



HAL
open science

DEVENIR UNE FEMME ACCOMPLIE : MERE DE ADA

Sophie Blanchy

► **To cite this version:**

Sophie Blanchy. DEVENIR UNE FEMME ACCOMPLIE : MERE DE ADA. Maisons des femmes, cités des hommes. Filiation, âge et pouvoir à Ngazidja (Comores), Société d'ethnologie, pp.322, 2010, Sociétés africaines. halshs-00864338

HAL Id: halshs-00864338

<https://shs.hal.science/halshs-00864338>

Submitted on 20 Sep 2013

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

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

Version auteur (2008) du chapitre 5 de l'ouvrage publié en 2010, *Maisons des femmes, cités des hommes. Filiation, âge et pouvoir à Ngazidja (Comores)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 322p.

Sophie Blanchy

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

CNRS – Université de Paris Ouest Nanterre

DEVENIR UNE FEMME ACCOMPLIE : MERE DE ADA

Les femmes de Ngazidja n'ont pas de système d'âge : ce n'est donc pas dans une gradation progressive que se construit la temporalité propre à leur cours de vie. Elles se rassemblent cependant, comme les hommes, en groupements de commensalité actifs dans les échanges de *āda*. Or deux de ces groupements sont nommés l'un *beya*, comme la classe d'âge masculine, l'autre *mdji*, comme le groupement d'Accomplis. Que signifie cette homonymie, quelle est la nature de ces groupes féminins et la hiérarchie des lignages y a-t-elle une pertinence?

Le Grand mariage, pour les femmes qui le font, ouvre une carrière « de *āda* » : il marque un premier passage qui fait de la mariée une « fille de *āda* », et lui permet d'avancer vers le statut de « mère de *āda* ». Ce statut est acquis par la mère de la mariée, que le mariage de sa fille fait passer d'une catégorie générationnelle à l'autre. Chez les femmes, le Grand mariage concerne donc autant sinon plus sa mère que la mariée elle-même. Autre caractéristique, le mariage en *āda* n'est possible que pour une première union, ce qui impose des limites d'âge, et il est en principe réservé aux filles aînées, ce qui instaure une hiérarchie fondamentale avec les autres femmes, les cadettes, exclues de ce parcours de *āda* dès qu'elles ont contracté leur premier mariage. La progression qui s'ouvre aînées comporte, non des grades, mais deux grandes étapes. Elles doivent faire preuve de leur capacité à agir, aidées par leur famille et leurs groupements, et à s'imposer sur leurs rivales, femmes des autres maisons ou cadettes ayant de l'ambition pour leurs filles.

Les femmes prennent part à quatre types de groupements avec l'aide desquels elles font les paiements de *āda*. Ce sont, par ordre d'importance: le *beya* et le *mdji*, qui comptent quelques dizaines de membres, la maison *daho* et le quartier *mdraya*, aux limites moins formelles. Des femmes de différents lignages se rassemblent dans le *beya* et dans le *mdji*, où chacune reprend la place de sa mère et fait entrer sa fille aînée pour lui succéder. Les partages y sont égalitaires : s'il y a hiérarchie entre les femmes, c'est ailleurs qu'il faut la rechercher. Ces groupes se montrent actifs au moment des fêtes *mashuhuli* avec la préparation de repas, les cotisations en argent ou en ingrédients, les services et leurs rétributions, les échanges et les partages de nourriture. Avant d'examiner leur rôle dans la carrière féminine, présentons tout d'abord les différentes possibilités de progression des femmes dans leurs

âges et leurs statuts.

Catégories d'âge et parcours féminins

La position d'aînée est déterminante puisqu'elle permet à la fille, par le Grand mariage, d'accéder à une position privilégiée, mais la maternité procure à toutes les femmes, aînées comme cadettes, un certain statut¹. La stérilité en revanche les fait vite oublier dans le rappel des généalogies, et elle écarte l'aînée de sa carrière de *āda*, en la disqualifiant pour la transmission de sa maison.

Au sortir de l'enfance les filles sont désignées par leur poitrine naissante, puis, à la puberté, elles sont considérées comme capables de mettre au monde des enfants, donc épousables. On les appelle alors *mdru mararu*² par comparaison avec le *mbe ya mararu*, « bovin de troisième » [catégorie], que sa taille rend consommable (on peut traduire l'expression par « tendron »). Un jeune homme membre des classes d'âge me donne une autre interprétation du sens de *mdru mararu*, qui révèle le souci des Fils qui recherchent une épouse. A Ngazidja, « trois personnes » (*wandru wararu*) doivent accepter ensemble la demande, le père, la mère, l'oncle, et c'est à eux que le mot *mararu* ferait référence. Les appétissantes filles à marier étaient jadis soustraites de diverses manières à la convoitise des hommes: recluses pour les plus riches et oisives, enlaidies pour celles qui devaient vaquer dehors aux travaux domestiques. A celles-là, dit-on, on coupait les cheveux très ras et on ne donnait qu'un tissu de coton écru (*hami*) pour se vêtir ; elles méritaient leur nom de *mdru mararu kumba* : « tendron [qui pue] la sueur »³. Aînées et cadettes sont désignées par des termes révélant leur position contrastée, les premières étant des *wana zidakani* (les « filles aux niches » parce qu'elles sont consignées à l'intérieur, dans le salon décoré de niches dans le mur), surveillées comme des princesses, les secondes des *wanashé*, cadettes corvéables comme des « servantes » *wana idjahazi*. Ces rôles opposés sont mis en scène dans les contes comoriens à travers le thème de la princesse faite esclave.

La maternité est un passage initiatique pour toutes les femmes, quelle que soit la forme de leur mariage⁴. La jeune femme qui a son première enfant, *mna nkasi ya handa*, « jeune [à la] première pagaie », est comparée au pêcheur qui a affronté la mer pour la première fois ; le danger de mort est similaire, et ce n'est pas un hasard si l'apprentissage du métier de pêcheur est ponctué de rituels spécifiques que ne connaissent pas les agriculteurs. La femme qui a eu quelques enfants est qualifiée de « mère à moitié », puis à la fin de sa période d'activité génésique, de « noix de coco mûre » (contenant de la pulpe et non plus de l'eau à boire), comparaison qu'on retrouve dans plusieurs contextes rituels : dans leur maison, mère et grand-mère ont donné naissance à une descendance

¹ Tout groupement « de femmes » (*la kiundru ushe*) est le plus souvent appelé groupement « de mères » (*la kizade*).

² Personne/trois.

³ Un portrait qui correspond à celui des filles esclaves.

⁴ La défloration a souvent été comparée à la circoncision, notamment par la similitude des rituels protecteurs qui y préparent (Lambek, 1983). A l'âge où la fille est mariée par ses parents, le jeune homme déjà circoncis a de premières relations sexuelles (secrètes), avant de s'engager dans un mariage en petite maison.

comme le fruit qui, posé sur le sol et plongeant ses racines, donne un cocotier couvert de noix. Beaucoup plus tard enfin, la femme âgée porte le nom de mère de la cité (*mdzadze wa mdji*), quand l'étendue de son groupe matrilineaire lui donne cette dimension presque politique.

Devenir fille de āda :

La fille est mariée par les parents à l'âge où le fils entre dans le système d'âge des Fils de la cité. S'il s'agit d'un Grand mariage, elle devient « fille de āda » à l'issue d'une suite de rituels dont l'étape centrale est l'entrée du mari dans la maison.

L'entrée du mari dans la maison

Un temps fort de neuf jours, s'ouvrant par l'entrée du marié dans la maison de la mariée, marque la transformation des personnes des conjoints. Les cinquième, septième et neuvième jours sont marqués par des échanges entre le marié et la mère de la mariée, et entre chacun d'eux et leur *beya* respectif : classe d'âge pour le marié, groupe féminin pour sa belle-mère. Le neuvième jour est celui de la « sortie » du marié et de la mariée, chacun dans l'espace et la société qui lui convient.

L'entrée dans la maison (*hundjiya, huwenda dahoni*) est aussi nommée dans le Mbadjini « lavement des pieds » (*djosa mindru*), du nom du rite central. A Male, le marié amené en cortège n'avait pas, autrefois, le droit d'entrer tant qu'une femme de āda, nommée pour la circonstance *msiha birika* (« celle qui verse la jarre »), ne lui avait pas lavé les pieds : purification destinée à protéger la maison et ses occupants. La seule qui pouvait le faire était la femme de l'oncle *mdjomba* de la maison de la mariée, c'est-à-dire une femme d'une maison alliée. Elle prenait du parfum et en arrosait les pieds du marié, qui donnait alors à la maison une forte somme. C'est ce geste qui subsiste et a pris aujourd'hui tant d'importance. Puis un homme prononce l'appel à la prière *adhan*, scène qui n'est pas sans rappeler le rituel d'accueil du nouveau-né en ce bas-monde. C'est alors que commencent les discours (*shinduantsi*), faits par deux orateurs (*mahatwibu*), celui du marié prenant la parole en premier, celui de la mariée lui répondant. La *msiha birika* jadis, et les orateurs aujourd'hui encore, reçoivent de l'argent de la maison. A Fumbuni, on appelle aussi l'entrée « conquête de la maison » (*hutsamia, hutsamiza dahoni*), le mot désignant aussi bien la conquête d'un territoire que la défloration d'une jeune fille. Dans tout le Mbadjini, c'est la fête la plus onéreuse du Grand mariage⁵.

Un dimanche d'août 2002, tôt le matin, une « entrée dans la maison » se prépare dans la cité de Dembeni. Des femmes se sont attroupées autour de la maison de la mariée, grosse habitation à étage dont les peintures séchaient encore la veille. D'autres, membres d'une femme d'une association, amènent en chantant un ensemble hétéroclite de cadeaux traditionnels et modernes : four à micro-ondes, régimes de

⁵ La somme offerte à la maison nuptiale *umbizani* atteint 1.545.000 FC (3090 €) dans un mariage en 1999, 4.000.000 FC (8000 €) dans un autre en 2001.

bananes, étagères. Des fillettes « Je viens » circulent dans la foule avec leurs robes neuves à la française. L'association de *twarab* de la mariée arrive en apportant des liasses de billets de banque épinglées sur un pagne *leso* qu'elles tiennent tendu à bout de bras. C'est l'argent gagné dans le concert de la veille. Les youyous montent, l'association de la mère de la mariée chante au son de tambourins *tari*; l'ambiance s'échauffe.

Il faut entretenir l'excitation, tandis qu'en bas du village, chez la sœur du marié, dans sa belle maison de *āda*, la préparation des bijoux va bon train. Les femmes de l'association de la sœur, assises par terre au salon, fixent sur un grand panneau l'ensemble des bijoux (*ipankono*) qui seront amenés à la mariée. Les curieuses doivent payer un petit quelque chose pour pouvoir entrer. Les associations de la sœur et de la nièce du marié *Bwana arusi* sont les premières concernées. C'est en réalité la nièce du marié, elle-même déjà mariée en Grand mariage, qui joue le rôle d'*itswa daho*, chef de maison. Le marié est âgé, il a passé sa vie à Madagascar, et rentre pour sa retraite. La nièce, marieuse de son oncle, accueille son association de femmes, dont les membres lui présentent un bouquet de fleurs artificielles sur lequel sont accrochés des billets de banque (un prêt qui est marqué dans ses cahiers). La porte-parole dit dans un petit discours qu'elles sont venues « prendre des nouvelles », et qu'elles amènent *zihwi shirini*, « vingt billets de 5.000 FC » (200 euros). Dans la petite pièce remplie de femmes, on chante à tue tête : « *Fatima harengeshewo, Dja mwezi walalao*, Fatima est à l'honneur, Elle est brillante comme la lune ». Les cris convenus de « *Karipvode ! Que nous sommes heureuses !* » éclatent de tous côtés.

Devant la maison, les hommes attendent que le marié soit préparé par ses frères d'âge, les membres de son *beya*, en jouant un *zifafa*. Autrefois, plus qu'aujourd'hui, le *zifafa* était dansé, toujours suivant les mêmes figures, exécutées en ligne ou en cortège, qui consistent en pas avant ou arrière accompagnés d'un geste pour lancer en l'air une canne ou ce qui en tient lieu. L'orchestre vient de l'école coranique *paya la shiyo* du beau-frère *shimedji*, le mari de la nièce aînée, père de la maison, qui a un rôle important à jouer dans le rituel. Il avait d'abord été élève dans cette école à l'orchestre réputé, et a repris le flambeau. Très demandés dans les *madjilis* et les *zifafa*, les élèves adolescents jouent de la flûte, du tambourin *tari* et chantent les poèmes religieux *kaswida*. Leur tenue arabe de style assez libre est composée de la robe blanche *kandu* et d'un châle rouge ou noir, qui ici n'a pas la signification du *mharuma* des Accomplis ; certains l'ont enroulé sur leur tête en turban. Les musiques sont apprises avec des cassettes enregistrées en Indonésie et achetées à Dubai ou à Maurice, dont les airs sont devenus populaires à Ngazidja.

