



**HAL**  
open science

## MATRILOCALITE ET SYSTEME D'AGE A MAYOTTE.

Sophie Blanchy

► **To cite this version:**

Sophie Blanchy. MATRILOCALITE ET SYSTEME D'AGE A MAYOTTE.: NOTES POUR UNE ETUDE COMPARATIVE DE L'ORGANISATION SOCIALE DANS L'ARCHIPEL DES COMORES. Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte, 2012, 3, pp.9-21. halshs-00864339

**HAL Id: halshs-00864339**

**<https://shs.hal.science/halshs-00864339>**

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 (2011), publié en 2012 dans Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte, n°3, p 9-21.

MATRILOCALITE ET SYSTEME D'AGE A MAYOTTE.  
NOTES POUR UNE ETUDE COMPARATIVE DE L'ORGANISATION SOCIALE  
DANS L'ARCHIPEL DES COMORES

Sophie Blanchy  
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative  
CNRS- Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

A partir des travaux menés ces dernières années à Ngazidja (la Grande Comore)<sup>1</sup>, j'ai entrepris de ré-examiner l'organisation sociale des autres îles de l'archipel des Comores. A Mayotte, des travaux majeurs ont été menés par Jon Breslar et Michael Lambek dès les années 1980. Mes premières recherches, pour la préparation de ma thèse<sup>2</sup>, ont été suivies de diverses investigations dans le cadre de programmes de recherche<sup>3</sup>. En 2009 et 2010, j'ai donc effectué deux enquêtes sur l'organisation sociale mahoraise. Les institutions de Ngazidja, très formelles bien que toujours dynamiques, fournissent un éclairage sur celles de Mayotte, plus fluides, et permettent d'entreprendre une comparaison.

A Ngazidja, la matrilinearité s'entremêle avec un système d'âge masculin et l'ensemble s'harmonise avec la pratique de l'islam. Chaque localité est organisée en cité politique : un système d'âge et de génération masculin produit une assemblée dirigeante<sup>4</sup>. Chaque cité est un ensemble de matrilignages composés de maisons, qui sont à la fois des groupes domestiques, parentaux et patrimoniaux (il s'agit ici de « matrimoines »). La règle matrilinearité de transmission des statuts et des biens et la résidence matri-uxorilocale (chez la mère, chez l'épouse) produisent un régime harmonique assez rare aujourd'hui dans le monde<sup>5</sup>. Le droit islamique complète le droit coutumier dans certains domaines comme le mariage.

L'assemblée masculine est constituée des Hommes accomplis. Est dit Accompli, ou Père, celui qui est marié en Grand mariage avec une femme de la même cité ; auparavant, l'homme fait partie des Fils de la cité. Les femmes mariées en Grand mariage succèdent à leur mère à la tête de leur maison matrilinearité, et acquièrent le statut de mères de *āda*. Le Grand mariage consiste en une distribution de biens qui prend place dans un cycle d'échanges entre les lignages et les groupements de la cité, sortes de paiements appelés *āda* qui donnent accès aux statuts et aux titres.

Tout le monde n'a pas les mêmes atouts pour devenir une personne accomplie à Ngazidja<sup>6</sup>. Chacun est placé par sa naissance au sein de diverses hiérarchies. Par sa mère, on appartient à une des trois divisions sociales, entre lesquelles les Grands mariages sont impossibles. Chaque matrilignage a un rang dans sa cité, selon sa précédence et sa réputation acquise dans les distributions de *āda*. Chaque maison se perpétue par le Grand mariage des aînés, fille et garçon. Les aînés représentent leur maison et tous leurs cadets. Les cadets travaillent pour eux et vivent dans leur ombre, ou bien partent tenter leur chance ailleurs, surtout les hommes. La relation frère-sœur, centrale, assure le lien entre des univers apparemment distincts: assemblée politique et maisons, réseaux masculins et féminins, public et privé.

Mes enquêtes sur l'état des classes d'âge à Mayotte m'ont amenée dans l'ancien réseau de mariage *mbengo* qui liait jadis cinq villes mahoraises : Tsingoni<sup>7</sup>, Sada, Boueni, Mzouazia et

<sup>1</sup> *Maisons des femmes, cités des hommes. Filiation, âge et pouvoir à Ngazidja (Comores)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2010, 322 p.

<sup>2</sup> *La vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan, 1990, 240 p.

<sup>3</sup> Voir la bibliographie.

<sup>4</sup> Il combine des règles égalitaires et hiérarchiques dans ses multiples variantes (Blanchy et Youssouf 2003).

<sup>5</sup> Sur la matrilinearité aujourd'hui, voir Peters 1997, Matthieu (dir.) 2007.

<sup>6</sup> Sur le rôle de l'âge dans la constitution de la personne en Afrique, voir notamment Peatrik 2003, Joly 2003, Haxaire 2003, Dauphin-Tinturier 2003.

<sup>7</sup> Ancienne capitale royale (voir S. Blanchy, 1997, *Notes sur le rituel d'intronisation des souverains de Mayotte...*) et centre religieux de l'île.

Boinatza, où subsistent les traces les plus importantes du système d'âge masculin et d'une organisation politique des échanges<sup>8</sup>. Dans ces villes est censée résider une certaine aristocratie traditionnelle de la société mahoraise.

Les fêtes de mariages observées dans plusieurs localités (Sada, Dapani, Bandrele, Mamoudzou) en 2009 et 2010 montrent qu'une fête s'est formalisée et a pris un nouveau nom : il s'agit de l'ancien *hutria (hungia) pani*, « la mise (l'entrée) [du marié] dans la maison [de la mariée] », désormais nommée *manzaraka* d'après le début du poème islamique chanté pour l'occasion. Bien que le thème de ce poème n'ait rien à voir avec la situation précise, il marque l'institutionnalisation croissante, sous une forme relevant de la culture islamique, des fêtes du Grand mariage mahorais, le *arusi*. On peut y voir, influencée par le Grand mariage comorien, l'expression d'une identité culturelle locale, comorienne et musulmane, face aux mises aux normes métropolitaines de pans entiers de la vie sociale. C'est pour l'abattage d'un bœuf précédant l'entrée dans la maison, et pour la préparation du festin qui s'en suit (festin de *manzaraka*), que les classes d'âge masculines sont le plus mobilisées, en particulier celle du père de la mariée, qui s'occupe collectivement d'une cuisine rituelle en plein air prise en charge par les hommes. Les classes d'âge féminines se résument à trois groupes générationnels organisant, comme chez les hommes, l'entraide et le travail collectif pour les mariages et pour les enterrements.

