



HAL
open science

Constructing and Challenging Hierarchy in Ceremonial Exchanges (Moheli Island, Comoros)

Sophie Blanchy, Haddad Salim Djabir

► **To cite this version:**

Sophie Blanchy, Haddad Salim Djabir. Constructing and Challenging Hierarchy in Ceremonial Exchanges (Moheli Island, Comoros). *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 2021, 238, pp.101-140. 10.4000/lhomme.39984 . halshs-03406189

HAL Id: halshs-03406189

<https://shs.hal.science/halshs-03406189>

Submitted on 3 Nov 2021

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.

Construction et contestation des hiérarchies dans les échanges cérémoniels aux Comores (île de Mohéli)

Constructing and challenging hierarchy in ceremonial exchanges (Moheli Island, Comoros)

Sophie Blanchy
CNRS, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 21 allée de l'Université
92 023 Nanterre Cedex
sophie.blanchy@cnrs.fr

Haddad Salim Djibir
Centre National de Documentation et de Recherche Scientifique,
Fomboni, Mohéli, Comores
[djibiriii@yahoo.fr](mailto:djabiriii@yahoo.fr)

Résumé :

Les échanges cérémoniels sont la principale arène de construction et de contestation des hiérarchies aux Comores. Ils constituent le cadre de reproduction des groupes de descendance et du système d'âge. Dans l'île de Mohéli, ces groupes sont réputés matrilineaires et s'affirment comme mutuellement équivalents. Mais pour leurs échanges, ils forment deux moitiés nommés d'après le genre. Que signifie cette distinction s'ils suivent le même principe de reproduction et ne sont pas en relation hiérarchique ? L'article examine les règles de constitution et de recrutement de ces groupes, la structure de leurs relations mutuelles et leur articulation aux classes d'âge, ainsi que les différences de pratiques entre les deux moitiés qu'ils forment. Il fait l'hypothèse que la structure binaire dans laquelle ils sont regroupés reflète les processus historiques et idéologiques d'intégration par mariage, dans les matrilignages locaux, de musulmans commerçants maritimes, membres de réseaux régionaux agnatiques. Cette intégration a opéré diversement dans tout l'archipel. Le cas de Mohéli montre comment la présence de ces alliés prestigieux a pu transformer le système d'échange de l'intérieur, mais de manière limitée, tandis que dans les îles voisines, soit ils n'y ont joué aucun rôle, soit ils l'ont quasiment fait disparaître. Le système d'échange mohélien permet aux communautés autochtones de maintenir une distinction hiérarchique avec les allochtones, originaires des autres îles, qui ont instauré leurs échanges cérémoniels de leur côté. Les innovations ou les transgressions des règles des échanges mohéliens délimitent le champ des transformations et révèlent les tensions qui jouent comme leviers dans la dynamique des relations entre unités sociales, notamment celle, inhérente au système, entre action collective et individuelle.

Mots-clés :

Océan Indien, Comores, matrilinearité, patrilinearité, islam, commerce, hiérarchie, échanges cérémoniels, transformations.

Abstract :

Ceremonial exchanges are the main arena for constructing and challenging hierarchies in the Comoros. They constitute the framework for the reproduction of the

descent groups and the age system. On Mohéli Island, these groups are considered matrilineal and assert themselves as mutually equivalent. But for their exchanges they form two sets named after the gender. What does this distinction mean if they follow the same principle of reproduction and are not in a hierarchical relationship? The article examines the rules of constitution and recruitment to these groups, the structure of their mutual relations and their articulation to age groups. It also scrutinizes the differences in practices between the two sets that they form. The hypothesis is that the gendered dualism in which they are grouped reflects the historical and ideological processes of integration, by marriage into the local matrilineages, of Muslim maritime traders, members of regional agnatic networks. This integration has worked variously throughout the archipelago. The case of Mohéli shows how prestigious allochtones integrated into the system of exchange have transformed it from the interior, but in a limited way, while in the neighboring islands, either they did not have access as such, or they almost made it disappear. The Mohelian exchange system remains today a means of maintaining a distinction with the allochthonous communities from the other islands, who have instituted their own ceremonial exchanges. Innovations or transgressions of the rules of exchange delimit the field of transformations and reveal the tensions that play as levers in the dynamics of relations between social units, in particular that inherent in the system, between collective and individual action.

Keywords :

Indian Ocean, Comoros, matriliney, patriliney, Islam, trade, hierarchy, ceremonial exchanges, transformations.

Nous remercions vivement Laurent Berger et Klaus Hamberger pour leurs commentaires sur des versions précédentes de cet article, les participants au séminaire Mondes insulaires de l'océan Indien (EHESS, 2020-2021) pour leurs remarques, et les lecteurs anonymes de la revue pour leurs précieuses critiques.

Les échanges cérémoniels qui ont lieu dans chacune des quatre îles de l'archipel des Comores donnent à voir les transformations qui affectent les sociétés insulaires au gré des flux de populations, de biens et d'idées qui les traversent et les constituent. Le croisement dans ces sociétés de principes distincts et parfois opposés d'organisation sociale donne à l'analyse comparative de leurs transformations un intérêt général. La singularité du cas de Mohéli concernant les constructions hiérarchiques entre groupes de descendance et entre individus donne un nouvel éclairage à la variété des organisations sociales insulaires.

L'archipel a été peuplé dès le VIII^e siècle par des Africains bantous. Des musulmans venus de la côte swahilie, ou d'Hadramawt et d'Oman et naviguant jusqu'au nord de Madagascar se sont intégrés par mariage dans les groupes locaux et y ont été des alliés commerciaux et politiques appréciés. Enfin une main d'œuvre servile y a été amenée à différentes époques d'Afrique et de Madagascar¹ (cartes 1 et 2) (Martin 1974, Martin 1983, Wright 1992, Middleton 1992, Ho 2002, Walker 2002, Allibert, 2015). Malgré la pratique généralisée de l'islam sunnite de rite chaféite, les quatre îles ont en commun de suivre une règle de résidence uxori-matrilocale². L'île de Ngazidja présente des groupes de descendance matrilineaires hiérarchisés dans chaque localité ; ils s'articulent à un système d'âge masculin qui forme l'assemblée politique de la communauté résidentielle (Chouzour, 1984, Blanchy 2010). A Mohéli, des groupes de descendance réputés matrilineaires sont articulés à un système d'âge encore fonctionnel (Blanchy 1992, Blanchy et Laguerra 2017). A Anjouan (Robineau, 1966a, Ottenheimer 1985, 1991) et à Mayotte (Breslar 1979, Lambek 1985, 1990, 2018, Blanchy 1990, 1992, 2012), la filiation est cognatique, et on ne trouve que des reliquats du système d'âge.

A Mohéli les échanges cérémoniels mis en œuvre entre les groupes de descendance matrilineaires sont nommés *shungu* (grande marmite)³. Ils célèbrent les étapes du cycle de vie de leurs membres (première coupe de cheveux, circoncision, mariage, funérailles). Le cœur des pratiques réside dans des festins, composés essentiellement de riz et de viande de bœuf. La liste des denrées et de leur quantité pour chaque fête, soigneusement contrôlée et mise à jour, empêche les échanges de devenir agonistiques comme à Ngazidja. Tout échange cérémoniel entrepris par les membres d'un groupe de descendance est précédé d'une assemblée des hommes membres des classes d'âge, qui examine et valide en place publique les paiements de *shungu* préparés. La réunion de l'assemblée est aussi l'occasion de réguler l'institution par des discours exprimant une idéologie, par des prises de décisions, des adaptations et d'éventuelles innovations. Puis les festins sont préparés par les femmes de tous les groupes de descendance, grâce à une répartition des ingrédients entre leurs doyennes cheffes de marmites, et sont servis aux hommes réunis par classes d'âge, les femmes consommant leur part dans les cours où elles ont cuisiné. Avant ce travail féminin collectif dirigé par les doyennes des groupes de descendance, des morceaux de viande réservés (*ãda*⁴) sont prélevés pour être remis aux doyens et doyennes de certains groupes de descendance à haut statut, au doyen de la maison du sponsor de la cérémonie, et à des

¹ On doit y ajouter l'arrivée probable à la fin du premier millénaire d'Austronésiens ou proto-Malgaches, et plusieurs épisodes plus récents d'installation d'habitants de Madagascar.

² Pour une comparaison de ces traits à l'échelle de l'océan Indien, voir Bonate, 2017.

³ *Shungu*, terme d'origine bantoue, est l'augmentatif de *nyungu*, marmite. A Anjouan et Mayotte, *shungu* ne désigne que le festin de classe d'âge que tout individu doit offrir à sa classe à l'occasion de son mariage (pour un homme), de la circoncision de son fils, ou du mariage de sa fille. Voir Robineau 1966a, Lambek 1990.

⁴ A Ngazidja, *ãda* désigne l'ensemble des paiements des échanges cérémoniels.

parents mis à l'honneur pour l'occasion, comme les mères des deux mariés. Lors d'un mariage, le festin est précédé de danses féminines et masculines et d'un jeu d'esquive avec le bovin qui sera abattu.

Les adultes payent pour leurs enfants le festin de la coupe des premiers cheveux, de la circoncision du fils, du mariage de la fille, et celui des funérailles de leurs parents. Les hommes payent les échanges de leur mariage. Il existe pour celui-ci trois niveaux de festivités à choisir d'emblée, qui diffèrent selon le nombre de festins et le volume des denrées, et dont le plus élevé nommé *kombe* (grand bol) donne au marié le titre de roi ou chef du *shungu*. Ce sont ces rois qui, avec les doyens de groupes de descendance, ont le plus de voix dans les assemblées.

Il existe deux *shungu* indépendants, celui dit « de Mohéli » centré sur Fomboni au nord et celui de Nyumashuwa au sud (carte 3). Pour la réalisation des échanges cérémoniels du *shungu* de Fomboni, les groupes de descendance sont convoqués dans le cadre de deux moitiés nommées d'après les genres masculin et féminin. Ce dualisme n'existe pas dans les autres îles et, s'agissant de groupes de descendance tous matrilineaires, ces noms semblent illogiques. Pour rendre intelligible cette spécificité des institutions mohéliennes, l'article décrira tout d'abord les relations structurelles entre groupes de descendance partenaires des échanges, pour y identifier une éventuelle hiérarchie et la nature des privilèges statutaires qui l'objectivent. Il examinera les conditions de l'affiliation au groupe de descendance matrilineaire, et s'interrogera sur le paiement rituel obligatoire qui lie étroitement cette affiliation à la participation au *shungu* et à l'entrée dans les classes d'âge. L'article montrera alors comment une innovation dans les échanges a modifié les conditions d'affiliation aux groupes de descendance et, ce faisant, a ménagé un nouvel espace stratégique pour les détenteurs de richesses issus de réseaux commerciaux agnatiques et a instauré de nouvelles hiérarchies entre les groupes. Ces étrangers intégrés ont transformé de l'intérieur les institutions politiques lignagères et ont créé à leur avantage le cadre dualiste des moitiés.

L'article tentera ensuite de comprendre l'évolution dans le temps de cette structure dualiste dans une approche d'histoire régressive. Une deuxième innovation rituelle confirme le rôle joué par les capitaux économiques et culturels de ces allochtones musulmans, intégrés par mariage à Mohéli, dans la construction de hiérarchies statutaires. De plus, à l'opposé de ces alliés prestigieux, d'autres allochtones, issus du peuplement particulièrement hétérogène de Mohéli et moins dotés en ressources, se trouvent exclus des échanges du *shungu* mais en reproduisent les procédures dans leurs communautés résidentielles. Ces deux catégories d'allochtones, intégrés ou marginalisés, montrent différentes capacités à contester les hiérarchies, de l'intérieur ou de l'extérieur. Les conflits surgis dans les échanges, tant entre autochtones qu'entre allochtones, révèlent les tensions inhérentes au système et aux transformations économiques contemporaines, et montrent comment les constructions hiérarchiques s'inscrivent dans l'histoire.

