Journal des africanistes

Famille et parenté dans l'archipel des Comores

Sophie Blanchy

Abstract

Family and kinship on the Comoro Islands. The four Comoro Islands in the Mozambique Channel have a single civilization despite variations between islands. This can be seen in the kinship system and its terminology. Comoro society is organized in a twofold system, whose origins lie in regional history : Islam brought its legal rules into a matrilinear society with matrilocal residence. The equilibrium between these two forces varies from island to island, among social classes and according to socioeconomic status.

Résumé

L'archipel des Comores, composé de quatre îles et situé dans le canal du Mozambique (Océan indien occidental), présente une unité de civilisation mais aussi des particularités insulaires, comme le montrent le système de parenté et sa terminologie. La société comorienne est organisée sur un double système, dont la mise en place peut être expliquée par l'histoire régionale : l'islam a apporté ses règles juridiques dans une société matrilinéaire à résidence matrilocale. L'équilibre entre ces deux forces est diversement réalisé selon les îles, les classes sociales et le niveau socio-économique.

Citer ce document / Cite this document :

Blanchy Sophie. Famille et parenté dans l'archipel des Comores. In: Journal des africanistes, 1992, tome 62, fascicule 1. pp. 7-53;

http://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1992_num_62_1_2333

Document généré le 30/05/2016

SOPHIE BLANCHY*

Famille et parenté dans l'archipel des Comores

L'archipel des Comores est situé dans le canal du Mozambique, entre la côte est-africaine et la côte nord-ouest de Madagascar.

Il est composé de quatre îles : la Grande Comore ou Ngazidja, la plus occidentale, Mohéli ou Mwali, Anjouan ou Ndzwani, enfin la plus orientale, Mayotte ou Maore, sont posées comme les pierres d'un gué entre le continent africain et la Grande Ile malgache[1].

Les habitants de l'archipel comorien sont musulmans, ils suivent l'islam sunnite de rite chaféite. La religion islamique fait partie des valeurs de base de la culture comorienne ; le droit personnel est régi, dans les quatre îles et malgré les différences de situation politico-administrative, selon la sharia par des cadis siégeant dans chaque ville ou commune. Mayotte fait encore partie des territoires français d'outre-mer, tandis que les trois autres îles constituent, depuis 1975, la République fédérale islamique des Comores[2].

L'histoire des institutions sociales s'est développée dans un processus de sédimentation de plusieurs états d'organisation de la famille et de la société. Les Comores ont d'abord fait partie d'une aire d'organisation matrilinéaire qui englobait l'Afrique bantu s'ouvrant par la côte est. Des populations d'origine bantu et même prébantu ont constitué les couches anciennes de la population comorienne.

L'archipel s'est trouvé ensuite sur le parcours du développement de la civilisation swahili, côtière, marchande et islamisée, puisant sa dynamique dans des échanges maritimes intenses. Des populations islamisées arabo-persanes, métissées par leur installation plus ou moins longue dans des établissements de la côte africaine, introduisirent la religion islamique dans l'archipel et répandirent un nouveau modèle juridique du mariage et de l'organisation familiale.

*. Docteur en anthropologie sociale et culturelle, chercheur au Centre d'anthropologie généralisée de l'Université de la Réunion. Je remercie le professeur Paul Ottino de ses conseils théoriques et méthodologiques pour la réalisation de ce travail.

1. Vraisemblablement, l'archipel a joué ce rôle de « gué géant » lors de la constitution du premier peuplement de Madagascar, et a donc vu passer, ou même a accueilli, des groupes d'origine indonésienne et malaise, déjà métissés par leur séjour sur la côte africaine, et dont les traces dans l'organisation sociale ne sont plus directement apparentes.

2. A Mayotte, le problème de la nationalité « de droit commun », opposée à celle « de statut particulier », et le problème de l'état-civil moderne apparaissent nettement et soulignent la question de l'adéquation du droit coranique à une administration de type occidental, sur fond de statut politique ambigu de cette île dans l'ensemble de la République. La République fédérale islamique des Comores a hérité aussi du droit colonial, qui, dans de nombreux domaines, se surajoute au droit coutumier et coranique.

Journal des africanistes, 62 (1) 1992 : 7-53.

Persée creative commons

L'islam s'est surimposé à l'état ancien d'organisations et a introduit de nouveaux ordres sociaux, comme la catégorie des charifs.

Actuellement, on observe une répartition des traits matrilinéaires et patrilinéaires dans les divers domaines de l'organisation sociale comorienne : filiation, héritage des biens, succession aux titres, mode de résidence, détention de l'autorité.

La composition hétérogène de la population explique aussi les différences dans l'organisation familiale qu'on peut observer au sein de classes sociales distinctes.

L'habitat est groupé en villes et villages qui forment des entités humaines et sociales hiérarchisées et ayant leur propre histoire. Les Comoriens vivent encore essentiellement d'agriculture et de pêche. Du point de vue symbolique, la communauté humaine du village se distingue du monde de la brousse et de la mer, espaces auxquels les croyances traditionnelles attribuent des occupants issus du monde invisible, esprits ou djinns, avec lesquels les êtres humains peuvent parfois entrer en relation.

La ville ou le village est construit et aménagé selon la logique et les valeurs d'un espace social, où se positionnent les diverses familles, et où les individus participent à une société masculine ou féminine clairement distincte l'une de l'autre

Dans les quatre îles, la résidence postmaritale est uxori-matri-locale : le mari réside chez sa femme (résidence uxori-locale), les enfants naissent chez leur mère, et se marient eux-mêmes ensuite uxori-localement. C'est un élément constant, quelle que soit l'origine géographique ou la position sociale des familles. Il existe des traits complémentaires à cette matrilocalité en ce qui concerne la transmission de certains biens : il s'agit de biens « féminins » immeubles : maison familiale et parcelle cultivable, et de biens meubles comme les bijoux et certains objets domestiques, qui se transmettent tous de mère en fille.

La parenté constitue un système de repérage social qui s'effectue par la terminologie. Celle-ci indique les conduites : d'évitement, de respect, de plaisanterie, que l'on peut avoir selon les types de parents (Segalen 1981 : 59).

Dans la terminologie classificatoire des Comores, le père et ses frères sont tous nommés père, et la mère et ses sœurs sont toutes nommées mère. Ce principe étant appliqué avec une extension correspondant à l'activation des relations parentales[3], « il permet de reconnaître comme parents un grand nombre de personnes et de les classer dans un nombre relativement limité de catégories. Au sein d'une même catégorie, on distingue les parents proches des parents éloignés » (Radcliffe-Brown 1953 : 10).

Dans la vie quotidienne, la plupart des relations sociales sont donc immédiatement caractérisées en termes de relations de parenté, et l'organisation sociale est réglée par les groupes de parenté au sein de l'espace social du village[4].

3. Cette activation est possible en cas de résidence commune même entre parents éloignés.
4. Ce d'une manière plus ou moins rigide selon les îles, et selon le degré d'urbanisation des milieux considérés. C'est entièrement vrai pour les milieux ruraux traditionnels, encore largement majoritaires.

Le principe de filiation est sujet, aux Comores, à une contradiction de base entre les coutumes les plus anciennes et l'apport juridique de l'islam, particulièrement présent en ce qui concerne les familles de charifs[5], descendants du Prophète en ligne masculine, qui bénéficient aux Comores d'un statut particulièrement gratifiant. C'est à Ngazidja que le principe de filiation[6] matrilinéaire émerge le plus nettement de l'histoire et des coutumes traditionnelles ; dans les autres îles, on se réclame plus volontiers d'une bifiliation (ou filiation indifférenciée), tout en portant le nom de son père selon la règle coranique, et en résidant dans la maison de sa mère selon la règle de la matrilocalité[7]. L'aristocratie urbaine de Ndzwani, très arabisée, met en avant un choix patrilinéaire plus nettement affirmé, se référant à ses origines historiques.

Des termes généraux désignant le groupe des parents (lignage, parenté étendue ou groupe domestique, selon les contraintes structurelles) ont pu être relevés, avec une marge d'incertitude quant à leur contenu exact qui varie parfois d'un informateur à l'autre : signe de la multiplicité des modèles invoqués, des contradictions que cela implique, et aussi de la souplesse de leur utilisation par les usagers. Autre indice remarquable, témoignant de l'histoire sociale relativement distincte des quatre îles, les mêmes termes se retrouvent dans les quatre sociétés avec un contenu sémantique différent[8].

Le tableau des pages suivantes présente les termes de parenté comparés pour les quatre îles. On reconnaît classiquement six grands critères de différentiation terminologique : génération, sexe, alliance, collatéralité, bifurcation et polarité (Murdoch 1972 : 112).

La terminologie de la parenté aux Comores est classificatoire de type hawaien, c'est-à-dire que les cousins parallèles et croisés sont désignés comme les frères (la classification porte le nom technique d'assimilation, ou *merging*), pour les générations G 0, G − 1 et G + 2, avec bifurcation au niveau de la génération G + 1.

5. *Sharifu*, pl. *mazarifu*.

6. Le terme même de filiation implique l'unilinéarité. Dans le cas contraire on parlera de bifiliation ou de filiation double.

7. Certains auteurs distinguent les deux groupes d'expressions suivants : filiation « bilinéaire » ou « complémentaire », où chaque groupe de filiation se voit assignée une finalité différente, le patrilignage remplissant certaines fonctions, le matrilignage d'autres ; et filiation double « indifférenciée » ou « cognatique », où l'appartenance à un groupe de parenté n'est plus fondée sur le sexe. Tous les descendants d'un individu font partie de son groupe de parenté. Pour les Comores, on préfère parler ici de « bifiliation » ou « double filiation ». Certains biens se transmettent de mère en fille, comme la maison, les parcelles villageoises habitables, mais les fils peuvent parfois revendiquer aussi leur droits dessus. Des statuts comme celui de *sharifu* sont transmis en ligne paternelle (la fille devenant *sharifa* mais ne transmettant pas ce statut à ses enfants). Par ailleurs, même à Ngazidja où l'appartenance au matrilignage est nettement déclaré, on reconnaît tous ses ascendants sans distinction de ligne, et ce d'autant plus volontiers qu'on veut se faire identifier en fonction de l'un d'eux, personnalité célèbre ou prestigieuse.

8. On parle dans chaque île des Comores une variante de la langue comorienne, appartenant à la famille des langues bantu et ayant intégré un grand nombre de racines arabes. On distingue le groupe des parlers de l'ouest (*shingazidja* et *shimwali*) et le groupe des parlers de l'est (*shindzwani* et *shimaore*). L'intercompréhension d'un groupe à l'autre est facile pour des locuteurs habitués à voyager dans l'archipel, plus difficile pour des populations sédentaires. En outre, un tiers environ des habitants de Mayotte a comme langue maternelle un dialecte sakalava originaire de Madagascar. Voir Lafon 1979, Blanchy 1987, Gueunier 1986.

La classification consiste à nommer de manière identique des parents de catégories ou d'ordres différents. La bifurcation consiste à nommer différemment un parent selon qu'il est lié à ego par un parent d'un sexe ou de l'autre (Murdoch 1972 : 114). Aux Comores cela concerne le germain de sexe opposé du père ou de la mère, la sœur du père étant un père « femelle » et le frère de la mère une mère « mâle ».

Le critère de polarité n'est pas respecté pour les relations d'alliance au deuxième degré et un seul terme sert à nommer les deux pôles de la relation.

Le critère annexe de l'âge relatif intervient pour s'adresser aux germains aînés et distinguer des termes classificatoires à la génération G + 1 (voir tableau)

L'étude de chaque île sera envisagée dans des chapitres distincts. Le premier chapitre traitera de Ngazidja mais aussi de tous les grands traits communs à l'organisation familiale de l'archipel. Les trois autres chapitres préciseront les différences et les spécificités des autres îles, en s'appuyant sur ce qui aura déjà été exposé.

LES TERMES DE PARENTÉ

Sont présentés d'abord les termes de référence. Lorsqu'il n'y a pas de termes spécifiques, on note seulement D (descriptif). Les termes d'adresse différents des termes de référence sont notés entre parenthèses. Les conventions d'écriture adoptées sont les suivantes : Pè (père), Mè (mère), Fr (frère), So (sœur), Ma (mari), Fe (femme), Fils, Fille.

Termes	shingazidja[9]	shindzwani	shimwali	shimaore
A) Les parents consanguins : Génération + 1				
1. Père	mbaba	baba	mba	baba
2. Mère	mdzadze	mama	mmamama	mama
3. Frère Père	D (mbaba)	baba	mba ou D	baba ou D
4. Sœur Père	D (mdzadze ou mbaba)	mama	ngivavi	ngivavi
5. Sœur Mère	D (mdzadze)	mama	mma	mama
6. Frère Mère	mdjomba	baba	mdjomba	zama
G + 2				
7. Pè Pè	mbaye	bakoko	bako	bakoko
8. Mè Pè	koko, ou mshe (ou teknonyme[10])	koko	koko	koko

9. Certains termes sont toujours suivis du possessif : *wa* + *ha* – marque personnelle. Souvent, pas toujours, le *wa* est assimilé au nom qui le précède, et on n'a plus que *ha* – marque personnelle comme possessif après un mot désormais terminé en *-a* à cause de l'assimiliation. Exemple : *mwanamma hangu* mis pour *mwanamme wa hangu*. Les possessifs sont : *hangu, haho, hahe, hatru, hanyu, hawo.*

10. Le teknonyme peut être construit avec le terme *mshe* signifiant femme + le nom du premier petit-enfant.

Termes	shingazidja[9]	shindzwani	shimwali	shimaore
9. Pè Mè	mbaye	bakoko	bako	bakoko
10. Mè Mè[11]	koko, ou mshe (ou teknonyme)	koko	koko	koko
11, 13, 15, 17. G + 3 hommes				
12, 14, 16, 18.	mbay	bakoko	waze ou wadzadze	kolo ou D
G + 3 femmes	koko	dada	waze ou wadzadze	kolo ou D
G 0 :				
19. Fr ego m	mwanama (nom)	mwananya-	mwananya-, mwananya-mdrumme	mwananya-
20. So ego m	mwanamshwa-	mwananya-	mwananya-, mwananya-mdrumshe	mwananya-
21. So ego f	mwanama	mwananya-	mwananya-	mwananya-
22. Fr ego f	mwanamma-	mwananya-	mwananya-	mwananya-
G – 1 :				
23, 25, 27, 29, 31, 33. Fils Fr ou So	mwana, ou D (mwana wa hangu, nom)	mwana	mwana	mwana
24, 26, 28, 30, 32, 34. Fille Fr ou So	mwana, ou D (mwana wa hangu, nom)	mwana	mwana	mwana
G – 2 :	mdjuhuwu mdjuhu- wu wa hangu, mdru- mme ou mudrumshe wa hangu)	mjuhu (mjuhu wangu, mshe mme wangu)	mjuhu	mjuhu
Ascendants ou descendants en ligne directe :				
G + 4 : 34	ze djadi[12]	D	D	kolo ou D
G + 5 : 35	ze djadi	D	D	kolo ou D

11. Les frères et sœurs des grand-parents sont également classés comme grand-parents.
12. Cf. l'expression : *uhulava ze djadi* : jurer sur les ancêtres.

Termes	shingazidja[9]	shindzwani	shimwali	shimaore
G – 3 :				
36	yilembwe (ou nom)	shilembwe	shilembwe	shilembwe
G – 4 :				
37	yitsana (ou nom)	shikadondro ou shitsana	shikadondro	shikadondro
G – 5 :				
38	yileziza[13] (ou nom)	shisusudza	shitsana	D
B) Les alliés Ego m et f :				
G + 1				
3 bis. Fe Fr Pè	D (mdzadze)	mama	mma	mama
4 bis. Ma So Pè	D (mbabao ou mdjomba)	baba	mba	zama
5 bis. Ma So Mè	D (mbaba)	baba	mba	baba
6 bis. Fe Fr Mè	D (mdzadze)	mama	zena	zena
Ego m :				
G 0				
1. Fe	mdrumshe mdrumsha hangu, teknonyme, nom	mshe	mdru mshe	mshe
2. So Fe	D (mdrumsha hangu)	shemedji	mwamu	mwamu
2 bis. Ma So Fe	D (nom)	shemedji ou D	mwamu ou shemedji	mmemunya-
3. Fr Fe	shimedji ou D (ou nom)	shemedji	valahi	valahi
4. Fe Fr Fe	D (teknonyme, nom)	shemedji ou D	ravetru	ravetru
G + 1				
5. Pè Fe	D (mbaba)	muha-, ex. muhangu	bamuhe	bamuhe
6. Mè Fe	D (mdzadze)	niadza	niadza	niadza
G – 1				
7. Fe Fils	D ou mwana (nom ou mwana wa hangu)	niadza	niadza	niadza

13. Ces deux termes 37 et 38 m'ont été donnés dans cet ordre pour le Mbadjini, au sud, et en ordre inverse pour l'Itsandra, à l'ouest ; ils sont rarement employés.

Termes	shingazidja[9]	shindzwani	shimwali	shimaore
8. Ma Fille	D ou mwana (nom ou mwana wa hangu)	muha-	bamuhe	bamuhe
9. Pè Fe Fils	D	D	D	D
10. Mè Fe Fils	D	D	D	D
11. Pè Ma Fille	D	D	D	D
12. Mè Ma Fille	D	D	D	D
Ego f :				
13. Ma	mdrume (mdrumme wa hangu, teknonyme, prénom)	mme	mme, mdrumme	
14. Fr Ma	D (mdrumme wa hangu	shemedji	shimedji ou mwamu	mwamu
14bis. Fe Fr Ma	D (teknonyme, prénom)	mwananya ou D	ravetru	mshe munya-
15 So Ma	shimedji ou D	shemedji	mwamu	mwamu
15bis. Ma So Ma	D (teknonyme, prénom)	D	ravetru	ravetru
G + 1				
16. Pè Ma	D (mbaba)	muha-	bamuhe	bamuhe
17. Mè Ma	D (mdzadze)	niadza	niadza	niadza
G – 1				
18. Fe Fils	D ou mwana (nom ou mwana wa hangu)	niadza	niadza	niadza
19. Ma Fille	D ou mwana (nom ou mwana wa hangu)	muha-	bamuhe	bamuhe
G 0				
20. Pè Fe Fils	D	D	D	D
21. Mè Fe Fils	D	D	D	D
22. Pè Ma Fille	D	D	D	D
23. Mè Ma Fille	D	D	D	D

PARENTÉ, ALLIANCE ET RELATIONS FAMILIALES À NGAZIDJA

La population ancienne de l'île était composée de clans patrilinéaires et de clans matrilinéaires[14]. Ces derniers, arrivés au XI^e siècle, étaient de la tribu des Wanyika[15]. Ils fondèrent d'abord sept villages matrilinéaires à Ngazidja puis se répandirent dans les autres îles[16]. Ces deux systèmes de filiation différents coexistèrent jusqu'au XV^e siècle, puis tous adoptèrent, pour l'héritage et la succession, la transmission matrilinéaire des biens, des dignités et des fonctions.

