hishima** a à voir avec le savoir vivre dans des gestes formalisés, mais aussi avec la tact, la face, la honte aussi, par le choix de ces gestes, les stratégies possibles.

L'occasion la plus fréquente de faire le **hishima** est la danse, où des hommes, ou bien des femmes, évoluent comme des acteurs sur la scène dessinée par le rond des spectateurs: toute la communauté villageoise est là, ainsi que des invités de l'extérieur. A celle qui danse, un homme, sortant du public, donne un billet de 100 frs. S'il l'épingle au corsage, il faudra le rendre; s'il le glisse sous l'encolure, c'est donné. Qu'il soit le mari, le père, l'oncle, ou le fiancé (agissant alors par l'intermédiaire d'une vieille), cet homme, par ce geste, a fait ce qu'on appelle le **hishima**: il a fait honneur à la danseuse.

Au cours du mariage, le jeune marié fait amener chez la

nouvelle épouse une valise bien garnie, portée par un cortège de femmes joyeuses, pour la plupart ses parentes: arrivé à la maison conjugale, il doit donner le **hishima** aux porteuses, en leur offrant une collation par exemple.

A son père, qui est à l'aise financièrement, un homme donne cependant un peu d'argent de temps en temps: cela souligne son amour filial, c'est du **hishima**.

Le **hishima** procure à son bénéficiaire de la fierté. C'est une déclaration publique de la réalité du lien qui existe entre des acteurs. Pour une femme, la première fierté c'est de recevoir le **hishima** de son mari, cela montre qu'elle mérite son amour. Une femme battue ne l'avoue pas, elle serait plus suspectée que plainte, et même victime elle perdrait la face. Dans le **hishima** il y a une idée de reconnaissance, de gratitude, pour quelque chose qui a été donné et dont on veut alors témoigner publiquement.

C'est donc aussi une façon d'affirmer sa supériorité en étalant des liens familiaux ou sociaux dont on peut se prévaloir. Le **hishima** est source de fierté, et s'il n'est pas fait, dans certaines circonstances publiques, cela peut alors faire perdre la face.

Le **hishima** désigne aussi tout le domaine du tact à la mahoraise, ces gestes subtils, ces attentions fines dans le domaine du savoir-vivre, ces précautions dans le style des interactions. C'est de l'huile dans les rouages des relations interpersonnelles, qui permet d'éviter la gêne (de garder la face), voire la dispute. Ne pas traverser la chambre de devant quand elle est occupée par un invité, c'est du **hishima**. Ne pas contredire un ami qui dit des choses erronées, pour ne pas le mettre en état d'infériorité devant témoins, c'est du **hishima**.

Le **hishima** réaffirme la réalité de liens en permettant à l'autre de ne pas perdre la face en public, voire en augmentant son capital prestige.

Ari, āri, le point d'honneur.

Traduit dans le dictionnaire swahili du R.P.CH.Sacleux par sentiment de honte et amour-propre, le mot **ari** recouvre plus précisément en mahorais l'idée du point d'honneur, et a à voir avec l'idée de honte possible dans un contexte de défi, de challenge. **Ufanya ari ata...**, c'est mettre un point d'honneur à..., s'obliger à..., pour ne pas subir d'affront ou pour relever un défi. On le voit, le champ sémantique est proche de celui du **sheo** et du **āibu**, véritables pôles de la perception et de l'évaluation des rapports sociaux.

Un homme voit un de ses camarade de sa classe d'âge qui a déjà engagé des chantiers de construction dans le village pour sa famille, alors qu'il n'a pas encore, lui, amassé les moyens nécessaires. C'est un peu honteux pour lui, il y a là comme un défi, exprimé en ces termes par sa famille solidaire de lui: "**Kusuona amba una ari vavo?**" "Tu ne vois pas que tu as là un point d'honneur?" Le prestige du camarade et de sa famille se reflète en vexation pour ceux qui n'en ont pas fait autant.

Un aphorisme swahili relevé par Sacleux associe avec justesse le mot **ari**, avec ce sens d'honneur, d'amour-propre légitime, au "type" du **mungwana**, honnête homme, idéal de comportement: "**Mungwana asiye ari kama nyombe asiya pembe**", "un gentleman sans amour-propre, c'est comme un boeuf sans cornes" (traduit par Sacleux, 1941, p 71).

Haya (la retenue).

Haya, trop souvent traduit par les usagers mahorais par "honte", désigne plutôt la pudeur, la timidité d'un côté, et la réserve, le calme et la circonspection de l'autre, c'est à dire qu'il a une valeur positive, au contraire du mot "honte" associé dans nos esprits à faute et à culpabilité. Le **haya** est ce qui arrête et limite l'action, la retient dans des frontières tracées par les règles des comportements sociaux.

C'est une vertu particulièrement souhaitée chez les jeunes filles. La réserve et la retenue qu'on attend d'elles dans la vie

courante comme dans les occasions difficiles implique l'idée de maîtrise de soi, de force de caractère. Ceux ou celles qui s'oublient dans une expression débridée de leurs émotions: "**kawasina haya**", "ils n'ont pas de retenue".

Il ne s'agit pas, on le voit, de passivité: c'est plutôt une force rentrée, une faculté d'endurance. Le **haya** est une vertu du **roho**.

Nia, l'intention.

Nia moja: une seule intention, une volonté commune. Souvent traduit par intention, **nia** reflète plus l'intentionnalité, c'est à dire la disposition d'esprit dans laquelle l'individu engage ses actions ou ses interactions. **Nia moja**, c'est la bonne intention mutuelle dans un groupe ou un couple, c'est l'attention à l'autre et le sentiment de communauté. C'est quand deux ami(e)s s'accordent, évitent toute dispute. Témoin, la réflexion (pédagogique) d'une maîtresse coranique, redescendant des champs avec ses nombreux élèves: ils ont travaillé mais aussi bien joué, ils sont heureux, tout le monde se sent bien, elle exprime et explique le sentiment général: "**Nia moja udzaya lulu**" (intention/une/engendre/perles): "l'union, la bonne entente, engendre des perles". A l'inverse, "**Nia mbi fumo**", "la mauvaise intention est une flèche", dit le proverbe.

Haki (le droit), et la notion de consensus.

Ana haki: il a raison. **Kasina haki**: il a tort. **Mwendza haki**: celui qui a raison (ou qui a le droit pour lui). **Mwenyewe wa haki** (propriétaire/du/droit): idem. **Kadi ule unamua haki** (cadi/ce/juge/droit): ce cadi est équitable, juste.

Le droit ou la raison de chacun, dans les relations interpersonnelles, est évalué par un consensus: on n'a donc jamais raison contre tous, car c'est l'évaluation des autres qui accorde raison ou tort, et leur consensus fonde la vérité de cette opinion. Aucun individu n'est assuré d'avoir raison ou tort par lui-même. On ne se fierait pas à son propre jugement, pour se reconnaître dans son droit, contre un adversaire, car il ne s'appuie sur aucune

certitude objective. Dans un conflit, on prendra des avis pour se situer, non par rapport à un Droit objectif mais vis à vis de la majorité, à qui on se fie. On ne peut même pas dire "**Tsina haki**", "j'ai raison", c'est un non-sens. Seul le contrôle social peut décider, par la bouche des autres: "Tu as raison, celui-là a tort!"

Dans une dispute conjugale par exemple, on se référera à un troisième terme pour savoir qui a raison et qui a tort. "**Fulani ana haki**", Untel a raison. Il y a quand même des règles de comportement, et quand un des deux a la conviction d'avoir tort (parce qu'il a intériorisé l'opinion prévisible des autres) et est décidé à faire amende honorable, il passera quand même par l'intermédiaire d'un troisième terme, une personne proche des deux belligérants, capable de se solidariser avec les regrets de l'un, l'indulgence ou le pardon de l'autre. C'est toujours ici le consensus qui est à l'oeuvre, qui cautionne l'opinion et l'expression individuelle (ou l'invalide en la désavouant).

Mais les autres ne basent pas toujours leur raisonnement et leur appréciation sur la seule observation des comportements. Le consensus est le fait de sujets pris dans des relations (notamment des relations de dépendance) et bien des paramètres viendront en modifier, en orienter la logique.

La littérature orale humoristique a fustigé cet état de choses: l'issue précaire, car dépendant de motifs plus ou moins avouables, du choix du tiers à accorder son soutien à l'un ou à l'autre. Les cadis, juges musulmans ayant à trancher de nombreux cas de litiges conjugaux, ne sont pas tous considérés comme purs et durs. L'expression célèbre: "**Kadi, namua haki!**" se rapporte à l'histoire d'un couple en dispute, qui se présenta devant le cadi. Chacun présenta ses récriminations et termina par cette phrase, "Cadi, juge bien!", l'homme en dévoilant le coin de plusieurs billets de banque, la femme en pointant discrètement un doigt vers son sexe promis en récompense...

Ce qui est vrai dans le contexte mouvant des relations interpersonnelles, de l'évaluation de la qualité de ses relations et des fautes qui y sont commises, ne vaut pas pour les problèmes

juridiques, généalogie ou succession, par exemple, que la loi musulmane est à même de résoudre selon ses textes (encore que ceux-ci ont, depuis les temps historiques, été passés au crible nécessaire de l'interprétation (**tafsir**), basée elle-même sur la notion de consensus qui fait autorité). Ainsi dans un tel contexte pourra-t-on venir réclamer son droit en disant: "**Tsina haki ya ishandza yale!**", j'ai un droit sur ce terrain, puisque l'ascendance est là un critère objectif.

Deux remarques doivent être faites ici. Premièrement, cette profonde dépendance des autres pour évaluer et juger ses propres comportements est durement ressentie par les Comoriens qui s'expatrient dans les sociétés occidentales où ils doivent s'adapter à un milieu social et culturel différent, dans lequel l'accent est mis sur une grande individuation et intériorisation des normes de jugement. Si beaucoup vivent dans une communauté comorienne recréée où les interactions se déroulent selon les critères traditionnels, ceux qui n'en sont pas ressentent une solitude à laquelle ils n'ont pas été préparés par l'éducation traditionnelle et la vie de village: être privé de la référence à l'opinion du groupe, alors qu'on leur a appris au contraire qu'il était asocial de s'en passer délibérément.

Deuxièmement, en matière de **haki**, tout se joue dans la vie courante sur des influences personnelles agissant dans les relations intersubjectives. Les opinions différentes sur un problème sont appréciées non selon leur bien-fondé (critère objectif) mais selon le statut et les attributs de ceux qui les émettent (leadership ou affiliation, lien d'intimité ou de solidarité, obligations familiales...). Lors d'un conflit, les affrontements ne débutent pas de façon abrupte et ouverte; il y a toujours un travail préparatoire, opérant de contact en contact dans la trame des réseaux sociaux, destiné à influencer (à façonner) l'opinion des sous-groupes et de leurs décideurs. Quand le conflit éclate et qu'il est porté sur la place publique, le consensus se fera en faveur de ceux qui ont le mieux travaillé dans l'ombre: il s'agit de rallier les siens.

Ces notions, constituant la grille générale de compréhension des comportements, montrent:

- que le positionnement social selon un axe vertical (hiérarchie, prestige) représente une préoccupation majeure dans les plans de vie des acteurs sociaux;
- qu'il ne peut se faire qu'à l'aide de réseaux complexes d'appartenance, d'affiliation et de solidarité;
- qu'aucune position individuelle n'est défendable sans l'appui du consensus, le soutien d'une majorité, que ce soit une position sociale ou une opinion, un jugement; le contrôle social est donc important;
- que l'activation et la ré-activation des liens relationnels grâce aux règles d'interaction les plus formelles (politesse, savoir-vivre) est un phénomène important, autant pour les partenaires de l'interaction que pour le public qui en constitue le contexte. Ce phénomène fait partie des processus d'entretien des réseaux et participe au développement du prestige.

En allant plus avant dans la description et l'analyse des interactions à Mayotte, on découvre deux dimensions essentielles, qui sont la **dépendance** et la **réciprocité**: elles fondent deux modèles ou "patterns" permanents sur lesquels se construisent, s'expérimentent et se comprennent les relations intersubjectives.

2.3. LA RELATION DE DEPENDANCE ET SES MODELES.

Il apparaît que la relation de type filial est le modèle par rapport auquel se situent les acteurs dans leurs relations verticales, en diverses situations d' "affiliation". La notion de **radhi** est au coeur de la dynamique de cette relation.

2.3.1. LE CONCEPT DE RADHI.

Chaque conscience s'éveille au monde et à l'expérience dans le cadre de la vie familiale et de l'éducation. Les "autres qui comptent" (18) qui entourent l'enfant, l'élèvent et l'éduquent, sont la mère, le père, le **fundi** (maître coranique) que l'enfant rencontre dès quatre ans. Au-dessus d'eux tous, comme on le lui apprend vite, l'enfant doit apprendre à reconnaître le Dieu unique de la religion islamique.

Tout être (**shiumbe**, pl. **ziumbe**) humain est créé (**aUmbwa**, passif de **uUmba**, créer) par Dieu. Selon l'Islam, toutes les âmes ont été créées en même temps, c'est la première relation dans laquelle l'homme est engagé: celle de créature face à son Créateur. Relation dissymétrique s'il en fut, dans laquelle l'attitude du croyant doit être l'adoration et l'abandon confiant (**isilamu**). La toute-puissance de Dieu sur le destin humain fait de l'homme un être complètement dépendant de lui.

Mais cette relation n'est pas la première à être perçue subjectivement dans l'expérience du monde; c'est un modèle qu'on inculquera plus tard à l'enfant. Les "autres qui comptent" qui émergent de ses premières perceptions du monde, ce sont d'abord ses parents nourriciers, puis le maître coranique qui intervient très tôt. Le **fundi**, par le temps qu'il passe avec l'enfant et le regard qu'il lui ouvre sur le monde, représente un personnage central de l'équipe éducative: autant que les parents, il lui donne les clés interprétatives de son expérience, il lui présente un sens à donner à la vie.

Le concept de **radhi** est central dans l'interprétation de ces relations de dépendance qui lient l'individu à Dieu, à sa mère, à son maître et à son père. Il leur doit tout, ce qu'il est, ce qui fait de lui un être humain et social, doué de raison et de spiritualité:

1) **Dieu**, parce qu'il a créé l'homme (**aumba mutru**).

Et dans le monde d'ici-bas (**duniani**):

2) **la mère** parce qu'elle a porté, mis au monde, allaité, élevé (**amira, adzaa, ahamusa, alela**).

3) **le fundi**, maître coranique parce qu'il a enseigné (**asomedza**), il a "mis" l'âme (**atria roho**), c'est à dire éveillé la conscience.

4) **le père**: parce qu'il a conçu (**adzaa**) l'enfant et a veillé sur son bien-être matériel, (**aangalia**, il a assuré l'entretien)

L'enfant doit toujours chercher à obtenir leur radhi (**upara radhi yao**).

Radhi: Bénédiction, agrément, consentement, satisfaction.
Uva radhi: donner sa bénédiction. **Utoa radhi** (enlever/agrément): désavouer, désapprouver. **Amutsodza radhi mwanahe**: il a maudit son fils. **Utsaha radhi**: demander la bénédiction, le pardon, l'agrément. **Mungu ahuva radhi**: Dieu te bénisse.

Pour cela, la bonne attitude consiste à les "suivre" (**udunga**) et ne pas les contrarier/mécontenter (**ukasiria**).

L'équilibre est créé dans le sens que l'agrément de cette équipe "créatrice et éducative" est source de tous les bonheurs dans la vie et de toutes les fortunes (comme le décrivent de nombreux contes). C'est une caution et un critère.

Pourquoi? Parce que leur satisfaction est le signe du comportement correct de l'individu. La caractéristique de celui qui obtient le **radhi**: "**roho yahe ndjema**", "son âme, sa conscience, est droite, bonne". C'est un agrément d'ordre moral, spirituel, une ratification.

2.3.2. LES MODELES DE RELATION DE DEPENDANCE.

La relation mère-enfant:

La mère porte son enfant pendant neuf mois et neuf jours, dit-on à Mayotte. Le dernier jour, il y a deux issues (ce qu'on dit aussi de la maladie: "**uwade ndzia mbili: neka tsi uvona ne ufa**"): "ou bien on en meurt, ou on s'en sort". C'est l'accouchement.

L'allaitement est la deuxième chose importante. On pense qu'un enfant, si il n'est pas allaité, ne se développe pas d'une manière satisfaisante. Pour cette raison, même les enfants nourris au biberon doivent être mis au sein, sinon ils tomberaient malades. Ce point ne serait pas contredit par les psychologues pour enfants européens. Ce n'est pas la consommation de lait qui est en cause, c'est le contact physico-psychologique avec la mère. Un enfant qui en mourrait pourrait légitimement se plaindre auprès de Dieu de ce qu'on ne lui a pas donné le sein. Toutes les mères le donnent, et tous les enfants leur en devront reconnaissance (19).

Ensuite elle l'élève "**ha taambu na mashaka**", "avec bien de la peine et des difficultés", selon la formule déjà citée, supportant et endurant les fatigues et les chagrins, la douleur morale, que l'accouchement, la douleur physique, illustre d'une manière exemplaire. Ainsi dit-on de celles qui ont des garçons qu' "elles accouchent chaque jour", car tous les jours elles risquent d'apprendre un accident survenu au casse-cou, une punition infligée au voyou... Les garçons échappent si vite à la surveillance maternelle et à son monde!

Comment "rendre" à la mère? C'est impossible, et c'est ce qui fonde la dépendance. Envers la mère, on ne parle pas de **deni** (dette, voir plus bas), car cette notion implique la réciprocité. Tout ce qu'on peut faire, c'est avoir une attitude telle qu'on obtienne son **radhi**, qu'elle soit satisfaite de son enfant. (**Umufanya zema, umurendra zema, umufanya ndjema**: bien

agir envers elle). Quand on est adulte, on a une attitude dévouée et bienveillante envers elle.

De même que la mère a respecté les droits de l'enfant à ses soins et à son dévouement quand elle l'élevait, de même elle jouira de son droit à l'approbation du comportement de son enfant ensuite, quand il sera grand. C'est un argument légitime que de dire: "**Kutsoonana uradhi yangu**", "tu n'auras pas ma bénédiction", comme cette mère, à sa fille qui s'oppose à un mariage arrangé pour elle. Elle la menace de se fâcher, de la désavouer, de ne pas cautionner son attitude, de mettre ainsi la fille dans une position intenable. C'est d'ailleurs une des premières occasions que les filles ont de récompenser leur mère, que cet événement du mariage: en acceptant un mari souvent âgé et qu'elles n'ont aucune envie d'épouser, en arrivant vierge au mariage pour la plus grande fierté de leur mère...

Les hommes montreront leur dévouement en réservant le premier argent gagné quand ils ont un métier ou une place: un peu pour la mère, un peu pour le **fundi**. Cette action se nomme **u√indza** (terme du **shingazidja** de la Grande-Comore, son équivalent usuel=**upindrisa** en shimaore): procurer le vêtement, vêtir.

On raconte l'anecdote d'une mère qui attendait son fils au Trésor les jours de paye, lui réclamant: "Et ma part?" Ceci est rare, mais pas trop mal jugé, car c'est son **haki**, son droit.

Ce lien mère-enfant dure au-delà de la séparation par la mort. Une mère est toujours une mère, et après elle, on continue à vivre avec ce qu'on a reçu d'elle.

Le jour de l'**Idi el Fitiri**, à la fin du **Ramadhan**, il y a une prière spéciale, le matin, à la mosquée, à 7 h 00. Les morts y sont: ils attendent leurs cadeaux (**wasulindra zawadi zao**), ce qu'on a fait pour eux (**izo rawafanya**): ils attendent leur récolte pour le bien qu'ils ont fait ici-bas (**wao wasulindra mavuna yao ya ndjema wafanyazo duniani**).

C'est le devoir des enfants d'être les artisans de cette

récolte, par leurs comportements, leurs attitudes. Si ils ont prié pour leurs parents, pour leur mère, cela favorise (et non provoque, tout est dans les mains de Dieu) son entrée au paradis. Sinon, c'est une mauvaise attitude (**tabia mbovu**) qui montre qu'on ne les aime pas, le mort aura du chagrin dans l'au-delà (**atsokana hamu kiyamani**). Cela ne les empêche pas d'aller au ciel s'ils le méritent. Ce qui est important ici c'est le fait que cette relation d'inter-dépendance ne s'éteint pas avec la séparation, ce qui justifie les expériences des vivants avec leurs morts (rêves) et leurs actions (prières, etc.)

Les enfants peuvent favoriser en partie l'accès au paradis (**pevoni**) de leur parents: un trait de solidarité organique qui va loin. Ils peuvent les sauver (**uwadiriki**). Déjà, un enfant mort en bas-âge attend sa mère à la porte du paradis. C'est un ange (**malaika**) puisqu'il n'a pas eu le temps de former son jugement moral, et il est mort pur. La mère du petit enfant mort sera amenée par lui au paradis.

La relation fundi-élève.

Le maître coranique (**fundi wa shioni**) est un personnage important dans la formation de la personne: nous l'avons vu, c'est lui qui "met" le **roho** (**atria roho**), l'esprit, la force morale. Il forme la pensée de l'enfant (**amurengedza ifikira**), la pensée qui discerne, le jugement moral.

Avec son **fundi wa shioni**, on étudie (**mutru asoma**), on découvre le monde (**mutru ajua dunia**). "Il m'a appris toutes les choses d'ici-bas (**anisomedza pia trongo za duniani**)"... "Il m'a fait naître dans le monde"...

Le **fundi** prend de la peine pour apprendre à un autre. "**Asutaambisha**": "il se donne du mal". C'est cela qui est au coeur de la relation de dévouement et de respect caractéristique de la dépendance. Envers les autres maîtres, détenteurs de savoirs mais dont on n'a pas été l'élève ou l'apprenti, on montre du respect (**ustehi**). Mais envers toute personne qui lui a enseigné quelque chose, même de nature concrète, même pendant peu de temps, l'individu se montrera dévoué et fidèle à cause de la peine qu'on a

prise pour lui. Ce n'est pas le savoir transmis qui est perçu comme central dans l'interaction, mais le fait qu'il ait été transmis, le caractère particulier de cette interaction, son asymétrie. Le dévouement, l'implication personnelle du maître, dont on a été le bénéficiaire, justifie son propre dévouement ensuite.

De même la bienveillance de la mère à l'égard de ses enfants, la peine physique mais aussi morale qu'elle a eu de les élever, de "supporter" ou d'endurer (**ustahamili**) les fatigues, justifie le dévouement qu'on doit lui montrer et l'affection qu'on lui porte.

Dans la relation **fundi**-élève comme dans toute hiérarchie, plus on reçoit plus on est assujéti. Le supérieur assujéti en "donnant". L'élève "suit", (**asudunga**), celui qui lui a donné la plus grande richesse, le savoir religieux, qui a formé son esprit. Jamais il ne pourra rembourser, se libérer: la seule attitude possible est la fidélité. Les maîtres qui ont élevé, parfois chez eux complètement, qui ont éduqué plusieurs générations d'enfants ont un large réseau d'affiliés, qui, s'ils ont de la reconnaissance, leur sont tout dévoués.

Quand les maîtres sont des artisans ou des spécialistes traditionnels prenant un ou deux apprentis avec eux, ceux-ci, comme les élèves coraniques, payent leur apprentissage en fournissant de l'aide, de la main-d'oeuvre (aux champs, à la maison). Puis, quand le **fundi** laisse son élève se mettre à son compte, celui-ci doit payer le **kazi** (**uliva kazi**), le travail (appris). Ses parents vont l'aider. A la campagne, on paye un boeuf, ou moins, un cabri. En ville on paye plus souvent en argent.

L'action de "**uliva kazi**" donne l'indépendance indispensable permettant d'exercer le métier qu'on a appris (tailleur, chauffeur de voiture, **fundi** de djin, laveur de morts...) Mais il faut payer le **kazi** de telle façon que le **fundi** en soit satisfait, qu'il agrée: **kalishia radhi**. Cela a rapport avec l'aspect moral de l'échange, la manière, la qualité de la relation. On peut donner quelque chose d'important ou non: cela dépend de la façon polie dont on le fait. L'acte est marqueur de la relation. Il faut que le **fundi** accepte de tout coeur. On doit échanger non pas des mots qui sortent de la

bouche (**hanyoni**) mais du coeur (**rohoni**).

Si on se conduit mal envers son **fundj**, quelque soit l'enseignement concerné, et qu'on ne s'attire pas sa satisfaction, on pense à Mayotte que ce qu'on a appris de lui se détruira, et qu'on aura des ennuis par la suite dans la vie (par exemple si c'est vis-à-vis de celui qui nous a appris à conduire, on aura un accident de voiture).

Les savoirs ne se transmettent que dans ces relations personnelles de dépendance-dévouement. Voler les savoir-faire, par exemple observer un **fundj** artisan pour copier ses techniques, est très mal considéré. La simple observation d'un artisan au travail provoquait automatiquement, il y a encore peu de temps, son indignation (en ville cela a évolué), et plus encore si on faisait des remarques critiques sur sa façon de travailler alors que l'on n'est pas son commanditaire. On doit payer une amende, l'**alifola**, pour effacer l'offense.

La relation père-enfant.

Elle se situe à quatre niveaux différents:

- 1) au niveau biologique, le père est un des deux éléments du couple géniteur. Partenaire de la mère, il engendre l'enfant.
- 2) au niveau matériel, il a une fonction nourricière indirecte: il se charge de l'entretien de la mère et de l'enfant: nourriture, vêtements, objets domestiques variés.
- 3) au niveau psychologique, la relation père-enfant a une qualité émotionnelle, dans l'intimité physique première avec l'enfant, les relations quotidiennes.
- 4) socialement enfin, le père remplit publiquement son rôle, lors de la circoncision ou du mariage de son fils, lors du grand mariage (le premier) de sa fille; il procure à cette dernière, à cette occasion, la maison qu'elle gardera toute sa vie.

Etant donnée la grande instabilité des mariages à Mayotte, très souvent l'enfant voit ses parents se séparer, surtout s'il est l'aîné ou parmi les aînés. Généralement il reste avec la mère dans la maison natale ou vit chez des membres de la famille

maternelle. Cependant, d'un point de vue juridique, l'enfant appartient au père, ce qui autorise celui-ci à le placer dans sa propre famille, chez sa mère, sa soeur, voire chez sa nouvelle épouse, dans son nouveau foyer, ce qui est plus rare et peu souhaitable.

Que reste-t-il de la relation père-enfant:

- Le niveau 1, biologique: cet homme est le "**baba amudzaa**" ou père qui a engendré et l'enfant porte toujours son nom en deuxième position à la suite du sien propre. Ce peut être le seul lien.

- C'est le devoir du père d'assurer l'entretien de ses enfants même après un divorce (niveau 2, matériel), et:

- de remplir son rôle dans les grands moments de passage de la vie de cet enfant (niveau 4, social). Il peut donc se comporter comme le père dans les occasions publiques, sociales, que sont les fêtes. Mais parfois le père est parti dans les autres îles de l'archipel, à Madagascar... ou bien il est dans une situation financière qui ne lui permet pas de faire face à la charge de plusieurs foyers, puisqu'il est remarié. Certains pères parviennent à assurer au coup par coup une aide matérielle à leurs enfants éloignés, soit en les faisant venir auprès d'eux pour leurs études, soit en envoyant de l'argent de temps en temps. Ce sont toujours des solutions personnelles. Beaucoup d'enfants aussi ne peuvent plus compter sur leur "**baba awadzaa**", père biologique. Très souvent, dès qu'il a quitté la maison de son épouse, le père biologique ne se soucie plus de l'entretien des enfants.

- La relation affective et émotive (niveau 3, psychologique) peut être conservée si l'enfant et le père résident encore l'un près de l'autre et se voient encore plus ou moins régulièrement malgré la dissolution de l'union. C'est beaucoup plus rare, car le père est le plus souvent pris dans un nouveau réseau de relations familiales accaparantes. L'enfant quant à lui trouve à la maison le nouveau mari de la mère, **baba kambo** (ou: **baba**, papa, père), qui peut

entrer avec lui dans une relation paternelle au niveau affectif, au niveau économique en fournissant le nécessaire pour l'entretien de la mère et de ses enfants, et même au niveau social en assurant une partie de la charge économique de la circoncision et/ou du grand mariage, si le père biologique fait défaut. Il devient de toutes les manières le père nourricier en devenant l'époux de la mère.

	relation biologique	relation économique	relation affective	devoirs sociaux
père géniteur (baba adzaa)	obligatoire		possible	possible
nouveau mari de la mère (baba kambo)		obligatoire	possible	possible

Schéma 15. Tableau des différents niveaux de la relation au père.

Ce tableau, qui systématise une réalité plus souple, plus variable, résume la position de l'enfant vis à vis de la figure paternelle, une image incertaine et multiple.

Le **baba kambo** peut se conduire en père attentionné, être aimé et respecté de l'enfant: il n'en reste pas moins que celui-ci porte toujours le nom de son père biologique, qu'il lui est difficile de couper tout lien avec ce dernier alors qu'il est, dans de nombreux cas, absent.

C'est la raison pour laquelle, dans l'équipe éducative, le père vient après la mère et le fundi, personnages stables de l'environnement socio-éducatif. On est dépendant du personnage paternel dans la mesure où celui-ci remplit effectivement son rôle. Cette reconnaissance se traduit en actes englobant les

parents consanguins du père adoptif, comme la reconnaissance des élèves coraniques trouve aussi à s'exprimer auprès des enfants ou des apparentés du maître, surtout quand celui-ci est décédé. Par exemple, une jeune femme a été mariée par son **baba kambo** (les frais des fêtes ont été en grande partie supportés par lui). Une fois établie à la Réunion, elle fait venir auprès d'elle la première fille de son père adoptif et de sa propre mère (sa demi-soeur), elle l'élève, assure son entretien et sa scolarité, agissant ainsi par reconnaissance envers son "père", celui qui s'est conduit comme tel.

2.3.2 LA RELATION DE DEPENDANCE DE TYPE PARENTAL APPLIQUEE A D'AUTRES CONTEXTES.

Le modèle normatif de relation parentale de dépendance est généralisé à toutes les catégories de relations asymétriques et offre des scripts proposant des comportements appropriés (20)

Ceci est évident dans le domaine des relations politiques où le modèle parental demeure signifiant pour organiser l'expérience, et persistant face aux données nouvelles, ainsi que me l'expliquait le maire d'une commune mahoraise, représentatif d'une opinion générale, et habilité à prendre des décisions au nom du village. Les Mahorais identifient le rapport existant entre leur île et la France métropolitaine qui l'administre comme une relation de dépendance: la soeur aînée métropolitaine porte un intérêt particulier à la petite soeur, une sorte de responsabilité morale des aînés sur les cadets, comme des riches sur les pauvres dans une grande famille. La rançon est sans doute que le pouvoir, la décision, l'autorité sont à l'aînée. Dans cette vision, les Mahorais envisagent les problèmes socio-politiques dans la perspective de la solidarité spécifique à la relation familiale.

Ayant entendu dire que la politique de natalité ne parvenait pas à enrayer la baisse des naissances en France, fait de société actuel préoccupant, les Mahorais se tiennent prêts quant à eux à donner leurs enfants à la Métropole. En effet sur place à Mayotte

on tente de développer l'espacement des naissances, car le taux de natalité galopant (baisse de la mortalité infantile) donne une tranche d'âge de moins de 25 ans égale à 60% de la population. La "grande soeur" n'a pas assez d'enfants, la "petite soeur" en a trop. La grande soeur est responsable, la petite dépendante et dévouée. Une famille nombreuse est traditionnellement une famille forte. Force de la main d'oeuvre, et aussi parce que parmi les enfants il y en aura bien deux ou trois qui sortiront du lot, qui "auront de la chance", qui feront fortune ou se trouveront à un poste clé (pouvoir, argent), mettant le groupe à l'abri du besoin. En outre dans les familles mahoraises on se prête facilement les enfants. Une fillette ira chez une tante, une grand-mère (classificatoires, parfois éloignées comme degré de parenté) si cela peut rendre service et équilibrer la répartition des enfants: aide précieuse, présence affectueuse, et investissement de réseau relationnel. En effet la famille nombreuse qui peut disperser quelques enfants se trouve encore en position de force (elle "place ses pions"); et les enfants élevés par d'autres ont souvent des chances supplémentaires de réussir dans la vie.

Dans cet esprit, les Mahorais sont prêts à envoyer leurs enfants à leur soeur aînée la Métropole qui en manque: ils lui donnent les forces vives de la petite île, et ils espèrent que là-bas l'enfant réussira et n'oubliera pas ses parents de Mayotte. "**Ulala na mwendza dara uvishia**": "qui dort avec celui qui a un drap s'en recouvre", dit le proverbe. Ils sont loin d'imaginer les problèmes sociaux de la France saturée de ses immigrés étrangers et dont la capacité psychologique d'accueil baisse beaucoup. Comment leur dire qu'en France, la plupart des gens ne savent même pas où est Mayotte...

2.4. LA RECIPROCITE. NOTION DE DENI.

Il est difficile de donner un paradigme ou un schéma général dans lequel on pourrait faire rentrer toutes les pratiques relevées. Pour analyser cette notion de réciprocité telle qu'elle est construite à Mayotte, je suis partie d'observations et d'analyses pragmatiques. La réalité se présente à l'observateur comme des petits paquets qui imposent leur sens: présentées côte à côte, ces observations apparaissent comme cohérentes.

C'est ce qui m'amènera, après une exploration sémantique du vocabulaire de la réciprocité dans tous ses contextes possibles, à présenter des faits empiriques. D'abord je parlerai des petits endettements répétés qui sont au coeur des interactions quotidiennes, et de la notion de vengeance. Puis je présenterai deux cadres institutionnels pour des comportements ritualisés de réciprocité, et enfin je mentionnerai comment l'endettement peut-être utilisé comme une stratégie dans la constitution de rapports de force.

La notion de **deni**, particulièrement dans l'expression **uliva deni**, apparaît très souvent, et de façon frappante pour un Occidental dans les échanges verbaux de la vie courante à Mayotte, dans le compte rendu qu'un usager peut en faire, et aussi dans les énoncés traditionnels comme les proverbes et les contes. **Deni** peut signifier à la fois dette et sentiment de dû, et **uliva** veut dire aussi bien payer que rendre, offrir en retour.

De même que les idées de **radhi**, bénédiction-caution d'un supérieur, et **udunga**, suivre, être fidèle à, sont les indices des traits essentiels de la relation de dépendance, le concept de **deni** est au coeur de la notion de réciprocité à Mayotte.

2.4.1. LE SENS RELIGIEUX DE LA RETRIBUTION, FONDEMENT DU SENS MORAL DE LA RECIPROCITE. DENI ET DINI.

Les mots arabes **dayn** (dette) et **dîn** (religion) sont les noms d'action d'une racine très ancienne qui avait le sens de débiteur et créancier. **Dayn** a donné en shimaore **deni**, **deini**, dette, et **dîn** a donné **dini**, la religion.

Dans la première sourate du Coran, la **Fatiha**, prière très courante, on loue Dieu, "**malik yawmu d'dîn**", maître du jour de la rétribution, le jour du jugement final où l'on sera récompensé ou puni (21). Un proverbe arabe explicite ce sens de "paiement selon ses oeuvres": "**Kamâ tadînu tudânu**": "tu seras traité comme tu auras traité".

Voilà bien le sens du mot mahorais **deni**, qu'on peut traduire par réciprocité. **Uliva deni** (rendre ce qu'on doit) est un concept sous-jacent à toutes les relations intersubjectives: exigence de réciprocité (attente), manipulation, menace (de vengeance)...

La réciprocité est déjà inscrite au coeur de la relation entre Dieu et le musulman: "En ce jour, chaque âme sera rétribuée selon ses oeuvres." (Sourate XIV, 51). Et si le pardon n'est pas exclu de cette relation, car Dieu est très miséricordieux, il s'obtient cependant par un acte de regret et de soumission, comme le jeûne du **Ramadhan**, par exemple. Dans cette perspective religieuse, Dieu est le principal interlocuteur de l'homme et de ses actes, bons ou mauvais.

Ici-bas (**duniani**), il est de règle de rendre le bien, (**uliva deni**) mais le mal, en principe, on ne le rend pas (**mutru kalivi**). On dit alors que Dieu se chargera de ce remboursement, de cette rétribution. Celui qui ne veut pas prendre de revanche, contrairement parfois à la logique de l'honneur et du prestige, se justifie: "**Mungu atsonilivia**", Dieu me remboursera. Ce pour quoi Dieu les rétribuera, c'est pour leur force de caractère, qui leur a permis d'endurer, de supporter (**ustahamili**).

A celui qui les lèse ou les blesse, ils diront: "**Mungu de**

atsohulivao", "c'est Dieu qui te paiera cela, qui te le rendra." C'est une sorte de menace, de malédiction. En cela ils suivent le Coran qui assure que chacun sera rétribué selon ses actes.

La force du **roho**, sa "profondeur" comme on dit à Mayotte, est donc à la mesure de ce qu'on peut endurer. L'endurance et la maîtrise de soi sont des vertus estimées, dont l'exercice vient tempérer, selon les possibilités de chacun, la tendance humaine à cette réciprocité totale qui dans le domaine du mal s'exprime par la loi du talion.

2.4.2. LA RECIPROCITE DANS LA VIE QUOTIDIENNE: L'ENDETTEMENT COMME CONTENU DES RELATIONS INTERACTIVES.

Prêter et emprunter: uazima, uazimiwa.

Dans la vie quotidienne faite de menus services et de petits échanges, on parle souvent de prêter, en mahorais **uazima** dont la forme passive: **uazimiwa**, signifie "être celui à qui on prête," c'est-à-dire emprunter. Le français a deux mots alors que le **shimaore** a deux formes pour le même verbe, traduisant bien cette réciprocité de perspective.

Les Mahorais qui parlent français confondent les termes prêter et emprunter, et les emploient l'un pour l'autre. On pourrait penser que c'est à cause de leur ressemblance phonétique et d'une mauvaise maîtrise de notre langue. Mais cette erreur révèle en fait une pratique du langage courant en mahorais: on emploie un seul mot, **uazima**, pour exprimer autant prêter qu'emprunter, et cette confusion est fondée au niveau conceptuel, cognitif. Si on dit: "**Ali aziazima Bakari**", "Ali les a prêtées/empruntées (ces choses) à Bakari", l'interlocuteur est obligé, si le contexte n'est pas clair, de faire préciser: "**Mbani amuazima?**" "Qui a prêté à l'autre?" Le verbe **uazima** renvoie dès lors à une action réciproque, dont le sens (direction) n'est pas marqué.

Cet indice verbal révèle un état d'esprit caractéristique de ces échanges de la vie quotidienne.

Deni

"**Uliva deni**" ("rendre ce qu'on doit") équivaut à "**urendra zema**" ("rendre service, agir bien envers"). C'est ce qu'exprime le proverbe: "**Uliva deni maungwana**", "savoir rendre (un bienfait) montre la noblesse".

Deni signifie dette, et c'est d'abord un terme désignant du matériel, du concret. De même, **uliva** (dans **uliva deni**) est le terme signifiant payer en argent, payer les achats matériels.

L'expression **uliva deni** et ses composants sont utilisés aussi pour parler d'échanges au niveau psychologique, d'échanges entre des personnes dont la conscience, le **roho**, est aussi appréhendée à travers des métaphores très matérielles. **Deni** concerne tous les engagements matériels ou moraux, dans leur caractère de dû, de retour obligatoire.

Mais outre la quantité de l'échange, nécessairement matérialisé dans des actes, des services, ou des dons matériels, les Mahorais perçoivent l'intentionnalité, la bonne intention et l'attention de celui qui a engagé l'échange. C'est à ce niveau que se crée le lien particulier d'endettement ou d'obligation, au sens où nous dirions en français: "Je suis son obligé", "Il a été très obligeant envers moi": cette attitude positive de l'autre au delà de son amabilité m'oblige, me contraint. La "dette" attache; à Mayotte c'est un mode de rapports quotidiens que de s'obliger mutuellement dans les petites choses et parfois dans de plus grandes. Le mode de vie assez communautaire dans les quartiers des villages, étant donné le type de construction et de clôtures réelles ou symboliques, détermine ou intensifie ces interactions multiples et fréquentes. Cette convivialité favorise aussi la coloration émotive ou affective des rapports interactifs. Le désir d'obtenir l'approbation des gens avec lesquels on vit dissuade de se retirer de ces réseaux d'échanges; la stigmatisation immédiate qui en résulte n'est pas facile à supporter.

La stratégie interactive par l'engagement réciproque ou le service rendu n'est même pas perçue comme telle par les usagers parce qu'elle leur apparaît tout simplement comme la seule façon d'agir.

Mettons cela en regard avec l'assertion bien acceptée dans l'Europe chrétienne industrialisée: le temps c'est de l'argent. L'Européen gère son temps (qui est un temps personnel), de telle façon qu'il ne le perde pas trop, et qu'il en retire le profit le plus souhaitable: l'argent. Les règles concernant l'échange d'argent, ou de temps (travail payé au temps et non à la tâche, seul paiement juste d'un point de vue de "droit"), s'appuient sur des données mathématiques qui évitent toute évaluation et appréciation personnelle. Dans ces échanges, personne n'est censé s'investir émotionnellement ou affectivement.

A l'inverse, pris dans le cadre de vie traditionnel, les Mahorais gèrent -non leur temps- mais leurs liens sociaux évalués en termes de créance et de débit. Concrètement, il s'agit d'apprécier justement ce que je dois et ce qu'on me doit. Les gens sont donc amenés à passer beaucoup de temps à rendre service, faisant contracter à l'autre une "dette" dont l'essentiel est précisément de ne pas être réglable immédiatement. C'est un investissement. Ainsi quand on étudie comment une femme paysanne gère et planifie son travail de culture aux champs, ou l'organisation d'une fête familiale et communautaire (mariage, funérailles), on se rend compte qu'il s'agit surtout de gérer les forces vives de l'entraide dont elle pourra bénéficier à la demande le moment venu. Elle sait où elle a investi socialement, sur qui elle peut compter, qui est son obligé et qui elle pourra utiliser en temps utile.

Etant donné que la dette se situe à deux niveaux, au niveau du service rendu et au niveau de l'attitude de service dont l'autre a fait preuve, dans un bon contexte affectif on cherche généralement à faire mieux et pas forcément dans une situation identique ou comparable: c'est le bienfait qui compte, on veut "faire ce qu'il faut". On considère que le service n'est jamais

assez payé.

2.4.3. RENDRE LE MAL: CE MONDE-CI ET L'AU-DELA COMME CONTEXTES DE RETRIBUTION.

Deni est surtout compris comme le dû positif, les bienfaits que l'on doit rendre. Bien que le mal se rende à Mayotte comme ailleurs, il n'est pas couvert par la notion de **deni** quand il est important, on parlera de **kiswa**, vengeance. Le mot **Kiswa**, **kiswasu** vient de l'arabe **qISâS**: représailles, punition, châtement, correction. La racine est **qaSâ**, couper, (dérivations: couper (des habits), rognures, ciseaux -cf. shimaore **makasi-**; se venger, châtier.)

"**Kiswa ulivwa duniani**", prétendent certains: "la revanche se prend ici-bas", contrairement à la position islamique rigoureuse qui postule que Dieu rendra justice pour les opprimés, dans l'autre monde. Quand quelqu'un meurt, on lit la prière des morts pour aider son âme à répondre à l'ange **Munkari**. Le texte, le **Iakinia**, comprend notamment l'assertion: "**al kiswasu haku**", "le châtement est légitime". Certains en concluent, par un raccourci, que la vengeance est un droit légitime, qui, exercé immédiatement ici-bas (**duniani**) est paradoxalement favorable à la victime qu'elle préserve d'une rétribution plus sévère dans l'au-delà (**kiyamani**).