Nous nous appuyons sur deux types de données : des matériaux ethnographiques recueillis en 1988, 2014 et 2017⁵, et un texte produit localement, le « Règlement du *shungu*

⁵ Des enquêtes ont également été menées par S. Blanchy à Mayotte et à Ngazidja depuis les années 1980 et à Anjouan depuis 2012. La première ethnographie des institutions mohélienne est due à Nassur-Riziki Mohammadi en 1986 : *L'évolution des institutions sociales mohéliennes*, mémoire de maîtrise d'ethnologie de l'université de Bordeaux II. Une synthèse écrite des traditions mohéliennes a été réalisée par Salim Djabir qui nous l'a aimablement communiquée en 1996. Pour une présentation générale de Mohéli, voir Chanudet et Rakotoarisoa, 2000.

de Mohéli » (*Sharia sha shungu sha Mwali*). Il s'agit de la transcription, en comorien de Mohéli et en caractères latins, de différents mémoires écrits en caractères arabes sous la dictée d'un ou plusieurs détenteurs de l'histoire orale, saisie à l'ordinateur en 2002⁶. On y trouve l'histoire du fondateur du *shungu*, un règlement en dix points concernant les droits et devoirs des membres du *shungu*, puis, pour chaque cérémonie, la liste (malheureusement incomplète) des denrées qui doivent être présentées. Contrairement à ce qu'induit son titre, le texte semble tout autant enregistrer les pratiques que dire seulement la règle.



Carte 1. L'océan Indien occidental.



Carte 2. L'archipel des Comores

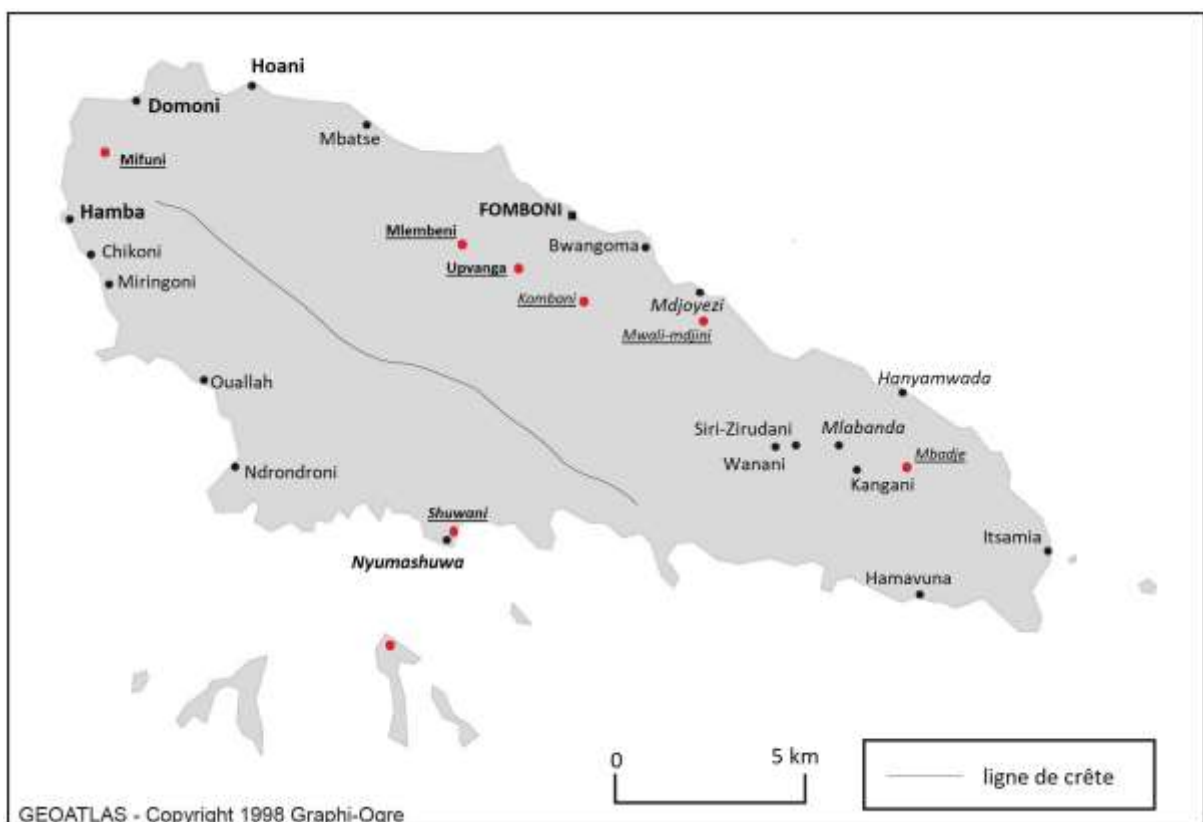
1. Les institutions partenaires des échanges

Dans son récit de la fondation du *shungu*, dont on verra qu'il s'agit plutôt d'une refondation à deux moitiés, le texte du règlement donne des éléments sur l'état des relations structurelles antérieures et sur les hiérarchies instaurées par ce nouveau cadre des échanges cérémoniels. Il décrit les relations entre les communautés résidentielles, les groupes de descendance et le système d'âge, qui s'actualisent dans les échanges cérémoniels. Un bouleversement des conditions d'affiliation au groupe de descendance révèle leur articulation aux échanges du *shungu* et les stratégies des étrangers intégrés au cours du temps pour inscrire leur avantage statutaire dans le système d'échange local et le transmettre.

⁶ Nous remercions Valérie Lilette de nous avoir transmis ce document recueilli lors de son terrain de thèse à Mohéli en 2004 auprès de Soilihi Mahamoud, magistrat. Madi Laguerra, un des secrétaires du *shungu* des « Mahorais » de Mohéli, nous a donné accès à un document similaire établi en 2003 à Hoani (Blanchy et Laguerra 2017).

Résidence et descendance

Le système d'échange *shungu* aurait été fondé au début du XIX^e siècle, au moment où la population du nord de l'île s'est réfugiée dans la ville de Fomboni dotée de hautes murailles pour se protéger de razzias malgaches. Le fondateur aurait rassemblé sept « cités » (*midji*) derrière les murs : Upvanga, Kombani, Mlombeni, Hamba et Domoni, Mdjwayezi et Hanyamwada (carte 3). Jusqu'alors, leurs assemblées politiques, surtout convoquées pour la défense militaire de l'île contre les attaques d'Anjouan, qui imposait sa suzeraineté et exigeait de Mohéli un tribut, se tenaient à Upvanga. Le texte parle ensuite de ces communautés comme de groupes de descendance *dzuwe* (pl. *madzuwe*) qui composent les deux peuplements ou groupements (*kabila*) d'origine de Mohéli⁷, nommés *mdjaume* et *mdjawashe* (*mdji wa ume* et *mdji wa washe*) : deux cités ou communautés *midji* différenciées par le genre masculin et féminin, *ume* et *washe* (*ushe*)⁸ (tableau 1).



Carte 3. Localités de Mohéli, anciennes (souligné) et actuelles des *mdjaume* (en gras), des *mdjawashe* (en italique) et de Nyumashuwa (en gras et italique).

Le mot *mdji* (pl. *midji*) dénote les communautés résidentielles, qui aux Comores suivent une règle d'uxorimatrilocalité. A Ngazidja, le terme désigne des unités à la fois spatiales et politiques hiérarchisées: villes capitales de royaume, villes secondaires, villages

⁷ Le mot swahili *kabila* (de l'ar. qabīl, sorte, classe, espèce) signifie peuple, tribu, nation (Sacleux, 1939 : 314).

⁸ Les mêmes éléments *ume* et *washe* suffixés au mot *wana*, enfants, sert à traduire les mots garçons et filles au pluriel : *wanaume*, *wanawashe*. Je remercie Noel J. Gueunier de m'avoir fait remarquer ces similitudes morphologiques. *Mdjawashe* et *mdjaume* sont donc à comprendre comme des collectifs.

ou quartiers. A Mohéli au contraire la tradition souligne le refus de hiérarchie avant la fondation du *shungu*: les représentants des cités allaient jusqu'à attribuer leurs décisions au « roi sagoutier » qui poussait sur les lieux afin d'éviter que l'un d'eux ne s'impose comme chef. Cette direction collégiale, qui peut être qualifiée d'hétéarchie, constitue dans le *shungu* un soubassement idéologique souvent rappelé malgré l'instauration ultérieure de hiérarchies.

La moitié *mdjaume* comprend les groupes de descendance Mifuni⁹, Upvanga et Mlembeni, qui à eux trois comptent onze maisons (*malaho*, sing. *daho*). La moitié *mdjawashe* comprend Kombani, Mdjwayezi et Hanyamwada, qui à eux trois comptent également onze maisons. Cette présentation souligne la symétrie des deux moitiés, composées des groupes de descendance *madzuwe*, et ceux-ci des segments lignagers ou maisons *malaho*. *Dzuwe*, également prononcé *dziwe*, vient peut-être d'une racine bantoue désignant le lait, ce qui fait de la parenté utérine son fondement¹⁰. Dans la vie courante, les Mohéliens appellent indifféremment le *dzuwe* « *daho* », maison.

Règlement du shungu		
<i>Kabila</i>	<i>Dzuwe</i>	<i>Daho</i>
<i>mdjaume</i>	Mifuni	Hamba
		Domoni
	Upvanga (installés à Fomboni et Hoani, ainsi que Mlabanda)	Buyuni
		Pengele kutri
		Midzunguni
		Mirereni
		Mroni Madjani
		Ntsini mwa mkiri
		Ntsini mwa mtsiyo
	Mlembeni	Mlembeni
<i>mdjawashe</i>	Kombani	Kombani (Muyinani et Gambeni)
	Mdjoyezi	Mdjoyezi
		Mwali mdjini
		Bandzakuli
		Marangoni
		Midzunguni
		Nyombeni
		Ntsoha
	Hanyamwada (dit aussi Djando)	Mbadje
		Bandadju
		Sambani

Tableau 1. Relations structurelles entre groupes d'après le règlement du shungu.

⁹ Qui a « engendré » Hamba et Domoni, deux groupes comptés tantôt ensemble de par leur origine commune, tantôt distinctement.

¹⁰ Swahili *ziwa* (Sacleux, 1939 : 1047), comorien *dziya* ou *dziwa* (Ahmed-Chamanga 1992 : 75, Blanchy 1996 : 47). D'après Salim Djabir, le mot signifierait étai, tuteur. A Ngazidja le mot *hinya* désignant le matrilignage renvoie à la racine *nya*, mère.

Les oncles maternels sont les doyens des maisons et les représentent devant l'assemblée du *shungu*. Les 22 maisons sont les partenaires des échanges dans la mesure où tout sponsor se présente comme membre d'une maison, dont la cheffe de marmite organise les travaux collectifs de cuisine. Seules deux cérémonies impliquent l'ensemble des deux moitiés et leurs 22 maisons : la coupe de cheveux, premier paiement à faire après l'entrée dans le *shungu*, et le mariage *kombe*, l'échange le plus coûteux. Les autres – circoncision, mariage de premier ou deuxième niveau, (et chez les *mdjaume* funérailles des parents) - ne concernent que la moitié dont relève le groupe de descendance du sponsor. Mais la sécession de neuf maisons *mdjawashe* qui ont quitté le *shungu* en 1947 relativise cette distinction entre célébrations organisés dans l'une ou les deux moitiés, les *mdjawashe* ne comptant plus que deux maisons dans le *shungu*. Dans la pratique, ce qui compte est que les ayants droits soient bien invités aux festins, même si des membres de l'autre moitié y prennent également part en tant qu'apparentés, voisins ou amis.

Dans ce régime de résidence matrilocale, communautés résidentielles *midji* et groupes de descendance *madzuwe* portent les mêmes noms propres et se recoupent en grande partie. Néanmoins certains matrilineages ont abandonné leur site éponyme, et à l'inverse, les plus grosses localités comprennent plusieurs matrilineages, comme Mjoyezi, Fomboni ou Nyumashuwa. Des allochtones venus des autres îles résident également dans des localités de gens du *shungu*. Un village est composé des membres du matrilineage du même nom et de leurs alliés masculins. Les filles reçoivent lors de leur mariage une maison (ou un terrain à bâtir) qui sera la résidence conjugale. Une partie des hommes du matrilineage sont mariés dans d'autres villages et y résident, mais reviennent généralement dans leur village le vendredi pour la prière communautaire. C'est à Fomboni que se tient l'assemblée des participants aux échanges de *shungu*, membres des classes d'âge, dans laquelle ceux qui ont effectué des paiements ont un droit à la parole. Depuis la fondation du *shungu*, en effet, la ville de Fomboni compte dans ses murs tous les groupes de descendance rassemblés. Les maisons de chaque groupe, habitées de quelques résidents, forment un petit quartier qui devient lors des échanges le centre rituel pour tous les autres membres vivant habituellement dans leur village. Certaines cérémonies se déroulent sur la place publique du quartier du groupe de descendance, d'autres sur la place centrale de la ville. Ce rassemblement des *madzuwe* a reproduit dans l'espace intramuros de la ville de Fomboni la répartition territoriale des *mdjaume* dans la partie ouest de l'île et des *mdjawashe* dans la partie est¹¹.