Il n'y a qu'à Mwali qu'on ait conservé l'usage des deux mots *mdjaume* (patrilinéaire) et *mdjawashe* (matrilinéaire). Dans les trois autres îles, ils ont sombré dans l'oubli. « On reconnaît cependant, à Ngazidja, les clans d'origine *mdjaume* par leur nom précéde de *Wa* (habitants de) et qui évoque un lieu souvent connu dans le pays, mais qui peut aussi être inconnu parce que situé probablement à l'étranger d'où sont venus les ancêtres. Le nom d'un clan d'origine *mdjawashe* est toujours précédé du préfixe *Inya* (descendants d'une même mère) et du nom patronymique » (Damin Ben Ali 1984 : 29).

Tous ces clans sont hiérarchisés entre eux selon le critère d'ancienneté dans la cité, et ils sont tous liés à un territoire bien délimité.

Les catégories de la parenté

La filiation (unilinéaire) assigne un individu à un seul groupe de parents. A Ngazidja, on appartient au lignage de sa mère : on peut donc affirmer qu'on a affaire à un type de filiation matrilinéaire. Plusieurs termes[17] servent à désigner ce lignage.

Hinya[18] est un mot qui contient la racine *nya* (du bantu commun *yinà*) qui signifie mère (pl. *wanya*). *Nya* ne s'emploie qu'avec un possessif et il subit alors des changements phonétiques variés : *enyuuho*, ta mère ; *enyahe, eonya,* sa mère ; *enyasi*, notre mère, *eonyasi*, nos mères (Lafon 1987 : 252). Ce terme pour désigner la mère est moins courant que *mdzadze* ou *mama*.

Cette racine *nya*, qui a donné *inya* ou *hinya*, matrilignage, se retrouve dans deux autres mots significatifs :

— *mwananya* de *mwana*, enfant, et *nya*, mère : enfant de la mère, c'est-à-dire frère ou sœur ;

14. Je remercie pour leur aide M. Said Ahmed Mohammed Hassan, charif, greffier de cadi, et son fils Ali Said Ahmed, diplômé de droit ; M. Abdu Raqib, Procureur de la république des Comores lors de mes recherches ; Mme Masséande Allaoui, chercheur au CNDRS, et M. Damir ben Ali, directeur du CNDRS. Pour ce chapitre, je renvoie particulièrement aux travaux de Paul Guy, magistrat, et de Said Abdurahim (voir bibliographie).

15. Manuscrit du prince Saïd Hussein, 1934, et Damir Ben Ali, 1984 : 28. Les Wanyika étaient originaires du Shambara en Afrique de l'Est, entre Mombasa et Malindi.

16. Après avoir créé le long de la côte est de l'île de Ngazidja une communauté *mdjawashe* (matrilinéaire) de sept villages, une partie d'entre eux gagna Mwali, où ils créèrent aussi des villages *mdjawashe*. « On les trouva par la suite à Ndzwani dans la région de Banda Digo à Nyumankele, puis à Mayotte où ils fondèrent, entre autres villages, Mzamboro qu'ils appelèrent d'abord Mshambara, nom de leur pays d'origine » (Damir ben Ali, 1984 : 28).

17. Pour tous les termes *shingazidja*, voir M. Lafon 1987, vol. II.

18. On le trouve également noté *inya*.

— *manyahuli*, désignant les biens immeubles appartenant au matrilignage (voir plus bas).

Mba : ce mot désigne d'abord le ventre (les viscères) mais aussi le ventre maternel, au propre et au figuré : la matrice, la grossesse, et par extension la famille, la lignée (maternelle). On dit *haina mba* pour chaque famille, chaque lignée. On emploie aussi le mot *mba ntshe* (ventre femelle) pour la famille maternelle, ici encore plus clairement spécifiée.

On retrouve cette racine *mba* (du bantu commun *mimba*[19]) dans le mot *nyumba* qui veut dire maison, et bien évidemment ici maison maternelle puisque la famille réside dans la maison de la mère[20]. Le mot *mdjomba*, oncle maternel, contient-il aussi cette racine *mba* ? Ce n'est pour l'instant qu'une hypothèse (voir *infra*).

Nduhuze désigne les parents, la parentèle. On dit *ndola ya kinduhuze* (op. cit. : 231) pour : mariage entre parents. Précédé du préfixe de personne (classe nominale 1 et 2) ce mot devient *mnduhuze*, pl. *wanduhuze* et désigne tous les apparentés.

Daho (du bantu commun *dago*[21]), pl. *malaho*, désigne la maison, comme *nyumba*. Il désigne aussi la famille maternelle dont l'aîné, l'oncle maternel le plus âgé, est appelé : *hitswa daho*, tête de la maison, chef de famille.

Ces termes contiennent-ils des nuances de sens? Les avis sont divers. Pour certains, *nduhuze, hinya, mba* ou *mbantshe* et *daho* désignent la famille maternelle, sans différence d'étendue[22].

Pour d'autres, des nuances peuvent être apportées. Ainsi, *mbantshe* serait un nom collectif désignant toutes les femmes de la lignée maternelle. Ce groupe contient, pour les hommes de la lignée, des femmes qui ne sont pas des épouses souhaitables (bien que licites : voir *infra*).

Paul Guy fait remarquer que *hinya* est un préfixe qui précède le nom du *mba*[23]. Il ajoute que les *malaho* (pl. de *daho*) sont des branches du *mba* qui peuvent porter leur propres noms précédés de *hinya* et avoir leur propre *manyahuli*. Il y aurait donc une différence d'étendue entre ces deux termes. Il est vrai que les noms propres de lignages sont toujours précédés du terme *hinya*, et non des autres termes synonymes.

19. On retrouve ce mot *mimba* pour « ventre » en *shindzwani* et *shimaore*.
20. Il y a uxorilocalité aux Comores, puisque le mari vient habiter dans la maison de sa femme, ou de ses femmes s'il est polygame, établissant alors un tour de rôle. Plus encore, il y a matrilocalité puisque la maison de l'épouse est construite sur une parcelle familiale de sa lignée maternelle ; parfois même l'épouse occupe tout simplement la maison de sa mère, ses parents déménageant pour lui laisser la place. Les parents de l'épouse sont proches, occupant le même quartier et souvent même des parcelles contiguës (Breslar *et al.* 1979).
21. *Dago*, pl. *malago*, est également employé en *shindzwani* et *shimaore*.
22. Said Ahmed Mohammed Hassan.
23. Par exemple, à Ntsudjini, ancienne capitale des sultans d'Itsandra, on trouve douze clans. Six sont d'origine *mdjawashe* et portent le nom d'*inya* : Inya Fwambaya, Inya Mwandoko, Inya Mwalimu wa Ilezo, Inya Itambi, Inya Mrwabedja, Inya Radjabu. Six sont d'origine *mdjaume* et, bien qu'actuellement matrilinéaires, ne sont pas précédés du mot *Inya* mais de *Wa* : Wa Nyandje, Wa Mwinani, Wa Kwiyini, Wa Shambadju, Wa Nkurani, Wa Zazini (Damir Ben Ali, 1984 : 29).

A propos du mot *daho,* Saïd Abdurahim semble soutenir une thèse opposée lorsqu'il donne l'expression *daho dzima* (un seul et même *daho*) dans laquelle le terme *daho* désigne la souche commune, la grande famille matrilinéaire. Dans son sens restreint *daho* serait équivalent de *nduhuze* pour désigner la famille au sens de maisonnée, comprenant la mère et les enfants, le *hitswa daho,* chef de maisonnée, rôle joué par l'oncle *mdjomba,* et accessoirement le père, s'il est présent au foyer (mais qui n'est pas membre de cette famille).

Cependant, il ressort de l'usage que j'ai pu relever en interrogeant différentes personnes sur ce thème que les termes sont employés à peu près indifféremment.

L'individu peut parler du *hinya* de sa mère : *hinya sha mdzadze wa hahe,* ou du *hinya* de son père : *hinya sha mbaba hahe.* Mais, bien qu'il soit évidemment solidaire du *hinya* de son père, il appartient totalement au *hinya* de sa mère : le *hinya* de la mère prédomine sur celui du père.

Il y a cependant deux cas possibles où l'individu peut entrer dans le *hinya* de son père. Si ce dernier est noble et sa mère roturière, un enfant peut s'intégrer au lignage de son père. Le plus souvent, cela arrive lorsque cet *hinya* n'a plus d'héritière : il faut choisir dans une famille apparentée une fille qui devient dès lors héritière de la maison de *l'hinya,* transmettra les biens *manyahuli* et perpétuera la descendance.

Un deuxième cas peut se présenter, quand un *hinya* demande à adopter des enfants d'un fils, enfants qui appartiennent normalement à l'*hinya* de leur mère. Ils sont demandés par l'*hinya* de leur père, apparemment sur des bases sentimentales, pour qu'ils s'y intègrent et agissent en son nom. Certains pères, confrontés à ce souhait, refusent de faire changer leurs enfants d'*hinya,* par respect de l'ordre établi.

Remarquons donc que même si l'on envisage l'ascendance bilatérale, par la mère et par le père, des deux côtés ce sont les matrilignages, maternels et paternels, qui sont pris en considération.

Ces *hinya* sont localisés et cette localisation contribue à leur identité : ils sont liés au lieu de naissance de tous leurs membres, lieu de résidence des femmes de la famille, lieu où se trouvent les biens *manyahuli* (les mythes fondateurs des villages mettent en scène des héroïnes féminines). C'est pourquoi il est très important de connaître ce lieu pour identifier un individu et son lignage. Il s'agit de villes ou de villages organisés en communautés ou *mdji* dans lesquelles chaque *hinya* a sa place, sa position hiérarchique. L'individu est donc identifié par son lieu de naissance, puis par son *hinya.* Il est également identifié par le nom de son père qui lui donne une légitimité sociale : être bâtard, *mwana haramu*[24], est une position méprisée et crainte.

Certains font observer qu'actuellement cependant, c'est le père qui tend à devenir le chef de famille : cette importante remarque peut être tenue pour

24. Littéralement « l'enfant interdit ». Selon la sharia, la loi islamique, l'enfant naturel n'est pas reconnu. Il faut que le père épouse la mère, ou, si elle est déjà mariée, que son mari reconnaisse l'enfant s'il croit en être le géniteur. Cette question de la paternité et de ce qu'elle entraîne préoccupe beaucoup les Comoriens. Les familles cherchent à déceler chez les nouveau-nés les moindres ressemblances avec un parent en ligne paternelle, pour se convaincre que l'enfant est bien des leurs. Un père reconnu est toujours responsable de l'entretien et l'éducation de ses enfants, même après avoir répudié la mère.

vraie dans les familles nucléaires bourgeoises urbaines scolarisées. Pour les autres, on constate un équilibre, négocié différemment dans chaque famille, entre l'autorité et la responsabilité du père et celles de l'oncle, chacun dans son domaine.

Il existe aussi des termes pour désigner la filiation patrilinéaire. Ces termes sont d'origine arabe, puisque, en principe, ce n'est que dans les familles invoquant une origine arabe (donc noble) qu'on les utilise. Leur sens s'est élargi. *Kabila* (de l'arabe *qabîlat*, tribu) désigne la famille en ligne paternelle, du côté du père (*kabila mbaba hangu*) ou de la mère (*kabila mdzadze wa hangu*). On emploie aussi le mot *nasaba*, lignage en arabe, pour la lignée paternelle.

Seuls les charifs, descendants du Prophète en ligne masculine, peuvent se réclamer du *nasaba*, les autres ne peuvent se réclamer que du *mba*, précise Paul Guy. Les charifs sont aussi appelés *ahali'l bayt*, c'est-à-dire ceux de la maison du Prophète[25].

Enfin, on peut relever à Ngazidja l'emploi du terme *udjamaā*[26] pour désigner les relations affectueuses en général, de parenté ou d'amitié. On dira de la famille d'un ami : *udjamaā wa hangu*. Cette expression peut s'adresser soit à des parents biologiques soit à des relations plus lointaines. Ainsi employé, *udjamaā* se distingue de son acception à Ndzwani et à Maore où il désigne (sous la forme *udjama*) la famille bilatérale.

Lorsqu'il parle de sa maison, de sa famille, un homme marié distingue, à Ngazidja, ce qu'il appelle *hahe*, « chez lui » personnellement, c'est-à-dire chez sa femme, de *ha nduhuzahe* : chez lui dans sa famille maternelle, chez sa mère, ses sœurs, ses nièces.

Terminologie de la parenté

(Voir le tableau des termes comparés pour les quatre îles.)

Dans ce système de type *bifurcate merging* (bifurcation + assimilation), les termes d'adresse pour la génération + 1 sont : *mdzadze* pour toutes les femmes de la génération de ma mère, sauf la sœur du père que je peux appeler *mbaba* (père) ; et *mbaba* pour tous les hommes de la génération de mon père, sauf le frère de ma mère que j'appelle obligatoirement *mdjomba*.

Mwananya mbaba, le frère du père, est appelé *mbaba* en adresse, ou *'ami*, mot arabe signifiant frère du père, employé dans les milieux lettrés, les familles de charifs ou de juristes coraniques, ou dans les discours du Grand Mufti[27].

25. Le principal lignage de charifs aux Comores est celui des Djamal il Leyl, dont une branche, les Aboubakar ben Salim, régna à Anjouan (Martin 1982, I : 56). Le père du sultan Ahmed dit Mougné M'kou du Bambao était un Arabe de Patte, île-cité de la côte orientale d'Afrique, et se prétendait issu d'une famille de l'Hadramaout appartenant au clan des Djamal il Leyl, clan auquel les princes de l'*hinya* Fwambaya de Ntsudjini auraient aussi été apparentés (Martin op. cit. : 356). Voir aussi la chronique de Saïd Bakar bin Sultan Ahmed.

26. De l'arabe *djama'a* : groupe. Issu de la même racine, on trouve aussi *djumwa*, vendredi, jour de la prière communautaire à la mosquée. Le mot *djamaā* peut désigner la mosquée dans l'expression *huswali djamaā*, prier à la mosquée, c'est-à-dire avec les autres (Lafon 1987 : 69).

27. De même, on peut entendre *ibn 'ami* et *binti 'ami* pour fils du frère du père et fille du frère du père ; et *halâti* pour les sœurs du père.

Le mot *mdzadze* vient de la racine verbale *uzaya*, accoucher, mettre au monde un enfant. Il désigne la mère et par extension toutes les femmes de la génération de la mère, toute femme ayant été mère (c'est donc un terme d'adresse respectueux). *Mdru mdzadze* est une femme ayant eu des enfants, ou une femme très maternelle (Lafon 1987 : 184).

La sœur du père est plus facilement appelée *mdzadze*, si elle a effectivement joué le rôle de mère en élevant l'enfant de son frère, ce qui est fréquent. Said Abdurahim la classe dans le groupe des mères puisqu'on l'appelle *mdzadze* ; c'est méconnaître que dans certaines régions comme le Mbadjini[28], on l'appelle bel et bien *mbaba*, ce qui révèle son appartenance structurelle au groupe des pères.

Le terme *mdjomba* viendrait[29] de l'expression *m-djua-mba* : celui qui-sait-(ce qui revient au) *mba*. C'est en fait une question de sang (*damu*) qui fonde la parenté ; le sang de la mère et de l'oncle semble avoir prééminence sur le sang du père.

Said Abdurahim appelle le *mdjomba* « mère-mâle », disant qu'il participe à la maternité de sa sœur qui met des enfants au monde. Or, une précision très intéressante m'a été apportée[30] : on désigne effectivement cet oncle par le terme *nya mdrumuume* : mère-mâle, *uyonya mdrumuume* : sa « mère-mâle » ; *nyuho mdrumuume* : ta « mère-mâle ». Cette expression est rare, mais elle a une valeur argumentative, ce qui veut dire que les usagers, consciemment ou non, en connaissent toutes les implications sur la théorie de la famille. On peut l'entendre, par exemple au cours d'une dispute où l'oncle, pour affirmer son autorité, va rappeler son lien de parenté à son neveu : « Comment oses-tu me faire cela ? Je suis *nyuho mdrumuume*, ta mère-mâle ![31] »

On retrouve *mdjomba* en terme d'adresse pour le mari de la sœur du père, comme à Mayotte on trouve *zama*, désignant le frère de la mère, et par extension le mari de la sœur du père

A la génération + 2, la grand-mère, *koko*, prise dans une relation de plaisanterie avec son petit-fils, est appelée *mshe*. En tant que telle, la grand-mère est effectivement traitée de « femme » et traite son petit-fils de « mari » : il y a entre eux une affection de vieux couple tranquille et des plaisanteries rituelles d'ordre sexuel. Cependant, ce terme *mshe* est utilisé autant par la petite-fille que le petit-fils, et peut même constituer le teknonyme utilisé par les autres interlocuteuurs : *mshe* + nom du premier petit-fils. La relation de plaisanterie existe aussi avec le grand-père.

A la génération de ego, le terme *mwanama* (19 et 21), composé du mot *mwana*, enfant, comme *mwananya* qu'on a vu plus haut, désigne le germain de même sexe. *Mwanama hangu* : mon frère pour un homme, ma sœur pour une femme. La spécification, possible mais lourde, est rare et inutile (*mwanama mwanamume et mwanama mwanamshe*). C'est quand on parle du germain de sexe opposé qu'on spécifie (20 et 22). On a alors *mwanama* + *mme* + *wa*, ou *mwanamma* : germain mâle d'une fille, et *mwanama* + *mshe* +

28. Un des anciens sultanats, au sud de l'île, dont la capitale était Fumbuni.
29. Said Ahmed Mohammed Hassan.
30. Par Damir Ben Ali, communication orale.
31. Ali Saïd Ahmed.

wa, ou *mwanamshwa* : germain femelle d'un garçon. Tous ces mots s'entendent suivis du possessif.

Pour la génération – 1, on trouve le terme classificatoire *mwana*, enfant, qu'on peut spécifier quant au sexe et au degré de parenté par des termes descriptifs. Pour toute cette génération, le terme d'adresse est *mwana wa hangu* ou le nom. Les termes 27 et 28 sont les termes de la relation au *mdjomba*, qui représente l'autorité et veut se faire craindre et obéir, donc qui utilise peu l'expression affectueuse *mwana (wa) hangu*, mon enfant, et préfère le prénom. Aux Comores, l'utilisation du nom propre est toujours empreinte de sècheresse, et malgré l'apport de l'intonation de voix qui peut ajouter une note de chaleur, on préfère exprimer son affection par des expressions plus appropriées.

De même pour la génération – 2, après le mot *mdjuhuwu (mdjuhuwu wa hangu)*, on peut spécifier le sexe en ajoutant *mwanamme* ou *mwanamshe*, et en adresse on dit : *mdrumme wa hangu*, mon mari, *mdrumshe wa hangu*, ma femme, ces termes étant les marqueurs de la relation de plaisanterie.