En effet beaucoup pensent que ce qui a été rendu, vengé, ici-bas, est définitivement réglé, "Dieu ne te punira plus", la vengeance efface la méchanceté commise (équilibre, du point de vue des rapports intersubjectifs, plutôt qu'absout du point de vue religieux). Ces idées ne correspondent nullement à l'orthodoxie musulmane.

"**Mwendza kiswa**" signifie "celui qui a de la rancune", "**mwendza trongo ya rohani**": "celui qui a quelque chose sur le coeur" -, un rancunier, un revanchard. Le pardon n'est pas toujours facile à accorder. Certains pardonnent avec la bouche (du bout des

lèvres), mais pas avec le coeur (**roho**).

Par ailleurs, si on en croit les proverbes, la rétribution automatique de la méchanceté semble contenue dans l'acte même: **"Dindri la shari la wailli: neka tsi la mutsimbiwa ne la mutsimba"**: "la fosse de la méchanceté est pour deux: si ce n'est pour celui pour qui elle a été creusée, c'est pour celui-là même qui l'a creusée". Ou encore:

"Nia mbi fumo": "la mauvaise intention est une lance (qui se retourne contre son auteur.)"

Ces proverbes expriment la même idée vue plus haut que tout acte, bon ou mauvais, est indissociable des conséquences qu'il produit à terme.

2.4.4. LA RECIPROCITE INSTITUTIONNALISEE.

2.4.4.1. LE SHUNGU.

Les relations de réciprocité sont encore extrêmement codifiées dans des institutions sociales comme le **shungu**, ou festin de classe d'âge dont j'ai donné plus haut une description ethnographique; il s'agit d'un échange entre pairs, au niveau horizontal, même si, par l'aide familiale importante, plusieurs générations y sont partie prenante.

On prétend actuellement que les jeunes s'affranchissent de l'institution "**shungu**", considérée comme ruineuse; et on pense que le style de vie plus occidental qui se développe dans la zone urbaine, et dans les familles où est perçu un salaire, entraîne peu à peu la disparition de cet échange rituel.

En réalité, il faut observer que ces comportements d'échange correspondent à un style cognitif qui fonde l'évaluation des rapports sociaux. Les **shungu**, et d'autres échanges ritualisés plus anciens, ne faisaient que coder de façon formelle et régulière la conception traditionnelle des relations entre pairs, et plus

largement entre groupes familiaux d'une même communauté. Il est de fait que, traditionnellement, le **shungu** engageait la communauté villageoise entière par classes d'âge (le **shikao**, ensemble des classes d'âges du village); les frais étaient répartis et les comptes assez précis; la répartition était telle que, en fait, tout le monde prenait en charge une partie du **shungu** de chacun.

Cette pratique diminue. Les jeunes gens ne se réunissent plus pour fixer les quantités de nourriture à fournir au cours d'un mariage pour payer le **shungu**. On prendra d'ailleurs soin de ne pas parler de "payer le **shungu**".

Mais le fondement cognitif des comportements est le même: il s'agit toujours de rendre ce qu'on a mangé chez les autres (au sens propre et figuré). Le jeune marié se sent obligé d'inviter ses camarades du village, ses frères d'âge, et tous ceux au mariage desquels il a participé. De plus, le désir d'être bien jugé, apprécié socialement, fait que lorsqu'on offre une fête, on se préoccupe, on s'inquiète même, de fournir assez à manger, trop si possible (il faut rassasier les invités), et d'inviter autant de monde que son réseau familial et social le permet.

Ce type de fête, pour ruineuse qu'elle soit économiquement, est une véritable mise au point publique de la situation sociale de l'individu et de sa famille; elle fait la démonstration de sa position - hiérarchique - dans les réseaux auquel il participe. Actuellement le **shungu**, quand il subsiste, est à la charge de la famille proche: celle-ci fait plus de sacrifices pour le **shungu** de son parent, et les buts sont plutôt de se positionner socialement ("**rasike utsini mwa watru**": "que nous ne soyons pas en-dessous des autres") que d'organiser une activité très collective.

Ceux qui seraient prêts à renoncer à cette évaluation sociale publique réaliseraient entre contre-partie de substantielles économies matérielles. Mais une telle attitude est-elle possible, peut-elle être souhaitée actuellement, dans le contexte d'actions socialement orientées caractéristique de cette culture?...

Si on a "mangé le shungu des autres" ("**ula shungu ya watru**"), on doit impérativement offrir le sien. Les autres "attendent" ("**wasulindra**") celui qui a mangé chez eux. "**Nisumulindra fulani**", "j'attends Untel". Il s'agit bien d'attentes de comportements prévisibles (s'attendre à).

Mais, hors de l'institution formelle, on peut "être appelé" ("**uhirwa**") à un mariage, une fête familiale, par des parents ou amis. Moralement, l'engagement de celui qui se rend à une invitation est aussi fort que l'obligation institutionnalisée, il détermine la réciprocité, bien que les usagers expriment clairement que "appeler quelqu'un" ("**uhira mutru**") à une fête n'est pas le faire entrer dans une obligation formelle. La réciprocité s'engage cependant ("**deni ungia**"). L'institution du **shungu** apparaît donc comme un modèle très précis et fixé d'une pratique finalement généralisée dans les rapports interpersonnels. Son organisation révèle et permet de comprendre l'analyse que fait l'usager de ces relations intersubjectives. Dans les échanges informels aussi, on a conscience du **deni**, quelque chose que l'on peut rendre (**uliva**) et dont on peut alors sortir, se dégager ("**ulawa harimwa deni**", "sortir de la dette").

2.4.4.2. LA RETRIBUTION DES FEMMES PAR LES HOMMES: NOTION DE U√INDZA.

Aussi singulier que cela paraisse, la dette morale peut être payée par des vêtements, ce qui autorise à s'interroger sur le rapport qui peut exister entre ce qui est moralement dû et le vêtement.

Pour traduire les mots habillement, vêtement complet, il existe le terme de **vao**, pl. **mavao**, qu'on trouve notamment dans les contes où le héros, vainqueur de l'épreuve, reconnu, vêtu au départ de haillons, réclame comme un dû de recevoir des vêtements neufs. Ce n'est qu'à ce moment qu'il consent à se rendre sur la place publique où le roi, autorité suprême, l'attend. Il reçoit effectivement du roi un **vao**, vêtu duquel il peut venir

s'asseoir aux côtés du souverain. Celui-ci lui donne alors sa fille en mariage, sa position royale et son pouvoir, son turban même...

La même offre de vêtement neuf à une héroïne consacre son mariage avec le roi et le partage de sa position royale.

Il y a un autre contexte où le comportement obligatoire, le dû, se concrétise dans des vêtements: une attitude formelle que le langage a fixé sous le terme de **u√indza**, passif **u√indzwa**. Ce terme est un doublet ancien, et inusité dans le premier sens courant, de **upindrisa** (causatif de **upindra**, s'habiller, se vêtir): habiller (transitif), mettre ou fournir les vêtements à.

U√indza est un comportement masculin, envers une femme parente par le sang ou par l'alliance. "**u√indza mutru mshe wahe**", "fournir des vêtements à sa nouvelle épouse", consiste, à l'issue des fêtes du grand mariage, porter en cortège à la maison de la nouvelle mariée une valise de vêtements et des accessoires domestiques variés.

U√indza, c'est aussi, pour le jeune homme qui s'établit dans la vie et qui obtient son premier salaire, donner des vêtements à sa mère (**u√indza mayahé**) ou l'équivalent en argent.

Ritualisé ou non, **u√indza** est de toutes façons un comportement de réciprocité asymétrique, entre un homme et une femme. **U√indza** est un moment de la relation et de ses transactions. Il représente ce que l'homme doit à une femme, mère ou compagne, pour ce qu'elle lui a donné ou lui donnera. Ce geste rituel est l'expression anticipée du devoir de tout homme envers son épouse, tenu de l'entretenir (**uangalia**), en lui fournissant ainsi qu'à ses enfants, le vêtement, la nourriture, et toutes choses nécessaires à la vie domestique. En échange l'épouse assume les tâches qui lui reviennent: entretien du linge, cuisine, tenue de la maison, surveillance et soins des enfants. À sa mère qui lui a fourni tous ces services, à sa femme qui va la remplacer, l'homme répond par ce comportement que le terme et l'acte de **u√indza** fixe en un geste symbolique.

2.4.5. LES STRATEGIES DE L'ENDETTEMENT.

Le pouvoir du cadeau.

En Europe, le cadeau met honore celui qui le reçoit tandis qu'à l'inverse à Mayotte il constitue un avantage pour celui qui le donne, au point de vulnérabiliser le récipiendaire devenu débiteur. Une fois de plus l'attention se porte sur la rupture d'équilibre dans la relation et non sur l'objet matériel qui n'en a été que l'instrument. Cela explique que l'objet offert soit escamoté au lieu d'être admiré comme le veut la règle européenne. La réaction est différée: le geste sera rendu, en aucun cas il ne sera oublié.

Dans le même esprit, tout Mahorais estimant qu'il est en position d'avantage, d'avance, n'hésitera pas à se payer en exigeant sans aucune gêne tel ou tel objet, ceci d'autant qu'à nouveau l'objet en soi n'a aucune importance, seule la valeur symbolique du geste est prise en considération selon une comptabilité d'actif et de passif (22).

Le don ostentatoire n'est possible que dans le cadre du **shungu** par exemple, système d'échange organisé et généralisé, où dans le même temps qu'on offre à certains, on rend surtout à d'autres, le plus magnifiquement possible, et où la réciprocité n'est pas en doute.

Si le pouvoir du supérieur (riche, roi) est confirmé par ses dons, entre amis ou entre parents il est parfois délicat de donner ou prêter sans blesser l'autre, sans que cela l'abaisse ou lui fasse honte. Cette honte est une honte sociale. Le savoir-vivre, le tact, est sans doute le sens social le plus essentiel, faisant partie du **adabu**. Pour ces mêmes raisons, il n'est pas possible entre parents de refuser une demande d'aide fut-elle ni urgente, ni fondée, le prêt d'argent par exemple, et on ne peut réclamer le remboursement, car se serait insinuer que l'autre ne se sent plus endetté, lié, hypothèse parfaitement insultante.

Un intermédiaire est quelque fois nécessaire, en famille, quand les scripts habituels ne favorisent pas le don ou le prêt. Une soeur aînée veut donner de l'argent à son jeune frère pour son mariage. La mère est décédée, et elle estime qu'elle la remplace un peu. Un troisième frère, qui lui ne peut aider financièrement, va cependant se faire intermédiaire pour éviter au cadet de recevoir de l'argent des mains de sa soeur. Effectivement c'est l'inverse qui prévaut: s'il est normal qu'un frère aide financièrement ses soeurs, celles-ci limitent la plupart du temps leur assistance à des prestations domestiques: cuisine, couture, repassage.

Affiliation et clientélisme.

La dette attache: ainsi paye-t-on le **mwali**mu (guérisseur-devin) d'avance pour lui "attacher la main" et l'obliger à effectuer les soins. Ce n'est pas un "pot de vin", le contexte culturel n'étant pas basé sur des constructions mentales de style occidental telles les idées de liberté, d'indépendance, d'intégrité, mais sur des analyses faites par les usagers en termes de réseaux, d'influence, de pressions.

Le pouvoir d'un bienfait (**zema**), si petit soit-il, est tel qu'on peut le subir sans l'avoir demandé; quelqu'un peut, par stratégie, imposer son aide, son assistance, sa présence. On se retrouve lié sans même l'avoir désiré, et si on ne tient pas compte de ce lien (parfaitement forcé) on sera un "pas grand chose" (**mutru tsi shitru**), une personne mauvaise (**mutru wa peu**).

Tout service, petit ou grand, lie et oblige celui qui en bénéficie, instaurant une relation de pouvoir qui permet au créancier de faire faire au bénéficiaire ce qu'il ne ferait peut-être pas spontanément. Ceci, on le comprend, fonde sur la notion de **deni** les relation - voire les réseaux - de clientèle. Dans cette logique de clientélisme, le pouvoir d'influence est moins dû à une réussite économique (dont l'importance n'est pas niée) qu'à l'habileté et au savoir-faire social.

Les relations politiques sont le reflet direct de ces relations

de réseaux. Elles ne peuvent être ni catégorielles ni anonymes, mais sont fortement personnalisées. Les gens suivent celui qui leur a rendu service, et dont ils sont obligés sinon entièrement dépendants. Par exemple des hommes votent comme leur fundi de l'école coranique, envers lequel ils sont restés fidèles et dont ils continuent à respecter et à suivre les idées, par loyauté et sans référence à la valeur objective de ces idées. Le Mouvement Populaire Mahorais, dans lequel les femmes ont été mises en avant pour défendre ce qui les concerne de plus près, l'avenir de leurs enfants, et l'accès à leurs propres terres, fonctionne ainsi selon les circuits des réseaux familiaux et d'affiliation. On entre au MPM en suivant des parentes, des aînées, ou par solidarité avec un membre de la famille qui y a adhéré. Il en est de même pour toutes les autres associations de personnes, politiques ou non.

Ainsi c'est en donnant, en aidant, en prenant en charge de façon paternaliste qu'on investit socialement, qu'on se crée une clientèle et une domesticité. Cette prise en charge affermit le pouvoir en même temps qu'elle le montre, le démontre. La pratique de l'aumône est à cet égard exemplaire.

Cela correspond à une vision d'un ordre du monde hiérarchisé, où le puissant aide le petit, le riche aide le pauvre (et se l'aliène en échange de sa protection). Dans les contes, la jeune orpheline pauvre et malade demande au roi de la prendre en charge, et elle lui donnera ce qu'elle peut (et dont il a besoin: des enfants). Les pauvres, affiliés, organisés en clientèle, offrent leurs personnes, leur engagement, contre une prise en charge matérielle les aidant à survivre. Ceci permet de comprendre l'attitude souvent relevée à Mayotte : ceux qui sont sollicités et qui rendent le plus de services se voient accablés ensuite de demandes. Plus on aide et plus on est sollicité. Les Mahorais salariés, confrontés aux demandes grandissantes de leurs parents de brousse, en font quotidiennement l'expérience.

EN CONCLUSION, les relations qu'un individu peut entretenir à Mayotte peuvent, d'un point de vue analytique, se répartir essentiellement en deux types:

- des relations hiérarchiques, asymétriques, de type filial ou d'affiliation, dont les prototypes sont: la relation de la créature à Dieu, de l'être humain à sa mère, à son père, et du musulman à son maître coranique.
- des relations symétriques, de type réciprocité égalitaire, impliquant un équilibre jamais atteint et un balancement des pôles de la relation entre la position haute et la position basse. Cette relation introduit à toutes les stratégies interactives. Elle entre en corrélation avec la relation de dépendance ou d'affiliation, pour l'évaluation toujours négociée des comportements, c'est à dire des possibilités et des attentes légitimes de chaque partenaire.

3. LE STYLE DES INTERACTIONS.

Les situations d'interactions.

En-deça des spécificités d'une interaction particulière, la culture trace donc les limites générales des possibles en ce qui concerne les échanges interpersonnels. Ces possibles ont pour cadre des situations, "rencontres sociales avec lesquelles les membres d'une culture ou sous-culture sont familiers" (Argyle, Furnham, Graham, 1981). Les situations sont composées d'éléments, tels que le comportement, la situation physique, les buts, les règles, le répertoire de rôles: éléments qui font partie de l'univers commun, qui sont des connaissances partagées. Pour les comprendre il faut pouvoir spécifier les buts sociaux offerts par (et poursuivis dans) les situations d'interaction, les règles de comportement, liés notamment au statut de chacun, les rôles interdépendants, les concepts caractéristiques partagés, et nécessaires pour manier la situation (éléments cognitifs), le discours associé, et ses traits linguistiques, etc.

Depuis les rites de salutations jusqu'à la stratégie individuelle de négociation, ces éléments constitutifs des rencontres sociales gardent leur cohérence. Le choix du comportement dépend des ressources disponibles et de la capacité à les utiliser. Si chacun fait l'apprentissage des compétences sociales appropriées, tous les acteurs sociaux ne sont pas aussi doués dans leurs performances: certains aspects des interactions sont faciles à maîtriser (aspects rituels), d'autres le sont moins (stratégies et négociations).

T.Sugiyama Lebra, dans son étude sur l'éthos japonais, distingue des domaines situationnels selon les paramètres façade (exposé au public)/arrière (caché de la vue du public), et interne (dedans, privé)/externe (dehors, public) par rapport à l'individu lui-même, à sa famille, à son groupe d'affiliation et d'appartenance: la combinaison de ces critères permet d'identifier

des situations d'interaction intime, rituelle ou anomique.

En situation intime, l'individu de référence ego perçoit alter comme quelqu'un de l'intérieur, et est certain que son comportement envers alter est protégé de l'exposition publique (caractère confidentiel).

En situation rituelle, ego perçoit alter comme quelqu'un de l'extérieur, et il sait qu'il joue son rôle sur une scène avec alter ou une tierce personne comme public (audience).

En situation anomique, ego perçoit alter comme quelqu'un de l'extérieur, mais n'accorde aucune importance au fait qu'un public observe son comportement. Ce dernier type de situation me paraît extrêmement rare dans la vie des Mahorais; confrontés à ces situations anomiques, les usagers développent, comme on va le voir, des stratégies coopératives pour les réduire à des situations rituelles.

3.1. GENERALITES SUR LE STYLE DES INTERACTIONS A MAYOTTE

3.1.1. LE "NOUS"

Le cadre matériel de la maison mahoraise ne prévoit pas d'endroit où l'on puisse s'isoler (si ce n'est l'aire de toilette). Les habitants ne sont jamais seuls, et ne souhaitent pas l'être. On aime "être ensemble" dans des relations confortables affectivement, telles qu'elles peuvent se développer en famille.

Le conflit représente d'abord, dans l'esprit des gens, une menace de rejet et de solitude: on se plie volontiers à des règles de précautions pour éviter les ruptures. L'opposition dedans/dehors apparaît comme un axe de valeurs opératoire dans la perception des relations et des distances, d'un point de vue affectif, relationnel, social. Le sentiment d'appartenance et le clivage nous/les autres guident la plupart des actions sociales et individuelles. La personne se définit elle-même par ses multiples appartenances: à une famille, à un sexe, à une classe d'âge, à une



Rassemblement lors d'une fête



Shiromani

école, un village, une association, etc. L'individuation passe par la multiplicité de ces appartenances, et est quantitativement liée à l'axe de valeur centralité/marginalité dont nous reparlerons plus bas.

3.1.2. CRITERES POUR LE CHOIX DU STYLE

On se préoccupe dans toutes les situations de s'adapter aux circonstances, aux interlocuteurs et au public. Le contenu et les buts de l'échange verbal sont en grande partie déterminés par ce contexte (critères de l'âge, du sexe, de la parenté).

Pour ce qui est du choix du comportement approprié, le monde des autres se partage essentiellement entre "les plus âgés" et "les plus jeunes" que ego. Le respect envers l'aîné est la moindre des politesse, même envers un inconnu. Avec un proche parent, le caractère conventionnel de l'interaction prédomine et l'intimité, la confiance, doit s'exprimer en tenant compte des scripts (y compris les possibilités offertes par les relations à plaisanterie, avec les grands-parents). La politesse est la première règle de précaution. Le comportement timide et maladroit adopté envers les plus âgés est choisi, interprété, "joué", comme une conduite rituelle de déférence. Les marques de respect commandent un air figé, et seraient annulées par un air décontracté et à l'aise, qui serait perçu comme de l'insolence.

3.1.3. NON REVELATION DE SOI.

Dans son ouvrage PUBLIC AND PRIVATE SELF IN JAPAN AND THE UNITED STATES, Dean C. Barlund analyse les styles communicatifs de deux cultures se différenciant notamment sur la question de la révélation de soi; cette différence existe aussi entre les deux styles communicatifs européen et comorien, décourageant parfois la communication.

La vie de famille fournit à l'individu un modèle de relations empathiques qu'il recherche ensuite à l'extérieur; l'ordre, un ordre hiérarchique, assigne à chacun sa place, et dispose de scripts appropriés déterminant par là l'accès aux rôles ou engagements situationnels que la culture codifie dans des scripts appropriés.

La vie familiale favorise cet équilibre, aux dépens d'une expression personnelle encouragée dans d'autres cultures. La socialisation se donne pour but de faire acquérir une compétence quant à ces scripts en corrélation, plutôt que d'apprendre à se mettre en avant, à verbaliser et à partager son expérience. De plus, au sein des interactions familiales, "dedans", sont diffusés des conseils de conduites pour le "dehors", les relations non-familiales: conseils de prudence et de discrétion à la fois. Ainsi on n'ose pas livrer ses pensées intimes, et on est mal à l'aise pour interroger directement les autres. Une telle discipline dans l'acquisition de formes de rapport à soi-même et aux autres décourage, je pense, l'introspection poussée et personnalisée, au profit du poids accordé au jugement de l'autre, de la recherche de conformité, garantie contre le risque d'encourir le contrôle social négatif.

La relation d'amitié, surtout masculine, fournit un cadre pour une révélation de soi plus facile et plus sûre, mais qui s'avère finalement rester à un niveau souvent superficiel.

Dans la vie sociale entre égaux, les scripts sont moins contraignants que ceux des relations familiales, et des relations complémentaires entre personnes d'âge et de sexe différents. Le mode interactif apparaît cependant caractérisé, dans les face à face, par un grand désir d'interagir, pondéré par une grande prudence dans ce qu'on va dire. Si on tient à poursuivre la relation on cherche à éviter de s'opposer directement à l'autre, de le mettre en position d'infériorité. On est plein de tact parce qu'on se sent soi-même vulnérable. C'est pourquoi, autant que possible, plutôt que de s'engager, de prendre position, on reste volontiers ambigu. Il est à noter que cette attitude de défense de soi n'est pas une faiblesse, mais un acquis de la socialisation.

3.1.4. LA MAITRISE DE SOI.

Cette socialisation a comme objectif premier d'apprendre aux enfants à maîtriser leurs impulsions et leurs passions, à commencer par les comportements non verbaux: devant son maître coranique, ses parents aînés, un enfant mahorais est capable de soumission, d'obéissance et de retenue (notamment par crainte de punitions physiques); un enfant occidental a une plus grande latitude d'expression personnelle (cf. la pédagogie des activités "d'éveil").

La maîtrise de soi est une vertu musulmane: le **roho** (esprit, âme) doit commander au **nafusi**, la vie émotive. La présentation de soi en public doit témoigner de cette maîtrise (voir plus bas **adabu**, et salutations), à laquelle tout le monde s'attend, sauf cas grave. A quelqu'un qui court sur la route, ou qui vient frapper à la maison à une heure tardive, on demande: "-**Salimina?**" "Rien de grave?" terme qui vient de l'expression arabe et swahili: "**Salama salimini**": "sain et sauf". Et l'autre rassure en répondant: "-**Salimina!**" Cette sollicitude sociale est en même temps un rappel de la règle...

La spontanéité et la franchise ne peuvent, dans ce contexte, être considérées comme des qualités. Trop spontané, on blessera les autres; trop franc, on se livrera. On apprend aux jeunes à se taire, à écouter, à réfléchir, à prendre conseil.

Dans cet esprit, la colère (même "juste") doit être réprimée, car c'est une réaction émotionnelle et non raisonnée. Aussi il est plus sage de fuir les questions difficiles et gênantes, voire anxiogènes, plutôt que de faire front et d'argumenter sur le moment (il faut laisser "refroidir" d'une part, et prendre l'avis des autres, d'autre part).

Les hommes sont réputés avoir plus de maîtrise de soi et de leur parole que les femmes. Dans les conversations masculines, il s'agit de mesurer sa production verbale et de laisser aux autres la possibilité d'intervenir. Celui qui parle peu, mais à bon escient,

est estimé (on dit d'ailleurs: "**Yamojaya kailenge**", "quand c'est plein ça ne bouge pas", comme le canari (pot de terre), plus stable quand il est plein d'eau que vide. Celui qui fait le plus de bruit est peut-être celui qui n'a pas grand chose de bon à dire). On apprécie, dans ces rencontres communes, publiques, celui qui sait parler, le sage qui partage son savoir, l'homme spirituel qui fait rire; on délaisse celui qui ne sait que dire, qui est sans esprit; on fuit l'ivrogne qui déblatère à tort et à travers.

3.1.5. CONVIVIALITE ET ECHANGE VERBAL.

Le plaisir des rencontres masculines publiques est d'être ensemble, et si possible, d'être au centre du cercle social. On cherche à intéresser les autres sans révéler son vrai "moi", ni dire tout ce qu'on pense, mais en attirant et en soutenant l'attention des auditeurs. C'est un art, celui qui s'y risque se demande ensuite quel effet il a produit. On prépare souvent ses thèmes en fonction de ce but, et les histoires de femmes sont assurées de succès.

Dans une réunion publique de femmes, fête ou autre activité collective rien de tel pour détendre l'atmosphère et susciter l'empathie que de bonnes plaisanteries sur les hommes, présents ou absents.

Mais les femmes entrent plus fréquemment dans de petits groupes de voisinage, semi-privés, qui se rencontrent dans la cour de l'une ou l'autre. Elles sont très sensibles à l'aspect chaleureux et coopératif de l'échange. La silencieuse sera taxée d'orgueilleuse: parce qu'elle ne s'intéresse pas aux autres, et parce qu'elle ne joue pas le jeu en dévoilant (partageant) un peu de son expérience, un risque de vulnérabilité réciproque qui crée des liens. En effet ce qu'on livre à l'extérieur par la parole n'est plus contrôlé: or, on parle beaucoup de famille, de relations villageoises, de ce contexte de la vie quotidienne dans lequel les femmes sont ou parentes ou rivales. Les liens d'amitié, de confiance, sont toujours menacés, l'équilibre se négocie constamment.

D'une manière générale, le bien-être des participants est assuré par la production commune de paroles contrôlées: le silence est gênant, ressenti comme blocage, disharmonie. Pour substantialiser l'empathie, "le bien-être ensemble" indispensable au confort psychologique, quelque soit le but de l'échange verbal, on a besoin d'une surface tangible: ce sera la parole choisie, la formule rituelle, les petits mots de tous les jours, ou l'improvisation délicate et souvent habile...

3.1.6. L' EVITEMENT.

Toute la difficulté consiste donc, dans les menues rencontres quotidiennes, à parler suffisamment, sans rien dire d'indélicat, d'excessif. Il faut maîtriser l'art de rester évasif et superficiel, de garder la conversation à un niveau agréable. Cette compétence est inégalement distribuée chez les acteurs sociaux: on reconnaît les qualités de ceux qui y excellent, ils sont recherchés par exemple dans les situations publiques où un grand nombre d'équilibres sont en jeu (23).

Dans leur propre maison, beaucoup estiment que la diplomatie vaut mieux que la franchise directe. Au lieu d'argumenter, on essaie d'approuver dans un premier temps, puis d'avancer une opinion différente: "**Ewa, kweli, be mukini...**" "Tu as raison, mais il me semble que..." La forme du message intéresse l'état de la relation, son contenu intéresse le référent objectif: la première passe toujours avant le second.

On n'en pense pas moins que fuir les problèmes n'est pas une bonne solution. Entre amis, entre égaux, envers un cadet, "**mutru kalishi trongo yahe rohoni**", on ne doit pas garder quelque chose sur le coeur. Mais il faut pouvoir le dire habilement, sans faire la dépense d'un conflit: on s'en sent parfois incapable.

3.1. 7. LA PLAISANTERIE.

Le sourire n'est pas utilisé, comme en Europe, comme marqueur de politesse et de civilité pour une interaction formelle. Le sourire est plutôt marqueur de plaisanterie: s'il accompagne un énoncé contenant une information ou un jugement, il le dément, il marque le "deuxième degré" de cet énoncé, le transforme en plaisanterie. La langue mahoraise ne fait pas la distinction entre sourire et rire (**utseha**). Un sourire sans raison, taxé de "gratuit" ("**mutru asutsehao vure vure**": "quelqu'un qui rit gratuitement, pour rien"), sera plutôt indice d'idiotie ("**mutru ule sodzo**": "c'est un idiot, un bêta").

Le rire est la meilleure façon d'être en empathie, de garder la conversation à un niveau agréable et gai, de ne pas s'impliquer personnellement, de ne pas blesser les participants. Les histoires drôles sont appréciées comme thème de conversation; c'est une façon mahoraise, aussi, de percevoir ce qu'il y a de drôle dans les aventures quotidiennes des uns et des autres, de dédramatiser les difficultés de la vie, et de "fabriquer" de l'histoire drôle à partir de petits faits réels.

On notera que l'évitement et la plaisanterie, présentées comme traits caractéristiques du mode d'interaction verbal, se trouvent être également des traits constitutifs de comportement dans les scripts familiaux, où des relations d'évitement entre

consanguins de sexe opposé (frère/soeur, fils/mère) et de plaisanterie entre entre consanguins ou alliés (grands-parents/petits-enfants, beaux-frères/belles-soeurs) imposent (offrent) leur cadre aux conduites individuelles.

On peut en déduire que ce mode de rapport à l'autre est constitutif d'une image de soi, des autres, et des relations interpersonnelles à Mayotte. Il répond sans doute au désir de solidarité-empathie, et aux exigences de non-révélation de soi, qui permettent le développement de la vie sociale telle qu'elle

s'organise dans les villages mahorais. L'empathie, idéal parfois réalisé dans le cadre de situations intimes, est un but social et affectif: elle s'apparente au principe de coopération, consensus de surface garanti par les règles des situations rituelles, préalable nécessaire à toute interaction réussie.

3.1.8. CONCLUSION : STRUCTURES COGNITIVES DES ATTITUDES INTERACTIONNELLES.

Bien que des scripts précis mettent en forme les échanges verbaux (et non verbaux) entre interlocuteurs d'âge et/ou de sexe différent, d'autres critères moins formels déterminent le style des interactions verbales:

- le désir de préserver l'empathie réelle entre participants à la situation (notion d'appartenance),
- l'équilibre à négocier entre défense de soi et respect de l'autre, pour préserver le consensus de surface, la coopération dans l'interaction,
- le désir d'acquérir une position centrale dans son/ses réseaux relationnels (prestige personnel ou de groupe).

Trois métaphores spatiales illustrent les structures cognitives sous-jacentes à ces attitudes:

haut/bas: Structure hiérarchique de la société, et axe cognitif vertical pour l'évaluation mutuelle des rapports interpersonnels ou entre unités d'actions. Ne pas se livrer, soi, ses projets, ses sentiments intimes, pour ne pas être vulnérable: "**Nasike utsini ya watru**", "que je ne sois pas en-dessous des autres". Inversement et idéalement, ne pas agresser-abaisser les autres.

dedans/dehors: Respect des scripts à l'intérieur d'un ensemble cohérent, un nexus de relations et de dépendances, dont le modèle type est la famille consanguine; mais aussi autres (quartier, parenté étendue, école coranique, association, village, île de Mayotte. Possibilité d'empathie dans le groupe, et adhésion de

l'individu aux buts du groupe (= unité d'action), ce qui définit la coopération interne et la compétition externe. L'appartenance de la personne à ces nexus fonde sa perception du monde social et des interactions qui s'y développent, et oriente le choix de ses comportements.

centralité / marginalité: Une métaphore congruente avec celle de haut/bas, et qui se réfère à la richesse des réseaux sociaux, à la place qu'on y occupe, et à l'information sociale à laquelle on a accès.

J'ai retenu ici la distinction présentée par T.Sugiyama Lebra concernant les situations interactionnelles: selon l'opposition exposé/caché au public (qui a à voir, ici, avec les notions de face et honte, d'axe vertical d'évaluation sociale); et selon l'opposition intérieur-privé/extérieur (qui a à voir ici avec le sentiment d'appartenance et l'action solidaire), qui déterminent les domaines situationnels suivants:

	exposé au public	caché au public
intérieur privé		intime
extérieur	rituel	anémique

3.2. RELATIONS INTIMES (RELATIONS AVEC LE "DEDANS", nous)

Les relations intimes sont caractérisées à Mayotte par la recherche d'empathie, la notion d'endettement, la vertu de

patience, et l'idée de solidarité organique. Lorsqu'elles sont verticales, les relations intimes sont fondées sur l'affiliation et le dévouement échangés contre la protection et l'approbation. Lorsqu'elles sont horizontales, elles sont fondées sur la solidarité et l'interdépendance.

3.2. 1. LE CONCEPT DE NIA.

Comme on l'a vu plus haut, **nia** exprime l'intention. **Nia ndjema**, **nia mbi**: bonne, mauvaise intention. **Nia moja**: intention commune, unique, accordée. Il s'agit là de l'attitude mentale disposant l'individu face à son partenaire dans l'interaction, il s'agit de ce que l'individu a l'intention de faire à l'autre.

3.2.2. LA PRESENCE PHYSIQUE.

De nombreuses situations d'interaction n'ont d'autre but que de faire éprouver aux participants un plaisir d'être ensemble, et sont le lieu de communication intuitive, et/ou implicite, sous la surface d'échanges verbaux anodins, répétitifs et peu informatifs. La "visite des parents" est à ce titre exemplaire.

Une mère s'attend à la visite quotidienne de sa fille mariée si elles n'habitent pas la même parcelle, et à celle de son fils le plus fréquemment possible. Entre mère et fille, le partage d'activités domestiques, les échanges verbaux sur les menus événements de la maison, ne sont que la surface d'une communication implicite permettant parfois une véritable confiance. Mais plus que la verbalisation des pensées intimes, le partage de l'expérience (assez identique, avec le décalage des années) se fait intuitivement, et quelques indices assurent les partenaires de leur empathie. Les parents habitant un autre village s'attendent à ce qu'on leur rende visite si on passe par leur village. Certes pour un homme l'entretien des relations parentales dans les villages

couverts par son réseau familial n'est pas sans intérêt; il doit se faire reconnaître comme apparenté à la communauté pour différentes stratégies. Mais sur le plan de la relation interpersonnelle elle-même, la visite, le face-à-face physique, le temps passé ensemble, les conversations rituelles ou d'information familiale et sociale, ont pour premier effet d'assurer l'empathie entre les parents, suscitant un sentiment de proximité et de sécurité.

Avec l'environnement social, cette empathie est atteinte dans les fêtes, car on "appelle" (on invite, on réunit) les amis, on discute, et même si on a des problèmes, "ils disparaissent aussitôt et on est content", c'est le **furaha**, le bonheur.

3.2.3 LES IMPLICITES DE LA COMMUNICATION

1. La caresse verbale

La caresse verbale est un type d'échange codé qui apparaît souvent dans les rencontres quotidiennes, entre femmes particulièrement. A l'instar de la caresse physique, contact gestuel chaleureux, affectueux, traduisant une attention accordée, la caresse verbale traduit une "écoute" et un "souffrir ensemble" très confortable, et qui s'administre mutuellement (24). Il s'agit à Mayotte d'exprimer verbalement une fatigue physique souvent réelle, mais symptôme aussi d'un affect, d'un état psychologique, qui ne peut ou ne veut se dire.

Une femme part à son champ de bon matin, avec son matériel sur la tête, et son petit dernier trottant derrière elle. Avant de sortir du village elle rencontre une voisine.

Salutations, bavardages:

"- Jana, tsika tsihodzo mengoni ta...! Tsakoshindra hulimbalal"

"Hier, j'avais un de ces mal au dos...! Je ne pouvais même plus me tenir debout!"

Et elle poursuit, verbalisant des symptômes concernant les

reins, les jambes, les articulations, les épaules, etc, approuvée par l'auditrice... (Un observateur extérieur pourrait se demander si elle pourra atteindre son champs à pied, et y travailler, dans cet état!) Après l'avoir écoutée calmement et encouragée par ses approbations, la voisine la console:

"- **Masikini wawe...**"

" Pauvre de toi..."(réponse usuelle appropriée).

Et elle enchaîne:

"- **Wami tsena, uku...**"

"C'est comme moi, cette nuit..."

Cette caresse verbale réciproque permet de s'assurer qu'on a la même expérience que les autres, et qu'on peut la partager, même si l'essentiel n'est pas ce qui est dit, mais ce qui est en dessous.

2. Verbalisation indirecte des sentiments

Comment l'empathie peut-elle s'établir ou se ré-assurer entre des partenaires contraints dans leurs comportements par des règles de surface, tels certains scripts familiaux? Des indices sont nécessaires, tels des gestes codés (menus cadeaux entre conjoints, entre amis).

On utilise aussi la communication par intermédiaire, et aussi le niveau implicite de cette communication différée. Un intermédiaire pourrait, ailleurs, se présenter comme mandaté pour transmettre un message, mais pas dans ce cas. Rien n'est explicité; un contexte favorable peut être, comme dans l'exemple suivant, celui de la famille, contexte empathique idéal. Une personne A dit devant un tiers C ce qu'elle pense de B, ce qu'elle ressent pour B, indiquant implicitement que ce qu'elle ne peut dire en face peut ou doit être transmis à B.

Etant donné les comportements prescrits entre une mère et son fils, comment lui dire qu'elle l'aime beaucoup, et que, s'il ne vit pas avec elle, il lui manque? Un jour, en l'absence du

fils, la mère dit devant (mais pas à) la tante: "**Mwana ule, wami humuvendza swafil..**" "Cet enfant, je l'aime vraiment beaucoup!." Etant donné les codes communs, partagés, elle sait que cette réflexion risque fort d'être rapportée, ce que fit en effet la tante plus tard, devant le fils, sans traiter l'information comme un message:

"**-Kusujua ibahati yahol Tsiono amba mayaho ule uhuvendzaol**" "Tu ne sais pas la chance que tu as! J'ai remarqué que ta mère t'aime vraiment beaucoup!" ("**Tsiono**", "j'ai vu", et non pas "**tsiambilwa**", "on m'a dit")...

Cette façon d'assurer l'empathie en dehors et en dessous des échanges verbaux directs est courante dans les familles, où un fort sentiment de "nous" lie les membres, mais où les contraintes des rôles et de leurs scripts ne permettent pas d'autres expressions.

3. Indices de communication intuitive

Pour identifier si la relation avec un partenaire est empathique ou non, des paroles et leurs implicites (codés ou contextuels), des indices, sont à la disposition de l'individu. Parmi eux, le regard semble pouvoir se lire "à livre ouvert" à Mayotte. Je cite un extrait d'interview.

- **Nia ya watru wangina, utsolona jeje?**

Comment peut-tu voir l'intention des autres envers toi?

- **Yani iyo uka amba wami nisuhadithi na waye, wami ushindrovulishia mahadithi yahe heli yandrao na wami.**

Si je discute avec quelqu'un, je peux écouter ce qu'il dit, vis à vis de moi.

Ushindroka amba mutru kasuhadithi, be, rivirana ndziani: wami hushindroona heli mutru ule aniangalia, nitsoshindra nijue amba mutru ule

asunivendza, shi wandzani, au kasunivendza.

Il se peut que la personne ne parle pas, mais, par exemple on se croise sur le chemin: je peux voir la façon dont elle me regarde, et je peux savoir (en induire) si cette personne m'aime, est amicale, ou ne m'aime pas.

...Ewa,neka asuniangalia nayi. Mfano tsihuviria namna ini, tsiviri, nitsohuangalia rangu hunu ata hunu! Tsi ndjemal

...Oui, si elle me regarde mal. Par exemple, je te croise, comme ça, je passe, et je te regarde depuis ici (les pieds) jusqu'à ici (la tête)! Ce n'est pas bien!

(A noter ce mouvement ascendant du regard agresseur, qui se termine la tête haute, et non le regard abaissé devant l'autre).

3.2.4. L'AMITIE.

L'amitié est une relation librement choisie entre deux personnes qui deviennent interdépendantes et solidaires, pour des raisons affectives. C'est une relation de coopération qui a ses scripts et son langage. Parce qu'elle est délibérément choisie, et construite par l'individu, la relation d'amitié peut éclairer certains aspects des relations intimes et empathiques à Mayotte.

(Il sera plus souvent question dans ces réflexions d'amitié entre femmes: l'amitié entre hommes se développe dans le cadre extérieur d'activités sociales différentes; la définition des rôles est peut-être la même.)

1. Recrutement

Le développement d'une amitié sincère commence souvent dans l'enfance, quand on est élevés ensemble : voisins proches aux relations quasi familiales, **hirimu** de même classe d'âge partageant beaucoup d'activités, cousins, ou cousines, élevés dans la même maison... l'amitié émerge de l'empathie créée par ce "vivre ensemble".

On peut aussi, de manière étonnante pour nous occidentaux, "décider" d'être ami(e)s, et proposer à une personne qu'on connaît peu: **"Narifanye uwandzani?"** ou: **"Usutsaha rike wandzani?"** ("Faisons/amitié?" ou: "Veux-tu que nous soyons ami(e)s?")

2. Règles de l'amitié

Une telle proposition se réfère à un ensemble de comportements et d'attitudes d'amitié, connu de tous. Il s'agit à travers des règles de comportement de se rapprocher de l'autre, de défaire délicatement ses défenses de soi naturelles, de l'apprivoiser. **"Wandzani wasudungamana"**: "des amies s'accompagnent, vont dans le même sens" (**dungamana**, forme associative de **dunga**: suivre, se fier à, dépendre de. **Dungamana** traduit l'interdépendance et l'accord). Elles s'entendent, se plaisent (**wajiviana**, associatif), se connaissent (**wajiliana**) mieux. Le sentiment d'identité ("**Ra sawa**", "nous sommes pareilles, nous sommes égales"), la bienveillance ("**tsisimvinga kinume**", "je ne la contre pas, je ne m'oppose pas à elle"), sont la base du sentiment partagé. L'idéal de toute relation empathique est de supporter, endurer (**ustahamili**) le mal éventuellement commis; les partenaires étant compréhensifs (**welevu**), on doit pouvoir résoudre les tensions, implicitement ou explicitement...Comment? En conservant le respect de l'amie on trouvera la façon de le dire: "**Neka una adabu ya munyaho, Mwezi Mungu asuswamih**i": "Si tu as du respect pour l'autre, Dieu pardonne".

L'amitié est le cadre d'une certaine révélation de soi, d'un partage d'expérience. Ce qu'on attend de l'amie: "**Kula trongo zahe, kayanitsitsiyayo**: "qu'elle ne me cache pas ses affaires personnelles"; "**Kanibalidzia**": "qu'elle ne m'interdise pas (l'accès à son monde intérieur, à ses pensées)". Le risque est grand, la dépendance est forte, la sensibilité exacerbée.

Il faut donc distinguer dans son expérience les camaraderies ou amitiés extérieures (**wandzani wa vwendze**) et les liens d'amitié qui ont atteint l'intensité du lien consanguin, afin de

pouvoir choisir et peser ses engagements et les risques qu'ils comportent. Ce modèle de lien consanguin fonde une stratégie vis-à-vis de l'autre: la fraternité biologique représente le modèle pour des comportements à la fois fidèles et indulgents, d'où la rupture est exclue puisque le modèle est celui d'une solidarité organique: "**Muhono mwi waho kutsoshindra huukatra**" dit le proverbe: Ta mauvaise main tu ne pourras pas la couper.

Entre femmes, et selon la génération, l'amie intime sera alors considérée comme une soeur ou une mère. L'aboutissement, et non pas le départ, d'une telle relation, sera la cérémonie religieuse qui lie officiellement les deux personnes, où l'on récite la Fatiha, encens allumé, sorte de mariage d'amitié qui ne peut être délié. ("**Roho yatru ilolana**": "nos coeurs se sont épousés"). Elle peut se faire entre sexes opposés et consacre la fraternité psychologique et spirituelle des intéressés.

3.3. INTERACTIONS RITUELLES (RELATIONS AVEC "LE DEHORS", les autres).

Ce type d'interaction doit être engagé par des rituels précis de prise de contact, qui respectent la hiérarchie verticale et permettent des négociations horizontales. Les relations verticales sont caractérisées par le respect formel et le savoir-vivre; dans les relations horizontales on allie la non révélation de soi au tact, pour éviter autant que possible que la compétition et l'agression se manifestent dans les échanges verbaux.