Le *shimedji* porte un manteau noir brodé (*djoho*) et un turban. Sa femme, nièce du marié, porte un *subayiya*, beau tissu rayé réservé pour les *āda* à la sœur du marié ou à sa représentante (il s'agit ici de la nièce, mariée en *āda* avant son oncle). Des voisines se sont « habillées à l'ancienne » (*wapvaha tsungu*) l'une d'un *leso mawa* (motif de roses), l'autre en *kanga* bleu, une troisième a un *leso tafside* à petits points et dessins de style indien.

Le *beya* du marié semble prendre son temps pour le préparer : en réalité, on attend les dernières cotisations de l'entourage pour réunir la somme du *djosa mindru*, le *āda* le plus cher à Dembeni, qu'il

faudra payer tout à l'heure. Ces dons sont nommés *madjilio*, « [qu'on donne] quand on vient voir [le marié] », de *hudjilia*, venir voir quelqu'un, par extension, lui donner de l'argent ou de l'or pour les *āda*⁶.

Finalement, le cortège se met en route. La nièce du marié marche à ses côtés vers la maison de l'épouse en le protégeant du soleil avec une ombrelle. Son mari, le *shimedji* les suit, tenant à la main une serviette en cuir qui contient le *djosa mindru* (l'argent nommé « lavage des pieds »). D'autres parents viennent ensuite. De l'autre maison sortent des jeunes femmes mariées qui viennent à la rencontre du cortège : ce sont les *wapambe*, mises à la disposition du mari par la famille de la mariée pour jouer le rôle de « suivantes » et veiller à ses besoins.

Arrivé devant la maison, le *shimedji* entre avec le cartable contenant l'argent. Comme il est maître coranique, c'est lui qui va chanter l'appel à la prière *adhan*, normalement lancé par le *naib*, représentant du cadî. Sur le porche, les hommes se pressent en foule, entourés de trois ou quatre cameramen loués par les deux familles. Le marié et son *shimedji* sont entourés des Accomplis qui l'accueillent au nom de la maison. Un *sheikh* fait un premier discours *shinduantsi* au thème assez religieux, puis un autre Accompli prend la parole et cite tous les grands hommes décédés de la maison où entre le mari. Vient ensuite le moment de *huloza ha entsi*, « marier devant le pays » : au fur et à mesure que l'orateur prononce le nom des cités inscrites sur son papier, un jeune Accompli distribue les enveloppes à ceux qui lèvent la main dans la foule massée devant la maison. Certaines personnes, hommes et femmes, se spécialisent dans la récupération d'enveloppes en allant dans tous les *āda* de l'île, et souvent ils les gardent pour eux. Un plateau *sinia* de tabac à chiquer circule. Dans d'autres villes, comme à Fumbuni, c'est le tabac à priser qui est préféré.

Bwana arusi et sa nièce sont montés dans la chambre où s'entasse une foule de parents, et où se sont glissés les cameramen. Tous attendent sans bouger que les prises de vidéo souvenir soient tournées. *Bibi arusi*, la mariée, vêtus d'un *subayiya* comme la nièce de *Bwana arusi*, ce qui souligne l'importance de ces deux femmes, est assise sur le lit double, et a posé ses mains couvertes de bagues sur ses genoux dans l'attitude de rigueur. Les bijoux de l'*ipankono* sont exposés derrière elle. De nombreuses femmes des deux familles sont venues la voir, elle et son or.

Dans la rue, devant la maison, les parentes et le *beya* de la mère entonnent des chants de réjouissance *bora* et *masambi*, légèrement dansés, déjà entendus lors des *āda* précédents comme le *kanguo*.

En résumé, cette cérémonie consiste pour le marié, amené par une femme (sa sœur), à acheter son droit d'entrée dans la maison en payant à une autre femme les soins dont il fera l'objet (fig. 40). L'argent qu'il apporte est transmis par l'intermédiaire de son allié (le *shimedji*), membre d'une tierce maison. De même, la femme qui lui « lave les pieds » (la femme de l'oncle) vient d'une tierce maison. Quatre maisons jouent donc un rôle, deux qui s'allient et deux autres, alliées des premières, qui se portent garantes. Les interactions de ces quatre maisons impliquent aussi deux paires frère-sœur et deux couples conjugaux autres que les mariés : la sœur du marié (qui envoie son mari porter l'argent du lavement) et le frère de la mère de la mariée (qui envoie sa femme laver les pieds du marié). Les

⁶ Les femmes de l'association avaient employé la même expression en amenant leur bouquet de billets de banque. De même on dit : « *Tsihudjilia trangani*, je viens te voir dans ton deuil », pour des condoléances, mais aussi « *tshihudjilia uzadeni* » lors d'une visite de naissance. Pas de visite sans cadeau qui souligne la valeur de la relation.

deux acteurs, celle qui lave et celui qui paye, sont dans une situation symétrique par rapport au couple des mariés, avec un décalage de génération vers le haut du côté de la mariée (vers sa mère et son oncle). C'est que la maison où entre le marié est encore dirigée par la mère de la mariée et elle joue encore son rôle avant de transmettre sa place à sa fille. L'ordre des mariages –la sœur du marié avant lui, et l'âge moyen supposé –beaucoup plus jeune chez les femmes que chez les hommes – corrige ce décalage⁷. Le marié et la mère de sa femme sont généralement d'âge proche, et les échanges entre leur *beya* respectifs montrent qu'ils sont des partenaires et que leurs groupes *beya* sont comparables.

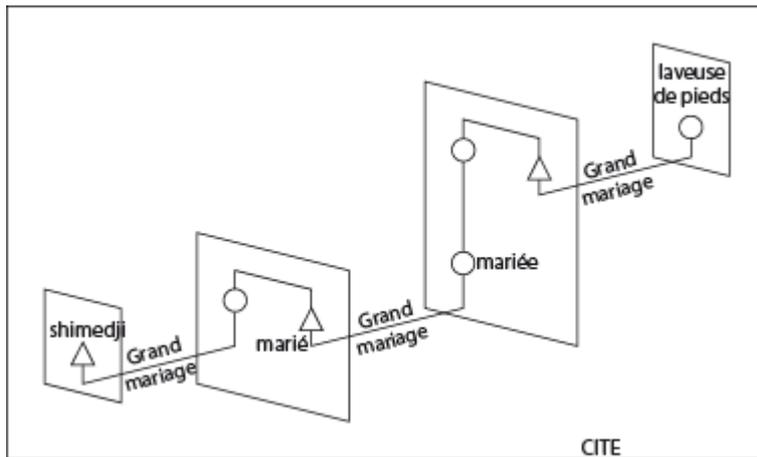


Fig. 40, Les acteurs du rituel de lavage des pieds.

Le marié, officiellement reclus dans la chambre (*ndani*) avec sa femme, reçoit chaque jour la visite de ses frères d'âge, pour lesquels la mère de la mariée et son groupement *beya*, prépare le repas « de noces » le sixième jour. Le *beya* féminin est surtout chargé de rassembler les grandes quantités de lait caillé nécessaire à ce festin, que les femmes commandent à des éleveurs pour un prix élevé. Fontoynt notait en 1937 : « Il y a des villages où les femmes apportent sur la tête des jarres dont quelques unes sont pleines de lait mais les autres, la plupart, vides. Ce qui importe c'est le nombre » (ibid. : 48). Un autre groupement de la mère, le *mdji*, est chargé de faire des gâteaux envoyés dans la maison du marié, c'est-à-dire chez sa sœur⁸. Les échanges entre mère et mari de la fille, la symétrie qu'instaure la relation à leur *beya* respectif, souligne le rôle comparable que joue ce rituel dans le parcours de chacun. La mère de la mariée se montre capable, grâce à la mobilisation de son *beya*, de rassembler les ingrédients d'un festin pour le *beya* masculin du marié.

⁷ Dans l'exemple donné ci-dessus, l'âge du marié est particulièrement élevé, ce qui est fréquent chez les migrants. La démocratisation du Grand mariage ne fait que renforcer cette fréquence.

⁸ Cet envoi nommé *nkorwa* se faisait autrefois à Moroni la veille du cinquième et non du septième jour, et devait comprendre toutes les sortes de gâteaux et de la viande de cabri. Fontoynt mentionne à Moroni, le quatrième jour, l'envoi par le mari de victuailles chez sa nouvelle femme de *āda* et, en quantité moindre, chez sa femme de petite maison s'il en a une. Cela se fait encore à Mitsamihuli, mais presque partout, cette fête est célébrée le neuvième jour. A Dembeni, le marié ne fournit pas de boeuf mais des bananes au coco (*ndrovi ya nazi*).

La sortie des initiés, mari et femme de ada

Le neuvième jour (*ntswa shendra*), à Dembeni, le marié « sort de la chambre » (*hurooha ndani*), pour être « installé au salon » (*huheziwa bandani*) où est servi un repas qui fait de lui un véritable Accompli⁹. Ce festin, préparé dans sa maison, est amené en cortège chez la mariée avec de nombreux cadeaux (*zindru*), des tenues féminines complètes¹⁰ et de l'argent, que la mariée distribuera par la suite à son entourage. La classe d'âge au complet, mariés et non mariés, consomme ce repas. Puis ses frères d'âge l'habillent d'un manteau noir brodé *djoho* et le promènent dans tout le village. La petite sœur de la mariée l'accompagne en tenant un parasol pour le protéger du soleil, geste symétrique à celui de sa sœur, quand elle l'amenait dans cette maison neuf jours plus tôt. Les gens jettent de l'argent au passage du cortège.

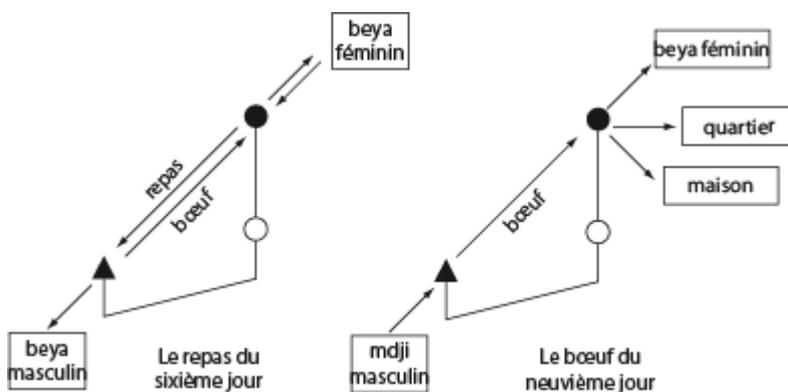


Fig. 41, Mari et belle-mère, partenaires des échanges

Dans d'autres villes, comme Moroni, c'est un bœuf «du neuvième jour» et non un repas qui marque la sortie du marié. Il n'est pas destiné aux hommes de sa classe d'âge mais à la mère de la mariée et à son *beya*. Les hommes de son *mdji* le découpent et gardent pour eux les petits morceaux. Les morceaux nommés, qui ne semblent pas jouer ici comme marqueurs de hiérarchie, sont envoyés à la mère de la mariée, qui les distribue dans l'ordre suivant: le premier à son groupe coutumier *beya*, le deuxième aux femmes de son quartier, les deux suivants aux deux maisons, c'est-à-dire aux oncles qui en sont les chefs. Le partage de ce bœuf donné par le marié se fait donc essentiellement dans le réseau de la belle-mère (fig.41)¹¹. Ce bœuf, qui n'existe pas dans le Mbadjini conservateur, a sans doute été une innovation. Les belles-mères du Mbadjini se contentent des cadeaux de vêtements, un dû ancien rapporté dans les contes, paiement sans lequel le mariage n'est pas achevé¹².

Le conte de la maison de la mère, récit typique d'initiation rapporté plus haut, montre comment la réintégration sociale de la fille initiée, la nouvelle mariée en *āda*, ne peut se faire que par la

⁹ Le festin comprend aussi de la viande de cabri et du riz. C'est l'équivalent du « boeuf du neuvième jour » célébré ailleurs.

¹⁰ Chaque tenue comprend un nombre précis d'éléments : sous-vêtements, chemise, robe et voile de tête *leso*.

¹¹ A Ikoni, il est destiné à la classe d'âge *hirimu* de Fils que le marié quitte en devenant Accompli, mais cette variation implique que la mère de la mariée reçoit alors autre chose, car la logique d'ensemble est la même.