En ce qui concerne la terminologie de l'alliance, on remarquera le choix des appellations entre époux : *mudrumsha hangu*, ma femme, et *mdrumme hangu*, mon mari, sont affectueux en même temps que respectueux. Les teknonymes sont d'un usage social et passe-partout. Ils sont formés, pour la mère de *Ma* + le nom du premier enfant, ou *mdzadze (wa)* + nom de l'enfant. Pour le père, *mbaba (wa)* + le nom du premier enfant. L'emploi par le mari du prénom de sa femme a une connotation autoritaire, comme on l'a déjà noté ; en sens inverse, la femme ne peut employer le prénom de son mari que s'il y a une bonne entente dans le couple car c'est une marque de liberté.

L'époux appelle la sœur de sa femme *mdrumsha hangu*, ma femme, en adresse. De même, l'épouse peut appeler le frère de mon mari *mdrumme wa hangu*, mon mari. Ceci introduit une partie des remarques qui vont suivre.

Les rôles et les relations familiales

La fratrie et les relations entre germains

Les frères et sœurs de même mère[32], appartenant au même *hinya* et vivant sous le même toit, sont très fortement liés. Il y a lieu de distinguer le groupe des frères et le groupe des sœurs.

A l'intérieur de chaque groupe, on note une identité des germains de même sexe, et une hiérarchie de l'âge.

Identité, révélée par divers indices :

— la terminologie classificatoire qui fait des sœurs de la mère, des mères, et des frères du père, des pères (critère de l'assimilation) ;

— l'épouse peut appeler le frère de son mari « mon mari », de même que l'époux peut appeler la sœur de sa femme « ma femme ». Cependant cette terminolo-

32. La polygamie reconnue par la loi musulmane, et la répudiation de la femme par le mari, font que la plupart des gens ont des demi-frères et des demi-sœurs par la mère ou par le père, mais, vivant chez leur mère, ils sont plus proches des frères utérins.

gie ne s'accompagne pas, entre l'époux et sa belle-sœur, d'une relation de plaisanterie comme à Mayotte, où elle peut même aller, dans quelques rares cas, jusqu'à une véritable relation sexuelle illégale, désavouée mais non moins réelle[33].

Hiérarchie de l'âge, qui donne un rôle de responsabilité au fils aîné : il sera le *hitswa daho* du matrilignage, et la fille aînée sera la seule classiquement promise au grand mariage ou *āda*.

L'importance de l'aînesse apparaît dans l'emploi de termes comme *muhuu wangu*, mon aîné (comme à Mayotte et Madagascar le terme *zuki*). L'aîné, *hitswa daho*, est respecté par ses cadets et par ses sœurs, dont il se sent responsable.

La sœur aînée a un statut à part à Ngazidja. Autrefois, elle était la seule fille que l'on mariait en « grand mariage » et la réalisation de cette grande fête sociale suffisait pour faire accéder toute la fratrie à un statut respectable : dans la société des femmes, l'aînée, femme de grand mariage, répondait de ses sœurs et les représentait dans la société. Réservée pour le *āda*, elle recevait une éducation particulière, recluse chez elle et surveillée jusqu'au grand jour, n'ayant accès qu'à la fenêtre dans la journée, ne sortant qu'à la nuit tombante et dûment chaperonnée. On la surnommait *mwana zidakani* : « fille des petites niches » (qui servent d'étagères de rangement dans les maisons anciennes). C'était la cadette qui se chargeait des travaux ménagers, surtout ceux qui obligeaient à sortir. Promise à un destin plus effacé, la cadette avait l'avantage d'être plus libre. La fille aînée s'occupait d'organiser les travaux domestiques et de donner des ordres dans la maison. Elle venait donc juste après la mère, qu'elle était destinée à remplacer un jour.

En effet, mère et fille sont proches dans la famille comorienne, il y a une continuité de leur rôle, particulièrement marqué dans l'occupation de l'espace. La fille aînée devient la mère de la famille quand cette dernière est décédée. Dès sa naissance, elle est déjà considérée comme la *mdzadze*, comme celle qui reprendra ce rôle. Lors de leur premier mariage, grand ou petit[34], toutes les filles de la famille sont installées dans une maison construite sur les parcelles familiales du village natal, village maternel, village du matrilignage.

Aux Comores, on estime nécessaire la séparation des frères et des sœurs dès avant la puberté : des textes religieux sont invoqués, et la crainte de l'inceste est illustrée par divers mythes se concluant par une punition divine. La plupart des maisons, petites, favorisent une promiscuité parfois gênante. Le frère a beaucoup d'autorité sur la sœur, déjà surveillée de près dans la maison, car l'honneur des hommes de la famille est dans la vertu des femmes.

33. A Ngazidja, il y a plutôt du respect et de la responsabilité dans cette relation : si la sœur est la cadette de l'épouse, le mari peut la surveiller et la conseiller ; si c'est la sœur aînée, il la respecte comme la future « mère » dans la famille de l'épouse, voir *infra*.

34. Grand mariage ou *āda*, accompagné de prestations très importantes offertes par les deux familles à la communauté ou *mdji*, et leur permettant de se positionner socialement (Chouzour 1989). La mariée doit être une jeune fille vierge, bien qu'actuellement les couples célèbrent leur *āda* plusieurs années après leur union juridico-religieuse. Pour le petit mariage ou *mna daho* : soit premier mariage sans *āda*, soit autres mariages pour une femme répudiée ou veuve, une petite fête familiale très discrète suffit après le contrat devant le cadi.

Le couple et les relations avec les deux familles

La relation de couple est très codifiée : la femme doit le respect et l'obéissance à son mari, auquel elle prodigue les soins domestiques ; le mari doit l'entretien à sa femme, c'est-à-dire l'apport en argent ou en nature nécessaire à la vie quotidienne et à l'entretien de la maison[35]. Créant une nouvelle cellule familiale, les deux époux se trouvent, chacun pour sa part, au centre d'un nouvel équilibre assez instable entre leur famille d'orientation et leur famille de procréation.

Les deux familles de l'homme

Les parentes de l'homme sont évidemment les rivales de l'épouse sur un plan affectif et économique (sur les deux plans, il doit investir à la fois *hahe*, chez lui et sa femme, et *ha nduhuzahe*, dans sa famille). Cette rivalité est exacerbée entre sœur et femme du même homme, alors que la mère de cet homme pourra avoir plus volontiers de l'affection pour sa belle-fille, puisqu'elle est celle par qui elle aura des petits-enfants.

De son côté, l'épouse doit se préoccuper d'aider les parents de son mari, de partager l'apport de l'homme, et ainsi faisant de se montrer aimable, bien que beaucoup de femmes se plaignent d'être peu appréciées de leur beaux-parents.

Quand le mari a quelque chose à donner à ses parents, il l'envoie chez sa femme, et c'est elle qui en principe fait la part des sœurs non mariées (dont l'homme doit se soucier) et veille que la mère du mari ait ce qu'il lui faut. Une bonne épouse doit gérer elle-même le rôle de frère et de fils que son mari remplissait jusqu'à son mariage. Une honnête femme doit s'assurer que son mari respecte toujours ces rôles depuis qu'il a endossé celui de mari. C'est la condition d'une bonne entente avec la belle-famille, et c'est la conduite à tenir quand on veut jouer le jeu loyalement.

Pour l'homme, le plus difficile à négocier est l'investissement dans son rôle de père d'un côté, de *mdjomba* de l'autre. Le système l'oblige parfois à se sentir plus concerné par le deuxième que par le premier, et un élément important de ce système est représenté par l'instabilité conjugale[36].

Mais il faut tenir compte des traces de pratiques anciennes qui accordaient, à n'en pas douter, une place étonnante au *mdjomba*. Bien que tous les Comoriens, musulmans, portent le nom de leur père après leur nom personnel, dans certaines régions de Ngazidja, on se prévaut du nom de l'oncle maternel. On dira *mwana mwanamsha wa fulani*, « l'enfant de la sœur de Untel », ou bien

35. Le sororat est possible, un homme *nafaka*, tout ce qui est nécessaire à une épouse, de l'arabe *nafaqa*, tout ce qu'on dépense. *Nafaka* désigne plus globalement tout ce que le mari doit fournir à sa femme dans le cadre du lien conjugal, y compris sa semence masculine, *shahawa*, qu'il ne doit pas disperser en dehors du mariage, faute de quoi la femme serait en droit de se plaindre (émission du Grand Cadi, RFO Mayotte, 1985).

36. Instabilité largement tolérée par la pression sociale et facilitée juridiquement par le fait que dans le rite chaféite qui est suivi aux Comores, les trois sommations de répudiation provoquant une séparation irréversible peuvent être données en même temps, contrairement au rite malékite par exemple où il est exigé qu'elles soient données en trois temps distincts.

la personne concernée se présentera en disant : *Ngami mwana wa Fulani*, « je suis l'enfant de Untel », donnant le nom de son *mdjomba*[37].

Actuellement les hommes déclarent volontiers[38] qu'en principe, le lien le plus important est celui qui les lie à leur épouse, mais on observe des comportements contraires à cette assertion. L'hypertrophie du rôle du frère de la mère à Ngazidja souligne l'importance que les gens accordent au matrilignage. Certains hommes investissent dix fois plus pour leurs nièces que pour leurs filles (constructions, mariages...). D'autres, bien que physiquement présents au foyer conjugal, le délaissent matériellement, et font des dons importants à leurs parents en cachette (ce qui prouve bien que cette attitude est socialement inacceptable).

Des parents « irresponsables » s'acharnent souvent à défaire le couple. Cela met les conjoints dans une position très difficile, car on leur demande là un choix impossible entre leur famille d'orientation et le foyer fondé avec conjoint et enfants, et leur famille de procréation : ils sont notamment particulièrement liés grâce aux enfants, considérés comme le ciment qui valide les unions.

Mais on trouve aussi des épouses qui tentent d'obliger leur mari à délaisser ses parents : c'est une attitude fréquente qui met le mari en position difficile. Pour un homme, les deux relations aux parents et à une épouse au moins sont également indispensables. Cette nécessité est exprimée dans le proverbe *Mdru ukana hahe na ha nduhuze* : « Il est bon d'avoir sa maison conjugale et sa maison familiale ».

Lors d'une répudiation, c'est le père qui part, qui quitte la maison conjugale appartenant à sa femme. Selon le droit coranique, il peut demander son enfant quand celui-ci est âgé de 7 ans. S'il le fait, il le confie alors à des parentes, sa sœur, sa mère[39].

Il emmènera volontiers une fille, si dans sa famille on en manque, si une parente a besoin d'élever une fille pour lui faire son « grand mariage » (faire le grand mariage d'une fille est un acte qui engage et promeut essentiellement ses parents : la femme qui n'a pas de fille essaie de s'en procurer une).

La femme et ses deux familles

Le couple réside chez l'épouse, donc il est entouré de la famille de celle-ci. Mieux, à Ngazidja, un certain nombre de frères préfèrent manger plutôt chez leur sœur que chez leur femme (chez eux) et de nombreux autres parents de la femme gravitent autour du foyer du couple (vieux parents et jeunes enfants pris en charge à des degrés divers)[40].

37. Ali Saïd Ahmed.
38. Surtout face à la femme française qui les interroge !
39. Il peut prendre son enfant dans son nouveau foyer, chez sa nouvelle épouse, *mama kambo* de l'enfant, qui doit la respecter comme une mère. Mais on craint que cette femme se conduise comme une marâtre envers l'enfant, idée déjà contenue dans le terme dépréciatif de *mama kambo*, que, par politesse, on ne doit pas employer à son sujet. Il en est de même pour le terme *baba kambo*.
40. Lors d'une recherche effectuée dans un village entier de Ngazidja (36 maisonnées ou « feux ») nous avons constaté que des parents du côté de l'épouse étaient pris en charge à trois degrés différents : 1) ils dormaient dans la maison et y vivaient à part entière ; 2) ils y mangeaient seulement, mais tous les jours : c'était notamment le cas des vieux parents dont la case était toute proche, ou de garçons

De ce fait, le mari tente de bien s'entendre avec toute la famille de sa femme. A cause de ce mode de résidence, les parents de sa femme doivent jouer le rôle de vrai père et de vraie mère[41] pour lui, et s'assurer de son bien-être. Entre belle-mère et gendre s'établit une relation de « mère » à « fils » et le mari doit respecter sa « maman », ne serait-ce que pour une question de statut générationnel.

Par contre, le preneur de femme a le pas sur le donneur, et le frère de la femme doit le respect au mari (relation *shimedji*), qui le décharge, en grande partie, de la responsabilité matérielle de sa sœur en l'épousant.

Par conséquent, le mari a un pouvoir important dans le couple, celui de le rompre d'une seule parole[42]. La seule force d'une femme face à ce pouvoir, c'est sa famille, ses parents. Une femme sans famille, ou sans une grande famille, sera plus facilement méprisée ou négligée par son mari. Une femme soutenue par une famille nombreuse et forte sera respectée, elle sera plus indépendante de son époux, et pourra utiliser cette formule déjà entendue : « Nous ne te devons rien. » Il ne sera, dans cette situation, que le père des enfants. Il y a donc un rapport de forces qui s'articule, autour de la femme, entre ses parents et son mari.

La famille de la femme intervient souvent dans la vie du couple, aussi bien pour protéger la femme des mauvais traitement que pourrait lui infliger son mari, que pour la ramener à la raison si elle se conduit mal avec lui. Le mari peut donc utiliser les hommes de la famille de sa femme, appeler les frères ou l'oncle à la rescousse. On dit que le *mdjomba* (oncle maternel de l'épouse) est le premier cadi : c'est lui (et plus tard les frères) qui joue le rôle de juge et de conciliateur au premier degré, lors des premières démarches du mari en difficulté ou de la femme maltraitée. S'il ne peut résoudre le conflit, on va alors, dans un deuxième temps, devant le cadi.

Mais le couple peut parfois devoir supporter des interventions intempestives de la famille de la femme : la solution serait de s'écarter, de s'isoler, car les époux doivent parfois se défendre des mauvais conseils de parents jaloux ou capricieux les poussant à se séparer. Mais si finalement une rupture survient, la femme, qui se sera rendue coupable vis-à-vis de sa famille, devra subir des reproches mérités, et payer un *mau*, une amende, pour revenir auprès d'eux, ce qui explique que peu de femmes prennent ce risque, et que tous, hommes ou femmes, se sentent souvent tiraillés entre les intérêts ou les pressions de leurs deux familles.

Le père de famille n'apparaît donc pas comme le véritable chef dans sa famille de procréation. Le *mdjomba* est investi d'une telle autorité dans la

40. *(suite)* apparentés et pris en charge qui dormaient dans leurs cases de célibataires ; 3) enfin, d'autres parents étaient pris en charge par l'envoi épisodique et ponctuel de denrées alimentaires comme un sac de riz (Blanchy & Mwanesha Saïd Islam 1989).

41. Les termes d'adresse sont ici explicites : on appelle ses beaux-parents « père et mère » comme ses propres parents. Voir plus haut.

42. Mais pas d'un seul mot puisque trois formules de sommation sont nécessaires pour défaire définitivement un mariage. Dans l'islam sunnite de rite chaféite qui est suivi aux Comores, ces trois *twalaka* peuvent être donnés en même temps, ou séparemment. Le mari peut reprendre sa femme après un ou deux *twalaka*, ceux-ci étant toujours comptabilisés pour l'avenir.

famille, structurellement, que ceux qui en jouent le rôle se voient forcés de se faire obéir ou craindre. On dit qu'une famille sans *mdjomba* va à vau l'eau, matériellement et moralement. Parmi les *wadjomba*, le frère aîné, *hitswa daho*, est particulièrement sollicité par son rôle.

Héritages et successions

Dans ce domaine[43], deux univers s'affrontent, le *mila na ntsi*, ensemble des coutumes traditionnelles, et le *dini*, la religion c'est-à-dire l'islam. Au vu des chroniques judiciaires, on peut dire qu'il y a constamment des conflits entre les deux systèmes successoraux, et des plaintes des deux sortes d'héritiers, les héritiers coraniques et les membres de *l'hinya*.

Les cadis jugent selon la loi coranique, mais non sans tenir compte tout d'abord de la coutume en ce qui concerne les maisons des femmes et la transmission en ligne maternelle de certains biens.

Aucun texte écrit ne régit la coutume, on s'appuie sur l'usage et la mémoire collective. Par contre des textes juridiques précis sont consultés et suivis pour juger selon le droit islamique[44].

Le système coutumier

Le terme *mila* (de l'arabe *milla*, communauté religieuse) signifie tradition, coutume, ainsi dans l'expression *āda na mila*, us et coutumes, et peut aussi désigner une lignée maternelle comme *mba : haina mba, yaani haina mila* : chaque descendance, c'est-à-dire chaque lignée (Lafon 1987 : 189). La tradition est donc fondée sur la matrilinéarité, la matrilocalité et le système du *manyahuli*.

Le *manyahuli*[45] est une propriété foncière indivise du lignage maternel ; il se transmet par les femmes à tous les membres du lignage.

Le *manyahuli* peut être constitué par un homme ou par des germains des deux sexes. Un fils peut en constituer un pour sa mère (comme a fait le sheikh Saïd al Maarouf à Moroni).Il est gardé par des frères et sœurs de la génération des parents. C'est la fille aînée qui reçoit le *manyahuli*, à chaque génération. C'est le *hitswa daho*, frère aîné, jouant le rôle de *mdjomba*, qui l'administre, et on a coutume de dire du *manyahuli* que « l'oncle passe le fils »[46].

Il peut y avoir preuve écrite, faite devant cadi, de la constitution d'un terrain en *manyahuli*, mais pour les *manyahuli* actuels la plupart des fondateurs sont morts sans avoir laissé d'acte de constitution, et il ne reste que les témoins sous serment et les généalogies.

43. L'héritage concerne la transmission des biens, et la succession la transmission des titres.
44. On se réfère au Minhadj at-Talîbin. Voir P. Guy (1985).
45. Voir les travaux de P. Guy (1954, 1986), de F. Leguennec-Coppens (1987) et de J. Mas (1979).
46. Constitué par un homme, le *manyahuli* doit être gardé par un homme : on voit ici comment la transmission des biens ne signifie par forcément le pouvoir, même si le *manyahuli* est un sécurité pour les femmes.

Dans la lignée maternelle, *mba* (ventre) ou *djando*[47] (base), l'ordre de dévolution du *manyahuli* est le suivant : mère, fille, grand-mère, sœur, tante, cousine. Si la ligne du *mba* est brisée (pas de filles), le *manyahuli* s'arrête. Mais la plupart du temps le *mba* adopte une descendante venue d'un autre lignage pour prendre la succession du *daho*, de la maison.

Même si les ayants-droit sont de plus en plus nombreux à chaque génération, le *manyahuli* ne se morcelle pas, il reste un tout. Celle qui n'aura pas pu y avoir accès se verra doter d'un autre terrain ailleurs. Il y a sans cesse des arrangement familiaux, et les parents font valoir ou non leur droits selon qu'ils en ont besoin ou qu'ils préfèrent s'effacer devant des branches aînées ou des parents nécessiteux.