## La matrilocalité à Mayotte

La célébration du mariage par « l'entrée du mari dans la maison », qui en est la fête centrale, met en évidence la règle de résidence matrilocale<sup>9</sup> en vigueur dans tout l'archipel, malgré différents principes de filiation : matrilineaire à Ngazidja, indifférencié (cognatique) à Mayotte et dans les campagnes anjouanaises, et agnatique dans les grandes villes d'Anjouan où les charifs sont nombreux (descendants du Prophète en ligne masculine). A Mayotte, le « Grand mariage » *arusi* était autrefois lié au système d'âge *shikao* et à l'échange généralisé *shungu*. En effet, il représentait pour les parents une circonstance privilégiée, comme la circoncision, pour payer ces obligations sociales. Le mot *shikao* désignait, à l'échelle d'un village, à la fois l'ensemble du système d'âge mixte (hommes et femmes ensemble) et les groupes d'âge qui le composaient. Il servait surtout à organiser les travaux d'intérêt collectif, pour lesquels chacun devait se montrer présent ou se faire remplacer. Le *shungu* est un festin à payer à ses frères d'âge et au village entier, en suivant strictement une règle égalitaire empêchant toute compétition : les denrées à fournir sont en effet soigneusement comptées et pesées (on retrouve cette procédure égalitaire dans l'île de Mohéli). Mais dans les années 1980 déjà, on notait la disparition progressive du *shungu* à Mayotte, et de ce fait, celle du *shikao*, à cause de l'augmentation démographique rendant ce paiement de plus en plus onéreux, et des autres changements sociaux en cours<sup>10</sup>.

On constate pourtant que la fête de « l'entrée dans la maison » a pris ces dernières années une ampleur sans précédent, tout à fait inattendue dans ce nouveau département français : la rapide augmentation du niveau de vie, d'éducation, d'équipements publics et privés auraient pu au contraire provoquer sa désaffection. « L'entrée dans la maison » consiste en un long cortège traversant la ville au son de poèmes islamiques chantés, en suivant le marié accompagné de frères d'âge habillé comme lui et dont le nombre varie aujourd'hui de deux jusqu'à douze<sup>11</sup>. Le nouveau nom de la cérémonie, « *manzaraka* », vient du poème arabe chanté quand on arrive en vue de la maison<sup>12</sup>. Cette innovation

<sup>8</sup> Voir Breslar 1979.

<sup>9</sup> Résidence familiale chez la mère, ou conjugale chez l'épouse (uxorilocale) de famille.

<sup>10</sup> Lambek 1990, *Exchange, time and person...*; Blanchy 1990, *La vie quotidienne...*

<sup>11</sup> Quand le marié habite trop près de chez la mariée, on fait partir le cortège d'une maison parente située à l'autre bout du village, comme je l'ai vu à Bandrele.

<sup>12</sup> « *Man zāra qabra Muhammadin/ Nāla-sh-shafā'ata fī ghadin* » (Celui qui effectuera une visite pieuse sur le tombeau du Prophète Muhammad [sur lui la paix et le salut] bénéficiera de l'intercession de celui-ci le Jour du Jugement dernier) (Traduction de Chamsdine

est attribuée à la ville de Sada et aurait été adoptée en priorité par les villes de l'ancien *mbengo* : elle fait donc partie d'un processus de distinction faisant appel au savoir islamique et aux compétences musicales (voix notamment), lesquelles s'appuient elles-mêmes, dans chaque village, sur des institutions locales comme les écoles coraniques et les associations de chants religieux liées aux confréries. « L'orchestre du *mulidi*<sup>13</sup> » qui joue et chante dans ce cortège est un des symboles de l'unité villageoise : les associations de *mulidi* de toutes les localités de l'île se rencontrent régulièrement pour des performances dans lesquelles s'expriment la cohésion et l'honneur de chaque communauté ; celles de *daira* font de même. Chaque village donne aussi son *daira* et son *mulidi* annuel selon un calendrier d'ensemble. Le rythme lent de *mulidi* sur lequel sont chantés les poèmes dans le cortège du *manzaraka* s'intensifie progressivement, provoquant une émotion collective attendue et appréciée<sup>14</sup>. L'appel à la prière lancé sur le seuil de la maison nuptiale peut être précédé de longues psalmodies, quand le religieux est un maître de cet art, comme je l'ai vu à Dapani<sup>15</sup> ; puis des invocations terminent le *mulidi* du cortège. Parfois, comme je l'ai vu à Mamoudzou Mgombani, ce sont des poèmes de la confrérie *rifāyya* qui sont chantés sur le rythme du *kandza*. L'islam et la matrilocalité sont donc affirmés dans le cortège comme fondements de la sociabilité mahoraise et régionale, ainsi que la temporalité collective des âges, et ce, au moment où le droit local de la personne et de la famille a été supprimé ainsi que la fonction des cadis<sup>16</sup> ; où les rythmes de travail et les modes de vie s'alignent sur ceux de l'Occident ; où l'immigration massive des Comoriens des autres îles induit une situation de double contrainte vis-à-vis de ces voisins souvent apparentés qu'il faut accueillir et exclure.

L'entrée dans la maison était autrefois suivie du *fukare*, « sept » jours de réclusion<sup>17</sup>, puis de la sortie du marié d'une part, de la mariée de l'autre ; c'est un modèle classique en société swahili, assez formellement suivi à Ngazidja<sup>18</sup>. Bien que la mariée mahoraise soit elle aussi recluse sur son lit nuptial d'apparat où elle reçoit parentes et amies qui doivent payer leur visite, on n'entend plus parler de *fukare* mais on parle encore de « sortie ». On me dit dans différents villages que le *mbiwi* (ou *mbiyu*) joué en dernier correspond à la sortie de la mariée. Elle s'y montre en effet, comme lors du *manzaraka* et du *tari*, aux femmes qui y assistent, dans un espace privé ou privatisé. Le *mbiwi* est une trace des anciennes leçons de *uzinisa unyago* (faire danser son bassin), l'art de faire bouger son corps pour l'union charnelle, mouvement que soulignaient les ceintures de perles portées il n'y a pas si longtemps par les femmes mariées ; la plupart des Mahoraises évitent pudiquement de fournir des commentaires sur cette danse. Les danseuses, des femmes mariées, entrent dans l'arène par deux ou plus, se font face et montrent leurs talents sur le rythme rapide des bâtonnets *mbiwi* frappés par leurs compagnes. De la jeune timide à la femme avertie, toute la gamme des savoir-faire féminins dans le mariage est valorisée. L'importance de leur transmission est soulignée par la présence, tout à côté,

---

Kordjee, que je remercie). Certains Mahorais pensent à créer une association pour conserver les anciens genres musicaux *mshogoro* ou *mlelezi*, encore joués mais que les nouvelles manières remplacent de plus en plus. Les témoignages sur l'ancienne forme du cortège varient selon les villages et les époques considérés : simple groupe silencieux accompagnant le marié, rythme du *mshogoro*, poèmes religieux chantés devant la maison.