¹² Le contenu des échanges se transforme, mais pas la direction des transferts : à Tsidje (Bambao), en 2004, c'est de l'électroménager qui est donné à la place du boeuf pour le « neuvième jour ».

transmission officielle de la maison. Dans la vie réelle, la mariée reçoit tout d'abord la visite de ses belles-sœurs qui lui offrent des bagues en signe de leurs nouvelles relations d'alliées *mazimedji*¹³. Elle les invite à un repas nommé *dumbuso*, et on dit que la sœur de son mari ne pourrait pas boire chez elle, ne serait-ce qu'un verre d'eau, avant d'avoir été conviée à ce repas. Comme chez les hommes, faire manger est la seule manière de se faire reconnaître, ici comme maison de *āda* transmise à la nouvelle épouse, par les femmes des autres maisons. Cette fête marque pour la jeune mariée le terme d'une première initiation, notamment sur le plan sexuel, pour laquelle elle a reçu des pièces d'or *pauni* et des bagues en or, qu'elle doit exhiber quand on la filme dans sa chambre : preuve de sa vertu, signe de la valeur de la maison.

La « sortie au salon » de la mariée (*hutoa ukumbi*) à la fin du Grand mariage est un rituel récent qui vient de Zanzibar¹⁴. Certains Comoriens trouvent choquant d'exposer la mariée à un public de plus en plus nombreux, les réseaux sociaux invités s'élargissant avec les facilités de communication et la surenchère de la compétition générale. La sortie au salon a commencé à se faire dans des espaces extérieurs (places, maisons d'associations, cinéma) traités comme des lieux privés, puisqu'ils sont clos et que les hommes en sont exclus, y compris le mari, sauf exceptions (pour les fêtes « très swahilies », ou « modernes »). Les non initiées, femmes mariées sans *āda* ou jeunes filles non mariées, en sont également exclues et entrent alors dans la salle si soigneusement voilées qu'on les considère comme absentes.

En 1988, un grand rituel de *hutoa ukumbi* fut organisé un soir à Itsandra-mdjini, sur une place fermée par de grands panneaux de toile devant une maison de pierre de la cité. Une scène était dressée face à un parterre de chaises où s'étaient assises environ deux cents femmes de *āda*, la plupart en *bwibwi*, qui faisaient là leur première visite à la mariée, désormais initiée comme elles. Toutes les autres femmes étaient soigneusement voilées, le visage parfois caché, ou bien étaient restées dans les appartements alentour et observaient par les fenêtres des étages. Au bout d'un moment, la mariée vint s'installer sur la scène dans une robe blanche à l'occidentale. Le blanc, un emprunt à des manières de faire étrangères valorisées, ne faisait pas référence à la virginité de la mariée mais au fait qu'elle avait réussi son initiation.

Un autre grand *hutoa ukumbi* se déroula un après-midi dans la salle de cinéma que la famille avait louée à Moroni. Plus de trois cents femmes y étaient venues. Sur la scène décorée de guirlandes de Noël, traduisant les circonstances de fête, était disposé un canapé vide. Plusieurs associations des parentes de la mariée chantèrent et reçurent d'importantes sommes d'argent de la part des femmes de *āda*. Puis la mariée elle-même vint prendre place sur le canapé, où elle reçut encore une pluie de billets de banque.

Grâce au Grand mariage célébré pour elle, la jeune mariée de *āda* entre dans un groupe de la société féminine, les « femmes de *āda* », dont les cadettes ne font pas partie. Le signe principal de leur nouveau statut est le *bwibwi*, ensemble noir très couvrant qui ne peut être porté que par une femme

¹³ A Anjouan, c'est la nouvelle mariée qui rend visite à toutes les femmes de la famille de son mari pour se présenter.

mariée en Grand mariage. A l'instar du *mharuma* masculin, il est porté par les vieilles « mères » comme un insigne de pouvoir. A Zanzibar, le *bwibwi* faisait partie des symboles de l'élite que les femmes d'origine modeste s'approprièrent peu à peu. Les associations de danses et d'initiation féminines portaient des *kanga* ou des *leso* uniformes (pagnes). Dans cette société où se trouvaient mêlées femmes d'origine esclave et femmes arabes et africaines libres, apparut dans les années 1920 une nouvelle danse d'initiation, *mkinda*, qui permettait une négociation des liens ethnique et une médiation des relations de classes. Le *bwibwi* devint la marque des femmes initiées avant de se répandre par la suite sur toute la côte (Fair, 1996 : 158-9, 1998 :86-87). La situation à Ngazidja, où l'on n'échappe pas à son origine maternelle, est loin d'être comparable avec Zanzibar, mais le *bwibwi* y a gardé sa signification de tenue d'initiée. Il est encore porté dans les fêtes de *ada*, et même au quotidien par des femmes des Gens de la Terre, parfois celles des Pêcheurs. Avec cette tenue, une femme s'affirme comme puissante héritière d'un matrilineage. Le *bwibwi* sied particulièrement aux teints clairs, d'après les Comoriennes, et s'accorde bien aux bijoux en or : les critères de l'esthétique sont ici entièrement symboliques (sang arabe, richesse).

Un tissu porté drapé, le *shiromani*, sert aux autres femmes à se voiler complètement pour se glisser dans les fêtes féminines de *āda* où elles n'ont pas accès. On tient alors à deux mains son *shiromani* fermé devant le visage en ménageant une fente où passe le regard ; on peut aussi observer ainsi les fêtes masculines se tenant la nuit sur les places publiques. Les autres voiles que portent les femmes comoriennes, nommés *leso* ou *kishali*, « châle »¹⁵, sont signes de pudeur et de bonne éducation, au même titre que le respect des règles de circulation¹⁶.

Les « femmes de *āda* » sont partagées en deux générations, *wana*, les filles et *wadzade*, les mères (les grand-mères *makoko*, retraitées, conseillent les plus jeunes). Filles et mères de *ada* correspondent, en termes d'apprentissage, aux Fils [de la cité] et aux Pères ou Accomplis, toujours conseillés par les vieillards *wazee*. Les hommes font leurs apprentissages économiques, sociaux et politiques en progressant sur les échelons d'âge ; les jeunes femmes, passivement sélectionnées par leur propre

¹⁴ *Ukumbi* est défini en *shingazidja* comme l'ensemble des meubles de salon apporté par la femme dans le mariage (Lafon, 1987 : 354). En swahili, c'est la galerie, la véranda ou le balcon, voire le porche, d'une habitation (Sacleux, 1941 : 347).

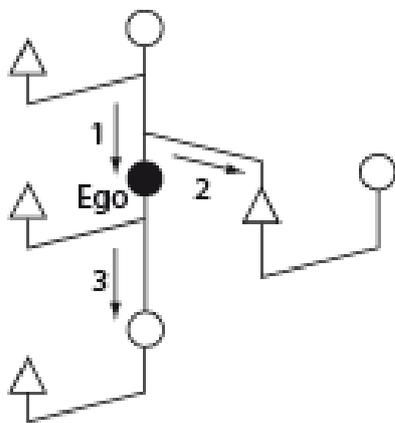
¹⁵ Le français est une des langues officielles des Comores aux côtés de l'arabe et du comorien. L'origine du français "châle" et du comorien *kishali* est la même : il s'agit d'un mot arabo-persan (*shâl*) passé en hindou puis en anglais (*shawl*). Il apparaît dans le lexique anglo-indien sous des formes variées, notamment *shalie* en 1809 pour désigner un grand drapé (*shalie* serait peut-être un doublet de *saree* ou *sari*) (Yule et Burnell, 1986 : 819). En swahili, *kishali* est le diminutif de *shali* (Sacleux, 1941 : 406). Le mot *leso* usité à Ngazidja viendrait du portugais *lenço*, tissu (Lafon, 1987, II : 164)

¹⁶ Ces tissus multicolores font partie du paysage quotidien. Les voiles de tête accompagnent la robe européenne, ou le fourreau (*saluva*) couvrant tout le corps. Dès qu'elle sort de chez elle, la femme met son châle ou bien s'enveloppe du *shiromani* anjouanais, drapé fait de six carrés, savamment passé sous un bras et couvrant la tête et l'autre épaule. Les citadines de Ngazidja l'adoptent volontiers sur leur robe européenne, rajustant sans cesse l'étoffe légère dans un geste nonchalant. Les femmes « cadres » les plus actives posent négligemment sur une épaule leur châle encore plié, quitte à s'en couvrir la tête si des circonstances l'exigent, comme la visite à des gens plus âgés qu'elle, à des religieux, ou la participation à une prière, cas où une femme doit utiliser les codes de pudeur et respect. Les vendeuses du marché urbain relèvent leur châle en turban sur la tête, épongeant la sueur de leur front d'un pan du tissu, puis s'en recouvrent à nouveau pour rentrer chez elles. Au champ, la femme enlève son voile. Comme parure, les voiles permettent aussi toute la gamme des jeux de séduction. Enfin, certaines Comoriennes font le choix de porter le *hidjab* ou foulard islamique noir : jeunes filles inscrites dans les collèges islamiques, parentes des religieux formés en Arabie ou en Iran et opposés aux *āda* (Blanchy 1998 a).

Grand mariage, sont au début d'un parcours qui ne comporte que deux étapes : le mariage de leur frère et celui de leur fille.

La circulation des hommes

Pour accomplir son parcours initiatique, la femme dispose de quinze à vingt années. Après avoir été mariée en *āda*, elle commence son parcours en « mariant » son frère, et l'achève en mariant sa fille (fig. 42). Elle prend peu à peu la place de sa mère, dans les échanges qui se font au sein des groupements féminins *beya* et *mdji*, comme dans la maisonnée où elle est appelée mère par ceux qui y vivent, fuser-ils ses frères et sœurs cadets, et dans le groupe matrilineaire, qu'elle commence à représenter. La maison a pris un homme, en la personne de son mari, sur le marché matrimonial, et doit en rendre un. Ce sera son frère.



1. Etre mariée par ses parents

2. Marier son frère

3. Marier sa fille

—→ direction de l'action

Fig 42. Devenir femme de *āda* en trois étapes

La « fille de ada » marie son frère

Tout au long des fêtes du Grand mariage, le marié comme la mariée sont appelés *mwana*, « enfant », ici traduisible par celui ou celle que l'on marie (*-loza*), pour qui l'on paye. Payer, c'est être adulte. « Marier » son frère consiste pour la soeur à apparaître dans une fête qui lui est consacrée, considérée pour elle comme une « sortie » en tant que « femme de *ada* » car c'est sa première action

publique depuis son Grand mariage¹⁷. A Moroni, ce sont les *sigareti*, à Dembeni, le *mahuu* : ces rituels mettent en évidence les liens existant entre sœur et frère, leurs parcours étant interdépendants. En 1987, dans un *sigareti* célébré à Moroni, une des premières fêtes que j’observais, une femme siégeait au centre de la pièce, vêtue d’une sorte de robe de soirée occidentale, un diadème scintillant sur la tête. C’était la sœur du marié. Aucun des deux mariés n’étant présent, ni même, pourrait-on dire, directement concerné : c’est un exemple de fête de « mariage » qui oblige à redéfinir, comme on l’a déjà fait dans le chapitre 5, les termes employés à partir de la racine *hulola*.

On peut se demander par ailleurs où sont les parents du marié, pour que ce soit sa sœur qui apparaisse comme « marieuse ». La question a déjà été posée à propos de son père, absent, le rôle étant désormais confié au père de la maison, le mari de la sœur, *shimedji*. Par la succession de sa mère, commencée avec son Grand mariage, la sœur aînée de son côté est devenue la mère de la maison. De ce point de vue, le frère est dans un rapport de fils à mère avec sa sœur, alors que la réciproque ne se produit jamais. Quand il aidait au mariage de sa sœur, le frère n’apparaissait pas derrière leur mère, son action n’était pas mise en scène. Le rôle de la sœur comme mère éclaire le sens de la dette, impossible à rembourser, que tout individu a envers sa sœur comme envers sa mère. Eternel débiteur, le frère ou le fils sont censés être toujours dévoués à leurs parentes, ce qui explique les dons qu’ils leur font dans les *āda*.

L'exemple du *mahuu* de Dembeni.

Le *mahuu* célébré à Dembeni met en scène les relations entre le fiancé, sa sœur mariée, le mari de celle-ci (le *shimedji*), la maison de la fiancée (*doroso*), et les *mabeya* masculins et féminins de ces divers acteurs¹⁸. Un homme ne peut organiser le *mahuu* annonçant son Grand mariage à sa classe d’âge que si un mari est effectivement présent dans la maison de sa sœur. C’est en passant par elle que sont ritualisées les relations masculines d’alliés *mazimedji* et de frères d’âge *mabeya*¹⁹. A Dembeni, le *mahuu*, comprend le sacrifice d’un bœuf et la préparation d’une grande quantité de riz. Il est partagé

¹⁷ De même, les hommes mariés dans l’année font leur « sortie » quand ils participent pour la première fois au *madjilis* d’un autre Grand mariage. Soeur ou frère font ainsi leur première apparition en public, la mariée comme « marieuse », le marié comme nouvel Accompli.