Les maisons, segments de lignages, comptent des groupes domestiques organisés autour des femmes mariées. Le mariage et la séparation du couple suivent les principes islamiques du rite sunnite chaféite. Deux régimes matrimoniaux coexistent aux Comores (Shepherd 1977, Ottenheimer 1979) : la simple union religieuse et juridique (ar. *nikâh*) qui légitime toute relation de couple, pour laquelle l'homme peut choisir une femme de statut social égal ou inférieur au sien ; et le mariage accompagné d'échanges cérémoniels, pour lequel l'isogamie est assurée par le fait que les conjoints appartiennent à des maisons partenaires des échanges et, bien souvent, sont apparentés. Les cousins croisés ou parfois

¹¹ La seule exception s'explique par un événement historique. Les gens de Mwali-mdjini (aujourd'hui établis à Mjoyezi), alors très puissants, auraient empiété sur le territoire de Hanyamwada/Djando. Les Upvanga *mdjaume*, estimant les Djando dans leur droit, intervinrent dans ce conflit entre *mdjawashe*, et laissèrent des membres de leurs *madzuwe* en sentinelle à la frontière de ce territoire. C'est pourquoi des *mdjaume* résident dans les villages de Mlabanda et Wanani. Entretien avec Mze Bunu, doyen des Buyuni/Upvanga, *mdjaume*, 2017.

parallèles patrilatéraux sont des époux préférentiels, à Mohéli comme dans les autres îles, y compris dans les milieux *sharifs* (modèle du mariage arabe fondé sur l'évitement de la parenté utérine). Le don nuptial *mahari* (ar. *mahr*) est doublé le cas échéant d'un *mahari* cérémoniel, jadis payé en bovins et par la suite en pièces d'or. Les mariages se font indifféremment entre maisons des deux moitiés. La polygynie est très minoritaire, mais les séparations et remariages successifs sont fréquents. Après séparation éventuelle du couple, l'investissement du père dans l'entretien et l'éducation des enfants qu'il a eus est variable. Les fils et les filles héritent le plus souvent en parts égales du foncier : parcelles villageoises transmises par la mère et terrains agricoles transmis par la mère ou le père. En cas de conflit, ils ont recours au *cadi* qui applique alors le droit islamique (le fils reçoit deux fois plus que la fille), ou au tribunal qui applique sur les terres immatriculées le droit positif hérité de la colonisation. On n'observe pas aujourd'hui de terres lignagères comme à Ngazidja - elles ont pu exister dans le passé – mais seulement des terres familiales indivises (*shirika*) auxquelles on a accès par le père ou par la mère. La propriété individuelle est enregistrée par acte islamique *hatwi* ou plus rarement par immatriculation aux Domaines¹².

Les classes d'âge

Le texte du règlement donne les noms propres des vingt classes d'âge qui se seraient succédé depuis la création du *shungu*¹³. Le système d'âge préexiste donc largement à ce qui est plutôt une refondation au début du XIXe siècle, une réorganisation qui a associé les deux moitiés et réuni des éléments anciens et nouveaux. Le système d'âge est commun aux deux moitiés, et les festins sont toujours servis à l'ensemble des classes, même dans les cérémonies faites par une moitié¹⁴. Il comprend sept classes qui se renouvellent à la disparition des membres de la plus âgée. C'est à l'occasion d'un *kombe*, célébration de mariage le plus couteuse, qu'une nouvelle classe était ouverte avant que le processus de renouvellement se bloque dans les années 1950 - 1960, sans doute en conséquence de la scission de 1947. Le paiement du *kombe*, devenu rare, a été relancé dans les années 1980 quand l'actuel chef des *mdjaume* a célébré le sien. Mais depuis, les classes sont devenues des échelons fixes sur lesquels on répartit les hommes selon leur âge et leurs paiements de *shungu* pour les équilibrer en nombre de membres et en volume des échanges (la classe bénéficie de distributions spéciales quand un de ses membres organise une cérémonie). La classe est composée de trois sous-groupes, ce qui permet de nuancer les positions internes selon l'âge et les paiements effectués : lors des festins, chaque sous-groupe partage un plat de riz et un bol de sauce, portions prévues pour environ sept personnes. Les classes peuvent donc compter une vingtaine de membres. Des parts de viande spéciales reviennent à certains frères d'âge en fonction de leur maison ou de leurs paiements de *shungu*.

Les relations d'âge fournissent un idiome d'égalité et d'identité non seulement entre frères d'âge, mais aussi entre moitiés. Les classes se réunissent pour consommer les festins, servis séparément à chacune, et recevoir les distributions spéciales de gâteaux dans les échanges de mariage d'un de leurs membres. Les frères d'âge doivent être présents aux

¹² Le processus, couteux, est bloqué par de nombreux conflits. Le conservateur des Domaines à Mohéli estime le taux de terres immatriculées à moins de 40% en 2017.

¹³ Les auteurs du texte affirment : « Aujourd'hui en 2002, il [le système d'âge] a une durée de vie de 3 siècles et 27 ans » (ce qui ferait remonter sa création à 1675...)

¹⁴ Les morceaux de viande réservés, marqueurs de statut, sont alors attribués dans la seule moitié organisatrice.

festins et aux divertissements, et faire corps les uns autour des autres. En particulier, lors du mariage, deux alters ego de l'autre moitié accompagnent constamment le marié. La réunion des classes d'âge représente l'assemblée politique des hommes, tant *mdjaume* que *mdjawashe*. C'est l'instance dirigeante et régulatrice du *shungu*. Les assemblées préparatoires aux échanges (nommées *rambu*, bétel) commémorent l'ancienne assemblée des sept premières cités en servant les ingrédients à chiquer qui symbolisent l'harmonie des relations sociales. Bétel, arec, chaux, canne à sucre et aujourd'hui cigarettes sont distribués à chaque classe et partagés entre frères. Les festins de riz et de viande de bœuf qui constituent le cœur des échanges, cuisinés par les femmes (en sauce) et par les hommes (à l'étouffée), sont servis de même aux sept classes masculines après que les morceaux réservés aient été attribués aux détenteurs de certains statuts. Assemblées et commensalité actualisent les relations dans et entre les classes d'âge.

Des classes d'âge féminines existent chez les *mdjawashe*. Elles ne sont ouvertes qu'aux femmes mariées (aux Comores, les femmes ne sont actives dans les échanges cérémoniels qu'une fois mariées par leurs parents, tandis que les hommes le sont dès leur entrée dans le système d'âge). Quand une mère *mdjawashe* marie sa fille, elle sert un festin à l'ensemble des classes, et des gâteaux à sa seule classe. Les classes d'âge féminines *mdjawashe* se mobilisent surtout dans un échange cérémoniel spécifique, l'*upvamba* (kapock)¹⁵. De leur côté, les femmes *mdjaume* mentionnent plus vaguement des classes très informelles, sans doute réorganisées récemment à l'imitation des *mdjawashe*.

Constructions hiérarchiques

Le *shungu*, en tant qu'association de deux moitiés préexistantes, a-t-il recomposé les relations structurelles entre groupes de descendance qu'actualisent les échanges cérémoniels? Le texte du règlement met d'abord l'accent sur l'équivalence des groupes de descendance dans la continuité de celle des premières cités, et sur la symétrie des moitiés associées. Il précise ensuite que seul le responsable d'Upvanga (Buyuni) est habilité à représenter les maisons *mdjaume*, et celui de Kombani les maisons *mdjawashe*. Cette supériorité est justifiée par leur rôle de cofondateurs du cadre d'échange en deux moitiés qu'ils dirigent. Dans le cas d'Upvanga, on constate par ailleurs une importante segmentation (par relation supposément généalogiques) sans doute dû à son développement démographique : le *dzuwe* d'origine a donné les maisons Buyuni, Pengele kutri, Mirereni et Midzunguni, et les deux premières ont donné chacune deux branches (figure 1). Aucun des autres groupes de descendance n'a connu une croissance comparable. A l'inverse des Upvanga, d'autres groupes *mdjaume* se sont réduits en nombre, comme les Mlembeni autrefois très nombreux et « très sûrs d'eux » qui furent décimés par une épidémie de variole¹⁶.

¹⁵ À l'origine, repas et danses organisés pour les femmes venues aider la mère qui marie sa fille à récolter le kapok et à le battre pour faire sortir les graines, afin d'en garnir la literie de la maison conjugale.

¹⁶ Peut-être celle de 1922. Entretien avec Chanfi Matoir, un des doyens des Mroni Madjani, *mdjaume*.

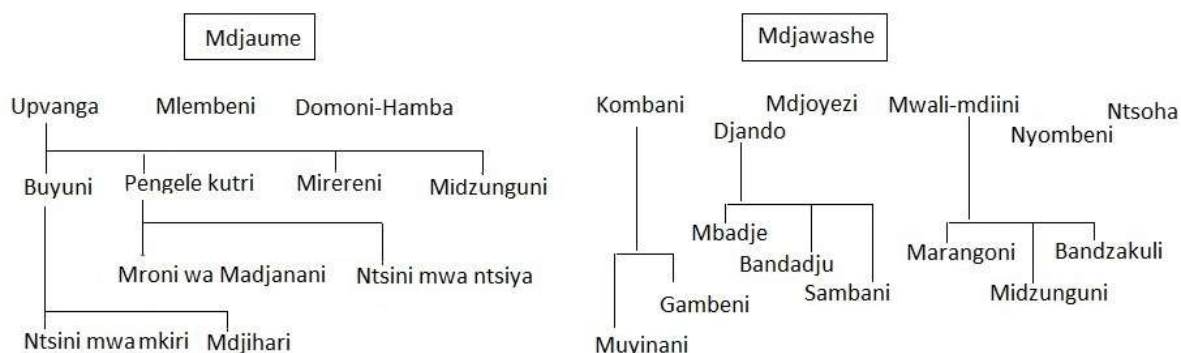


Figure 1. Relations structurelles entre *dzuwe* d'après les enquêtes de 2014 et 2017

Observons maintenant comment s'objective la hiérarchie dans les partages de bœufs, du point de vue des *mdjaume* numériquement majoritaires dans le *shungu*. Dans les échanges au sein d'une seule moitié (coupe de cheveux, mariage à un ou deux festins, funérailles *mdjaume*), avant la cuisson des plats servis aux classes d'âge, des morceaux réservés *ãda* pris sur le bœuf castré sont attribués aux quatre « grandes maisons » issues d'Upvanga, et des morceaux moindres aux quatre « petites » maisons issues des précédentes. D'autres morceaux reviennent au doyen de plus « pur » pedigree de la maison organisatrice, et, dans le cas du mariage, aux trois maisons alliées que sont celle de la belle-mère, celle de la mère et celle du père de la mariée. Pour le festin exceptionnel du *kombe* célébré par les deux moitiés réunies, des morceaux réservés *ãda* sont envoyés aux mêmes huit maisons issues d'Upvanga, mais également aux trois autres de la moitié *mdjaume* quand les organisateurs sont *mdjaume*. La maison de la mariée, chargée du découpage, reçoit aussi un *ãda*. Enfin, pour le festin quotidien des sept jours de réclusion des mariés qui suivent le *kombe* – une classe d'âge est servie chaque jour – ce sont des cabris castrés fournis par le marié qui sont abattus : deux gros morceaux sont réservés à un membre d'Upvanga et un membre de Kombani. Les deux récipiendaires – ils doivent faire partie du sous-groupe supérieur de leur classe d'âge - se voient remettre publiquement ce morceau honorifique grillé, présenté pendant le festin devant leur classe au complet : il leur appartient en propre et ils peuvent l'envoyer dans leur maison. Lors d'un *kombe*, en 1947, le choix du bénéficiaire de ce droit statutaire, un Kombani qui n'avait pas fait de gros paiements, fut contesté par des *mdjawashe* : ce serait une des raisons de la scission. Le clivage n'était pas tant entre moitiés - parmi ceux qui défendaient la règle figuraient des hommes forts *mdjawashe* - qu'entre détenteurs de positions concurrentes : représentants de grandes maisons contre auteurs de paiements élevés.

Les huit maisons issues d'Upvanga reçoivent donc à chaque festin des parts qui reviennent en principe aux doyens. Mais le choix du récipiendaire est affaire d'autorité et de négociation entre parents utérins, qui envoient aussi de la viande aux membres les plus actifs méritant cette marque de statut, et parfois à d'autres membres du groupe de descendance pour les forcer à entreprendre des paiements. D'une manière générale, celui qui fournit le bœuf et le doyen de son groupe de descendance ont des parts de viande importantes : les échanges bénéficient toujours à ceux qui les organisent. Sur l'aire d'abattage du bovin, les chefs du *shungu* et des groupes de descendance entourent le boucher et ses aides, surveillent et commentent la découpe des morceaux, la composition des parts, et se font témoins de leur envoi chez les ayants-droit. D'innombrables petits paquets de viande empruntent ensuite le réseau des relations de parenté pour y être

partagés, produisant ou confortant endettement et dépendance car ces distributions appellent la réciprocité ou entraînent des relations de service. Les maisons très actives dans les échanges et celles qui y reçoivent beaucoup acquièrent ainsi du pouvoir sur les personnes.