3.3.1. LE "ADABU" ET LES RITUELS DE PRISE DE CONTACT.

Le **adabu**, ou savoir-vivre; est un ensemble de règles pour l'interaction, qui tiennent compte de la place appropriée de chaque participant dans le monde social ordonné: elles assurent le confort des interlocuteurs dans les prises de contact, parce qu'ils s'orientent sans peine selon des scripts précis correspondant aux

statuts et aux rôles. L'ordre social est basé sur la hiérarchie de l'âge et du savoir principalement. Le **adabu** révèle les compétences sociales des usagers, et la maîtrise de leur comportement en public (cf. plus haut, l'expression **salimina**). Il n'est pas dénué d'un certain aspect esthétique: le **adabu** garantit l'harmonie des rapports sociaux, grâce à l'accord de surface, l'apparence de consensus, qu'il produit.

A Mayotte, les relations anonymes n'existent pas dans le cadre du village, (et rarement dans celui de la ville): en public on salue tous ceux qu'on croise. L'autre est immédiatement identifié comme aîné, cadet ou pair. Entre aîné et cadet, supérieur et inférieur donc, le plan est simple, et le langage intéressant.

Cas minimum d'interaction rituelle:

Q. **Kwezi** (craze de **uke na uyezi**), au pluriel **kwezini** ou **nisumuyezini**.

Sois-avec-le-pouvoir, je-vous-reconnais-le-pouvoir.

R. **Mbona**.

Sois sauf. Ce mot vient du swahili **pona = bona (Bona) ou vona** (en comorien): guérir, en réchapper; le participe: **mbona** signifie "qui s'en sort, qui n'est pas atteint, qui est préservé".

Dans un cas personnalisé on dira:

Q. **Kwezi fundi, mama, baba, zuki, zama...** (commentaire des usagers: "**Asumutukuza**")...

Sois-avec-le-pouvoir, Maître, Papa, Maman, frère ou soeur aîné(e), Oncle (maternel), etc...("Le plus jeune" honore ou "rend hommage" au plus âgé").

R. **Mbona, mkana baraka, mkana maesha ...** ("**Asumuhezda**")...

Sois sauf, que la chance soit avec toi, que ta vie (soit longue), etc... ("Le plus âgé élève le plus jeune").

Le schéma de cette séquence peut s'analyser ainsi, le plus jeune devant engager l'échange:

Q. Reconnaissance du pouvoir de l'autre, avec allégeance au statut

qui fonde cette supériorité: âge (ascendance), savoir. Les usagers en rendent compte par: rendre honneur. Etymologiquement, **tukuza**, exalter, glorifier, grandir qq'un, de **tukuka**, être ou devenir grand (cf. **mkuu**, = en mahorais archaïque **mhuu**, grand). Nous sommes sur l'axe vertical, métaphore haut/bas.

R. Le plus âgé qui prend acte de cette reconnaissance "fait monter", "élève" (les usagers en rendent compte par le verbe **hedza**) l'inférieur (nous circulons sur l'axe vertical), par des souhaits de chance (rôle de la chance dans l'acquisition d'un statut élevé, une question qui mériterait, ailleurs, de longs développements), de longue vie (chance, et condition d'acquiescer le statut dû à l'âge).

Cette première séquence terminée, le plus âgé conduit les suivantes, basées sur l'expression d'une attention à l'autre et à sa famille, dans le cadre circonstanciel (lieu, temps, activités). Les réponses (**fet'e**, **ndjema**: bien; **hairi**: très bien)) se réfèrent à la paix (**salam**), à la protection de Dieu (**al hamdu lillahi**), à la sauvegarde, à la présence de chacun à sa place (**tsa vavo**, **a vavo**, **ra vavo**: je suis là, il/elle est là, nous sommes là).

Si les relations verticales imposent la certitude de leurs scripts, dans les relations horizontales tout est affaire d'évaluation. Si saluer est inéluctable, l'usager a le choix du style, et peut moduler ses séquences. Les incertitudes mutuelles obligent à être attentif à des finesses. Puisque c'est l'inférieur qui engage les salutations entre inégaux, on estime entre égaux que c'est une grâce qu'on fait à l'autre de commencer: il s'agit de juger, dans une relation rituelle, s'il n'y a pas déséquilibre des conduites de prise de contact dans les rencontres fortuites de la vie quotidienne. Ne pas saluer est indice de conflit: la salutation doit être réciproque, la quantité est la qualité sont aussi indices de ce que l'autre voit de cette relation. Des formules traduisent la sollicitude et la chaleur d'un dialogue de salutation: "**Barza maha mengi?**" "Quelles nouvelles, depuis toutes ces années?" (...alors qu'on s'est vu il y a peu...).

3.3.2. DE L'ANOMIQUE AU RITUEL (DE L'ANONYME A L'IDENTIFIABLE)

Les situations anomiques sont pratiquement impossibles à Mayotte où tout le monde est identifié ou identifiable par rapport à ses réseaux de relations, même dans le monde nouveau de l'administration; il est rare d'engager une interaction avec un inconnu, car on peut souvent en faire l'économie en trouvant le chaînon, l'intermédiaire: dans une administration même on ira trouver, non la personne (inconnue) concernée par son problème, mais la personne connue qui introduira le demandeur auprès de l'interlocuteur adéquat.

La nécessité de l'intermédiaire étant ainsi posée, comment se font les présentations? Il s'agit autant de respecter la sensibilité de l'inconnu en position marginale que celle de l'intermédiaire le représentant. Il faut trouver les frontières qui engloberont finalement les interlocuteurs dans une même appartenance, et ce par une petite enquête des différents nexus de relations qui fondent l'appartenance: village mahorais d'origine, famille, etc...

L'inconnu à Mayotte a le statut de **mudjen**: étranger autant qu'invité, ayant droit à ce titre à des égards dans certaines situations, de la même façon qu'il est contraint à la réserve dans d'autres, par exemple lors d'une prise de décision dans le village. Le **mudjen** est lié aux autres par celui/celle qui le reçoit, qui en est responsable et solidaire. Tout affront fait à l'un est fait à l'autre. Toute attention accordée à l'un est accordée à l'autre. L'intermédiaire garantit donc la sécurité dans l'interaction à engager.

Deux hommes A et B sont amis. B a un camarade C qu'il amène pour la première fois chez A. Voici quelques unes des formules qui sont autant de ressources à la disposition de A pour accueillir C qui a d'ores et déjà pour lui le statut d'ami de B:

- **Una mudjen?** ou: **Rina mudjen?**

Tu as, ou: nous avons un étranger/invité?

- **Mwananyatru a shi havi?**

D'où est notre compagnon?

- **Munyawe, barza havi vanu?**

Compagnon, quelles sont les nouvelles de quel village?

Ainsi A connaît le village de C et peut demander directement ou indirectement qui sont ses parents et amis, jusqu'à tomber sur quelque réseau commun qui les fera se considérer comme plus ou moins liés, et qui définira le script dans lequel il peuvent interagir, selon leur âge surtout.

- **Fulani arendre jeje?**

Comment va Untel (de ce village)?

- **Basi, wawe mwana wa mbani?**

Bon, tu es fils de qui? (recherche des lignages).

3.3.3. DU RITUEL A L'INTIME: L'IDEAL EMPATHIQUE

Toutes ces formules ont pour but d'intégrer l'invité, car, expliquent les usagers, si on s'entendait demander: "**Wawe mudjen ulaa havi?**" "Toi l'étranger d'où viens-tu?", on serait terriblement mal à l'aise et à court de réponse directe. Ce compagnonnage proposé par les formules, et permettant une identification par les uns et les autres des réseaux communs, conduit vite à la conclusion que "à Mayotte nous sommes tous parents". Cette parenté généralisée définit deux modes de relations essentiels: affiliation et fraternité.

Il faut aussi voir, dans l'emploi des termes de parenté nécessaire aux formes normales d'interactions harmonieuses, que la référence la plus importante est celle de la relation intime qui est en jeu. Ainsi, un jeune homme s'adresse à la mère de son ami intime en disant "**Mama**", ce qui indique surtout qu'il considère son ami comme un frère. Ou un couple passant dans un village ou l'homme connaît des gens, pas la femme: devant cette inconnue,

les hôtes lancent: "Ah, ripara mwamwatra (niadza)?...Basi, mwamwatra (niadza watru) a shi havi?" "Ah, voilà notre belle-soeur (belle-fille)?...Notre belle-soeur (belle-fille) est de quel village?" Cela pour confirmer qu'ils considèrent l'homme comme leur frère (ou leur fils, selon la génération) et qu'ils entendent le traiter comme tel.

Dans ces cas de présentation, l'intermédiaire se voit confirmer les liens qui l'unissent aux hôtes, l'étranger est sécurisé par les formules d'intégration; des messages implicites passent sous les phrases prononcées. Au nom des relations intimes déjà établies, on s'assure mutuellement de sa bonne volonté, on semble conjurer un danger, un risque, venu de l'extérieur...

3.4. CONFLITS ET RESSOURCES STRATEGIQUES

C'est la notion de **self**, de "soi", qui est mise en cause dans les situations de conflits verbaux, de sensibilité à l'agression et de réactions de défense. Dans ses travaux déjà cités plus haut, D.C.Barlund a mis en évidence que le niveau de révélation de soi qui est possible à l'intérieur d'une culture va de pair avec un niveau de sensibilité à l'agression, et avec des ressources de défense de soi. C'est souvent grâce à des témoignages sur le décalage culturel entre Européens et Mahorais dans les interactions de la vie quotidienne que j'ai pu moi-même percevoir à quel point le style interactif est radicalement différent dans ces deux cultures mises en présence à Mayotte, et comment les Mahorais perçoivent et identifient des interactions telles que les critiques ou les simples remarques, considérées comme prévisibles par les Occidentaux, étant donné le style argumentatif de leurs interactions ordinaires.

3.4.1. LA REMARQUE, LA CRITIQUE ET L'INSULTE.

1. Le langage et l'expérience.

Les différences que l'Européen voit entre ces trois formes d'interactions ne sont pas perceptibles pour le Mahorais: pour lui ce sont des agressions, proférées directement, en face à face, sans détours. Dans le monde mixte du travail, le Mahorais pourra répondre à une critique par un silence dû au respect, à la crainte du conflit, à la nécessité de préparer une réponse différée; l'interlocuteur européen situera mal cette réaction et la mettra sur le compte de l'aveu de faute, ou de l'indifférence, car il s'attendait légitimement à une justification immédiate. Le mahorais racontera ensuite: "**Aniruhanal**" "Il m'a insulté!"

La langue mahoraise possède plusieurs expressions: **utoa manani**, faire des remarques, **ulihidza**, critiquer, **uruhana**, insulter; mais ces traductions ne sont en fait que de fausses équivalences; les termes correspondent à des contextes précis. C'est le mot **ulihidza** qui nous intéresse ici. On peut le rapprocher du mot kiGunya (dialecte swahili de l'île de Paté): **kulikidza**, qui signifie: laisser aller, répudier, congédier. Au lieu de traduire le mot **shimaore "ulihidza"** par le français "critiquer", qui ne rend pas le même caractère négatif, agressif et blessant, nous préférons le comprendre à la lumière de cette étymologie et du contexte interactif, comme: "repousser, rejeter, en disant que".

Le décalage franco-mahorais dans la perception d'une telle interaction vient aussi du fait que les uns sont orientés vers le contenu référentiel du message, sa justification vis-à-vis d'un acte extérieur, les autres accordent leur attention à l'état et la qualité de la relation interpersonnelle: ainsi c'est plus la forme de la critique que son fond qui sera identifiée et qualifiée de **shilidzo**, agression verbale, critique insultante.

Ce qu'on ressent est exprimé en termes de blessure, souvent

décrite comme un coup de couteau: on se sent poignardé, souvent dans ses entrailles. La critique est envisagée en termes d'atteinte à la vie, quand elle est aussi cruelle que la lame qui tue, qui égorge. De fait elle est toujours comprise ainsi: elle consiste à dire à l'autre qu'il ne joue pas son rôle, qu'il n'est pas ce qu'il prétend être. Socialement, il y a quelque chose de mortel dans cette assertion, puisqu'on vit dans et par le rôle qu'on substantialise, qu'on s'y identifie fortement, que la conscience de soi se développe dans le/les rôles que l'entourage reconnaît à l'individu.

Comprise ainsi la critique trouve sa place dans la relation hiérarchique entre aînés et cadets, si nécessaire: l'éducation sait se faire sévère s'il le faut. Elle se fait cependant au prix du climat empathique. Entre amis elle doit être précautionneuse pour ne pas être un désaveu et entraîner la rupture. Mais si par contre elle émane de la majorité, et exprime le consensus du groupe contre un de ses membres, la critique devient jugement, et le critiqué perd la face.

Il faut donc envisager quelques cas de critiques et de défense verbale dans les domaines situationnels définis plus haut: domaine des relations intimes ou rituelles, et en tenant compte du critère essentiel de l'âge prescrivant des formes particulières de conduites verbales.

2. Domaine d'interaction intimes

On ne répond pas aux critiques d'une mère, ni d'un père, ni d'un **fundî** (maître d'école coranique) car on est dans une situation de dévouement total vis à vis de ces personnes qui ont élevé l'enfant qu'on a été. Cet avantage naturel et/ou mérité des éducateurs (et de tous les aînés de la famille consanguine) fait qu'il est difficile aussi de réagir aux parents qui auraient un mauvais comportement. Si une mère n'était pas digne du respect de ses enfants, (cas d'une mère prostituée déshonorant ses enfants, par ex.) ceux-ci devraient saisir de l'affaire les anciens du village (**wadzade wa dagoni**) qui auront alors autorité pour

faire des remontrances à celle qui se conduit mal. Ces anciens sont des recours toujours possibles pour les enfants: les plus jeunes n'ont pas toujours tort quant au fond, "**Mdzade haki, mwana haki**": "raison au parent, raison à l'enfant". Mais c'est toujours un tort qu'un enfant critique ses parents quoi qu'ils aient fait ou dit: il n'a qu'à trouver la stratégie qui respectera les formes sous peine d'être désavoué par tous.

Par exemple, une fille aura soin de baisser le regard devant une critique de ses parents. Si elle souhaite utiliser sa mère comme intermédiaire pour se justifier vis à vis de son père, elle le fera sur le mode implicite, sa mère comprendra; elle ne peut obliger sa mère à prendre parti ouvertement. Des stratégies peuvent se développer dans un contexte où l'empathie est recherchée et souhaitée, par la coopération de plusieurs participants qui s'offriront comme intermédiaires. On souhaite en outre apparaître comme unis face à l'extérieur, c'est une raison pour chercher une résolution rapide aux conflits, voir à attribuer des causalités venues de cet extérieur.

Le cas des conjoints est différent, en ce sens que malgré leur volonté commune de vivre ensemble, leur relation ne se situe pas toujours au même niveau d'empathie que les relations familiales. La présence des enfants cependant est un ciment sérieux entre les deux familles.

Le rapport hiérarchique entre mari et femme fait que la critique peut être considérée comme justifiée chez l'un, et insolente chez l'autre, mais ce serait là une vue grossière: il y a des situations où l'avis de la femme prime, d'autres où c'est l'avis de l'homme, le tact de chacun consiste à mesurer ses prérogatives. C'est affaire de négociations particulières. D'une manière générale aussi on pense que les femmes ont un **roho** (âme, force morale) moins fort que les hommes, qu'elles ont moins de maîtrise d'elles-mêmes, ce qui peut justifier une indulgence patiente ou l'emploi de la force, selon les ménages, devant des critiques, fondées ou non, émanant de la femme. Les femmes ont des alliés en la personne de leurs frères, qui peuvent être leurs

porte-parole, ou intervenir quand il y a abus du rapport hiérarchique de la part du mari.

Dans ce domaine intime, la scène est privée, cachée au public: il n'y a donc pas le problème de "perdre la face", d'être rabaissé par quelqu'un de l'extérieur, de concurrent. Dans le contexte d'unité d'action que représente la famille, les rapports sont assez hiérarchisés, et marqués par la dépendance et le dévouement en même temps que par le critère de l'âge, pour que les scripts de chacun soient clairement définis. De plus la rupture n'est jamais franchement envisagée dans un tel contexte. La concurrence qui peut exister entre égaux est pondérée par une solidarité organique et le développement de relations intimes fortifiantes psychologiquement.

3. Domaine d'interactions rituelles

Les Mahorais n'aiment pas répondre du tac au tac, ils n'ont certes pas été éduqués pour cela: on court le risque de dire des bêtises en public, donc de se ridiculiser un peu plus. La maîtrise de soi est une qualité. Temporiser n'est en rien humiliant et permet en outre de réfléchir avec d'autres, de prendre des avis. On n'est jamais sûr d'avoir raison tout seul. La temporisation fournit donc matière à des interactions verbales sur des interactions verbales, à une analyse et à une reconstruction, à une évaluation partagée des scripts de chacun, à une redéfinition / consolidation des rôles, etc.

Pour réagir à la critique d'un plus âgé, on choisira donc d'envoyer un intermédiaire chargé d'un message plus ou moins "dur", qu'il transmettra édulcoré s'il a la sagesse de rechercher l'harmonie et non le conflit. Ou bien on écrira, au calme, et c'est un procédé qui étonne toujours les Européens qui en sont les destinataires.

Mais pourquoi critiquer en face quand on peut en faire l'économie, que les circuits indirects fonctionnent aussi bien pour les agressions verbales que pour les réponses, et que l'information sociale est telle que le message parvient très vite à

son destinataire? C'est ainsi qu'existent les potins mensongers, ou **manafiki**.

L'exemple suivant montre: 1) les méfaits de ces potins, 2) la différence entre la coopération dans la famille consanguine, et le risque permanent de rupture ou de conflit caractérisant les liens d'alliance, 3) la position du conjoint (l'épouse ici) comme intermédiaire entre ses parents et son conjoint, 4) l'utilisation par une fille adulte du frère aîné déjà investi d'une grande autorité, pour faire passer un message au père, 5) la nécessité de la communication implicite et indirecte pour épargner la face et l'amour-propre du père bien qu'il se soit mis dans son tort, puisqu'un fils ne peut faire de remontrance à son père, 6) la répugnance à ébruiter les affaires de famille quand on peut les résoudre entre soi.

1/ Un beau-père A, qui n'aime pas trop son gendre, s'adonne à des critiques à son sujet dans des conversations de village (dehors).

2/ Ces critiques, dûment rapportées, parviennent aux oreilles du gendre B.

3/ Il répète à sa femme C ce qu'il vient d'apprendre; celle-ci ne peut absolument pas en parler à son père.

4/ Elle prévient donc son frère aîné D.

5/ Le fils aîné D va voir son père sous un quelconque prétexte, et entame des négociations pour lui dire sans le lui dire qu'il doit cesser de critiquer son gendre en public (amener la conversation sur le gendre, parler des potins sans en nommer la source, exprimer un jugement défavorable sur ces potins, etc.)

Le père aura entendu la leçon, et saura gré à son fils de l'avoir respecté.

La rapidité avec laquelle toute information livrée au dehors est rapportée justifie la prudence et la superficialité qui caractérisent les interactions harmonieuses. On n'ose rien dire de trop franc sur les autres, pour ne pas se fâcher avec eux, ni sur soi-même, pour ne pas voir sa confiance révélée à tous, puis utilisée....

Cette évaluation sociale relative, qui pousse chacun à déterminer si il est au-dessus ou au-dessous de tel autre, qui est la cause de la sensibilité exacerbée, de la susceptibilité, des individus en tant que membres de groupes solidaires, est aussi en cause dans les situations de requêtes, de demandes d'aide.

3.4.2. LA REQUETE. LE TACT ET LA FACE.

Le style de vie communautaire des villages mahorais, et plus largement des groupes familiaux étendus, autorise une coopération importante entre leurs membres dans diverses situations recensées par le répertoires des scripts familiaux et de village (quartier, classe d'âge, confrérie, etc.) Au-delà des petits services de la vie quotidienne, domestique et artisanale, et en dehors des interactions dans le domaine familial strict où la solidarité des membres permet de s'attendre légitimement à des actions communes, les aides plus précises et plus importantes sont des instruments pour la construction de réseaux personnels d'interaction qui peuvent être denses et complexes.

Le besoin exprimé (**hodja**) et l'aide accordée (**zema**) déséquilibrent la relation; cette asymétrie est pudiquement occultée dans les rapports en face à face par le tact, permettant à celui qui est en position vulnérable de garder la face. L'interaction est cependant analysée en termes de verticalité, mais aussi de solidarité-réciprocité.

1. Le besoin

Parce qu'il démontre l'insuffisance du demandeur dans un domaine, et le rend vulnérable face à l'autre, le besoin est délicat à exprimer hors du cadre des relations intimes, et même dedans. Tout demandeur s'expose par là-même au refus, et risque de perdre la face: on ne peut donc pas demander à celui que l'on perçoit comme inférieur dans son évaluation sociale, ou dans le domaine concerné. Un **sheikh** estimé pour son savoir, au prestige (**sheo**) élevé, mais aux revenus modestes, pourra demander de

l'argent à un instituteur salarié, puisque dans ce domaine ce dernier a un net avantage, et que par ailleurs il peut être en situation de demandeur ou de débiteur à son tour envers le **sheikh** pour les services que celui-ci peut lui offrir. Une grande compétence sociale est développée par les usagers pour estimer cette balance sensible dans les rapports interpersonnels.

On n'envoie pas d'intermédiaire pour demander quelque chose. Sa propre vulnérabilité, déjà lourde à assumer parfois, ne peut courir le risque d'être livrée à l'extérieur, aux potins de village. La dignité oblige aussi à assumer ce rôle face à la personne sollicitée, et on ne reçoit pas une demande transmise indirectement.

2. La formulation

"- **Hodi?**" "puis-je entrer?"

"- **Karibu! Salimina?**" "Entrel! Rien de grave?" car pour faire une demande discrète on peut rendre visite aux gens à une heure inhabituelle, tardive...

"- **Ini nza na nyora de yaniveleha...**" "C'est la faim et la soif qui m'amènent..."

Nza na nyora, la faim et la soif: un besoin vital est exprimé dans cette formule qui signifie qu'on va être sollicité : le point est mis, encore, sur la relation, son intensité et les risques encourus. On ne peut pas dire non à la faim et à la soif. Aussi, on ne dit jamais non. Mais pourtant on refuse parfois.

Tout d'abord, par tact, on a des formules de ré-équilibre envers celui qui demande et qui n'obtient pas, ou pas encore:

"- **Univa sheo**", "tu me donnes du prestige, de l'honneur, (en venant me trouver)"... "**Tsipara utukufu**", "cela m'honore"... "**Iyo utukufu swafi**", "c'est vraiment un grand honneur (pour moi)"...

On temporise ensuite un peu:

- "**Nitsoangalia**", "je vais voir (si je peux)"...

Il faudra ensuite présenter quelque motif impératif, par exemple montrer qu'on aide déjà ses parents proches, et qu'on ne peut en faire plus...

Cette tension difficile à résoudre, même pour les demandes plus ordinaires, fait que bien souvent les gens préfèrent "lâcher" un "oui, je te rendrai ce service", et ne pas le faire, quitte à trouver quelque raison par la suite...

Dans d'autres cas, assez nombreux, on accepte. Le service rendu est alors à porter à son actif, même après remboursement. "**Zema kaiolo**": "un bienfait ne pourrait pas, ne s'oublie pas", dit le proverbe. Le tissu social des villages est fait de cette trame serrée de réciprocité, vécue au niveau moral comme au niveau matériel.

3. Réclamation sur la dette

Il est très blessant de réclamer une dette, bien que parfois cela s'avère nécessaire. On ne peut faire cet affront à un parent: s'il n'est pas solvable on est soi-même sa garantie; de plus ce genre d'incident détruit l'harmonie des relations intimes ou proches.

Il est un cas où le plaignant est aussi gêné que ses interlocuteurs: c'est quand le créancier d'un mort vient en parler à la famille. Ce pour deux raisons: il est de règle de régler ses dettes avant de mourir, afin d'arriver pur dans l'au-delà; la demande peut donc être doublement blessante et il faut réassurer le désir de coopération et l'inter-compréhension, la sympathie, par des formules choisies. Les parents s'acquitteront sans perdre la face de leur devoir de régler ces dettes pour leur mort.

Un homme se rend chez la fille aînée d'un de ses amis décédé, le lendemain de la fête du 40^e jour. Il lui présente ses condoléances. Il s'attarde. On sent que quelque chose va être dit. Il commence quelques phrases adoucissantes :

"- **Riswamihina**" ("pardonnons-nous mutuellement": on ne sait plus qui est plaignant et qui est lésé)... "**Wanyu wananyangu**" ("vous êtes mes frères et soeurs")...

Quand le malaise est dissipé, que toute suspicion d'agressivité (critique du mort ou vexation des parents) est écartée, que les bonnes intentions mutuelles sont établies, il annonce la dette. Ensuite la conversation reprend un tour d'information sociale: l'ami raconte à la fille du défunt quand son père lui avait emprunté de l'argent, depuis combien de temps la dette était établie, ce qu'il avait commencé à rendre, etc.

Le problème se pose parfois de savoir si le créancier d'un défunt est bien honnête, et si la dette a réellement été contractée. Mais les gens préfèrent, dans le doute, payer une dette incertaine plutôt que de provoquer un conflit avec le vivant qui réclame, d'une part, et éprouver du remord envers leur défunt parent pour le cas où la dette serait réelle, d'autre part.

L'importance accordée aux formes des interactions verbales révèle bien la sensibilité particulière des usagers, la proximité des conflits et la nécessité, dans ce contexte communautaire, de les éloigner ou de les résoudre.

3.5 CONCLUSION

Le contexte situationnel détermine le choix par les usagers d'une forme d'interaction. A Mayotte, le groupe de référence ou d'appartenance s'oppose à l'extérieur pour le choix d'un style ou la reconnaissance d'un script adapté. Les buts poursuivis par l'acteur social, et les moyens employés, ne sont pas les mêmes selon qu'il se trouve avec des *insiders* ou des *outsiders*. Le modèle-type du cadre de relations intimes est la famille conviviale: la hiérarchie des générations et la fraternité fonde un style idéal de relations d'affiliation et/ou de solidarité. Le besoin d'empathie avec "les autres qui comptent" permet une coopération fondée sur le respect des comportements prescrits mais aussi de nombreux compromis.

Ces cercles de convivialité et d'interaction (famille, école coranique, classe d'âge, etc.), déterminent l'unité d'action vis à vis

de l'extérieur, du domaine des relations rituelles. Dans ce contexte, la compétition pour le prestige remplace la coopération; garder la face devient important, et la rivalité sous-tend un grand nombre d'actions sociales, actions engagées par des associations de quartiers (danses ou pique-niques), par des villages (rencontres sportives), ou par des réseaux familiaux et/ou villageois (engagements politiques...) Des incidents ou des conflits latents resurgissent ou s'alimentent à ces occasions.

Cette rivalité fait partie du processus de construction de l'identité, par ces références, ces nexus d'appartenance dans lesquels l'individu se réalise en substantialisant un rôle. La définition de soi et des autres se fait par l'adhésion active à ces nexus, l'organisation de l'action individuelle est à la fois contrainte et favorisée par ces appartenances.

Le clivage dedans/dehors apparaît comme opérationnel pour repérer sa place dans le jeu social, identifier les autres et leur attribuer des buts et des motifs; et fonde la prise de décision des actions socialement orientées. Dans leur analyse des situations quotidiennes, les acteurs sociaux se réclament de groupes de référence qui, de la famille au village, et aux réseaux plus étendus, par emboîtements successifs, peuvent s'élargir indéfiniment ou au contraire, en sens inverse, se réduire, et en fonction des situations et des antagonismes, jusqu'à la dyade minimale mère-enfant, chaînon indestructible de la société mahoraise (25).

L'individuation, telle qu'elle est possible à Mayotte, loin de favoriser la révélation de soi, ne peut être concevable que dans l'adhésion à une action commune, où les buts individuels peuvent être l'accession au leadership, la centralité de la position sociale, l'élévation du statut. Ces buts sont atteints d'une part par le déroulement du cours de vie typique, qui assure le statut de l'âge et de l'ascendant sur la famille qu'il a fondé, et d'autre part par la maîtrise de savoirs spécialisés, dans un contexte de réseaux sociaux fonctionnant sur la réciprocité, symétrique ou asymétrique (interdépendance ou dépendance).

4. ATTITUDES VIS A VIS DU MONDE DES OBJETS.

4.1. LA MAISON ET L'ENVIRONNEMENT DOMESTIQUE.

La sensibilité occidentale est frappée par le manque de décoration des habitations mahoraises: pas de tableaux ni bibelots, pas de meubles ouvragés; pas de fleurs dans les jardins et les cours. Il semble qu'il n'y ait pas de recherche esthétique pour elle-même. On verra plutôt, accrochée de guingois sur le mur, une photo de la Mecque, ou un tissu au dessin fluorescent sur fond noir représentant la Kaaba: souvenir d'un pèlerinage, pour les habitants de la maison, et témoignage devant les visiteurs qu'un membre de la famille est allé au pays du Prophète et a accompli une des cinq obligations religieuses.

Ou bien ce sera un vieux **pembe uvunge** (du swahili **pembe**, polygonal), décoration en forme d'étoile de tissu monté sur baguettes, avec fleurs en tissu, dont on orne la maison des jeunes mariés pendant les fêtes du **arusi**, grand mariage: un souvenir de ces festivités uniques pour la propriétaire de la maison, de ces jours de joie et d'honneur.

Dans la pièce de l'homme, ce sont parfois des photos ou des diplômes qui figurent, encadrés et accrochés au mur: photo du maître de maison en **djoho** (manteau brodé de cérémonie) photographié devant un décor de la Mecque, ou bien pris aux côtés d'un visiteur étranger, Grand-Comorien ou Arabe venu pour une mission religieuse; ou encore diplôme d'infirmier, rappelant avec une fierté discrète que le statut local acquis avec cette fonction a bien été mérité...

Les meubles de la maison sont rares et simples: ils suffisent cependant à encombrer les deux pièces de la **nyumba** traditionnelle. Des lits surtout (dans lesquels les enfants dorment à plusieurs) prennent toute la place, accompagnés parfois de

tables et de chaises. Des valises entassées remplacent souvent l'ancien coffre, **bweta**, où la femme rangeait tout ce qu'elle possédait: vêtements et bijoux tenus de sa mère ou reçus en cadeau de son mari. Le Mahorais apprécie le confort d'un bon lit, et préfère, au lit en planches, le **shitandra ya ngwe**, dont le cadre est tendu de cordes de sisal fabriquées au village, et posé sur quatre pieds massifs parfois sommairement sculptés. Sur ce sommier souple on pose le matelas de kapok, doux et moelleux, ou la paille remplie de fibres de noix de coco aérées, ou encore, si l'on est très pauvre, la simple natte.

Le lit d'une femme mariée est l'objet de tous ses soins: c'est sur son aspect impeccable qu'on juge la maîtresse de maison, qui doit retaper habilement le matelas de kapok pour qu'il soit bien plat - le matelas mousse présente à cet égard bien des avantages-, et qui le recouvre (ainsi que le lit de devant visible de la rue) d'un drap brodé ou ajouré, visible de la cour, fierté de la femme, qui y exprime son amour pour celui qui partage sa couche, son mari du moment. Certaines brodeuses expertes n'hésitent pas à écrire en coton coloré des messages relevés au hasard, tel celui-ci: "Chéri je t'aime" (sic), agrémenté de fleurs et de guirlandes. Assortis au dessus de lit, rideaux et portières sont accrochés aux ouvertures. Certaines femmes brodent, durant leur vie, plusieurs dizaines de pièces, selon la technique de l'ajouré, dit **resele** (broderie "Richelieu" enseignée à l'origine à Madagascar), ou **petokfe**, broderies en bleu, ou vert et rouge, pour elles-mêmes et le trousseau de leurs filles. Les modèles, recopiés au papier carbone (et perdant à chaque fois un peu plus de leur précision) sont diffusés de femme en femme: fleurs et couples d'oiseaux et grappes de raisins, zébus, constituent les motifs préférés, images d'amours, de bonheur, de prospérité (26).

Ce lit bien net et brodé est souvent parsemé le soir de fleurs de jasmin (**anfu**), de **dua**, fleur de cactée sauvage au parfum sucré, de boules jaunes d'acacia, qui veulent exprimer l'amour de

la femme, et attirer l'époux en favorisant son désir. Le lit, c'est donc surtout le lieu du couple, de la rencontre conjugale. Un frère n'est pas censé entrer dans le chambre de sa soeur mariée, et encore moins s'asseoir sur le lit conjugal, ce serait très impudique. La pire des offenses qu'un homme puisse faire à sa femme est d'introduire une de ses maîtresse dans le lit conjugal.

C'est l'endroit le plus intime de la maison, et c'est sous le lit qu'on place les réserves de nourritures comme le sac de riz ou le régime de bananes vertes, bien à l'abri, ce qui sert d'image pour le proverbe: "**Utsaha^{sha} vuvuni unyama**", "celui qui veut ce qu'il y a sous (le lit), qu'il se courbe". Dans les contes où le héros victorieux de l'épreuve mais dont la place est usurpée par un faux héros, veut se faire rechercher, il se cache sous le lit, où les soldats du roi iront le dénicher, et d'où ils l'amèneront à la place la plus publique et exposée, aux cotés du roi.

C'est aussi sur un lit de cordes, sans matelas, qu'on plaçait traditionnellement le jeune garçon qui devait être circoncis, dans l'aire de toilette: le sang et l'eau d'ablution coulaient au travers des cordes.

Un autre objet essentiel de la maison est la natte. Rangée enroulée debout dans un coin de la véranda, elle est déroulée pour les repas, pour la sieste à l'extérieur, pour toute activité qui demande que l'on se place sur quelque chose de propre (le sol des maisons est plus souvent en terre battue qu'en ciment). La natte, c'est le "living-room" familial; déroulée, elle invite la voisine à s'asseoir, à se mettre à l'aise. La natte est aussi un symbole du monde féminin domestique, s'opposant à la chaise masculine. Bien que quelques familles très pauvres n'aient pas de chaises, la plupart des hommes ont chez eux quelques chaises en bois, de fabrication locale, qu'ils mettent sur la véranda de devant, coté rue, et sur lesquelles ils discutent avec leurs amis. Les chaises sortent aussi dans la rue, se regroupent dans les petits points de rencontre du quartier, autour du jeu de cartes...



Travaux de fillettes



La natte est sur la véranda de derrière, coté cour; lieu de bavardage des femmes, de leurs travaux, des repas et causeries, la natte est privée, féminine, familiale, comme la chaise et publique, masculine, et offerte à l'invité, **mudjen**.

Pour le repas, on place au milieu de la natte le **sinia**, grand plateau rond en aluminium rempli du **shahula** (repas), c'est à dire le riz. Dans un bol, **bakuli**, se trouve la sauce à la viande ou au poisson: le **shireo**. Le **shahula** rassasie, apaise la faim; le **shireo** flatte le palais et contente la gourmandise. A la place du riz on sert aussi manioc, banane verte, tubercule de sonj, patate douce...Le **sinia** c'est le plat commun: il y a des règles concernant son utilisation. On y allonge la main chacun devant soi. Dans le bol de sauce on puise avec une cuiller de quoi mouiller la partie du **shahula** qu'on a en face de soi. On recueille sa bouchée avec la main, en ne recouvrant pas plus des deux dernières phalanges.

Presque toutes les maisonnées emploient des bouteilles thermos, importées de Chine, avec leurs dessins colorés: elles permettent d'avoir -à toute heure- une boisson chaude, alors que le feu de la cuisine n'est pas toujours allumé. On la remplit d'une infusion (**dite**) faite d'herbes variées: **hanga** (sorte d'herbe), **sitroneli** (citronnelle), feuilles d'oranger, de caféier...

La cuisine, aire de travail des femmes et des filles, est située dans la cour sous un abri (**banga la upishia**) ou à défaut sous le grenier (**kanya**). Elle est organisée autour du trépied métallique, **mako**, sous lequel on allume le feu. Le **mako** symbolise la femme nourricière, la mère: si une femme n'a que des enfants du même sexe, par exemple des garçons, on dit qu'elle doit échanger en cachette son **mako** avec une femme qui n'a que des filles, et chacune accouchera ensuite d'enfants de sexe différent. (On voit ici à quel point la cuisine est la métaphore de la sexualité féminine: changer de trépied c'est changer de ventre, pour porter une autre sorte de production féminine, un enfant de

l'autre sexe). La femme est souvent assise sur sa râpe-coco (**mbuzi wa nadzi**) qui lui sert de siège: c'est un petit banc de bois portant à l'avant une lame dentelée arrondie servant à raper la noix de coco cassée en deux. C'est un instrument que la plupart des femmes aiment conserver; on peut en recevoir une dès l'enfance et la garder plusieurs dizaines d'années, patinée par l'usage, en changeant la lame, en racommodant le bout avec des morceaux de bois... Des demi-coques de noix (**zikele**) sont éparpillées autour: on les utilise pour aller chercher des braises chez la voisine à l'heure de rallumer le feu (on a rarement d'allumettes); on en fait des louches en les emmanchant d'un bâton. Les fillettes reçoivent aussi un petit mortier avec un pilon à leur taille, avec lequel elles s'exercent très tôt à la technique du pilage des feuilles de manioc (**mataba**), de la farine de riz (**hunga**)...

Dans un coin de la maison on trouvera le bidon ou la bouteille pour le pétrole des lampes: on ne voit plus guère de lampes à huiles faites de coquillages, mais de petites lampes à pétroles bricolées à partir de boîtes de coca-cola, ou des lampes-tempêtes, et dans les maisons aisées des lampes sur pied au long verre fragile. Souvent, elles ne sont pas allumées tant que le feu éclaire la cour ou que la lune est pleine.

Abrité par sa barrière en chicane, étanche au regard, le coin toilette possède un ou deux canaris en terre (**biya**) posés sur le sol et entourés de pierres plates pour éviter la boue; une boîte de conserve vide ou un fond de bouteille en plastique fait office de bol à puiser. Un des canaris, s'il repose sur un trépied, pourra être chauffé. Parfois, il y a des latrines. Les plus heureux cimentent le sol du coin toilette et font une chape pour les latrines. Ils stockent l'eau dans un bidon de 200 litres récupéré, qu'ils remplissent régulièrement d'eau, au seau. Le confort c'est d'avoir un robinet dans la cour, sinon on se sert du robinet public.



Feuilles de henné



Henné écrasé à la pierre

Une cour propre est une cour désherbée: les herbes (**malavu**) sont le symbole de la brousse (**malavuni**) espace non domestiqué, non humain, le contraire du village. C'est ainsi qu'une cour considérée comme propre est, selon le temps qu'il fait, poussiéreuse ou boueuse. Outre ce critère de l'ordre du symbolique, il faut admettre qu'une pelouse ne saurait convenir à l'utilisation domestique de la cour: c'est une aire de pilage, râpage, cuisson; on y balaie quotidiennement les déchets végétaux, si les poules ne les picorent pas; on y jette l'eau usée en la répandant d'un geste large pour qu'elle mouille la terre... Une jeune femme a conservé une partie de sa cour en herbe, dans le coin où poussent des arbres: un **mhina** (héné) et deux **mvunge** (arbrisseaux dont les feuilles se mangent comme brèdes), et les grandes feuilles de sonj ou songe (du malgache **saonjo**, connu aussi sous le nom tahitien de **taro**), près du robinet. Elle s'attire les remarques de ses voisines plus âgées sur cette cour si mal tenue (du vivant de sa mère elle aurait été obligée de désherber). Pensent-elles qu'avec ce tapis d'herbe c'est le monde animal incontrôlable qui pénètre dans la cour: insectes, serpents toujours craints mais jamais rencontrés, scolopendres dont la piqûre, très douloureuse, laisse un cuisant souvenir ?...

La cour en terre nue contient, dans des emplacements connus, le placenta de tous ceux qui sont nés dans cette maison: terre des habitants de la maison, terre natale au sens le plus précis. Pour l'individu, c'est une partie de lui-même qui est enfouie et qui l'attache à ce coin délimité du village natal, terre marquée du sceau de l'humain.

Ce qu'on trouve dans une maison, on le retrouvera dans une autre. Les différences restent minimales et ce n'est qu'à partir d'un certain niveau de richesse que la disposition d'un pouvoir d'achat rend possible un choix qui permet l'expression des goûts.

Pour qu'il y ait des goûts, "il faut qu'il y ait des biens classés... "distingués" ou "vulgaires", classés et du même coup classants, hiérarchisés et hiérarchisants, et des gens dotés de

principes de classement..." (P.Bourdieu, 1984).

Aussi, puisque le classement est finalement homogène dans une société simple où le champ des valeurs fait l'unanimité, les achats de ceux qui ont plus de moyens sont aussi standardisés: d'abord, un "salon complet" acheté à crédit chez le commerçant indien qui importe ou fait faire ces marchandises, comprenant fauteuils et canapé en skaï, de qualité et d'esthétique médiocres, mais qui n'en marque pas moins un certain standing vis à vis des autres. Une petite table centrale, napperon et fleurs en plastique, donneront un air moderne à la pièce donnant sur la rue, ainsi arrangée pour témoigner publiquement du style de la maison et des capacités de ses habitants (cf. à la Grande-Comore les tenues vestimentaires féminines modernes surnommées "mon - mari - est - capable").

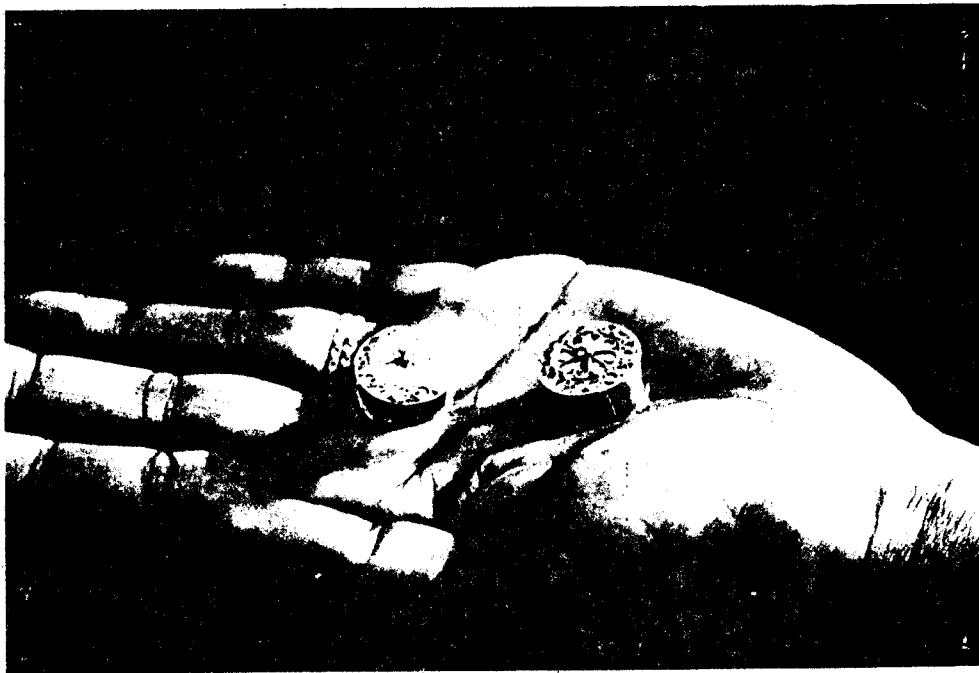
Si on peut, on acquerra un buffet, une table et des chaises. Cette liste standard de -pour citer une phrase souvent entendue- "ce qui fait **mzungu**, blanc et donc riche et civilisé" semble correspondre à l'ancien inventaire de l'administration dans les territoires d'outre-mer et les anciennes colonies françaises, actuellement partenaires de coopération. Les contractuels et fonctionnaires français en poste se voient toujours attribuer pour leur installation un quota déterminé de meubles, composé du "salon complet", de la salle à manger, et ainsi de suite pour les chambres selon la composition de la famille. Ce modèle, composé pourtant de meubles bon marché, fabriqués industriellement et dénués d'esthétique, étant accessible à la population locale, a fait école: il sert à l'identification du propriétaire selon le portrait-type d'un homme d'un certain niveau socio-économique et d'un certain pouvoir, identification génératrice de prestige. Courant dans la zone urbaine (Mamoudzou-Msapéré-Petite Terre), chez les salariés, ce genre de mobilier est plus rare dans les villages ruraux. Meubles ostentatoires surtout utilisés pour les invitations et les fêtes, ils sont pratiquement réservés à l'usage

des étrangers de passage. Leur fonction est moins de rendre la vie plus confortable (la plupart des gens sont plus à l'aise sur une natte) que de montrer à tous le niveau de richesse que le propriétaire a atteint, et le style qu'il adopté. Copiés sur le modèle occidental tel qu'il est perçu sur place, le salon (**salo**) et parfois la salle à manger sont un marqueur du caractère "civilisé", urbanisé de la famille. Celle-ci se démarque explicitement, en présentant ces objets et en en parlant, du niveau de vie des paysans, des gens de la campagne dont la maison ne contient, le plus souvent, que des lit et des chaises en bois.