¹⁸ Le festin nommé *mahuu* ou *malima* à Dembeni, pour *hulima mani mahuu*, « enlever les hautes herbes », faisait suite autrefois au travail de préparation d’un champ vivrier pour la maison de la future épouse, à la charge du fiancé et de ses frères d’âge *mabeya*. Ils devaient ouvrir ce champ soit dans une terre *manyahuli* laissée en jachère, soit sur une terre inculte qu’il fallait défricher. Aujourd’hui, le repas offert aux frères d’âge a pris de l’ampleur tandis que le travail agricole a disparu. Une autre fête, celle du *mawaha*, était autrefois organisée par la famille de la future épouse pour la « construction » de sa maison. Les deux fêtes se traduisent par des festins (*pandu*) et, dans le cycle du *āda*, elles constituent des annonces de mariage. En effet, c’est quand la maison d’un homme offre un festin de *mahuu* qu’on apprend qu’elle a un *doroso*, c’est-à-dire un engagement de mariage envers une autre maison.

¹⁹ Aujourd’hui, on peut même organiser un *mahuu* avec une sœur mariée en petite maison : si son mari n’est pas encore membre d’un groupe d’âge *beya*, il adhère aussitôt en payant le droit d’entrée d’un cabri au cours du *mheleyo* (invitation) offert au groupe d’âge.

en deux fêtes organisées par deux maisons de sœurs sur deux jours différents: le *mahuu* proprement dit, et le *kombe* (fig. 43).

La sœur, aidée de son groupe féminin *beya*, fait cuire le riz, tandis que le bœuf fourni par le fiancé est abattu par sa maison (ses jeunes frères), préparé, et servi aux frères d'âge avec du riz, des hors d'œuvre - les « mets » - et des gâteaux. A ceux qui sont déjà mariés en *āda*, le fiancé rembourse le *mahuu* mangé chez eux, aux autres, il le prête. Le *mtsele* mis de côté – la part du beau-frère *shimedji* – est envoyé à une deuxième sœur (généralement une cousine parallèle matrilatérale) qui le fait cuire avec du riz pour préparer le plat nommé *kombe* ou *suri*²⁰. On abat parfois un petit bœuf pour qu'il y ait plus de viande, autrefois c'était un bouc castré (*nfule*). Elle renvoie ce repas à son frère dans la maison de la première sœur : celle-ci le sert à son mari, le maître de maison, le *shimedji*, qui invite son groupe d'âge *beya* à venir le manger avec lui.

Toute femme membre d'un *beya* féminin doit jouer le rôle de sœur dans le *mahuu* et dans le *kombe* d'un frère, car à cette occasion elle donne de l'argent à son *beya* venu l'aider à faire le travail. C'est ce qu'on appelle « marier » (*huloza*) son frère devant sa société de femmes. Les femmes de sa maison *daho* jettent en son nom des billets de banque dans un grand plateau (*sinia*) posé sur le sol que le *beya* se partagera. La somme dépensée ce jour-là est récupérée peu à peu dans les *mahuu* des autres. D'autres femmes « prêtent » directement de l'argent, noté dans un cahier, pour aider l'organisatrice : ces échanges marquent le degré d'intégration de la sœur à son *beya*, c'est-à-dire à la société des femmes *āda*. Par ailleurs, à travers le repas servi aux hommes, frères d'âge du frère et du mari de la sœur aînée, les femmes montrent à des hommes leurs compétences de cuisinières et leur capacité à répondre aux obligations rituelles.

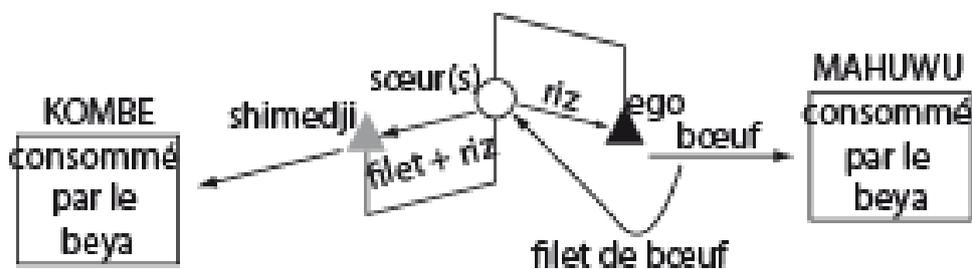


Fig.43, Partenaires des échanges du *mahuu* à Dembeni

A quoi sert le partage en deux du rôle de sœur ? En jouant un rôle mineur dans le *kombe* de leur frère classificatoire, puis de premier plan dans le *mahuu* de leur frère réel, les femmes font un apprentissage progressif du *āda*. Ce partage alterné des tâches renforce aussi les liens entre maisons du lignage, car les cousines utérines partagent mutuellement l'organisation du *mahuu* de leurs frères. Il peut permettre à une cadette membre d'un *beya* de faire manger son groupe de commensalité. Enfin, le rôle de sœur peut être tenu par l'épouse de petite maison du marié, ce qui souligne sa position de deuxième plan et le fait que dans le *āda* de son mari, elle est assimilée aux groupe des parentes, en tant

²⁰ *Kombe*, grand bol, *suri*, grand récipient creux dans lequel est servi le repas (un *suri* de riz nourrit trente personnes). Des morceaux de viande sont toujours mêlés au riz assaisonné d'épices.

que mère des enfants. Dans le *mahuu* et le *kombe* s'exprime donc une hiérarchie des femmes (sœurs ou co-épouses) qui tient à leur position d'aînée ou de cadette et non à leur lignage.

D'autres échanges ont lieu entre femmes, c'est à dire entre maisons, pour le *mahuu*. Le *doroso* (maison de la fiancée et de sa mère) envoie à la sœur du marié du lait caillé, des boissons et des légumes, denrées qu'il est impossible de remplacer par des sommes d'argent. Rien que le lait caillé, que la mère de la fiancée fait acheter plusieurs jours avant dans plusieurs villages alentour, dépasse la valeur de 100.000 FC et nécessite une bonne organisation collective. Les femmes du *beya* s'entraident et font face ensemble aux dépenses.

Devenir mère de ada

Un cycle initiatique

« C'est en devenant initiateur que l'on devient pleinement initié » (Zempleni, 1991: 377). Le Grand mariage d'une fille marque la fin de l'initiation de sa mère, devenue mère de *āda*. En organisant les fêtes qui lui incombent pour son frère et sa fille, la femme acquiert un savoir-faire rituel, fait l'apprentissage des règles formelles du *āda* et des compétences sociales, pour les utiliser au mieux. L'initiation repose sur un savoir inapplicable en dehors de son champ d'acquisition, et surtout n'est validée que par « l'action transitive de sa transmission » (id., ibid.), ici, reproduire à l'infini le principe du *āda*. Ce caractère autoréférentiel de l'initiation concourt à former une société de femmes de *āda* se reproduisant sur une ligne, comme les maisons, les cadettes étant censées vivre à l'ombre de leur aînée. Ce n'est que pour s'affirmer vis à vis des autres femmes de *ada* qu'une mère peut marier plusieurs filles, un exploit dont se vantent celles qui ont maîtrisé et bien utilisé les règles du système.

Les marieurs, hommes ou femmes, ouvrent un cahier par fête et par personne mariée, mais j'ai entendu plus souvent les femmes parler de ces cahiers que les hommes, qui en possèdent aussi, peut-être parce que l'action sociale de ces dernières n'a d'autres formes d'expression que ces échanges inscrits. Les cahiers où sont consignés prêts et remboursements, et que la mère transmet à sa fille, sont des outils d'apprentissage des règles à maîtriser pour devenir *mdru wa āda*. Lors du mariage de la fille les cahiers sont encore détenus par la mère ; quand elle marie son frère, elle « s'approprie »²¹ les cahiers de sa mère, notant dans l'un ce qu'on lui prête (*hupatsa*) et qu'elle devra payer (*huliva*), dans un autre ce qu'elle prête.

Une femme de Moroni m'explique ses obligations de sœur : « Quand mon frère a organisé le *madjilis*, l'argent qu'on appelle « gâteaux »²², à qui on prête ? A moi ! Puis il envoie les *zindru*, l'argent du *mtwalaan*²³,

²¹ *Hutamalaka*, de l'arabe *mulk*, propriété.

²² Il s'agissait autrefois de vrais gâteaux, aujourd'hui d'une somme du même nom.

à qui on prête ? A moi ! Et puis il entre dans la maison, tu as entendu parler des *pauni* et des bagues du soir ? A qui on prête pour ça ? A moi, sa sœur, tu comprends ? A moi, sa sœur ! Ce n'est pas de l'argent qui sort, on me prête et c'est moi qui devrai payer un jour ! »

Grâce aux cotisations levées par ses différentes associations et groupes féminins, la soeur aide son frère à payer les cadeaux attendus par la mariée. Elle remboursera petit à petit ce qui lui a été prêté, dans les mêmes circonstances. Elle fera donc preuve, sur la longue durée, d'une capacité concrète de production de richesse à force de cotisations et de remboursements.

Les maisons sans fille

La femme sans fille, ni fille de sœur, n'a d'autre choix que de faire entrer dans sa maison une héritière prise à l'extérieur. Les filles sont un capital que les grandes maisons ne donnent pas volontiers. Le transfert d'une fille de frère chez sa sœur stérile est néanmoins fréquent pour assurer la continuité d'une maison. Dans ce cas, l'enfant est déplacée assez jeune et la tante essaie de provoquer une coupure, de s'approprier totalement l'enfant, qui l'appelle *mdzadze* et ne comprendra que tardivement sa situation. Mais par la proximité de l'origine de la fille du frère, le nouveau lien de filiation n'est pas toujours le plus aisé à établir : pour obtenir une identification complète, on préfère parfois prendre une « étrangère » dans une autre cité, cadette et plutôt modeste.

Le lien entre mère et fille adoptive est instauré quand la mère marie sa fille en *āda* et lui transmet, de ce fait, sa maison : grâce aux distributions du *āda*, cette nouvelle identité est reconnue par l'instance politique de la cité. Les cas sont fréquents et souvent n'entraînent aucun conflit. Dans les quartiers, ce n'est que le jour du mariage de la fille, jour où sa mère lui transmet sa maison et les terrains du lignage, que le voisinage apprend ou se souvient qu'elle n'est pas née dans la ville, ni de cette femme. La mère stérile et « adoptive » ne fait pas de *hatwi* (acte écrit devant le cadi) en faveur de sa fille puisque les biens à transmettre ne sont jamais des propriétés individuelles, mais des propriétés familiales indivises destinées à être réparties à l'amiable entre les femmes du lignage. Si le lien de parenté que la femme a créé entre elle et sa « fille », lien d'une grande force psychologique et sociale, est nié après sa mort par des parents, c'est qu'il existait des conflits à l'intérieur de la famille. Il arrive que des neveux contestent la transmission à l'étrangère, et que des vieillards témoignent avec une certaine mauvaise foi en leur faveur pour chasser du village celle qui n'y est pas née, qui n'en est pas originaire. Les juges du Tribunal de Première Instance de Moroni voient arriver à eux les cas non résolus ni par les Accomplis, ni par le cadi. En effet, la restauration du matrilignage peut aussi se faire par le mariage d'un fils avec une épouse « étrangère » dont la première fille héritera de la maison.

²³ La fête féminine du *mtwalaan*, litt. répétition des chants, permet à la sœur de rassembler de l'argent pour acheter les choses *zindru*, cadeaux envoyés chez la mariée, ou les bijoux de la première visite entre belles-soeurs.

Les maisons cadettes

On oppose toujours les frères aînés, « filles de *āda* », aux cadettes, « mariées du vendredi » (*malolwa djumwa*) qui n'ont pour toute cérémonie nuptiale que le bref rituel devant le *cadi*²⁴. L'initiation que constitue le Grand mariage concourt à former deux sociétés féminines définitivement distinctes et hiérarchisées entre elles, celles des aînés et des cadettes, alors que les hommes cadets peuvent tous espérer obtenir le statut d'Accomplis.

Les cadettes de la maison sont facilement mariées à un homme étranger à la cité, au statut indifférent, mais non de division sociale inférieure. En revanche, les aînés n'épousent, en principe, après leur Grand mariage, que des « hommes de *āda* » dont le statut s'accorde à celui de leur maison. Au delà de deux ou trois mariages, la femme finit par être plus libre de choisir son compagnon, mais il est difficile de passer outre ce critère socio-politique.