<sup>13</sup> Le *mulidi* est une cérémonie de prière liée à la confrérie islamique *kadiriyya*, comme le *daira*, également très populaire, l'est à la *shadhiliyya*, et le *kandza* à la *rifāyya*. Une maîtresse coranique grande connaisseuse de poèmes islamiques me fait remarquer que les grandes familles de Sada viennent d'Anjouan, surtout de Domoni. Cette ville aristocratique qui fait face aux côtes de Mayotte est le seul endroit d'Anjouan où est pratiqué le *mulidi*. C'est aussi de Domoni que partent aujourd'hui les barques *kwassa kwassa* chargées d'immigrants sans visa (Sakoyan 2010).

<sup>14</sup> Seuls quelques membres de l'association, capables d'entonner les poèmes religieux du *mulidi* qu'ils connaissent par cœur, sont habilités à le faire dans les rencontres entre villages et les *manzaraka*, la majorité ne sachant que les suivre comme un chœur. Sur cet aspect « ludique » de l'islam à Mayotte et son esthétique, voir Lambek 2006 [1987].

<sup>15</sup> Il s'agissait de l'école coranique de Poroani et de son maître aux performances réputées.

<sup>16</sup> S. Blanchy et Y. Moatty, à paraître, *Le droit local à Mayotte : une imposture ?*

<sup>17</sup> *Fukare* ou *fukatre*, swahili archaïque *fungate* (racine *funga*, lier). Pendant ces sept jours, les frères d'âge du marié étaient reçus à manger auprès de lui.

<sup>18</sup> L'esprit du *fukare* est respecté vaille que vaille à Mayotte : dans un *arusi* modeste à Dapani, j'ai vu une mère finir de décorer le lit nuptial avec le rideau brodé main servant à le clore alors que sa fille était déjà recluse dans une maison parente en attendant que la sienne soit prête et qu'elle s'y rende discrètement. Dans les grands *arusi*, la mariée recluse se rend, bien cachée sous un grand voile, aux fêtes féminines organisées par sa famille dans une salle communale privatisée. Mais le nombre de jours varie selon les contraintes de l'organisation des fêtes. En 2009 à Dapani, une mariée entrée en réclusion le 6 juillet devait en sortir le 18 à l'occasion d'un *mbiwi*. A Sada en 2010, une mariée recluse depuis le 10 juillet attendait pour pouvoir sortir le *mavindzio* (apport des cadeaux) qui eut lieu finalement le 1er août.

d'un deuxième cercle de jeunes filles qui s'y exercent selon les mêmes règles. Cet espace social féminin semble toujours protégé des incursions masculines, tandis que l'on constate la progressive acceptation des femmes dans les espaces publics jadis réservés aux hommes : ainsi le *shigoma* est-il devenu une danse mixte.

Dans un mariage observé à Sada, c'est le *mavindzio* qui a marqué la fin de la clôture de la mariée jusqu'alors consignée chez elle : ce jour-là, le mari amène chez sa femme tout l'équipement de la maison – à sa charge – ainsi que des bijoux et des vêtements. Les échanges entre les familles étant tous accomplis, le mariage était terminé<sup>19</sup>.

Les parents de la mariée n'obtiennent pas à Mayotte un statut formellement distinct de celui des autres : autrefois, c'était l'occasion de payer le *shungu*, aujourd'hui, celle de montrer sa capacité à organiser les fêtes et à y inviter son village et ses réseaux. Il est certes important de marier sa fille (en *arusi*). Comme le souligne le père d'une mariée à Sada, on est respecté. La mère de la mariée, de son côté, nie avoir acquis un statut supérieur : « Je suis bien avec tout le monde » m'assure-t-elle, soulignant ainsi l'importance de la solidarité et de l'entraide chez les femmes, la faute que serait la prétention d'être au-dessus des autres<sup>20</sup>. Les hommes portent le châle *mharuma* sur l'épaule, non comme signe d'un statut formel d'Accompli, mais comme une pièce du vêtement de cérémonie, avec le manteau *djuba* et la canne, en tant que pères et grands-pères honorables du village. Le Grand mariage *arusi* à Mayotte n'est pas une procédure formelle de reproduction de maison (groupe de parenté) réservée à la fille aînée ; il est célébré pour celle « qui a la chance » que son mari le demande, qu'elle soit aînée ou cadette. L'initiative vient aussi du père de la mariée qui souhaite organiser un *manzaraka* et en a les moyens. L'un d'eux, à Boueni, le présente à son futur gendre comme une manière d'impliquer parents et amis dans la fête, de lui donner solennité et publicité : « Je veux que tout le monde sache, dans mon village et dans les autres où j'ai des amis, que, voilà, j'ai marié ma fille, et vous êtes le mari. » On retrouve sous cette formulation les faits plus formels observés à Ngazidja : à Mayotte aussi ces deux hommes voient leur statut social renforcé par la célébration en *arusi* du mariage. Dès lors que le projet est formulé s'engagent les discussions sur l'organisation et le coût des fêtes au sein de chacune des parties et entre elles. Le *manzaraka* est à la charge du père (des parents) de la mariée, qui fournit aussi la maison meublée, tandis que le *shigoma* et le « dîner » sont à celle du marié, ainsi que la prestation *mahari*, les bijoux, la « valise » d'objets domestiques et aujourd'hui d'électroménager, d'équipement hi-fi et numérique. La plupart des familles négocient un certain équilibre des dépenses, certaines se targuent d'assurer comme des *wangwana*<sup>21</sup> la part qui leur revient sans demander de contrepartie directe.

La taille actuelle des grandes fêtes de mariage oblige à des aménagements qui occultent aux regards étrangers la logique de « l'entrée dans la maison ». Dans les gros villages, familles alliées et amis sont reçus, non dans la maison de la mariée ou de sa mère, mais sur la place publique ; on y procède à l'appel à la prière normalement prononcé sur le seuil de la maison nuptiale. Deux salles à manger accueillent les invités dans l'espace public privatisé, l'une, celle des hommes, restant relativement accessible aux regards, l'autre privée, celle des femmes, protégée par des tentures, ce d'autant plus que la mariée recluse « descend » dans cette arène féminine après le festin. Les invitées viennent une à une la féliciter et lui remettre ostensiblement des billets de banque. D'autres fêtes de femmes comme le *tari* joué pendant les noces peuvent avoir lieu dans la salle polyvalente et non dans la maison nuptiale : la mariée y arrive cachée sous des voiles, et l'assistance est exclusivement composée de femmes, à l'exception du père de la mariée qui descend quelques minutes dans la danse. Tout dans la manière d'exprimer les relations de mariage rappelle la règle de résidence matrilocale. Ainsi ce récit de *arusi* raté, faute d'accord entre les parties sur les dépenses, alors que les conjoints

---

<sup>19</sup> Dans un mariage à Bandrele, cet équipement électroménager a été amené chargé dans un camion qui suivait le cortège de sortie du marié concluant le cycle des fêtes (cortège *mlelezi* sur un rythme de bâtonnets *mbiwi*).