Outre la hiérarchie interne aux moitiés, clairement lisible entre *mdjaume*¹⁷, une discrète hiérarchie apparaît entre les moitiés. Elle est révélée par un détail : l'ordre de célébration du *malida* de la ville de Fomboni. Cette lecture islamique est organisée à tour de rôle chaque samedi du mois de *mawlid* par les maisons de *shungu*, qui se chargent de fournir le boeuf du festin qui suit¹⁸. Dans ce tour, Upvanga, représentant les *mdjaume*, a le premier rang devant Kombani représentant les *mdjawashe*. D'autres indices de la supériorité des *mdjaume* se trouvent dans le récit de la fondation (les auteurs du règlement sont de la moitié *mdjaume* et traduisent la perspective de leur moitié mais ce récit n'est pas contesté¹⁹). Le héros fondateur du *shungu* était de la maison Buyuni, première branche d'Upvanga, et c'est Fomboni, en territoire *mdjaume*, qu'il a fait fortifier, et non Mwali-mdjini²⁰ ou Mjoyezi en territoire *mdjawashe* : les *mdjaume* avaient un port puissant, disposaient de main d'œuvre, et cette refondation annonce une prise en main de leur part du système. Le droit de lire en premiers le *malida*, que se sont arrogé les Upvanga/Buyuni, n'est qu'un des privilèges concernant la lecture des textes islamiques. Le fondateur du *shungu* aurait aussi accordé celui de la lecture du *badiri*²¹ aux Mirereni, autre branche d'Upvanga, et celui du prêche du vendredi aux quatre maisons fondatrices des *mdjaume* (Buyuni, Mlembeni, Hamba et Domoni); les Mlembeni y auraient ensuite associé les *mdjawashe* Kombani et Djando (les seuls restés dans le *shungu* après 1947), avant que ces privilèges lignagers soient récemment abandonnés²². C'est l'islam scripturaire comme savoir mais aussi comme pouvoir d'intercession qui est manié dans ces nouvelles hiérarchies. Le règlement mentionne d'ailleurs que celui qui n'a pas payé le *shungu* n'a pas le droit de porter le châle *mharuma*, ni les manteaux *djoho* et *dragla*, excepté, est-il précisé, les grands savants en science du *fiqh* par respect pour leur savoir. Que la connaissance islamique soit tenue pour équivalent du statut acquis par le paiement du *shungu* renvoie à l'intégration de lettrés musulmans devenus alliés matrimoniaux et sponsorisant les échanges cérémoniels de leurs enfants. Des statuts masculins transmis en ligne agnatique se sont imposés dans le système d'échange entre groupes de descendance matrilineaires.

L'idéologie hétéroarchique ancienne limite cependant la construction hiérarchique, qui reste ambiguë. L'équivalence entre groupes de descendance est constamment rappelée par les traditions et, dans les pratiques, par la liste tâtillone des denrées à fournir et la limitation des échanges supplémentaires qui s'ajoutent subrepticement. Les marques hiérarchiques dont bénéficient Upvanga et Kombani sont somme toute limitées quand on les compare

¹⁷ Kombani a peut-être eu des privilèges comparables chez les *mdjawashe* mais la scission de 1947 empêche de les observer aujourd'hui.

¹⁸ Chaque année, au mois de *mawlid*, date anniversaire de la naissance du prophète Muhammad, les Comoriens comme de nombreux musulmans organisent à l'échelle familiale ou résidentielle la récitation d'un texte de cette nativité, qui est suivie d'un repas (Ahmed, 1999).

¹⁹ L'un des auteurs est Madi Ahamada dit « Pwatchia », enseignant coranique décédé, membre du matrilignage Mroni wa Madjanani, une des maisons Upvanga, *mdjaume*. Entretiens en 2017 avec Soilihi Mahamoud et avec Salim Djibir.

²⁰ Mwali-mdjini a été une grande ville prospère jusqu'au XVIII^e siècle puis elle a progressivement été abandonnée (Chanudet 1991), et les habitants s'installèrent à Mjoyezi sur la côte (carte 3).

²¹ Récit de la bataille de Badr dont les partisans du prophète furent vainqueurs, qui se lit dans un but ordalique ou propitiatoire en public ou en privé, notamment lors de la circoncision.

²² Entretien avec Chanfi Mator, maison Mroni Madjani, *mdjaume*, Fomboni, 2017.

avec les rangs des matrilignages à Ngazidja, justifiés par la précédence ou par de hauts faits en faveur de la cité, et constamment renégociés par les membres des maisons au moment du partage de la viande, au nom des paiements compétitifs réalisés dans les échanges.

Entre les individus égaux dans le système d'âge, le paiement plus ou moins rapide et complet des célébrations du cycle de vie instaure une hiérarchie également limitée par des considérations morales. Le règlement du *shungu* souligne que chacun doit payer selon ses capacités et que payer beaucoup ne donne droit, a priori, qu'au respect des autres. La progression des paiements est en principe affaire de temps. Le règlement rappelle que les défis verbaux, joutes orales et plaisanteries ne doivent pas mettre en cause l'honneur des autres. A la différence de Ngazidja où, dans le cadre des échanges cérémoniels, les défis sont pris comme des insultes, et où les nombreuses amendes pour manque de respect, absences, non paiements, constituent un jeu dynamique dans lequel certains participants aux échanges s'avèrent virtuoses et d'autres sont brisés (Chouzour, 1985, Blanchy 2010 : 165-172), de telles sanctions sont rares à Mohéli. La célébration de la coupe de cheveux, qui est la première occasion de faire manger le *shungu* entier - les deux moitiés - donne à son bénéficiaire le droit de parler dans les assemblées. Beaucoup ne parviendront pas à payer plus. Certains célèbrent leur mariage avec un ou deux festins ; rares sont ceux qui réalisent les trois festins du *kombe*.

2. Une reconfiguration des groupes de descendance

Quand on recherche sur quoi se fonde l'appartenance au groupe de descendance et comment se fait l'entrée dans les échanges du *shungu*, on est confronté à Mohéli à deux ordres de difficulté : d'une part, on constate que des pères affilient leurs enfants à leur propre groupe de descendance *dzuwe*, un paradoxe inexplicable, d'autre part qu'un même rituel marque à la fois l'affiliation officielle au groupe de descendance et l'entrée dans le système d'échange, comme si ces groupes n'avaient d'existence ou de fonctionnalité que dans le cadre des échanges du *shungu*.

Filiation et affiliation

Comment résoudre le paradoxe d'une affiliation par patrification à un groupe de descendance matrilineaire ? Dans l'ouvrage dont nous reprenons ici le titre, Harold Scheffler (2001) fait le point sur les malentendus récurrents dans nombre de travaux anthropologiques autour du concept anglais de *descent* (français « filiation »), travaux qui confondent la relation d'un enfant à l'un ou l'autre de ses parents et sa relation, à travers eux, à ses ancêtres. Fortes (1969) a proposé d'appeler *filiation* la première et *descent* la deuxième. Scheffler analyse minutieusement les débats sur la définition des groupes de descendance en relation avec le principe de filiation, unilinéaire ou non (notamment à partir de Firth 1957, Fortes 1969, Goodenough 1970). On qualifie trop souvent de patrilineaire ou matrilineaire le mode d'attribution du statut social par la filiation, alors que, souligne Scheffler, la relation de filiation en soi – par le père, par la mère ou indifférenciée – ne suffit pas. Elle est une condition d'affiliation, d'acquisition de statut social, uniquement pour des groupes unilinéaires, les seuls qu'on peut qualifier de groupes de descendance, et uniquement si la filiation est la condition nécessaire et suffisante (Scheffler, 2001 : x, xiii). Il ne faut donc pas confondre patri- ou matrification et descendance patri- ou matrilineaire, et c'est précisément à ce risque qu'exposent les matériaux mohéliens.

Le principe, pour un Mohélien de mère et de père, est d'être affilié dans la maison *dzuwe* de sa mère, à laquelle il appartient par défaut, et d'être présenté dans le *shungu* par son oncle maternel. Or, à rebours de ce principe, de nombreux pères affilient une partie de leurs enfants dans leur propre maison. Nous estimons à environ 30% les membres des classes d'âge qui sont affiliés dans le groupe de descendance de leur père. La décision fait l'objet dans les foyers d'une discussion entre mari et femme, de tension parfois, le mari ayant le droit d'imposer son choix, d'autant plus s'il se déclare avant sa femme (une opposition de l'oncle maternel de l'affilié n'est jamais mentionnée). Certains nient la légitimité de l'affiliation par patrification en rappelant que les parents agnatiques – les enfants d'hommes – n'auront jamais droit aux morceaux réservés *ãda*, droit du groupe de descendance qui est « transmis » d'oncle à neveu aux doyens. Pour une femme, l'affiliation dans la maison de son père empêche également d'en être la doyenne responsable des marmites des festins et de recevoir les morceaux réservés. Ce mode d'affiliation est presque vécu comme une transgression tolérée, que les témoins peinent à expliquer, et qui ne va pas sans conflits. A un homme affilié chez son père, on objecta lors d'une dispute : « De toutes façons, tu es étranger », et il dût renoncer aux acquis des paiements déjà effectués et « revenir chez sa mère ». Le caractère fluctuant de cette règle paradoxale et controversée interroge sur son origine. Cette affiliation peut en effet être motivée par la capacité du père à vite et bien marier sa fille, au niveau le plus prestigieux, au profit de sa maison organisatrice et, en aidant son fils à se marier en *kombe*, à l'assurer du statut de « roi » du *shungu*, qui assure des privilèges et un pouvoir de décision. Les affiliations chez le père sont donc en général pour les enfants des promesses, ou du moins des perspectives, de paiement des échanges et d'obtention de certains des statuts.

L'introduction d'un principe de patrification pour s'affilier à un matrilignage fait donc la singularité de Mohéli. Elle semble directement liée à la question des droits sur les personnes (Goodenough 1970), en l'occurrence droits du père sur ses enfants : quels sont-ils, par quels paiements les a-t-il acquis, avec qui les partage-t-il ? Il faut souligner que dans les deux régimes matrimoniaux comoriens cités plus haut, sans ou avec échanges cérémoniels, le *mahari* islamique et coutumier n'est pas un prix de la fiancée. Il revient en principe à l'épouse elle-même²³ et, dans les échanges de mariage, les dépenses sont globalement équivalentes pour les deux parties, celle de la femme fournissant la maison. Le *mahari* coutumier se rapproche plus du *lobolo*²⁴ bantou que Jeffrey (1951) considère comme un véritable « prix des enfants » (Goodenough 1970 : 62) : ce paiement et les autres donnent au père mohélien des droits sur ses enfants.

Quel intérêt peut avoir le père à affilier ses enfants dans son groupe de descendance ? A Ngazidja, les enfants appartiennent au *hinya* de leur mère et de leur oncle, et tout ce que possède un homme est revendiqué à sa mort par sa sœur ; c'est pourquoi il prend soin de transmettre entre vifs à ses enfants le foncier qu'il possède en propre, par un acte islamique *hatwi* ou une immatriculation à leur nom. Même si le matrilignage mohélien n'a pas cette puissance, les hommes répugnent à investir pour un autre matrilignage que le leur. Recruter ses enfants dans son propre matrilignage facilite alors la transmission dont un

²³ Même si celle-ci en reverse une partie à ses parents pour rembourser les frais de son mariage. Du point de vue du droit islamique appliqué aux Comores, ce *mahari* est une condition du mariage et son non-paiement peut être un motif d'annulation de celui-ci. Les plaintes ne sont pas rares.

²⁴ Le vocabulaire comorien du mariage et de ses paiements dérive de ce terme bantou : *huloola*, épouser, faire les paiements de mariage, et ses nombreux dérivés, notamment *huloza*, marier ses enfants en payant les cérémonies (Blanchy, 2010 : 200-201).

père veut faire bénéficier ses enfants. De plus, par le jeu crucial des mariages entre cousins croisés, le père stratège est aussi l'oncle maternel qui remplit ses devoirs envers les enfants de sa sœur. Rallier de nouveaux membres à son groupe de descendance sans léser celui-ci lui assure une autorité sur ses parents utérins, qui sont bénéficiaires des échanges. Autrefois, ces enjeux de dépendance personnelle comptaient dans les multiples domaines de l'activité économique : agriculture et élevage, gestion de la main d'œuvre servile, commerce maritime. Les maisons étaient des entreprises agricoles et commerciales et leur démographie était un facteur de réussite. Ce droit sur les personnes est acquis par le premier paiement du *malida* de maison, qui marque à la fois l'affiliation au groupe de descendance et l'entrée dans le système d'échange et les classes d'âge et il est conforté par le sponsoring de leurs premiers échanges cérémoniels.