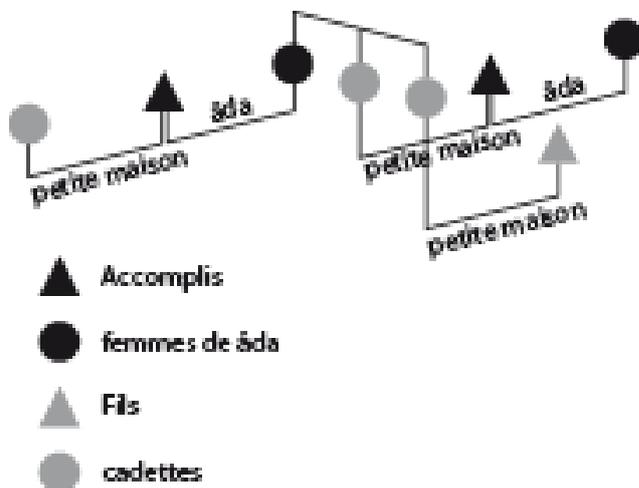


Fig. 44, Mariages de cadettes

La position de la cadette n'est pas seulement inférieure à celle de son aînée, mais aussi, en tant que « petite maison », à celle de la co-épouse de Grand Mariage (fig. 44). Elle doit aider son mari à préparer son Grand Mariage avec une autre femme (s'il ne l'a pas déjà fait avant de l'épouser). Sa « petite maison » est reconnue dans sa position inférieure et bénéficie de prestations mineures à côté de celles qui sont envoyées dans la maison de *āda*. Pourtant, la co-épouse cadette d'une femme de *āda* peut s'appuyer sur son mari Accompli pour entreprendre le Grand Mariage de leur fille et créer une nouvelle branche de sa maison. La capacité d'un homme à améliorer son rang profite à la maison de sa femme cadette. Chez les Minangkabau, J. Krier (2000) a vu dans ce processus un facteur de fragmentation du lignage. A Ngazidja, il rend dynamique une organisation en théorie très rigide et compense les disparitions de certaines lignes aînées.

²⁴ Bindjad Ismaila, 2002.

Fille unique dans une maison cadette, Ma Soilihi fut mariée en Grand Mariage à huit ans, par son père, avec un homme du lignage de celui-ci, union non consommée, puis à un homme d'une cité voisine, du statut de Fils mais fonctionnaire ayant un profil d'homme fort. Plus tard elle participe au Grand Mariage de son mari en tant que « petite maison » (mais elle a le statut de femme de *āda* dans sa propre cité). En tant que fille de cadette elle n'avait pas eu accès aux terres *manyahuli* de son lignage. Son mari lui a acheté des champs et le couple emploie de la main-d'œuvre agricole.

L'accomplissement féminin

Le vocabulaire commun des institutions masculines et féminines pousse à comparer la carrière sociale de l'homme et de la femme. On constate alors une équivalence de statut entre le nouvel Accompli et la mère de la mariée, l'un devenu « Père », l'autre devenue « Mère » (de *āda*). Chacun d'eux montre ses capacités d'accomplissement par les actions impliquées par le Grand mariage (*hulola* pour l'un, épouser, *huloza* pour l'autre, marier). Le tableau 6 présente les cours de vie en parallèle, en soulignant les étapes principales de l'accomplissement²⁵. Mais devenir « mère de *āda* » est un aboutissement, tandis que les Pères débutent une nouvelle carrière qui les mènera au statut sans pareil de Rois de la cité. Quelle que soit l'influence personnelle des femmes sur les hommes et sur les actions menées par leurs maisons, l'accomplissement féminin semble ne jamais pouvoir atteindre l'espace public et politique dans lequel se déploie celui des hommes.

L'équivalence du statut d'aînesse sociale de l'Accompli (*mdru mdzima*) et de la « mère de *āda* » est souligné par un détail de vocabulaire. Dans l'expression *mdru mdzima*, Homme accompli, usitée à Ngazidja, le mot *mdzima*, « un », désigne la complétude ou l'accomplissement de l'âge adulte²⁶. *Mdzima* a un dérivé, *hutimu* (à Ngazidja) ou *hutsimu* (à Mayotte) qui veut dire « atteindre un (nouvel) état de maturité, de plénitude, arriver à la puberté ». On dit à Mayotte que la fille pubère « fait arriver » sa mère à un nouvel état de complétude (*hutsimidza*) si, en ayant respecté la valeur sociale de la virginité, elle lui permet d'être mise à l'honneur au cours du Grand mariage. La virginité de la mariée est un des biens symboliques qui pèsent le plus lourd dans l'échange matrimonial du Grand mariage²⁷. Non seulement le mari s'allie à une maison de statut comparable au sien, mais encore il s'attend à être le premier à posséder sa femme. Un mari trompé sur ce point - sans ébruiter son humiliation, mais elle est généralement connue - est en droit de réclamer une forte somme compensatoire, et peut faire payer à sa femme sa conduite par de mauvais traitements que les parents de celle-ci ne lui reprocheront pas. Une fille aînée enceinte avant son mariage ruine sa carrière et

²⁵ L'âge de la mère de la mariée est proche de celui du mari de sa fille, et bon nombre de mariages avec la cousine croisée sont, en réalité, des mariages avec la fille de cette cousine.

²⁶ Il vient de la racine swahili (d'origine bantou) *-zim-*, qui signifie « entier, bien, adulte » (Brain, 1972: 124). Il a donné, en Afrique de l'Est, le mot *wazimu* (sing. *mzimu*) désignant les esprits des ancêtres (Racine, 1994). Dans ce nouvel état, atteint après la mort, l'ancêtre a le pouvoir d'aider ses parents vivants. On trouve trace de cet emploi dans le terme *masimoni* (à Mayotte) ou *mazamoni* (à Ngazidja), litt. « lieu des ancêtres », qui désigne le cimetière (on dit aussi *mahaburini*, lieu des tombeaux).

²⁷ De là l'expression : *mwana adjibu arusi*, la fille a (bien) répondu à la fête de mariage (elle était vierge).

surtout celle de sa mère et de son père –aujourd’hui, ils se rabattent sur la cadette mais le déshonneur est là. C’est pourquoi une violence est exercée, surtout par la mère, sur la fille à marier, pour que cette dernière se laisse déflorer et « consommer » par le mari choisi, si âgé fut-il. La défloration avant le mariage a néanmoins des conséquences différentes selon que son auteur est un outsider ou le futur mari – le couple usera alors d’un subterfuge pour montrer à leurs familles un drap tâché de sang. Précautions n’ont plus lieu d’être dans les Grands mariages célébrés aujourd’hui par de vieux couples après des mois, voire des années, de vie commune qu’un *nikâh* avait suffi à légaliser.

PARCOURS ET STATUTS DE L’HOMME	PARCOURS ET STATUTS DE LA FEMME
ROI DE LA CITE, <i>mfomanamdji</i>	MERE DE <i>ĀDA</i> <i>mdzadze wa āda</i>
Grand mariage de la fille/nièce	
PERE / ACCOMPLI <i>mdru mbaba,/ mdru mdzima</i>	Grand mariage de sa fille
Grand mariage	
FILS DE LA CITE membre d’un groupe d’âge masculin <i>beya</i>	FILLE DE <i>ĀDA</i> <i>mwana wa āda</i> : membre d’un groupe féminin <i>beya</i> Marie son frère et remplace sa mère
Entrée dans le système d’âge	Grand mariage

Tableau 6. Parcours comparé de l’accomplissement de l’homme et de la femme

Ce tableau se lit de bas en haut.

La célébration d’un Grand mariage a des effets sur la carrière de cinq acteurs principaux : la femme et ses parents, le mari et sa sœur (tableau 7). Les conjoints mariés en *āda* poursuivent leur avancée de manière parallèle. Tandis que le mari parviendra au sommet de la hiérarchie des pouvoirs en devenant Roi de la cité, puis en accédant à l’élite nommée *fukare ya handa*, Sept de première [catégorie], la femme deviendra mère de *āda*, le plus haut statut qu’elle puisse atteindre. Quatre hommes au moins jouent un rôle dans le parcours d’une femme : trois hommes entrés dans sa maison, à savoir son père, son mari, le mari de sa fille, et enfin son frère, pour lequel elle débutera sa véritable activité dans les *ada*. Mentionnons aussi son fils, dont la circoncision marque la fin de l’engagement qui liait son mari à sa maison, et qu’elle célèbre, quant à elle, avec son groupement de commensalité *beya*.

Les mères ont un pouvoir sur ce gendre qui entre dans leur maison en épousant leur fille, surtout l’aînée. Celle-ci, parce qu’elle doit succéder à sa mère, est soumise à de multiples pressions ; des femmes diplômées, cadres ou commerçantes de Moroni, se voient forcées de cotiser dans les réseaux de *ada* auxquels elles ne veulent pas participer. On a vu plus haut comment une mère pouvait marier et

démarrer ses filles. On a évoqué la réaction de la maison de *āda* quand le mari contractait un autre mariage dans une maison de moindre statut. Les fortes personnalités réagissent, comme jadis la célèbre Mwana Halima Mwenye Makiyemba, au début du XX^e siècle (Blanchy 2007b).

Elle avait marié sa fille à Sharifu Abdallah, et lorsque celui-ci épousa une de leurs servantes, elle avait bruyamment chassé son gendre, s'estimant humiliée. Plus tard, un homme marié étant venu demander une de ses petites-filles, qui avait déjà été mariée une fois ; elle accepta, à condition qu'il répudie son autre épouse. Mais, ayant appris par la suite que l'autre maison dépitée l'avait chassé, elle fit de même, ne pouvant accepter chez elle un mari dont les autres ne voulaient plus.

ALLIE DE MAISON A	MAISON A		MAISON B	
PERE DE LA MARIEE	MERE DE LAMARIEE	MARIEE	MARIE	SŒUR DU MARIE
PERE/ ACCOMPLI Roi de la cité <i>mfomanamdji</i>	MERE DE <i>ĀDA</i>	FILLE DE <i>ĀDA</i>	PERE/ ACCOMPLI Jeune au Bonnet <i>mna ikofia</i>	FILLE DE <i>ĀDA</i>
MARIE SA FILLE <i>huloza</i>	MARIE SA FILLE <i>huloza</i>	EST MARIEE <i>Hulolwa</i> EST EPOUSEE <i>hulozewa.</i>	EPOUSE <i>hulola.</i>	MARIE SON FRERE <i>huloza</i>
PERE/ ACCOMPLI Jeune au Bonnet	FILLE DE <i>ĀDA</i> MARIE SON FRERE <i>huloza</i>		FILS Classe de Rois des Fils	FILLE DE <i>ĀDA</i>
Grand mariage : épouse <i>hulola.</i>	Grand mariage Est mariée <i>Hulolwa</i> EST EPOUSEE <i>hulozewa.</i>		FILS Entrée dans les classes d'âge	

Tableau 7. Principaux acteurs d'un Grand mariage et place de l'événement dans leurs parcours respectifs

Si les aînées se sentent porteuses de l'honneur de leur maison, les cadettes, elles, ont un autre combat à mener : celui de s'en sortir sans l'aide de leur parents, voire de devoir déjouer les pièges de la jalousie et de la rivalité entre femmes du lignage, qui sont en concurrence pour obtenir cette aide. Les alliances contractées par la femme, pour elle ou pour ses filles, sont alors stratégiques.

Une maison de Dembeni très active aujourd'hui dans les *ada* résulte de l'entreprise d'une femme isolée. Cadette dans sa fratrie, elle a vu le projet de *āda* de sa fille aînée bloqué par sa soeur jalouse, désireuse d'être la seule avec sa propre fille à représenter la famille dans les échanges. La cadette travaille avec énergie dans sa boutique où elle revend du riz, et a su se faire épouser en petite maison par un homme d'une maison aisée. Grâce à lui, elle a pu marier sa fille aînée en Grand mariage à l'âge de sept ans, mariage non

consommé, puis rompu, dont la fille n'a eu connaissance que bien plus tard. Pour confirmer sa victoire sur ses sœurs jalouses, elle a réussi à marier sa deuxième fille. Enfin, elle a profité d'un Grand mariage annulé au dernier moment pour remplacer la famille défailante et marier sa troisième fille en *āda* – pour être prête, une famille doit mobiliser toutes ses ressources et/ou tous ses réseaux, programmation lourde qu'il sera difficile de recommencer plus tard. Une de ses filles vivant en France finance la construction d'une maison à Dembeni. Cette famille doit sa réussite à l'énergie de la mère et à l'aide de son mari, alors que ses frères et cousins ne soutenaient que l'aînée.

Les groupements féminins

Malgré des noms identiques et un fonctionnement similaire des cotisations et des distributions, le *beya* (parfois appelé *hirimu*) et le *mdji* féminins sont différents de ceux des hommes. On traduira *beya* par « groupement égalitaire », et *mdji* par « cité ».

Le beya de femmes : lignages et générations

Règles de recrutement

L'adhésion au *beya* féminin se transmet de mère en fille²⁸. Chaque *beya* comprend des membres de différents lignages. Les soeurs ou cousines d'un même lignage, réunies dans le groupe *daho*, sont en revanche dispersées dans différents *beya*²⁹. Ce *beya* ressemble à la classe d'âge du système continu de Dembeni, en ce qu'il regroupe des représentantes de lignages différents et si possible de chacun d'eux.