<sup>20</sup> Qui va de pair avec la crainte d'être au-dessous, cf. Blanchy 1990. Des hiérarchies s'installent pourtant insidieusement à travers l'individualisation des comportements. Ainsi pour les Grands mariages les mères se font prêter la vaisselle des festins par les membres de leur *shikao* (une source inépuisable de discussions voire de conflits), mais certaines essaient aujourd'hui de stocker le plus de vaisselle possible à titre privé pour ne plus dépendre des autres lors du mariage de leur fille.

<sup>21</sup> *Ungwana* : qualité des dominants, du point de vue social ou moral, distinction.

étaient déjà unis religieusement et vivaient ensemble : les parents du marié, incapables d'assumer la contrepartie prévue du *manzaraka*, sont venus « reprendre leur fils » quand la rupture entre les familles a été consommée. Un autre détail peu visible ou oublié du rituel est le paiement que doit faire la mère du marié (ou sa sœur) pour « faire ouvrir la porte » de la maison de la mariée par la mère de celle-ci. On ne saurait mieux exprimer qu'à travers ce rôle joué par les mères l'échange d'homme auquel procèdent les familles matrilocales.

Il y a désormais des classes socio-économiques à Mayotte, et l'on fait assaut de dépenses pour le *arusi* : l'esprit égalitaire du *shungu* persiste, mais se voit menacé et parfois effacé par le style antagoniste du *āda* de Ngazidja<sup>22</sup>. La prestation *mahari*<sup>23</sup> se marchandise aussi : elle est évaluée par certaines familles à un montant destiné à amortir une partie de leurs dépenses. Il faut accueillir avec prudence, cependant, le discours idéalisé porté sur le passé, évoquant des villages bien structurés par leur *shikao* et participant dans leur ensemble aux mariages ; des négociations parfois âpres autour des accords de mariage ont sans doute toujours existé.

De nouveaux objets de prestige s'introduisent dans les échanges. Si les fleurs, le parfum et le maquillage au *msindzano*<sup>24</sup> offerts aux invitées à la fin du repas des femmes font partie d'un raffinement ancien, les colliers de perles en plastique sur lesquels sont désormais fixées les fleurs, les petits sacs en papier imprimé contenant boissons en canette et friandises industrielles sont de nouvelles dépenses à la charge de la famille. De même, la mariée ne porte plus seulement le *saluva*, ce fourreau de coton porté au quotidien : elle est vêtue d'un *sari* indien pour être exposée sur son lit de noces ou venir dans le *tari*, et se montre à la mairie ou dans le *shigoma* en robe blanche à l'europpéenne.

On sera surpris de découvrir où ces multiples objets sont désormais acquis : de nouveaux réseaux de commerce s'ouvrent pour obtenir au meilleur prix tout le nécessaire à un Grand mariage. Les carrefours régionaux comme Dubai, où l'on achète encore les saris indiens, les tenues de soirée<sup>25</sup> et les bijoux en or, se voient concurrencés par de nouveaux centres, véritables « comptoirs » des échanges internationaux. Parmi eux figure Guangzhou (Canton), célèbre port chinois où, depuis le début des années 2000, quelques 20 000 Africains font du *business*. On y trouve notamment « les meubles de salon extravagants qui garnissent les cossues villas africaines »<sup>26</sup>. Des mères de famille mahoraises y partent en expéditions commerciales grâce aux voyages organisés par des agences kenyanes qui ont des correspondants aux Comores. Elles en ramènent les meubles de mariage de leur fille, ou bien partent munies de commandes qui seront livrées directement au nom de l'acheteur à Mayotte. Aussi aventureux qu'un voyage à la Mecque, aussi fatiguant et parfois effrayant (l'une d'elle me raconte avoir été bloquée en escale en Thaïlande au moment des émeutes de 2009), l'aller-retour à Guangzhou fait désormais partie de la vie des Mahoraises débrouillardes<sup>27</sup>.

Ainsi le *shungu* fait-il désormais partie du passé et seuls quelques adultes payent encore celui de leurs parents décédés – c'est une dette qui ne s'efface pas : quand on a mangé le *shungu* des autres,

---

<sup>22</sup> On commence aussi à voir, comme à Ngazidja, des couples organiser leur Grand mariage, donc le *manzaraka*, plusieurs années après le début de la vie conjugale.

<sup>23</sup> Appelée abusivement « dot », c'est une somme remise à la femme par son mari pour conclure le contrat de mariage musulman. Certaines familles mahoraises exigent aujourd'hui pour leur fille un *mahari* de 4000 à 5000 euros afin de compenser les frais du mariage à leur charge, une influence de Ngazidja semble-t-il, et se voient accuser à mi-voix de vouloir « vendre » leur fille. Au contraire, certains se réclamant des familles dominantes *makabaila* marquent leur distinction (*ungwana*) en disant accepter le *mahar* islamique, somme symbolique souvent représentée par cinq unités de la monnaie en cours (le chiffre cinq, bénéfique, renvoie aux « cinq » de la maison du Prophète avec sa fille, son gendre et ses deux petits-fils). En réalité, la somme de 1500 € représente une moyenne de *mahari* et, comme le soulignent les intéressés, permet de dépenser plus pour les jeux et les danses offerts à la communauté entière.

<sup>24</sup> Pâte de bois de santal râpé sur un pupitre en corail avec un peu d'eau, à laquelle on ajoute la poudre *dhibuka* composée de fleurs odorantes séchées : *fungu*, *āfu* (jasmin), *mkadi*, *langilangi* (ylang), *dua*.

<sup>25</sup> Des tissus à sari très brillants de qualité moyenne sont portés taillés en *salouva*. Dans les grands *arusi*, des robes longues à l'occidentale sont portées par les jeunes filles de la famille censées jouer le rôle d'éventueuses dans le *shigoma*, où depuis longtemps le costume européen est de rigueur pour les hommes et qui est devenu mixte. J'ai assisté à Sada à l'habillage d'un groupe de jeunes filles à qui étaient distribuées ces tenues de soirée achetées au loin : chacune s'efforçait de paraître à son avantage avec celle plus ou moins à sa taille qui lui était échue.

<sup>26</sup> Olivia Marsaud, *Les Africains de Guangzhou*, 2009 : [http://www.rfi.fr/actufr/articles/117/article\\_84983.asp](http://www.rfi.fr/actufr/articles/117/article_84983.asp). Voir aussi Bertonecello Brigitte et Sylvie Bredeloup, *De Hong-Kong à Guangzhou, de nouveaux « comptoirs » africains s'organisent*, 2007.