L'usufruit appartient à tous les membres mais surtout aux femmes, et le droit d'administration et d'exploitation revient aux hommes de la lignée maternelle, les *wadjomba* (oncles), *zitswa daho* (chefs du lignage). Ce sont eux les gérants : ils s'occupent des locations, engagements de travailleurs, contestations de limites, comparutions judiciaires, etc. Dans ce rôle, ils doivent toujours se comporter dans l'intérêt de la souche féminine.

Si les frères cultivent les terrains *manyahuli*, ils font le partage des fruits entre leurs sœurs et eux. Ils peuvent aussi en confier la culture aux maris de leurs sœurs, qui n'ont aucun droit personnel dessus mais qui peuvent utiliser le terrain de leur femme pour en tirer sa subsistance, ainsi que celle de leurs enfants communs (futurs ayants-droit). Si le mariage de la sœur est rompu, la charge de la mise en valeur revient à nouveau aux frères. La plupart des maris se voient confier le travail de culture sur les *manyahuli* de leurs femmes. Ils n'ont guère le temps et la capacité de cultiver le terrain *manyahuli* de leur propre lignage, qu'ils préfèrent laisser à leurs sœurs : aussi ont-ils souvent des parcelles personnelles[48].

Ces gérants masculins ne peuvent pas disposer du *manyahuli* sans l'assentiment des femmes, et l'on ne peut vendre, avec l'accord de tous les membres concernés, que dans trois circonstances précises : dégager un parent de la prison pour dette, marier une fille, payer le pélerinage à la Mecque d'un parent[49].

On peut rencontrer, bien que rarement, des pratiques contraires à la règle, et voir par exemple un homme prendre sa part du *manyahuli* maternel et en user alors comme d'un bien personnel, le garder définitivement et en faire hériter

47. Ce mot signifie couramment murette ou mur bas, mais il m'a été donné à Ngazidja, au moins une fois, comme synonyme de *mba*, et je l'ai relevé par ailleurs dans un conte en *shimaore*, dans un emploi sans doute archaïque, avec le sens de maison natale (maison maternelle plus exactement, évoquant précisemment le *mba* et le lien entre mère et fille). Voir S. Blanchy & N.-J. Gueunier, *La maison de la mère*, contes de Mayotte en textes bilingues , à paraître.

48. Une distinction abusive a été faite par certains observateurs, auteurs de rapports sur les problèmes fonciers, entre *manyahuli* de la sœur et *manyahuli* de la femme. La distinction à faire n'est pas entre sœur et femme en se plaçant du point de vue du mari, mais entre gestion du mari et gestion du frère en se plaçant du point de vue de la femme qui jouit du *manyahuli*. L'instabilité conjugale pose évidemment un problème de continuité dans la gestion de ces terres et pour l'investissement qu'on peut y faire

49. Le pélerinage à La Mecque est une des cinq obligations de l'islam, pourvu qu'on ait les moyens matériels de l'accomplir. Paul Guy ajoute une autre possibilité aux trois que l'on vient de citer : le *manyahuli* peut prendre fin par dotation *(mahr)* de l'épouse du fils ou du frère.

ses enfants. Ce sont des cas où l'oncle ou le frère usent et abusent de leur autorité pour disposer du *manyahuli* en passant outre l'avis des femmes. Par crainte du *mdjomba* et de son pouvoir, ou pour éviter un scandale humiliant (exposant à l'extérieur les problèmes internes à la famille), les sœurs se gardent alors de réclamer leur droit et de s'opposer publiquement à leur parent (en allant chez le cadi par exemple, d'autant plus que celui qui devrait les y représenter est celui-là même dont elles ont à se plaindre) .

Cet abus caractérisé dans l'administration du *manyahuli* est alors le fait d'un frère ou d'un oncle unique (ceci a moins de chances de se produire quand ils sont plusieurs et que certains peuvent s'y opposer).

Citons l'exemple d'un *mdjomba* qui a cultivé un champ *manyahuli* au seul profit de sa femme et de ses enfants : la famille, possédant d'autres terrains *manyahuli*, n'a fait aucune réclamation pendant des années. Mais les relations de cet homme avec sa lignée féminine *(hinya)* était des plus mauvaise. Ceci dura pendant plusieurs décennies. A la mort de ce *mdjomba* « usurpateur », ses enfants continuèrent d'occuper le champ dont ils disaient qu'il leur avait été transmis par leur père en droit coranique. L'affaire fut portée devant le cadi, qui reconnut la qualité *manyahuli* du terrain et ordonna sa restitution. Mais les enfants du défunt ne se rangèrent pas à ce jugement et, ayant proféré des menaces, continuèrent d'occuper illégalement le terrain. La famille maternelle du défunt était alors composée uniquement de femmes, qui étaient terrorisées. L'intervention de notables ne fit que reconnaître leur droit légitime, mais ne fut pas suivi d'effets. Cela se passait il y a dix-huit ans.

La famille comprend maintenant des garçons qui ont entre 8 et 13 ans. Futurs *zitswa daho*, on attend qu'il soient en âge de défendre le *mba* et de remettre en cause l'usurpation de leur *manyahuli*.

Au XIX[e] siècle, dans le sultanat d'Itsandra, il y a eu une tentative d'une famille de lettrés qui avait l'oreille du sultan, pour supprimer le *manyahuli* des coutumes juridiques. Cette tentative, qui était bien engagée, échoua finalement, mais la crise fut cependant remarquable[50].

Le *manyahuli* ne doit pas être confondu avec la propriété indivise *(shirika)* non liée au *hinya* et qui peut être transmise librement d'une génération à l'autre.

Il existe d'autres transmissions de biens de mère à fille. D'abord la maison, celle de la mère ou une autre nouvellement construite, à la charge des parents en ligne maternelle puisque cela fait partie des dépenses du mariage. Mais comme pour les autres dépenses, le père peut et doit y participer et jouer son rôle. La coutume impose en effet aux Comoriens de doter leur fille lors de son mariage d'une maison qu'elle gardera toute sa vie et qui sera son bien : il est honteux pour un homme de dépouiller une femme (que ce soit sa sœur d'un côté ou son épouse de l'autre) d'une maison, ou d'en dépouiller ses filles. Les maisons se transmettent donc de mère en fille.

Selon le partage musulman par contre, une maison faite en commun par le couple des parents pourrait être partagée en deux à la séparation, sauf si

50. Damir ben Ali, communication orale. Citons dans le même esprit les tentatives de sheikh Saïd Muhammad al Maaruf, à la fin du XIX[e] siècle, pour supprimer les festivités dispendieuses du *ãda* ou grand mariage, qui rencontrèrent elles aussi une opposition farouche et définitive.

l'on argumente qu'un homme qui répudie sa femme doit la laisser en lui assurant un logement. Tout ce qu'ils auront acheté en commun doit être partagé en deux (troupeau, champs). Mais dans la pratique, s'ils ont eu une fille, l'homme va laisser tout les biens immeubles à sa fille.

Les mères transmettent aussi aux filles les biens meubles comme le petit mobilier de maison, la vaisselle et les objets domestiques, et leurs bijoux, reçus lors de leur mariage ou en toute autre occasion. Cependant, les sœurs peuvent, lorsqu'elles marient leur frère en « grand mariage », lui apporter de l'aide sous forme de bijoux précisément, puisés dans leur cassette, qu'il pourra offrir publiquement à sa jeune épouse. Les bijoux des femmes peuvent donc sortir du lignage dans ce genre d'occasion, les femmes étant solidaires de leurs fils et frères quand ceux-ci s'engagent dans les munificences du *āda*, dont le *hinya* pourra ensuite s'enorgueillir.

Le droit coranique

En cas de décès (et selon le *Minhadj at-Talîbin,* texte qui explicite le droit coranique), on doit remplir trois devoirs urgents avant de règler la succession :
1) payer les frais d'enterrement du mort sur son bien,
2) liquider ses dettes, également sur son bien,
3) on s'occupe alors de son testament ou de sa succession et si ses héritiers ne peuvent pas payer les droits de justice, on liquide ses biens pour payer les droits et on partage enfin le restant selon les prescriptions islamiques.

Il est donc fait une double distinction entre filles et garçons : favorable au garçon selon le droit musulman, deux parts au garçon pour une à la fille ; protégeant la fille selon le droit coutumier, comme on l'a vu dans le cas du *manyahuli* et de la maison.

Il n'y a pas à proprement parler de distinction entre aîné, cadet et puîné On ne peut relever que la hiérarchie familiale citée plus haut à propos de la fratrie, la solidarité entre germains de même sexe, et entre germains en général, assurant une égalité entre eux.

Deuil

On emploie en *shingazidja* le mot *mswiba* ou *tranga* et parfois l'arabe, *ta'āzia* (obsèques, visite de condoléances). *Mswiba*, deuil ou tristesse, et *uswibiwa*, être en deuil, viennent de l'arabe *mus'îba*, calamité (Lafon 1987 : 310). Le mot *tranga* s'emploie toujours avec le locatif *-ni* suffixé : *trangani.*

D'une manière générale, il n'y a pas de signes de deuil proprement dits, mais le comportement des parents en deuil sera réservé — d'autant plus que la mort et les funérailles auront été des événements tristes : cela dépend de l'âge du défunt. Les cérémonies funéraires qui marquent le décès sont le *ndraru* (trois),

le *shendra* (neuf), et le *arubaini* (quarante), réalisés trois, neuf et quarante jours après la mort[51].

Lorsqu'on célèbre la mort de quelqu'un d'âgé, ou du moins qui a bien rempli sa vie, notamment qui a eu des enfants et des petits-enfants, des repas sont organisés. Les réunions peuvent être très joyeuses quand enterre un vieillard dont la carrière familiale et sociale avait été entièrement réalisée. On peut danser le jour des obsèques si l'on estime que le mort a bien vécu et a satisfait sa famille des deux côtés.

Pour des parents morts plus jeunes, on ne fait que des prières ; pour les célibataires aussi, même d'âge moyen. Pour les enfants, il n'y a pas de cérémonies, rien que du chagrin[52]. Les adultes ont même honte d'aller manger le *sadaka*, repas offet pour l'âme du petit mort ; pour ce rite, on appelle alors des enfants qui le mangent sans trop réfléchir. Pour un enfant mort, on prépare aussi le *akika*[53], repas spécial : ceci permet, pense-t-on, que l'enfant attende ses parents au jour de la résurrection pour les faire entrer en paradis (il intercèdera pour eux).

Dans la pratique, la personne en deuil s'abstient de participer à des réjouissances comme les mariages, quelque temps après le décès. Les seules marques de deuil sont pour l'épouse, c'est-à-dire la veuve : brusquement déliée, par la mort de l'époux, des liens du mariage qui définissaient son statut, elle est soumise à des règles coraniques et coutumières plus ou moins strictement respectées[54]. Elle doit au moins respecter le *'iddat* ou période de réclusion de quatre mois et dix jours.

Dans les familles aristocratiques, où la femme peut se soustraire aux travaux domestiques et rester réellement recluse, des détails se surajoutent :
— elle doit garder le lit jusqu'au quarantième jour, et ne pas parler à voix haute mais chuchoter ;

51. Il s'agit là d'un cycle très ancien et largement diffusé dans certaines parties du monde. Il existait dans l'Orient médiéval et on le retrouve en Grèce actuellement. A Ngazidja, certains lettrés pensent qu'il s'agit de pratiques anté-islamiques, d'autres pensent que la fête du quarantième jour se rapporte à un cycle, basé sur le nombre quarante, cher au dogme exposé dans le Coran. A l'appui de la première thèse, on se souvient qu'autefois les funérailles donnaient lieu à des fêtes magnifiques, on servait des festins, les femmes se maquillaient au *mdzindzanu* (masque de santal parfois addtionné de safran) et parfois on dansait au rythme de poèmes chantés. Les rites islamiques comme la lecture du Coran seraient venus se superposer plus tard à ces fêtes. D'autres lettrés s'appuient sur divers versets du Coran pour souligner l'importance du cycle de quarante jours dans la création de l'homme par Dieu comme dans sa mort. Selon la tradition, il existe un arbre céleste auquel sont suspendus les cœurs des vivants. Quand le terme de la vie arrive pour l'un d'eux, et qu'il meurt sur terre, la feuille se met à jaunir sur l'arbre et ne se détache que le quarantième jour. On dit qu'au terme d'un processus de décomposition, la tête se détache du corps du cadavre ce jour-là. On peut en conclure que la mort définitive n'interviendrait qu'au bout de ces quarante jours, et que la fête et les prières aident l'âme à franchir cette dernière étape. Cette fête funéraire d'*arubaini* (40) peut aussi être observée sur la côte africaine. De même, il est fait référence dans différentes sourates du Coran à la création de l'homme à partir d'une goutte de sperme transformée par étapes de quarante jours. Aux Comores, le nouveau-né lui-même ne sort pas de la maison pendant les quarante jours de réclusion de sa mère, délai pendant lequel la mère et l'enfant sont considérés comme très vulnérables aux agressions, particulièrement à celles des djinns.
52. La mémoire collective rappelle qu'autrefois, lors des fêtes funéraires non islamiques, on jetait le lait à terre et on piétinait le riz lors de la mort des personnes jeunes ou des enfants, par opposition à la consommation de festins lors de la mort des personnes âgées.
53. *Akika*, de l'arabe *'aqîqa*, bête sacrificielle, désigne d'abord la fête du septième jour de la naissance au cours de laquelle l'enfant est rasé, reçoit son nom, et parfois est circoncis. Cette fête devient très rare aux Comores.
54. Masséande Allaoui, communication orale.

— elle doit renoncer à tout attribut de sa féminité et à toute coquetterie : elle doit cacher ses cheveux ou mieux les raser, car les enfants d'une veuve ne doivent pas voir les cheveux de leur mère (on ajoute que s'ils les voient, ils deviennent aveugles) ; elle doit éviter de se regarder dans un miroir, on voile donc tous les miroirs de la maison ; elle ne doit pas être vue de l'extérieur, elle reste donc confinée dans une pièce dont elle n'ose ouvrir les volets.
— enfin, en tant que femme déliée du mariage, elle ne doit pas rencontrer d'hommes, parents ou alliés qui, structurellement, sont des époux possibles ; elle ne peut donc voir que son père, son fils, son frère. Mais elle ne doit pas voir le frère du défunt ni tout autre parent épousable.

Ces règles sont d'autant plus scrupuleusement appliquées que l'épouse est encore jeune ; quand elle est très âgée, et n'est plus susceptible de nouvelles relations avec un homme, elle peut passer outre quelques détails comme le rasage du crâne.

Le sororat est possible, un homme peut épouser une sœur de sa femme morte ; le lévirat également, une femme peut être épousée par le frère de son mari mort[55]. Cela se fait pour que les enfants soient toujours élevés par des parents au lieu d'être livrés à des pères ou des mères *kambo* : la tante devient la mère, ou l'oncle le père (ils étaient déjà nommés « mère » et « père » grâce à la terminologie classificatoire).

Par contre, comme il est dit dans le Coran, un homme ne peut pratiquer la polygynie avec deux sœurs.

Dans la culture comorienne, on n'accorde qu'un intérêt restreint aux tombeaux de famille. On prie plus souvent pour les morts aimés qu'on ne prend soin de leur sépulture. Il y a des cimetières familiaux en plein village, le tombeau étant placé entre les maisons, et des cimetières villageois à la périphérie. Le choix du lieu d'inhumation n'est pas significatif, et c'est le fils aîné qui est le maître de cette décision, de même qu'il décide qui lavera le mort. Cela revient généralement à celui (parmi les enfants le plus souvent) qui aimait le plus le défunt ; ou bien on s'en réfère aux anciens du village Ce rituel ne peut être fait entre frère et sœur[56].

Les règles de mariage

Elles suivent ce qui est dit dans le Coran (sourate *an Nisâ'*, « Les femmes », verset 23) :

Est illicite pour vous (tout rapport sexuel) avec vos mères, vos filles, vos sœurs, vos tantes paternelles, vos tantes maternelles, vos (nièces) filles de vos frères et de vos sœurs, les nourrices qui vous ont allaités, vos sœurs de lait, vos belles-mères, vos belles-

55. De préférence en respectant la hiérarchie de l'ordre dans la fratrie ou de l'âge, la femme devant être la cadette, le mari l'aîné.
56. On m'a assuré qu'en principe, les enfants pourraient laver leurs parents décédés sans distinction de sexe, mais c'est généralement un enfant de même sexe ou un laveur spécialisé *(muhosa mufu)* de même sexe qui s'en charge. Par contre, l'interdit de contact physique entre frères et sœurs perdure au-delà de la mort.

filles encore dans votre giron et nées de femmes avec lesquelles vous avez consommé le mariage — toutefois si vous n'avez pas consommé le mariage avec ces épouses, il n'y a pas d'opposition de mariage avec leurs filles —, avec les épouses de vos fils tirés de vos reins (comme il est illicite pour vous) d'épouser en même temps deux sœurs.

Sur les 14 unions incestueuses interdites par l'islam, 7 le sont pour des raisons de consanguinité et 7 pour des raisons d'alliance.

Sont permises les parentes de troisième ordre (liées à l'homme par deux autres parents).

Les cousines parallèles lui sont permises : la fille de la sœur de la mère et la fille du frère de son père — ce deuxième type de mariage est apprécié chez les familles d'origine arabe[57], de même que le premier, dit-on ; ils ont été pratiqués dans les familles nobles, de sultans. Le mariage le plus prisé ici est celui des cousins croisés, donc d'une fille avec le fils du *mdjomba*, ou d'un fils avec la fille du *mdjomba*, c'est-à-dire qu'un frère et une sœur marient leurs enfants, au sein du même *hinya*, de la même maison *(daho)*.

La fille de la sœur de la mère est certes licite religieusement, mais cette union répugne aux Comores car les époux sont trop proches (les enfants qui en seraient issus seraient « faibles »). En fait, cette cousine fait partie du *mbantshe* où les liens de sang sont réputés plus forts[58]. Ensuite, matériellement, on a de fortes chances d'avoir vécu avec elle dans la même maisonnée : *daho, ha nduhuze*, donc on a des rapports psychologiques de frère et sœur.

Ceci introduit la notion de corésidence à l'intérieur de la notion de parenté, l'une modifiant l'autre dans les faits.

Enfin, ce type d'union empêche l'homme de faire la distinction entre *hahe* (chez lui, c'est-à-dire chez son épouse) et *ha nduhuze* (chez lui dans sa famille maternelle) : or, on sait que les hommes mariés font le va-et-vient d'une maison à l'autre, s'échappant de l'une pour se réfugier dans l'autre, et surtout en cas de divorce quittant le *hahe* pour revenir vers le *ha nduhuze* qu'ils n'ont jamais vraiment laissé. En cas de mésentente conjugale, la rupture se ferait au sein de la famille et si l'on rompt avec son *ha nduhuzahe*, où irait-on ? On évite donc d'épouser cette cousine dont on dit, comme de la viande du cou, « qu'on ne peut ni la manger ni la jeter ».