Mais la notion d'héritage maternel donne au groupement *beya* féminin une dimension de permanence et d'intemporalité bien différente de la fonction de marqueur temporel de la classe d'âge masculine, en même temps qu'elle s'appuie sur la notion de transmission et de mémoire. La mère est obligée de mettre sa fille aînée dans son *beya*, car celle-ci la remplace et reprend ses dettes et ses créances dans les échanges cérémoniels de *āda*. La fille y entre le jour où elle est mariée, ce qui suppose que sa mère, le jour où elle la marie, en sort ou du moins n'y participe plus de la même manière. Les règles de recrutement montrent donc d'importantes différences avec celles des *mabeya* masculins. L'homme participe à sa classe d'âge *beya* surtout avant et non après son Grand mariage, et ni les générations ni les âges ne peuvent y être mélangés. On évite aussi de mettre ensemble deux frères de la même mère, c'est-à-dire de la même maison. Le *beya* féminin, au lieu de marquer le parcours des individus sur les échelons d'âge, et ainsi l'écoulement du temps, marque la succession des individus femmes dans le temps immobile de leurs maisons. Une femme est dans le *beya* de sa mère et de sa grand-mère.

Le principe égalitaire fortement affirmé est peut-être à l'origine du nom de *beya* donné à ce groupement, mais c'est aussi un point de différence essentiel avec les critères de formation des

²⁸ *Beya la kuhu nde umwana*, dit un proverbe : « le membre du groupe *beya* de la poule c'est sa fille », par opposition au *beya* des hommes où l'adhésion suit une tout autre règle.

groupements masculins, où représentation des matrilineages signifie toujours hiérarchie³⁰. Il n'y est pas tenu compte des rangs des *hinya*, il n'y a pas de grades (*daradja*), « nous restons unies (*si utsoka pvadzima*) », disent les femmes. Elles soulignent que rien ne distingue les mères des filles, si ce n'est les marques de respect, voulant signifier qu'elles sont dans le *beya* non comme des personnes distinctes mais pour représenter la ligne continue de la maison. Ainsi, quand le *beya* féminin reçoit de la classe d'âge du marié un boeuf ou un bouc castré pour le cuisiner, et garde la tête, ce n'est pas à une « petite gamine » (*motro mtiti*) c'est à dire à une jeune femme, qu'on la donne, mais à une « mère » de *āda*, qui la cuisinera pour la classe d'âge de son mari. Ce sont donc les mères qui mangent, bien que mère et fille agissent ensemble : « C'est elle et moi, *ndami naye* », me répète une femme de Moroni. Le *beya* apparaît alors comme une association de lignées plus que d'individus. Les femmes y tiennent un engagement repris au nom de leurs ancêtres féminines pour organiser l'entraide et l'échange. La réciprocité s'y appuie à la fois sur la continuité assurée par la succession mères-filles et sur les relations entre lignages.

Les femmes considèrent que leur *beya* est le groupement le plus important parce que ses membres se voient souvent et ont des relations psychologiquement intenses. Les membres du *beya* « mangent ensemble » (se partagent de l'argent ou des denrées), et s'invitent mutuellement aux repas en disant : « *Namuje mwatabaruku ! Venez faire le tabaruku* ». Ce mot, qui évoque l'idée de bénédiction (*baraka*), désigne le fait d'aller manger dans les fêtes et d'y faire publiquement, fièrement et avec plaisir, toutes sortes de dons. Le fait que les *beya* se donnent un nom propre témoigne de la volonté des femmes de les faire durer en tant que groupements, une remarque déjà faite à propos des *beya* masculins du système d'âge continu. Ces noms aux évocations positives leur assignent une personnalité morale : Mkarafu (Giroflier, arbre aux fleurs parfumées et culture de rente qui enrichit les agriculteurs), Wana Ungudja (Filles de Zanzibar), Mauwa wararu (Trois Roses), Wana Dari (Filles aux Maisons à étages), etc.

Comme dans les autres groupes de commensalité, de nouveaux membres doivent entrer de manière régulière et continue pour que le groupe « mange ». La femme y cotise dès son mariage: si elle ne met pas au monde de fille, elle prendra une fille de sœur pour la marier en *āda* dans son *beya*. Le *beya* est un instrument, parmi d'autres, pour devenir mère de *āda*. Il n'y a en principe dans le *beya* que des femmes mariées en *āda*. Aujourd'hui, mais peut-être en a-t-il toujours été ainsi, une cadette mariée en petite maison peut y entrer aussi, si elle espère marier sa fille aînée en *āda*. Dans un tel groupe d'échange, il est bon d'accepter une femme qui n'a pas encore marié de fille, sa participation l'obligera. Le *djelejo*, cette grande distribution de riz, n'est pas exigé, il suffit que le *beya* reçoive sa part du *keso* célébré le sixième jour après l'union juridique (*wumbiziwa*) : elle constitue une véritable promesse de célébration ultérieure des *āda*. Aussi laisse-t-on cette cadette « manger » les *djelejo* des

²⁹ Les femmes soulignent que le *beya* n'est pas déterminé par le quartier, c'est un groupement de la cité.

³⁰ A Dembeni, les *beya* féminins sont subdivisés en sous-groupes *zikao* de cinq personnes. L'argent reçu y est partagé à égalité ou à proportion des cotisations de chacune.

autres, en attendant le jour où elle offrira le sien ou celui de sa fille aînée (« *Insh allah* ! », s'empresstent d'ajouter les gens à ce point de la conversation).

Rôle du beya dans le parcours d'une femme

La succession mère fille dans le *beya* a lieu formellement au cours du Grand mariage de la fille : les paiements qui reviennent au *beya* marquent son entrée dans le groupement.

L'entrée dans le beya

Un premier paiement marque l'entrée de la mariée dans le groupe, qui ne vit qu'au moment où il reçoit sa part des distributions. Il a lieu le jour du *keso*, « veillée », dit aussi *ndrandaru*, « sixième [jour] », veille du septième jour de l'entrée du mari dans la maison (voir fig. 45). Le marié fait abattre un bœuf et l'envoie à la mère de la mariée, à charge pour elle et son *beya* de préparer le repas de *keso* – on dit que la mère est « prise en charge » (*halelewa*) par son gendre. Les femmes du *beya* renvoient ce repas cuisiné au mari, qui le mange avec son groupe d'âge *beya*. Le *beya* de la mère garde la tête, les entrailles et la queue de ce bœuf, ainsi qu'une partie de la culotte *mshiya*. Notons que ces morceaux auxquels ont droit les femmes ne sont pas des « viandes nommées », mais des morceaux secondaires qui, dans des partages entre hommes, seraient des suppléments aux parts principales. Ils sont distribués à l'intérieur du *beya* féminin selon certains critères non hiérarchiques, à charge de réciprocité. Une somme d'argent y est jointe. Le *keso* met donc en scène la mère de la mariée et le marié, et surtout leur *beya* respectif. Ce faisant, il souligne les équivalences de statut et d'accomplissement atteints par ces deux acteurs (tableaux ci-dessus).

A Itsandra-mdjini, la part principale que reçoit le *beya* féminin dans le *āda* est le bœuf « du neuvième jour », animal que la famille du marié envoie à celle de la mariée, avec des vêtements (*vao*) et de l'argent, le neuvième et dernier jour du mariage (« sortie » des mariés). Les femmes sont mieux servies qu'à Dembeni et reçoivent des morceaux nommés.

Les morceaux ont été ainsi répartis dans un cas observé : le *shwambaya* (épaule) et 30.000 FC au *beya* de la mère de la mariée ; le *mshiya* (culotte), le *mtsele* (filet) et 30.000 FC au groupement « quartier » *mdraya* de la maison de la mariée ; l'*urandro* (poitrine) aux femmes âgées du *beya* sorties des relations d'échanges, qui ont supervisé la cuisine. Puis deux parts équivalentes ont été préparées pour les deux maisons qui se sont alliées : le *nyama uvundza*, le cou, et 30.000 FC envoyés au *mdjomba* de la mariée; de même pour la maison du marié, c'est-à-dire pour sa sœur et son *mdjomba*, le *nyama uvundza*, la tétine ou le *pumbu* (sexe du mâle), et la tête à laquelle ils ont droit pour avoir fourni l'animal. Le *mdji* des hommes ne reçoit de cet animal que de « petits morceaux » et « la corde d'attache » (sous forme d'argent)³¹.

³¹ La répartition peut être différente, mais les femmes sont toujours bien servies.

Le mariage du frère

Le *beya* aide la femme à préparer le *mahuwu* de son frère, qui est qualifié de « *āda* de sœur » (*āda shi mwanamshe*). Le frère envoie du riz et de l'argent (environ 10 sacs et 250.000 FC) au *beya* de sa sœur : les femmes se les partagent et les redistribuent ensuite dans leur réseau personnel, en prêté ou en rendu. Pendant les travaux culinaires, un grand plateau *sinia* est déposé sur le sol, et les visiteuses ou les parentes, voire la sœur organisatrice elle-même, y jettent pour le *beya* de l'argent nommé *kotsa* ; bien entendu, tout est noté dans un cahier. La sœur, « propriétaire » de la fête, a là une occasion de se conduire avec munificence, de montrer ce dont elle est capable, elle et son réseau personnel. En sens inverse, les femmes du *beya* peuvent aussi ce jour-là lui prêter de l'argent qu'elle le leur rendra dans une circonstance similaire.

Le mariage de la fille

A Dembeni, pour le mariage d'une fille, les femmes du *beya* de sa mère préparent encore les gâteaux *gudugudu* de l'ancienne fête nommée *kanguo*. C'est une annonce de mariage, et dans leurs chants les femmes disent de celle qui fait le *āda* de sa fille qu'elle « est sauvée », *hasitiriha*. Dans le conte « Une mère est une mère, même si c'est un chien » où j'ai également relevé ce mot, il a une connotation de « sauvée du déshonneur », qui est tout à fait appropriée ici et qui renvoie à l'idéologie de la matrilinearité.

Dans le récit, recueilli à Mayotte et qui existe aussi dans le nord-ouest de Madagascar, dans une maison royale, une chienne met au monde deux filles après avoir avalé un remède contre la stérilité que la femme du roi avait utilisé puis jeté. Elevées avec la fille que la reine mit au monde, les sœurs, d'une grande beauté, sont épousées par deux fils d'un roi voisin. Mais leur comportement opposé illustrent l'un le dévouement sans condition à la mère, fut-elle une chienne, l'autre la honte de cette origine. Les maris insistent plusieurs fois pour retrouver cette mère mystérieuse. Voulant ouvrir un coffre malodorant, dans lequel la cadette dévouée a caché le cadavre de la chienne, l'aînée ayant fini par la tuer, le mari découvre par miracle des objets magnifiques et parfumés, « l'héritage maternel » constate son épouse émerveillée. Contraintes par leurs mensonges à organiser une visite chez leur mère inexistante, les deux sœurs sont encore sauvées *in extremis* du déshonneur par un rebondissement inattendu qui les fait passer pour les filles jadis disparues d'un couple de rois. On peut lire dans ce récit l'absolue nécessité pour une fille d'avoir une mère pour la marier, la filiation paternelle – ici le roi – ne suffisant pas. Comme dans d'autres contes, on y voit l'action protectrice de la mère, au delà de la mort, envers sa fille dévouée³².

³² D'autres lectures sont possibles, comme le reclassement des filles d'origine modeste ou servile grâce au réseau de leur père.

Puis le *beya* est encore à l'honneur quand le père de la mariée organise le *djelejo* (distribution de sacs de riz) : la mère prend sa part et la distribue dans son *beya*. Tout est noté dans un cahier. Dans un *djelejo* en 2001, cinq tonnes de riz et 1.000.000 FC ont été donnés par le père de la mariée à la mère (sa femme) et à la sœur cadette de celle-ci. Un autre *djelejo* dit « des groupements des mères » (*lahe mabeya ya kindruzade*) peut être organisé quelques jours plus tard, quand le marié a dormi pour la première fois dans la maison de sa femme. Il est redistribué aux quatre groupements de la mère de la mariée, le *beya* ayant la meilleure part. Le jour de l' « entrée dans la maison », les femmes du *beya* préparent des gâteaux de *gudugudu* que le marié « achète » ; il paye aussi aux porteuses le « coussinet de tête » (*nkorwa*), pour prix de leur effort. Le *beya* de la mère prépare ensuite le repas du *keso* déjà cité, la veille du septième jour de réclusion des époux dans la maison. Pour cette fête nommée «noce de la classe d'âge [du marié]» (*ndola ya beya*) destinée aux frères d'âge non mariés du mari, ou tout nouveaux mariés, la tradition de fournir une grande quantité de lait caillé a subsisté à Dembeni. Elle nécessite la coopération de tout le *beya* féminin, car il faut plusieurs jours pour en rassembler une quantité suffisante en le commandant à des éleveurs qui le vendent cher. Les efforts d'entraide pour l'achat du lait et du tabac sont comparés par une femme à une charge « qu'on se hisse mutuellement sur la tête ». Chaque fois que les femmes du *beya* font cuire du riz pour une fête, elles dansent entre elles au son de quelques percussions et récoltent dans un grand plateau *sinia* posé par terre de l'argent donné par les familles, qu'elles se partagent.