<sup>27</sup> Des innovations très diverses transforment les fêtes, l'islamisation se mêlant à une modernisation sous influences variées. Les faire-part annonçant la succession des fêtes, leur date et l'heure vont de la simple photocopie à la carte coûteuse à la décoration romantique chargée suivant des modèles arabes, égyptiens ou indiens. Les fêtes n'en commencent pas moins à des horaires assez souples.

on doit payer le sien. Mais l'arrêt du *shungu* a-t-il fait disparaître les classes d'âge *shikao* ?

## Classes d'âge, associations et sociabilité communautaire

Le concept mahorais de *dago*, communauté villageoise, n'est pas entièrement comparable à celui de *mdji* à Ngazidja, dont la traduction par « cité » rend bien les implications politiques. Les deux présentent cependant des points communs en ce qu'ils sont le cadre fondamental des institutions sociales, même aujourd'hui où les communes regroupent plusieurs villages. On comprend cependant que l'augmentation démographique condamne inexorablement le système d'âge qui regroupait par tranches toute la population d'une localité, à moins d'en organiser formellement les subdivisions comme cela se fait à Ngazidja. A Mayotte l'unité du village, mise à mal dans les années 1975 par l'opposition politique violente entre indépendantistes *serelamain* pro-comoriens et rattachistes *soroda* pro-français, est également entamée par les affiliations politiques, productrices des factions se disputant la mairie.

La désaffection du système d'âge s'est faite par l'arrêt des adhésions. A Mamoudzou on me décrit la petite invitation en soirée et le partage d'un sirop à la cannelle qui marquait le recrutement d'un jeune, garçon ou fille. Ne pas entrer dans le *shikao* c'était, dans les petits villages ruraux de jadis, se couper de tout réseau d'entraide pour les fêtes du cycle de vie. Mais depuis quelques décennies d'autres procédures se sont mises en place.

Le *shikao* est « à la mode », le *shikao* « revient », entend-on, parmi les femmes surtout, à Mayotte. Plus les mariages deviennent importants, moins on peut se passer de l'entraide du *shikao*. Mais désormais, *shikao* ne signifie plus classe ou groupe d'âge *stricto sensu*, et n'est plus lié au *shungu*. Si les gens ont le sentiment que les *shikao*<sup>28</sup> redeviennent actifs, c'est que le mot désigne simplement une association d'entraide, voire une tontine *shikoa* (les deux mots ne sont-ils pas aujourd'hui confondus ?) On y retrouve des règles égalitaires comparables à celles du *shungu*, mais le recrutement de ces nouveaux *shikao* est plus libre et les circonstances plus ouvertes<sup>29</sup>. On me cite par exemple le fait que les jeunes recommencent à organiser la participation de leurs amis, ou que des collègues de travail cotisent systématiquement pour celui ou celle qui a un mariage ou des funérailles à organiser. A l'époque du *shungu*, on estimait le nombre idéal de membres du *shikao* à trente. Les nouveaux *shikao* s'autorégulent en limitant soit le nombre des adhésions, soit le montant des échanges y prenant place.

A Sada un nouveau *shikao* s'est donné le nom de Kawahiwa, « Celles qui ne sont pas endettées » : les femmes de quarante ans et moins qui en font partie ont édicté la suppression du *shungu* comme règle principale, et organisent leur aide réciproque comme dans toute association ou tontine. Une femme de Bandrele appelle « *shikao* » le groupe de 90 femmes qui doivent fournir deux cageots de boissons chacune (la récipiendaire en obtient donc 180) et « association » (*shama*) un autre groupe où chaque femme doit donner 50 euros et 10 *kulabu* (épingles de nourrice sur laquelle sont enfilées des fleurs de jasmin ou d'autre espèce parfumée). Qu'on joue le rôle principal de la mère de la mariée, ou celui, deuxième, de la belle-mère *niadza*, le *shikao* permet de remplir au mieux ses obligations. C'est pourquoi par exemple une femme de Kani-Keli dans le sud de la Grande Terre mariant son fils à Pamandzi en Petite Terre n'a pas hésité à payer le transport d'un village à l'autre à tout son *shikao* pour s'assurer de sa présence à ses côtés pendant le repas du *manzaraka* offert par la mère de la mariée.

Pamandzi, ville densément peuplée de 9.000 habitants, compte sept *shikao* de femmes correspondant aux quartiers et portant des noms propres (un signe de permanence). Ceux-ci ont été choisis pour le plaisir et non pour désigner des groupes ethniques : Ouamaore (Mahoraises), Zanatani

---

<sup>28</sup> Le pluriel de *shikao* est *zikao* mais on gardera ici le singulier pour simplifier la lecture.

<sup>29</sup> Un jeune homme de Sada conscient du changement de nature des *shikao* me dit qu'il y en a de « deux sortes », puisqu'aujourd'hui une femme qui marie ses filles « doit » inviter son *shikao* à chaque mariage, alors qu'il ne s'agit plus de l'obligation *shungu*.

(Enfants du pays), Zazaveri (Enfants perdues), Kouroueli (Créoles), Décasés (du nom des habitants qu'on déplace pour les aménagements urbains), Bandrahari et Sandravwange (ces trois derniers sont des noms de quartiers)<sup>30</sup>. De plus, les « rescapées de Majunga » (femmes rentrées de Madagascar au moment des émeutes anti-comoriennes qui avaient fait des milliers de morts en 1976) ont leur propre *shikao*, et donc leur propre matériel (qui va de la vaisselle au velum brodé *tshandarua* utilisé pour aménager la place publique en lieu privé). Bien que ces *shikao* qui subdivisent la société féminine soient organisés en trois grandes tranches d'âge, ils restent des associations libres d'accès que l'on peut aussi quitter quand éclatent des disputes. Une femme du quartier de Sandravwange a ainsi créé, à la suite d'une scission, le *shikao* « Sandravwange Militera », lequel s'est par la suite coupé en deux, donnant le *shikao* « Banat'il Khayiriya » ; celui-ci s'est déclaré comme association à la préfecture et a fait faire des badges pour ses adhérentes. Ces groupements féminins de Pamandzi ont à bien des égards un fonctionnement proche des *beya* de femmes de Ngazidja<sup>31</sup>, puisque les filles peuvent y succéder à leur mère, bien que ce ne soit pas une condition. L'adhésion aux *shikao* reste souple, certaines femmes n'y adhèrent pas, d'autres y entrent là où elles résident même si ce n'est pas leur village natal. Une femme me parle du *shungu* toujours échangé dans son *shikao*, mais tel qu'elle le décrit, il s'agit des denrées et des sommes d'argent à fournir pour une des fêtes du mariage *arusi*, le *madjilis*<sup>32</sup> : 20 euros, un cageot de jus de fruits et une boîte de fleurs de jasmin. Il faut donc en conclure que le mot *shungu* a également changé de sens pour signifier cotisation en nature ou en numéraire, et non plus spécifiquement festin de classe d'âge comme autrefois. Il faut néanmoins souligner ici que l'esprit de l'échange du *shungu* – la réciprocité dans l'égalité – subsiste sous ces nouvelles formes<sup>33</sup> ; l'entité sociale qu'il structure est facultative, plus flexible, à la fois de taille plus réduite et pouvant dépasser les limites du village, à l'image des nouveaux réseaux sociaux.