L'affiliation par patrification permet de reconfigurer les limites des groupes de descendance. Cette manoeuvre semble avoir eu un effet sur le vocabulaire de la parenté. Celui-ci est de type iroquois, classificatoire avec bifurcation en G+1 pour l'oncle maternel, nommé *mjomba* comme à Ngazidja, mais également à Mohéli avec bifurcation pour la tante paternelle nommée *ngivavi*. Ce terme malgache sakalava laisse supposer que cette reconfiguration s'était pleinement réalisée au XIXe siècle, époque à laquelle une communauté sakalava s'est installée dans l'île en suivant Ramanetaka. Quelques Malgaches de l'entourage de ce dernier font d'ailleurs partie de ces étrangers riches et puissants intégrés par mariage dans des maisons mohéliennes et susceptibles de transmettre des capitaux à leurs enfants.

Les options de recrutement sont liées aux déséquilibres démographiques et reflète la circulation intrafamiliale des enfants (fostering), très fréquente et utilisée pour combler une stérilité (Blanchy et Allaoui-Chami 2004). Un père peut donner un de ses enfants à sa sœur sans descendance, qui l'affilie alors dans leur maison. Dans un cas observé, un homme ayant affilié ses deux seuls enfants, des fils, dans son groupe de descendance, la mère de ceux-ci affine une génération plus tard une de ses petites-filles à sa maison. Un père peut aussi vouloir intégrer des enfants qu'il a eus hors des maisons de *shungu* : l'assemblée examine alors l'origine et le comportement des candidats (le règlement prévoit la « mauvaise » origine, servile, comme éliminatoire). Le règlement cite même deux autres possibilités de dérogation à la matrification ou à la patrification, dans le cas d'un ami ou d'un employé de la maison considéré comme un frère ou un fils, cette parenté symbolique ou métaphorique permettant leur affiliation.

La démarche actuelle des autochtones qui, épousant une femme membre d'une maison du *shungu*, veulent intégrer le système d'échanges, permet de comprendre comment d'autres y ont été admis par le passé. Leur demande est soigneusement examinée en assemblée de doyens et de chefs et leur intégration doit se faire par « portage » (comme on porte un enfant dans ses bras, sorte de filiation d'adoption) par un garant membre du *shungu*. On cite surtout des demandes d'hommes originaires des îles voisines dotés d'un haut statut social ou occupant un poste politique élevé (ce qui, exceptionnellement, peut être couplé à une origine sociale éliminatoire et mettre les chefs du *shungu* dans l'embarras) : un Anjouanais est porté par un oncle maternel classificatoire (demi-frère agnatique de sa mère) ; un homme de Ngazidja, épousant une cousine à Mohéli, s'est fait porter par le mari de la sœur de son épouse, homme très puissant dans le *shungu* car doyen de sa maison et s'étant acquitté des plus hauts paiements ; le fils du précédent, également de Ngazidja, responsable politique de haut niveau, se fait porter par une demi-sœur agnatique mohélienne. Ce portage nécessaire à ceux qui n'ont pas la « veine du *shungu* »

(*muzi wa shungu*), c'est-à-dire des liens par le sang, fait donc appel aux réseaux patrilatéraux, et s'ils manquent, aux liens d'alliance.

L'invention d'un paiement d'affiliation

Concrètement, l'affiliation au groupe de descendance se fait par le paiement du bœuf de *malida* à ce groupe, et entraîne par là même l'entrée dans le *shungu*, auquel le nouvel affilié est présenté par son oncle ou son père. Ceux qui ont un fils à affilier (chez les *mdjaume*)²⁵, ou les adultes hommes et femmes (chez les *mdjawashe*) ne peuvent faire ce rituel que pendant le mois de *mawlid*²⁶ : le calendrier islamique s'insère dans celui des échanges, longtemps calqué sur la saison agricole solaire, et aujourd'hui sur les vacances d'été (hiver austral) des nombreux migrants. Le fournisseur de la bête garde plusieurs morceaux, un morceau réservé *ãda* revient au doyen, un autre est remis en guise de pression à celui dont on attend un boeuf pour le prochain *malida*²⁷, et le repas est servi au groupe de descendance. Par le paiement de ce bœuf, chez les *mdjaume*, le jeune homme fait désormais partie des membres de la maison « qui ont fait quelque chose », et à ce titre peut recevoir en retour un peu de viande quand la maison a une part dans les distributions. Cette procédure souligne que le groupe de descendance est le premier espace des échanges pour l'individu. Sa maison peut même lui attribuer, plus tard dans sa vie, un morceau réservé *ãda* au titre des nombreux paiements qu'il a réalisés et qui ont bénéficié à son groupe, *ãda* personnalisé qui, dans un cas observé, a été transmis aux fils qui se montraient dignes héritiers de la réputation de leur père.

En comparant avec l'île voisine à l'aune des critères énoncés par Scheffler, on constate qu'à Ngazidja la filiation utérine est une condition nécessaire et suffisante pour être affilié au matrilignage *hinya*, groupe de descendance matrilineaire *de facto* et *de jure*. La naissance suffit à y assurer l'appartenance, qui est exclusive, interchangeable et irrévocable : on ne peut choisir que d'y être actif ou inactif (Scheffler, 2001 : 69). A Mohéli, le *dzuwe* « nominalement matrilineaire » recrute des membres à l'extérieur. La filiation utérine n'est plus la condition nécessaire et suffisante, la filiation agnatique en est une autre, mais un paiement doit désormais acter cette affiliation. Le nouvel affilié peut alors être présenté par son sponsor à l'assemblée du *shungu* et être admis dans la classe d'âge la plus jeune : il prend part aux festins et, après ses premiers paiements de *shungu*, a droit à la parole en assemblée, dans le respect de la hiérarchie de l'âge. Le rituel du *malida* ouvre donc la carrière de *shungu* au membre officialisé d'un groupe de descendance, et les paiements successifs sont aussitôt encouragés et récompensés : d'après l'auteur *mdjaume* du règlement, payer la coupe de cheveux de son fils juste après le *malida* donne à ce dernier le droit d'être chef de sa classe d'âge indépendamment de ses réalisations ultérieures.

Cette innovation semble taillée aux mesures des *mdjaume* : ils ne payent le *malida* que pour leur fils, qu'ils peuvent placer comme chef de classe d'âge²⁸. Dans le parcours des *mdjawashe* au contraire, chez lesquels les femmes comme les hommes sont pleinement acteurs des échanges, le *malida* prend place avant leurs premiers paiements d'adultes, ce

²⁵ Les femmes n'ont pas à choisir de participer puisque toutes les maisons sont sollicitées pour la cuisine collective, et que la part des femmes est prévue comme prix des travaux de cuisine : production et consommation sont pour elles intimement mêlées.

²⁶ Mois de *rabī' al awal*, troisième mois du calendrier lunaire musulman.

²⁷ Chez les *mdjaume* ce morceau s'appelle *upvanga*, du nom du *dzuwe* fondateur.

²⁸ Les filles n'ont pas à être officiellement recrutées (mais une mère peut fournir le boeuf de son fils si elle l'affilie à son groupe de descendance).

qui ne lui donne pas la même efficacité comme rituel d'affiliation au *dzuwe*²⁹. Certains *mdjawashe* se sont néanmoins saisis de cette possibilité de choisir leur affiliation par patrification en fonction de leurs intérêts. Mais cette décision tardive dans le cours de vie donne une affiliation qui n'est ni exclusive ni irrévocable et laisse ouverte la possibilité d'un retour dans le groupe de descendance maternel. Ainsi la doyenne des Kombani dont le gendre, séparé de sa fille, a affilié le petit-fils dans son *dzuwe*, prévoit-elle de l'affilier aussi dans le sien: « On a fourni un boeuf (de *malida*) dans le *dzuwe* de son père, on peut le faire aussi chez sa mère, s'il ne veut pas être dans les deux, il restera chez son père »³⁰. De même un *mdjawashe* de Mjoyezi déclare avoir célébré son *malida*, dans les années 1960, dans trois maisons : celles de sa mère, et des deux parents de son père très puissant dans le *shungu* (trois branches du même *dzuwe* Mwali-mdjini dont il se réclame)³¹. Aujourd'hui, la répartition des enfants est actuellement revue à chaque génération en regard des précédentes, afin que les *dzuwe* de la mère, mais aussi du père et éventuellement d'un grand-parent soient pourvus.

L'introduction de la patrification comme condition d'affiliation au matrilineage s'est faite au prix d'un bœuf, c'est-à-dire dans l'idiome habituel des échanges, mais associé à une récitation islamique qui désigne les innovateurs parmi ceux qui contrôlaient l'islam dans l'île. La multiplication subséquente des paiements (avec la création du *kombe*) ouvrait des espaces stratégiques avantageant les étrangers fortunés intégrés dont les capitaux trouvaient là de nouvelles formes d'investissement. Cette invention bénéficiait à ceux qui, venant d'ailleurs, ne pouvaient transmettre qu'à leurs enfants. Ces biens, distincts des possessions locales des matrilineages – terres, troupeaux – consistaient en capitaux commerciaux – fonds de commerce, boutres, réseaux d'affaires et savoirs-faire – et culturels – éducation islamique approfondie – qui se transmettaient en ligne agnatique. En liant l'affiliation au groupe de descendance et l'entrée dans le *shungu* à un même paiement rituel, c'est l'inscription de leurs fils dans les échanges mohéliens avec le soutien de leurs propres capitaux extérieurs que les innovateurs voulaient favoriser. La lecture du *malida* ou *mawlid* dans l'islam comorien et swahili est un rituel central au point d'être considéré par les mouvements réformistes des XIX^e et XX^e siècles comme relevant plus de la coutume que de la religion (Kresse, 2006 : 211), et ce statut en faisait un instrument approprié à cette subtile mainmise sur le *shungu*.

La portée de ce mode d'affiliation s'est cependant vue limitée par les droits des doyens de matrilineages (morceaux réservés *ãda*) que seuls les parents utérins peuvent recevoir au nom de leur groupe : en en tenant écartés les parents agnatiques, la règle résiste à l'innovation de ces recrutements externes et, par là, limite leurs effets. Le groupe *dzuwe*, malgré les agnats intégrés, ne cesse pas d'être uni autour de droits et devoirs communs vis-à-vis de son ancestralité matrilineaire, des autres groupes de descendance et de la moitié à laquelle il appartient : l'idéologie matrilineaire subsiste. Un lien symbolique unit les membres des *dzuwe* au site d'origine de leur groupe. Ils y organisent parfois un pique-nique familial, comme le firent en 2017 des membres de la maison Domoni qui venaient de célébrer une coupe de cheveux à Fomboni. Le site est marqué par des lieux d'inhumation cachés dans la végétation et par les vestiges d'une mosquée où se manifeste parfois, nous dit-on sur place, un esprit musulman, époux de la grand-mère ancêtre du groupe : invoqué,

²⁹ Les hommes le font avant leur mariage, et les femmes, juste après avoir été mariées, avant de sponsoriser leurs enfants.

³⁰ Entretien avec Moinesha Islam, doyenne des Kombani Muyinani, Fomboni, 2014.

³¹ Entretien avec Soilihi Mohammed Soilihi, ancien député, Mjoyezi, 2014.

il aide les membres de la maison qui l'invoquent à résoudre leurs problèmes, notamment de fertilité, au prix d'une offrande ou de l'organisation d'une prière islamique. De même, les vestiges des mosquées des sites d'Upvanga et de Kombani proches de Fomboni sont des lieux d'invocation.