Mais le Mahorais n'est pas esclave des objets qu'il possède. Pour un Européen il apparaît même comme négligent compte tenu de leur coût et de la peine qu'il s'est donné pour les acquérir et de l'état dans lequel se trouvent ces objets. Ceci s'explique moins par l'absence de soins que par la médiocre qualité des objets "modernes" disponibles sur le marché de Mayotte (qu'il s'agisse de meubles, de chaussures, de vêtements, d'ustensiles variés ou de quelques jouets). A ce sujet, un proverbe met en garde l'usager : **"Mutru uangadza na mwenyewe wa imali be mutru kaangadza na imali"**, "on peut s'amuser avec le propriétaire du bien, mais pas avec le bien lui-même". Ce que l'on veut préserver par ce conseil, c'est la relation entre deux personnes, qui peut être détériorée par une dispute autour d'un objet. Choses empruntées puis rendues, ustensiles divers partagés, prêtés: tout cela est très courant dans une société où on ne peut refuser de rendre des petits services. Le bris d'un objet cassé peut signifier la rupture d'une relation sociale.



Bijoux



4.2. L'OBJET MESSAGE DANS LA COMMUNICATION SOCIALE.

La relation du Mahorais au bien ou à l'objet prestigieux consiste à l'acquérir et à le montrer; ce n'est pas son expérience personnelle, subjective, interne, son vécu par rapport à l'objet même qui compte. Par exemple on peut habiter une maison en béton, vaste, ambitieuse, qui fait de l'effet, mais sans finitions, sans beaucoup de meubles, sans agrément d'un point de vue occidental. La construction d'une "belle maison", c'est à dire d'une maison en matériaux non traditionnels, est le premier signe d'un enrichissement et d'une ascension sociale.

L'essentiel pour l'objet utilitaire est qu'il remplisse ses fonctions d'instrument. S'il est usé ou cassé on le remplace aisément: barrières de coco, nattes, matelas, rideaux... Au contraire, le prestige ostentatoire des objets destinés - par définition - à être exposés au public rejaillit sur leurs propriétaires.

Pour les femmes, il s'agit essentiellement des vêtements, des bijoux, de la maison. Une jeune femme aisée et salariée qui par simplicité ne portait pas ses bijoux se vit reprocher ce "laisser-aller" par une amie plus âgée et plus pauvre, qui pensait que cette indifférence nuisait à son image telle que les autres la percevaient. Pourquoi ne pas montrer sa richesse dès lors qu'on la possède?

On évalue facilement la richesse d'une femme en observant son habillement. Une femme pauvre se contente de quelques **saluva** (pagne assez large cousu refermé, porté comme une robe longue passée sous les aisselles et assuré sur la poitrine par un retourné), usés et décolorés. Une femme riche se vêtira des derniers tissus arrivés dans les boutiques, et accumulera ainsi une belle collection de toilettes sans cesse complétée par l'achat du dernier **shiromani** (pièce de tissu en six carrés imprimés dans

lequel on s'enveloppe, servant à la fois de **saluva** et de **kishali**, voile de tête). Quelle vexation d'être devancée par une voisine!

La compétition peut dépasser une simple rivalité. Les femmes "combattent" au **saluva**, qui devient ainsi une véritable arme. Il y eut un jour, dans un gros village de zone urbaine, dont les différents quartiers sont en rivalité constante, un grand pique-nique des classes d'âge (**zikao**) de toutes les femmes. En pareil cas, les membres de chaque groupe concurrent portent un même **saluva**, d'un tissu tout nouveau. Chaque groupe essaie d'eclipser les autres, par exemple en portant une première tenue uniforme pour se rendre sur les lieux du pique-nique, puis une deuxième tenue sur place, et enfin une troisième pour rentrer au village! Bien entendu les préparatifs sont secrets. Or il se trouva que les membres d'un **shikao** de quartier, espionnant les préparatifs d'un groupe concurrent de femmes, parvint à connaître le **sari**, c'est-à-dire la tenue uniforme choisie. Pour casser l'effet espéré, elles décidèrent, quelques jours avant la fête, de porter la même tenue comme s'il s'était agi d'un vêtement ordinaire. Ce fut un drame pour les membres du **shikao** victime, qui, à défaut d'une autorité féminine reconnue par toutes les parties, durent recourir à l'arbitrage des hommes influents du village: un adjoint au maire, un vieux commerçant plein de sagesse, un jeune responsable de l'association organisatrice...L'arbitrage ne put avoir lieu que sur la place publique d'un troisième quartier considéré comme neutre.

Ce conflit de **sheo** (prestige), qui s'exprima ce jour-là à travers l'objet-vêtement, est une manifestation de l'opposition quasiment structurale qui sépare les deux quartiers, comme c'est souvent le cas dans les villages. De nombreuses femmes du premier quartier s'enorgueillissent d'avoir un poste ou un emploi salarié. Leur mari étant coutumièrement contraint d'assumer les dépenses domestiques, elles consacrent leur revenus à des dépenses de prestige dont elles sont, avec leurs proches parents consanguins, les seules bénéficiaires. Il n'en est pas de même des



Wadaha



Mgodro

femmes beaucoup plus modestes du second quartier qui, les jalosant, vont jusqu'à les taxer de "**sekretera-dzinyi**", "secrétaires-sexe féminin", faisant allusion au phénomène aussi appelé la "promotion-canapé".

Guerres de femmes arbitrées finalement par des hommes, ces combats au **saluva** sont des combats de groupe.

Individuellement, une tenue neuve et soignée représente la haute position sociale de celle qui la porte, et, au travers de la relation qui les unit, la position sociale du payeur: l'époux. Car tissus, maison, bijoux, possédés par la femme, sont autant d'indices de réussite matrimoniale, ou d'attachements qu'elles ont su susciter. Le statut d'une femme passe par le mariage et ce qu'elle peut en retirer: l'entretien, des cadeaux, une part du prestige de l'époux s'il a une bonne position sociale. Comme c'est toujours le cas dans le mariage l'objet est agent de la communication, support et message en même temps. A la fin des sept jours de fête, le marié fait porter solennellement une valise à la jeune mariée: une procession de parentes et voisines amène joyeusement la valise de vêtements et tissus, et les bijoux, présentés au public dans un coffret, ou plus modestement dans une assiette. Ce rite s'appelle **u-√indza**, dérivation factitive (inusitée ailleurs) du verbe **upindra**, habiller, vêtir. Par ce geste, réel et aussi symbolique pour l'avenir, l'homme fournit à la femme son vêtement et sa parure; don, et aussi marque, sur un corps qui désormais lui appartient.

Si les femmes attendent des hommes qu'ils les fassent plus belles, plus riches, en un mots plus aimées, c'est qu'elles se livrent entre elles à une compétition sans fin, alimentée par la polygamie et l'instabilité du mariage, qui les transforme en rivales (27) angoissées. Aussi leur est-il parfois insupportable de voir l'une d'entre elle posséder quelque chose de plus, de mieux, d'unique, distinguant sa propriétaire, la désignant à l'attention des autres, hommes ou femmes. Ces comportements s'apprennent

tôt. On a vu des petites filles jalouses d'une camarade qui avait reçu une robe neuve: le vêtement fut volé et jeté, ou déchiré...Une femme salariée, ayant appris qu'une de ses collègue avait acheté un ensemble de meubles en "formica" rouge, alla sur le champ commander la même chose chez le commerçant, se lançant dans un crédit un peu lourd pour elle!

Tous ces objets prestigieux ne sont que des moyens de briller, de s'élever, de prendre aussi une petite revanche dans une vie où la concurrence, la compétition est la règle, malgré et du fait même des lois de solidarité et de fraternité.

Hors de son groupe d'appartenance, de sa famille, de son **shikao**, hors de la protection qu'ils lui assurent, l'individu est vulnérable, exposé aux hasards et agressions extérieurs. Par définition égaux et donc solidaires parce qu'appartenant à un même ensemble - famille ou classe d'âge - ces hommes et ces femmes ne supportent pas que l'un d'eux sortent du rang, réussisse seul. Ils n'acceptent pas l'aventure et le succès personnel, et si ceux-ci surviennent ils réclament en retour un partage des bénéfices et des gratifications qui, en tout état de cause, ne saurait leur être refusé.



Décoration des mains au henné



"Dua" , fleur parfumée

5. IMAGES DES GENRES (SEXES), ET RELATIONS HOMMES-FEMMES.

Certains scripts de relations familiales ont été décrits dans le chapitre sur la famille, et notamment les comportements conjugaux. Il s'agit plus particulièrement dans ce chapitre de cerner les images mentales qui fondent les attitudes réciproques des individus de sexe opposé qui se rencontrent dans des relations intimes: il s'agit naturellement de relations à caractère sexuel, mis à part la relation frère-soeur qui se développe d'abord au sein de l'intimité affective familiale puis se trouve limitée et contrainte par des règles d'évitement et de respect.

L'image de l'autre, biologiquement et socialement différent, se construit dans les premières expériences familiales, dont la séparation parentale, on l'a vu plus haut, n'est pas la moindre. L'expérience des parents dont l'enfant a été le témoin privilégié lui fournit, en fait, les premiers modèles conjugaux. Après avoir vécu dans la petite enfance des relations fraternelles mixtes caractérisées par la proximité et un partage affectif intense mais non exprimé, les jeunes à l'âge de la puberté inaugurent des relations provisoires très particulières, celles de **buledi**: l'expression affective par la parole y est exceptionnellement facile, celle de la sexualité encore hésitante. Ils entrent ensuite dans des situations matrimoniales où, intériorisant les images construites, ils sont amenés à négocier leur rôles selon leurs cours de vie et les événements qui l'affectent, acquérant une expérience qui les rend plus habiles et leur permet de s'adapter à leur statut familial en évolution. Les situations extra-conjugales sont également bien définies à partir d'une image précise de l'homme et de la femme en inter-relation.

5.1. LES RELATIONS SENTIMENTALES ENTRE ADOLESCENTS: LES BULEDI.

Intermède ou parenthèse dans la vie sociale, l'âge des **buledi** (petit ami, petite amie) permet de nouer des relations affectives libres, mais secrètes, plus ou moins tolérées par les parents comme un jeu passager. Le ou la **buledi** est l'ami(e) de coeur, le flirt, l'amour de jeunesse. Les **buledi** sont (les filles du moins) à la veille de leur mariage. Ils se rencontrent subrepticement, dans les **banga**, cases de célibataires des jeunes garçons, ou n'importe où à l'insu des parents. Les **buledi** se choisissent et investissent énormément dans une relation d'intimité psychologique, une relation qu'on ne retrouve plus jamais dans sa vie d'adulte et dont tous les gens questionnés, femmes ou hommes, ont la nostalgie. Puisque cette relation est hors des institutions sociales (si ce n'est contre elles), les adultes ont le souvenir d'avoir été choisis par leurs partenaires en dehors de toute autre considération qu'un intérêt pour leur personnes. Les garçons ne font pas de cadeaux et n'entretiennent pas les filles; traditionnellement, celles-ci n'accordent leur faveurs que furtivement, quand ce n'est pas la pratique du **gurua** qui est choisie, pour éviter les accidents. Le **gurua** est une technique connue de toutes les générations, et réservée aux adolescents, qui évite la défloration et le contact sexuel complet.

Les relations entre **buledi**, bien qu'elles aient leurs lois, échappent aux comportements prescrits officiels. Exigences, jalousie, confidences, cette relation est caractérisée par une importante expression de soi. On parle beaucoup entre **buledi**, beaucoup plus qu'entre homme et femme mariés, on se confie, on se fait confiance, on se sent proche de l'autre et aimé pour ce que l'on est, et envers et contre tous les obstacles, comme en témoignent abondamment les chansons composées par les groupes de jeunes chanteurs, qui racontent souvent les difficultés qu'ils

vivent et les obstacles que rencontre leur amour.

Wahipara ha sibabu na wami
Zi✓ondrwa na shitendrwa
Kazashindra zahubalia indzia

Si tu as trouvé à cause de moi
Coups et mauvais traitements
Ils ne peuvent te barrer la route.

Uwengefu na mapizo
Zaidjiri i✓o wanidunga
Mamuridi na marifāyi
Wami mlezi de wanitsahua

Haine et insultes
Sont venus parce que tu es avec moi
Les adeptes de la Rifāya
M'ont choisi car je suis bien

Oh Mariam, babaho na mayaho
Zamaho na zenaho
Zukwaho, mwananyaho
Kawashindra waelewa

Oh Mariam ton père et ta mère
Ton oncle et ta tante
Ton aîné, ton frère,
Ne peuvent pas comprendre

Kawashindra waelewa
Roho mbili izo zikubaliana
Nawareme nawahodze
Yavo rasika mapaka mpakani

Ne peuvent pas comprendre
Que nos deux coeurs se sont accordés.
Qu'ils frappent et qu'ils blessent,
Tenons le coup jusqu'au bout.

Jana tsika vagabo
Tsakana langu wala tsahu✓a
Usubutu ukubali unirenge
Unibuhudza sura
Djithadi yangu pia

Hier j'étais vagabond,
Je n'avais rien et ne t'ai rien donné.
Tu as osé m'accepter,
Tu m'as changé le visage
Et tous mes buts.

Zi✓ondro na zitendrwe
Kazishindra zahubalia indzia

Coups et mauvais traitements
Ne peuvent te barrer la route.

Si certains couples de **buledi** arrivent à se marier, (parfois parce que la fille est enceinte, procédé efficace bien qu'involontaire), bien d'autres fois la fille est demandée en mariage par un homme plus âgé et installé dans la vie, et vite agréé par les parents. Les couples qui se sont choisis ne marchent pas mieux ni plus longtemps que les autres, même si l'expérience a été émotionnellement plus intense, plus gratifiante. Ce qui peut arriver aussi, surtout dans les familles pauvres, c'est que la fille soit envoyée auprès de son futur mari installé en France, et

ayant les moyens de lui payer le billet: les parents modestes ne peuvent guère résister à cette proposition avantageuse de caser leur fille, elle-même secrètement séduite par cette perspective, et par l'idée de découvrir un monde mythique. La déconvenue est cruelle quand elle trouve à l'arrivée un vieux mari vivant dans quelque HLM ou squatter de Marseille...

Wami nakia hadithi
"Chérie" wangu asulolwa
Kavu yanihodza roho
De √o tsisina wangina

J'ai entendu dire
Que mon amour allait être mariée
Il n'y a rien qui me peine plus
Car je n'en ai d'autre qu'elle.

Ref. Wami nitsoyeshi jeje
Weke?
Dede, yeshi jeje?

Comment vais-je vivre, moi,
Seul?
Chérie, comment vivre?

Nahimomuona parenti
Mwili wangu usid'id'ima
Ata zizo nazikia
Umo wangu ukasiriha.

Quand je la vois sur la route
Tout mon corps tremble
Et quand j'ai su cela
Mon cœur s'est assombri.

Sabu ushindra ne ujue
Tsihuvendze maha mengi
Lakana uvingwa Ulaya
Wami tsitsohudala

Il faut que tu saches
Que je t'ai aimée pendant des années
Même si on t'emmène en Europe
Je ne t'oublierai pas.

Ce que les jeunes, de plus en plus, tentent de dénoncer, c'est le mariage (arrangé) entre une jeune fille et un homme déjà âgé, souvent de la génération du père (le mariage devant le cadî est un contrat passé entre le père et l'époux, en l'absence de la fiancée). Les jeunes filles n'acceptent pas autant qu'avant ces vieux maris, sauf, comme on le verra plus bas au sujet des mariages à répétition, quand ils sont riches et leur proposent une vie facile. En attendant, les jeunes garçons qui essaient de garder leur petite amie chantent:

Bakoko bauha mwanamtsa uwo
Usumunukise ud'uhazi, bakoko.

Grand-père laisse cette jeune fille
Ne lui fais pas respirer ta vieillesse,

	grand-père.
Mwamwendra ata mud' uha Wanyu u√endza wanatsa Mwalole na mwat'a d'oho (28), bakoko!	Quand vous devenez vieux Vous aimez les jeunes filles Vous les épousez et leur faites l'amour (28), grand-père!
Bakoko heli vavo risifanya je?	Dans ces conditions qu'allons-nous faire?
Regea na likoko laho bakoko!	Retourne avec ta grand-mère, grand-père!
Bakoko kudjishindri risifanya je?	Grand-père tu n'en peux plus, comment faire?
Regea na likoko laho bakoko!	Retourne avec ta grand-mère, grand-père!
Mwamwendra ata mud' uha Wanyu u√endza wanatsa Mwangamidzie maesha yao Bakoko!	Quand vous devenez vieux Vous aimez les jeunes filles, Vous détruisez leur vie, Grand-père!
Rudi bakoko! Wapare ulezi waho! Mwamwendra ata mud' uha Wanyu kamulawa Tshonga! tshonga! tshonga!	Repars grand-père! Va élever tes descendants! Quand vous devenez vieux Vous n'arrêtez plus! Encore! Encore! Encore!

5.2. LES FRÈRES ET SŒURS.

Une jeune fille passe du **buledi** au premier mari. Mais la première relation mixte est celle qui la liait à son frère, responsable d'elle à beaucoup d'égards, qui doit veiller à ce qu'elle ait une maison à elle pour son mariage, et qui, en attendant, la surveille: les frères sont publiquement honteux quand leur soeur a notoirement une mauvaise conduite; ils sont considérés comme responsables, et on pense aussi qu'ils laissent désormais, sur le marché des filles à marier, des partis moins intéressants qu'une jeune fille vierge. Dans ces conditions on peut considérer que les **buledi** volent les jeunes filles à leurs frères, à leur père, à leurs

parents mâles. Ils peuvent les leur rendre "abîmées": tel est en effet le terme mahorais désignant la défloration hors mariage: **amumenyèa**: il l'a abîmée (déflorée hors mariage). En effet, elles sont désormais disqualifiées, privant de tout sens la séquence cruciale de la défloration indissociable dans l'esprit des gens des cérémonies et rites du grand-mariage

Déflorer une fille revient donc à commettre une agression contre son frère. Dans le conte "Le coq d'or", le héros, méprisé par le fils du roi et désireux de vaincre définitivement son orgueil, s'arrange pour déflorer systématiquement les sept soeurs royales jalousement gardées dans leur appartement. (Je renvoie à nouveau à R. Patai, voir note 17).

Pour le frère comme pour les parents, contrôler la virginité de la jeune fille consiste à en faire un appât (ou un attrait) pour un mariage qui outre son importance sociale va amener un mari sur le territoire de la lignée féminine, avec sa force de production (apport économique) et sa force reproductrice (les enfants qu'il va faire à sa femme).

5.3. LES HOMMES

Les rôles sexuels masculins et féminins sont surdéterminés à Mayotte. Un de mes interviewé me déclare: "Si je pouvais avoir toutes les femmes de Mayotte je les aurais!" Cette attitude, excessive au point d'en être caricaturale, mais nullement exceptionnelle, en arrive à déterminer des types et des jeux sociaux au sens de Berne (29). Il y a comme une angoisse chez certains hommes concernant leur affirmation de soi en tant qu'hommes, qui motive une course en avant vers la conquête sexuelle des femmes comme un moyen physique et social de s'affirmer dans leur virilité. Tous les succès amoureux ont un développement ultérieur au niveau des relations sociales

(restreintes ou plus larges). Ils sont liés à des possibilités économiques et ce chapitre à une grande importance dans les relations hommes-femmes, qu'elles soient légales ou illégales, et pour l'établissement de prestige - toujours le concept de **sheo**. Ce moyen de s'affirmer semble fonctionner et me permet de penser que, même si souvent le rôle de l'argent est déterminant, les femmes sont l'instrument essentiel de l'expression de la puissance masculine.

Les raisons exprimées pour justifier ce papillonnage sont qu'il faut varier, comme on veut varier ses repas! C'est l'être brut qui s'exprime ici, et qui trouve la possibilité de réaliser ses désirs étant donné que ces comportements sont socialement tolérés ou du moins compris par beaucoup d'hommes... La métaphore alimentaire avec ses idées de gourmandise et de saveur est souvent employée pour exprimer le comportement du "consommateur", l'homme. On parle du sexe de la femme en terme de **muhare**, gâteau, et de la relation sexuelle comme de **sukari**, sucre, avec la connotation de douceur et de suavité qu'il contient. On l'a vu, l'expression "**sukari ibalwa**", "le sucre est fermé", est employée pour parler de la continence sexuelle de rigueur pendant le **Ramadhan**, et on ajoute même: "**shingo ibulwa**", "le sel est ouvert"... On pense aussi ici aux prénoms féminins appréciés tels "**Sukari**", "Sucre", "**Zabibu**", "Raisin", "**Halua**", "Pâte sucrée", qui outre une saveur douce évoquent l'abondance et les festivités dont ces aliments sont le plus souvent les signes. Une maîtresse coranique qui a de grands fils adolescents et qui garde habituellement chez elles des élèves filles, renvoient ces dernières chez leurs parents quand elles sont pubères, en s'expliquant ainsi: "Je ne peux pas donner de la viande aux chats!" Plus triste, l'anecdote de ce père incestueux qui semble ne pas éprouver de remord d'avoir abusé de sa fille et se justifie de façon fort cynique: "Si je plante un bananier, est-ce que je ne vais pas ensuite manger mes bananes?"

Les hommes apparaissent à travers ces métaphores comme d'incorrigibles gloutons vivant leurs désirs de façon immédiate,

et qu'il faut donc se garder de mettre en situation de tentation.

Est-ce qu'on est heureux d'avoir (ou d'avoir eu) beaucoup de femmes? "Ah, oui! On est envié! Les autres pensent que cet homme a de la chance! C'est une chance de pouvoir le faire!" Puisque c'est vu comme un signe de virilité et de chance, c'est toléré et même, insidieusement, encouragé socialement par ce genre de réactions et d'attitudes. Cependant ce n'est pas permis par la religion. "Mais, disent les hommes encore jeunes avec un joyeux optimisme, on peut demander pardon"... On le voit ici, ces attitudes sont liées aux étapes du cours de vie, et c'est dans la vieillesse qu'on se tourne vers la religion et la perspective de l'autre monde, alors que dans la jeunesse et l'âge mûr on s'est plus préoccupé de s'affirmer dans ce monde-ci, dans sa dimension sexuelle-émotive et sociale.

Affirmer sa masculinité consiste donc à donner une grande importance ou à exagérer les comportement typiquement masculins, surtout définis face aux femmes. A l'inverse, un homme est ridicule quand il se rapproche d'une manière ou d'une autre d'un comportement de femme, quand il ressemble à une femme. Un homme à la rivière, quand les femmes arrivent en groupe pour laver, s'en va immédiatement, non sans essuyer quelques plaisanteries. On m'a aussi rapporté l'histoire d'un père de famille dont la femme venait d'avoir un bébé dans l'après-midi, et qui hésitait à se rendre au jeu, comme d'habitude à cette heure-là, tant il était heureux, et désireux peut-être de se rendre utile: il fut fustigé par ses camarades: "Et alors, est-ce que c'est toi qui a accouché?!!" De même, une femme dans un espace masculin (aire de jeu par exemple) est impudente, déplacée, comme si elle se prenait pour un homme.

Comment les hommes voient-ils les femmes? Ils estiment qu'elles ne pensent qu'à la beauté, et pas du tout à l'avenir, qu'elles n'ont aucun projet d'avenir, contrairement à eux. Ils leur

laissent des initiatives pour la vie quotidienne et domestique, mais ils décident pour les choses importantes, et ne disent jamais à leur femme combien d'argent ils possèdent. Ceux qui ont un salaire ou des revenus d'exploitation agricole peuvent faire des projets d'avenir, mais ceux qui cultivent leur champ ont comme seul projet de trouver leur subsistance...

Les hommes ont des buts sociaux (centralité, place élevée, prestige) pour lesquels les femmes ne représentent qu'un élément de leur univers de vie, même si elle en sont l'instrument et qu'elles les aident à atteindre ces buts, en leur donnant par exemple des enfants. Leur statut suppose un niveau de savoir ou de richesse économique, de plus en plus pour certains l'accès à un travail salarié. Ils acquièrent ainsi les positions qu'ils recherchent et qui ne sont pas culturellement accessibles aux femmes. Même celles qui ont des compétences particulières, religieuses ou traditionnelles, comme les **fundi** de djinns reconnaissent une autorité masculine au-dessus d'elles. Les hommes consacrent donc une grande partie de leur temps et de leur énergie à une vie sociale avec d'autres partenaires masculins, que ce soit dans la poursuite de ces buts ou pour la détente et le loisir, et une moindre partie aux relations familiales d'ordre proprement affectif.

Il existe des normes de comportement vis à vis des femmes. Beaucoup d'hommes pensent que deux choses peuvent être considérées comme de graves fautes: déflorer une jeune fille vierge hors du mariage -ils pensent peut-être à leur fille- et, aussi, agir contre sa mère ou contre ses parents. Comment évaluer un homme à qui l'on veut marier sa fille? C'est difficile s'il n'a jamais été marié, plus facile s'il a déjà été marié car chacun sait s'il a rendu sa (première) femme heureuse: s'il l'a entretenue, vêtue et nourrie correctement, s'il ne l'a pas battue. C'est le minimum légitimement exigible, le reste est affaire d'entente personnelle.

5.4. LES FEMMES

La première expérience conjugale de la jeune femme est toujours difficile. Il s'agit de vivre avec quelqu'un qui n'est jamais là, et nombre de jeune femmes ne peuvent éviter de ressentir, une fois passés les sept jours idylliques du mariage, une amère désillusion. L'épouse se retrouve seule, après avoir vécu son enfance dans l'intimité de la famille maternelle, des soeurs, des parentes et parents. Souvent le mari rentre tard le soir, quand il n'est pas, un soir sur deux, chez son autre femme. Plus tard, au cours de la vie, on prend l'habitude de supporter cette solitude fréquente, et on trouve une compensation dans la relation affective forte avec les enfants, les vrais compagnons de vie d'une femme, et le milieu féminin qu'on fréquente beaucoup.

"Ton mari est ton mari quand il est chez toi, dès qu'il sort ce n'est plus ton mari", disent les mères que le chagrin a rendu patientes et philosophes. Même bien entretenue, bien traitée, la femme souffre bien souvent d'un vide affectif dans ses relations conjugales, qui en pousse certaines à rechercher dans des rencontres provisoires quelques attentions gratifiantes, et qui en rend d'autres définitivement cyniques à l'égard des hommes, "à qui il faut prendre ce qu'ils peuvent nous donner, ou ce qu'on peut légitimement exiger: l'argent, les cadeaux". Même dans des contextes différents comme les mariages mixtes, cette attitude invétérée provoquée par les interactions fait partie du caractère et ne peut être modifiée.

Une femme déçue par sa vie de couple, et malheureuse, ne s'en plaindra pas à des amies et voisines, de peur de mettre son couple en péril, de devenir "vulnérable": elle cherchera conseils, encouragements à la patience, tendresse auprès de sa mère ou de celle qui en tient lieu. Il n'y a que cette solidarité entre femmes liées, et l'affection des enfants, qui soit gratifiante. Vis à vis de

l'extérieur, il s'agit de garder la face, de préserver une façade inaccessible à la critique. Par contre, après le divorce, elle se permettra de critiquer enfin celui qui l'a fait souffrir et qui est redevenu quelqu'un d'extérieur.

Une femme commence à s'imposer face à son mari quand elle a des enfants, deux ou trois déjà lui permettent de tester jusqu'où elle peut aller dans ses exigences: le mari n'osera pas la répudier trop facilement. Une femme prenant de l'âge et ayant beaucoup d'enfants devient un personnage de plus en plus central: elle a le poids des vieux, c'est une "grand-mère" pour son mari, qui en famille se met souvent à l'appeler "**mama**". Plus on a d'enfants plus on passe dans une tranche d'âge supérieure du point de vue de l'expérience, du prestige; les enfants sont comme une extension de la mère.

Vis à vis du **hawara** (relation hors mariage, adultère), la réponse de certaines femmes à des propositions masculines est: "Non, j'ai peur de ta femme." C'est la crainte de la situation de conflit entre femmes qui s'en suivra quand la nouvelle, fatalement, sera connue et répandue.

Toutes les femmes sont très jalouses, parce qu'elles ont plus ou moins toujours des raisons de l'être. Si, ce qui arrive fréquemment, une femme a un mari fidèle, elle sait en tout cas qu'il a eu des unions avant elle, et/ou qu'il en aura après, sans compter ses aventures de jeunesse hors mariage, qui peuvent parfois laisser des fruits. Les "rivaux" passés, présents ou futurs sont là, et les femmes sont très susceptibles sur ce chapitre qui les blessent et contredit leur désir profond d'une relation idéale plus exclusive, plus affective et plus durable avec un homme. Dans les réunions publiques il y a souvent des provocations entre femmes, parfois légères mais entraînant des réactions vives (quand ce ne sont pas, au cours de disputes, de grossières injures extrêmement choquantes pour un observateur

européen, et exposant l'intimité de la victime et le détail de ses relations privées avec un homme désormais partagé).

La plupart des femmes n'ont pas d'activité économique de rapport, ou de salaire. La richesse économique leur vient de l'héritage, de l'entretien du mari, de l'aide des frères. Pourquoi tout-il vient des hommes? Parce qu'elles sont moins formées qu'eux, et que certaines carrières leur sont interdites, ou limitées. Elles ont de plus la charge de toute la vie domestique, qui comporte de multiples contraintes leur demandant beaucoup de temps et d'énergie. Beaucoup de femmes en ville pensent actuellement qu'une certaine libération dans leur vie quotidienne passe par l'acquisition de divers robots ménagers qui simplifieraient leur tâches quotidiennes: ces objets se contentent souvent d'être des symboles d'un style de vie nouveau, moins lourd, mais dont toutes les conditions ne sont pas toujours établies. Ce manque d'autonomie, explicable par le fait qu'elles n'ont aucune maîtrise de leur avenir, et qu'elles dépendent, en l'absence temporaire de conjoint, de leur père ou de leur frère, expliquent également que la plupart d'entre elles éprouveront les plus grandes difficultés à réaliser leurs buts et particulièrement le plus important d'entre eux, la construction d'une maison pour leur fille, qui assurera la permanence de leur présence sociale, et au travers de leur fille, de celle de leur lignée.

Si dans les familles on craint pour le fils une bru lettrée et éduquée scolairement qui ne supportera pas la dépendance traditionnelle au mari et à la vie domestique, et qui aura même peut-être une certaine indépendance financière, on souhaite pour la fille cette même éducation qui lui permettra non seulement de ne pas dépendre entièrement de son ou ses futurs maris, mais de ne pas retomber à charge des parents pendant les périodes de divorce.

Les femmes ont intériorisé l'idéologie musulmane sur la famille, qui est aussi l'idéologie mâle dominante. Ceux qui édictent les règles morales, les hommes âgés et les responsables religieux, sont opposés à la contraception, aux familles qui limitent le nombre des enfants. Mais elles sont en même temps accablées par le nombre de leurs enfants, surtout quand le mari les laisse, et qu'un autre mari, après leur avoir fait d'autres enfants, les laisse à nouveau... Pourtant, donner des enfants à son (nouveau) mari fait partie des caractéristiques de l'interaction conjugale, aucune femme n'oserait laisser sa nouvelle union sans enfant, l'enfant concrétise et valide le mariage, et répond à une attente légitime de l'homme envers sa femme.

A la lumière des idées sur la femme venues d'Europe, les femmes d'âge mûr réfléchissent sur leur situation, elles ont envie de changer quelques règles sociales. Certaines prétendent: "Nous avons été assez bêtes, nous les mères, pour supporter le **uwili** (la polygamie, souvent limité à deux femmes, -**ili** = deux), mais les jeunes filles ne l'accepteront plus! Il faut se défendre!" Toutes leurs déceptions d'ordre sentimental intime s'expriment dans cette déclaration de guerre, quand elles se mettent à la place des jeunes filles. Mais quand elles reprennent leur rôle de mères, elles tombent aussitôt dans le piège de la reproduction sociale, prêtes à être complices du système, à marier leur fille avant que la catastrophe de la défloration hors mariage ne lui arrive, à un homme dont les filles ne veulent pas, pour convenances familiales ou alliances traditionnelles. Elles brandissent pour cela face à leurs filles la terrible menace: "**Kutsoona na radhi zangu**", "Tu n'aura pas ma bénédiction, mon agrément, dans la vie..."

5.5. LES RELATIONS ENTRE LES SEXES.

Il est bon de dire tout d'abord qu'à Mayotte les hommes ne sauraient se passer des femmes, ni les femmes des hommes, ni socialement, ni personnellement. Dans le coeur de chacun, et quelles que soient les péripéties de la vie, reste toujours le désir de l'adolescence de découvrir un(e) autre qui convienne et de passer sa vie avec lui/elle. Mais pour juger l'autre et évaluer l'entente et la bonne marche du couple, chaque partenaire est déterminé par les attitudes générales prévalant dans la société urbaine ou rurale actuelle, par les pressions de la famille consanguine, par les impératifs économiques, et chacun peut à bon droit, dans les difficultés conjugales nombreuses, se sentir "mal aimé".

Les relations de non parents entre sexes opposés se répartissent en relations conjugales, caractérisées par la polygamie et une grande instabilité conjugale (taux élevé de répudiations et divorces), et relations extra-conjugales également très nombreuses: relations avec des célibataires provisoires, ou adultère.

1. Quelques données sur le mariage

D'après le document "Recensement 1985" élaboré par la Direction Départementale de l'Action Sanitaire et Sociale de la Réunion à partir notamment de recensements I.N.S.E.E., nous pouvons tenir compte de quelques données chiffrées concernant le taux et les caractéristiques de la nuptialité à Mayotte. Ces données statistiques construites par l'application aux réalités mahoraises de critères et de catégories occidentaux devraient faire l'objet d'une évaluation ethnométhodologique comparable à celle que A.V.Cicourel a effectuée sur les statistiques de fertilité argentines (30). Ceci étant, les chiffres de la D.D.A.S.S.

fournissent quelques idées sur les fréquences de comportement.

La population a été estimée pour le 1^{er} janvier 1986 à 34172 individus de sexe masculins pour 32750 de sexe féminin. La fréquence de la polygamie par rapport au nombre de mariages est de 21% et elle est maximale chez les hommes de 35-49 ans. La plupart des hommes polygames ont deux femmes seulement, 6% d'entre eux ont déclaré avoir trois épouses, et moins de 1% quatre épouses. Ces résultats, comme on le verra plus bas, sont compensés par la multiplicité des mariages successifs pour un même individu. Pour 12797 femmes et 13760 hommes de 15 à 55 ans, plus de 8000 individus de chaque sexe déclare être dans une union monogame. Le taux de célibat définitif mesuré de 45 à 54 ans est de 6,9% pour les hommes et 9% pour les femmes (i.e. des femmes qui, dans cette tranche d'âge, ne se remarient définitivement plus, ce qui est un taux relativement élevé pour une société musulmane).

Cette statistique est absolument discutable du fait que le concept mahorais de **mtsumba**, "célibataire", qui est en cause, ne correspond pas au concept statutaire et juridique européen. A Mayotte où l'état de mariage est considéré comme naturel, celui de **mtsumba** ne se rapporte qu'à la situation temporaire et courante, du fait de l'instabilité et de la multiplication des unions, de l'individu, homme ou femme, qui ayant rompu son précédent mariage n'en a pas encore contracté un nouveau. En fait, plutôt que célibataire, le concept de **mtsumba** désigne celui ou celle qui est libre de s'engager dans une nouvelle relation sexuelle, légitime ou non. Certaines jeunes femmes **watsumba**, provisoirement célibataires, jouent le rôle important d'initiatrices des jeunes gens non mariés.

On note également dans ces données statistiques que 11% de la population recensée est née en dehors de Mayotte. Parmi les 7257 individus immigrés (4000 hommes et 3257 femmes), 4636

viennent des Comores et 1686 de Madagascar. Cette immigration est importante pour les 15-35 ans, avec un pic chez les 25-29 ans. Elle concerne donc en particulier les individus en âge de se marier et a une incidence sur l'instabilité des mariages et la mobilité des conjoints. (Le document ne donne malheureusement pas de chiffres sur l'émigration des individus nés à Mayotte).

Les Mahorais vivent dans une société particulièrement formelle où un grand nombre de comportements prescrits s'imposent aux individus, contraignant l'expression personnelle, le partage des sentiments, la vie émotionnelle. La famille consanguine concentre les quelques relations humaines essentielles sur lesquels vivent les gens: le mariage se présente alors comme un cadre institutionnel où réaliser sa nature physique et sociale d'homme ou de femme, de père ou de mère.

Le mariage prend en compte un grand nombre de facteurs avant l'attirance et l'engagement personnel. C'est bien souvent une affaire entre deux familles plutôt qu'entre deux personnes. La grande tolérance de la société à cette instabilité conjugale constitue un encouragement pour les hommes à nouer assez souvent de nouvelles relations, et pour les femmes à apprendre à ne pas se formaliser excessivement des répudiations, à accepter facilement un nouvel établissement dans la vie maritale avec un autre partenaire, pourvu qu'il offre suffisamment de garanties pour la vie quotidienne, et enfin à accepter aussi quelques aventures gratifiantes physiquement, affectivement, et/ou économiquement.

Les hommes fournissent leur force productive et leurs revenus, les femmes leurs maisons et leur capacité reproductrice. Chacun a besoin de l'autre. Le divorce est, comme on l'a vu, la répudiation de la femme par l'homme, qui doit prononcer trois **twalaka** par écrit ou devant témoins. Un des motifs possibles est l'adultère de l'épouse. Une femme peut "chasser" (**udumbidza**) son mari de chez elle au cours d'une dispute, après quoi elle peut

s'attendre à recevoir ses trois **twalaka**, à moins que le mari tienne beaucoup à elle et tente de revenir en recourant aux services d'un habile intermédiaire. Un bon motif pour chasser son mari, outre d'avoir appris quelques incartades à l'extérieur, est de le surprendre avec une autre femme dans sa propre maison, a fortiori, on l'a déjà dit, dans le lit conjugal, une circonstance beaucoup plus insupportable que le fait majeur que le mari ait une maîtresse. La femme peut aussi demander auprès du *cadi* à être déliée de son mariage quand son mari l'a abandonnée sans explication, généralement parce qu'il a des relations légitimes ou non avec d'autres femmes, et ne lui fournit plus l'entretien.

Seule une adhésion profonde et une intériorisation des valeurs de l'Islam permettent de "dompter" l'être brut (au sens de Merleau-Ponty), de limiter les relations extra-conjugales et d'éviter par là la colère et l'intolérance responsables de la fréquence des séparations.

Quand on interroge des couples âgés, on se constate que: 1) pour la femme, il s'agit de son troisième ou quatrième conjoint, pour l'homme parfois plus, 2) il y a eu des crises dans la vie du couple, la femme a supporté les humiliations et la peine que pouvaient lui causer les incartades ou les remariages de son époux (polygamie) tout en poursuivant la vie commune. Le seul recours des femmes en ces cas-là est à nouveau la religion qui encourage à tout endurer avec patience, vertu essentielle exaltée dans représentations collectives exemplifiées par les contes. Les hommes aussi ont su se montrer accommodants et patients alors qu'ils avaient la possibilité, d'un point de vue juridique et social, de rompre cette union, par lassitude ou pour mécontentement, et d'en contracter d'autres.

2) La relation hors mariage: hawara.

Le **hawara** occasionnel est différent du **hawara** avec engagement sentimental, par exemple avec une ancienne **buledi**, pouvant conduire au mariage. La relation de **hawara** se déroule en trois temps: 1) un homme fait part à une femme, par différents moyens discrets, du désir qu'il éprouve pour elle, 2) il obtient de cette femme satisfaction, 3) il lui remet de l'argent ou un cadeau pour lui prouver sa satisfaction.

Le premier motif semble être la recherche de plaisir de l'homme exprimant là son être brut, de même que l'on se "goinfre" (**ud'edza**) au cours d'une fête ou que l'on dort tout son sâoul quand on est bien fatigué. On a vu plus haut qu'il y avait aussi la recherche de l'affirmation de soi en tant qu'homme, dans une dimension sexualisée. Ce motif réapparaît plus loin, au niveau des gratifications secondaires, d'ordre social, de cette rencontre.

On ne peut engager une relation **hawara** sans argent, à moins d'être un tout jeune homme, ou de s'engager dans une véritable relation d'amour. Le **hawara** est donc plus facile pour ceux qui disposent d'un salaire ou de revenus. Pour que la demande soit acceptée il faut être crédible quant à la contrepartie économique que l'on est moralement obligé de fournir. On stigmatise les "tricheurs" qui s'en vont sans rien laisser à leur amante, et on appelle un tel individu **mkatra mo** "celui qui brise le coeur, qui blesse". Il est considéré comme malhonnête et sa réputation sera vite établie dans le milieu féminin.

Bien que la rencontre se déroule dans l'intimité et le secret, l'homme peut recueillir des avantages secondaires à sa prestation, de l'ordre de l'affirmation de sa qualité d'homme, de son caractère masculin. On peut considérer alors qu'il a un public pour le **hawara** qui jusqu'alors était secret:

- un public féminin, car s'il a plu à sa partenaire il pourra prétendre à de nouvelles rencontres, ce qui l'intéresse au niveau de la satisfaction de ses désirs et émotions; il peut de plus avoir une bonne réputation auprès des femmes concernées par ce

comportement.

- un public masculin, le vrai public des comportements d'un homme, le public des amis et des camarades, qui est très important. Il y a une intimité et une solidarité masculine qui fait que ce genre d'aventure fournit dans les réunions quotidiennes de bons récits où le héros ne manque pas de mettre en scène d'une manière avantageuse ou humoristique ses succès féminins ou les aventures qui ont mal tourné. Les hommes placent leur amitié au-dessus de leur relations occasionnelles avec des femmes (ce qui n'est pas le cas chez celles-ci). "L'homme aimé des femmes" qui se met en scène se donne, outre ce caractère viril, les attributs d'un bon compagnon, qui sait raconter des histoires et qui sait faire rire ses amis. C'est surtout l'ami qui raconte, et l'aventure **hawara** ne fournit plus qu'un prétexte pour un partage et un "rire-ensemble" qui fonde une certaine intimité toute masculine.

3) La relation conjugale.

A l'inverse, la relation conjugale ne se raconte pas. Alors qu'on peut vanter une maîtresse, on considère sa femme comme quelque chose d'intouchable; les hommes sont soupçonneux sur leurs épouses, et beaucoup de répudiations ont pour prétexte la mauvaise conduite de celle-ci.