A Dapani, petit village de 600 habitants au sud de l'île qui fut un des plus tardivement desservis par une route bitumée, les *shikao* de femmes ont encore leur forme traditionnelle: il y en a quatre couvrant de larges tranches d'âge, et les femmes y payent encore leur *shungu*. Récemment, quand celles de la troisième tranche se sont vues assez nombreuses, elles ont fermé le recrutement<sup>34</sup>. Voici ce qu'une jeune mère a payé comme *shungu* en juillet 2009 à l'occasion de la circoncision de son fils : un sac de 25 kg de farine (plus le sucre et la levure) par *shikao* pour les gâteaux, 30 kg de riz, 10 kg de viande de bœuf et 10 de poulet par *shikao*. Les femmes des *shikao* ont préparé à manger, et quand les hommes invités par la famille pour réciter la prière (le *badri*) ont été servis, elles ont mangé entre elles. Les femmes originaires d'Anjouan et de Grande-Comore installées dans le village ont créé leur propre *shikao*, ce qui leur permet d'interagir dans cet idiome local dont elles ont l'équivalent dans leurs îles.

Qu'elles soient ou non membres de ces groupements, les femmes mahoraises ne se préoccupent que d'entraide, c'est leur mode de sociabilité fondamental, une fois assuré le bien-être de la maisonnée. Les salariées elles-mêmes, malgré leur rythme de vie plus occidental, ne peuvent s'y soustraire sous peine de se marginaliser dans leur propre quartier.

Les *shikao* nouvelle manière (au sens de groupe d'entraide) sont moins bien conservés chez les hommes que chez les femmes. Ils le sont par exemple à Boueni et à Chirongui, mais pas à Mzouazia<sup>35</sup>. A Boueni, un homme ayant vécu longtemps en métropole me rapporte son hésitation première à entrer dans un « *shikao* d'hommes » à son retour : il craignait que l'action collective soit compliquée mais a constaté qu'elle facilitait au contraire l'organisation des mariages ou des

<sup>30</sup> Partout les nouveaux *shikao* qui ouvrent reçoivent des noms propres ou portent le nom du quartier : à Bandrele on me cite Rebelles, Tsunzu, etc.

<sup>31</sup> Voir les détails dans Blanchy 2010.

<sup>32</sup> Réunion masculine pour des récitations et des chants religieux, dans laquelle sont servis des gâteaux et des rafraîchissements. Le développement de cette fête à Mayotte est une influence des Grands mariages de Ngazidja, même si les gens ne la citent pas comme telle. Le *madjilis* n'est pas tant vécu comme une prière que comme un événement donnant de la solennité et de la distinction au mariage.

<sup>33</sup> Les comptes sont tenus par écrit dans des cahiers.

<sup>34</sup> Au-delà de trente personnes, il est difficile par exemple de trouver le même corsage de confection de type tee-shirt ajusté, à porter avec le *saluva* et le voile de tête, pour s'habiller de manière uniforme.

<sup>35</sup> Un témoin me dit qu'à Mzouazia le *shikao* classe d'âge fait « vulgaire » (en français), signifiant maladroitement qu'il s'oppose au comportement « distingué » de la modernité occidentale, alors même qu'il en déplore la disparition.



circoncisions : le *shikao* du père de la mariée, généralement de 15 à 20 membres, s'occupe par exemple d'organiser le *manzaraka* en prenant en charge l'abattage du bovin, la cuisine du *kange*, la salle à manger des invités et le service<sup>36</sup>. Le *kange*, tradition spécifique aux cinq localités qui pratiquaient autrefois le mariage *mbengo*, est une cuisine exclusivement masculine réalisée dans un espace public extérieur : une moitié de la viande de bœuf<sup>37</sup> y est cuite avec un peu d'eau dans de grandes marmites, l'autre étant cuisinée en sauce par les femmes, puis servie avec du lait caillé et d'autres plats de fête<sup>38</sup>. Sous la direction d'un doyen de la famille, les proches parents et amis aident le père de la mariée à s'en acquitter. Les exigences des gens de l'ancien *mbengo*, à Sada par exemple, sur ces détails rituels, sont craintes des familles d'autres villages qui s'allient avec eux, qui s'attendent à être critiquées quand elles organisent un *manzaraka*, c'est-à-dire quand un homme de Sada épouse chez elles, à l'extérieur du réseau. Les membres de ce type de *shikao* masculin cotisent par mois, par semestre ou par année, et tiennent un cahier de comptes. Bien qu'ils soient d'âge relativement proche puisqu'ils s'entraident pour des événements comparables de leur cours de vie, les participants peuvent changer de *shikao* (il y en a plusieurs dans la localité), être refusés ou être chassés (s'ils ne cotisent pas).

Un autre homme de Boueni (2091 hab.), d'une soixantaine d'années, qui a vécu longtemps à Madagascar, se situe lui-même dans le troisième *shikao* (au sens de classe d'âge) du village, désignant les deux précédentes comme celles de ses oncles et de ses pères, et estime à quatorze le nombre de classes dans l'ancien système, pour les hommes comme pour les femmes. Aujourd'hui, c'est tout simplement par année de naissance que l'on calcule, comme dans certaines régions de métropole<sup>39</sup>.