L'intégration des étrangers

Le rôle des étrangers dans les relations des deux moitiés du *shungu* de Fomboni renvoie au dualisme caractéristique des villes swahilies, souvent décrites comme organisées, sur le plan spatial et social, en deux sections parfois appelées moitiés (Middleton, 1992). Le négrier français Morice parle en 1776 des deux « nations » de Kilwa qu'il nomme les Africains et les Maures représentant respectivement un tiers et un dixième des habitants. Ils étaient sans doute tous musulmans, mais les premiers, originaires du pays - le roi était toujours choisi parmi eux - et les seconds, des étrangers installés après eux (Vernet, 2006 : 394). Les moitiés des villes de Lamu, Pate, Siyu, à la fois quartiers et groupes sociaux, étaient autonomes et entretenaient une forte rivalité qui s'exprimait par des rites publics, notamment le don compétitif de boeufs sacrifiés (*Ibid* : 399, Middleton, 1992). Cet afflux massif d'étrangers venus de la mer ou du continent aux XVII^e et XVIII^e siècles était dû au développement commercial de la côte et à ses liens avec le sud de la péninsule arabique. L'entretien ritualisé d'antagonismes permettait de les intégrer, et les sections structuraient la relation entre autochtones et allochtones (Vernet, 2006 : 400, 560, 571). A Lamu, au début du XIX^e, les clans étaient répartis dans deux sections nommées Zena et Suudi, qui avaient chacune un chef élu et un conseil, et dirigeaient la cité à tour de rôle tous les quatre ans. Prins, qui les qualifie de démes³², estime leur composition relativement analogue en termes de statut, mais note que « les Suudi accueillent davantage les étrangers et les influences extérieures, peut-être parce qu'ils sont plus engagés dans les activités commerciales » (Prins, 1971 : 51-54).

Faut-il voir dans les deux moitiés mohéliennes des similitudes de ce type avec les sections de Lamu ? Le plateau de Djando, territoire des *mdjawashe* dans la partie est de l'île, est le plus propice à l'agriculture, tandis que les ports mentionnés par les Européens au XVI^e siècle se trouvent au nord et à l'ouest, territoire des *mdjaume*, et au sud à Nyumashuwa. Le profil donné dans les récits au personnage du fondateur du *shungu* – fils bien éduqué du premier lignage *mdjaume*, pris en captivité, adopté par un Omanais puis rentré au pays comme un riche commerçant et savant, qui fait ériger à Fomboni la mosquée de son groupe de descendance – souligne le rôle joué par les commerçants et savants religieux liés aux réseaux extérieurs dans les transformations lancées par les Upvanga/Buyuni. Dans les villes swahilies, ce mécanisme binaire visait à empêcher la concentration de pouvoir aux mains d'une seule partie, en affirmant l'égalité formelle des groupes locaux ; l'institutionnalisation des tensions par les rituels rendaient possible leur unité (Vernet 2006 : 561, Horton et Middleton, 2000, Pouwels, 1984)³³. En revenant sur l'histoire des transformations du

³² Groupes cognatiques se réclamant d'ancêtres communs, partageant un même territoire et pratiquent l'endogamie.

³³ On peut lire à Ngazidja un certain dualisme dans la structure hiérarchique de chaque royaume, partagé en deux moitiés légèrement inégales commandées respectivement par la ville du roi et la ville du vizir, et objectivées par les distributions d'argent au cours des échanges cérémoniels, dualisme qui se réplique dans les relations hiérarchiques selon le lignage au sein des classes d'âge. Mais il ne peut être interprété de la même manière qu'à Mohéli.

shungu, nous pouvons chercher à comprendre si le dualisme mohélien a empêché une telle concentration ou si au contraire il l'a favorisée sur la longue durée.

Les échanges cérémoniel, cadre des processus de transformation

De nombreux travaux ont souligné la dimension politique des festins qui, sur la côte d'Afrique de l'Est, sont des lieux de négociation ou de contestation du pouvoir, et même des arènes où peuvent émerger pouvoir et autorité (Glassman 1995, Horton et Middleton 2000, Dietler 2001, Fleisher 2010). Comme l'écrit Pierre Lemonnier à propos de la Nouvelle-Guinée, guerre et échanges cérémoniels ne sont que des formes particulières de la rivalité entre les groupes (Lemonnier, 1990 : 23). Deux échanges cérémoniels créés lors de l'association des moitiés en *shungu*, le *malida* de maison qui rend possible l'affiliation au groupe de descendance paternel, et le mariage en *kombe*, couteux et compétitif, s'expliquent par l'intégration de commerçants qui arrivent avec des ressources importantes, un réseau de parenté agnatique dispersé, et une idéologie patrilinéaire. L'installation de ces étrangers, qui figurent parmi les ascendants de maintes familles dominantes du *shungu*, provoque de fortes inégalités économiques, politiques, et culturelles et ceux-ci introduisent des innovations qui bouleversent les hiérarchies statutaires. Une brève démarche d'histoire régressive permet de retracer les processus de ces transformations.

Evolution des ressources

Le faible peuplement de l'île permettait autrefois aux habitants de disposer d'un territoire dont la taille excédait leurs besoins. Mais la conception musulmane de la terre vierge comme morte et de celui qui la vivifie comme son propriétaire, ainsi que l'importation d'une main d'œuvre servile, ont permis la création de domaines et une production d'exportation décrite par les voyageurs européens et les archives coloniales du XVI^e siècle au début du XX^e siècle. Les histoires familiales, qui ne remontent guère en deçà du XIX^e siècle, évoquent la constitution locale de grands domaines. Le sheykh qui représentait le pouvoir d'Anjouan à Mohéli avant l'irruption du Malgache Ramanetaka possédait une dizaine de propriétés dispersées dans l'île, d'après son petit-fils Mardjani, qui régna de 1886 à 1889 sous le régime du protectorat, et qui revendiqua ces terres dans les années 1910³⁴. L'une d'elle se trouvait près de Nyumashuwa où le sheykh s'était marié et avait eu une fille, la mère de Mardjani : les alliances d'hommes puissants avec certaines familles locales favorisaient la constitution de ces domaines. L'exemple de sheykh Hamza b. Abdallah Al 'Aidid rapporté par ses descendants montre que son père, un commerçant venu s'établir à Mohéli au milieu du XIX^e siècle, possédait des terres et des troupeaux puisqu'il produisait du jus de canne et du beurre. Il s'était marié dans la maison Djando et faisait cultiver des terres sur le fertile plateau du même nom. Il avait également un domaine dans la région d'Hairaha, à l'est de Fomboni, réputée avoir été occupée par plusieurs immigrants omanais et yéménites venus par Zanzibar au XIX^e siècle. Il sécurisa ses propriétés par des actes islamiques et les transmit à son fils et à sa fille. Sheykh Hamza eut une éducation islamique approfondie, qui le fit désigner très jeune comme premier calife de la confrérie

³⁴ Archives nationales d'outremer, MAD GGM D/6(8)7.

shadhuliyya aux côtés d'un sheykh *mdjaume*. Il dirigea une école de *fiqh* régionalement réputée établie sur ses propriétés, où il résidait. Sans enfants, il a fait hériter les deux enfants de sa sœur, des fils. Ceux-ci ont été affiliés au groupe de descendance Kombani Gambeni par leur père qui y jouissait d'une position d'autorité grâce à ses paiements de *shungu*, et s'était d'ailleurs opposé à la scission de 1947. Il n'eut que deux fils dans des maisons de *shungu*. A la génération suivante, l'un d'eux répartit ses enfants entre les groupes de descendance Kombani de son père, Djando de sa mère, et Pengele Kutri de sa femme.

La terre ayant longtemps été largement disponible, c'est l'accès à la main d'oeuvre qui différençait autrefois les groupes ou les grands propriétaires. Le commerce apportait des ressources significatives tant en main d'oeuvre qu'en monnaie ou produits. Une partie des surplus était investie dans les échanges cérémoniels : la richesse y circulait, y était en partie consommée, et y était transformée en rangs, en prestige et en pouvoir. La maîtrise du recrutement des groupes de descendance était cruciale pour optimiser les investissements dans les cérémonies de *shungu*. De nombreuses généalogies chez les *mdjaume* comme les *mdjawashe* présentent un ascendant « d'origine arabe », ou plus précisément « venu d'Oman ou d'Hadramawt » ou des îles voisines, dont les descendants ne savent guère plus que le nom. Attirés par des enjeux commerciaux, ils se retrouvaient pris dans des rivalités politiques et économiques. En 1857 par exemple, des Anjouanais établis à Mohéli, après leur bannissement par le sultan Salim à sa prise de pouvoir en 1840, revendaient des tissus de coton achetés aux baleiniers américains mais devaient faire face aux concurrents zanzibarites introduits par Mkadara, cousin du sultan de Zanzibar marié en 1852 à la reine de Mohéli (fille du Malgache Ramanetaka installé comme sultan en 1832), qui tentaient de monopoliser ce commerce de textiles (Nolloth, 1857 : 73-74). Les histoires familiales soulignent surtout le prestige attaché à la richesse et à l'éducation de ces ascendants³⁵. Les chants du rituel d'entrée du marié dans la maison de son épouse font encore de l'Arabe de bonne origine la figure du mari idéal, relayée aujourd'hui par celle du salarié de la haute fonction publique ou du secteur privé dans la migration³⁶. L'image qu'Engseng Ho (2002) a donné de la diaspora hadramie dans l'océan Indien, celle d'un réseau agnatique maritime pratiquant des mariages uxoriocaux, s'accorde avec l'enracinement territorial des lignées utérines locales. La présence de *sharifs* est attestée dès le début du XVII^e siècle avec les représentants du pouvoir anjouanais³⁷ dont le descendant, sheykh Mukhdwar, a été chassé par l'arrivée de Ramanetaka à Mohéli en 1832³⁸. L'intégration régulière de membres de réseaux entrepreneuriaux patrilinéaires largement déployés dans l'océan Indien a

³⁵ Issus des réseaux lettrés et commerçants, on leur donnait à Mohéli le titre de *mwalimu*, savant.

³⁶ Chants relevés à Fomboni, juillet 2017, pour la figure de l'Arabe : *Karibu Bwana Arusi, saidi wa maulana utukufu qabilat'il arabiyya* (Bienvenue au marié, seigneur et maître honorable d'une lignée arabe) ; et pour celle du migrant enrichi : *Avyo ya Bwana Arusi ilawa Ulaya/ Mana ikohoma udja, ikoraraya/ Leo de apara shandza ya utria nanga* (L'avion du marié vient d'Europe/La raison pour laquelle il tardait, il était en route/C'est aujourd'hui qu'il a trouvé un terrain pour atterrir [la maison de la mariée]).

³⁷ Purchas, 1905, vol. 3 : 400, vol. 4 : 183, 312-7. Voir aussi B. G. Martin 1974, J. Martin 1983, Blanchy 2015. Des *sharifs* yéménites dominaient les cités-états de Mogadiscio et Kilwa dès le XIV^e siècle (Spear, 2000 : 218).

³⁸ C'était un *sharif* Al Faqih, branche du clan Al Ba Allaoui présent depuis le début du XVII^e siècle à Anjouan. À Mohéli, la tradition fait remonter à dix générations la présence de la ligne Al Faqih (Bang, 2003, Said Mohammed 2015). Les Mohéliens ne se soucient guère de leur éventuelle ascendance *sharif*, et du point de vue des *sharifs* d'Anjouan, ceux qui se sont installés à Mohéli « ont épousé n'importe où ! »

inévitablement introduit de nouvelles perspectives sur les rapports sociaux d'échange et de compétition.

L'invention du Kombe

Alors que pour les deux premiers niveaux de célébration de mariage, chaque moitié s'organise comme elle l'entend, bien que de manière similaire, et que le rituel puisse avoir lieu dans le village de la mariée, le *kombe* célébré impérativement à Fomboni est la véritable arène de collaboration et de concurrence entre les deux moitiés. Dans toutes les assemblées, le mot *kombe* est toujours prononcé avec une longueur emphatique théâtrale (*koouououombe !*) qui provoque les youyous des spectatrices. Toutes les denrées que le marié présente sont d'abord vérifiées par sa propre moitié puis contrôlées par l'autre, ce qui équivaut à une légitimation mutuelle. Le *kombe* compte un festin de plus que les niveaux précédents, exceptionnel car il nécessite 7 bœufs dont 3 castrés, ainsi que d'autres repas et fêtes supplémentaires. Les hommes qui ont réalisé le *kombe*, autrefois qualifiés de rois ou chefs (*wafaume*) du *shungu*, ont pris le titre de « général ». Actuellement au nombre de 14 à Fomboni, ils exigent que leur soit réservé un des bœufs castrés présentés pour le *kombe*, une nouvelle règle que déplore le doyen des Buyuni car elle concurrence les droits statutaires en viande des doyens des maisons fondatrices et organisatrices. Le statut de « général » obtenu grâce au paiement du *kombe* est accessible à tous les hommes, quel que soit leur mode d'affiliation et leur âge : il dépend de leur fortune.