Un des moyens pour changer de femme légalement est soit la polygamie, qui permet à l'homme d'épouser quatre femmes au plus, s'il est en mesure de les traiter correctement et également, soit ce que je nommerai le mariage à répétition, qui consiste à épouser des jeunes filles (grands mariages) ou des femmes, puis après quelque temps de vie commune et quelques naissances, de les répudier et de recommencer. C'est d'ailleurs plus facile à faire avec des jeunes filles, qui sont beaucoup plus jeunes que leur époux, inexpérimentées, et se défendent moins bien. Le mariage à

répétition est socialement possible, malgré la réputation apparemment négative qu'il pourrait faire au mari, et s'il s'agit d'un grand mariage la demande est acceptée par les parents et la jeune fille elle-même. Un mari qui peut entretenir sa femme présente déjà la qualité essentielle, cela est d'autant plus vrai quand l'homme, disposant de revenus suffisants, propose de célébrer un grand-mariage. Il n'est pas de famille moyenne ou pauvre qui refuserait de marier une jeune fille à un salarié qui l'entretiendra bien pendant le temps que durera l'union.

Dans la mesure où seuls des hommes riches et/ou disposant de revenus réguliers peuvent s'adonner au mariage à répétition, on peut y voir, au delà de désirs et de caprices masculins (ils veulent toutes les filles qu'ils voient passer, et peuvent se les offrir), l'expression d'un épanouissement social typiquement masculin aussi, qui passe par l'aisance économique, et veut s'affirmer en même temps par une grande consommation de femmes, dans le cadre légal qui permet une célébration sociale ajoutant au prestige de l'homme.

Le lien économique entre hommes et femmes, également présent dans la relation **hawara**, est essentiel à la relation conjugale, comme il l'est dans toutes les relations entre parents de sexe différents: père-fille, frère-soeur. Si on ne peut exiger de l'homme qu'il soit affectueux ou plein de sollicitude on peut par contre exiger de lui qu'il entretienne sa femme et la traite avec correction. Même si les femmes souffrent de ce manque de chaleur et de tendresse, de ces absences fréquentes, elles ne peuvent s'en plaindre. Les jeunes épouses qui l'ont fait ont souvent été répudiées, et lors de leur nouveau mariage elles se sont bien gardées d'avoir de telles exigences.

Dans l'échange classiquement décrit entre donneurs de femmes et preneurs, il semble que, à Mayotte, ce soit le preneur qui ait l'avantage sur le donneur. Les frères n'ont pas de supériorité sur les maris de leurs soeurs parce qu'ils les leurs ont

données en mariage. Ils sont, en fait, menacés par une éventuelle répudiation qui fait revenir leur soeur à leur charge. L'échange réciproque de femmes entre deux hommes, deux familles, existe à Mayotte. Mais c'est fait dans un esprit particulier: il faut y voir un double lien en forme de chantage: "Si tu me rends ma soeur je te rends la tienne" ("Si tu laisses ma soeur je laisse la tienne"). J'ai relevé le cas d'un homme donnant au frère de son épouse une de ses cousines, avec cette idée bien résolue qu'aussi longtemps que l'un garderait sa femme, l'autre garderait la sienne; si l'un répudiait sa femme l'autre pouvait en faire autant ou du moins en menacer son beau-frère. C'est donc une stratégie du frère, assurant la sécurité de sa soeur et la sienne propre dans la mesure où sa soeur répudiée reviendrait à sa charge (31).

On voit ici qu'une partie de la dépendance de la femme à l'égard de l'homme est constituée de cette dépendance économique: dépendance à l'égard de la famille aussi bien que du mari. Aussi les femmes qui ont un salaire - il y en a maintenant un certain nombre en ville - ont-elles une position plus forte pour négocier leurs rapports avec leur mari. Elles n'en conservent pas moins l'exigence d'être entretenues, comme un dû: l'homme doit fournir l'argent de la maison, de la vie domestique., comme je l'ai évoqué à propos des objets matériels. Les femmes salariées préfèrent investir en constructions, en bijoux. Il y a même parfois une certaine âpreté dans cette exigence, qui fait dire aux hommes, pas tout à fait à tort, que les femmes n'en veulent qu'à leur argent. Cette âpreté, réelle, - j'ai parlé plus haut de cynisme- est aussi l'expression d'une angoisse et vient d'une profonde désillusion sur la possibilité de rapports affectifs exclusifs et sincères, dont les femmes souffrent véritablement.

Les femmes modestes ou pauvres doivent absolument être mariées pour vivre, l'arrangement économique est primordial pour elles et leurs jeunes enfants. On imagine ainsi le nombre de mariages "de raison", dans le milieu paysan (qui est la majorité),

acceptés par des mères de famille répudiées avec tous leurs enfants à charge, et encouragées par leurs parents masculins à se remarier au plus vite. Ces couples ne sont pas les plus mauvais, bien au contraire. Ils partagent beaucoup de la vie et du travail des champs, et l'homme n'a pas vraiment les moyens d'aventures extra-conjugales, ou de mariages légaux successifs et répétés financièrement hors de sa portée.

Mais plus que la nécessité économique, c'est une question de nature de l'homme et de la femme qui entre en jeu pour imposer la vie en couple comme une nécessité. Ici les impératifs moraux de l'Islam se mêlent à une conception des sexes qui n' imagine pas le célibat et l'absence de descendance. Les célibataires n'existent pas à Mayotte, et, on l'a vu, le terme qui pourrait avoir cette traduction, **mtsumba**, désigne celui ou celle qui n'est actuellement pas marié (entre deux mariages). On marie les filles assez tôt pour qu'elles n'aient pas le temps, la physiologie étant impérative, d'amorcer des relations sexuelles illégitimes qui pourraient provoquer une grossesse. Quant aux garçons ils font leurs premières expériences comme ils peuvent dans un climat de tolérance et d'aveuglement volontaire de la part des parents et éducateurs. C'est un peu la philosophie de "Rentrez vos poules, je lâche mes coqs": les filles sont surveillées cependant que les garçons jouissent de la plus grande liberté. On estime qu'ils peuvent rencontrer des femmes **watsumba** accueillantes... Mais actuellement, les rencontres entre **buledi** aboutissent, plus souvent qu'avant, à de véritables relations sexuelles. Dans certains villages les parents sont assez laxistes sur ce point, dans d'autres, les "mauvaises" filles sont battues par leur père.

On a beaucoup parlé du pouvoir des femmes à Mayotte et on emploie parfois le mot matriarcat, qui est sans nul doute excessif. Mais par rapport à d'autres sociétés musulmanes, la caractéristique de Mayotte est l'habitat matrilocal, et l'application de la coutume, parallèlement à la **sharia** (droit

personnel musulman), dans des problèmes comme l'héritage, qui est sans nul doute une importante protection des femmes.

La résidence matrilocale donne une grande importance à la lignée maternelle qui est un axe stable autour duquel évoluent et se mobilisent les hommes, parents ou alliés.

D'un côté certes l'idéologie musulmane accorde à l'homme une supériorité sociale et morale, en même temps que la répartition des tâches lui permet, ou l'oblige, à avoir des revenus pour entretenir sa famille, et grâce auxquels il investit ensuite. Mais de l'autre côté la loi coutumière le contraint d'abord à assurer à ses soeurs (ses parentes consanguines) une maison et parfois leur entretien, et lui interdit de jouir de la maison maternelle dont il est écarté dès son adolescence, l'obligeant à trouver une épouse pour avoir une maison et les services domestiques. Maître de ses revenus et libre de ses mouvements, l'homme est en fait perpétuellement à la recherche de l'ensemble femme-maison. Souvent lors de ses débuts dans la vie professionnelle, pour des raisons complexes et notamment des besoins domestiques, il prend pour épouse une **koko** (grand-mère; ici, désigne une femme déjà mariée auparavant et divorcée ou veuve), résidant sur le lieu où il travaille, et avec laquelle il peut s'associer du point de vue économique comme du point de vue des relations personnelles.

Dans un deuxième temps le même homme réalisera son grand mariage (**arusi**, avec une jeune fille : **mwānamtša**) aux significations et avantages plus larges, et parmi eux l'acquisition d'un statut social plus élevé.

Parmi les hommes qui construisent des maisons, traditionnellement pour leurs sœurs ou leurs filles, ou si c'est possible pour en retirer un loyer, certains tentent actuellement, lorsqu'ils résident en ville, de se faire leur propre maison, symbole extérieur de leur réussite mais aussi résidence familiale, ce qui change les rapports qu'ils peuvent établir avec

leurs épouses, leurs belles-familles (leurs alliés).

Aux Comores on peut chasser son mari, même si c'est à lui de prononcer la répudiation. Maîtresse de sa maison et souvent d'au moins un champ, une femme peut mettre son mari à la rue avec ou même sans son balluchon. Mais si la femme ne travaille pas et qu'elle a des enfants, où trouver l'argent de l'entretien? Il lui faut supporter un mauvais mari ou en chercher un autre, mais ne pas avoir de mari du tout est une position intenable, et moralement non défendable. Une femme sans mari est considérée comme malade (parce qu'elle n'a pas de vie sexuelle) ou pas sérieuse (parce qu'elle en a quand même). La femme est donc prisonnière, non d'un mari, mais de l'institution du mariage et de l'importance qu'il revêt dans l'univers intersubjectif auquel elle appartient.

S'il joue le jeu honnêtement, le mari est aussi prisonnier d'un certain système. Un jeune homme qui est fiancé commence déjà à prendre en charge l'entretien de sa fiancée. Les parents peuvent lui demander d'assurer beaucoup de frais. S'il n'est pas très riche, il peut estimer que son mariage lui coûte déjà très cher. Les femmes mettent les hommes en situation de compétition sur le plan économique. La perversité du système accule des maris qui tiennent à leur femme à faire des dépenses excessives et superflues. D'où cette opinion des hommes exprimée par une chanson de **shigoma** (danse d'homme) qui parle de la mode des voiles de tête (**megalini**):

Mama megalini,
megalini he
Isumenyea ndrola

Maman, le voile de tête,
Le voile de tête,
Met en péril les mariages.

Wantru mama
Namushindre muyelewe

Femmes,
Essayez de comprendre!

Jana tsikana
Leo tsisina

Hier j'avais de quoi,
Aujourd'hui je n'ai rien,

Mshe wangu

Ma femme!

Ra wafedimwa
Ra tsi wafedimwa
Wasidaya megalini

Qu'on soit salariés
Ou qu'on ne le soit pas
Elles réclament des voiles de tête

Watru baba leo
Madukani pia wasuiwa

Les hommes aujourd'hui
Ont des dettes dans toutes les
boutiques

Pourtant le rôle social du mari est tout entier résumé dans ses obligations d'apport économique, comme on le voit clairement dans les situations de pathologie dûes à un djinn. Le processus de thérapie d'une femme malade à cause d'un djin passe par une mobilisation économique de son mari (et de ses parents mâles) face à un motif aussi urgent que la maladie: le devoir s'impose ici avec netteté (voir plus bas, 6.3.2. Les djinns dans la réalité quotidienne).

En conclusion, le lien du sang ou la relation sexuelle sont les deux seules relations dans lesquelles peuvent se rencontrer des individus de sexe opposé. Le relation mixte d'amitié est possible sous certaines conditions, la principale étant de la qualifier de relation de parenté (être frère et soeur) pour qu'elle ne puisse être suspectée de relation à caractère sexuel.

Les relations de parenté (père-fille, mère-fils, frère-sœur) sont régulées par des interdits et des évitement conjurant l'effrayante possibilité de rencontre sexuelle (inceste).

La relation sexuelle est régulée par le mariage, qui, à Mayotte, s'adapte à l'exacerbation des attributs physiques et mentaux des caractères masculins ou féminins, qui déterminent une grande consommation sexuelle. Cette consommation se traduit par l'instabilité conjugale et de fréquentes rencontres hors des liens du mariage. Face à cela, la loi islamique et la religion se présentent comme des cadres régulateurs du comportement

humain naturellement guidé, on le sait, par les désirs et les instincts (**nafusi**): elles offrent la possibilité de nombreux mariages légaux d'une part pour canaliser ces conduites, et un encouragement par la prière et la patience à les réfréner d'autre part, à rester dans les limites d'un comportement maîtrisé.

Les rôles maritaux sont définis dans le contexte économique et social. La femme est associée à la maison et au terrain villageois (investissement, stabilité), l'homme à l'entretien quotidien de la famille (dépenses de survie, mobilité). La naissance des enfants consacre leurs caractères de virilité ou de féminité (maternité) de véritables reproducteurs, attribut essentiel des deux genres.

6. LE SURNATUREL DANS LA VIE QUOTIDIENNE.

A Mayotte, le surnaturel fait partie de la vie quotidienne à un point qu'on ne saurait imaginer avec des esprits d'Européens. Si les contes révèlent des échanges et des interactions apparemment merveilleuses entre les deux mondes, les témoignages, dans la vie réelle, de personnes vivant dans un cadre traditionnel, non francophones, parfois non lettrées, révèlent les mêmes échanges, les mêmes interactions, la même perméabilité entre les deux mondes.

Mon but est de montrer en premier lieu comment l'Islam fournit un cadre institutionnel pour l'expression de cette communication inter-mondes, et pour le sentiment de cette perméabilité (6.2.),

1) en reconnaissant au cœur de toutes choses, et dans toutes les situations de la vie, la présence de Dieu (6.2.1.);

2) en fournissant une vision du monde globale et exhaustive, un ordre du monde qui prétend régler chaque instant de la vie de l'homme musulman (norme ou mesure-étalon de l'humain), cette vision intégrant aisément l'existence du monde invisible et ses influences dans notre monde humain (6.2.2.);

3) en proposant au croyant l'adhésion aux mouvements confréries mystiques soufies, créées originellement pour favoriser et guider l'expérience mystique, et qui ont trouvé aux Comores une résonance particulière dans la population: d'une part au niveau le plus populaire à cause de leur caractère associatif et convivial, fraternel, d'autre part à un niveau élevé à cause des moyens de communication immédiate qu'elles offrent avec des êtres du monde invisible: guides spirituels décédés, personnages saints et charismatiques comme Muhammad le Prophète lui-même, Ali son gendre, et enfin Dieu, dans l'extase mystique, cela étant obtenu par des techniques appropriées (6.2.3.). J'insiste sur le fait qu'on ne parle pas de soufisme aux Comores mais seulement de **twarika**, voie ou chemin.

En deuxième lieu, je voudrai faire remarquer combien malgré cet Islam omniprésent, la communication positive ou négative avec les djinns ou esprits est un fait de la réalité quotidienne à Mayotte (6.3.2.), autant que du monde merveilleux et fantasmagique des contes et des légendes (6.3.1). La croyance aux djinns n'est pas opposée à l'Islam, elle est hors de lui en principe (temps et lieux alternés avec les temps et lieux de la vie religieuse). Une cohabitation facile est possible, elle est réalisée aux Comores, et les nombreuses personnes qui sont en relation avec les djinns, volontairement ou non, directement ou par intermédiaire, en situation normale ou de pathologie, se considèrent néanmoins avec sincérité comme de bons musulmans.

6.1. L'ACTION, LA RESPONSABILITE, LA CAUSALITE.

Dans le cadre de vie traditionnel le développement des sciences et techniques permettant d'agir sur le monde matériel est tel qu'aucune maîtrise réelle de ce monde n'est possible. L'individu est donc à la merci des nombreux facteurs qui vont influencer les effets de ses actions, principalement ses actions de survie dans le domaine de l'agriculture (saisons, sécheresse ou cyclones), de la pêche (état de la mer et des vents), de la santé.

L'homme ne peut prévoir l'avenir. Les phénomènes naturels que sont le climat ou la maladie décident de son avenir pour lui. L'homme reconnaît alors, derrière eux, une intention, qu'il identifie comme étant celle d'êtres surnaturels manipulant ces phénomènes pour agir sur lui: 1) Dieu, tout-puissant sur toute la création en ce monde ou en l'autre (par exemple cyclones envoyés par Dieu pour punir Mayotte des nombreux péchés qui y sont commis), maître des mondes et de l'avenir, 2) djinns, qui donnent des maladies, qui sont présents dans certains lieux de la brousse et de la mer, qui possèdent certains animaux et certains êtres humains, 3) l'influence des étoiles et du destin astrologique, ou

4) les agissements d'ordre mental d'un ennemi, aidé par la sorcellerie. Le bonheur, comme le malheur et l'accident, est donc une irruption du surnaturel dans l'ordre possible des choses: Dieu en a décidé ainsi, ou une influence néfaste s'est développée...

Beaucoup de gens dans le milieu traditionnel ne sentent pas qu'ils peuvent avoir une responsabilité et une maîtrise du futur possible qui s'avance vers eux. On le note à propos de l'attitude apparemment négligente des mères envers leurs enfants, qu'elles ne mettent pas toujours à l'abri des dangers; ou bien aux réactions fatalistes devant un accident personnel qui survient, et dans lequel la responsabilité d'un fautif semble, pour nous, engagée - sans qu'il y ait eu, certes, intention ou intentionnalité-.

L'intention ou l'intentionnalité (**nia**) peut être analysée comme cause efficiente d'une action (surtout négative) sur autrui. L'envie (**matso**, "yeux", maladie due à l'admiration et l'envie d'autrui), le mauvais oeil, l'action concertée de sorcellerie avec l'aide d'un spécialiste, peuvent être efficaces. Parce que les gens ressentent leur impossibilité à comprendre et à maîtriser certains aspects importants du monde naturel, matériel, y compris leur propre corps, ils préfèrent chercher à maîtriser, ou du moins à négocier avec le monde surnaturel qui leur paraît agir sur le premier (selon un raisonnement qui n'est pas réfutable, et n'a pas de validité rationnelle).

Dans leur relation avec Dieu, à travers les spécialistes de la religion populaire que sont, chacun d'une certaine façon, les **mafundi wa shioni** (maîtres coraniques), les **mazarifu** (sharifs), et surtout les **walimu** (guérisseurs), les croyants essaient de s'attirer la protection du Créateur. Comme on l'a vu plus haut, toute communication interpersonnelle est à la fois plus confortable et plus efficace avec un bon intermédiaire: les croyants aiment donc faire passer leurs prières par des sharifs, descendants du Prophète, car un parent du prophète aimé de Dieu a

plus de chances d'être écouté par Lui. Le **mwalimu**, lui, élabore des techniques plus concrètes pour protéger du malheur. Ainsi les enfants, particulièrement vulnérables, seront dotés de **hirizi**, petits paquets de tissu contenant un verset du Coran. Un bon médicament consiste aussi à boire l'encre qui a servi à écrire un verset choisi, délayée dans l'eau qui a lavé la tablette. La parole de Dieu est ici traitée comme objet magique, dépassant sans doute l'usage que le Prophète recommandait d'en faire, par la prière et la récitation...

Le pas est vite franchi entre l'invocation du nom de Dieu dans le **daira** (arabe **dhikr**, cercle d'invocation du nom de Dieu), pour parvenir à une communication immédiate avec lui, et l'utilisation des noms de Dieu dans les techniques parallèles pour acquérir des pouvoirs magiques. Ainsi se sert-on parfois du **Dala'it al-Khairat** (Preuves des Bénédictions), manuel de dévotions de al-Jazuli (mort vers 1465/70). On peut détourner pour la divination ou l'astrologie, l'association des "mots" que sont les noms de Dieu, et des phrases comme le **basmala** (**bismillahi**, de par le nom de Dieu), des versets coraniques, comme **ayat al-kursi** (le verset du trône), des sourates comme **Yâsin**.

Le monde surnaturel dont Dieu seul est maître est aussi peuplé de djinns dont le dogme ne nie pas l'existence: "djinns et humains n'ont été créés que pour adorer Dieu" (Coran, LI, 56). Répandue dans le monde arabe anté et post-islamique, cette croyance s'est mélangée, à Mayotte, aux croyances aussi anciennes aux esprits et aux diables d'Afrique et de Madagascar, en suivant les déplacements de population. L'islamisation progressive de ces populations rurales locales ou importées s'est fait jusqu'à un certain point, qui préserve ces croyances, et permet à un système très vivant et actif de fonctionner actuellement. Le mot djinn (**djini** ou **gini**) représente aussi, suivant les contextes, plusieurs réalités. Globalement, le djinn est un esprit qui peut prendre toutes les formes visibles humaine, animale ou monstrueuse, ou

bien peut s'installer dans un être humain pendant des séances de possession. Au milieu de toutes les traditions éparses et d'origine diverses qu'on peut recueillir sur ce sujet qui échauffe les imaginations, deux systèmes de représentations restent bien vivants et organisés à Mayotte: 1) l'image du djinn dans les contes, et 2) les djinns qui possèdent les humains dans la vie quotidienne, leur imposant des interactions régulières, mobilisatrices et coûteuses.

6.2. L'ISLAM COMME CADRE DE VIE QUOTIDIENNE ET D'INTERACTIONS ENTRE LES DEUX MONDES.

L'Islam s'est imposé comme seule et unique religion et vision du monde sur toutes les régions de la côte est-africaine et sur les îles Comores, et a touché plus ou moins tardivement toutes les couches de la populations. Mais la force de l'Islam, et un des atouts pour son expansion, est qu'il ne heurte jamais de front les croyances traditionnelles et populaires, mais se superpose à elles, en essayant progressivement d'en purifier les élèves coraniques au fur et à mesure de leurs études. Seuls les plus lettrés confesseront un Islam rigoureusement orthodoxe. Pour tous cependant s'impose l'omniprésence et la toute-puissance de Dieu. Le développement des **twarika** à la fin du siècle dernier a été un puissant moteur pour une adhésion populaire à l'Islam. Les composantes mystiques de ces mouvements ne sont cependant pas absentes: le problème des responsables serait plutôt de canaliser les aspirations à la transe ou à l'extase, activités de contact avec le surnaturel pour lesquelles tous les Mahorais ont une propension dûe au contexte particulier de socialisation.

6.2.1. L'OMNIPRESENCE DE DIEU VUE A TRAVERS LE LANGAGE COURANT.

La religion musulmane propose aux usagers de la culture comorienne sa vision du monde exhaustive, dans laquelle s'impose l'omniprésence de Dieu et sa puissance sur les hommes et sur les événements. Cette vision du monde marque tous les individus dès la plus tendre enfance car elle leur est transmise dans les menus faits quotidiens par les premiers agents de la socialisation, le maître coranique, et leur entourage social. Ceux qui fréquentent ensuite l'école et le collège, voire le lycée, ont accès à une autre vision du monde marquée par la rationalité scientifique et le raisonnement logique. Il semble que pour beaucoup, surtout s'ils ne vont pas par la suite en France où ils plongeraient dans un monde de vie assez différent, les deux systèmes de pensée co-existent sans s'influencer mutuellement, chacun étant utilisé dans des contextes et des domaines de vie différents.

Mais la majeure partie de la population vit dans un cadre de vie traditionnel de type rural, et cette population peut-être qualifiée de modeste ou pauvre. Les paysans vivent de la terre; ils utilisent des techniques simples, n'ont pas la maîtrise de leur production qui dépend des éléments naturels. **"Kondro ya masikini Mungu de awanao"**, dit le proverbe, "la lutte du pauvre, c'est Dieu qui la mène". Le pauvre est dans les mains de Dieu, le riche oublie Dieu quand tout lui réussit.

Je me suis servie, pour observer les signes de la présence de Dieu dans l'expérience quotidienne des individus, et pour montrer à quel point ils analysent cette expérience à la lumière de cette donnée, des énoncés des contes, qui sont tirés directement de la vie de tous les jours: si le récit est merveilleux, la mise en scène et le dialogue se réfèrent directement à la vie quotidienne, dont ils sont une bonne illustration.

En effet le personnage de Dieu n'est pas le moins présent

dans les récits. Cela est dû sans doute à l'influence des textes saints, et des invocations courantes qui en sont tirées, servant notamment à l'expression des sentiments; mais plus encore à l'influence profonde de la religion et la philosophie musulmane sur l'interprétation des situations vécues: tout vient de Dieu, tout est dans la main de Dieu, et c'est aussi bien le personnage du conte qui le dit que le conteur lui-même intervenant dans son récit. Dieu est un personnage actif qui intervient (**udjaālia**) dans le cours des événements, sauvant qui il veut, maudissant qui il veut. Ce n'est pas un trait merveilleux du récit, mais bien une croyance profonde des gens qui façonne toute leur expérience du réel quotidien. La chance, **bahati**, n'est que le bon vouloir de Dieu, dont les interventions se mêlent aussi bien à des aventures profitables avec des djinns, qui ne sont alors que ses instruments.

Parfois évoqué avec respect dans la formule d'introduction (**na mhuu de mwalatru Mwezi Mungu subuhana lillahi taāla**: et le plus grand c'est notre maître le Seigneur Dieu, gloire à lui, qu'il soit exalté), Dieu est ensuite invoqué dans le cours du récit par les personnages désespérant de tout, hors sa toute-puissance sur leur destin. Ces formules sont un mélange des termes arabes originels prononcés souvent avec la phonétique comorienne, et de termes comoriens de même sens que le terme arabe remplacé. Le terme bantou **Mungu**, Dieu, remplace souvent le mot **Allah**, associé à **Mwezi**, (ou **mwenyezi**, ou **mwenyewe wa uyezi**): maître du pouvoir (traduit par tout-puissant, ou par Seigneur).

Comme dans la vie quotidienne, les gens saisis par leurs difficultés s'exclament: "**La illah!**" (Début de **Lâ ilaha 'illâ ilah**: il n'y a de dieu que Dieu, première phrase de la **shahada** ou profession de foi musulmane) que j'ai traduit par: "Mon Dieu!" ou: "Par le Dieu unique!"

D'autres phrases peuvent être relevées, intimement mêlées

au discours:

Mwezi Mungu amuvonesa: c'était le Seigneur Dieu qui la faisait vivre.

Allahu tu mwala 'anlamina: Dieu seul est le maître des mondes (de: **rabbi l'âlamîna**, dans Coran, sourate I, Fatiha).

Mwezi Mungu amuswamihî: que Dieu Tout-puissant lui pardonne.

imwenyezi Mungu asujomudjaãlia zihairi: le Seigneur Dieu allait lui apporter le bonheur.

Tsimubani Mungu amana: je vous confie à la grâce de Dieu.

Neka iriangashiwa...: si cela est écrit pour nous... (allusion aux décrets de Dieu).

Mwalangu Mwezi Mungu! Mon Dieu Seigneur tout-puissant!

Mwezi Mungu adjaãlia: Dieu tout-puissant intervint (fit que).

Unu de Mwezi Mungu de aridiriki, iyo de mariziki ya

Mwezi Mungu: c'est le Dieu tout-puissant qui nous sauve, ce sont les parts qu'il nous attribue.

Mwenyezi Mungu anianfu na umasikini wangu: Dieu tout-puissant m'a délivrée de ma pauvreté.

Zilivo nakozitsaha Mungu anilive, izo tsizipara: les rétributions que j'attendais de Dieu, je les ai eues.

Kuji siri ya Mungu ini vahanu yalaa, ivo Mungu akotsaha aridiriki: les secrets de Dieu tu ne sais pas d'où ils viennent, or Dieu voulait nous sauver.

Uvundro! Mungu amulana kamwe vale! De la pourriture! Dieu l'avait maudit instantanément!

...ule vo madza Mungu amulana, amufanya mulanifu...: puisque Dieu l'avait maudit...

Hairi al hamdu lillahi: tout va bien, louanges à Dieu.

Ila allah, kula itsokao ilawa Mwezi Mungu: toute chose vient de Dieu, hormis Dieu lui-même.

Mwezi Mungu atsorikutsa kamgwavendze: Dieu tout-puissant nous rassasiera si telle est sa volonté.

Furukombe asomo vale ahisa "bismillahi arrahamani arrahîmi": Furukombe lut ses prières et termina par "de par le

nom de Dieu le très clément le miséricordieux".

La illaa ila llahu Muhammada rasulu wahe: (de la **shahada**)
il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son envoyé.

Avasa Mungu amulivi: maintenant Dieu l'avait rétribué.

Al hamdu lillahi rabi l'anlamina, bako avonol : Louanges à Dieu maître des mondes (extrait de la **Fatiha**), l'homme était sorti d'affaire!

Mungu aja adjaãlia upara iyo: Dieu a fait que tu as eu tout cela.

Waombo Mwezi Mungu ata Mwezi Mungu aja adjaãlia ata wapara duka: ils prièrent Dieu tout-puissant qui fit qu'ils eurent une boutique.

Nisumia Mwezi Mungu nisomedze: je prie Dieu de pouvoir enseigner.

Endra tu, nitsobaki na Mungu na Mutrume na wana wangu:
pars si tu veux, je resterai avec Dieu, le Prophète et mes enfants.

Ndrima iyondrongia wamia Mwezi Mungu: le temps de la culture étant arrivé, elles prièrent Dieu.

Tsisujua, Mwezi Mungu de ajuao: je ne sais pas, seul Dieu le sait dans sa toute-puissance.

Meso kamgwavendze...: demain si Dieu le veut...

Mwanamtsa areme bismillahi vale, asomo dua zahe, afotsoa...: la jeune fille prononça "de par le nom de Dieu", lut ses prières, et partit...

La illaha ila llahu wa Muhammad rasulu llahil Wami nisujofa na wana waja wafel Mwalangu Mwezi Mungul Nianfu ja isura ya Kafu! :Par le Dieu unique et Muhammad son prophète! Je vais mourir et voilà que mes enfants aussi vont mourir! Mon Dieu Seigneur Tout-puissant! Préserve-moi comme il est dit dans la sourate **Qâf** (Coran, s.L).

Mwanamtsa ule, Mungu nambe maesha na umri, vwamoja na mwananyahe...: cette jeune fille, que Dieu lui donne longue vie ainsi qu'à sa soeur...

Mana baãda Mwezi Mungu ariva mema de wakotsaha mayangu! Mungu aja ariva shida, uja urilatsal :Maintenant

que Dieu nous a comblé de ses bienfaits tu veux revenir avec ma mère! Quand Dieu nous a envoyé des épreuves tu nous a abandonnées!

Koko afanya malalao ata...ashukuru: la grand-mère fit des remèdes en vain et se résigna (à la volonté de Dieu).

Al hamdu lillahi rabi l'ālaminal Wami mutru tsadza, leo Mwezi Mungu aja aniva ziumbe saba tsizanu! : Louanges à Dieu maître des mondes! Moi qui n'ai jamais eu d'enfants, aujourd'hui Dieu tout-puissant me donne ces sept petits êtres!

Murendre Mungu zema na Mungu ahulive! Nive dzia lilo! : rends service à Dieu et qu'il te le rende si telle est sa volonté! Donne-moi de ce lait!

Mungu amba moo ya rehema: Dieu lui avait donné un coeur charitable.

Tsohole tsiyanu Mwezi Mungu arivayo vanu, ariva wana saba tsawanu! le voici le riz que le Seigneur Dieu nous a donné, il nous a donné ces sept enfants!

Leo Mwezi Mungu aniva wananyangu: aujourd'hui le Seigneur Dieu m'a donné des frères et soeurs.

Mtame Mungu mama, nifanye muhare! Espère en Dieu, maman, et fais-moi une galette!

Alifadjiri aswali, aombo zidua zahe, afotsoa: à l'aube il pria, fit ses demandes à Dieu, et partit.

Basi, Mwezi Mungu arenge zinu zikao malavuni zayeshi baharini avasa zinu na waye tsi ndziro hahejuu anirenga tsena nendre nisiregee tsena...: si le Seigneur Dieu a pris ce qui vient de la brousse et qui vit maintenant en mer, il n'est donc pas difficile pour lui de me prendre, si je pars à nouveau, et de ne pas me laisser revenir...

Audhu billahi...! : (de la formule: **audhu billahi min ashshayTan irrajim:** je me réfugie auprès de Dieu (pour chercher un abri) contre Satan le maudit, traduisible par: Que Dieu me protège! Cette formule fait référence au verset du Coran (XVI, 98): **fa izā qara'ta al qur'ana fa asta'idh billahi min asShayTāni irrajīmi:** quand tu lis le Coran, demande à Dieu de

te préserver contre Satan le maudit.

La haula la kwaati...! : (début de: **lâ haula wa lâ qauwata illâ billahi**: pas de pouvoir et de puissance si ce n'est auprès de Dieu). Il est dit dans les hadiths à propos de cette formule: "Le Prophète a encouragé sa communauté à réciter cela avec ferveur et persévérance, et il a dit: "Celui qui la lit souvent, il lui sera épargné 70 portes ouvrant sur le malheur, et la dernière est la porte du chagrin." Il a dit aussi: "C'est un dépôt, un placement pour le paradis. C'est aussi un remède contre quelques maladies. Celui qui la récite souvent, on s'occupe de planter des arbres pour lui au paradis". C'est une formule protectrice. Parmi ses effets, elle permet de conserver les faveurs que l'on a de Dieu."

6.2.2 FAITS DE LA VIE QUOTIDIENNE DANS L'UNIVERS MUSULMAN.

L'Islam fournit un cadre pour la vie quotidienne et une conception de l'univers où les deux mondes sont en continuité et perméables l'un à l'autre en bien des occasions. La mort est un passage connu, mort symbolique de l'initiation ou mort réelle qui permet d'accéder définitivement à l'autre côté. Le rêve est un état liminaire de la conscience qui procure un espace de communication avec l'autre monde. La perméabilité des deux mondes s'exprime dans la recherche constante de l'équilibre et de l'harmonie avec le cosmos. Autant de faits qui, touchés par touches, donnent une idée de cette communication permanente entre les mondes naturel et surnaturel.

1. La mort, passage d'un monde à l'autre.

Les pratiques concernant la mort des parents, les interactions avec les morts, correspondent à la conception musulmane des deux mondes, la vie ici-bas n'étant qu'un moment,

qu'une étape, avant le "passage" dans l'autre monde.

Ainsi le "nouveau" mort est-il plus ou moins flottant entre ce monde et l'autre, et pour empêcher son ombre de rester dans la chambre mortuaire et la maison, on l'occupe pendant trois ou neuf jours, parents et amis dormant nombreux par terre.

Mais ce qui est plus remarquable est la permanence au delà de la mort des interactions qui étaient les plus intenses entre les vivants. Les parents morts, ceux-là même qui dans leur vieillesse s'attendaient à être soignés par leurs enfants: "**Tsihulela ha sanga, nilele ha vi**", "j'ai pris soin de toi quand tu étais tout-petit, prends soin de moi qui ai des cheveux blancs", s'attendent désormais à être aussi aidés par leurs enfants restés vivants. Comment prendre soin de ses parents morts? Comment savoir "s'ils vont bien"? Beaucoup d'histoires ironiques et humoristiques ont fustigé la bêtise naïve de certains, qui envoyaient des vêtements et de la nourriture à leurs parents morts qui souffraient là-bas sans personne, et ce par le truchement d'un escroc malin... Mais les rencontres dans les rêves, elles, sont bien considérées comme réelles. Le mort peut apparaître au vivant par cette fenêtre ouverte sur l'autre monde qu'est le rêve. S'il est bien habillé, serein, son parent est rassuré; s'il a une apparence pauvre, et triste, c'est qu'il souffre dans l'au-delà, qu'il a besoin des prières de ses enfants, et de cérémonies qui lui seront dédiées.

Prier pour ses parents morts est en effet un devoir, et l'on dit que le jour de l'**Idi el Fitr**, à la fin du **Ramadhan**, les morts sont à la mosquée à 7 h.00 pour la prière spéciale: ils y attendent leur cadeau, ou plutôt "leur récolte" car ils ont semés toute leur vie durant. La prière et la bonne conduite des enfants les aident. C'est que, durant le **Ramadhan**, on a fait des lectures complètes du Coran à leur mémoire. Il n'y a que l'enfant mort en bas-âge qui peut aider ses parents, surtout sa mère, en l'attendant, dans sa nature angélique, à la porte du paradis. Qu'est-ce qui est

réellement en cause ici: le lien entre vivant et mort ou le lien entre parent et enfant, que la mort ne peut rompre? Ainsi, dans le conte "La mort des parents", le père qui promet sa bénédiction s'exprime en ces termes: "**Neka utsaha radhi zangu lemenguni na kiyama...**" : "si tu veux obtenir ma bénédiction en ce bas-monde et dans l'autre..." De même, la jeune fille, chantant ses erreurs de jeunesse et ses nouvelles résolutions (groupe musical de Sada, 1985):

Narihime ha sontsi
Rishindre riley wadzade

Lemenguni na kiyama

Tous debout
Que nous puissions nous occuper des
vieux (des parents)
En ce monde et dans l'autre.

Il est donc impératif de s'occuper de ses morts. Se rassembler autour du mort lors des fêtes de funérailles est important, et ceux qui n'ont pu y assister (vieux, enfants, malades) attendent qu'on leur ramène au moins des gâteaux de la fête, car cette véritable communion les rend participants au rassemblement, et bénéficiaires de la bienveillance de Dieu accordée à cette occasion.

Cette continuité des mondes s'exprime dans cette relation de solidarité au-delà de la mort. Elle se révèle aussi dans ce raisonnement mahorais, que la vengeance exercée ici-bas dispense le fautif de la punition divine dans l'au-delà. Si celui envers qui j'ai commis une faute se venge sur moi, j'en suis définitivement rétribué. Une façon d'adoucir la douleur de la vengeance, mais aussi de la justifier comme étant un moindre mal car la justice de Dieu est terrible...

2. Le rêve, espace liminaire.

Le rêve joue un rôle important dans cette communication entre vivants et morts. C'est souvent après s'être rendu sur la

tombe de son mort que le vivant le verra en rêve.

Mais c'est aussi dans le rêve que celui ou celle qui a un djinn pourra discuter directement avec lui, alors que généralement, à l'état de veille ou en état de possession, seule une communication indirecte est possible à travers un troisième terme.

Le rêve est une fenêtre ouverte sur l'inconscient, disait Freud du point de vue de sa culture européenne: aux Comores, une fenêtre ouverte sur l'autre monde.

3. L'aventure initiatique merveilleuse.

Les croyances populaires n'établissent guère de frontières strictes entre le merveilleux et la vie quotidienne, et après avoir recueilli à Mayotte de nombreux contes, j'ai souvent eu l'impression, en interviewant les gens, que pour beaucoup d'entre eux la vie quotidienne était immergée dans le merveilleux (au sens de non rationalité).

Ainsi, comme dans les contes où le héros passe dans le monde des djinns, puis après une période d'initiation revient dans le monde social des humains, il est de notoriété publique qu'un **fundi** de Mayotte, très savant, est réputé avoir disparu pendant son enfance et avoir été élevé par des djinns: rendu au monde des hommes, il est maître de djinns autant que maître coranique, compose des **qasida** (poèmes chantés) pour les **dinahu** et les **mulidi** (prières), et parfois il va "voir ses parents" (les djinns) pour leur demander la solution de quelques problèmes.

Mais cette information quelque peu merveilleuse n'est finalement pas si différente du fait de pouvoir consulter un djinn en la personne de sa propre mère ou grand-mère (voir plus bas 6.3.2.), selon ses besoins, pour en recevoir des conseils.

4. La concordance entre les mondes.

C'est le terme de **mwafaka** qui traduit cette convenance, cette concordance. "**Tsi mwafaka**", c'est néfaste, peut répondre un **mwali** en consultant les étoiles de deux candidats au mariage, ou en envisageant une date pour la construction d'une maison. **Mwafaka** vient de l'arabe muwâfaka: accord, et sa racine est **uWafiki**: convenir, qui donne l'associatif très usité **uWafikiana**: s'entendre, se mettre d'accord.

Ce terme dégage une idée d'équilibre et d'harmonie s'opposant à la tension et au conflit, que ce soit entre les êtres ou entre les mondes. Ainsi le mardi n'est-il pas un jour propice pour les déplacements (croyance réputée d'origine de l'ouest malgache): beaucoup de gens restent chez eux ou du moins ne prennent pas le taxi, et certaines boutiques sont même fermées.

5. Le repas communication avec l'autre monde.

L'offrande de nourriture a toujours été, comme les sacrifices antiques, un acte de communication entre le monde des vivants et les puissances invisibles. La **sadaka** (arabe **sadaqa**) est un repas dédié à Dieu qui peut être offert à la mosquée, ou chez des orphelins, ce qui augmente sa valeur; on l'offre pour un parent mort. "**Tsipihi sadaka ya mayangu**": "j'ai préparé un repas d'offrande à l'intention de ma mère (décédée)". Ici l'offrande comme action pieuse équivaut à la lecture du Coran, elle a valeur de prière.

On peut aussi bien la porter sur un **ziara**, lieu fréquenté par des djinns, dont on se concilie ainsi la puissance (ce geste fait l'affaire de jeunes mécréants qui vont voler et dégustent en cachette le repas traditionnel: poulet, riz blanc et lait caillé...)

En offrant à des orphelins une **sadaka** on en fait des intercesseurs entre soi et Dieu, qui transmettent l'intention. Les bonnes actions faites envers des orphelins ont plus de chance d'être remarquées de Dieu, comme la prière transmise par le sharif, parent du Prophète, a plus de chance d'être entendue.

6. La présence des djinns.

Sur un **ziara**, on jette aussi du parfum quand on s'y rend (de la marque Pompéïa, aimée des djinns), et on récite une **Fatiha**, première sourate du Coran, en formulant des vœux.

Les djinns, comme on le verra plus bas, sont attirés par les saveurs douces, sucrées, et les odeurs séduisantes, les parfums. De même ils sont sensibles au parfum naturel du nouveau-né, aux odeurs de la femme accouchée, personnes exposées qu'il faut protéger. Les djinns sont très attirés par la nourriture: il faut éviter de manger dehors, sur la route, sous un arbre à djinns, et de transporter un repas d'une cour à l'autre au crépuscule, à l'heure où les djinns sortent, ou pire, d'aller voler, en pleine nuit, de la canne à sucre sous peine d'avoir un djinn à ses trousses, comme cela m'a été raconté !

Mais leur irrésistible attirance pour la nourriture permet aussi de se les concilier, et même de les piéger: se les concilier, dans les cérémonies de djinns (voir 6.3.2.) où un buffet est servi à leur intention avec tout ce qu'ils aiment: sucre, viande, alcool, parfum, procurant des sensations de plaisirs brut; les piéger, dans les contes où le héros qui s'est aventuré chez eux les détourne de lui, en leur jetant des morceaux de galette très sucrée (voir 6.3.1.): en effet les djinns des contes aiment aussi la chair humaine...

Ces djinns rôdent donc, invisibles mais proches, ce qui nécessite de la part des gens un grand nombre de pratiques protectrices.

6.2.3. LE CADRE INSTITUTIONNEL DES TWARIKA.

Le développement des **twarika** ou ordres confrériques (arabe **Tariq**, la voie, le chemin) est un phénomène très important aux Comores, pour l'adhésion à l'Islam autant que pour le style de la vie quotidienne. Ces ordres sont au nombre de trois aux Comores: la **Shadhuliya**, la **Rifāya**, la **Kadiriya** (transcription en phonétique comorienne des termes arabes correspondants). La première est de loin la plus populaire, bien que les deux autres aient aussi beaucoup d'adeptes.

Je voudrais me limiter à montrer ici le rapport entre des mouvements mystiques qui ont vu leur plein épanouissement au Moyen-Age islamique et les mouvements religieux populaires fonctionnant grâce à la propension des gens à l'association et à l'affiliation, qui sont les caractéristiques de la vie sociale aux Comores. Après avoir rappelé l'origine des **twarika** (1.), j'évoquerai la relation de l'adepte à son guide et à ses compagnons, et les techniques mentales de communication avec un monde et des êtres invisibles (2.). Je parlerai enfin des confréries comme cadres interactifs répondant à une demande naturelle d'intensité et de stabilité des relations chez les Comoriens, permettant d'expliquer en partie comment elles ont pu se développer et bénéficier d'un tel engouement (3.).