On connaît également plusieurs cas de *wadjomba* rentrés « chez eux » (chez leur sœur ou leur nièce) quand ils étaient âgés non pour rompre leur mariage mais pour être pris en charge par le *mbantshe* durant leur vieillesse, selon l'adage : *ye vundziho mdu yo uredjeyi ho traani*, (l'oiseau) qui se casse la patte retourne à son nid.

57. Il s'agit alors d'un mariage à l'intérieur du patriclan.

58. Dans son étude sur les Marina des hauts-plateaux malgaches, M. Bloch souligne « la force exceptionnelle du lien mère-enfant » (1971 : 53) qui fait considérer les mariages entre enfants de deux sœurs comme plus incestueux qu'entre enfants de deux frères ou de frère et sœur, et ce malgré la règle de résidence postmaritale virilocale. L'accent est mis à Madagascar sur le lien utérin par l'expression *iray tampo* s'appliquant aux enfants de même mère et exprimant leur grande proximité. On notera cependant qu'aux Comores les expressions *baba moja*, de même père, et *mama moja* de même mère, semblent ne privilégier aucun des deux lignages, bien que les relations entre demi-frères soient plus fortes lorsqu'ils sont de même mère.

Le *āda* doit se faire de préférence dans sa ville d'origine, dans son mdji, communauté coutumière, et ne se fait qu'une seule fois dans sa vie. L'homme peut contracter auparavant des « petits mariages », pour le choix desquels il est plus libre. Dans les classes sociales nobles, il y a un réseau d'échange matrimonial, pour le *āda*, d'un quartier à l'autre de la ville, ou d'une ville à une autre.

PARENTÉ, ALLIANCE ET RELATIONS FAMILIALES À NDZWANI

Composée d'un population d'origine africaine, mais ayant subi une forte influence des immigrants arabes, surtout Hadrami, aux XII[e] et XIII[e] siècles, Ndzwani[59] est caractérisée par une forte bigarrure ethnique, et par la marque de ces lignées arabes, très nette dans les anciennes cités royales, forte aussi dans la population rurale (Damir Ben Ali 1984 : 29 ; Martin 1983, I : 57).

Ainsi, le système de parenté à Ndzwani met l'accent sur la filiation patrilinéaire, tout en reconnaissant aussi la ligne maternelle. L'origine arabo-shirazienne déclarée de nombre de familles aristocratiques urbaines[60] explique cette prééminence reconnue au patrilignage ; mais dans les faits nous sommes toujours dans une société où la matrilocalité est la règle de résidence familiale. Il n'y a pas comme à Ngazidja de matrilignage avec des biens particuliers ; la maison et les biens domestiques se transmettent toujours en ligne utérine, des mères aux filles, selon la coutume.

Les catégories de la parenté

La parentèle bilatérale est désignée par un terme courant et de contenu extensif : *wadjemazangu*[61], mes parents, ma famille élargie, bilatérale, mais non ma parenté lointaine ; ma famille paternelle : *wadjemazahe wa bbangu* ; ma famille maternelle : *wadjemazahe wa mmangu*. Il s'agit de la parentèle restreinte aux apparentés avec lesquels on est en relation effective : la parenté est ici « mise en acte », réactivée à l'occasion de rencontres et de fêtes. Les parents

59. Cette enquête a été menée principalement auprès des habitants des villes (Mutsamudu, Wani, Domoni) et pour certains détails reflètent plus le mode de pensée des bourgeois urbains que de la population rurale d'origine sociale plus mélangée. Une enquête complémentaire auprès du groupe de *wamatsaha* des hauts de l'île apporterait certainement des points de comparaison très intéressants.

60. Au XVIII[e] siècle, « trois clans agnatiques d'origine chirazienne ou arabe se partageaient - ou plutôt se disputaient — le pourvoir à Anjouan » (Martin, op. cit. : I, 47). Il s'agissait des El Madhwa el Kadiri, installés dès le début du XVI[e] siècle, revendiquant une origine persane (les « shiraziens ») et descendants de musulmans sunnites chassés des rives du Golfe persique par des chiites duodécimains ; puis des El Masela, prétendant descendre du Prophète par sa fille Fatima ; enfin des Aboubakar ben Salim, sans doute une branche des Djamal il Layl, implantés au XVIII[e] siècle. (Voir plus haut dans le chapitre sur Ngazidja.)

61. Le nom de personne *mudjamaza-*, pl. *wadjemaza-*, est toujours accompagné d'un possessif, et désigne le ou les parents. On a vu le terme *udjamaā* qui à Ngazidja a une acception assez souple. A Ndzwani et Maore il désigne la famille.

concernés sont connus et rencontrées en face à face. Le lien est réalisé, *achieved*, et non pas seulement structuralement donné, *ascribed.*

Le groupe de descendance patrilinéaire est désigné sous le terme *qabila* ou *kabila*, actuellement employé aussi bien par les roturiers que par les nobles. Par lignage, on entend le sang transmis, et l'on pense généralement que celui qui vient du père est plus fort que celui qui vient de la mère. On peut relever ce terme dans diverses expressions : *kabila iengedza* : le lignage se perpétue, se transmet ; *kabila yahe shizungu* : elle est de famille française ; *mmangu ana kabila ya shizungu, au ya shihindi* : ma mère a du sang français, ou du sang indien.

On choisit le terme *aswili*, de l'arabe *aSl*[62], lignage, quand on ne peut pas employer le terme de *kabila*. Il s'agit alors d'indiquer une origine non noble : *ana aswili ya shimakwa, ya shimshambara*[63], il est d'origine makoa, shambara (c'est-à-dire africaine/esclave). On ne peut pas, en effet, employer le terme *kabila* pour une origine esclave ; ceci nous renvoie donc finalement à son sens premier de noblesse[64].

Nasaba signifie aussi lignage, mais lignage arabe donc noble : on parle surtout du *nasaba* du Prophète, et les charifs peuvent dire : *nasaba yangu nasaba ya mutrume* : mon lignage, c'est celui du Prophète, j'appartiens au lignage du Prophète.

Kabila et *nasaba* ont donc une acception plus large que *wadjemaza-*, mais plus précise aussi. *Kabila* c'est le lignage paternel (réputé plus fort que le maternel, qui n'est pas nommé), la ligne de transmission masculine ; ceci n'empêche de parler de *kabila ya mama* : c'est la ligne paternelle de la mère. *Kabila* est au père ce que *hinya* est à la mère à Ngazidja.

On appartient sans conteste au *kabila* de son père, mais on a aussi, du côté de sa mère des droits qu'on peut faire valoir. C'est pourquoi on ne peut parler ici de filiation unilinéaire, mais plutôt de double filiation[65].

62. Nous avons choisi de noter S majuscule le sâd arabe, par distinction du sîn noté s minuscule.
63. Les Makoa étaient des esclaves africains amenés aux XVIII[e] et XIX[e] siècles de la côte africaine, venant du Mozambique. Ce terme Makoa est devenu rapidement péjoratif. Un grand nombre de Makoa furent aussi débarqués à Mayotte et sur la côte Nord-Ouest malgache. A Mayotte, en 1851, les Makoa ou Mozambiques formaient 1/3 de la population. J. Martin parle des populations de l'intérieur d'Anjouan comme composées de Makoa et de Bushmen (op. cit. : I, 53) que les Anjouanais appellent *wamatsaha* (littéralement, ceux de la brousse) et qui seraient les descendants des plus anciens occupants de l'île. Ces populations paysannes des hauts se livrèrent autrefois à des jacqueries menaçant la domination de l'aristocratie arabo-shirazienne des villes de la côte. Les *washambara* étaient également originaires d'Afrique, il s'agit peut-être des *Wanyika* qui, d'après la tradition, étaient originaires d'un pays nommé Shambara, comme on l'a évoqué plus haut. Le nom de la ville de Mzamboro à Mayotte viendrait de ce toponyme africain.
64. Arabe *muqâbal*, né de parents nobles.
65. Le terme de double filiation sera préféré ici au terme de filiation indifférenciée ou cognatique qui pour M. Ségalen a le même contenu : « Contrairement au système unilinéaire qui interdit le transfert d'un individu d'un groupe de parents à l'autre, le système cognatique permet à un individu d'activer ses relations avec une autre patri- ou matriligne, de faire valoir ses droits sur leurs terres si celle de son lignage présent sont insuffisantes, en cas de pression démographique par exemple » (1981 : 67).

Terminologie de la parenté

La terminologie de la parenté de Ndzwani de tient pas compte du critère de bifurcation à la génération G + 1 comme les terminologies des autres îles. Il n'y a pas de distinction première entre les divers couples de parents classificatoires, et aucun terme ne désigne particulièrement le frère de la mère, comme à Ngazidja et Mwali *mdjomba* ou à Mayotte *zama*, ainsi que la sœur du père, comme à Mwali et Mayotte *ngivavi*. Pour différencier ces différents *baba* et *mama,* le *shindzwani* propose des termes descriptifs.

Comme à Ngazidja, les termes marqueurs de la relation de plaisanterie entre grands-parents et petits-enfants sont *mme wangu*, mon mari, et *mshe wangu*, ma femme.

A la génération + 3, on utilise le terme *dada* (*dadangu*, mon arrière-grand-mère) pour l'arrière-grand-mère, et plutôt *bakoko* pour son époux l'arrière-grand-père.

Les neveux et nièces sont désignés par les mêmes termes que les fils et filles (fils et filles classificatoires) ; des précisions sont apportées ensuite par les termes descriptifs : par exemple, *mwanahe mutru mshe wa mwananyangu mutru baba*, la fille de mon frère.

Toutes les spécifications de sexe se font avec les termes *mutru baba* ou *mutru mme, mutru mama* ou *mutru mshe*, qui font référence aux rôles de père ou d'époux, de mère ou d'épouse, destins des hommes et des femmes. (Entre époux, voir le *shingazidja* pour les modalités de termes d'adresse : *mshe wangu*, ma femme, ou *Ma* + nom du premier enfant ; *mme wangu*, mon mari, ou *Ba* + nom du premier enfant.)

Tous les collatéraux du conjoint et tous les conjoints des collatéraux sont des *shemedji*, c'est une relation réciproque[66].

De même, on trouve à Ndzwani, ainsi qu'à Mwali et Maore, les termes *niadza* et *bamuhe* ou *muha-* + possessif, désignant les parents par alliance de la génération au-dessus ou au-dessous, dans une relation réciproque : belle-mère et bru, beau-père et gendre. Les termes catégoriels d'alliance n'obéissent plus au critère de génération.

Les relations familiales

La caractéristique essentielle des relations familiales à Anjouan est de reconnaître la filiation paternelle comme première (ainsi, les coutumes issues de la tradition matrilinéaire sont limitées à la matrilocalité), et de respecter l'autonomie du couple et de la famille conjugale[67]. Plus qu'ailleurs peut-être, la famille d'orientation évite de se mêler de son fonctionnement et même feint d'ignorer les problèmes tant que les conjoints eux-mêmes n'en ont pas parlé.

66. Avec la terminologie classificatoire, ceci est vrai pour les collatéraux au premier degré (ou de premier ordre) : les germains, comme pour les collatéraux au deuxième degré, les cousins.
67. A condition que ce couple soit accepté par les deux familles : en cas de mésalliance l'opinion de la famille père lourdement et une rupture est probable.

On reconnaît donc une certaine importance au lien conjugal, et la famille interfère peut-être moins qu'ailleurs dans les relations des époux.

Les frères et les sœurs accordent moins d'importance à l'aînesse qu'à Ngazidja. Le respect dû à l'aîné existe comme dans toute relation interpersonnelle, mais une cadette ou un cadet plus instruit pourra conseiller un aîné, un cadet plus riche pourra prendre des décisions familiales.

Héritages, successions

En ville, on suit d'assez près la loi coranique, il y a peu de coutumes qui s'en écartent. Il faut bien sûr assurer une maison à ses parentes. Les autres partages se font selon le *Minhadj*.

Les biens transmis de mère en fille sont moins important qu'à Ngazidja, ne concernant, outre la maison, que quelques biens meubles. En fait, même les bijoux de la mère peuvent être partagés entre tous les enfants, fils ou filles. C'est le droit des fils, un droit rarement réclamé car le plus souvent ils offrent les bijoux à leur sœur pour son mariage.

On ne fait pas de distinction dans l'héritage entre aînés et cadets. On sent dans les réponses des gens des villes une volonté de s'en tenir à la loi musulmane.

Le deuil

Comme dans les autres îles, le deuil n'est marqué par des signes extérieurs et des comportements particuliers que pour le décès du mari. Mais les règles sont moins strictes que celles que nous avons relevées dans les familles urbaines et rurales de Ngazidja.

Comme à Ngazidja, la période de *'iddat* est respectée quand la femme n'est pas isolée et peut être aidée par quelqu'un qui puise son eau, fait ses courses ou va dans son champ pour elle, s'occupe de sa survie. Dans certains cas de grande pauvreté, la femme doit sortir très discrètement pour vaquer à ses affaires si elle ne veut pas mourir de faim.

Les fêtes pour les morts sont le *raru*, le *shendra*, le *arubaini* : au troisième, neuvième et quarantième jour du décès, comme dans tout l'archipel.

Les règles de mariage. L'alliance

Sont prohibées comme épouses les parentes indiquées dans le Coran.

Les mariages entre cousins existent, et surtout ont existé : endogamie caractéristique des classes sociales élevées, où l'on désire garder l'intégrité des biens familiaux. On a relevé aussi certains cas particuliers, où un homme doit sauver l'honneur familial en épousant une cousine que personne n'a demandée et qui atteint un certain âge[68], ou même une cousine qui a été séduite et se trouve enceinte.

68. Assez tôt cependant, dès 18 ans dans les exemples observés. A Ngazidja, on rencontre dans les grandes familles des femmes célibataires de 40 ans et plus qui n'ont pas trouvé de parti à leur niveau.

Les cousins parallèles par le père, cousins paternels, sont considérés comme très proches puisque le *kabila* du père est le plus fort (à Maore et à Ngazidja, ce sont les cousins utérins qui sont considérés comme les plus proches).

Malgré cette tendance, et de façon contradictoire, les mariages entre cousins parallèles ou croisés ne sont pas considérés comme souhaitables si l'on peut faire autrement, et ce pour deux raisons d'ordre différent :
— d'un point de vue biologique, on dit que cela risque de donner des enfants tarés, débiles, et cela s'est vu (à Ngazidja on parle d' enfants « faibles » quand ils sont issus de cousins par les mères) ;
— d'un point de vue relationnel, on constate que les familles se mêlent beaucoup plus de la vie du couple quand le mariage est intrafamilial, les beaux-parents étant le père et la mère classificatoire du conjoint (*baba* et *mama*). Or, à Mutsamudu notamment, le couple aime avoir une vie assez autonome de la famille.

Le deuxième niveau des règles de mariage sont des règles d'endogamie de classe sociale. Les ordres sociaux étaient autrefois :
— les *kabaila*, dont les grandes familles d'origine arabe avec un nom de lignage, et les charifs,
— les *wamatsaha* ou gens de la brousse, libres mais paysans,
— les *wadzaliya* on descendants d'esclaves anciens,
— les *wamakoa* ou *wazambara* (pluriel de *mmakoa* et *mshambara*) ou esclaves africains récents,
— et enfin les *wasuriya* ou métis de père noble et de mère esclave.

Les nouveaux ordres sociaux sont maintenant régis par l'argent et la politique. Mais par l'effet d'accumulation de capital (social, culturel et économique), les familles d'origine noble et urbaine ont plus de chances d'avoir parmi leurs membres des gens riches, salariés, ayant accédé à des postes de responsabilité politique, l'un renforçant ensuite l'autre.

Si les *wamatsaha* qui ont acheté des terres, ont fait des études et ont accédé à des postes salariés sont les nouveaux *kabaila*, que l'on pourrait appeler classe moyenne ou bourgeoisie (mais que les Anjouanais appellent effectivement *kabaila*), les anciens *kabaila* de naissance gardent toujours leur honneur de classe, leur valeur sociale, et, même s'ils sont devenus pauvres eux-mêmes, ils conservent leurs liens familiaux avec des branches restées plus riches. On voit donc des mariages entre filles nobles mais pauvres et nouveaux riches policés.

Ce qui caractérise les familles des villes anjouanaises, c'est donc une origine arabe, aristocratique, fréquemment invoquée et donnant le ton aux relations familiales. Dans ce milieu raffiné et lettré, où les familles se livrent au commerce mais aussi à la lecture, où l'on s'adonne, dans les maisons ou les anciens palais, demeures traditionnelles mais confortables, à des soins du corps et de la parure dénotant vraiment un style urbain et oisif, et où les enfants scolarisés accèdent à des fonctions publiques, on veut se démarquer d'un fonc-

68. *(suite)* Le célibat des femmes, comme celui des hommes, est pourtant rarissime aux Comores, et le terme *mtsumba* désigne plutôt un homme ou une femme entre deux mariages, c'est-à-dire provisoirement non marié (après une répudiation ou un veuvage).

tionnement familial typiquement comorien où le lignage maternel est essentiel, en reconnaissant avant tout les valeurs du Coran et ses dispositions juridiques.

Ndzwani se distingue ici nettement de Ngazidja, où l'aristocratie est d'origine beaucoup plus africaine, basée sur l'ancienneté du lignage et sur son rôle de fondateur de *mdji* plutôt que sur son origine arabe, et où le fonctionnement des structures sociales révèle un héritage plus africain qu'arabe.

PARENTÉ, ALLIANCE ET RELATIONS FAMILIALES À MWALI

Cette île se distingue des deux premières par le fait qu'il n'y a pas eu à proprement parler d'aristocratie régnante et que le pouvoir politique ne s'est pas exercé sous la forme d'un sultanat avant le XIX[e] siècle. Le critère de hiérarchie sociale est donc essentiellement l'ancienneté sur le sol, validée par l'appartenance à l'organisation sociale traditionnelle[69].

Les catégories de la parenté

La population de Moheli est répartie en deux *shungu*[70] ou systèmes de réalisations des cérémonies du cycle de vie dans le cadre social.

Le *shungu mledjele* concerne les villages de Nyumanshoa, Wala et Ndrondoni. Mais le plus important[71] est le *shungu* de Fomboni, capitale insulaire située au nord, ville depuis toujours en rivalité avec Nyumanshoa au sud. Ce *shungu* est divisé en deux unités ou *kabila* (qui prend ici le sens de groupement de clans, et non pas comme à Anjouan de lignage paternel), regroupant des lignages nommés *madziwe* (sg. *dziwe*) qui rassemblent des familles élargies, *malaho* (sg. *daho*, maison), ou *bamba*, comptant plusieurs foyers ou *mimba* (ventre, foyers matrilinéaires)[72].