Un ancien paiement de *shungu* est toujours comparé au paiement du *kombe* pour son montant et son prestige. Seul échange strictement féminin et spécifique à la moitié *mdjawashe*, il est nommé *upvamba* comme le kapok des matelas confectionnés pour la maison de la mariée. Il nécessite un bœuf gras d'au moins 300 kilos, et un bouc castré pour nourrir les cuisinières pendant la semaine des préparatifs. La mise en miroir de l'*upvamba* et du *kombe* semble faire du *kombe* masculin, célébré par les deux moitiés, le dispositif producteur de hiérarchie qui remplace l'*upvamba* féminin des *mdjawashe*. Les *mdjaume* ne célèbrent pas l'*upvamba*, et chez eux les femmes n'ont pas une autonomie équivalente à celle des hommes dans le *shungu*. L'adoption du *kombe* masculin englobe les deux moitiés dans de nouveaux rapports hiérarchiques aussi bien entre genres qu'entre groupes de descendance.

Le *kombe* marque aussi la prise en main par les hommes de la cuisson de la viande : ils privent ainsi les femmes d'une partie de leurs prérogatives culinaires, en ne leur laissant que la cuisson du riz³⁹. Ils se chargent de cuire à l'étouffée, dans de grandes marmites installées sur les places publiques des groupes de descendance organisateurs, la viande des trois bœufs castrés et celle du cabri castré préparée quotidiennement, pendant la réclusion des mariés, pour nourrir les sept classes d'âge.

Trois détails attirent l'attention dans les assemblées masculines préalables aux célébrations du *kombe*. Lors de la première assemblée, une grande maquette de boutre est posée sur la table : le bateau voyage ensuite sur l'épaule d'un porteur dans les ruelles de la ville, suivi d'un joyeux cortège de femmes qui chantent accompagnées de musiciens et recueillent devant chaque maison de l'argent destiné au marié⁴⁰. Dans la deuxième

³⁹ Pour les festins de la coupe de cheveux, du mariage des deux premiers niveaux et des funérailles, on leur confie un tiers de la viande du bœuf castré, à cuisiner en sauce.

⁴⁰ Au début du XIXe siècle, les rois marchands d'Anjouan donnaient leur grande maison urbaine l'apparence d'un boutre en faisant façonner la proue et la poupe d'un boutre au-dessus du passage couvert qui

assemblée, qui précède le festin exceptionnel *kombe*, la mariée est présente sous forme d'une poupée⁴¹. Après la troisième assemblée, un cortège masculin, nommé *allahu anle* (Dieu le très-haut) du nom du poème islamique qui est chanté, emmène le marié et ses frères d'âge dans un tour de la ville qui se termine chez la mariée, où il fait son entrée et où le couple entame une réclusion de sept jours. L'itinéraire passe devant les maisons de chaque *dzuwe* afin de montrer aux frères d'âge les bonnes maisons où épouser et les contours du territoire à protéger. Ces rituels semblent évoquer des éléments cruciaux de l'accord et de la rivalité entre les deux moitiés : les gains du commerce maritime sont captés par les femmes et leur maison à travers le mariage, et la capacité à faire manger les gens de la ville et à défendre leur territoire est une condition aux prétentions matrimoniales des hommes.

Un tour agonistique est donné au *kombe* quand l'animateur de la première assemblée, identifie les candidats capables d'organiser à leur tour ces célébrations et, pour leur signifier ce qu'on attend d'eux, leur fait passer au cou un des colliers en argent détenus par les femmes cheffes de lignages, mêlés de fleurs parfumées⁴² (le départ du boutre aussitôt après leur indique comment se procurer la richesse nécessaire). Ces défis ne se font que d'une moitié à l'autre, mais depuis la scission Fumboni-Mdjoyezi, les *mdjaume* qui dominent numériquement en sont réduits à se défier entre eux pour conserver la théâtralité du geste devenu alors un contresens comme le reconnaît l'animateur d'un *kombe* en 2017.

Le rituel d'*upvamba* des femmes *mdjawashe*, signe d'une forme d'autonomie féminine, qui s'était raréfié car trop coûteux, a repris. Une femme de Fumboni l'a célébré en 2016 et son mari, par ailleurs membre du Conseil Constitutionnel de l'Union des Comores, a célébré le *kombe* l'année suivante : chacun d'eux a ainsi atteint le plus haut statut coutumier à Mohéli⁴³. Stimulées par le renouveau de ce paiement féminin *mdjawashe*, les femmes *mdjaume* se sont mises à célébrer une fête spéciale (nommée *malida*), dont elles vantent le coût très supérieur à l'*upvamba* des *mdjawashe*. Un seul bœuf castré est requis pour celui-ci, contre deux ou trois pour le *malida*. Celles qui l'ont payé portent d'ailleurs, à l'instar des hommes du *kombe*, le titre de « générale »⁴⁴. Ce développement de ces échanges de femmes marque de nouvelles capacités financières individuelles qui leur permettent de s'inscrire – comme des hommes – dans une réalisation de prestige, mais qui reste circonscrite au sein de leur ensemble. Il dévoile ainsi l'antagonisme opposant les moitiés, éclairant une des dimensions de cette dualité : les *mdjaume* veulent toujours faire mieux que les *mdjawashe*, qui semblent pourtant les avoir précédés.

Cette relation de collaboration concurrentielle dans laquelle les *mdjaume* ont progressivement construit leur avantage hiérarchique fut rompue en 1947 par la sécession d'une majorité des maisons *mdjawashe* à la suite d'un conflit entre Fumboni et Mdjoyezi. Plusieurs raisons sont avancées pour l'expliquer : les *mdjawashe* voulaient que le *kombe* puisse être célébré aussi bien à Mdjoyezi, où sept de leurs onze maisons sont installées, qu'à

la traversait, un rappel comparable du rôle du commerce maritime dans l'acquisition de pouvoir (Presthold, 2007 : 122).

⁴¹ Dans les rituels de mariage de la société urbaine d'Anjouan, une poupée est transportée sur une chaise à porteurs dans les ruelles au cours des fêtes (enquêtes à Domoni, 1980).

⁴² Les colliers transmis au sein des maisons sont composés de chaînes en argent fermées par une pièce de cinq francs français de la Deuxième République, type Hercule, émise en 1848 et 1849, ou de Napoléon III frappée entre 1861 et 1870. Ces exemplaires ont pu être fabriqués plus tard que ces dates, et d'autres types de colliers ont été faits plus tôt avec le métal et la monnaie en circulation.

⁴³ Entretien avec Soilihi Mohammed Soilihi, maison Mwali-mdjini, *mdjawashe*, 2014.

⁴⁴ En 2017, il venait d'être célébré par deux femmes. Entretien avec Ali Hassan Ali, Fumboni.

à Fomboni, ce qui leur fut refusé ; l'attribution contestée du morceau de cabri grillé, droit statutaire des Kombani, déjà citée ; ou plus globalement, les *mdjawashe* ne parvenaient plus à suivre le niveau des échanges. A Mjoyezi, les sécessionnistes ont progressivement abandonné le *malida* comme rituel d'affiliation, de même que les échanges cérémoniels de la coupe de cheveux et de la circoncision, ne célébrant plus que ceux du mariage : pour eux, le *shungu* n'est plus.

On a comparé plus haut le dualisme du *shungu* au mécanisme binaire qui dans les cités swahilies empêcherait la concentration du pouvoir. La rupture de 1947 montre que ce mécanisme n'a pas fonctionné. Le déséquilibre numérique qu'elle a entraîné entre *mdjaume* et *mdjawashe* pour les échanges y accentue le pouvoir des premiers.

L'inclusion du contraire

A la lumière de cette perspective historique, on peut réexaminer le dualisme des moitiés du *shungu* et la hiérarchie que pourrait signifier leurs noms marqués par le genre - bien que celle-ci soit continuellement niée dans les discours. Rappelons d'abord que dans une société musulmane à descendance matrilineaire et à résidence matrilocale, la valence des genres est une question de perspective et de contexte (Blanchy 2019). L'hégémonie de l'idéologie matrilineaire compose de manière complexe avec la supériorité du masculin dans la relation d'alliance - l'hypergamie féminine est la règle - et dans la relation conjugale régulée par la loi islamique. Le vocabulaire du *shungu* applique ce rapport à la relation entre les *dzuwe* des deux parents qui marient leur fille, qui sont nommés chambre « d'en bas » pour le groupe maternel et chambre « d'en haut » pour le groupe paternel, comme les deux pièces d'une maison. Ainsi le groupe paternel est-il supérieur à celui de la mère dans leur complémentarité. Les noms des deux moitiés du *shungu* pourraient signifier le même rapport les situant à la fois dans une « complémentarité » et dans une « opposition distincte ».

Ce type de logique relève du modèle dumontien de « l'englobement du contraire » (Dumont 1970, Tcherkézoff 1994). La tradition attribue aux *mdjaume*, nommés par le genre masculin, l'initiative du regroupement des deux ensembles, la création du rituel *malida* qui permet d'enregistrer l'affiliation au groupe de descendance par la patrification, et celle de la couteuse cérémonie du *kombe* qui permet aux hommes les plus entreprenants et riches d'acquérir le statut de roi du *shungu*. Les *mdjaume* représenteraient alors ce « contraire » qui, dans la formule dumontienne, est inclus dans un tout qui l'englobe, mais au sein duquel il domine l'autre partie. Le niveau idéologique et juridique de la constitution des groupes de descendance selon le principe de matrification engloberait le niveau économique et politique où ce qui est acquis par la patrification ou apporté par l'homme (bœufs, or ou monnaie du commerce extérieur, savoir islamique) est plus puissant que ce qui est acquis par matrification ou apporté par le parti de la femme (terres, céréales). Cette puissance est d'ordre pratique et historique : bien que la scission des *mdjawashe* en 1947 brouille certains indices de l'avantage pris par les *mdjaume*, on sait que la démographie était déjà en faveur de ces derniers⁴⁵, et que les difficultés des *mdjawashe* à relever le défi des échanges auraient en partie provoqué leur rupture.

L'idéologie englobante s'exprime régulièrement face à des faits qui semblent la démentir : ainsi entend-on que l'important pour un homme est de marier sa fille, alors que

⁴⁵ En 1958, le nombre de natifs de la ville âgés de plus de 20 ans, donc susceptibles de participer au *shungu*, était de 429 à Fomboni et 205 à Mjoyezi (INSEE 1958)⁴⁵. L'île ne comptait alors que 7.164 habitants.

c'est en se mariant lui-même en *kombe* qu'il acquiert le grade de général. Le chef des *mdjaume* s'est même présenté, en ne plaisantant qu'à moitié, comme une sorte de « maréchal » du fait que son père, lui-même et son fils avaient célébré chacun leur *kombe* ; or il n'a pas encore marié sa fille, dont le *kombe* est en projet⁴⁶. Quel que soit leur *dzuwe* d'affiliation, ces hommes se sont transmis sur plusieurs générations des capitaux économiques et culturels : un arrière-grand-père est venu d'Oman, des ascendants ont été sheykh de la confrérie musulmane shadhuliyya, d'autres ont eu accès à la scolarisation en français à ses débuts, puis à des postes politiques nationaux, enfin à des métiers de haut niveau technique comme chirurgien.

Intégration ou exclusion des allochtones

La singularité du système d'échanges cérémoniels mohélien tient à la place qu'il fait aux étrangers, mais celle-ci est à considérer dans deux directions : d'un côté, des étrangers riches ont cherché à intégrer le système tel qu'il était constitué pour le transformer de l'intérieur, de l'autre des étrangers plus modestes en ont été tenus à l'extérieur et ont reproduit dans leurs communautés résidentielles des systèmes similaires. Ces allochtones représentent différentes communautés désignées par les circonstances de leur arrivée dans l'île : les « guerriers » (de Ngazidja venus aider les Mohéliens à se protéger de la fêrulé anjouanaise aux XVIIe et XVIIIe siècles), les « auxiliaires » (Malgaches venus avec Ramanetaka dans les années 1830), les « réfugiés » (fuyant les troubles à Mayotte à la même époque), auxquels s'ajoutent les descendants d'esclaves et les travailleurs (venus d'Anjouan et de Ngazidja) recrutés à la fin du XIXe siècle par les sociétés coloniales⁴⁷. Mais dans cette île la moins peuplée du pays⁴⁸, l'immigration accroît aujourd'hui l'occupation foncière informelle et la déforestation. La pression se traduit notamment par ce que Said et Sibelet (2004) appellent une guerre du « foncier de l'arbre » entre migrants anjouanais et autochtones, l'arboriculture étant une manière pour les premiers de s'approprier la terre par vivification, et le reboisement communautaire un prétexte saisi par les seconds pour les freiner (Said 2016 : 157). Des terres sont mises en vente par des individus ou des familles, parfois pour les paiements de *shungu*, tandis que d'autres restent inexploitées.