Les jeunes en ont une idée moins nette. Un jeune homme dit qu'il lui faut un *shikao* pour pouvoir se marier. Une fille dit du *shikao* de son frère qui se marie que ce sont ses amis de football et qu'ils n'ont pas de *shungu*. Les jeunes hommes qui accompagnent le mari, vêtu comme lui, dans le cortège le menant à la maison de sa femme, au nombre de deux à douze dans les mariages actuels, sont la trace des frères d'âge qui se faisaient jadis soigner et fêter avec leur camarade marié. Il n'a pas été possible d'établir si ces accompagnateurs devaient être des hommes mariés, comme on me l'a dit à Bandrele et à Tsingoni, ou si ce critère n'était pas pertinent, comme je l'ai entendu à Sada. On sollicite aujourd'hui des membres proches de la famille (frères, cousins), ce qui souligne la valorisation des liens de parenté aux dépens de liens sociaux autrefois primordiaux, une tendance que renforce l'application du droit commun. Dans une danse de *shigoma* observée à Sada en 2010, le frère aîné du marié (qui n'avait pas, quant à lui, célébré de *arusi*) était traité comme le marié lui-même et éventé quand il est entré dans le cercle (cependant, selon les nouvelles règles du *shigoma* mixte, les deux frères avaient leurs épouses à leur bras). A Tsingoni, un projet de reconstitution des *shikao*, désormais par tranches annuelles, a été confié par les doyens du village à un quarantenaire très actif. Cette initiative dénote une volonté plus ferme mais n'a pas eu plus de résultats qu'ailleurs<sup>40</sup>. On constate partout un éparpillement des jeunes en âge d'être recrutés, notamment des bacheliers, qui partent en métropole suivre des études et trouver un premier emploi avant un éventuel retour à Mayotte assez long et difficile à organiser.

ooooo

Si les groupes d'entraide restent incontournables pour organiser les grands repas de mariage, tâche qui incombe en majeure partie aux femmes, les classes d'âge de jeunes n'ont plus les charges

---

<sup>36</sup> Ainsi que d'autres tâches en amont : réunir assez de noix de coco pour les sauces, du bois de cuisine, etc.

<sup>37</sup> Notamment certaines parties de choix comme le foie et la bosse.

<sup>38</sup> Le *mbengo* était pratiqué par Tsingoni, Sada, Mzouazia, Boueni et Boinatsa. Cf Jon Breslar, *Habitat mahorais*, 1979, p 70. Il représentait une forme de *shungu* distinctive (au sens de Bourdieu), plus onéreuse, au sein d'un isolat matrimonial socialement dominant (les *makabaila*, les *wangwana*). Le dernier mariage en *mbengo* a eu lieu en 1968 entre un homme de Mzouazia et une jeune fille de Boinatsa résidant à Pamandzi.

<sup>39</sup> Cf. les classes de conscription, utilisant aussi le critère d'âge et l'année de naissance, décrites en Savoie par S. Bouffart 2003, dans un canton de 4500 habitants comptant six villages. Boueni, commune et canton, comprend aussi six villages et 5.296 habitants. On voit clairement ici que la société mahoraise, en se transformant, notamment par l'augmentation démographique, la scolarisation et la migration, est amenée à adopter des processus observés en métropole dans des conditions comparables.

<sup>40</sup> D'autres événements, comme l'organisation annuelle d'un concours de récitation coranique, permettent aux hommes du village de montrer leurs capacités de coordination.

matérielles qui leur incombaient jadis au village. De la vie agraire communautaire à l'emploi salarié qui suppose un parcours et une réussite individuelle, le contexte est devenu tout autre. Cela n'empêche pas nombre de jeunes adultes de regretter la disparition des mécanismes de solidarité des classes d'âge.

Jon Breslar (1979) suggérait que le *mbengo* s'était sans doute structuré comme une réponse des familles dominantes de l'île à la présence française au XIX<sup>e</sup> siècle. Ce réseau d'échange entre plusieurs villages pour les mariages *arusi* représentait un effort pour conserver les institutions au moment où le régime colonial modifiait l'économie et la structure de la population (esclavage local remplacé par l'engagement colonial puis l'intégration des engagés dans la société rurale). Les rituels de mariage qui s'adaptent continûment au contexte économique et social confirment la place centrale de la matrilocalité dans la vie sociale. La mère reste donc à Mayotte propriétaire de la maison familiale, parfois copropriétaire avec le père, qui transmet le plus souvent la maison à ses filles. Mais les conflits recensés entre conjoints dans les registres des cadis des années 1950 à 1980 montrent que la règle est moins stricte à Mayotte (filiation indifférenciée par les deux lignes) qu'à Ngazidja (filiation matrilinéaire). Aujourd'hui, pour les couples les plus aisés, la stratégie de transmission de maison aux filles consiste, sur un terrain hérité ou acquis, à construire une maison simple (case SIM par exemple<sup>41</sup>), qui pourra être agrandie pour un grand mariage, et à doter ainsi chaque fille si possible, puis dans un deuxième temps les fils, à moins que ceux-ci n'héritent de terrains agricoles. Longtemps indivis et peu enregistré, le patrimoine foncier est aujourd'hui immatriculé – au nom des enfants pour leur parcelle – et soumis à l'impôt. Les donations entre vifs se font donc essentiellement au moment des mariages. Dans les familles moins riches, si l'on dispose encore d'une parcelle villageoise – mais des difficultés sont à venir – la construction de la maison est souvent laissée à la charge des filles, mariées sans *arusi* ou installées dans une maison de la famille pour le temps des fêtes. Elles doivent ensuite trouver elles-mêmes des ressources pour édifier leur propre maison : le travail, la migration, les aides sociales, l'aide de leur mari. Personne ne juge encore possible ou normal de laisser les filles vivre dans une maison et sur un terrain appartenant à leur mari, sauf nécessité. Les femmes mahoraises, aidées de leur père, de leur frère ou de leur mari, ont donc constamment le souci des maisons de la famille où elles pourront marier leurs filles : l'aide de leur *shikao* reste pour elles essentielle à la fois sur le plan matériel et social, en ce qu'elle leur permet de coordonner leurs efforts, d'économiser et d'investir.

Ces quelques notes de terrain montrent la richesse et la diversité des pratiques sociales. Des descriptions plus précises, qui tiendraient compte de l'histoire des localités, seraient nécessaires pour analyser en profondeur les processus d'intégration mis en œuvre et les mécanismes d'adaptation aux conditions de vie changeantes.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERTONCELLO Brigitte et BREDELOUP Sylvie, « De Hong Kong à Guangzhou, de nouveaux « comptoirs » africains s'organisent », *Perspectives chinoises*, 2007/1, mis en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2010. URL : <http://perspectiveschinoises.revues.org/2053>
- BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, coll. Le sens commun, 1979.
- BLANCHY Sophie, « Mères et filles dans les contes de Mayotte », *L'enfant dans les contes africains*, sous la direction de V. Gorög-Karady, Paris, éd. CILF/EDICEF, Coll. Textes et Civilisations, 1988, p. 131-169.
- « Famille et parenté dans l'archipel des Comores », *Journal des Africanistes*, Paris, 62 (1):7-53, 1992.
- Rapport de mission sur les lieux de culte ziara à Mayotte*, CEROI, INALCO, 25 p., 1995.
- Dictionnaire mahorais-français et français-mahorais*, Paris, L'Harmattan, 230 p., 1996 (ré-édition de 1987).
- « Notes sur le rituel d'intronisation des souverains de Mayotte et l'ancien ordre politico-religieux », *Etudes Océan Indien*, Paris, INALCO, n° 21, 1997, p. 107-131.