M.-N. Riziki présente les choses différemment : pour lui, le *dzuwe* ou *dziwe* (qu'il qualifie de « clan ») est un groupe matrilinéaire qui comprend l'ensemble des « lignages ». (Le clan serait l'équivalent du *hinya* ou lignage à Ngazidja, et les lignages seraient les branches ou maisons, *daho*.) Le *dzuwe* correspond un territoire, à un quartier (*mra*) de village. Tout individu appartient au *dzuwe* de sa mère, mais peut être adopté par un autre *dzuwe*. Chaque *dzuwe* ou clan a un chef, et chaque lignage a comme chef l'oncle maternel aîné. La

69. Je remercie pour leur aide M. Salim Djabir, commerçant et chercheur amateur, M. Said Ahmed Burhan, adjoint au gouverneur de Moheli lors de mes recherches, et Mme Rainata Ahamada, animatrice rurale, rencontrés à Fomboni. Je renvoie aux travaux de Aboubakar Bacri et Ali Madi, dans leur mémoire de l'ENS de Mvuni en 1984, de Mohammed Nansour Riziki, 1986, tous d'origine mohélienne, et de Claude Chanudet, 1988.

70. Ce terme existe à Maore où il a un sens différent : il désigne le festin de classe d'âge que tout individu doit offrir à ses frères d'âge à l'occasion de son mariage (pour un homme), de la circoncision de ses fils, ou du mariage de sa fille : plus limité, ce *shungu* entre aussi dans une logique d'échange généralisé auquel il est difficile de mettre fin. Voir Lambek 1990.

71. Et sans doute le seul à l'origine.

72. Informations présentées par Cl. Chanudet.

résidence familiale est matrilocale, et M.-N. Riziki signale l'existence du *manyahuli* qui se transmet par les femmes du *dzuwe*.

Une troisième version de la hiérarchie de ces termes[73] présente le *dzuwe* ou *dziwe* (mot qui signifie étai, tuteur, ce qui soutient, et désigne le lignage) comme rassemblant plusieurs maisonnées ou familles nucléaires (*mimba*). Plusieurs *dziwe* forme un *daho* ou « maison » (ou clan), et les *malaho* sont regroupés selon deux *mdji* (« villes » ou plutôt communautés) : *mdji wa washe* et *mdji wa wamme* (*mdji* des femmes et *mdji* des hommes), autrement dit *mdjawashe* et *mdjawamme*, qui constituent deux groupes de contrôle dans la société traditionnelle purement mohélienne (groupes de contrôle mutuels dans le cadre du *shungu*, au niveau de l'île)[74].

On appartient au *daho* de sa mère, au *dziwe* de sa mère. Mais on peut également appartenir aux deux, celui du père et celui de la mère, ou bien dans certaines familles, on répartit les enfants entre les deux *dziwe* (comme on l'a vu pour les *hinya*).

Comment se concrétise l'appartenance à un *dziwe* et un *daho*? Le lignage et le clan prend en charge l'organisation coutumière des prestations du *shungu*, pas tant au niveau de l'aide matérielle que pour l'organisation et la surveillance des manifestations.

La répartition des lignages, clans et groupes correspond à un territoire dans l'île et à un quartier dans Fomboni la capitale, fondée par ces clans mohéliens. Ce sont les membres de cette structure traditionnelle qui sont concernés par le *shungu* qui fonctionne entre eux comme un système d'échange généralisé pour tout le cycle de vie, particulièrement pour le mariage et les funérailles.

Les termes de parenté

A la génération + 1 on note la distinction faite entre parents classificatoires selon qu'ils sont les aînés ou les cadets des père et mère[75] : *mba mtiti, mba mhuu*, et la distinction, selon le critère de bifurcation, de la sœur du père et du frère de la mère.

Ce dernier porte le nom de *mdjomba*, comme à Ngazidja, bien qu'il ne joue pas exactement le même rôle.

La sœur du père porte un nom d'origine malgache, *ngivavi*[76], comme à Mayotte.

A la génération + 3 les termes *wadzadze, waze*, issus de la racine verbale *uzaya, udza*, mettre au monde des enfants, font référence au rôle de parents, procréateurs, réel ou symbolique, des anciens.

73. Donnée par M. Salim Djabir

74. Groupes correspondants aux clans patrilinéaires et matrilinéaires installés dans l'île. Salim Djabir objecte à la théorie de Damir Ben Ali présentée plus haut que l'on trouve actuellement des familles d'origine islamo-arabe dans le groupe des *mdjawashe*. Le groupe *mdjawamme* est implanté au nord de l'île de Mwali, depuis Fomboni jusqu'à Hamba. Le groupe *mdjawashe* est installé à l'est, depuis Fomboni jusqu'à Mlabanda. Damir Ben Ali cite les subdivisions en communautés lignagères puis en lignées sans donner les termes mohéliens désignant ces sous-groupes (1984 : 29).

75. Cette distinction existe aussi dans les autres îles.

76. *Ngivavi*, du malgache *angy*, père et *vavy*, femme, personne de sexe féminin. En sakalave, la sœur du père est nommée *angovavy*. *Ngivavi* signifie donc père-femelle.

A la génération d'ego, le terme *mwananya-* déjà vu, enfant de la mère, est suivi si nécessaire des spécifications *mdrumme ou mdrumshe*. En adresse, ego appelle ses germains *mwananyangu* (mon frère/ma sœur) ou par son nom.

Mais aussi, et cela est particulièrement significatif, le garçon peut appeler son frère aîné *bantiti* (petit père), et toutes ses sœurs aînées ou cadettes *mantiti* (petite mère) ; de même, toute fille peut appeler sa sœur aînée *mantiti*, et tous ses frères aînés ou cadets *bantiti*.

Bantiti, petit père, est un terme à distinguer de *mba mtiti*, père cadet, c'est-à-dire frère cadet du père ; et *mantiti* est à distinguer de *mma mtiti*, mère cadette ou sœur cadette de la mère.

Entre époux, on relève à Mwali un terme d'adresse inhabituel, non cité dans les autres îles, et qui témoigne d'une marque publique d'affection assez rare : *mbayi wangu*, ma chérie ou mon chéri, ma moitié, qui viendrait du swahili où *mbayi* signifierait chéri.

Les relations familiales

Le *mdjomba* mohélien apparaît comme *shitswa daho*, chef de lignage ou de clan, au niveau du *mdji*, groupe plus large, notamment en ce qui concerne l'organisation des *shungu*. Cependant, il n'a pas la même autorité que le *mdjomba* des *hinya* de Ngazidja et ne remplace pas autant le père[77]. A l'inverse, il n'est pas non plus en relation de plaisanterie avec ses neveux et nièces, comme cela est possible à Anjouan et à Mayotte (avec le *zama*).

La mère a bien sûr une importance familiale et coutumière d'ordre structurel, et le père est parfois dévalorisé par rapport à elle (on dit que *Ba* signifie danger, malheur, *baya*, tandis que *Ma* vient de *mali*, richesse). Mais il peut à Mohéli jouer un rôle actif. C'est à lui que revient de construire pour sa fille, et non à l'oncle, à lui d'entretenir entièrement sa femme, et non au beau-frère *valahi* de la soutenir. Non seulement il donne son nom aux enfants selon la loi coranique, mais il leur transmet les esprits et les *miko* (interdits) de sa famille.

Il est fait état à Moheli de points de complicité originaux entre le mari et la famille de la femme ; plus fortement investi dans son rôle de père que d'époux, le mari peut éviter d'en rester à la relation d'ordre rituel qui existe entre époux, pour établir une communication indirecte grâce à la sœur de l'épouse, sa *mwamu*. En cas de problèmes et de conflit, et en passant par la plaisanterie possible avec elle, il peut s'exprimer en feignant de considérer tacitement que les deux sœurs ne font qu'un. De la même manière, il a pu utiliser son *valahi*, si c'est un frère cadet de sa femme, pour approcher celle-ci au début de leur relation, avant le mariage.

77. Autrefois, d'après Mohammed Nansour Riziki, l'aîné des oncles *wadjomba* dirigeait le lignage et était responsable de l'aide que les frères apportaient aux sœurs et à leurs enfants (entretien des cases, éducation des enfants, choix des alliances). Il réglait tout ce qui concernait la famille maternelle. La *zena*, sa femme, faisait corps avec lui, mais servait d'intermédiaire entre les neveux et nièces et l'oncle en cas de problèmes. Les enfants la testaient et la questionnaient pour connaître l'humeur et les idées de l'oncle.

On distingue les relations entre générations adjacentes des relations entre générations alternées par le fait que les premières sont marquées par l'autorité et les deuxièmes par une plus grande liberté et, dans beaucoup de sociétés, par la plaisanterie rituelle. Le père et surtout la mère représentent l'autorité ; derrière eux il y a toujours les grands-parents qui proposent une relation alternative aux enfants. Distinguée des autres relations parentales par la plaisanterie qui crée un style particulier, la dyade grands-parents/petits-enfants établit une sorte de contre-pouvoir face à l'autorité des parents et éducateurs. La complicité est soutenue par la situation un peu marginale des uns et des autres par rapport au monde des adultes actifs et les grands-parents utilisent les petits-enfants comme informateurs auprès des parents, pour savoir ce qui se dit et se complote chez les adultes jeunes.

Grâce aux termes d'adresse entre frères et sœurs, on remarque que toute fille est une petite mère pour ses frères (rôle nourricier), que tout garçon est un petit père pour ses sœurs (rôle de protection et de surveillance). De plus, tout enfant aîné est une sorte de parent, père ou mère, pour ses cadets. On retrouve là un idée clairement exprimée dans les termes *shingazidja*, où la sœur aînée devient *mdzadze*, et le frère aîné *hitswa daho*.

Partage, successions

Si le *manyahuli* mohélien a existé avec les mêmes règles qu'à Ngazidja (M.-N. Riziki), il n'en est plus de même actuellement. Le *manyahuli* de Mwali se transmet aussi bien par les garçons que par les filles. C'est plutôt une propriété familiale indivise, du style *shirika*, qui peut être partagée sur demande, et le garçon peut alors emporter sa part, ce qui, on l'a vu, est impossible à Ngazidja.

Les partages suivent donc le Minhadj en règle générale, sauf quand cela touche aux maisons des filles. Le garçon ne peut pas hériter d'une maison ou d'un terrain à bâtir dans le village. En ce qui concerne les champs familiaux, les parts sont soit égales, soit inégales en faveur de la fille (M.-N. Riziki), qui ainsi dotée d'une maison et d'un champ peut se suffire à elle-même et élever ses enfants malgré les vicissitudes de ses mariages .

Le deuil

On retrouve les mêmes règles de deuil que dans les autres îles : période de viduité pour la veuve et réserve pour les autres parents en deuil. Mais au lieu d'entendre parler de trois, neuf et quarante jours comme points forts du temps des funérailles et du deuil, on relève qu'à Mohéli ce sont les quatrième, septième et quarantième jours qui sont marqués.

Le 4e jour est considéré comme le jour où l'intestin et les viscères du mort se décomposent : ce jour-là on fait une petite prière. Un repas est ensuite offert aux pauvres, traditionnellement représentés par les orphelins et les vieilles femmes. Le 7e jour, un autre repas est offert, en principe aux seuls parents, mais

de plus en plus souvent actuellement à tout le village. On ne fait pas ce banquet si le mort est adolescent ou très jeune.

Quelques mois ou quelques années après le décès, un autre grand repas est préparé en mémoire du mort, c'est le *madziho ya shungu* (littéralement : « enterrement pour le *shungu* ») qui est offert à la classe d'âge. Ceux qui comptent sur cette fête font savoir aux descendants que « leur parent sent mauvais »[78], par métaphore avec le premier enterrement. Ce repas concerne les classes d'âge de chaque parent et descendant vivant (dans le village de résidence du défunt), et ne peut se faire que pour quelqu'un qui a eu une carrière sociale complète[79].

Les règles de l'alliance

Les mariages les plus endogames sont les meilleurs, puisque le critère de valeur sociale à Mohéli est l'ancienneté sur la terre de l'île. Un mariage très exogame, contracté avec quelqu'un d'une autre île, ne peut plus donner lieu aux mêmes manifestations du *shungu*.

Comme partout aux Comores, les familles tentent de trouver un équilibre entre deux tendances. On souhaite un grand nombre de mariage entre individus de même lignage (cousins croisés) ou de même clan afin de ne pas éparpiller les richesses ; par ailleurs on souhaite contracter des alliances avec d'autres lignages pour renforcer le pouvoir de la famille (en élargissant le réseau familial).

A Mwali, les classes sociales sont moins marquées qu'à Ngazidja et à Ndzwani, le critère d'endogamie est donc l'origine mohélienne ancienne et l'appartenance au *shungu*. Traditionnellement les mariages ne pouvaient se faire qu'à l'intérieur d'un même shungu. On distinguait plusieurs types de grands mariages ou *ndola* :

le *walimati harusi*, concernant seulement les habitants du village ou des deux villages des conjoints,

le *ushaidi kararu*, donnant lieu à des prestations plus élevées,

le *kombe*[80], concernant toute l'île, ses manifestations devant se dérouler à Fomboni la capitale, où chaque clan a son territoire, son quartier.

78. Curieuse expression qui semble renvoyer à une époque où l'on exposait les morts jusqu'à dessèchement complet du cadavre. Aucune tradition ne fait état d'une telle pratique à Mwali, mais elle fut par contre en usage à Madagascar, dans les Hautes Terres, où l'on célèbre actuellement un premier enterrement puis après dessèchement du corps dans le tombeau, un deuxième enterrement définitif appelé retournement (*famadihana*). On peut aussi considérer que cette expression « sent mauvais » fait ici référence aux coutumes qui n'ont pas encore été suivies, et a un sens plus symbolique qu'analogique. En effet à Madagascar on pense que les bons morts ne pourrissent pas et que seuls les mauvais morts, qui ont mal vécu, dégagent une puanteur (*maimbo*). La terre malgache conserve bien les morts et ils sont souvent naturellement momifiés (Renel, 1921). Pour revenir au cas de Mwali, on sait qu'une « colonie » de peuplement mérina, originaire des Hautes Terres, s'y installa à la suite de Ramanetakarivo, cousin de feu le roi Radama 1er qui fuit Madagascar pour éviter d'y être assassiné à l'occasion de querelles de succession au trône. Il quitta son gouvernorat de Mahajanga accompagné de quelques deux cents soldats, sakalava pour la plupart. Il s'installa de force à Mwali dont il se rendit maître en 1832, et se convertit à l'islam sous le nom de Abderrahman. Il devint ainsi le premier sultan de l'île.

79. On nous a dit, et cela nous semble étonnant, que certains font faire leur propre *madziho ya shungu* de leur vivant pour jouir eux-mêmes de l'honneur qui y est attaché.

80. Il semble que l'équivalent de ce *kombe* ait existé à Maore sous le nom de *mbengo*.

PARENTÉ, ALLIANCE ET RELATIONS FAMILIALES À MAORE (MAYOTTE)

L'organisation sociale ancienne de Mayotte[81] était vraisemblablement du type de celle de Ndzwani : une aristocratie arabisée s'y installa aussi, mais beaucoup plus tard et certainement en provenance même de Ndzwani (Martin 1983, I : 77-79). Elle était numériquement peu importante.

Cependant un caractère particulier de Mayotte est l'établissement de populations malgaches dans l'île. Elle se distingue donc des autres îles par la présence d'une deuxième langue maternelle dans sa population, le *shibushi shi Maore*[82], ou « dialecte malgache de Mayotte ». On connaît mal pour l'instant les conditions historiques d'établissement de ces populations malgachophones qui n'ont pas perdu leur langue alors qu'elles se sont culturellement fondues dans les us et coutumes relativement homogènes de l'île tout entière. De plus, si certains villages portent des noms malgaches, ils n'abritent pas forcément des populations malgachophones et vice versa. Il est évident que l'installation de ces populations ne datent pas des arrivées récentes de groupes malgaches comme celui qui accompagnait, au XIX[e] siècle, Andriantsuli, roi du Nord-Ouest malgache évincé qui se réfugia à Mayotte, dont il réussit à se rendre maître.

Il ne sera présenté ici que les termes de parenté en *shimaore*, qui comprennent d'ailleurs quelques emprunts au malgache[83].

Les catégories de la parenté

On retrouve à Mayotte le terme général de *udjama*, famille, et *wadjemaza-* (accompagné du possessif), singulier *mudjemaza-*, les parents ou apparentés. On parlera aussi de *mrabani ha-*[84] pour désigner sa maisonnée, le groupe familial avec lequel on vit dans un même espace domestique délimité par une barrière, *mraba*[85].

81. Je remercie pour leur aide Zaharia Soilihi, Youssouf Saïd, Fatima Maolida, Ahmed Adamu. Pour ce chapitre, je renvoie particulièrement à Breslar *et al.* (1979) et à mes propres travaux, notamment 1987 et 1990.

82. Ou *kibôsy kimaore*, comme disent ces locuteurs malgaches. A Madagascar, l'écriture malgache en caractères latins a adopté une orthographe. Mais les Mahorais malgachophones, comme tous les habitants des Comores, écrivent rarement dans leur langue, et dans ce cas ils utilisent les caractères arabes qu'ils ont tous appris à l'école coranique.

83. Au sujet des termes de parenté en malgache de Mayotte, voir Lambek 1981 et Gueunier 1986. Le *shimaore* est très proche du *shindzwani* parlé à Ndzwani. Certains auteurs ne les ont pas distingués (M. & H. Ottenheimer 1976), mais les deux parlers existent et ils présentent des différences phonétiques et lexicales. Les variations linguitiques régionales à l'intérieur même des îles ne permettent pas cette réduction d'une île à l'autre. De plus, le *shimaore* est exposé à un contact continu au malgache, ce qui n'est pas le cas du *shindzwani* : les conséquences de ce contact ancien n'ont pas été expressément étudiées. Voir Gueunier 1986 et Blanchy 1987.

84. *Mrabani hangu* : chez moi, dans ma famille. A distinguer de : *dagoni hangu*, chez moi, dans ma maison, qui a un sens plus concret.

85. L'espace domestique mahorais se compose d'une maison de deux pièces et d'une cour clôturée comprenant le coin cuisine, le coin toilette, et diverses aires d'activités. *Mraba* ou *muraba*, de l'arabe *murabba'a*, carré, a pour racine *arba* qui veut dire quatre ; il est donc de même famille que *arubaini*, 40 en *shimaore*. *Mraba* désigne aussi une deuxième clôture dans la première, et qui abrite le coin toilette. Le mot *mrabani*, dans cet autre contexte *(uendra mrabani)* peut vouloir dire « aux toilettes ».

La filiation est indifférenciée à Mayotte, où la matrilocalité est toujours la règle, et l'instabilité conjugale l'habitude[86].

Les mots *kabaila* et *kabila* existent. *Kabaila* désigne une valeur morale, soit la noblesse de comportement, soit l'orgueil. Quelques familles de l'île tiennent à rappeler leur véritable noblesse mais n'ont pas toujours de généalogies prêtes à la prouver ; il peut s'agir notamment de familles de commerçants aisés du XIX[e] siècle, Antalaotra[87] par exemple.