La circoncision du fils

Le *beya* féminin est enfin mobilisé pour le *keso* ou sixième jour de la circoncision du fils. Les hommes récitent un *maulid* à la maison (fig. 45). La mère reçoit du père une somme d'argent, annoncée « en public » (*pvo trengweni*), c'est-à-dire dans l'espace masculin, comme la part de « la mère du garçon », et elle doit la remettre à son *beya*. A nouveau, les femmes du *beya* lèvent une cotisation pour acheter le lait que l'on va utiliser pour la fête et viennent aider la mère à préparer le repas, composé de riz et de viande de cabri, qui sera servi aux jeunes de la catégorie des Fils.

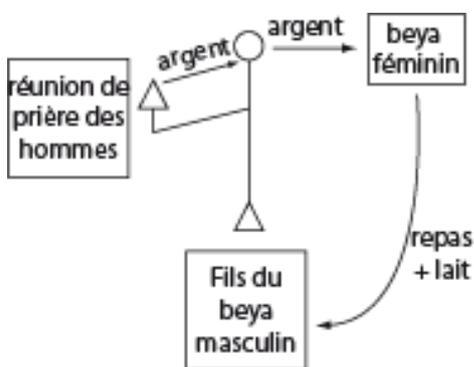


Fig. 45. Partenaires des échanges de la circoncision

Le arusi du mari

A Dembeni, les femmes de *āda* font également manger leur *beya* lors du *arusi* de leur mari, dernier *ada* qu'elles célèbrent aussi de leur côté dans leur groupement féminin. Ce qui est annoncé sur la place publique ou ce qui est noté dans les cahiers comme « part de la femme » est toujours ce que la femme donne à son *beya*. Celui-ci n'est donc pas simplement un groupe d'échange de femmes, ou de maisons, puisqu'une mère et une ou plusieurs filles y sont ensemble, c'est aussi un réseau féminin plus large qui plonge dans la parenté de chacune pour drainer les ressources dont disposent les hommes, même hors du Grand mariage. Pour une cadette qu'on marie en petite maison, un *keso* est célébré après le *wumbiziwa* si la mariée « a des parents capables de lui offrir » ce qui est perçu comme une occasion (*nafasi*) dont la femme doit profiter, presque comme un droit. Elle peut être membre du *beya*, me dit-on aussi, « du moment qu'elle a un mari capable de l'entretenir ».

Les femmes disent que c'est pour arriver à payer les dépenses du Grand mariage de leur fille qu'elles entrent dans les groupements et les associations : les cotisations fonctionnent comme des placements. Il est vrai que le *beya* aide à faire face aux achats d'ingrédients (et autrefois, au partage de ressources agricoles stockées), à la préparation des repas, à toutes les prestations que la maison doit assurer lors du mariage. Mais ce groupement représente aussi une forme importante de sociabilité, de participation aux interactions. Pour les mères restées au village alors que leur fille a migré en France, c'est tout simplement une honte de ne pas participer, et la meilleure manière de le faire est de payer les cotisations même si elles ne prévoient pas encore d'utiliser les sommes placées.

Une cadette âgée a « mis » dans son *beya* sa fille aînée pas encore mariée en *āda*. Comme celle-ci vit en France, la mère envoie son fils représenter sa soeur, tandis qu'elle-même se rend aux réunions du *mdji*. Que signifie la présence du fils dans un *beya* de femmes ? Il se conduit comme sa sœur absente, cotise, et prend sa part lors des distributions. Frère et sœur ont des intérêts communs, car c'est quand son frère fait le *mahuu* qu'une femme mariée reçoit quelque chose à distribuer dans son *beya*. C'est un bon exemple des stratégies actuelles : les mères inscrivent leurs enfants dans les groupements masculins ou féminins au village, tandis que ceux-ci migrent pour économiser de quoi faire leur Grand mariage ou aider à celui de leurs aînés. Les mères leur téléphonent régulièrement pour leur demander l'argent des cotisations. Les enfants connaissent très mal les institutions du village, mais savent que leur argent est placé pour le Grand mariage.

Autres groupements : maison, quartier, cité

Le *beya* passe toujours avant les autres groupements dont une femme sollicite les services ou qu'elle fait manger dans les *āda*, et l'aide des femmes du *beya*, qui participent souvent à la cuisine, est présentée comme la plus intime. Les distributions au *mdji*, au groupe de filiation *daho*, et au quartier

mdraya sont distinctes et complémentaires. Bien qu'elles déclarent choisir le groupe *mdji* selon leurs relations d'amitié, les femmes, surtout les aînées, héritent souvent du *mdji* de leur mère. On n'y lève pas de cotisation. A Dembeni, le *mdji* féminin a la plus grosse part lors du *mahuu* du frère et lors du *arusi* du mari, le *beya* lors du mariage de la fille.

L'homme qui prépare son festin de *mahuu*, préalable au Grand mariage, réserve aux femmes de sa famille (sœurs, mères) une partie de la distribution cérémonielle de riz et celles-ci partagent les sacs reçus dans leurs *mdji*, *daho* et *mdraya* respectifs.

Dans un exemple relevé en 2002, trois sœurs ont reçu, en tout, 56 sacs de riz de 50 kg chacun. Les femmes de leurs groupements, en bout de chaîne, reçoivent chacune quelques kilos. C'est un échange : elles ont déjà fait elles-mêmes cette distribution, ou la feront plus tard, pour le *mahuu* de leur frère. Il est vraisemblable qu'autrefois, il s'agissait du riz que la maison organisatrice de la fête, celle de la sœur, devait préparer pour le festin. Les femmes de ses groupements l'aidaient en faisant cuire chacune une marmite chez elles.

Dans cet exemple, les parts que l'homme a distribuées à trois sœurs et à six mères considérées comme proches étaient dégressives, ce qui montre que les cadettes sont prises en compte. Ces dons entre frère et sœur, et fils et mère, lient les différentes maisons du lignage en créant entre elles de la réciprocité, de la dette et du retour.

La femme de *āda* doit fait surtout manger son *mdji* quand son mari célèbre le *arusi*³³, « noces », fête qui clôt le cycle du Grand mariage proprement dit. Ce rituel montre comment mari et femme, toujours pris dans des échanges d'alliés, agissent en étroite coopération pour leur accomplissement respectif, chacun faisant manger son groupe *mdji* masculin ou féminin. Le mari offre plusieurs bœufs à son *mdji*, en une sorte d'achèvement de son Grand mariage des années après le début, ce qui le fait parvenir au statut de Roi de la cité³⁴. Il paye son *arusi* aux hommes (*ya kindrume*) mais doit aussi financer son épouse de *āda* qui, elle, paye le sien aux mères (*ya kinduzade*). A Dembeni, l'homme distribue des bovins, douze si possible, dont quelques taureaux, à deux groupements : le *mdji* d'Accomplis et l'assemblée de maison. La distribution qu'il doit payer à sa femme pour son *mdji* féminin est beaucoup moins importante et se fait sous forme de riz et aujourd'hui d'argent : « Cet argent, me dit une femme, c'est notre taureau [à nous les femmes], on se le partage, et c'est le mari, celui qui m'a épousée, qui le fournit. Lui, il paye pour les hommes (*ya kindrume*) moi, je paye pour les mères (*ya kinduzade*) ». Cette formulation met à nouveau en valeur le parallèle entre les carrières d'homme et de « mère », et exprime une certaine symétrie des rapports sociaux dans les univers masculin et féminin.

La maison *daho* se confond avec ses deux représentants principaux, la mère et l'oncle, ce qui lui donne une dimension masculin et politique autant que féminine que soulignent certaines expressions

³³ De l'arabe 'arūs, marié(e), 'urs, mariage.

verbales. A Dembeni, parmi les bœufs de *karamu* (festin), après que soient servi le *mdji* et l'assemblée de maison, une part revient au groupe de filiation *daho*, et des « restes » au *beya* féminin. Le père de la mariée remet à son épouse la part du *daho* : « part de l'oncle *mdjomba* », disent les hommes, « part de la mère », disent les femmes qui ajoutent que celle-ci n'en est pas maîtresse pour autant.

« La mère, cela veut dire moi et mon frère, et nous partageons : moi, pour ma "famille" (maison), mes enfants, et lui pour la sienne, coté homme (*ya kinaume*), là où il est marié. Et moi je dois donner le premier morceau au « chef de maison » [le *mdjomba*], et le deuxième morceau au deuxième [*mdjomba*], parce qu'ils ne peuvent pas avoir la même chose. Quant à la part que je reçois pour mon *beya*, c'est toujours les entrailles et la tête».

On remarque donc que le père se comporte toujours comme un allié de la maison de la mère et qu'ils poursuivent leurs échanges à l'occasion du mariage de leur fille. On voit aussi que « la mère », ce n'est jamais une personne seule, c'est aussi la maison et tous ses membres : la part de la mère, c'est la part de son frère et de ses propres *wadjomba*. On constate enfin que la hiérarchie de l'aînesse joue constamment son rôle pour organiser les parts dégressives dévolues ici aux oncles, le chef de maison étant mieux servi, mais le cadet étant pris en compte, par respect et affection, comme cela est aussi le cas pour les sœurs et les mères du marié dans les distributions citées plus haut.

Le quartier *mdraya* peut recouper en grande partie la maison *daho* du fait de la matrilocalité. Il est impliqué de manière plus informelle dans les activités féminines, mais son identité apparaît face aux autres quartiers, dans les chantiers d'aménagement par exemple. Un autre type de groupement permet aujourd'hui aux femmes de redoubler encore leurs engagements sociaux : les associations musicales.

Les nouvelles associations de femmes

Chanter, frapper des mains, ou marquer les rythmes avec des bâtonnets ou des pilons, sont des activités spontanées peu formalisées qui ont toujours animé les réjouissances, les fêtes ou les deuils vécus et célébrés entre femmes. Les nouvelles associations musicales témoignent du désir des jeunes femmes non seulement de moderniser les orchestres de leurs frères, mais aussi de produire de la richesse pour une action de développement en faveur du quartier ou de la cité. Les aspirations féminines sont encore si vagues hors de la carrière sociale définie par le *āda* que la difficulté réside plutôt dans l'élaboration de projets. L'animation des fêtes rapporte des gains parfois importants.

Le *twarab* de femmes est une imitation directe de celui des hommes³⁵. A Mwembadjuu par exemple, les associations de *twarab* féminin, nommées Saadati Saba Saba et Banati Shendra Shendra, se sont créées en 1986 en s'indexant directement sur celles des hommes, Saba Saba et Shendra

³⁴ Souvent célébré à la même époque que le mariage de la fille, qui dans certaines cités permet aussi de devenir Roi.

Shendra. Une association féminine de Hahaya avait consacré en 1989 ses importants bénéfices à acheter de nouveaux instruments de musique électriques à « leurs frères » de l'association des jeunes gens. Les femmes étaient vaguement conscientes que ce geste ne servait pas directement leurs intérêts propres, mais à cette époque la qualité et la modernité des instruments de musique servait de critère au prestige de chaque village, et même de chaque quartier³⁶. Le *twarab* moderne se multiplie au dépens de genres plus anciens perçus comme démodés, le *lelemama* par exemple.

Le petit village de Membwadjuu compte cinq associations musicales féminines : une de *lelemama*, Itifak, deux de *twarab* de femmes et deux de *wadaha*. Cette dernière danse a été modernisée par les Comoriennes de Madagascar, et les pileuses-danseuses se font aujourd'hui accompagner d'orchestres électriques³⁷. Mais à Membwadjuu, les groupes Takmadio et Dad Jeunes n'utilisent que les bâtonnets de percussion *mbiyu*.

Zainaba et Souvenir, deux femmes de Membwadjuu qui travaillent comme femmes de chambres à l'hôtel touristique situé sur la côte, sont membres d'Itifak: elles dansent le *lelemama* en cercle, tournant doucement en dansant avec la tête et les mains³⁸. Elles chantent leurs compositions, créées pour la plupart par leur soliste, Andjuza, qui chante accompagnée par le chœur, tandis que l'ambiance est assurée par une animatrice. Seules dansent 30 à 40 femmes alors que l'association compte un plus grand nombre de jeunes filles, de femmes mariées, et de vieilles, lesquelles se chargent généralement des you-yous *zikelegele*. Des hommes les accompagnent au tambourin *tari* et au tambour *ngoma*.