1. La **twarika** **Sahdhuliya** à Mayotte.

Un bref rappel historique est nécessaire pour comprendre les buts originels des confréries et leur implantation aux Comores. Je

renvoie à l'ouvrage très complet de J.S. Trimmingham, *THE SUFI ORDERS IN ISLAM*.

La **tariqa Shadhiliyya** (mahorais **twarika Shadhiliya**) se place parmi les plus importantes pour le développement du soufisme institutionnel. Elle vient de Abu Madyan Shu'aib (1126-1197/8) mais est attribuée à Abu'l-Hassan 'Ali ash-Shadhilî (mort en 1258). On doit aussi la relier à Ahmed ibn 'Ali ar-Rifâ'î (1106-1182), qui a attiré dans la voie Riffâya de nombreux soufis: quatre d'entre eux ont fondé leur propre voie, dont la Shadhiliya.

Abu Madyan, né à Séville, vint à Fez où il rencontra ses deux maîtres, puis il voyagea en Irak où il se lia de fraternité avec Ahmed ar-Rifâ'î. Il s'installa ensuite à Blijâya (Bougie) où il enseigna. Sa voie se continua grâce à son disciple Abd as-Salâm ibn Mashîsh (mort en 1228), et au plus éminent disciple de celui-ci, Abu'l-Hassan ash-Shadhilî. La voie Shadhiliya devait devenir la plus importante en Afrique du nord, du Maroc à l'Egypte, et aussi se répandre en Syrie et en Arabie.

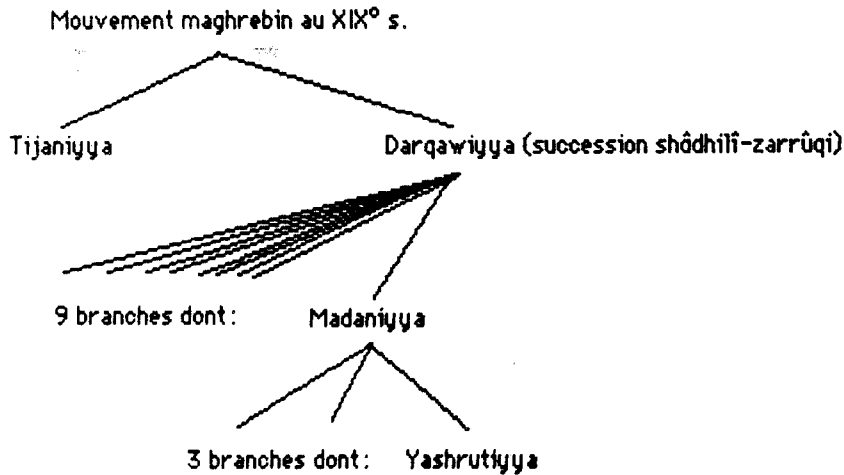
Abu'l-hassan ash-Shadhilî est né en 1196 (593 H) à l'extrême occident, à Ghumarâ. Il reçut son premier *khirqâ* ("vêtement rapiécé de derviche") d'un élève d'Abu Madyan, Harazim. En 1212 (615 H), il alla en Orient, se tourna vers l'école Rifâ'î, et accepta pour Sheikh al-Wâsiti. Celui-ci le renvoya à al-Mashîsh, étant donnée sa quête. Quittant plus tard le Maroc, il fit des retraites en Ifriqiya, dans un lieu appelé Shâdhila (d'où l'éponyme). Il voyagea et prêcha, et alla chaque année en pèlerinage. En 1258, sur le retour, il trouva la mort, au bord de la Mer Rouge.

Vers le XV^e siècle eût lieu un changement: tandis que le soufisme oriental restait surtout une quête individuelle, en Occident (Maghreb) il ne devint populaire qu'en devenant collectivisé. A cette époque, la voie soufie était éclipsée par la façon facile de s'attacher au pouvoir de ceux qui étaient honorés par Dieu (des grands sheikhs, des saints hommes): il s'agit alors moins de soufisme que d'affiliation à quelqu'un qui bénéficie de pouvoir surnaturel. Ce sont ces caractéristiques qui prédominent aux Comores actuellement, où le mouvement soufi, si on peut encore l'appeler ainsi, est essentiellement popularisé et collectivisé. Les rapports avec le monde surnaturel ne sont pas, dans cet esprit, des rapports personnels à travers l'expérience mystique, mais des rapports médiatisés, utilisant l'intermédiaire d'un spécialiste en contact fréquent avec l'autre monde, et auquel on est affilié: le sheikh, l'initiateur.

Au XIX^e siècle, une spectaculaire reviviscence des mouvements confrériques se fit, selon trois lignes, deux réformistes et une traditionnelle. Cette dernière prit son origine dans l'inspiration d'un illuminé appelé ad-Darqawi (au Maroc), qui réveilla une ferveur émotionnelle et stimula le besoin d'une vie contemplative parmi les adhérents de la tradition Shâdhilî. Il en résulta une prolifération de branches et ordres (*ta'ifa*), avec des rejetons en Syrie et au Hijaz. La branche Yashrutiya, issue de la Madaniya, fût fondée par 'Ali Nûr ad-Dîn al Yashruti, né à Bizerte en Tunisie en 1793, et mort à Acre en Palestine en 1891/2, et qui eût al-Madâni comme

initiateur. Le petit-fils et successeur d'al-Yashruti est venu aux Comores et notamment à Mayotte dans les années 1960 pour raviver la tariqa.

Schéma 16: Les développements récents de l'ordre confrérique Shadhuli: la branche Yashyutiya présente aux Comores.



Le développement récent aux Comores.

Le principal propagateur de la **Shadhiliyya** dans les îles Comores est Saïd Muhammad al Ma'ruf ("le fameux") (1852-1904). Trimmingham (1971) prétend qu'il avait été initié à Acre, mais le manuscrit de Burhan Mkelte (1923) précise que c'est Sheikh Abadallah Darwesh, d'Itsandra (Grande-Comore), qui est allé à Acre et y fût initié par Saïd Ali al Yashruti. Il revint aux Comores en 1870 et eût comme premier disciple dans la **twarika** Saïd Muhammad dit al Ma'ruf.

Nûr ad Dîn 'Ali al Yashruti s'installa à Acre en 1850. Sa fille Fatima al Yashrutiya transporta le centre de l'ordre (**ta'ifa**) à Beyrouth en 1948 à cause de la tragédie palestinienne. Son neveu Saïd Muhammad ad Dini (ou al Hâd) al Yashruti vint aux Comores, et particulièrement à Mayotte, en 1961 où il rencontra beaucoup de responsables religieux, renforça la **twarika** et fit faire de

très nombreux **daira** (ou **dhikr**, ou **hadra**). Il rentra ensuite au Liban où il mourût en 1980.

Une grande figure de la **Shadhuliya** à Mayotte est le Sheikh Muhammad Naswir dit Mwe Sharif, de Sada, qui fut initié par Shahu 'Ali Msafara, de Akwa, lui-même disciple de al Ma'ruf. Il mourût en 1948. D'après les récits de ceux qui l'ont connu et qui ont été ses disciples, c'était un grand mystique, qui se conduisait "comme un fou", car "il vivait dans un autre monde". Ses prières étaient toujours exaucées (il était **sharifu**) et on raconte sur lui de nombreux miracles, notamment que, laissé sur une rive par ses compagnons traversant une baie en pirogue, il fût retrouvé sur l'autre rive à l'arrivée...on pense qu'il marcha sur l'eau. On dit de lui qu'il était très clair, réputation qui s'attache aussi au personnage du Prophète, qui n'aurait pu, dit-on, être pris en photo, car il avait trop de "**nuru**" (clarté, avec une connotation spirituelle).

Ces personnages prestigieux et les **halifa** plus ou moins savants qu'ils ont initiés ont accès à certains livres de prières et à un certain savoir, de même qu'ils s'astreignent à des exercices spirituels en plus des prières quotidiennes. Mais pour la masse des adeptes, la **twarika** représente surtout un mouvement associatif, en même temps qu'il propose, par une discipline au départ à but mystique, un "accès direct à Dieu" qui n'est pas sans rapport avec les communications avec la surnature que les pratiques traditionnelles rendent possibles. Le nouvel adepte doit réciter des prières supplémentaires, apprendre la **wazifa** ou prière de l'ordre, et participer aux **daira** ou **dhikr**, prière communautaire de nuit, pendant laquelle les adeptes placés en cercle, épaule contre épaule, autour du **halifa**, invoquent le nom de Dieu et par des exercices d'hyperventilation tentent de "parvenir à l'extase" ("**uheyazhiba**"). Les responsables ont parfois du mal à calmer ceux qui sont facilement sujets aux transes. La confusion est telle dans les esprits simples entre

l'extase et la transe de possession, que des informateurs ont rapporté à certains chercheurs que "**uheya jaziba**" ("être en extase") voulait dire être possédé (**uhedza djini**), mais par des djinns du bien, soumis à Dieu!

L'extase mystique est très rare, elle est réservée à ceux qui sont très avancés spirituellement, elle ne dure que quelques secondes pendant lesquelles l'adepte est "transporté". Quelques versets du Coran murmurés à l'oreille suffisent à le rappeler. On ne doit pas rechercher la transe mais se maîtriser jusqu'au bout. Des adeptes émotifs peuvent se montrer difficiles à canaliser. "**Uheya jaziba** c'est très exactement "monter en extase" (**jaziba** vient de la racine arabe **jadhaba**, tirer à soi). On est attiré par la Divinité dans le monde surnaturel, dans un monde autre. Chez des êtres d'exception, le vrai **jaziba** peut durer un an. On peut dire ce qu'on voit, mais les gens ne comprennent pas et on est pris pour un fou. Sans être réellement dans cet état très rare, Mwe Sharif avait en tous cas du **karama**, don de Dieu, qui permet notamment de voir ses prières exaucées tout de suite. Le **karama** se voit parfois dès la naissance, chez de très jeunes enfants. Les sharifs ont plus de chances d'en avoir, mais tous n'en sont pas pourvus.

On peut expliquer cet engouement populaire pour les **twarika** par plusieurs raisons. La première, du côté des initiateurs et dans le cadre d'une politique d'expansion de l'Islam, est que l'adhésion aux confréries renforce la foi et soutient la pratique des croyants peu lettrés qui forment la masse des musulmans africains et comoriens. Mais cette raison est en fait une conséquence des deux autres: 1) le courant ésotérique que représente le soufisme, mouvement de pensée mystique qui est à la base des constitutions de **twarika**, rencontre une résonance particulière chez les Africains et Comoriens qui traditionnellement entretiennent des liens avec le monde surnaturel et les êtres qui le peuplent. Une communication intuitive et immédiate avec Dieu leur paraît

attirante, possible et souhaitable ; 2) dans leur organisation concrète et temporelle, les **twarika** fonctionnent comme des associations où les disciples développent une fraternité entre eux, et vouent au maître un immense respect et de l'admiration: ce dévouement a tous les caractères de l'affiliation. Or fraternité/solidarité et affiliation sont des attributs essentiels du style interactif à Mayotte.

2. Le mysticisme et la communication avec le monde surnaturel.

Je reprends des informations que donne J.S.Trimingham sur le concept central de filiation spirituelle, sur lequel il exprime succinctement les idées suivantes.

Dans l'univers musulman de la prière, de l'ascèse et de la quête mystique, il existe des techniques et des médiations spéciales pour communiquer avec la surnature. Les médiations sont celles des sheikhs antérieurs dans la chaîne spirituelle (arabe **silsila**), qui relie l'adepte au monde mystique, au monde des saints, au monde divin. On appelle **silsila** la "chaîne" ou généalogie spirituelle qui remonte, d'un sheikh donné, à un personnage saint ou remarquable par l'enchaînement des initiations successives.

Toutes les **silsila** partent du Prophète. Ali suit Muhammad, comme deuxième chaînon, dans le départ des chaînes soufies (ainsi qu'Abu Bakr et Umar, compagnons du Prophète et premiers califes), et ces chaînes sont particulièrement estimées. On remarque en effet que, bien que pratiquement tous les soufis furent et sont sunnites, les soufis ont cependant quelques saints en commun avec les shiites (séparés des sunnites, je le rappelle, par fidélité à Ali, gendre du Prophète, et à sa lignée), en ce qui concerne leur croyance dans une relation à la surnature, particulièrement à travers Ali, époux de Fatima la fille du Prophète. Ali intervient fréquemment dans des légendes

religieuses à Mayotte (retour sur terre, envoyé par Dieu, miracles pour protéger les croyants). Mais on constate que beaucoup de ces **silsila** (arabe, "chaîne") sont composées de chaînons contigus, de personnes, qui ne se sont jamais rencontrées de leur vivant.

Ceci s'explique grâce aux concepts de communication intuitive et d'identification. Il existe en effet chez les soufis des techniques de méditation, concentration et contemplation de l'image (mentale) d'un saint ou de son propre guide spirituel. La méthode du "**rabita**", mot imparfaitement traduit par "lien", consiste par exemple à entrer en liaison mentale avec son sheikh par le cœur au sens soufi du terme. As-Sanusi en parle ainsi: "Il y a un autre support qui le concentre (l'adepte) sur le lien avec le sheikh, et consiste à évoquer l'image du sheikh dans une vision, à chercher en lui protection contre les attaques des bêtes sauvages des vallées de destruction" (as-Sanusi, Salsabîl, p 48, cité par Trimmingham, 1971, traduit de l'anglais). J'ai pu d'ailleurs relever des légendes sur Ali qui se transmettent à Mayotte et qui ne sont que des illustrations de cette démarche mystique et de cette lutte spirituelle. A un niveau populaire, ces aventures spirituelles, improbables à Mayotte, se traduisent par des métaphores, légendes hagiographiques, mettant réellement en scène le démon du mal et le soldat de Dieu.

La filiation spirituelle de guide à adepte qui caractérisent les **twarika** font donc parfois usage de ces communications spirituelles de type mystique. Celle qui a été établie pour al-Ma'ruf, propagateur de la Shadhuliya aux Comores, remonte au Prophète, par 'Ali son gendre, à partir des chaînons suivants: al-Yashruti, Darqawi, relié lui-même à ash-Shadhuli, disciple de al-Mashish (mort en 1228). La chaîne remonte ensuite par étapes à 'Ali et au Prophète, sans mentionner le propre halifa de al-Mashish, Abu Madyan, mort en 1197, réel fondateur de la **twarika** qui a pris le nom de ash-Shadhuli.

Voici comment s'organisent, dans les chaînes développées par les ordres, ces filiations spirituelles:

- la **silsilat al-baraka** (chaîne de la bénédiction) relie le sheikh actuel au fondateur de la ta'ifa (ordre) et de la tariqa (voie),
- et au dessus la **silsilat al-wird** (chaîne de l'initiation) relie le fondateur de la **tariqa** (ici ash-Shadhuli) à un des premiers califes et au Prophète (parfois par ses compagnons).

"A propos des initiateurs de ash-Shadhili, on dit que Muhammad ibn Harazim le lie avec Abu Bakar (**silsilat al-baraka**), Ibn Mash'ish avec 'Ali (**silsilat al-irâda**, chaîne de la volonté), et Abu'l-Fath al Wâsiti avec 'Umar". (Trimingham, 1971, traduit de l'anglais). La généalogie de Saïd Muhammad al Ma'ruf remonte donc cette **silsilat al-irâda**. La **silsilat** garantit l'orthodoxie des ordres, leur procurant l'autorité des "Bien guidés" dont ils réclament l'ascendance. (Ibn Khaldun a toujours rejeté ces déclarations, élaborées par les Soufis pour se faire reconnaître malgré l'opposition des loyalistes).

Cette communication intuitive par le mental, qui fait partie de la tradition religieuse, permet à Mayotte de communiquer avec le monde surnaturel, qu'il s'agisse de voir en rêve son djinn, ou un parent mort ou un inconnu délivrant un message au rêveur, pour lui ou un de ses proches, qui influencera ensuite ses actions. La pratique religieuse soutenue de certains sheikhs à Mayotte leur permet aussi d'avoir quelques expériences spirituelles, ou d'en être les témoins auprès d'invités prestigieux. L'un d'eux me raconte comment au cours d'une nuit de prière précédant le vendredi (la meilleure nuit pour prier), il vit comme de la glace étincelante devant lui: **heu**, clarté, lumière blanche, qu'il identifie comme **nuru**, lumière (de la religion) et non une manifestation de djinns qui serait plutôt du feu. La blancheur de cette lumière garantit la pureté de son origine.

Un autre sheikh me raconte comment, alors que les travaux

de la nouvelle mosquée de Msapéré étaient suspendus pour raisons financières, il lui arriva de recevoir un sheikh venu d'Hadramaout. Lors d'une réunion de prières et d'études à la mosquée, ce saint personnage dit à un moment que le ciel s'était entrouvert et que l'on pouvait faire des vœux: tous formulèrent celui que la mosquée soit rapidement achevée, et peu de temps après de l'argent fut envoyé par la Ligue Islamique...

Cette croyance à la communication entre Ciel et Terre, légitimée par des faits assortis de leur interprétation, est au coeur de l'expérience quotidienne des lettrés qui savent prier, comme de celle des paysans frustrés, et les autorisent tous à croire aux miracles de Dieu, à son intervention dans le cours du monde, donc à l'imprévisibilité totale du cours des choses: l'avenir est dans les mains de Dieu.

3. Les confréries comme cadres interactifs.

Dès l'âge de 15 ans tout jeune homme est encouragé à s'engager dans une confrérie de son choix. On dit que le **halifa** accompagnera le groupe de ses adeptes à la porte du paradis le jour du jugement, et que l'adhésion à la **twarika** pèsera alors dans la balance, ainsi que la médiation du sheikh.

Ce choix est souvent déterminé par les relations familiales: des parents sont déjà adeptes dans telle **twarika**, un parent est **sheikh** ou **halifa**. Parfois les jeunes choisissent en fonction du style de déroulement des prières. Le **daira shadhuli** est apprécié par certains parce que qualifié de "sportif": on y réalise avec ensemble des mouvements du torse d'avant en arrière, et parfois on saute, à chaque invocation (répétition) du nom de Dieu. Entre l'obligation familiale et sociale d'adhérer, et le désir de passer un bon moment dans des exercices chantés ayant quelque caractère de danse de divertissement, la motivation proprement spirituelle

n'apparaît pas au premier plan chez le **muridi** (adepte) moyen à Mayotte.

Les enfants de l'école coranique apprennent très tôt les textes qui sont récités pendant les **daira**. Quand un **daira** est organisé dans un village, invitant les adeptes d'autres villages, le **fundi** décide de quels enfants il emmènera. Les petits garçons sont excités à l'idée du voyage en taxi et des gâteaux qui seront portés par les femmes à la mosquée pendant la cérémonie. Le **daira** dure toute la nuit. Les adeptes "dansent" à tour de rôle, sortant parfois sur la véranda pour prendre l'air, discuter et même rire; certains sont allongés dans la mosquée, à l'écart du cercle, et dorment. A Msapéré, un engouement récent des adolescents pour le **daira** a incité les responsables religieux, heureux de les voir s'adonner à cette saine activité, à être plus tolérants à l'égard des accoutrements parfois bizarres de ces jeunes. Certains, au lieu de la **kofia**, se coiffent d'un béret style para ; d'autres se ceignent d'une ceinture en sangle par dessus leur **kandzu** (robe longue), qui peut-être non pas blanche mais rose bonbon, à moins qu'elle ne soit très sale et passablement déchirée...D'autres viennent en chemise et "jean" blancs.

De même le cercle **daira** suit des rythmes parfois qualifiés de modernes par ceux qui s'y connaissent: certains "dansent" plus qu'ils ne prient, l'ambiance est au divertissement. Ailleurs, et pour de grandes occasions, la ferveur peut être plus intense, la participation plus sérieuse. Sans prendre en mauvaise part l'aspect de fête qui peut rapprocher cette cérémonie d'une danse, on peut y voir un partage d'expérience, de sentiment empathique et d'impression d'unité de la communauté, essentiels pour les participants. Les corps se touchent largement dans les mouvements d'ensemble, les voix résonnent dans les oreilles, hurlant et scandant les formules invocatoires, la chaleur fait transpirer, une certaine euphorie s'installe, canalisée par celui qui mène la prière, car c'est aussi tout un art de mener à bien un

daira.

On est d'une **twarika**, comme on est d'un village, d'une famille (et, peut-être, comme on est d'une association de jeunes, d'un club de foot-ball, d'un orchestre). Les membres développent entre eux une fraternité soutenue par des rencontres fréquentes: ils partagent déjà la vie de l'école coranique, du quartier, du village. Les jeunes adeptes échangent entre eux des cahiers où sont inscrits les textes des prières à apprendre. Les cérémonies se préparent longtemps à l'avance. La **twarika** est un cadre ontologique de plus qui formate et contraint la vie communautaire.

6.3. LES DJINNS.

6.3.1. L'IMAGE DU DJINN DANS LES CONTES.

Les djinns sont des personnages essentiels dans les contes. La forme la plus classique est celle du djinn monstrueux, dévoreur. Il possède des marques physiques de sa nature: yeux, cornes, dent et queue peuvent sortir (ou pour les yeux, s'exorbiter) et rentrer à volonté. Quand il veut tromper les humains il fait disparaître ces attributs, ce qui lui redonne une apparence humaine normale. Quand il se croit seul, ou au contraire veut se découvrir devant celui qu'il va dévorer, il révèle sa vraie nature.

Son comportement est également caractéristique: on l'a vu, il est glouton, avide de gâteaux, de sucreries, parfois d'oeufs. On peut détourner un djinn de son chemin en lui lançant un morceau de galette sucrée, ce qui lui fait oublier son intention de dévoration.

Une autre façon de s'en débarrasser, qui demande une grande maîtrise de soi, est de répondre en chantant à sa question menaçante: **"Mwana mwanadamu ulaa havi uswendra havi?"**

("-D'où viens-tu, fils d'Adam, où vas-tu?). Savoir chanter, au point que le djinn entraîné par le rythme soit pris d'une danse frénétique, est l'apanage des héros courageux. Ces djinns apparaissent comme grossiers, animaux, bêtes dans leur fonctionnement mécanique opposé à l'intelligence de l'être humain. Gourmandise et ivresse de la danse sont également des traits récurrents de djinns avec lesquels commercent les humains dans la réalité.

Ces djinns bestiaux et dévoreurs sont parfois représentés par le personnage du lion d'Afrique de l'est, **simba** le mangeur d'hommes. Mais plus souvent ils entrent dans l'intrigue sous une forme humaine (masculine) attirante et magnifique, ce qui abuse les gens. Ils épousent des femmes dans le but secret de les dévorer avec leurs frères d'âge durant le **shungu** (festin de classe d'âge) qu'ils doivent. Mais je ne peux entrer ici dans l'étude de la symbolique des contes, notamment du sens de la dévoration dans le cadre du lien marital...

Les djinns sont organisés en société structurée, hiérarchisée, à l'image de celle que l'on connaît chez les hommes. Il y a souvent un roi (dont la nature de djinn est portée à son comble), et le rassemblement à l'occasion d'un **shungu** permet de voir passer les différentes classes d'âge des plus jeunes aux plus vieux. Ils vivent dans des villages (situés dans le monde autre symbolisé par la brousse ou la mer), possèdent des champs, des troupeaux. Souvent, ils sont riches et prospères (pour avoir par exemple dévoré la population de toute une région!) Ils détiennent des objets magiques ou doués de vertus spéciales: lait de lionne, eau d'une pureté merveilleuse qui n'a jamais été bue par un oiseau, noix d'arec qui parle et bétel qui rit, et des richesses en tous genres, farine, argent, or, en quantités énormes; ou bien objets personnels tels anneau, poil ou plume qu'il remettent au héros s'ils sont son allié, et grâce auxquels il pourra les appeler à l'aide.

Car les djinns dévoreurs peuvent, par un retournement de situation, devenir alliés des héros et leur prêter leur puissance. Cela arrive quand, s'étant fait bêtement prendre en début d'histoire, ils ont été libérés ou aidés par le héros. Et dans ce cas, on voit bien que, loin de représenter uniquement les forces du mal, la mort et le néant, les djinns peuvent être des instruments entre les mains de Dieu pour réaliser son dessein sur ses créatures. Le cas le plus extrême de ce rôle du djinn est celui du conte "Le djinn musulman", lequel met sa femme "humaine" à l'épreuve en la soumettant à une tentation sexuelle et, celle-ci y ayant succombé, il l'abandonne à la solitude et à la pauvreté dont il l'avait tiré.

Une autre apparition classique de djinns, dans les récits de mère et fille surtout, est une figure maternelle assez floue, djin-reine de la mer, poisson énorme, djinn de la brousse, recueillant la fillette projetée par sa marâtre dans l'autre monde, et l'élevant. C'est une figure bienveillante, donneuse de vie, d'une nature radicalement différente de celle des djinns dévoreurs, bien que cependant toujours dangereuse pour les humains parce que située sur le versant supranaturel de la création.

On ne peut guère en dire plus ici sur ces personnages dont la valeur symbolique et le rôle varie suivant l'intrigue. Ils présentent toujours des caractéristiques de base communes, et ils ne sont pas, dans l'idée des gens, différents de ceux qui s'immiscent dans leur vie quotidienne par leur action intempestive sur les corps ou les esprits des humains, et avec lesquels il faut trouver un arrangement, convenable pour les deux parties.

6.3.2. LES DJINNS DANS LA REALITE QUOTIDIENNE.

Dans ce cadre, les djinns (**patrosi, trumba, mungala**, etc) sont décrits comme étant des êtres de la surnature organisés en familles et villages et vivant parallèlement au monde visible des humains. Certains sont bons, certains sont même musulmans; d'autres sont mauvais: ils ont leur propre caractère. Michael Lambek a étudié ce phénomène d'une manière détaillée dans des villages de langue **shibushi** (malgache) de Mayotte. Je renvoie à son travail.

Personne ne trouve désirable ou souhaitable d' "avoir des djinns" ("**ukana magini**"). Cependant, lorsqu'un d'entre eux a jeté son dévolu sur un humain, qu'il rend malade pour signaler qu'il veut entrer en relation avec lui ou elle et son entourage, on n'a plus qu'à se plier à la procédure, établie étape par étape, pour mettre au point une communication normalisée avec lui. Si la malade est une femme, ce qui est fréquent, ces procédures impliquent des dons en nature de la part de son mari et de ses parents consistant en nourritures: sucre, alcool, viande, offertes au cours d'une cérémonie de danse. Aussitôt la communication normalisée, des relations se développent entre le djinn et l'époux, voire les enfants de la femme-hôte. Le djinn aide et conseille toute la famille.

Dans la vie quotidienne, les rapports avec le monde des djinns passent par un spécialiste - lui-même en rapport permanent avec le monde surnaturel - avec lequel on entretient des relations d'affiliation ou de dépendance. Si ce spécialiste est en même temps le troisième terme d'une relation triangulaire (malade, djinn, thérapeute), le lieu de la possession est bien évidemment le corps du possédé qui subit de plein fouet l'agression du djinn et supporte les manipulations thérapeutiques (massages, bains, fumigations).



Cérémonie de djinns



L'individu ordinaire est saisi par les êtres puissants de la surnature, qui font irruption dans son univers quotidien: lui-même ne se lance pas tout seul dans ces relations, qui requièrent des connaissances et compétences spéciales, qu'il trouve auprès de son guide. L'adhésion elle-même à cette vision des choses est un fait de la socialisation. Ainsi une femme me raconte que sa grand-mère, d'origine malgache, avait beaucoup de djinns, mais sa mère non, elle n'en voulait pas et n'en a pas eu; vers la fin de sa vie, elle est tombée malade, certains ont vu le signe de la présence de djinns dans ses symptômes, mais la malade n'a pas voulu en convenir et ne s'est pas faite soigner par ces thérapies; elle est morte. Mon interlocutrice me fait part de son désarroi: "Les djinns montent-ils vraiment dans la tête des gens?" Elle ne met pas en doute l'existence des ces êtres, qui est attestée par le Coran, ni même leur présence autour de nous dans la nature et la surnature. Mais, puisque sa mère, "l'autre qui compte" par excellence, la première éducatrice, a résisté, par son comportement, à une adhésion totale à ce système de croyances, la position de cette femme est actuellement ambiguë: elle n'est pas loin de penser, sans en avoir les moyens et sans disposer du recul nécessaire, que la réalité de ces faits tient précisément à la croyance et à l'adhésion qui la construisent.

Pour bien comprendre ce que représente un djinn pour un usager de la culture comorienne, il faut envisager la réalité de situations sociales d'interactions avec des personnages absents (invraisemblables) dans nos cultures européennes. Les djinns sont des esprits qui font des incursions fréquentes (mais limitées dans le temps) dans le monde naturel et social des humains. Pour se manifester et s'exprimer, ils empruntent le corps d'une personne humaine dont l'esprit, alors, est provisoirement absent. Le djinn a une vie, une expérience et un savoir que la personne humaine qui lui sert d'hôte n'a pas. Il possède et transmet des connaissances inconnues de l'hôte.

Je prends l'exemple d'entretiens que j'ai vécus avec un **fundi** de djinns, puis avec deux de ses djinns familiers. Un homme est en face de nous. Pour des raisons variées, (telles que la demande d'informations que seuls les djinns pouvaient donner, concernant leur monde), il nous propose d'entrer en relation avec un djinn qui le choisit habituellement comme hôte. Il appelle ce djinn par des invocations rituelles appropriées. Après une sorte de tremblement nerveux de tout son corps, il nous regarde, et nous salue: une autre personne vient d'entrer sur la scène de notre interaction. Nous devons considérer, en nous conformant à la conviction des partenaires sociaux de cet homme, que la personne que nous avons en face de nous est un djinn, qui d'ailleurs se présente par son nom et nous donne des détails variés concernant son identification.

Afin de maintenir la communication, une communication normale au regard de la culture mahoraise, nous nous sommes trouvés, d'un commun accord (notion de *working consensus* ou consensus de fait, de Nicolas Herpin, à propos de cette création collective) (32) face à la surprenant expérience de deux identités à l'évidence distinctes, de deux jeux de rôles utilisant pour s'exprimer et interagir le support du corps d'une seule et même personne.

Harold Garfinkel s'est intéressé à ce problème de double identité sociale au travers de ce qu'il a appelé un "processus de dégradation", se produisant lorsque, par un travail de communication entre les personnes, l'identité publique d'un acteur (social) se trouve transformée. Garfinkel prend l'exemple d'un homme, considéré jusque là comme normal qui, ayant commis un meurtre, est alors identifié comme un meurtrier. Dans ce cas, une identité nouvelle, celle d'un meurtrier apparaît sous l'ancienne, celle du brave homme, qui se révèle alors caduque et trompeuse, non pas seulement au travers de son acte, mais bien de sa nature profonde. Dans les termes de l'auteur, "la transformation de

l'identité consiste à détruire un objet social et à en constituer un autre" (H.Garfinkel, 1956, trad.). Il y a "remaniement des modalités de perception d'autrui, qui devient quelqu'un de différent, une autre personne" (id.). Exprimé d'une autre façon, l'identité se construit par et dans la communication.

Ceci acquis, la fiction théâtrale offre le deuxième exemple de deux identités superposées, l'une réelle et l'autre fictive. Cette distinction et la notion de fictivité ne s'applique pas au cas évoqué du djinn prenant possession du corps de l'être humain. Dans ce cas, cette occupation du corps évacue l'esprit du possédé, désormais absent de l'interaction au point que, quand il revient à lui après le départ du djinn, il sera nécessaire de lui raconter ce qui s'est dit

On a donc à faire, dans ce troisième cas, à une identité alternative. L'environnement social identifie soit l'hôte soit le djinn dans la situation d'interaction. Comme pour les identités simultanées de l'acteur théâtral et de son personnage, et pour les identités superposées du meurtrier jusque là insoupçonné, la seule chose commune est le corps de la personne. Le djinn peut se fixer successivement sur plusieurs personnes humaines, dont il abolit la conscience en utilisant le corps comme canal de communication et organe d'expression (33). C'est cette perte de conscience qui fait que la personne que l'on a en face de soi n'est plus, malgré les apparences familières, l'acteur social, mais le djinn.

Cette identité du djinn est justifiée par des comportements apparents eux mêmes imputables à des motivations. Le djinn a une identité sociale parce qu'il crée la situation qui lui permet d'être identifié par les hommes, à savoir une situation d'interaction. Le djinn impose sa présence à son hôte, tout d'abord, en le faisant souffrir physiquement: souffrances identifiées par la communauté comme autant d'indices de son existence, de sa présence, et de

son désir d'interagir. L'identité du djinn, une fois reconnu et nommé, est en perpétuelle construction à travers les interactions engagées avec ses partenaires humains. Au cours des interactions il leur livre des informations, tant sur lui, son origine géographique, sa généalogie, que sur eux-mêmes, sur les influences et les dangers auxquels ils sont exposés dans le monde social, enfin et surtout sur la façon dont ils doivent se conduire pour y échapper. Le djinn, à travers des exigences régulièrement renouvelées concernant des cadeaux et des fêtes qu'on lui doit, et par les informations livrées, affirme sa présence et impose la reconnaissance sociale de son identité.

La perception d'une réalité radicalement autre est rendue possible par des procédures interactives alternées d'appel au djinn et de réponse et d'arrivée de celui-ci servant de marqueurs formels: rituel fait de gestes et de paroles (se passer du parfum "Pompéia" sur les mains, réciter des invocations), caractérisant cette phase liminaire précédant immédiatement l'arrivée du djinn,

Le monde premier de réalité est celui de la vie de tous les jours, et l'accès à cet autre ordre de réalité ou sous-univers de signification qu'est le monde surnaturel, ne s'obtient que par la modification de tension de conscience caractéristique des rituels d'appel, d'accueil et de départ, ce qui signifie que les visites du djinn ne peuvent être que circonscrites et limitées dans le temps.

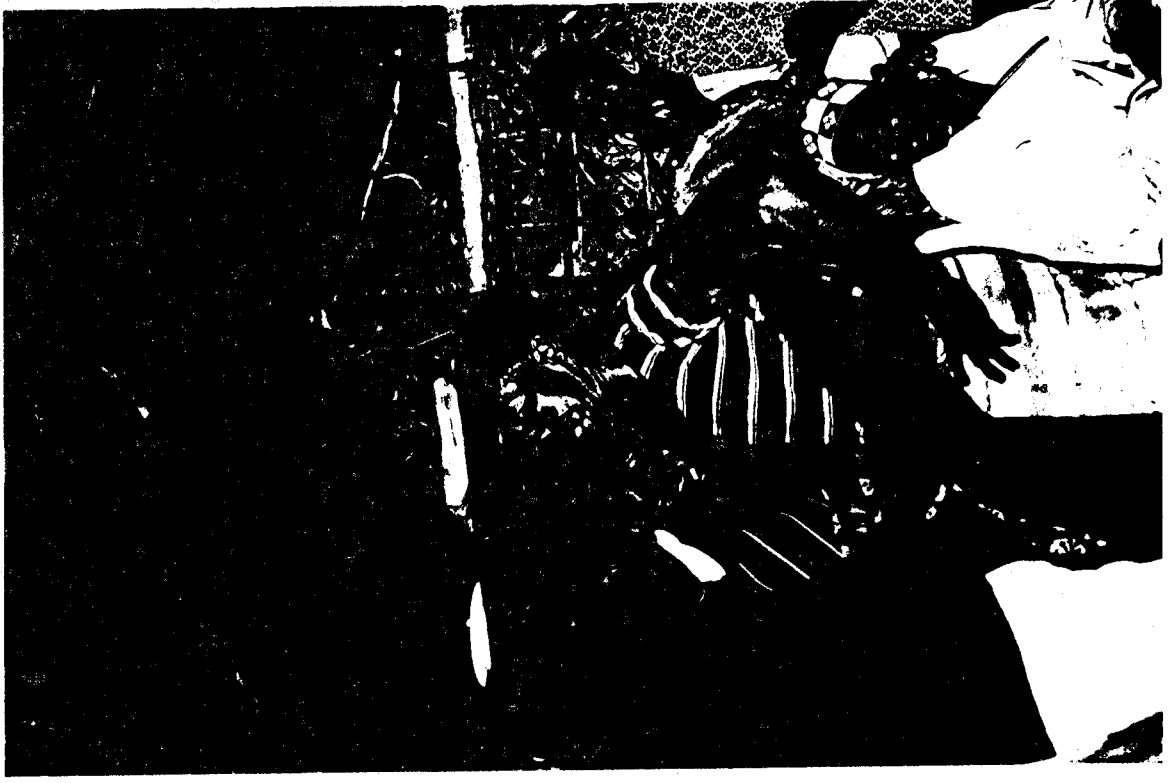
M'attachant à la réalité de la vie de tous les jours, sans faire référence aux transcendances et aux multiples réalités dont parle Schütz (34), je n'ai pas abordé ni interprété les matériaux dans cette perspective sans nul doute susceptible de leur donner un autre éclairage.

En revenant à un traitement plus ethnographique on peut se demander si, pour les femmes -je le rappelle, le cas le plus fréquent - qui ont des djinns, l'expérience de la possession ne serait pas le moyen d'obtenir, de la part du mari, des

compensations ou des gratifications affectives et sociales, que la relation conjugale ne peut leur offrir. C'est cette hypothèse que Lambek retient finalement. Pour lui, la possession par un esprit (ou djinn) peut être vue comme un système de communication basée sur une triade minimale: l'hôte (ici la femme), l'esprit, l'intermédiaire. Il utilise pour illustrer ce modèle des cas relevés à Mayotte, où la possession des femmes par des esprits finit par produire des liens d'amitié entre ces esprits et les maris de ces femmes, ajoutant de nouvelles dimensions aux relations conjugales.

Avant que cette amitié puisse s'établir, tout un processus de socialisation de cet esprit ou djinn doit être entrepris. Le djinn a manifesté sa présence en rendant la femme malade, signe interprété par une **fundi** (spécialiste) de djinns expérimentée. Elle détermine alors quelle cérémonie doit être organisée, sponsorisée par le mari, pour pouvoir identifier le djinn responsable et négocier avec lui. Cette négociation coûtera cher économiquement au mari, et attirera son attention et celle de l'entourage sur le cas de sa femme. Une fois les relations normalisées entre ces différents partenaires, le mari entretient désormais non seulement la relation d'époux envers l'épouse, mais aussi une relation presque égalitaire avec le djinn (en l'occurrence masculin). Ce djinn et cet homme ont des rencontres fréquentes (par l'intermédiaire du corps de la femme possédée) et des discussions sur la vie quotidienne assez intimes (le djinn peut toujours réclamer de petites prestations matérielles en échange de ses conseils). La présence du djinn s'interposant entre les époux change radicalement la qualité profonde de leur relation, tout en n'en affectant pas les formes extérieures observables.

On peut observer pour terminer que le djinn apparaît au coeur d'une pathologie (la maladie de la femme), et l'établissement de relations avec lui s'inscrit comme une démarche thérapeutique. Quand des relations stables se sont



Le fundi ceint d'un tissu rouge
(le djinn)



La malade devient le brûle-perfum

nouées, le djinn lui-même agit comme thérapeute pour les membres de la famille. Il faut préciser que tout dérangement de l'ordre harmonieux des choses et du monde est perçu comme pathologie au sens large, et demande une thérapie. Un cataclysme naturel, une maladie physique ou mentale, des échecs à des entreprises, tous ces dysfonctionnements demandent une consultation de spécialiste.

Le vocabulaire explicite le fait que si l'être humain ne peut connaître et comprendre les choses du monde invisible, il peut recourir à des spécialistes qui, placés à la limite des deux mondes, savent "voir".

Les mots **uAngala** (guérir), **uAngalia** (large champ sémantique, dont: rendre visite à, consulter, étudier, observer un cas), **uAngalidzia** (étudier pour quelqu'un, regarder dans un livre d'astrologie, un jeté de graines, des cartes pour "voir", pour comprendre), tous ces mots ont pour racine **anga** (swahili, inusité en shimaore, = lumière éclatante, et au fig. lumière qui éclaire les autres), racine qui a donné d'autres dérivés en shimaore, tels que **mwenge** (lumière) et **mulango** (porte, ouverture, sortie ou entrée).

Un autre terme shimaore, **uZihira** (soigner) et son passif **uZihirwa** (être soigné, guéri), semblent provenir de la racine swahilie **-zihiri** (arabe **zahara**): être clair, manifeste, évident, et **-zihirisha**: rendre clair, évident, faire voir. Ainsi, dans la thérapie traditionnelle on demande au guérisseur, **mwaliimu**, ou au djinn parlant par la bouche de son hôte, de regarder et d'expliquer, de rendre compréhensible pour le consultant les données de ses propres expériences physiques ou mentales, vis à vis desquelles il ne sait plus comment s'orienter.

Le thérapeute, ayant accès à un autre savoir, et le djinn à un savoir acquis dans l'autre monde, mettent en ordre, donnent un sens, font la lumière sur ces expériences indéchiffrables avec le

seul savoir ordinaire de notre monde visible. Le djinn est donc un personnage important dans la vie quotidienne de toute personne à Mayotte, lui permettant de négocier et d'améliorer ses propres relations avec le monde surnaturel.

CONCLUSION

La personne humaine est immergée dans sa culture: mais elle en est aussi le porteur, le lieu d'expression. Cette étude s'est proposée de faciliter la recherche et la compréhension d'un type humain mahorais saisi dans des façons d'agir, de penser, de dire, autres.

En insistant sur le cadre axiologique et par là les valeurs opérationnelles, j'ai souvent parlé d'éthos pour ce qu'on appelle communément la culture. De la même façon, j'ai aussi parlé, je l'ai dit, du style cognitif, émotionnel, conatif qui en fait la spécificité. Sans doute le concept d'éthos était-il déjà présent dans la notion d' "esprit général d'une nation", dont parlait Montesquieu dans "L'esprit des lois"? Pour lui c'était "la manière d'être, d'agir et de penser d'une collectivité particulière, telle que l'ont faite la géographie et l'histoire" (R.Aron, 1967). Montesquieu considère cet esprit général comme une résultante qui permet de saisir ce qui constitue l'identité et l'unité de cette collectivité.

Je me suis délibérément tournée vers l'aspect inter - relationnel de la vie de l'individu à Mayotte, en partant 1) d'un point de vue objectif, du donné formel de la société où il voit le jour, et 2) d'un point de vue subjectif, de sa propre expérience de socialisation et d'ouverture au monde.

Cet éthos fondant le caractère unique, irrédentiste, d'une culture doit être analysé dans ses principales dimensions, ce que j'ai tenté, dans les limites de mes connaissances de la langue **shimaore**, en explorant systématiquement le langage de l'interaction et, je l'espère, en mettant à jour par là les catégories essentielles de la culture, commandant autant les perceptions du monde extérieur, naturel et social, que la conduite des actions qui s'y rapportent. Cette démarche a été rendue possible grâce à la coopération des hommes et des femmes rencontrés qui ont accepté d'explorer avec moi leur vécu, et pour certains de l'explicitier, c'est-à-dire, contrairement à la tendance naturelle de prendre les choses habituelles comme allant de soi,

de les problématiser en adoptant à leur égard une attitude réflexive. Effectivement, je me suis plutôt attachée à cet aspect qu'aux cadres culturels et institutionnels de la société, dont les gens n'ont pas de connaissance globale, mais des connaissances partielles qu'ils utilisent selon leurs besoins, et dont je donne des éléments dans le glossaire.

Les relations parentales fournissent des modèles interactionnels combinant la dépendance à la solidarité, qui s'imposent à l'ensemble des rapports sociaux.

Les recherches d'équilibre au travers des multiples pratiques de réciprocité dissimulent mal la réalité sous-jacente d'une hiérarchie valorisant le prestige social et par là déterminant des stratégies de réseaux, d'affiliation, de clientèle. Consacrant finalement une certaine inégalité des statuts naturels et sociaux, elle attribue à chacun sa "place" ou position, c'est-à-dire ses statuts, dont les composantes sont pour certaines données d'emblée, attribuées (appartenance aux ordres **kabaila**, **mungwana** ou **murumwa**), et pour d'autres acquises par les efforts, le mérite ou les talents personnels (savoirs spécialisés, richesse).