Terminologie de la parenté

Comme à Mwali, cette terminologie *shimaore* comprend des termes d'origine malgache : outre *ngivavi*, sœur du père, *valahi*, beau-frère d'un homme, *ravetru*[88], beaux-frère ou belle-sœur et *zena*, déjà relevés à Mwali, on trouve *zama*, frère de la mère.

Contrairement à tous les parents de sa génération (père, mère, frères du père, sœurs de la mère, sœur du père) le *zama*[89] est en relation de plaisanterie avec ses neveux, une relation très tolérante et indulgente, telle qu'elle s'établit aussi avec les grands-parents. Le rôle très autoritaire du *mdjomba* de Ngazidja est ici totalement évacué. De plus, le rôle du père étant aussi fluctuant et variable que dans les autres îles, c'est la mère qui reste le point fort et fixe de la famille.

La femme de *zama* s'appelle *zena*[90] (comme déjà à Mwali la femme du *mdjomba*). Par extension, on appelle aussi *zama* le mari de *ngivavi*, à Maore.

Valahi désigne une relation symétrique entre le frère et l'époux d'une femme, c'est-à-dire entre preneur et donneur de femme. A Ndzwani et Ngazidja, on dit *shemedji* ou *shimedji*, sans distinction de sexe, terme qui correspond à la fois à *valahi* et à *mwamu* à Mayotte. *Valahi* est donc plus spécifique, et il vient du malgache *vady lahy*, époux (épouse) mâle. Il dénote une certaine identité du frère et de la sœur face à l'époux.

Mwamu s'emploie sans distinction de sexe pour les alliés, mais la relation du mari à *mwamu* la sœur de sa femme est assez particulière, comme on le verra plus bas.

86. Par contre à Madagascar la virilocalité ou la patrilocalité est la règle de résidence qui valide véritablement les mariages (le couple et les enfants résident dans le village du mari et de ses parents paternels, dans un foyer indépendant mais voisin de celui des autres parents). En cas de résidence postmaritale uxorilocale, on désigne l'union sous le terme de *jaloko* ; elle est moins bien considérée qu'un mariage, et les enfants qui en sont issus appartiennent à la famille maternelle. Dans ce cas, ils n'héritent pas de leur père, contrairement à la règle générale de filiation bilatérale avec patrilocalité, qui donne la prééminence au côté paternel. Communication orale de N.-J. Gueunier.

87. Métis d'Arabes et de Malgaches se livrant au commerce maritime par boutres entre les côtes de l'Océan indien occidental. Ce mot malgache a une racine indonésienne, *laut* qui signifie « mer », qu'on retrouve dans le nom du lac *Alaotra* (le o de l'orthographe malgache se prononce ou). *Antalaotra* veut dire « ceux d'outre-mer ». Dans les travaux historiques, il est souvent orthographié « Antalaotse ».

88. Dialecte malgache du Sud-Ouest.

89. Terme sakalava du Nord auquel correspond en sakalava du Sud *renilahy*, mère mâle.

90. Dialecte malgache du Nord.

Un autre terme remarquable est le terme de *mshe mnya-*, femme du frère du mari, ou *mme mnya-*[91], frère du mari de la femme (ils s'emploient toujours avec un possessif, aussi nous parlerons à la première personne). En effet, ces termes s'emploient également pour désigner la femme de mon mari (en situation de polygamie) ou l'ex-mari de ma femme (après veuvage ou surtout répudiation) : ils désignent donc des coépouses[92] pour ego masculin, ou des époux ou épouses successifs qui sont en situation de rivalité réelle ou potentielle avec ego.

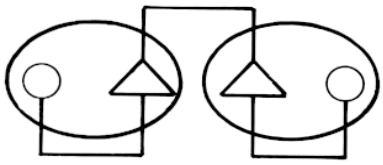
Les rôles et les relations familiales

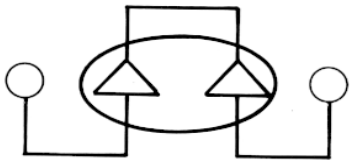
On a remarqué dès le premier chapitre, en citant la terminologie de la parenté à Ngazidja, qu'apparaissait une identité des germains de même sexe qui étaient également vécue dans certaines situations familiales et sociales.

D'autres indices de cette identité nous sont fournis ici. Ils contredisent les données relevées à Ndzwani, où l'accent est mis sur l'autonomie du couple et son indépendance plus importante vis-à-vis de la famille d'origine : à Ndzwani en effet les femmes de deux frères se nomment mutuellement *mwananya-*, sœur, en s'identifiant à la relation de leurs maris qui sont frères.

LES FEMMES DE DEUX FRÈRES

A Ndzwani, elles sont « sœurs » comme leurs maris sont frères



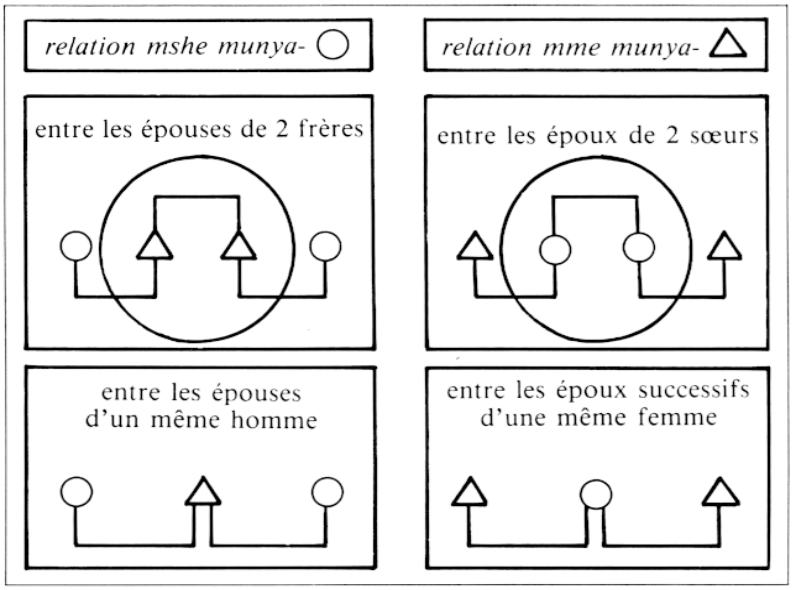


A Maore, elles sont « rivales » comme si leurs maris n'étaient qu'un (idem pour les maris de 2 sœurs).

91. Locution formée de *mshe* ou *mme*, femme ou mari, et de *mnya-* ou *munya-* qui est composé de la racine *nya* déjà présentée plus haut et du préfixe de classe *m-* ou *mu-*.
92. En malgache, les co-épouses se nomment *mpirafy*, de la racine *rafy* qui veut dire ennemi, rival ; et pratiquer la polygamie s'exprime par le verbe causatif *mampirafy*.

A Maore,les épouses de deux frères s'appellent réciproquement *mshe mnyangu* : or, c'est aussi l'expression par laquelle se désignent entre elles les deux femmes d'un même homme, que les mariages soient simultanés ou successifs. Ce mot est composé de *mshe*, femme, et *mnya* ou *munya* qui veut dire d'une manière générale compagne ou compagnon, camarade, et plus précisément : celui ou celle qui a la même expérience que moi, qui est dans la même situation que moi. *Mshe mnyangu* a donc les deux sens de « ma compagne » ou « ma coépouse et rivale ».

De même et dans les mêmes conditions, les maris de deux sœurs s'appellent *mme mnyangu*, comme les maris successifs d'une même femme.



Cette identité des deux sœurs apparaît également dans un comportement parfois observable : celui du *hawara* (adultère) commis par l'époux avec la (jeune) sœur de son épouse : *mwamu*. Ce *hawara* est possible, et favorisé par le fait que la jeune sœur de l'épouse vit fréquemment dans la maison du couple, qui est la maison de l'épouse elle-même (matrilocalité), et de sa mère avant elle, maison accessible à toutes les femmes du lignage maternel[93].

Plaisantins, les Mahorais évoquent dans un refrain ironique cette possibilité de relation illicite, réalisée en cachette et à des heures inhabituelles :

Mwamangu de mtsana,	Ma belle-sœur c'est dans la journée,
Mwamangu tsi de ukwari,	Ma belle-sœur ce n'est pas la nuit,

La nuit étant réservée à la femme légitime dans un cadre licite.

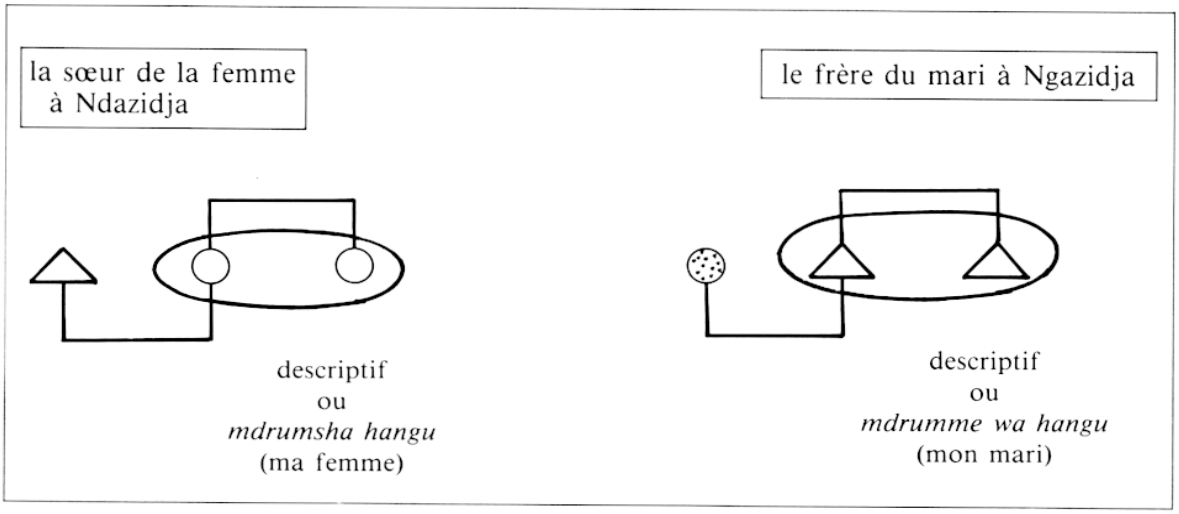
Le *hawara* est par contre impossible entre l'épouse et le frère de l'époux, et j'avancerai pour expliquer cela deux raisons. D'abord, le *hawara* (en tant

93. Plaisanterie sexuelle poussée un peu trop loin, le *hawara* avec la *mwamu* peut tourner au drame. Lors du suicide d'une jeune fille qui était enceinte, on a supposé que le père était le mari de sa sœur, et qu'elle n'avait pu affronter la situation devenue dès lors doublement conflictuelle.

que comportement extérieur observable) est souvent dû à l'initiative de l'homme, même s'il l'on considère qu'il a été « séduit » par la femme. Le système des relations entre les genres est centré sur les hommes, véritables auteurs de l'action. L'homme peut choisir la sœur de son épouse, trompant ainsi cette dernière à double titre : il lèse sa femme, il risque de brouiller les sœurs, 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, héritage d'un usage bantu très commun. Mais il est improbable qu'un homme prenne la décision délibérée de tromper son propre frère en lui prenant sa femme. Ensuite, il faut songer que l'épouse et le frère de l'époux habitent rarement dans le même village ou le même quartier, et en tout cas ne peuvent être familiers d'une même maison, puisqu'il s'agit toujours des maisons des femmes. Les occasions répétées de rencontre au sein d'une sorte d'intimité familiale n'existent pas, contrairement au premier cas. Sœurs concurrentes parfois, coépouses ou rivales souvent, les femmes vivent dans un monde où il faut savoir attraper un homme et le garder.

Cette possibilité, dans les faits, du *hawara* avec *mwamu*, même si elle est illicite, peut-elle être considérée comme la trace résiduelle de l'ancienne polygynie sororale bantu[94] ? C'est le Coran qui rend illicite le mariage avec deux sœurs, mais ce texte, base juridique du monde musulman, a été « reçu » au sein d'une société patrilocale, patrilinéaire, dont le système ne contenait pas les contradictions internes que l'on observe aux Comores.

A Ngazidja, si rien dans les faits n'autorise à penser que le *hawara* avec la sœur de la femme est possible, les données linguistiques évoquent aussi une idée de polygynie sororale : on a vu que le terme d'adresse envers la sœur de la femme peut être « ma femme ». On peut aussi interpréter cet indice comme un signe supplémentaire d'identité des deux sœurs, vivant proches l'une de l'autre dans la maison familiale héritée de la mère.



94. A Madagascar, le mariage ou la simple relation sexuelle du mari avec la petite sœur de sa femme est traditionnellement admise bien que la règle de résidence soit virilocale. Une femme stérile préfère aller chercher sa sœur pour en faire la deuxième femme de son mari et lui permettre d'avoir des enfants. Épouser deux sœurs se fait encore en pays Androy. Par ailleurs, le mari est en relation de plaisanterie — souvent d'ordre sexuel — avec sa jeune belle-sœur (mais non avec les aînées de sa femme) et le

En général, ce qu'on a dit plus des relations familiales dans les îles est vrai pour Mayotte : rivalité des parents des deux familles d'orientation autour du couple, force du lien de parenté, importance des enfants pour valider le couple mais aussi problème du vécu par ces enfants de la quasi inévitable séparation parentale.

Les germains de même père s'entendent souvent beaucoup moins bien que les germains de même mère ; ils portent le même nom (du père) mais n'ont pas vécu ensemble. Ils ne se sentent pas vraiment frères.

Le problème du *mwana haramu* (l'enfant interdit, c'est-à-dire le bâtard) est également ressenti très vivement. Même lorsqu'on a fait avouer à la mère le nom du père, et que l'on a convaincu ce dernier en constatant les ressemblances physiques, l'enfant né hors du mariage est toujours *haramu*. Cet évènement est encore très mal vécu par les familles, même s'il est devenu plus courant.

Cependant, certaines conditions historiques spécifiques déterminent la nature et les changements de la société à Mayotte : ce sont un brassage de la population et une ouverture de l'extérieur favorisés par la présence française plus ancienne et plus durable sur cette île (depuis 1841), ainsi que par l'absence d'aristocratie locale importante et de structures politiques traditionnelles fortes et unifiées. L'origine non noble ou esclave de la population, l'hétérogénéité de sa composition, la chute dramatique de la démographie au début du XIX[e] siècle à cause des guerres locales, ont aboutit à faire de Mayotte une île qui a oublié son passé et ses traditions anciennes et qui a choisi l'avenir et la modernité en se donnant comme modèle de société l'île créole de la Réunion. Cela n'est pas sans raison, outre l'attrait de l'assistance matérielle et du développement artificiel apportés dans l'île qui a un statut de DOM[95]. La Réunion est une société hétérogène créée par l'apport de plusieurs peuples qui se sont plus ou moins mêlés, qui ont métissé leurs manières traditionnelles, mais dont la culture populaire n'a plus de valeurs assez fortes et cohérentes pour résister à la vague matérialiste de la société de consommation. Derrière les crises sociales, il faut lire les crises morales.

Mayotte a cependant des liens encore étroits avec les îles voisines et elle hésite sur son identité. L'islam qui servait de cadre à la société traditionnelle n'a jamais été, à Mayotte, très strict, et la situation coloniale n'en a jamais encouragé une expression plus soutenue. L'islam est là, certes, mais il est plus discret et plus arrangeant. Il n'y a jamais eu, à Mayotte, les grands lettrés que seules les familles aristocratiques urbaines pouvaient produire.

La jeune génération actuelle n'a donc plus, dans son bagage, l'héritage des anciens que l'on recevait dans le cadre du village quelque peu isolé et clos sur lui-même. Mais rien ne remplace cette diminution de la pression sociale traditionnelle. Les jeunes ont toujours la possibilité de se marier et de se séparer rapidement, ou de vivre ensemble dans les cases des jeunes gens. Les nouveaux salaires élevés permettent à certains hommes de se livrer au « mariage à répétition », offrant à des jeunes filles la possibilité de faire un grand mariage

94. *(suite)* passage à l'acte est permis, ce qui n'empêche pas l'épouse d'en éprouver secrètement de la jalousie (N.-J. Gueunier, communication orale). A Mayotte, une telle tolérance officielle est contre-carrée par les règles coraniques qui fait de la sœur de l'épouse une femme *haramu*, interdite.
95. Département français d'outre-mer.

dont ils couvrent tous les frais, puis, dès la naissance du premier enfant, repartant en chasse d'une nouvelle épouse.

Cet appétit de vivre ses désirs personnels est favorisé par le développement de l'île, cependant que la pression familiale et sociale se fait moindre, et que l'anomie s'installe dans cette société obnubilée par le mieux-être matériel. L'individualisme accompagne ce développement du niveau de vie, les différences se creusent et la pauvreté apparaît face à l'aisance. La solidarité familiale est entamée par les lourdes contraintes qui pèsent sur les parents, choisissant pour leurs enfants encore trop nombreux les études françaises longues, et voyant dans les voyages en France le seul moyen pour ceux-ci de contourner l'obstacle des éliminations aux examens.

L'instabilité conjugale est renforcée par des phénomènes récents, telle la course à la nationalité par mariage à laquelle se livrent des ressortissants des autres îles.

Partages et successions

Ils suivent les règles déjà mentionnées. Dans son village natal (maternel) et dans les villages familiaux qui forment un réseau, qu'il peut réactiver par sa présence, le Mahorais a des droits sur des terrains, qu'il peut faire valoir on non. Des arrangements se font à l'intérieur de la famille pour que ceux qui ne peuvent acheter aient accès aux terrains familiaux. La pression démographique est actuellement très forte.

Pour éviter les disputes entre héritiers, les parents partagent souvent leurs biens avant leur mort. Les maisons et les parcelles constructibles sont réservées aux filles, et les champs sont partagés selon la sharia, favorisant alors les fils.

Deuils

Il y a peu de marques extérieures de deuil. Les trois fêtes funéraires du *raru*, *shendra* et *arubaini* sont organisées avec l'aide des apparentés, voisins et affiliés de toutes sortes, selon une grande solidarité. Jusqu'au troisième ou neuvième jour, parentes et voisines occupent de façon ininterrompue la maison du mort, dormant dans sa chambre, pour ne pas laisser à son ombre (*shivule*) l'occasion de s'y installer et de hanter les familiers de la maison.

Les règles de mariage. L'alliance

Autrefois, il y avait un réseau d'échange entre certains villages plus anciennement mahorais, qui se nommait le *mbengo*. On ne trouve plus de souvenir de cette organisation d'échange matrimonial à l'heure actuelle.

Malgré l'absence de classes sociales marquées, quelques familles se réclament d'une origine aristocratique et l'on garde encore le souvenir des anciennes

familles d'esclaves lorsqu'un mariage est en jeu. Mais les nouveaux critères d'éducation et de richesse matérielle viennent vite se superposer à ces anciens critères.