---

<sup>41</sup> La SIM (Société Immobilière de Mayotte) a mené pendant les dernières décennies un programme d'aide à la construction selon un nombre limité de modèles architecturaux en dur – terre et ciment – bon marché.

*Programme d'apprentissage du français et d'alphabétisation à Mayotte: identification de la demande et des motivations*, rapport de mission d'expertise pour la Préfecture de Mayotte, 10-22 février 1997, 43 p. + 12 annexes, 1997.

« Les Mahorais et leur terre: autochtonie, identité et politique », *Droit et Cultures*, n° 37, 1997, p. 165-187.

*Rapport de mission sur la perception de l'environnement par les habitants de Mayotte*, MNHN-Ministère de l'Environnement, Programme de recherche sur les écosystèmes tropicaux, 2000.

« Changement social à Mayotte : transformations, tensions, ruptures », *Etudes Océan Indien*, n° 33-34, 1997, p. 165-196.

« Mayotte: française à tout prix », *Ethnologie Française*, numéro *Outre-mers : statuts, cultures, devenirs*, dirigé par Francis Affergan, 2002, p. 677-689.

« Seul ou ensemble? Dynamique des classes d'âge à Ngazidja (Comores) », *L'Homme*, n° 167-168, numéro spécial *Passage à l'âge d'homme*, 2003, p. 153-186.

« Cité, citoyenneté et territorialité dans l'île de Ngazidja (Comores) », *Journal des Africanistes*, n° 74 (1-2), 2004, p. 341-380.

« Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores », *Cahiers d'Etudes Africaines*, t. XLV (3-4), *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage*, 2005, p. 905-935.

« Les Comoriens en France : les femmes actrices du changement », *Sciences de l'Homme & Sociétés*, n° 74, 2005, p. 55-58.

« Une expérience de retour d'archives : la collection photographique Henri Pobéguin à Ngazidja, Comores », *Terrain et archive*, 2006. Disponible en ligne : <http://lodel.imageson.org/terrainarchive/document.html?id=195>

« Maison de la sœur, maison de l'épouse. Organisation sociale et genre à Ngazidja (Comores) », dans Nicole-Claude MATHIEU (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 271-298.

« Etre père en société matrilineaire. Le cas de Ngazidja (Comores) », dans M. Latchoumanin et T. Malbert (dir.), *Familles et parentalité : rôles et fonctions entre tradition et modernité*, L'Harmattan, 2007, p. 205-223.

« Les textes islamiques protecteurs aux Comores : transmission et usages », dans Constant Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007, p. 267-308.

« Mythes et rites à Ngazidja, Comores. Origines du peuplement et construction culturelle », dans *Civilisations des mondes insulaires (Madagascar, îles du canal de Mozambique, Mascareignes, Polynésie, Guyanes). Mélanges en l'honneur du professeur Claude Allibert*, textes réunis par Chantal Radimilahy et Narivelo Rajaonarimanana, Paris, Karthala, 2010, p. 211-239.

*Maisons des femmes, cités des hommes. Filiation, âge et pouvoir à Ngazidja (Comores)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2010, 322 p.

BLANCHY Sophie et SOILHI Zaharia, *Furukombe et autres contes de Mayotte*, textes bilingues, Paris, Editions Caribéennes-CMAC de Mayotte, 185 p., 1991.

BLANCHY Sophie, SOILHI Zaharia, GUEUNIER Noël Jacques et SAID Madjidhoubi, *La maison de la mère, contes de l'île de Mayotte* (avec Z. Soilhi, N. J. Gueunier, M. Saïd), en triple texte, Paris, Editions de l'Harmattan, 175 p., 1993.

BLANCHY Sophie et BOINAIDI Youssouf, « Hiérarchie et égalité dans l'organisation sociale à Ngazidja. Le cas de Dembeni », *Ya Mkohe*, Comores, n° 10, 2003, p. 28-46.

BRESLAR Jon, *Habitat mahorais. Une perspective ethnologique*, Paris, Editions A. G. G. (publié par la Direction de l'Équipement, Mayotte, Ministère de l'Environnement et du cadre de vie), 1979, 236 p.

DAUPHIN-TINTURIER Anne-Marie, « *Cisungu* à nouveau. Initiation des femmes et structure sociale (Bemba, Zambie) », *L'Homme*, n° 167-168, numéro spécial *Passage à l'âge d'homme*, 2003, p. 187-208.

HAXAIRE Claudie, « Ages de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord) de Côte d'Ivoire », *L'Homme*, n° 167-168, numéro spécial *Passage à l'âge d'homme*, 2003, p. 105-128.

LAMBEK Michael, « Spirit and spouses : possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte », *American ethnologist*, 1980, p. 318-331.

« Virgin marriage and the autonomy of women in Mayotte », *Signs, journal of women in culture and society*, vol. 9, n°2, 1983.

« Motherhood and Others Careers in Mayotte » dans J. K. Brown et V. Kerns, *In her Prime: the Worlds of Middle-Aged Women*, South Hadley (MA), Bergin and Harvey Press, 1985, p. 77-92.

« Exchange, Time and Person in Mayotte: the Structure and Deconstructing of a Cultural System », *American Anthropologist*, vol. 92., n° 3, 1990, p. 647-661.

« The ludic side of islam and its possible fate in Mayotte » dans R. Loimeier et R. Seseman, *The Global Worlds of the Swahili*, Berlin, Lit Verlag, 2006, p. 161-186 [reprise de « The ludic side of islam and its possible fate in Mayotte », *Omaly sy Anio*, n° 25-26, 1987, p. 92-122].

« Kinship as gift and theft : acts of succession in Mayotte and Ancient Israel », *American Ethnologist*, vol. 38 n°1, 2011, p. 2-16.

- LAMBEK Michael et BRESLAR Jon, « Funerals and social change in Mayotte » dans Conrad P. Kotak et al. (éds), *Madagascar: Society and History*, Durham (NC), Carolina Academic Press, 1986, p. 393-410.
- MATHIEU Nicole-Claude (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007.
- PEATRIK Anne-Marie, « L'océan des âges », *L'Homme*, n° 167-168, numéro spécial *Passage à l'âge d'homme*, 2003, p. 7-24.
- PETERS Pauline E., « Revisiting the Puzzle of Matrilinearity in South-Central Africa », introduction à *Critique of Anthropology*, n° 17/2, 1997, p.125-146.
- SAKOYAN Juliette, *Un souci « en partage ». Migrations de soins et espace politique entre l'archipel des Comores et la France*, Thèse pour le doctorat d'anthropologie , EHESS Marseille, 2010, 642 p.