La société mahoraise est une société de consensus et d'empathie. Ce consensus soutient et cautionne les décisions; l'empathie est recherchée pour le confort psychologique qu'elle procure, et comme faisant partie de l'harmonie générale idéale qui englobe toutes les interactions du monde visible et invisible. L'angoisse de la solitude est portée à son comble dans l'angoisse de la mort et du passage dans l'autre monde, avec la seule compagnie de ses péchés: ici-bas, une promiscuité chaleureuse, la solidarité et le partage favorise une expérience de vie communautaire, et une moindre individuation.

L'éthos mahorais est caractérisé par un relativisme social qui, d'une certaine façon, découle des caractéristiques précédentes. P. Ottino a signalé ce trait comme une dimension

essentiel de l'éthos malgache, relativisme que, pour sa part, T.Sugiyama Lebra définit comme une combinaison de préoccupation sociale et de relativisme interactionnel. Sans pouvoir m'y étendre, il suffit de rappeler que cet auteur établit que la préoccupation sociale pousse les gens à se situer constamment les uns par rapport aux autres sur une échelle de prestige, tandis que le relativisme interactionnel développe, avec le désir d'harmonie, les capacités d'empathie. Cela ne signifie pas que, comme dans une vision durkheimienne, la société comme entité prime systématiquement l'individu, mais bien plutôt que, quelles que soient leurs poursuites, sociales ou matérielles, les hommes privilégient le maintien de l'harmonie sociale. En fait toutes les actions, y compris les actions purement instrumentales, passent par autrui.

La théorie de l'action de Talcott Parsons permet de préciser ces vues. Pour utiliser ses termes, tandis que les sociétés "rationnelles" modernes fonctionnent sur des critères et des normes universalistes et évaluent les individus selon leurs performances, la société mahoraise gère ses relations sociales en privilégiant à l'inverse le particularisme des personnalités et des types de relations sans se soucier des capacités individuelles. Il s'agit d'une société d'interconnaissance de type "primaire" où le statut des acteurs et le contexte particulier déterminent largement les plans et buts poursuivis. A nouveau, l'intégration harmonieuse dans l'environnement social est ressentie comme plus importante que le succès des actions et poursuites instrumentales, a fortiori s'il s'agit de menées personnelles.

S'attachant aux relations Monde, Culture et Personnalité, Parsons dégage à partir d'un certain nombre de traits une typologie des personnalités typiques (35). Selon cette conception, la société et la culture mahoraises produiraient une personnalité recherchant avant tout l'intégration.

Vivre en paix avec soi-même et avec les autres devient alors la tendance dominante d'une manière d'être, à laquelle un Mahorais est prêt à sacrifier d'autres objectifs privilégiés dans

les sociétés européennes. L'investissement social et le conformisme prennent une fois de plus le pas sur l'engagement personnel.

Les vues de T.Parsons et la conception de l'éthos de T.Sugiyama Lebra sont heureusement complétées par celle de Kai T.Erikson qui souligne, devant la variation et même la contradiction des conduites observables, que la culture est un champ, un espace moral, dans lequel les grandes dimensions citées sont des axes, avec deux pôles, deux extrémités. Alors même les valeurs dominantes peuvent être transgressées (mais non ignorées) dans les comportements particuliers, elles n'en sont pas moins pertinentes pour comprendre ces comportements, et comprendre le monde.

NOTES

1. "Monde vécu" est une expression adoptée par le traducteur français de Jurgen Habermas qui insiste de ce fait sur l'expérience individuelle alors qu'à l'inverse nous mettons davantage l'accent sur l'aspect subjectif ou intersubjectif, proche du concept durkheimien de conscience collective.
2. Cf. l'ouvrage de T.Sugiyama Lebra, JAPANESE PATTERNS OF BEHAVIOUR, 1976, et celui de Kai T.Erikson, EVERYTHING IN ITS PATH. DESTRUCTION OF COMMUNITY IN THE BUFFALO CREEK FLOOD, 1976.
3. Voir John M. Johnson et Jack D.Douglas, Alfred Schütz, avec évidemment les développements ethnométhodologiques de Harold Garfinkel, Aaron V.Cicourel et Harvey Sacks.
4. Voir notamment 1977 (p 420-432) et 1984. Pour R.C.Schank, le script est un véritable mode d'emploi indiquant comment se comporter dans une situation donnée.
5. Pour les relations du visible et du caché, voir Paul Ottino, "L'empreinte culturelle musulmane dans l'Océan Indien", à paraître.
6. Voir à ce sujet les travaux de J.C.Hébert sur les fêtes agraires dans l'île d'Anjouan (1960).
7. La qualité de **munyeji** est liée à la nécessité de s'acquitter de certains devoirs, groupés à Madagascar sous le terme de **adidy** (tous les devoirs d'un individu) à ma connaissance sans équivalent en **shimaore** (il est à distinguer de la notion de **deni**). J'y reviens en 2.1.3.

8. Actuellement les voisins ont la possibilité de téléphoner aux gendarmes, ou aux pompiers en Petite-Terre. Le développement de l'infrastructure, des services administratifs et des moyens de communication, a rendu les moyens traditionnels inutiles en ville: on s'adresse désormais aux instances compétentes.

9. Le mot **fundi** fait son pluriel en **mafundi** (classes nominales 5/6), mais j'utiliserai indifféremment dans le texte **fundi** pour traduire le singulier ou le pluriel, car c'est sous cette forme unique qu'il est passé dans le langage français courant à Mayotte. Le radical **-fund-** a également donné **ufundra**, conseiller, **ufundriha**, apprendre, **unfundrisa**, enseigner.

10. Ce caractère "*bifurcate*", en l'occurrence "*merging*" et non "*collateral*" de la génération +1 n'entraîne pas la même bifurcation au niveau de la terminologie de la génération -1, où les neveux et nièces parallèles et croisés sont désignés par le même terme que les enfants d'ego: **mwana**, pluriel **wana**. A l'inverse dans les systèmes de terminologie Antakarana et Sakalave du Nord (Madagascar) les neveux et nièces parallèles d'ego sont désignés par le terme **zanaka** tandis que les neveux et nièces croisés sont désignés par le terme **asidy** ou **asily**.

11. Après les écrits de Margaret Mead et de Gregory Bateson à Bali, Niels Mulder a observé cet aspect de la socialisation à Java (1978, p 99-115).

12. Il n'en est pas de même à Madagascar, où des techniques élaborées de massage sont exécutées, apportant au patient un véritable bien-être physique. A Mayotte, seules les matrones (**wadzalesa**) apportant traditionnellement leur aide aux femmes en train d'accoucher possèdent quelques techniques transmises par apprentissage.

13. Si on employait le vocabulaire husserlien développé par A.Schütz, il serait possible de dire que l'objet intentionnel n'est pas l'objet en tant que tel mais bien plutôt la relation interpersonnelle qu'il sert.

14. En **shimaore** on parle de "monter en brousse" (**uheya liju**) et de "redescendre au village" (**ushuka mjini**). Dans le langage courant il suffit même de dire: "**Aheya, kashuka raha**", "il est monté, il n'est pas encore redescendu".

15. Voir à ce sujet l'ouvrage de J.Spencer Trimmingham, ISLAM IN EAST AFRICA, 1964.

16. Je m'en tiens au schéma de T. Parsons qui suffit à mon propos, sans prendre en compte les développements et dépassements que lui a apporté J. Habermas.

17. Je renvoie pour cette question au traitement de R. Patai sur le monde arabe du Proche-Orient, qui lie l'honneur social des hommes à l'honneur sexuel des femmes.

18. Les "autres qui comptent" est une notion élaborée par H.Mead, de l'Ecole de Chicago. Elle a été largement utilisée par les chercheurs de Palo Alto: voir en particulier SUR L'INTERACTION, présenté par Paul Watzlawick et John H. Weakland (éd.1981).

19. En Islam, et dans l'île voisine de Madagascar, la parenté par le lait est reconnue. En Imerina elle recoupe la hiérarchie sociale. Beaucoup de nourrices sont d'origine esclave. Elles sont réputées plus robustes.

20. J'entends le terme "norme" au sens précis où l'emploie Elizabeth Bott comme désignant une conduite à laquelle les membres d'une culture donnée s'attendent et qu'ils considèrent comme normale parce que moralement juste ou, tout au moins,

habituelle.

21. Pour toutes les citations du Coran, je m'en tiens à la traduction établie par le cheikh Si Hamza Aboubakeur, recteur de l'Institut musulman de la mosquée de paris, 3^e édition, 1985. On remarquera cependant que Régis Blachère, dans sa traduction de 1980, donnait pour **malik** le terme plus courant de "roi" en écrivant: "Souverain du jour du Jugement".

22. Une comptabilité au sens strict existe à la Grande-Comore où les dons et contre-dons offerts dans le cadre du "grand-mariage" ou **āda** sont inscrits dans des registres familiaux qui se transmettent d'une génération à l'autre.

23. Je renvoie pour ce point au travail de N. Mulder, MYSTICISM AND EVERYDAY LIFE IN JAVA, 1978, et notamment, p 43: "Good manners are évasive manners; one should say "yes" because agreement is polite. One should not involve the self, but maintain the form and supress one's personality".

24. E. Berne emploie, pour désigner les "mouvements" ou "unités" constitutifs des échanges verbaux ritualisés de la vie quotidienne le terme anglais de *stroke*. "Il est permis d'employer le mot "caresse" afin de désigner tout acte impliquant la reconnaissance de la présence d'autrui" (traduction française: DES JEUX ET DES HOMMES, éd.1975, p 15).

25. Cf. le proverbe arabe bien connu: "Moi contre mon frère, moi et mon frère contre mon cousin, moi, mon frère et mon cousin contre l'étranger".

26 Ces motifs sont en relation avec les thèmes symboliques des contes merveilleux qu'ils illustrent parfaitement: parents morts transformés en couple d'oiseaux, mère morte transformée en vache nourricière, raisins et nourritures de luxe...

27. Rivales et non co-épouses, puisqu'elles ne partagent pas de lieux communs, ignorent volontairement leur existence mutuelle, et s'évitent en se considérant l'une l'autre comme des non-personnes jusqu'au jour où un conflit peut survenir et rompre cet équilibre fragile, et ceci contrairement à Madagascar où **rafy** signifie co-épouse et rivale, les co-épouses vivant ensemble dans la maison de l'homme, qui pratique parfois la polygynie sororale.

28. J'attire l'attention sur l'expression violente de ces idées, en particulier sur ce vers, insultant pour les vieux dans sa crudité: **utria d'oho** signifie littéralement "mettre son crachat", **d'oho**, le crachat (différent de **mare**, la salive) étant ici la métaphore du sperme de l'homme.

29. Ces attitudes et les réponses qu'elles induisent forment de proche en proche des configurations entières, constituant des nexus d'attentes et de réactions réciproques, tels que E. Berne les décrit dans son ouvrage DES JEUX ET DES HOMMES.

30. Cicourel A. V. INTERVIEWS AS SITUATED ACCOUNTS: COMPARATIVE METHODOLOGICAL ISSUES IN A STUDY OF ARGENTINE FERTILITY, Wiley, Interscience.

31. Cf. le proverbe malgache "**Fara-vady, anadahy**": "le dernier mari (d'une femme), c'est son frère".

32. LES SOCIOLOGUES AMERICAINS ET LE SIECLE, 1973, p 73.

33. Cf. le mot sakalave **saha** appliqué aux possédés des anciens souverains, qui signifie précisément "canal".

34. A.Schutz, ON PHENOMENOLOGY AND SOCIAL RELATIONS, 1970, p 245-262.

35. A partir de son système général de l'action composé de quatre sous-systèmes (adaptation, poursuite des buts, intégration, latence), Parsons a tiré une typologie des personnalités comprenant 24 types possibles différents. Les quatre types dominants sont les suivants. La personnalité où prime la poursuite des buts est orientée d'une manière prédominante vers l'extérieur d'elle-même; il en résulte un intérêt pour le pouvoir. Si c'est l'adaptation qui prime, l'attitude générale est de nature plutôt utilitaire et plus souple. Pour ces deux types, le système est orienté vers des objets qui lui sont extérieurs. Dans le cas de la personnalité où prime la latence, la personnalité est organisée autour de ses valeurs et de ses idéologies idéaliste, ce type tend à rejeter tout compromis avec les réalités extérieures. Enfin, la personnalité où prime l'intégration est axée sur l'harmonie et l'équilibre interne, de la personnalité elle-même, et externe, dans ses relations avec les autres, y sacrifiant volontiers d'autres objectifs plus personnels.

GLOSSAIRE

Pour une étude lexicologique plus large, je renvoie à mon LEXIQUE MAHORAIS-FRANCAIS ET FRANCAIS-MAHORAIS, 1987.

ADABU cl.9 (Swa.XAr.adab) Politesse, respect, savoir-vivre. **uKana adabu**: être poli. **uVa adabu**: saluer, montrer du respect à.

ADHUHURI, AZUHURI (Swa.XAr. al Zuhr) Midi. Nom de la prière faite à l'heure du zénith, deuxième des cinq prières islamiques quotidiennes.

ĀIBU cl.9 (Swa.XAr 'aib, défaut, vice) Déshonneur, honte sociale, effet de l'outrage. **uPara āibu**: être déshonoré. **Tsi āibu**: quelle honte! **Āibu ilawa**: le scandale a éclaté. **uToa āibu**: mettre à jour le scandale, révéler le déshonneur. Voir p 151.

AKIKA (Swa.XAr.aqīqa, bête sacrificielle) Fête du septième jour après la naissance d'un enfant, au cours de laquelle il reçoit son nom, de son père ou d'une personnalité religieuse. On lui rase la tête, et parfois, pour un enfant mâle, on le circoncit aussitôt. On a coutume aussi de lui faire manger d'un gâteau très sucré, "pour le rendre doux". Un cabri est tué pour l'occasion. A Mayotte, **akika** désigne aussi la cérémonie faite pour la mort d'un enfant, et parfois refaite quelques jours après l'inhumation, pour que l'enfant "attende ses parents à la porte du paradis, et les y fasse entrer".

ĀKILI cl.9 (Swa.akili)(XAr. 'aql) Intelligence, raisonnement, débrouillardise. **uKana ākili**: être intelligent, malin, rusé; avoir l'âge de raison, savoir réfléchir; se débrouiller.

ALIFADJIRI cl.9 (Swa.alifadyiri)(XAr. al fadjir, l'aube) Aube, petit matin. Nom de la prière faite à cette heure, première des cinq prières islamiques quotidiennes.

ĀRI cl.9 Point d'honneur, d'amour propre. Voir p 155.

ARUSI cl.9/10 (Swa.XAr.Hind.arūs) Mariage: fêtes et cérémonies du "grand-mariage" avec une vierge. **Bwana arusi**: le nouveau marié. **Mshe arusi, bweni arusi**: la nouvelle mariée. **ufanya arusi**: faire, organiser une noce. **uEndra arusini**: aller à un mariage, participer à un mariage. Proverbe: **uFa udjama arusi**: Mourir ensemble est une fête.

"**Marumidzo tsi ndrola**", dit l'expression populaire: fiancailles ne sont point mariage. On peut engager (**urumidza**) une jeune fille avec un homme, on peut même faire le contrat de mariage (**mafungidzo**) devant le cadī: il se passe parfois un an ou deux avant de pouvoir faire le **arusi**, qui nécessite une grosse préparation financière. Une consultation chez le **mwalimu** permet de voir dans les étoiles si les deux fiancés n'ont pas de destins contraires, et quel sera le moment propice pour le mariage devant le cadī, puis pour la première rencontre et la consommation du mariage. Tout est organisé à partir de ces moments précis. Le contrat de mariage devant le cadī se fait entre le prétendant et ses témoins et le représentant légal (**wali**) de la fille (son père si possible), qui n'est pas présente.

Avant qu'une vierge ne consume son mariage elle doit se soumettre à un rituel de

protection désagréable: inhaler une fumée forte et âcre produite par un mélange d'algues, de citron vert, de graines de kapok, de poudre noire, d'huile de coco, de papier portant des inscriptions spéciales de l'astrologue (**mwalimu dunia**) pour l'occasion, le tout brûlant dans un pot, sur un feu à l'intérieur de la maison, toutes portes fermées. On doit inhaler sept fois, avec des ingrédients frais à chaque fois, jusqu'à combustion complète. (Ce rituel se fait de plus en plus rarement).

Après, on attend le "**wakati**", le "moment" propice décelé par la consultation astrologique. La fiancée va se rendre dans le plus grand secret dans la maison qu'elle habitera, que son père lui a fait construire ou que sa mère lui laisse. Elle est lavée et ointe de **mwina**, pâte végétale grasse parfumée, pour la défloration (**matsamidzo**). Elle même en massera son mari pendant les sept jours qui suivent. Des vieilles femmes, habituées au déroulement des opérations, surveillent tout près la défloration, encourageant un homme défaillant ou calmant une épouse craintive. Au temps où on mariait les filles très jeunes à des hommes qui avaient le double de leur âge, il fallait raisonner ou menacer la gamine pour qu'elle accepte de se laisser faire! (Beaucoup de femmes adultes se souviennent ainsi de leur premier mariage...) Actuellement ces détails disparaissent, les filles et les époux moins vieux ne se plient plus d'aussi bonne grâce à ces pratiques bien gênantes (de même que l'indiscret examen "pré-nuptial" dirigé par la même vieille "**koko munafiki**", "vieille menteuse", et effectué dans le coin toilette, pour vérifier si la fille est vierge).

Dès que le mariage est consommé, et ce dans le secret de la famille proche, la joie éclate au dehors, dans le quartier et le village; les voisines accourent au bruit, l'événement est célébré par les femmes qui poussent leur **kelegele** (leurs you-yous) et chantent des chants de joie autour de la mère heureuse et fière; danses, plaisanteries osées, moqueries amicales envers l'homme, tout cela concourt à faire un moment de fête et à ouvrir les festivités du mariage.

Pendant 7 jours (parfois actuellement moins, 3 jours), les époux restent dans leur nouvelle maison, et même dans leur lit, ils sont servis (nourris par la famille de la fille), choyés, et reçoivent leurs visites qui laissent des cadeaux, de l'argent. La **msika arusi**, ou la **mpambi**, est une femme d'âge moyen de la famille de l'épouse, chargée de prendre soin d'elle comme de lui, de les servir à la demande, de satisfaire leurs caprices. L'épouse, traditionnellement, prend un bain chaud matin, midi et soir; elle boit du **fuka**, thé ou infusion au gingembre, énergétique. Les deux familles pourvoient aux repas de tous les invités, à l'organisation des danses (**shigoma**, **wadaha**, **mgodro**, **mshogoro**, et le **mlelezi** du dernier jour...), etc... La jeune mariée, invisible derrière le rideau du lit, se montre à ses amies et ses proches; la belle-famille doit payer pour la voir, parée, portant les bijoux qu'elle a reçus, ou les montrant aux visiteuses, exposés dans leur coffret.

Une petite soeur, cousine, ou nièce de la jeune épouse lui est attribuée pour son service personnel et celui du mari, et souvent cette petite aide restera après le mariage, sera élevée par la jeune femme, et aidera tant qu'il n'y aura pas d'enfants de cette union en âge de se rendre utile.

Le marié sort peu ou pas en principe; il peut toutefois se rendre à la mosquée pour les prières. Actuellement le marié sort plus et s'amuse, il participe aux danses données dehors. La mariée est moins enfermée aussi; elle sort parfois pour se rendre dans une autre maison, mais pas à l'extérieur si possible...

Le 8^e jour, l'homme quitte discrètement la maison, bien habillé, et revient en procession triomphale vers la maison de sa femme pour y faire son entrée publique, suivi de ses témoins, d'une procession d'hommes dansant le **mlelezi**; les femmes les entourent et les suivent; elles portent la valise de cadeaux (vêtements, bijoux, objets de la maison) que l'homme offre à sa femme, symbolisant l'entretien matériel dont il se chargera désormais.

Ce jour là l'homme offre son **shungu**, festin de classe d'âge, on abat la bête prévue et on

fait le festin. Ce qui est fêté, c'est un homme capable de remplir ses obligations: payer son **shungu** à sa classe d'âge, faire des dons importants à la famille de sa femme, épouser une jeune fille vierge et respectable. Tant qu'on n'a pas fait de grand mariage, on n'est pas vraiment considéré comme un homme adulte dans son village.

En attendant d'en avoir les moyens cependant, les hommes peuvent épouser des femmes répudiées ou veuves, dites "**koko**" (grand-mère, ou vieille) par opposition à "**mwanamtsa**" (enfant, jeune fille vierge du grand mariage). Le mariage ne consiste alors qu'à l'engagement devant *cadi*, et il n'y a pas de célébration sociale faisant vraiment changer l'homme de statut.

BADIRI cl.9 (Swa.hal-badiri, ahali Badiri) (Ar.= gens de Badr) Nom d'une prière à fonction d'ordalie, pour attirer la malédiction de Dieu sur un coupable (non dénoncé) (voir aussi **hitima**) ou récitée dans d'autres occasions comme une circoncision où elle est destinée soutenir le courage du garçon. Elle consiste à évoquer le nom des courageux combattants musulmans de la bataille historique de Badr, qui fut une victoire décisive pour l'expansion de l'Islam. **uSoma badiri**: lire dans le *Qoran* le récit de cette bataille.

BANGA cl.5/6 Case d'une seule pièce. Case d'adolescent ou de célibataire. Abri construit dans la cour domestique et sous lequel on cuisine. Abri construit dans le champ. Les **mabanga** d'adolescents sont toujours particulièrement bien décorées. Elles ont souvent une petite fenêtre faite d'un bout de vitre récupéré et inclus dans la terre du mur, une coquette barrière peinte les entoure, et les murs extérieurs portent des inscriptions ou des dessins. Placées sur des terrains familiaux, à la périphérie du village ou du moins à l'écart de la maison familiale, les **mabanga** sont parfois groupées à plusieurs, formant un quartier de jeunes.

BARAZA cl.9/10 (Swa.XAr.Mascaté) Véranda, galerie, endroit couvert devant et derrière les maisons, lieux de réunion et de discussion.

uBARIZI (v) (Swa.tenir audience) (Ar.baraza se montrer à qq'un) Se tenir, être en place, avoir lieu. **Shililo ibarizi**: parlout ce fut des lamentations. Prendre possession, occuper. **uBarizi shamba**: occuper un champ de force.

BARZANDJI, BARZANGI Nom d'un texte de Nativité du Prophète, *Mawlid an-Nabî*, composé par al Barzanji au XII^e s. Hégire (XVIII^e), et premier *Mawlid* à acquérir du renom. Son récit, très populaire, contient aussi le récit du **miradji** (*Miraj*, voyage nocturne de Muhammad au ciel). Il est récité pendant les réunions religieuses des **twarika Shadhuliya, Kadiriya, Rifāya** et pendant le mois de **Maulid**.

BEA cl.5/6, acc.1/2 Groupe d'âge, frère ou soeur d'âge. Cf. **hirimu**.

BULEDI cl.5/6, acc.1/2 Flirt, petit(e) ami(e), amoureux (euse).

BURDAJI cl.5/6 (Swa.burudyi, tour fortifiée) (Ar.Hind.burdj) Limite du village, enceinte. **Burdajini**: à la limite du village et de la brousse; par extension, lieu de dépôt d'ordures (**majaju**).

BURUDA, BURDA 1) Racine **BURDA**. Fraîcheur. 2) (Ar."QaSidat al Burda", racine *barada*, calmer) Nom d'un poème prophylactique écrit par Al BûSîrî au VII^e s. Hégire (XIII^e), avant la période des "**Maulid**" caractéristiques (voir **Barzandji**), type précoce de

commémoration du Prophète. C'est un recueil de formules invocatoires, que l'on récite au chevet des malades, des mourants, des morts (**lakinia**, prière des morts). Il est fréquemment utilisé pour les talismans (**hirizi**) à côté du Coran lui-même.

CIRCONCISION (**utahiri**)

On doit la faire dans les 8 ou 10 premières années de la vie. Comme pour tout événement important de la vie individuelle, le jour et l'heure propice sont déterminées par le **mwaliimu**.

Le moment étant venu, on invite les parents proches, les voisins; c'est assez intime. L'enfant est préparé en inhalant 7 fois d'un mélange en fumigation (comme la fille avant sa défloration, qui est l'équivalent de la circoncision). Traditionnellement on fait cela dans l'aire de toilette, où on aura mis un lit sans matelas (le cadre de bois tendu de corde seulement). Le prépuce de l'enfant est enterré dans le sol de cette aire (cf. enterrement du placenta à la naissance). Ce jour-là on tue une chèvre, ou un boeuf, selon les moyens.

Le garçon reste au lit 7 jours (cf. mariage de la fille vierge), il est servi, il reçoit ses amis. Certains interdits (**miko**) sont à respecter, selon les cas, les familles: ne pas manger chaud, ou au contraire froid; ne pas manger de piment, ou de poivre; ne pas mettre pied à terre; etc. Leur transgression empêcherait la cicatrisation et rendrait la plaie purulente.

DAGO pl. **malago**, cl.5/6 Village, foyer, maison. **Dagoni**: au village, ou: à la maison. **Dagoni hangu, haho, hahe**: chez moi, chez toi, chez lui. **Dago la Sada**: le village de Sada.

DAIRA cl.9/10 (Ar.da'at=invocation de Dieu) Nom donné à la cérémonie religieuse du **dhikr** ("cercle") organisée par les adeptes (**miridi**, sing. **muridi**) de la **twarika shadhiliyya** et leur **sheikh**, leur guide (**halifa**), au cours de laquelle est récitée la **wazifa** (prière spéciale) de l'ordre.

Le but du **daira** n'est pas l'extase, c'est la prière. Si certains adeptes perdent conscience, et "voient" des choses invisibles aux autres, comme en une expérience de l'ordre du mystique, les **halifa** sont sévères afin de décourager toute comédie. Si une véritable extase arrive, elle doit durer quelques secondes seulement. L'individu tombe à terre, le **sheikh** lui souffle quelques verset de Coran à l'oreille et il revient à lui. Il peut dire avoir eu une expérience visuelle: clarté, éclair, lumière aveuglante. S'il raconte autre chose, comme cela arrive, on l'attribue à son imagination débridée et on le rappelle en principe à une plus grande maîtrise de soi. Dans le **daira**, l'aspect mystique, **soufi**, de la confrérie et de l'engagement se trouve en concurrence avec les croyances les plus traditionnelles dans la surnature et dans les passages possibles. Grande est la tentation de vivre une extase mystique comme une possession par les djinns, phénomène culturel bien organisé à Mayotte.

DEBA, cl.9/10 Fête de femmes à caractère religieux, le **deba** associe la cérémonie religieuse islamique à l'exigence, inhérente à la culture mahoraise, de musique et même de danse pour célébrer collectivement autant la joie d'un événement que la foi en Dieu.

Le **deba** est fait par des groupes de femmes, affiliées, comme les hommes pour le **daira** ou le **mulidi**, préparant soigneusement leurs célébrations. Celles-ci ont lieu la nuit, sous de grandes tentes dressées sur une place publique. Les pratiquantes, parées de bijoux et de fleurs odorantes, maquillées de santal, habillées d'un pagne uniforme dans chaque groupe, chantent, assises sur des rangées de chaises ou debout, des invocations à Dieu et au

Prophète; la danse consiste en simples mouvements de la tête (cela s'appelle **uBadza**) ou des mains (pour lesquelles différentes figures sont recensées, comme par ex. **makasi**, les ciseaux). Une meneuse assure l'harmonie des mouvements d'ensemble. Les hommes viennent en spectateurs, et font "**hishima**" pour honorer leur parente, femme, soeur, fille, etc, en épinglant de l'argent sur leur corsage...

DENI cl.9/10 (Swa.XAr.dayn) Dû, dette, réciprocité. Voir p 171.

DHIKIRI (swa.zikiriXAr. **dhikr**) Invocations du nom de Allah, et autres prières faites collectivement par les adeptes de la voie **shadhiliyya**, au cours de **daira** se tenant dans la mosquée toute la nuit. Le but est d'obtenir des effets spirituels par des actions physiques rythmiques: contrôle de la respiration, répétitions, effectuées par les membres placés en cercle, épaule contre épaule, se tenant les uns les autres et guidés par leur **halifa**, le **sheikh**, les dirigeant. Certains parfois parviennent à l'extase: **uheya jadhiba**. Voir **Daira**.

DINAHU Nom d'une prière d'hommes, chantée et dansée, organisée par les adeptes de la **twarika Rifāya** (équivalent du **deba** chanté par les femmes). La danse consiste en un pas d'avant en arrière assez élégant.

DJINI, GINI cl.5/6 (Swa.dyiniXAr.) Djinn, esprit bon ou mauvais, invisible ou matérialisé sous forme humaine ou animale. **Mwendza madjini**: personne qui a des djinns, qui est l'hôte humain de djinns. **uHedza madjini**: faire monter les djinns (dans la tête des hôtes).

Les djinns à Mayotte sont d'une part des êtres de la surnature, créatures soumises ou non à Dieu (dans ce cas, des diables, **shetwani** ou **masera** (sing. **sera**)), qui vivent dans certains lieux de la brousse ou de la mer, et peuvent prendre forme humaine ou animale dans certaines situations.

D'autre parts les djinns sont aussi des esprits qui peuvent prendre possession d'une personne humaine, et avec qui on négocie pour trouver un modus vivendi par les cérémonies appropriées, de **trumba** ou de **patrosi**. La personne atteinte de cette possession commence par avoir des troubles variés, puis quand le djinn est reconnu, qu'on lui offre ce qu'il veut, et qu'il donne enfin son nom, on peut vivre sans mal, moyennant des cérémonies régulières pour le contenter. Du fait qu'il y a dans la cosmologie islamique la classe des djinns comme créatures de Dieu, un syncrétisme s'est fait dans la pensée populaire, qui accepte à la fois deux systèmes de croyances, celles des djinns qui ressemblent de près aux esprits d'origine africaines, et celle qui va avec la pratique de l'islam, sans que cela gêne le croyant "moyen".

Dans certains milieux traditionnels, le ou les djinns familiaux, qui possèdent la mère par exemple, sont de véritables membres de la famille, craints mais aussi utilisés comme auxiliaires. De même que le **mwaliimu** peut avoir un djinn, et le laisser travailler à résoudre les problèmes qu'on lui soumet, ainsi un djinn "montant" sur un membre de la famille peut, lui aussi, donner des consultations fréquentes sur les problèmes de la vie...

DUNIA cl.9 (Swa.XAr.dunyâ) Monde, univers sensible, ici-bas. **Raha a duniani**: il est encore de ce monde. Tout le monde, les gens. **Dunia ingulidzana**: tout le monde se rassemble.

FATIHA (Swa.XAr.=ouverture) Première sourate du Coran, la plus courte, souvent dite comme prière courante de louange à Dieu. **uHedza Fatiha**: dire, élever la **Fatiha**.

FIKIRA cl.9/10 (Swa.XAr.fikrat) Pensée, idée, avis, conscience, réflexion, mémoire, imagination, projet, souci, ruse. **Fikira zangu za nyengi**: j'ai beaucoup de soucis. **uKana fikira ya**: projeter de.

uFIKIRI (v) (Swa.XAr.fakara) Penser, réfléchir, imaginer.

uTafakari (v) (Swa.XAr.tafakara) Etre pensif, préoccupé.

FUKO cl.5/6 Chambre ou pièce de la maison familiale (**nyumba**)

FUNDI cl.9/10 ou 5/6, acc.1/2 Maître, celui qui enseigne, celui qui possède un savoir, une compétence transmissible. **Fundi lekoli**: instituteur. **Fundi wa shuma**: forgeron. **Fundi wa votsi**: guérisseur qui sait soigner la maladie du **votsi**. **Fundi wa uhandrilia**: spécialiste de massages.

Le **fundi** est quelqu'un qui sait, qui est dépositaire de connaissances spécialisées en n'importe quel domaine (menuisier, potière, guérisseur, instituteur), et qui est susceptible de les transmettre, individuellement ou à un groupe. Parmi les **mafundi**, le **fundi** de l'école coranique, **fundi wa shioni**, est le premier éducateur de l'enfant après les parents, il suit un enfant du début à la fin de l'enseignement, il peut intervenir dans la vie des familles pour corriger le comportement d'un de ses élèves, etc. Il incite ses élèves à aller à la mosquée; il commence tôt à leur apprendre les textes des prières de la **twarika** dont il fait partie.

Pour être **fundi**, il faut avoir l'**ijaza** (la licence) de son propre **fundi**; il y a des femmes **mafundi**, maitresses coraniques.

Traditionnellement, les enfants passaient les 3/4 de la journée chez le **fundi**, ou le couple de **mafundi**; ils s'acquittaient pour eux de diverses tâches domestiques et parfois aux champs, en échange de l'éducation assez complète qui leur était dispensée. Maintenant que la scolarisation en français est quasi-généralisée, même pour un nombre d'heures limitées, cet échange de services n'est plus aussi possible et certains **mafundi** demandent une sorte de cotisation aux familles pour leur permettre de continuer à vivre de leur travail d'éducation.

HADITHI cl.5/6 (Swa.XAr.hadith) Récit. Récits sur la vie et les paroles du Prophète, recueillis en principe en ligne directe auprès de ses contemporains, et constituant la Sunna ou Tradition. Les hadiths sont évalués en qualité selon qu'ils sont sûrs, bons, douteux, notoires, étranges ou faux. Le traité de hadiths le plus connu aux Comores est celui d'al-Bukhâri.

HADRA, HIDR Terme générique pour le **daira shadhili** et le **mulidi kadiri**, voir ces mots.

HAKI cl.9 (Swa.XAr.haqq) Justice, droit, raison, légitimité, équité. Voir p 155.

HALIFA, KHALIFA cl.5/6 (acc.1/2) (Swa.XAr.Xalifat, vicalre) A Mayotte, titre du guide de **twarika** (confrérie islamique).

HARAMU (Swa.XAr.harâm) Illicite, interdit, défendu, sacré, tabou, inviolable (* **halali**, licite). **Haramu yangu**: celui, celle, que je ne peux pas épouser (germains par

ex.) **Mwana haramu**: enfant illégitime, voir **mwana**. Proverbe: **Landra tsi haramu wala landra tsi halali**: La chair du hérisson n'est ni défendue ni permise.

HAWARA cl.5/6 Amant, maîtresse, concubin. **uKa hawara na**: être l'amant, la maîtresse de.

uHAWARA (v) (Swa.XAr.ahara) Avoir une relation sexuelle hors mariage, illicite.

HAYA cl.9 (Swa.XAr.hayâ) Réserve, pudeur, modestie, timidité ou gêne de bon aloi, honte opportune. **uOna haya**: être intimidé, avoir honte. **Kasina haya**: elle est impudente. Voir p 155.

HIRIMU (Swa.herimu) Métathèse de **umri**. Classe d'âge. **Wana wa hirimu**: jeunes garçons ou filles de même classe d'âge, adolescents du même âge. **Hirimu wangu**: mon frère d'âge, quelqu'un de ma classe d'âge.

HIRIZI cl.9/10 (swa;XAr. hirz; haraza, garder) Amulette faite d'un morceau de papier couvert d'inscriptions saintes (extraites du Coran ou du Buruda) enfermée dans un petit sachet de tissu et portée sur soi, à but prophylactique.

HISHIMA cl.9 (Swa.heshimaXAr.hishma) Honneur dont on jouit, témoignage public de respect, de tact. Voir p 153.

HITIMA cl.9 (Swa.XAr.Xatama, achever) 1) Lecture complète du Coran, présenté en trente cahiers ou sections, en faveur d'un mort. Peut se faire pendant le mois de Ramadan, et en plusieurs séances. **Nisusoma hitima ya mayangu**: je lis le hitima pour ma mère (morte). **uHidiya hitima**, **uHidiya darasa**: conclure la lecture du **hitima** en faisant brûler de l'encens (**ubani**), symbolisant la montée de la prière vers Dieu.

2) Lecture de quelques sourates du Coran, notamment la sourate XXXVI, **Yasin**, pour faire dénoncer un coupable et faire apparaître la vérité en cas d'accusations non prouvées. (cf. **badiri**). Expression: **Al hamdu lillahi arba wa arbaini iyo hitima**: dire 44 fois "Louanges à Dieu" équivaut à un **hitima**.

HUTUBA Homélie, prêche, discours prononcé pendant la prière du vendredi à la mosquée. **uToa hutuba**: prononcer l'homélie.

uHutubu (v) Prêcher, parler des marches du **mimbar**.

Muhutubu, cl.1/2 Celui qui prêche.

IDI (Swa.XAr.îd, fête) Ide, fête religieuse islamique. **iSuku ya Idi**: le jour de l'ide. Désigne le plus souvent le jour de la grande fête (**idi al kebir**) qui a lieu du 10 au 13 du mois d'al Hadji mois du pèlerinage à la Mecque), fête du sacrifice commémorant celui d'Abraham, modèle du musulman par sa soumission totale à Dieu. La petite fête ou **Idi el fitr** est celle de la fin du **Ramadhan**, le premier du mois de Shawal. D'autres fêtes musulmanes peuvent être citées: **Ashura**, la 10 du mois de muharam, et **Maulida**, commémorant la Nativité du Prophète, dans la nuit du 11 au 12 du mois de Rabi-awal. Le jour de Ide, **suku ya Idi**, doit être chômé par tous. Beaucoup de légendes se rapportent à une transgression de cette obligation de célébrer Ide sans travailler (les Quatre Frères, nom 4 îlots qui étaient 4 frères que Dieu a puni et transformés en rochers car ils étaient sortis pêcher ce jour là...), et sans avoir de rapports sexuels (les enfants albinos seraient issus d'une telle rencontre), etc.

IMAMU cl.5/6, acc.1/2 (Swa.XAr. imâm) Imam, responsable de la mosquée et guide de la prière du vendredi.

KABAILA cl.5/6 (Swa.XAr.muqâbal) Noble, né de parents nobles. **Shikabaila**: à la manière des nobles.

KABURI, pl. **mahaburi**, cl.5/6 (Swa.XAr.qabr) Tombe, tombeau. **Mahaburini**: au cimetière.

KADIRIYYA Confrérie musulmane fondée par Abdul Kadiri ('Abd al Qadîr, né en 1078, =456 H).

KADHI cl.5/6, acc.1/2 (Swa.kaziXAr. kâZî) Cadi, juge islamique. **Kadhi l'kudhwati**: le grand cadi. Les cadis, que la législation française de 26 Août 1847 a laissé subsisté à Mayotte, sauf le droit d'appel devant les tribunaux français, utilisent le Minhadj at-Talîbin d'an-Nawawî comme livre de droit en ce qui concerne le statut personnel qui ressort seul de leur juridiction. Il en existe deux commentaires connus aux Comores: le Muhni et le Muhtaj. on connaît aussi le Siradj al-Wahadj. Les cadis peuvent aussi avoir recours aux Commentaires du Coran ou **tafsîr**. Les plus utilisés sont celui de Djalal ed-Dîn al-Suyûti, celui de Bun Kathir, et celui de Ahmed Mustwafa al-Marar.

Les cadis furent pendant longtemps nommés par l'administration sans considération pour leurs compétences juridiques. Ce n'est qu'en 1947 que furent institués des examens professionnels de cadis et un contrôle juridictionnel par les tribunaux français. Actuellement la justice de droit autochtone relève toujours du texte sorti en 1964, avec aménagements depuis l'indépendance des Comores.

KISHALI cl.9/10 (Swa.XAr.Hind.Pers. shâl) Châle ou voile, cotonnade légère utilisée par les femmes comme voile de tête.

KASHKAZI, KASHI KAZI (Swa.kâskaziXAr.qasqâs = intense, pour le froid). Vent du nord-ouest, de pluie. Saison des pluies, de novembre à avril.

KISWA, KISWASU cl.9/10 (Ar. qîSas) Revanche, vengeance.

KIYAMA (Swa.XAr.qiyâmat) Résurrection générale. **Suku ya kiyama**: le jour de la Résurrection. **Kiyamani**: dans l'autre monde, par opposition à **duniani**, ici-bas.

KOFIA cl.5/6 (Swa.XAr.kufflat) Coiffe, calot musulman, bonnet, chapeau. **Kofia stambuli**: calot rouge de style turc avec un gland de passementerie. **Kofia ya miala**: chapeau de paille.

KURASA (Swa.ukurasa, feuilletXAr. kurrâsat, cahier) Premier livre de lecture utilisé à l'école coranique.

KUSI Vent de sud-est, alizé. Saison des alizés, saison sèche, d'avril-mai à fin octobre.

LAĀSWIRI (Swa.alasiriXAr. al 'aSer, l'après-midi) Nom de la troisième prière islamique quotidienne, vers 3 h 30 de l'après-midi.

LABEKA, LABE (Swa.XAr. labbeika=je réponds à ton appel) Formule respectueuse de réponse à l'appel d'un supérieur ou d'un aîné.

LAKA cl.9/10 (Malgache **lakana**) Pirogue à un balancier, différente de la **ngalawa** grand-comorienne qui en a deux.

LAKINIA (Swa. = lire la prière des morts) De l'ar. talqîn = incitation) C'est une prière pour les morts contenant des instructions que l'on donne à la personne décédée, pour qu'elle sache répondre aux anges de la mort, **Munkar** et **Nakir**, qui vont la questionner.

LAMBA cl.9/10 (Malgache=vêtement) Pièce de coton rectangulaire imprimée d'un motif centré, venant de Madagascar, et portée en **kishali** (et/ou en **saluva**) par les femmes.

LE'ISHA (Swa.aleshaXAr. al 'ishâ) Nom de la cinquième prière islamique quotidienne, accomplie à la nuit tombée.

MAGANDJA Nom d'une danse ancienne et quasiment oubliée.

MAHARIBI (Ar.maghrabi) Crépuscule, couchant, fin de journée. Nom de la quatrième prière islamique quotidienne à accomplir au crépuscule.

MALAIKA (Swa.XAr.malâk) Ange. Les anges de la mort: **Munkar** et **Nakir**.

MALAVUNI A la campagne, en brousse, de **malavu**, pluriel de **davu**, plante, herbe.

MALI cl.9/10 (Swa.XAr.mâl.) Fortune, richesse, biens, ce que l'on possède. **Mali yahe idyiwa**: sa fortune a été dilapidée. Proverbes: **Mali kaina daftari, uhibu bila habari**: La fortune n'a pas de livre de comptes, elle disparaît sans laisser de traces. **Mali ya mujinga uliwa na wendza âkili**: La fortune du sot est mangée par les malins. **Mutru uângadza na mwenyewe wa imali be mutru kaângadza na imali**: On peut s'amuser avec l'homme fortuné mais pas avec sa fortune. **Mali kaina mwana wala baba**: La fortune ne connaît ni fils ni père.

MAORE Mayotte

MARIAGE voir **ARUSI**

MAULID, MAULIDA, MAOLIDA (Swa.maulidiXAr. maulid an Nabî=naissance du Prophète) 1) Fête musulmane célébrant la Nativité du Prophète. **Mwezi wa Maulida**: 3^e mois de l'année lunaire (= mois de **rabi awal**) où l'on célèbre le **Maulid** dans la nuit du 10 au 11.

2) **Maulida Barzandji**: texte officiel du récit de la vie du Prophète, portant le nom de son auteur, et récité pendant la nuit de la fête et dans d'autres occasions notamment en première partie du **hadra Kadiri** (voir ces mots). Il contient aussi le récit du **Miraj**. Un autre texte, le **Maulida wa Sharif al Anami**, presque abandonné actuellement, est plus populaire dans les familles d'origine Hadrami (sud Arabie). Les **Mawlid** peuvent être célébrés à la maison, avec un certain nombre d'invités, autour du

fundi wa shioni, maître coranique qui reçoit ensuite un bon repas et une bouteille d'eau de cologne.