Le « grand mariage » existe à Mayotte (il se nomme *arusi* comme à Ndzwani), les fêtes sont beaucoup plus modestes qu'à Ngazidja et Ndzwani ; elles se modernisent aussi beaucoup.

Les jeunes couples salariés vivant en zone urbaine adoptent la règle de résidence postmaritale néolocale, ce qui n'est pas à l'avantage de l'épouse en cas de séparation, mais protège l'intimité du couple s'il est uni, et permet à la famille nucléaire de suivre le modèle occidental (il est à remarquer que les *banga*, cases indépendantes de jeunes gens célibataires, ne sont plus considérées comme une bonne solution dans les familles où les fils font des études, et où on désire les garder sous surveillance dans la maison familiale agrandie).

Comme dans les autres îles, on ne peut célébrer de mariage pendant le mois de ramadan. La jeune fille (*mwanamtsa*) de grand mariage doit être vierge, et dans les mariages ruraux on expose encore le drap taché qui en témoigne, pour la plus grande fierté de sa mère et de toute sa famille.

Contrairement à Ngazidja, où l'on peut célébrer les festivités sociales du *ādа* ou grand mariage des années après l'union juridico-religieuse du couple et la naissance des enfants, on trouverait cela ridicule à Mayotte où la défloration fait partie intégrante du rituel du *arusi*.

Les jeunes gens font souvent des mariages « pour raisons pratiques » au début de leur carrière, épousant par exemple une femme déjà précédemment mariée (veuve ou répudiée, et surnommée *koko*, grand-mère) résidant sur leur lieu de travail s'ils sont instituteurs, infirmiers, gendarmes, où s'ils viennent travailler en zone urbaine. L'épouse leur procure alors une maison et des soins domestiques. Ils ne font leur grand mariage que lorsqu'ils en ont amassé les moyens financiers.

Les femmes commencent au contraire leur carrière conjugale par le *arusi*, ou bien par un petit mariage si elles sont pauvres : leur parents seront déjà bien aises de les marier dans des conditions honorables, car tous craignent une grossesse illicite et déshonorante. La fréquentation discrète des *banga* des jeunes gens par les jeunes filles est en effet dangereuse. Les adolescents pratiquent sans doute toujours le *gurua*[96], mais on note un nombre plus important de recours à l'IVG ou à l'avortement dans le milieu lycéen.

Le petit mariage consiste en un acte juridico-religieux, entre hommes, devant le cadi[97]. On note, en interrogeant des femmes comoriennes âgées, que la plupart ont eu trois à quatre unions successives dans leur vie ; pour les hommes,

96. Technique sexuelle traditionnelle d'approche sans pénétration.

97. La femme est représentée par un parent de sexe masculin, et le marié lui-même peut se faire représenter. On peut donc accomplir cet acte en l'absence des deux intéressés. Pendant de nombreuses années, on a vu des mariages unissant ainsi des jeunes filles demandées, par correspondance et intermédiaires, par des hommes comoriens installés en France, à Marseille par exemple. Les parents, et quelquefois la jeune fille elle-même, étaient généralement séduits par une telle proposition assortie d'un billet d'avion. Il y eut beaucoup de déceptions à l'arrivée. Un phénomène récent consiste pour les jeunes filles ou les femmes à trouver un partenaire dans les annonces de rencontre de magazines africains. Lorsque le partenaire (africain vivant en France de préférence) est musulman, la candidate peut faire prononcer son mariage devant le cadi avant de quitter Mayotte en règle avec la loi religieuse.

à qui la polygamie est permise, le nombre des divorces ou des remariages n'est pas comparable.

*
* *

Il semble donc que l'on puisse observer une articulation toute particulière, dans l'archipel des Comores, entre filiation, mode de résidence et structure du groupe domestique. La filiation matrilinéaire est un système qui porte en lui des contradictions, notamment avec le principe de la détention de l'autorité par les hommes, principe universellement observé dans toutes les sociétés, et souligné encore aux Comores par la présence d'une religion, l'islam, qui fournit un cadre juridique particulièrement respectueux de la prééminence de l'homme dans la famille[98]. Aux Comores, les femmes sont protégées d'un pouvoir masculin abusif par cette résidence matrilocale qui fait de l'homme un élément mobile dans la famille de sa femme[99].

La filiation matrilinéaire ne peut être observée nettement que dans la société de Ngazidja ; dans les autres îles, seule la matrilocalité demeure la règle générale strictement observée, mais l'individu n'appartient pas au seul groupe des parents maternels. Dans la ville de Mutsamudu à Ndzwani, où l'on observe dans les familles aristocratiques d'origine arabe que le lignage paternel est considéré comme le plus important, on constate tout de même que la règle de la matrilocalité est toujours observée.

Ce mode de résidence favorise un groupe domestique composé en majorité des parents de la femme en plus de la famille nucléaire parents-enfants. Si le mari est le maître de maison et le chef de famille, il n'en est pas moins isolé face à un groupe familial auquel il n'est lié que par un mariage islamique facile à rompre. L'autorité de l'époux peut donc être confortée ou amoindrie par celles des oncles maternels de la famille de l'épouse, ou par celle de ses propres frères. L'autorité des hommes, et la dépendance des femmes à leur égard, est donc bien réelle mais plus ou moins libre de s'exercer dans les différents rôles familiaux (époux, père, frère, oncle).

Ngazidja présente une organisation sociale traditionnelle encore très structurée mais aussi très lourde. L'identification des individus se fait grâce au terroir (les anciens sultanats), au territoire où vit la famille, placée dans une com-

98. L'islam admet précisément la polygynie, et ce principe semblerait contredire la matrilocalité (Ottenheimer 1985 : 81-92). Murdoch (1972) avait pensé que cette combinaison était impossible, et que si elle apparaissait elle aboutirait vite à l'abandon d'un des deux éléments. M. Ottenheimer fait remarquer que la coexistence de la résidence matrilocale et de la polygynie non sororale *is thus more than a curious example of an unusual system of marriage* (op. cit. : 89). Cependant, on ne la relève pas seulement aux Comores, mais aussi sur d'autres rives de l'Océan indien occidental : côte sud-ouest de l'Inde, îles Laquedives, îles de Lamu et Mafia, vallée du Zambèze (Ottenheimer op. cit. : 88), ainsi que dans d'autres régions d'Afrique : Côte-d'Ivoire, Congo, etc.

99. On a souvent prononcé ou écrit à propos de Mayotte, et assez abusivement, le mot matriarcat, quand les média ont montré que les femmes étaient les premières revendicatrices du maintien de Mayotte dans la France en 1974-75. A la lumière des développements précédents, on comprend combien les femmes peuvent être concernées par les problèmes de terres et par les questions se rapportant à l'éducation et à l'avenir de leurs enfants. Ceci explique l'émergence de véritables mouvements féminins adoptant une prise de position politique qui leur semblait favorable. Pour autant, les femmes n'ont pas le pouvoir, elles en sont écartées dans le domaine du politique comme dans celui du religieux.

munauté qui est son référent social. Le grand mariage, plus que des festivités autour du premier mariage d'une femme, est un systèmes d'échange complexe qui classiquement fait circuler des richesses matérielles et promeut des carrières sociales bénéficiant à tout le lignage qui y a investi.

Les Anjouanais, qui sont identifiés essentiellement par leur patrilignage, sont plus attachés à la ville qu'à un terroir proprement dit ; plus individualistes, ils investissent en faveur de la famille plus réduite, et sont moins contraints par une structure sociale plus légère.

Mwali et Maore, îles plus rurales, s'en tiennent à l'attachement à la terre de l'île par la naissance dans un village ancien, terre natale où, il y a quelques années encore, on enterrait le placenta des nouveau-nés (avant l'apparition récente des maternités).

Les Comores offrent donc un exemple de « polygynie non sororale avec résidence matrilocale »[100], double système contradictoire témoignant de la coexistence dans l'histoire des îles de deux systèmes de filiation, de deux traditions d'origine différente. Pour expliquer l'existence de cette dualité aux Comores, M. Ottenheimer a développé l'hypothèse que cette forme d'organisation sociale a commencé avec l'ancien commerce maritime dans l'Océan indien, commerce dans lequel les hommes comoriens ont joué un rôle important jusqu'au XIX[e] siècle. Il suppose une division fondamentale du travail, les femmes stables se chargeant de la maintenance du groupe domestique, et les hommes mobiles se livrant au commerce maritime de côtes en côtes (1984 : 352). Il fait remarquer avec justesse qu'un tel partage existe encore, la femme assurant dans son champ les cultures vivrières nécessaires à la survie de la maisonnée dont elle est responsable, l'homme s'adonnant plutôt aux cultures de rentes destinées au commerce, et dont les revenus seront propres à couvrir les dépenses des grands mariages.

Cette dualité a pu se mettre en place lors de l'introduction de l'islam dans une société de tradition en partie matrilocale et matrilinéaire, deux configurations coexistant alors pour préserver pouvoirs et contre-pouvoirs (voir Damir, Otting et Boulinier 1985).

Ces deux systèmes de valeurs qui sous-tendent l'organisation sociale se livrent un combat dans l'esprit et la conscience des gens, à travers des modèles de comportement contradictoires véhiculés par la religion, la littérature orale et les textes populaires sur la tradition. Attachement à la mère ou devoir conjugal, loyauté envers les parents consanguins ou responsabilité envers la famille de procréation, sont souvent les termes d'un débat intérieur.

Cependant, les vrais réseaux d'affiliation sont ceux de la famille et ceux de la terre à laquelle celle-ci est attachée par la naissance, et qui privilégie le lignage maternel. La communauté villageoise est donc tout d'abord une communauté de familles liées entre elles et prises dans des intérêts communs.

Tananarive, Centre d'anthropologie généralisée
de l'Université de la Réunion

100. Termes de M. Ottenheimer, 1979.

BIBLIOGRAPHIE

AHMED-CHAMANGA et N.-J. GUEUNIER. 1979. *Le dictionnaire comorien-français et français-comorien du R.P. Sacleux,* 2 vol. Paris, Selaf.

BLACHERE, R. 1972. *Traduction du Coran.* Paris, Maisonneuve & Larose.

BLANCHY, S. 1986a. *Lignée féminine et valeurs islamiques à travers quelques contes de Mayotte,* mémoire de DEA. Saint-Denis, Université de la Réunion.

— 1986b. *La personne âgée à Mayotte,* communication au colloque de gérontologie. Saint-Denis de la Réunion.

— 1987. *L'interprète. Lexique mahorais-français et français-mahorais.* Mayotte, CMAC et Ed. Kashkazi.

— 1988. « Mères et filles dans les contes de Mayotte », in : V. GÖROG-KARADY (éd.), *L'enfant dans les contes en Afrique.* Paris, Cilf, Edicef (Textes et civilisations).

— 1990a. *La vie quotidienne à Mayotte.* Paris, l'Harmattan.

— 1990b. « Culture et personnalité aux Comores. Relations familiales et sociales. Le style des interactions. L'espoir transculturel », *Actes du colloque de psychiatrie,* Saint-Gilles de la Réunion, 5-9 juillet 1988. Paris, l'Harmattan.

BLANCHY, S. et Saïd Islam MOINESHA. 1989. *Statut et situation de la femme aux Comores,* rapport de recherche inédit.

BOINAHERI HALIDI, 1988. *Early marriage in Great-Comoro,* mémoire de l'ENS. Mvuni, ENS.

BRESLAR, J., CHATAIN, B. et L. A. CHEYSSIAL. 1979. *Habitat mahorais, étude analytique et perspectives.* Paris, AGG, 3 tomes.

CHANUDET, C. 1988. *Contribution à l'étude du peuplement de l'île de Mohéli,* thèse de 3e cycle. Paris.

CHEIKH SI HAMAZA ABOUBAKEUR, 1985. *Traité moderne de théologie islamique.* Paris, Maisonneuve & Larose.

— 1985. *Traduction du Coran.* Paris, Fayard, 2 tomes.

CHOUZOUR, sultan. 1982. *Histoire et sociologie de Ngazidja. Le manuscrit de Saïd Hussein. Présentation, traduction, notes,* thèse de 3e cycle. Paris, Inalco.

DAMIR, Ben Ali. 1984. « Organisation sociale et politique des Comores avant le XVe siècle », *Ya Nkobe* 1. Moroni, CNDRS-Moroni.

DAMIR, Ben Ali, BOULINIER, G. et P. OTTINO, 1985. *Traditions d'une lignée royale des Comores.* Paris, l'Harmattan.

GUEUNIER, N.-J. 1986. *Lexique du dialecte malgache de Mayotte.* Paris, Inalco (Études Océan indien 7).

GUY, P. 1952. « Essai de traduction juxtalinéaire du traité de jurisprudence de l'imam an-Nawasi », *Minhadj at-Tâlibin,* ronéo.

— 1954. *Traité de droit musulman comorien.* Alger.

— 1956. *L'islam aux Comores.* Paris, Cheam.

— 1961. *Cours de droit musulman.* Tananarive.

— 1972. *Chronique judiciaire de Mayotte,* ronéo.

— 1986. *Le Minhadj at-Tâlibin et les coutumes comoriennes dans le statut personnel.* Paris, Inalco (Études Océan indien 6).

LAFON, M. 1987. *Le shingazidja, une langue bantu sous influence arabe,* thèse de 3e cycle. Paris, Inalco.

LAMBEK, M. 1980. « Spirit and Spouses : Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte », *American Ethnologist* 318.

— 1983. « Virgin Marriage and the Autonomy of Women in Mayotte », *Signs Journal of Women in Culture and Society* 9 (2).

— 1990. « Exchange, Time and Person in Mayotte : the Structure and Destructuring of a Cultural System », *American Anthropologist* 92 (3) : 647-61.

LAMBEK, M. et J. 1981. « The Kinship Terminology of Malagasy Speakers in Mayotte », *Anthropological Linguistics* 23 (4) : 154-82.

LAMBEK, M. et J. BRESLAR. 1986. *Funeral and Social Change in Mayotte, in Madagascar, Society and History.* Carolina Academic Press, C.-K. Kottak et al.

LEGUENNEC-COPPENS, F. 1987. « Le manyahuli grand-comorien : un système de transmissions des biens peu orthodoxe en pays musulman », in : M. GAST (éd.), *Hériter en pays musulman.* Paris, CNRS.

MARTIN, J. 1968. « Les notions de clan, nobles et notables. Leur impact dans la vie politique comorienne d'aujourd'hui », *l'Afrique et l'Asie* 81 : 39-63.

— 1983. *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs.* Paris, l'Harmattan.

MAS, J. 1979. « La loi des femmes et la loi de Dieu (à propos d'une coutume grand-comorienne », *Annuaire des pays de l'Océan indien,* vol. VI.

MOHAMADI, N.-R. 1986. *L'évolution des institutions sociales mohéliennes,* mémoire de maîtrise. Bordeaux, université de Bordeaux II.

MURDOCK, G.-P. 1972. *De la structure sociale.* Paris, Payot.

ORTNER, S.B. et H. WITEHEAD. 1981. *Sexual Meanings, the Cultural Constuction of Gender and Sexuality.* Cambridge, Cambridge University Press.

OTTENHEIMER, M. 1971. *Domoni : Formal Analysis and Ethnography of a Comoro Island Community,* Ph. D. of Anthropology. Tulana, Tulana University.

— 1984. « Some Problems and Prospects in Residence and Marriage », *American Anthropologist* 86 (2).

— 1985. *Marriage in Domoni.* Prospect Heights, Waveland Press.

OTTENHEIMER, M. et H. 1976. « The Classification of the Languages of the Comoro Islands », *Anthropological Linguistics.*

— 1979a. « Matrilocal Residence and Nonsororal Polygyny : A Case from the Comoro Islands », *Journal of Anthropological Research* 35 (3) : 228-335.

— 1979b. « Marriage in the Comoro Islands », *Africa* 49 (2) : 182-84.

OTTINO, P. 1965. *La crise du système familial et matrimonial des Sakalava de Nosy Be.* Tananarive, faculté des lettres et sciences humaines (Civilisation malgache 1).

— 1974a. *Madagascar, les Comores et le sud-ouest de l'Océan indien,* Tananarive, université de Madagascar.

— 1974b. « L'Océan indien comme domaine de recherche », *l'Homme XIV* (3-4).

— 1976. « Le Moyen-Age de l'Océan indien et les composantes du peuplement de Madagascar », *Asemi* vol. 7 (2-3) : 3-8.

— 1978. *Les traditions d'établissement dans l'ouest de l'Océan indien,* inédit, ronéo.

RADCLIFFE-BROWN, A.-R. 1953. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique.* Paris, PUF.

RENEL, C. 1921. « Ancêtres et dieux à Madagascar », *Bulletin de l'Académie malgache,* tome 5.

ROBERT, M. 1976. *La société islamique et le droit musulman aux Comores et dans l'Océan indien,* mémoire de DES. Paris, université de Paris II.

ROBINEAU, C. 1966a. *Société et économie d'Anjouan.* Paris, Orstom.

— 1966b. *L'islam aux Comores. Une étude d'histoire culturelle de l'île d'Anjouan.* Paris, Orstom.

— 1967. « Taloha 2. Arabes et islamisés à Madagascar et dans l'Océan indien », *Revue du musée d'Art et d'Archéologie.* Tananarive, musée d'Art et d'Archéologie.

SAID Abdurahim. 1983. *Mariage à Ngazidja, fondement d'un pouvoir,* thèse de 3e cycle. Bordeaux, université de Bordeaux II.

— 1984. « Échanges des biens lors des festivités matrimoniales dans l'île de Ngazidja », *Ya Nkobe* 2 : 3-6.

SEGALEN, M. 1981. Sociologie de la famille. Paris, Armand Colin.

SHEPHERD, G.M. 1977. « Two Marriage Forms in the Comoro Islands : an Investigation », *Africa* 47 (4) : 344-59.

TRIMINGHAM, J.S. 1964. *Islam in East Africa.* Oxford, Oxford University Press.

FAMILLE ET PARENTÉ DANS L'ARCHIPEL DES COMORES

SOPHIE BLANCHY

L'archipel des Comores, composé de quatre îles et situé dans le canal du Mozambique (Océan indien occidental), présente une unité de civilisation mais aussi des particularités insulaires, comme le montrent le système de parenté et sa terminologie. La société comorienne est organisée sur un double système, dont la mise en place peut être expliquée par l'histoire régionale : l'islam a apporté ses règles juridiques dans une société matrilinéaire à résidence matrilocale. L'équilibre entre ces deux forces est diversement réalisé selon les îles, les classes sociales et le niveau socio-économique.

FAMILY AND KINSHIP ON THE COMORO ISLANDS

SOPHIE BLANCHY

The four Comoro Islands in the Mozambique Channel have a single civilization despite variations between islands. This can be seen in the kinship system and its terminology. Comoro society is organized in a twofold system, whose origins lie in regional history : Islam brought its legal rules into a matrilinear society with matrilocal residence. The equilibrium between these two forces varies from island to island, among social classes and according to socioeconomic status.