La danse *lelemama* s'est diffusée sur la côte est-africaine à partir de Zanzibar à la fin du XIX^e siècle et de nombreuses associations furent créées à Mombasa entre 1920 et 1945 (Strobel, 1976 : 187)³⁹. Elles fonctionnaient avec des systèmes de titres obtenus grâce à des paiements assez élevés⁴⁰. On ne trouve rien de semblable dans les groupes féminins de *lelemama* comoriens, qui n'ont pas imité le système de titres des Hommes accomplis. A Mombasa, ces associations musicales se sont transformées en 1957 en associations de femmes « arabes », puis de femmes « musulmanes », d'un tout nouveau style, plus tournées vers l'éducation et la formation des filles, c'est-à-dire vers des buts

³⁵ Comme chez les hommes, cette festivité n'a du « concert » arabe que le nom, car elle a beaucoup changé ces dernières décennies.

³⁶ La logique est ici assez proche des compétitions des *danses societies* de la côte africaine (Rangers 1975).

³⁷ Il s'agit de l'ancien « tam-tam des pileuses de riz » photographié en 1898 à Moroni par Pobéguin : il est alors dansé dans la rue par les servantes, aucune femme libre de grande cité ne pouvant à l'époque s'exhiber dans un lieu public.

³⁸ A Zanzibar au XIX^e siècle, le *lelemama* était une danse réservée aux femmes libres, qui se tenaient en ligne et bougeaient seulement la tête et les mains, sans jamais transpirer, au contraire des esclaves dansant en cercle et bougeant tout le corps (Fair, 1996 : 158). Ce style de danse maîtrisé est prédominant aux Comores : on le retrouve notamment dans le *deba* mahorais.

³⁹ Leur origine se trouve dans la section féminine des orchestres masculins nommés *beni* à Zanzibar (Rangers, 1975).

⁴⁰ Dans l'un, on trouvait la cheftaine *usheha* (de l'arabe *sheykh* ; *sheha* figure parmi les titres *shirazi*), les secondes *waziri*, et les vieilles *wazee* chargées de superviser diverses tâches comme la cuisine ou l'accueil des invitées. Le titre le plus élevé, *mtenzi*, revenait à celle qui avait fourni un bovin à abattre pour une fête de l'association. Parallèlement à ces titres swahili, les femmes pouvaient en acquérir d'autres qui reflétaient le pouvoir colonial britannique (*kwini*, *maledi* et *maduki*, pour queen, ladies et dukes) (Strobel, 1976 :188-9).

sociaux et plus ou moins politiques. Une telle évolution a permis et accompagné un processus de mixage social entre les anciennes élites et les groupes autrefois esclaves

A Ngazidja, les associations musicales financent aujourd'hui l'équipement du village ou du quartier et plus seulement les dépenses de Grand mariage. Le « développement », tel est le programme mal défini des associations féminines créées à l'incitation des organismes internationaux et organisées en fédération en 1989. Les associations de jeunes qui émanent de la communauté de chaque « cité », prennent les mêmes orientations. A Ngazidja comme à Mombasa, les villages, quel que soit leur passé, sont parvenus à atténuer les profondes différences sociales du début du siècle. Bien que la matrilinearité et la matrilocalité assurent un cloisonnement bien différent du mixage social observé sur la côte africaine, où les enfants de femmes libres ou esclaves ont hérité du statut social de leur père (L. Fair, 1996), les activités associatives entraînent à Ngazidja une réduction, lente mais réelle, de la différenciation sociale entre cités et entre quartiers. Leurs actions montrent que l'association de musique dépasse largement le cadre culturel : mobilisable à tout moment, elle est dotée d'un certain pouvoir économique⁴¹.

Les associations musicales féminines ont toutes un bureau qui comprend une présidente, une trésorière, des conseillères (*marandrazi*) et une secrétaire, chacune ayant une remplaçante. Les membres cotisent quand l'une d'elles marie son frère ou sa fille. L'argent gagné en jouant dans les fêtes de mariage leur sert à l'achat des tenues uniformes (*sare*), les mêmes *leso* et *saluva* pour toutes, ou des instruments. Le reste est gardé par la trésorière, il n'y a pas de compte en banque. L'association assure une aide ponctuelle, en cas de maladie par exemple ; elle recueille l'argent nécessaire en organisant une soirée de danse ou une projection vidéo. Elle célèbre par un sirop d'honneur le baccalauréat obtenu par l'enfant d'une femme membre.

Par ailleurs, l'organisation des associations masculines et féminines reflète directement la structure des institutions politiques de la « cité ». Membwadjuu par exemple, compte un seul *unamdji* (organisation des Fils), et deux quartiers, du haut et du bas. Les Fils (*wanamdji*) organisent certaines fêtes ensemble (unité de l'*unamdji*), et d'autres séparément, en tant que Saba Saba ou Shendra Shendra (associations de quartiers). Malgré l'unité politique apparente, le principe duel s'exprime dans la séparation en quartiers, qui agissent à travers leurs associations, stimulés par leur concurrence. Les Saba Saba ont cimenté les rues du village. Les Shendra Shendra ont refait leur *bangwe* de quartier (en haut) et ont acheté un groupe électrogène pour tout le village. Les femmes affirment qu'elles peuvent adhérer à n'importe quelle association, quel que soit leur quartier. On constate que celles qui adhèrent dans l'autre quartier y ont généralement des liens d'alliance, par leur père ou de leur mari : leur action n'est pas vécue comme une trahison, mais comme la reconnaissance de ces liens.

La qualité de membre entraîne des dépenses – les cotisations - , mais rapporte gros à certaines cheftaines. A Moroni, les femmes s'endettent, simplement pour participer, ou pour surenchérir et

⁴¹ Comme Strobel, 1976, et Fair, 1998, l'ont observé à Mombasa et Zanzibar.

dominer les autres. Les petits métiers rémunérateurs, comme la préparation et la vente de gâteaux, les amènent à délaisser maison et enfants. Certaines mettent en gage pour 35.000 FC leurs pièces d'or *pauni* qui seront revendues 50.000FC à ceux qui en ont besoin immédiatement. Celles qui, par ces procédés, parviennent à se constituer un petit capital, font décoller leur entreprise en allant à Dubaï chercher des pièces *bwara* de 45 gr en or ou des *pauni* de 8 gr, qu'elles revendent en deux jours à peine. Quand une grande quantité de pièces d'or est offerte dans un mariage –plusieurs centaines - avec l'ostentation nécessaire pour en tirer prestige, on peut suspecter qu'elles ont été louées à Djeddah, ces arrangements procurant de nouveaux petits métiers d'intermédiaires souvent investis par des femmes.

Les danseuses du *lelemama* se cotisent pour payer la moitié du prix du tissu uniforme, la famille de la mariée payant le reste. Quand elles dansent, elles reçoivent de l'argent de la mère de la mariée, puis des autres invitées. Elles remboursent le marchand de tissu ou récupèrent leur cotisation, et gardent un bénéfice que les dirigeantes se réservent en grande partie. L'argent donné par les invitées à l'association est noté dans les cahiers de la mère de la mariée comme dette à rembourser, alors qu'il lui échappe pour aller à son association, et qu'il est capté par les cheftaines (Blanchy et al. 1989).

Pour des citadines répudiées ou veuves, s'imposer comme cheftaine est un moyen de gagner leur vie, comme, au siècle dernier, dans les *beni swahili*. Quelques commerçantes ont pu se faire une place à Moroni en important certains articles indispensables aux échanges de *āda*, et en suscitant des modes qui provoquent de nouvelles dépenses. Ce qui s'échange réellement, ce sont des hommages aux donatrices, qui gagnent du prestige (*sheo*) mais perdent de l'argent. Les sommes données aux associations sont perdues pour les familles, ce que les réformes du *āda* relancées dans la plupart des villes tentent de changer. Les sommes revenant aux associations musicales, mieux contrôlées, peuvent être canalisées vers des dépenses d'équipement public (places et mosquées, écoles et dispensaires).

L'association est une forme de sociabilité et d'action facile à utiliser pour les femmes qui partagent la même résidence. Le quartier de Djomani, à Moroni hors les murs⁴², n'est pas encore structuré socialement car les habitants ont encore un village ou un quartier d'origine où ils adhèrent à des associations. Cependant, les femmes ont créé une « association de mères » pour aider celles qui marient leur frère et leur fille, et les jeunes filles une autre association, pour cotiser et faire un cadeau à celle qui se marie dans son village d'origine. Elles lui rendent alors visite dans sa maison de Djomani, y chantent des chants préparés pour l'occasion et un repas leur est servi. La sociabilité féminine est liée au partage d'une expérience commune. En créant ces nouvelles associations sur un modèle récurrent, les femmes montrent qu'elles ne peuvent ignorer les liens tissés par le voisinage et la résidence, tandis que les hommes du quartier, par ailleurs peu nombreux, n'ont pas ressenti de besoin

⁴² Hors les anciens murs de la capitale, résident des descendants des maisons d'origine des quartiers du centre, et des migrants venant des autres cités ou des autres îles.

semblable. La règle de résidence uxori-matrilocale fait du quartier, par définition, un groupement d'entraide féminin.

Le *beya*, comme les autres groupements féminins, aide la femme de *āda* à marier sa fille. On a vu plus haut comment s'articulaient les étapes de la maturité de la fille et de la mère dans un enchaînement révélé par le vocabulaire. Le cycle initiatique d'une femme s'ouvre avec son Grand mariage et se clôt avec le Grand mariage de sa fille. Entre temps, la femme et son frère auront rempli l'un envers l'autre des rôles rituels qui font de leur accomplissement respectif des processus étroitement liés et interdépendants. Pour autant il ne faut pas négliger la coopération des conjoints dans leurs parcours parallèles, et le poids que fait peser la femme sur son mari pour le paiement des *ada* donnant accès aux statuts féminins qu'elle brigue. Le paiement par le mari du *arusi* de la mère de *āda* montre que celle-ci a donc en principe le pouvoir d'être financée jusqu'au bout par celui qui, en l'ayant épousée, est parvenu au sommet de la hiérarchie politique de la cité (un pouvoir nuancé par le fait que bien souvent le couple est déjà séparé...)

En l'absence de système d'âge féminin, ces rituels d'échanges sont les seules institutions organisant les relations dans la société des femmes. Celles-ci sont souvent dénoncées comme responsables des excès du *āda*, dont elles encouragent le maintien face aux initiatives sporadiques des hommes, surtout des jeunes, pour le limiter. Mais à cela elles répondent que pour elles, le *āda* est la seule manière d'être quelqu'un. Cette déclaration oblige donc à une lecture attentive des processus d'accomplissement personnels et collectifs qui s'y déroulent.

ooo

Cadres de l'accomplissement de la personne, les groupements *mabeya* et *midji* de femmes et d'hommes, homonymes, mais forts différents et même opposés, permettent de penser dans le détail les différences structurelles des identités de genre. L'esprit du *beya* est d'entretenir des rapports d'une relative égalité. Mais le *beya* masculin individualise, marque la temporalité, et ne tient pas compte des espaces. A l'inverse, le *beya* féminin fonde les individus dans la chaîne des générations pour produire un acteur collectif unique inscrit dans l'espace, la maison. De ce fait, il gomme la temporalité, et fonctionne dans une durée non marquée, si ce n'est par des cycles absolument identiques.

L'analyse des actions réciproques du frère et de la sœur met à jour la relation de dépendance qui les lie, et ajoute un nouvel aspect au processus d'engendrement déjà dégagé plus haut, où le mari de la sœur, père de la maison, jouait aussi un rôle d'initiateur du frère. La sœur, mère du groupe domestique, mère de la maison, prend part à la production de son frère comme Fils actif, puis à son entrée parmi les Pères. Ce faisant, elle accomplit le parcours de sa propre initiation, qui ne se limite pas à la transmission de la maison de mère à fille mais se fait aussi en participant à la production des hommes, tandis que, du côté de ces derniers, les beaux-frères *mazimedji* s'engendrent successivement

en se transmettant des maisons d'épouse, dans une chaîne d'alliances qui relie entre elles les maisons de la cité.

Cette dépendance établie par la femme sur son frère et son fils, son rôle dans leur accomplissement, explique comment elle peut obtenir d'eux les dons importants tels que les sacs de riz et les sommes d'argent cités plus haut dans les exemples. Productrice, la femme comorienne l'est bien autant que l'homme. Si celui-ci, dans le statut de Fils, concentre ses efforts à amasser des richesses matérielles qu'il investit – et bloque – dans divers réseaux sociaux, pour préparer son accession au statut de Père, c'est en mettant au monde des enfants et en les élevant que la femme gagne le statut de « mère ». C'est ce qui lui permet d'établir une créance morale sur les hommes de son groupe de filiation, un indéniable pouvoir à mobiliser à bon escient. Cet aspect des rapports hommes-femmes rejoint une des grandes interrogations des études sur la question matrilineaire (Schneider & Gough 1961).