3) Fête religieuse populaire comprenant la récitation de la vie du Prophète. **Maulida wa shenge**: se fait après un vœu, ou pour un mort (cérémonie stricte), ou pour honorer un lieu sacré (**ziara**) et ses habitants les djinns (**madjini**), la nuit de lectures et de chants étant alors suivie d'une visite du **ziara**, avec trances de possession. Le **Mawlida wa Shenge** (**shenge** = swahili **tchenge** = **kienge** = **mwenge**, torche: Maulida à la torche? parce qu'il se fait de nuit...) est le genre de fête qui se fait souvent après un vœu (**nadhara**) exaucé, vœu pour avoir un enfant par exemple; ou bien pour la fête funéraire du 40^e jour (**arubaini**, voir mort d'un adulte). Elle débute en soirée, vers 10 h. et dure toute la nuit, sous une immense tente, de pagnes et de draps tendus, hommes et femmes séparés par des tissus, les hommes ayant les tambours et commençant à psalmodier les chants, les femmes répondant et reprenant de l'autre côté de la toile. Ce n'est pas le texte de **Barzandji**. Parfois, elle est faite pour la fête annuelle d'un djinn: on la termine en se rendant, le matin et jusqu'au milieu de la journée du lendemain, sur le lieu de culte traditionnel, **ziara**, où est censé résider le djinn dont il faut se concilier les bonnes grâces par cette célébration annuelle, le tout étant soumis à la puissance de Dieu. Les femmes comme les hommes peuvent organiser un **Mawlida wa shenge**, et y inviter tous les **mafundi** du village, surtout ceux spécialisés dans la pratique du **Shenge**.

4) Nom propre d'homme.

MBEU Nom d'une danse ancienne.

MBUZI cl.3/4 Cabri, chèvre. **Mbuzi wa nadzi**: râpe-coco, petit banc de bois sur lequel on s'assied à califourchon et qui porte à l'avant une lame ronde dentelée pour râper les noix de coco cassées en deux.

MGODRO cl.3 Nom d'une danse de femmes: on avance les unes derrière les autres sur le rythme et la musique assez rapides d'un orchestre (comme pour le **wadaha**), et selon un pas déhanché.

MIKO cl.9/10 Interdit pesant sur le comportement de l'individu, à titre personnel ou plus souvent familial. Une personne qui a un djinn (qui est régulièrement possédée et qui doit s'arranger avec lui) a généralement des **miko** imposés par ce djinn. On transmet aussi familialement des **miko**, qui portent le plus souvent sur des aliments donnés, et qui peuvent s'appliquer dans certains cas précis, comme par exemple la grossesse chez la femme.

MIMBARI (Ar.) Escalier de bois situé à droite du marhab dans la mosquée et utilisée pour le hutuba.

MIRHAB (Ar.) ou **PUA**, le nez: niche de la mosquée, dirigée vers la Mecque.

MLELEZI Nom d'une danse en cortège accompagnant le nouveau marié faisant son entrée officielle dans la maison de sa femme. Voir **Arusi**.

MLIYO (mbiwi) Nom d'une danse de femmes frappant la cadence avec des bâtonnets

MO, MOO cl.9/10 Coeur, conscience, siège de la vie affective, des sensations et des sentiments. Voir p 138.

MORT D'UN ADULTE. Les fêtes funéraires sont le **raru** (= 3) fait le 3^e jour, le **shendra** (=9) le 9^e jour, et le **arubaini** (=40) le 40^e jour.

Pour le **raru**, on fait, dans la maison même du mort, pendant 3 jours et 3 nuits sans interruption, une réunion de tous les parents et amis du mort. Les hommes se retrouvent à la mosquée pour leurs prières, les femmes restent à la maison où se font aussi les repas pour tout ce monde. On organise des **daira**, des **wazifa**, pendant le jour, la lecture du **Mawliida wa Barzandji** la nuit, un **Hitima**, lecture complète du Coran réparti en trente cahiers, etc. On choisit les prières que le mort aimait le plus.

Pendant ces festivités où l'on fait beaucoup de cuisine pour nourrir ceux qui y participent, on envoie aussi un plat à la mosquée: ceux qui s'y trouvent prient à l'intention de ce mort et mangent ensuite.

Les croyances traditionnelles établissent l'existence de l'ombre du mort (**shivule ya mfu**) qui n'est pas son âme (**roho**) mais un peu son fantôme, qui n'a de réelle consistance que tout de suite après la mort. C'est pourquoi il faut tout de suite occuper la pièce où il y a eu un mort, pour empêcher que son **shivule** s'y installe. Pendant 3 ou 9 jours les invités qui participent aux fêtes de funérailles prennent soin d'occuper constamment cette pièce et le maison en général, on y dort par terre, etc. Puis la famille, après ces cérémonies, occupe à nouveau les lieux. Le **shivule** gêne les vivants, il fait peur aux petits enfants; on le voit sur le lit du mort... Et ce, même si la personne était bonne.

Hors de ces fêtes aussi on peut faire faire un **hitima** pour un mort, que l'on commande à la mosquée: c'est la lecture complète du Coran, qui dure 4 à 5 heures.

On tente si on peut de faire une tombe maçonnée car il est arrivé qu'avec un petit glissement de terrain dû aux pluies, le corps émerge. La tradition locale interprète cela comme un refus de la terre d'accepter le corps qui lui est remis, et c'est un très mauvais signe... Mais pour beaucoup de gens encore, la tombe c'est le cercle de pierres disposées à la surface de la terre... On va sur la tombe prier pour son mort. Après une telle visite (que certains font quotidiennement) on peut voir la personne morte en rêve et même discuter avec elle.

En effet, après le décès de parents proches, on voit ses morts dans les rêves. Si le mort se présente comme quelqu'un de souffrant et malheureux, on interprète cela comme des souffrances spirituelles dans l'au-delà, et on prie Dieu pour lui. On considère en effet que ce sont les vivants qui doivent prier pour les morts, et non l'inverse, comme parfois en chrétienté, les morts étant pris comme intermédiaires entre les vivants et Dieu... On pense que des enfants menant une vie exemplaire peuvent sauver des parents qui n'auraient pas eu un comportement conforme à l'Islam, qui auraient beaucoup péché. On dit, traditionnellement, que si la prière qui est faite pour le mort avant l'inhumation, dans la mosquée même, le sauve, alors tous ceux qui l'auront faite pour lui seront sauvés aussi, d'avance. Si la prière est acceptée par Dieu pour ce mort, elle l'est aussi pour les vivants qui la prononçaient.

On évite de visiter les tombes le soir, car les "ombres" des morts voisins, dans le cimetière, peuvent être jaloux d'une attention que leurs propres parents ne leur accordent pas, et peuvent attaquer les vivants. Ce genre de croyances a son origine dans les traditions anciennes d'origine est-africaine: le monde de la surnature est peuplé des djinns et aussi de ces ombres ou fantômes; les heures dangereuses où les vivants sont exposés aux rencontres sont le crépuscule et la nuit elle-même.

A chaque anniversaire de la mort de sa mère ou de son père, on peut faire une **Fatiha** à la maison, ou bien on commande un **daira** que les hommes feront après le **insha**, la dernière prière, tandis que les femmes préparent les gâteaux et le thé qui marquent leur

participation et qui seront portés à la mosquée.

MORT D'UN ENFANT voir **AKIKA**.

MRABA, MURABA cl.3/4 (Swa.=carré\Ar.murabba'a, de: arba=quatre) Barrière entourant et délimitant la cour. **Mrabani**: dans la cour ou dans les autres espaces clôturés (toilette, latrines). **Mraba wa sho**: aire de toilette située dans la cour et clôturée d'une barrière opaque en chicane, contenant un point d'eau (arrivée ou réserve) et éventuellement des latrines. **uEndra mrabani**: aller aux toilettes.

MRENGE cl.3 Nom d'une fête de lutte traditionnelle (cf. "mouringue" réunionnais, et à Madagascar). Deux équipes, deux villages, s'affrontent en une lutte ressemblant à la boxe, deux par deux; beaucoup de parades et peu de coups pendant une bonne partie des échanges; un meneur surveille, on n'est pas censé se blesser réellement. A lieu la nuit, jusqu'au matin, entre jeunes gens vigoureux.

MSHENZI cl.1/2 (Swa.\Ar.Oman.msenzi) Païen. Originaire d'Afrique, descendant d'Africain, descendant d'esclave africain, roturier. Personne vile, basse moralement.

MSHOGORO Nom d'une danse ancienne.

MTSUMBA cl.1/2 (Swa.mtshumba) Personne libre de tout lien conjugal, actuellement non mariée. Jeune homme ou jeune fille célibataire.

MUDJENI cl.1/2 Etranger, invité, hôte.

MUKIRI cl.3/4 (Swa.msikiti\Ar.masjid) Mosquée. **Mukiri wa djumwa**: mosquée du vendredi ou grande mosquée.

MULIDI Nom de la cérémonie de prières chantées et dansées organisée par les adeptes de la **twarika Kadiriyya**, guidés par leur **halifa**, comme le **daira** pour ceux de la **Shadhiliya**. On psalmodie des extraits du **maulida barzandji**. Les danseurs sont alignés à genoux et exécutent des figures avec ensemble.

MUNGALA, MUGALA Esprits ou djinns originaires d'Anjouan.

MUNGWANA cl.1/2 Homme libre par opposition à esclave (**murumwa**). Honnête homme, homme d'honneur.

MUNYEJI cl.1/2 ou **mwenyewe wa mji**, propriétaire du village, natif.

MURIDI cl.3/4 ou 5/6, acc.1/2 Adeptes, pratiquant (concernant les confréries islamiques et les manifestations religieuses populaires pour lesquelles on se prépare). **Muridi wa shenge**: pratiquant le shenge. **Muridi wa shadhiliya**: adepte de la confrérie shadhiliya.

MURUMWA cl.1/2 Serviteur, esclave.

uRUMA (v) (Swa.tuma). Envoyer, déléguer, envoyer en commission.

Mutrume cl.3/4, acc.1/2 Envoyé, prophète. **Mutrume**: le Prophète (Muhammad).

uRumwa Etre envoyé, employé, engagé. Servir (personnes ou objets).
uRumia (app.) Utiliser, employer, se servir de. **uRumia marike**: dépenser de l'argent.
uRumilwa (app.pass.) Servir à, être utilisé pour.
uRumisa (caus.) Jouir de, avoir la jouissance de.
uRumidza, rumiza (caus.) Demander (une fille) en mariage, se fiancer avec (une fille).
uRumidziwa(caus.pass.) Etre fiancée, accordée en mariage. Expression: **Mwendza masera arumidziwa**: Une folle qu'on a fiancée (et qui devient plus folle encore).
Trumidzo, pl.marumidzo, cl.5/6 Demande en mariage, engagement de mariage, fiançailles. Atekeledza trumidzo lahe: il a fait sa demande.

MZUNGU cl.1/2 Blanc, Européen, à Mayotte le plus souvent Français.

MWADINI, MWADHINI cl.1/2 (Swa.mwaziniXAr.) Muezzin, celui qui appelle à la prière.

MWAHA cl. 3/4 Année. **Suku ya Mwaha**, fête de la nouvelle année (**Nairuzi** en swahili). Ce jour de fête correspond à un ancien calendrier solaire d'origine perse (il plonge ses racines dans l'Iran Mazdéen), qui a subsisté aux Comores jusqu'à nos jours à côté du calendrier musulman, et de l'année solaire européenne introduit. Ce calendrier a des années de 365 jours sans années bissextiles. En 1981 le jour de l'an tombait le 27 juillet, annonçant une année du lundi.

Bien que sans relation avec le calendrier lunaire islamique, **Mwaha** est célébré par les mahorais d'une manière musulmane:

- prières et bénédictions devant la mosquée, avec tous les villageois (symbolise l'unité morale et spirituelle du village);
- procession qui met en vedette l'unité sociale et territoriale de la communauté; les hommes lisent des prières prises dans les textes sacrés.
- un spécialiste consacre la chèvre qui va être égorgée, en lui chuchotant à l'oreille des passages du Coran;
- la bête consacrée est ensuite tuée et consommée dans une communion de tout le village.

Les adultes actuels se souviennent que dans leur enfance, il y avait aussi un bain de mer purificateur pour toute la population. Une tradition qui est, sans doute, en voie de disparition...

MWALI Mohéli

MWALIMU cl.1/2 (Swa. = instituteurXAr.mu'allim) Globalement, le **mwaliimu** est un spécialiste qui a accès, par diverses techniques, à des connaissances concernant: - la cause de certains événements, dont aucun participants n'a été témoin; - le domaine de l'astrologie et la connaissance du futur, grâce à des livres; -les plantes médicinales, la pharmacopée locale bénéfique ou maléfique; - des pratiques de "sorcellerie" faisant partie du système de croyances traditionnel; etc.

Le "**mwaliimu dunia**" fait les horoscopes pour les événements de la vie individuelle (circoncision, mariage, construction de maison, etc...) Certains pensent qu'il ne s'oppose en rien à la religion et qu'un **mwaliimu** peut être aussi **kadhi, hutub**, etc... D'autres, notamment des imams, m'ont affirmé que la consultation des **nyora** (étoiles) n'étant pas acceptée par l'Islam, tout cela se passe en dehors et ne peut y être mêlé. Les amulettes protectrices (**hirizi**) qu'un **mwaliimu** peut confectionner n'en sont pas moins constituées de morceaux du Coran copiées sur des petits papiers (ou autre techniques semblables). Le

mwalimu est surnommé "**kofia trotro**" (kofia sale) en chaire à la mosquée; mais chacun doit décider de ses actes et aucun anathème ne doit être jeté par les autorités religieuses sur tel ou tel, connu pour être **mwalimu**, et fréquentant la mosquée. Dans la pratique populaire cela ne donne aucune contradiction, Dieu domine tous ces mondes, visibles et invisibles, des forces naturelles et des djinns, de la méchanceté comme du bien.

Le **mwalimu** fait aussi la divination avec des graines (**sikidy** malgache). Parmi les **walimu**, certains peuvent se laisser aller à faire de la sorcellerie (**utsayi**), action malveillante envers une victime, pour le compte d'un client qui les paie: c'est ce que tout le monde réprouve, et craint énormément pour soi-même et sa famille. On fait appel au "bon" **mwalimu** pour savoir ce qui se passe, pour interpréter les problèmes que l'on a, puis pour se défendre et se protéger...

MWANA pl. **wana**, cl.1/2 (Swa.) Enfant. **Mwana mutru mama** (ou: **mutru mshe**), **mwana mutru baba** (ou: **mutru mme**): fille, garçon. **Wana mbilijuu**: jumeaux. **Mwana haramu**: bâtard. **Mwana fudzana**: orphelin de mère. **Mwana yatima**: orphelin de père. **Mwana kambo**: enfant d'un autre mariage du conjoint. Proverbes: **Mwana amolilia sembea, mutru umbalo, lamomtsindza atsolilatsa**: L'enfant qui pleure pour avoir un couteau, qu'on le lui donne, quand il se sera coupé il le lâchera. **Mwana mrarazi mambo maili: neka kakwala ne mimba umrwa**: l'enfant fugueur risque deux choses: tomber, ou avoir bien faim. Ou bien: **Mwana mrarazi ula mindru yahe**: L'enfant fugueur mange ses pieds. **Mwana ujiva mavajani**: L'enfant plaît tant qu'il est porté sur les genoux. **Mwana wa Adamu**, ou: **mwanadamu**: être humain en général, enfant d'Adam. Proverbe: **Tsi kayendre be wanadamu de wandrao**: Les pays ne se déplacent pas, mais ce sont les hommes qui se déplacent. **Mwana Baraka, Mwana Eshati**: noms propres de femme. **Mwana**: petit d'animal, petit. **Mwana pa'vi**: un petit peu. **Mwana shiteku**: un tout petit peu.

NAFUSI, NAFSI cl.9/10 (Swa.XAr.nafs, âme) Personnalité, vie affective et émotive de la conscience, élans et désirs, être intérieur brut.

NAHIBU, NAIBU (swa.Xar.nâib) Représentant, remplaçant, délégué, terme le plus souvent employé pour le représentant du *cadi* dans le village ou le quartier.

NAISSANCE De moins en moins d'accouchements se font à la maison, conformément à l'action de développement sanitaire et médical à l'oeuvre à Mayotte depuis quelques années. Les façons de faire traditionnelles doivent donc se modifier et s'adapter aux nouveaux cadres de l'évènement de la naissance.

Traditionnellement, toutes les familles ont une **mdzalesa** ou aide accoucheuse parmi leurs membres. Cette femme est appelée pour l'accouchement, qu'elle favorise par des massages. Après l'accouchement elle a le droit de garder les objets, linges, draps, marmites, qui y ont servi. On lui offre un **shidjabu**, prière et repas de remerciement.

Le placenta de l'enfant né à la maison est traditionnellement enterré dans le sol de la cour. Aussi quand on rappelle à quelqu'un qu'il est de tel village, qu'il y est né, peut-on dire (à un enfant par exemple): "**Dzao lao dago kada**": "ton placenta est dans tel village!"

Dès la naissance, le père, le *fundi*, ou quelqu'un de respectable, murmure à l'oreille du nouveau-né, préalablement lavée à l'eau, la **shahada** (profession de foi musulmane, voir ce mot).

La cérémonie de sortie de l'enfant (**utoa vwondze**) se fait avec le *fundi* coranique (la mère est censée rester à l'intérieur 40 jours) qui vient à la maison, prend l'enfant, le sort, lui montre le soleil, la pluie (avec de l'eau); il lui fait tenir un objet (**shombo**, outil des

cultivateurs, ou stylo, etc...) en faisant des vœux appropriés pour son avenir. Puis il sort de la cour avec l'enfant, et, pour lui montrer le chemin de Dieu, va le déposer devant la mosquée, où une femme de la famille va ensuite le reprendre.

Le **akika** se place à peu près à ce moment.

On consulte aussi le **mwalimu**, qui détermine d'après le jour et l'heure de la naissance, en consultant son livre d'astrologie, quelle est l'étoile de l'enfant, par exemple **assuratan**, et donc quelle doit être l'initiale du prénom. Il prédit éventuellement quelques dangers à éviter, par exemple: "Il risque une maladie de la tête qui le fera mourir. S'il a des douleurs, le remède sera l'oeuf d'une poule noire dans du lait. Mais si cela arrive un mercredi pendant le mois du Pèlerinage, ce sera la mort". Il donne ainsi quelques conseils de précaution, comme celui, très fréquent, de porter sur soi, ou d'avoir chez soi, un objet en argent (Influence malgache).

La jeune mère est impure jusqu'à l'arrêt d'écoulement du sang (entre 20 et 40 jours après la naissance). Elle ne peut se tresser ou se re-tresser les cheveux. Le jour de sa sortie, elle va au bord de la mer, accompagnée d'autres femmes et de la **mdzalesa** si c'est la première fois. Elle a amené le **dzindzani** (santal) écrasé, du parfum. Elle lave rituellement ses mains, sa figure, la raie médiane de ses cheveux. Puis elle prend un bain complet purificateur. Elle démêle ses cheveux, et va se rincer à l'eau douce à la maison.

NDZWANI Anjouan.

NGAZIDJA Grande-Comore.

NGOMA cl.9/10 Tambour. Toute danse et manifestation au son du tambour, fête. Ngoma ya nyombe: tam-tam boeuf, jeu d'esquive avec un boeuf. **uRema ngoma**: jouer du tambour, battre le tambour.

NIA cl.9 (Swa.XAr.nawā) Intention, volonté. Voir p 156.

NYUMBA cl.9/10 Maison ou case de femme mariée, à deux pièces (**mafuko**, voir **fuko**).

PATROSI Esprits ou djinns originaires de Mayotte même.

PUMBU pl.**mavumbu**, cl.5/6 (Swa. = testicules) Hydrocèle, filariose du scrotum et du pénis.

RADI, RADHI cl.9/10 (Swa.raziXAr.rāZ) Bénédiction, agrément, consentement, satisfaction, surtout de Dieu, de ses parents, de son maître. **u√a radhi**: donner sa bénédiction. **uToa radhi**: désapprouver, désavouer. **uTsaha radhi**: demander la bénédiction, le pardon. **Mungu ahu-√a radhi**: Dieu te bénisse. **Amutsodza radhi mwanaha**: il a maudit son fils.

REWA Esprits ou djinns originaires de Zanzibar.

ROHO cl.9/10 Ame, coeur, conscience. Voir p 137.

SALUVA cl.5/6 Pagne de femme.

SHAFII Chaféite, qui suit une des quatre écoles (**shafii, hanbalii, hanafii**

et **malikii**) juridiques musulmanes, celle de l'imam ash-Shaff'i. C'est le rite suivi à Mayotte.

SHAHADA cl.9/10 (Swa.XAr.shahâda) Témoignage, profession de foi (islamique): **La illaha illa llahi, wa Muhammadu rasulu llahi** (il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son prophète). **uPara shahada**: s'écrier "Lahillah!", crase du début de la **shahada** (expression d'étonnement, de surprise, etc...) **Sha ya shahada**: doigt du témoignage, index.

uShahidiana (vXass.) Se parler, se rencontrer, faire connaissance.

Shahidi, pl. **mazahidi**, cl.5/6 (Swa.)Témoin (au mariage par ex.). **Mazahidi maili**: deux témoins.

uShuhudia (v) Montrer.

SHAMBA pl. **mazamba** Champ, propriété, plantation.

SHANZA, SHANDZA cl.7/8 Espace libre dans le village, parcelle ou terrain constructible, cour. **Shandza ya lidago**: place du village.

SHAPASHA Nom d'une danse ancienne, un peu oubliée.

SHARIFU cl.5/6, acc.1/2 (Swa.XAr.sharîf) Chérif ou sharif, descendant du Prophète en ligne masculine.

SHAIKH, SHEIKH Voir **Shehu**.

SHEHU, SHEHA, pl. **mazaha**, cl.5/6, acc.1/2 ou 5/6 Cheikh ou sheikh, lettré religieux savant, notabilité religieuse. **Shehu** est la prononciation mahoraise du mot arabe **sheikh**. Au lieu de **Sheikh Ahmed**, on dira à Mayotte **Shehu Ahamada**.

SHENGE voir **MAULIDA WA SHENGE**

SHEO cl.9 Prestige, reconnaissance sociale. **Ana sheo**: il a du prestige, il est respecté. Voir p 149.

SHIBUSHI Langue malgache, ou dialecte malgache de Mayotte (de **Bushini**, Madagascar).

SHIDJABU cl.9/10 Rituel de bénédiction islamique suivi d'un repas. On se réunit à la maison, avec des **mafundi**, pour un mariage par ex. la veille de la défloration et du premier jour des fêtes, on lit des prières (**dua**) et des passages du Coran, on formule des souhaits et on asperge les participants de riz qui en retombant emmène le mal avec lui, et est ensuite picoré par les poules. On pense que si on en mangeait on s'incorporerait le mal à nouveau. Parfois on choisit de faire la même chose par aspersion de parfum. Les participants se voient ensuite servir du thé et des gâteaux, et un repas rassemblant beaucoup plus de monde est ensuite préparé.

SHIGOMA cl.9/10 Nom d'une danse d'homme très en vogue encore aujourd'hui. Des percussions (**garandro** : bidon de métal, **ngoma**: tambours) rythment les évolutions assez lentes des hommes qui se suivent sur un pas coulé. De temps en temps deux amis

s'affrontent, au milieu du cercle, sur une figure spéciale, le **wara**. Des chants accompagnent le tout.

SHIKAO cl.7/8 Classe d'âge. Organisation des classes d'âge du village. **Shikao bole**: la classe d'âge supérieure. Voir p 54.

SHIMAORE Dialecte comorien de Mayotte (**Maore**)

SHIREO cl.9/10 Viande ou poisson accompagnant le plat de base du repas.

SHIROMANI cl.7/8 Pièce de tissu imprimée en six mouchoirs, aux motifs rouges, marron ou noirs, cousue en vêtement de dessus (**saluva** et **kishali** à la fois) pour les femmes et portée particulièrement à Anjouan.

SHITETE cl.9/10 Danse de femmes, aux figures précises effectuées sur des piliers couchés par terre l'un sur l'autre perpendiculairement; on danse au dessus en sautant, cependant que le rythme est assuré par les percussions de noix de coco évidées (**zikele**) sur ces mêmes piliers de bois. Des chants l'accompagnent.

SHIRONDROA Nom d'une danse ancienne.

SHOMBO cl.7/8 (Swa.tshombo) Outil à tout faire des mahorais, fait d'une lame courte arrondie (**shombo pidja**) ou crochue (**shombo gori**). Expression: **Shombo na mwiri wahe**: A chaque outil son manche.

SHUNGU cl.9 Système institutionnel régulant les festins offerts par chaque membre d'une classe d'âge, du temps où tout villageois entrait dans le **shikao**, ou organisation des classes d'âge de 15 ans à la vieillesse. Homme ou femme offrait son **shungu** ("payait" son **shungu** dès qu'il avait déjà mangé le **shungu** des autres) à tous ses compagnons, l'homme au cours de son grand mariage, la femme plus souvent au cours du mariage de sa fille, ou pendant une autre fête familiale. Le **shungu** se réfère à l'idée d'une réciprocité qui est l'essence de la structure et de la dynamique sociale. Le **shungu** tend à être de plus en plus abandonné dans son aspect très formel, mais la réciprocité dans les rapports sociaux est toujours un mode d'interaction typique de la culture, ancré dans les attitudes naturelles, et ceux qui prétendent laisser le **shungu** invitent quand même les gens de leur génération chez qui ils ont festoyé auparavant... Seule la contrainte formelle diminue.

TABIA cl.9 (Swa.XAr. tabīat) Conduite, comportement, manière d'être, attitude. Voir p 148.

TRUMBA Esprits ou djinns originaires de Madagascar.

TOBE cl.9/10 Village saisonnier, village "de gratte", peu confortable, mais situé près des lieux de culture, et surtout occupé en début de saison des pluies quand on défriche et qu'on plante.

TWALAKA cl.9/10(Ar. talâq, swa. talaka) Répudiation de la femme par le mari, selon la loi Islamique. Sommaton de répudiation. u/√a **twalaka moja**, **mbili**, **taaru**: donner un, deux, trois talaqa. Ces sommatons doivent être publiques ou écrites. Trois **twalaka** font une répudiation irréversible. On ne peut donner de **twalaka** à une femme enceinte.

TWARIKA cl.9/10 Prononciation mahoraise de *Tarīqat*, voie ou chemin en arabe, qui désigne les ordre confrérique *soufi* telles la *Shadhiliyya*, la *Kadiriyya*, la *Rifayya* que l'on trouve à Mayotte. Dans chaque village on trouve un *fundi* (maître) spécialisé dans la préparation d'une des prières spéciales (ou tout au moins un *fundi* pour la *twarika shadhiliyya*, la plus répandue à Mayotte); ceux qui veulent apprendre les textes, préparer la cérémonie, vont chez lui; les adeptes recopient les textes sur des cahiers d'écolier.

Les pratiquants, à Mayotte, accordent plutôt leur attention à la réalisation la plus concrète de cette adhésion, qui est la cérémonie de prières et d'exercices physiques et respiratoires qui les accompagnent. Les adeptes (*muridi*, pl. *miridi*) ne sont pas des mystiques. Entrer dans une *twarika* est recommandé à tout jeune homme qui atteint l'âge d'homme, 15 ans. La vie sociale étant une vie essentiellement associative, cette proposition s'inscrit dans une démarche naturelle d'association et d'affiliation. Les gens se présentent spontanément comme *muridi* de *daira* (*Shadhiliyya*) ou *muridi* de *mulidi* (*Kadiriyya*), ce qui montre qu'ils font plus référence à cette activité concrète de prière collective, qu'à l'essence même de l'adhésion: s'engager sur la voie d'une quête mystique, engagement réservé aux cheikhs eux-même qui ont le loisir d'approfondir leurs connaissances et leur pratique religieuse, mais inaccessible finalement au cultivateur, au mahorais moyen, limité par ses conditions de vie et son niveau de connaissance.

UMATI cl.11 (Ar.umma) La communauté des croyants, la communauté villageoise au sens moral.

URUBA, URUVA cl.11 Végétal à petites feuilles rondes, enivrant, utilisé par les femmes pour la pêche au bord de l'eau: soit on fouette l'eau avec la branche soit on l'écrase pour le faire tremper dans un petit panier (*kanga*, *tsongoa*) dans les retenues d'eau d'eau du platier corallien à marée très basse.

UMRI, UMURI cl.11 (Swa.XAr.umru) Temps de vie, âge. Voir *Hirimu*.

VULE cl.5/6 Bananes vertes ou manioc cuits grillés ou sous la cendre. *uRema vule*: faire cette grillade.

WADAHHA La célèbre danse des pilons, danse de femmes. Un mortier et trois pilons sont à la disposition d'une dizaine de danseuses toutes habillées pareil et qui ont longuement mis au point leur prestation. On tourne au petit trot autour du mortier en saisissant au vol, à tour de rôle, un des trois pilons en action, qu'une compagne vient de lancer en l'air: on pile un coup, on l'élève à nouveau et la suivante le prend au vol. Un orchestre et le rythme des trois pilons accompagnent cette danse rapide. Les autres groupes se tiennent alignés autour et dansent sur place. Les évolutions de plus en plus lascives de ces groupes inquiètent les responsables religieux de l'île. Les *wadaha* commencent à être mal famés, et l'on sait que beaucoup d'hommes ont là le loisir de venir voir ce que les jeunes filles ou jeunes femmes savent faire avec leurs hanches (*uzinisa unyago*, faire danser le bassin, rouler des hanches): certaines se livrent à de véritables démonstrations. C'est pourtant une fort belle danse, et l'Islam à Mayotte tolérerait ces divertissements pourvu qu'on s'y livre sans mauvaises pensées...

WALI cl.5/6 1XSw.walii) (Ar.) Saint musulman. 2XSw.liwali, gouverneur, uwalii, tuteurXAr.wâli) Tuteur représentant la fiancée devant le *cadi* lors du contrat de mariage.

WAZIFA (Ar.) Prière ou litanies imposées dans le cadre de l'appartenance à une confrérie musulmane. Chaque confrérie a sa **wazifa**, qui doit être connue par coeur par les adeptes, et est récitée par ex. pendant le **dhikr**, le **daira shadhili**. Pour l'enterrement d'un frère **muridi**, après la prière des morts (**lakinia**), les **shadhili** récitent la **wazifa**.

YASENI De l'arabe Yâ' Sîn, un des noms du Prophète; nom de la sourate XXXVI du Coran, considérée par la croyance islamique comme "le coeur du Coran". Elle est récitée traditionnellement au chevet d'un agonisant ou d'un mort. On attribue aussi à sa lecture des vertus particulières, comme celle de défaire le sortilège de la peur, et elle est utilisée aussi à Mayotte pour faire office d'ordalie et révéler la vérité sur un crime ou un délit non élucidé (voir **Hitima**, **Badiri**).

ZIARA cl.5/6 (Swa.=tombeau de saint)(Ar.=visite à un lieu saint) Lieu sacré habité par des djinns, où sont déposées des offrandes au cours de visites privées, et où sont organisées annuellement des fêtes publiques à caractère religieux.

ZUKI cl.9/10, acc.1/2 Aîné(e) dans la fratrie. Terme d'adresse pour tout germain classificatoire aîné.

BIBLIOGRAPHIE

1) OUVRAGES GÉNÉRAUX D'ANTHROPOLOGIE.

- ARGYLE Michael, FURNHAM Adrian, GRAHAM Jean Ann
1981 Social Situations, Cambridge, London, Cambridge University Press.
- ARON Raymond Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard.
1967
- BARNLUND Dean C. Public and private self in Japan and the United States. Communicative Style of Two Cultures, Tokyo, Japan, The Simul Press, Inc.
1975
- BATESON Gregory Vers une écologie de l'esprit, Paris, Le Seuil, 2 tomes.
1977
- BERNE Eric Des jeux et des hommes, Paris, Stock (1975).
1964
- BERGER Peter and LUKMANN Thomas
1966 The Social Construct of Reality, New York, Doubleday and Co.
- BOTT Elizabeth Family and Social Network. Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families, New York, The Free Press.
2^e éd. 1971
- BOURDIEU Pierre Questions de sociologie, Paris, Editions de Minuit.
1984
- CHEBEL Malek Le corps dans la tradition au Maghreb, Paris, Presses Universitaires de France.
1984
- CICOUREL Aaron V.
1979 La sociologie cognitive, Paris, Presses Universitaires de France.
- DOUGLAS Jack D. et JOHNSON John M., éd.
1977 Existential Sociology, Cambridge, Cambridge University Press.
- EPSTEIN A.L. Ethos and identity, London, Tavistock Publications Limited.
1978

- ERIKSON Kai T. Everything in its Path. Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood, New York, Simon and Schuster.
1976
- FOUCAULT Michel Surveiller et punir, Paris, Gallimard.
1975
- GEERTZ Clifford Savoir local, savoir global, Paris, Presses Universitaires de France.
1986
- GOFFMAN Erving La mise en scène de la vie quotidienne, Paris, Editions de Minuit, 2 tomes.
1973
- GOODENOUGH Ward H.
éd. 1981 Culture, Language and Society, U.S.A., Benjamin Cummings.
- HABERMAS Jurgen Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 2 tomes.
1987
- HALL Edward T. La dimension cachée, Paris, Le Seuil, Coll. Points.
1971
- 1979 Au delà de la culture, Paris, Le Seuil.
- 1983 La danse de la vie (temps culturel, temps vécu), Paris, Le Seuil (1984).
- HANNERZ Ulf Explorer la ville, Paris, Editions de Minuit.
1983
- HERPIN Nicolas Les sociologues américains et le siècle, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Le sociologue.
1973
- HSU Francis L.K. An hypothesis on kinship and culture, in Kinship and Culture, Aldine Publishing Company, Chicago, Illinois.
1971
- JOHNSON John M. et DOUGLAS Jack D., éd.
1977 Existential Sociology, Cambridge, Cambridge University press.
- LAKOFF George et JOHNSON Mark
1985 Les métaphores dans la vie quotidienne, Paris, Editions de Minuit.

- LEITER Kenneth A primer on Ethnomethodology, U.S.A., Oxford University Press.
1980
- LUKMANN Thomas, voir BERGER.
- MULDER Niels Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java, Singapore
1978 University Press.
- MURDOCK G. P. De la structure sociale, Paris, Payot.
1972
- ORTNER Sherry B. et WHITEHEAD Harriet
1981 Sexual Meanings, the Cultural Construction of Gender and
Sexuality, London, Cambridge University Press.
- RADCLIFFE-BROWN A.
1950 Introduction. In A.R.B. and D. Forde (eds), African Systems of
Kinship and Marriage, 1986, London, Oxford University Press
for the International African Institute.
- ROSEN Lawrence Bargaining for Reality, the Construction of Social Relations in a
1984 Muslim Community, Chicago, University of Chicago Press.
- ROSNEY (de) Joël Le macroscope, Paris, Le Seuil, Coll. Points.
1975
- SACHS Harvey, SCHEGLOFF Emmanuel and JEFFERSON Gail
1974 A Simplest Systematics for the Analysis of Turn Taking in
Conversations, *Language* 50: 696-735.
- SAVILLE TROIKE Muriel
1982 The Ethnography of Communication, an Introduction, Oxford,
Language in Society, Basil Blackwell.
- SCHANK Rogers et Robert P. ABELSON
1977 Scripts, Plans, and Knowledge, in Thinking, Readings in Cognitive
Sciences, 420-432, Johnson-Laird P. N. and P. C. Wason,
Cambridge University Press.
- 1984 The Cognitive Computer, on Language, Learning and Artificial
Intelligence, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing
Company.

- SCHUTZ Alfred On Phenomenology and Social Relations, Chicago, The University
1970 of Chicago Press.
- TAKIE SUGIYAMA LEBRA
1976 Japanese patterns of behaviour, Honolulu,
University press of Hawai.
- WATZLAWICK Paul
1978 La réalité de la réalité, Paris, Le Seuil, Coll.Points.
- WATZLAWICK Paul et WEAKLAND John, dir.
1981 Sur l'interaction (Palo Alto 1965-1974), Paris, Le Seuil.
- WHITEHEAD Harriet Voir à ORTNER.
1981
- WINKIN Yves, présentateur:
1981 La nouvelle communication, (textes de Bateson, Birdwhistell,
Goffman, Hall, Jackson, Schefflen, Sigman, Watzlawick), Paris,
Le Seuil, Coll. Points.

2) OUVRAGES SUR L'ISLAM ET SUR MAYOTTE OU LES COMORES.

- ALLIBERT Claude Mayotte, plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien
1984 occidental, son histoire avant 1841, Paris, Editions Anthropos.
- BATTISTINI René Voir à VERIN et coll.
- BLACHERE Regis Le Coran, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Que
1966 sais-je.
1980
- 1972 Traduction du Coran, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose.
- BLANCHY Sophie Proverbes mahorais, Paris, Asie du Sud-Est et Monde
1981 Insulindien, XII, 3-4.
- 1985 Parole et proverbes à Mayotte, Paris, I.N.A.L.C.O., Cahiers de
Littérature Orale.

- 1986 Lignée féminine et valeurs islamiques, à travers quelques contes de Mayotte, Université de La Réunion, mémoire pour le D.E.A. d'Anthropologie.
- non publié Contes de Mayotte, double texte, 500 p, 1985.
- 1987 L'Interprète. Lexique mahorais-français et français-mahorais, Mayotte, C.M.A.C. et Editions Kashkazi.
- à paraître La tradition du Nairan et le thème du monstre dévorant à Mayotte, 1985.
- à paraître Mères et filles dans les contes de Mayotte, in L'enfant dans les contes en Afrique, sous la direction de V. Gorög-Karady, Paris.
- BOISMERY Henri, OTTINO Paul, ROCHE D.R.
1984 Le blanc, le jeûne et le calendrier. Etudes de relations sémantiques de termes malais, malgaches et swahili, in Etudes sur l'Océan Indien, Coll. des travaux de l'Université de La Réunion.
- BOULINIER Georges Voir à DAMIR et coll.
1985
- BRESLAR Jon, CHATAIN Bernard, CHEYSSIAL Léon Attila
1979 Habitat mahorais, étude analytique et perspectives, Paris: A.G.G., 2 tomes.
- CHAGNOUX Hervé et HARIBOU Ali
1980 Les Comores, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Que sais-je?
- CHEIKH SI HAMAZA ABOUBAKEUR
1985 Traité moderne de théologie islamique, Paris, Maisonneuve et Larose.
3^eéd. 1985 Traduction du Coran, 2 tomes, Paris, Fayard.
- Collectif
1985 Fiches et documents d'histoire pour les cours élémentaires des Comores, Moroni, Institut National de l'Education.

- DAMIR Ben Ali, BOULINIER Georges, OTTINO Paul
 1985 Traditions d'une lignée royale des Comores, Paris, Editions l'Harmattan, Coll. Iles Comores.
- D.D.A.S.S. de la Réunion Recensement Mayotte 1985, Département Statistiques, La Réunion.
 1986
- FAUREC Urbain L'archipel aux sultans batailleurs, Imprimerie Officielle, Tananarive.
 1942
- FREEMAN-GRENVILLE G.S.P.
 1962 The East African Coast, Selected Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century, London, Oxford University Press.
- GABA Djemal-Eddine
 1981 Le manuscrit arabe de Burhan Mkele sur la Grande-Comore, Paris, Asie du Sud-Est et Monde Insulindien, XII, 3-4.
- GARDET Louis
 1975 Vues musulmanes sur le temps et l'histoire, in Les cultures et le temps, Paris, Payot - UNESCO.
- GEVREY A.
 1870 Essai sur les Comores, Pondichéry, A. Saligny imprimeur.
- GUY Paul
 1952 Essai de traduction juxtalinéaire du traité de jurisprudence chaféite de l'imam an-Nawawî, Minhadj at-Tâlibîn (2° partie, statut personnel), ronéoté.
 1961 Cours de droit musulman, Tananarive
 1972 Chronique judiciaire de Mayotte, ronéoté.
- HEBERT Jean-Claude
 1960 Fêtes agraires dans l'île d'Anjouan, le Koma à Ouani, le Trimba à Nioumakele, le Mudendra à Ouzini, Journal de la Société des Africanistes, tome XXX, fasc. I.
- HOULDNER J.A.
 1960 Ohabolana ou proverbes malgaches, Imprimerie Luthérienne, Tananarive.

- LAMBEK Michael Spirit ans spouses: possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte, in *American Ethnologist*, 318.
- 1980
- 1981 Human spirit: a cultural account of trance in Mayotte, Cambridge University Press.
- 1983 Virgin marriage and the autonomy of women in Mayotte, in *Signs: journal of women in culture and society*, vol. 9, n° 2.
- LEGUENNEC-COPENS Françoise
- 1981 La société féminine de Lamu au Kenya (variations, traditions et changement culturel), Université de Paris V, Thèse de Doctorat de 3° cycle de Sciences Humaines.
- LINGS Martin Qu'est-ce que le soufisme?, Paris, Le Seuil, Coll. Points
- 1975
- MARTIN Jean Comores: quatre îles entre pirates et planteurs, Paris, Editions l'Harmattan, 2 tomes.
- 1983
- OTTINO Paul L'océan indien comme domaine de recherche, Paris, in *L'Homme*, XIV, 3-4.
- 1974
- 1984 Le moyen-âge de l'Océan Indien et le peuplement de Madagascar, in *Etudes*, Paris.
- 1984 Voir BOISMERY et coll.
- 1985 Voir à DAMIR et coll.
- à paraître L'empreinte culturelle musulmane dans l'Océan Indien, in *Encyclopédie philosophique*, tome I, Méthodologies et Problématiques, première partie, section 8, Ethnologiques.
- non publié Agir et parler dans les campagnes mérina des années 60, communication au Colloque sur Madagascar, Berne, 1988.
- 1986 L'étrangère intime (essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar), Paris, Editions des Archives Contemporaines, 2 tomes.

- OMAR ABOUBAKARI
 1865 Chronique arabe de Maore, traduit par Zouali Muhammed,
 1980 présenté par Guy Cidey, polycopié.
- PATAI R. The Arab Mind, Charles Scribner's, New York.
 1976
- PIAMENTA Moshe Islam in everyday arabic speech, Leiden, The Netherlands,
 1979 E.J.Brill.
 1983 The muslim conception of God and human welfare (as reflected
 in evryday arabic speech), Leiden (Holland), E.J.Brill.
- POPOVIC A. et VEINSTEIN G., dir.
 1986 Les ordres mystiques dans l'Islam, Paris, Editions de l'Ecole des
 Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- ROBINEAU Claude Société et économie d'Anjouan (Océan Indien), Paris,
 1966 O.R.S.T.O.M.
- ROMBI Marie-Françoise
Première approche du parler shimore de la langue
 comorienne, Université de Paris III, Thèse de Doctorat de 3°
 cycle en Linguistique.
- SACLEUX Charles C.S.Sp.
 1939 Dictionnaire Swahili-Français, Paris, Institut d'ethnologie, 2
 1941 tomes.
- SOIBAHIDDINE IBRAHIM Faut-il réformer l'école aux Comores?, Thèse de 3°
 1973 cycle de Sciences de l'Education, Université de Bordeaux III.
- TRIMINGHAM J. Spencer
 1964 Islam in East Africa, London, Oxford University Press.
 1971 The sufi orders in Islam, London, Oxford University Press.
- VERIN Pierre et BATTISTINI René
 1984 Les Comores, Paris, édité par ACCT-Nathan.
- YOUSOUF SAID Mavotte. légendes et histoires drôles, La Réunion, Editions
 1986 UDIR.