En excluant de leurs échanges tous les autres habitants de l'île, malgré la possibilité de simples unions matrimoniales, les membres des *shungu* de Fomboni et de Nyumashuwa maintiennent leur distinction vis-à-vis des allochtones. Les consignes tant matérielles que morales du règlement du *shungu* relèvent des exigences de cette hiérarchie. Ceux qui l'ont quitté en 1947 en ont vu disparaître les instruments : « Les gens qui viennent de Ngazidja et d'Anjouan nous dominent maintenant ! » déplore un homme de Mdjoyezi qui a payé dans les années 1960 son *malida* d'affiliation et d'autres cérémonies. Dans sa ville où le *shungu* est aujourd'hui démantelé, il se retrouve au même statut qu'un quelconque habitant marié en « grand mariage » de manière déconnectée de l'ensemble du système.

Les allochtones ont reconstruit à Mohéli des unités sociales et un cadre d'échange influencé par les formes des rituels mohéliens, mais plus tolérant envers le portage d'un candidat externe. Plusieurs localités de peuplement homogène ont ainsi recréé une

⁴⁶ Le couple est déjà uni religieusement, le mari en poste diplomatique à l'étranger.

⁴⁷ Entretien avec Sheykh Kaabi, cadi et laborantin, Fumboni, 1994, communiqué par M. Ahmed-Chamanga.

⁴⁸ Sur une surface de 290 Km² elle compte 35.751 habitants soit 6 % de la population du pays (sans Mayotte restée française) (Annuaire Statistique des Comores, 2015).

structure dualiste en moitiés nommées d'après deux régions de leur île d'origine. Le village de Siri-Zirudani, situé sur d'anciennes propriétés *mdjawashe* et concessions coloniales, est formé de deux hameaux peuplés respectivement de descendants d'esclaves africains alliés à des migrants anjouanais, et de travailleurs coloniaux originaires de Ngazidja. Dans la première moitié du XX^e siècle, la population a mis en place des échanges cérémoniels simplifiés et repris la distinction sexuée des moitiés : les habitants les plus anciens et leurs alliés anjouanais se sont nommés *mdjaume*, et les originaires de Ngazidja arrivés plus tard, *mdjawashe*. Lors de cette création, les femmes (de Zirudani) célébraient l'*upvamba*, puis le mariage *ushaidi* aurait été introduit par les *mdjawashe* (de Siri), entraînant la suppression de l'échange féminin⁴⁹.

A l'inverse, des exemples de la manière dont les acteurs tentent de s'affranchir des appartenances collectives ont été relevés à la marge des institutions autochtones, ou juste au-delà de leur limite. L'un d'eux a mis en cause un membre des Miramani, groupe de descendance d'originaires de Ngazidja intégrés au *shungu* de Nyumashuwa qui compte les maisons Shwadju, Funge, Mledjele et Ntsundzu⁵⁰. Lors des échanges de mariage, la maison de la mariée est responsable de la cuisine, comme espace et comme travail collectif des femmes, et doit fournir le riz des festins tandis que le marié fournit les bœufs. La transgression de cette règle a provoqué en 2010 une scission au sein du *shungu* de Nyumashuwa⁵¹. L'incriminé, par ailleurs enseignant et député, affilié au groupe Miramani par l'oncle maternel classificatoire qui l'avait élevé, avait épousé une femme Shwadju et projetait un *shungu* de mariage à deux festins quand le père de sa femme mourut, laissant la mère incapable de fournir le riz du mariage. Devant assumer les dépenses de sa belle-famille, et sa femme n'étant pas affiliée rituellement à sa maison Shwadju, le mari décida de célébrer les fêtes chez lui, confisquant ainsi les prérogatives intangibles de la maison de sa femme : « marier » le couple, découper les bêtes fournies et recevoir les morceaux réservés avant d'organiser la cuisine du festin. Il fut désapprouvé par une partie des siens et des hommes de la ville qui ne se rendirent pas au festin. En effet, au lieu « d'être marié », comme l'explique la langue comorienne, par les parents et les groupes de descendance qui assument l'organisation des échanges cérémoniels, « il s'est marié lui-même, c'est de l'orgueil ! », ce d'autant plus les Shwadju, fondateurs du *shungu* de Nyumashuwa, y ont le premier rang tandis que les Miramani y ont été intégrés les derniers. Il a fait de sa femme une étrangère en l'amenant chez lui, au lieu de sponsoriser son rituel d'affiliation au groupe de descendance Shwadju pour régulariser sa situation. Lui et ses soutiens ont été bannis, ce qui partagea la ville en deux pendant quatre ans avant qu'un compromis sur l'amende à payer soit trouvé.

La centralité rituelle du foyer était également en jeu dans un autre conflit surgi dans le *shungu* des « Mahorais » de Hoani. Ces derniers partagent ce village avec des Buyuni

⁴⁹ Entretien avec Attumani Mmadi et Andhwimati Soufiane à Siri-Zirudani, 2014. Dans cette organisation duale, chaque moitié est considérée comme un groupe de descendance *dzuwe*. La manière dont ces moitiés sont nommées par le genre montre qu'il ne faut pas essentialiser le sens ou l'orientation de cette distinction, qui semble contextuelle. Ce point serait à explorer plus avant et d'autres faits restent à découvrir. Nous savons par exemple, par un témoignage indirect, qu'une localité rurale d'Anjouan, Jimilime, était divisée au XIX^e siècle entre deux moitiés nommées « femme » et « homme », et que le sultan Abdallah III (r. 1856-1891), dont la mère était de ce village et de la moitié « femme », ne pouvait y exercer son autorité sans un adjoint de la moitié « homme » (Bourhane, 2017: 321).

⁵⁰ Comme Fomboni, Nyumashuwa a été fortifiée et rassemblée pour son *shungu* les habitants de Shuwani, ancien comptoir commercial, et des villages environnants.

⁵¹ Entretien avec Abdallah Said Attumani, Nyumashuwa, 2017.

mdjaume, dont ils imitent le *shungu* et auxquels ils sont liés par mariage (Blanchy et Laguera 2017). Une femme célébra en 2016 la couteuse fête féminine de l'*upvamba*, interrompue depuis trente ans, mais fut condamnée par les responsables car si elle avait bien réparti le riz et la viande entre les maisons (les autres femmes), « le feu n'a pas été allumé pour le *shungu* », il n'y a pas eu de cuisine dans les foyers. Plutôt que sur la commensalité – les femmes mangent de manière informelle dans les cours des maisons – c'est sur la nécessité du feu de cuisine que les remarques insistent, sur les marmites qui symbolisent à la fois la matrilocalité, la division sexuelle du travail et la transformation de la production économique en repas à partager. Que l'on soit homme ou femme, il ne suffit donc pas de briguer un rang et de payer pour l'obtenir : cette part d'initiative, d'efforts et d'accomplissement personnel doit s'inscrire dans les formes de la reproduction collective, et reconnaître le rôle que jouent les feux de cuisine allumés dans toutes les maisons pour une action commune et partagée.

Conclusion

La structure binaire du système d'échange mohélien a été construit à partir d'un ensemble hétérarchique de groupes de descendance matrilineaires répartis sur deux territoires contigus qui affirmaient leur équivalence mutuelle. Le refus de tout dispositif de hiérarchisation a empêché l'émergence de chefferies puis de royaumes comme dans les autres îles. Ceci a facilité la domination politique d'Anjouan qui y a placé des gouverneurs membres de l'oligarchie anjouanaise et de lignages sharifs. Mais la pénétration dans ces groupes de descendance d'étrangers prestigieux, détenteurs de capitaux élevés et porteurs des versions les plus orthodoxes de l'islam, a introduit des contradictions au cœur des institutions sociales mohéliennes. La plus flagrante est l'affiliation par patrilification au groupe de descendance matrilineaire, qui reconfigure ce dernier. Le nouveau cadre d'échange du *shungu* laisse voir, d'un côté, les différences idéologiques entre moitiés, les *mdjawashe* accordant une place équivalente aux femmes et aux hommes, les *mdjaume* laissant aux femmes une place réduite ou ne les faisant agir que pour leur fils. De l'autre côté, les rituels créés pour l'association des deux moitiés (*malida* et *kombe*) révèlent leur compétition pour l'obtention de statuts dominants. Le dualisme de l'organisation sociale mohélienne reflète la manière dont les groupes de descendance ont intégré les allochtones, tout en circonvenant les menaces de prise de pouvoir de leur part. L'idéologie matrilineaire et hétérarchique de la tradition mohélienne englobe deux modes de vie économique et politique contradictoires, l'un conforme à ces principes idéologiques, où l'action se fait au nom du groupe matrilineaire grâce à ses ressources et sous la protection de ses ancêtres, dans des rapports d'équivalence, l'autre comme opposé à ces principes, où l'action relève d'individus connectés à des réseaux externes de commerce et de savoir, s'appuyant sur l'autorité de l'islam qu'ils contrôlent, et générant des hiérarchies que l'englobement ne peut que limiter.

A Ngazidja et Anjouan, l'intégration des étrangers a pris des formes différentes. Les groupes de descendance strictement matrilineaires de Ngazidja se sont organisés selon la hiérarchie de la précédenance qui donne à chacun un rang dans un emboîtement territorial au sein de chaque petit royaume autonome, pris dans des jeux d'alliance et de concurrence avec les autres. Cet échafaudage a produit des rapports politiques complexes articulés au sein de chaque cité l'égalité des classes d'âge avec l'ordre des matrilignages qui la composent. L'influence du commerce maritime et surtout du trafic de main d'œuvre sur les

équilibres politiques entre ces petits royaumes n'apparaît qu'au XIXe siècle, quand elle favorise un processus de concentration du pouvoir inachevé au moment de la colonisation. Pour des raisons sociopolitiques mais aussi écogéographiques, Ngazidja n'était pas le meilleur point d'établissement des commerçants swahili et arabes qui ont préféré Mohéli et Anjouan. L'installation des étrangers musulmans à Anjouan a pris la forme habituelle d'une intégration par mariage dans les groupes de descendance locaux, puis l'arrivée de *sharifs* a concouru à la fermeture de la catégorie sociale urbaine et à une division profonde entre villes et campagnes, une autre forme de dualisme. En dehors des patrilignages *sharifs*, cette catégorie urbaine prend la forme d'agrégats très endogames de parents, qui s'identifient aux grandes maisons urbaines dans lesquelles ils résident. Le système d'âge n'est pas structuré, mais on observe chez les dominants urbains des assemblées masculines se tenant par mosquées (une inscription du politique dans un cadre islamique qui rappelle le *malida* d'affiliation à Mohéli), et des groupes d'âge informels surtout actifs lors du mariage. A Anjouan, c'est l'islam qui a une dimension englobante en tant que système de valeur dans lequel tous les habitants s'inscrivent, et dont la catégorie urbaine des *sharifs* représente la partie dominante. A Mayotte passée sous domination française dès 1841, les populations villageoises, issues du brassage de la main d'œuvre coloniale ou modifiées par lui, ont mis sur pied des échanges très égalitaires centrés sur le festin de classe d'âge (nommé *shungu*). Les échanges cérémoniels *mbengo* de l'aristocratie locale, dont les hiérarchies sont révélées par d'anciens partages de bœufs, ont totalement disparu dans les années 1980 (Breslar 1979, Blanchy 1997). L'île est devenue un département français en 2010 et les nouveaux capitaux économiques et culturels auxquels ont accès les Mahorais ont profondément remanié les statuts sociaux, que les nouvelles formes du grand mariage permettent d'afficher.

Les échanges cérémoniels sont la principale arène de transformation de la richesse en statut, de l'inégalité en hiérarchie. Bien que des « enfants du *shungu* » de Mohéli négligent aujourd'hui leur affiliation, ou que des affiliés tardent à s'investir dans le paiement des cérémonies, d'autres au contraire, relativement jeunes, s'y font valoir parce qu'ils ont accès aux ressources - démesurées à l'échelle locale – des postes étatiques ou de l'économie mondialisée. Ils le font au revers d'une idéologie d'accomplissement en phase avec l'âge qui situe celui du *kombe* vers la cinquantaine, mais toujours dans l'idiome de l'appartenance à un groupe matrilineaire autochtone a priori fermé aux allochtones. Le « portage » des candidats au *shungu* permet de les affilier à un groupe de descendance : il présente un intérêt pour les sponsors quand il leur donne des droits sur quelques allochtones dotés de capitaux économiques, politiques et culturels, aujourd'hui comme par le passé.

L'importance croissante donnée aux réalisations individuelles masculines se lit à Ngazidja dans les variantes du système d'âge que révèle la comparaison des différentes communautés (Blanchy 2003). Deux modèles coexistent, l'un dans lequel les réalisations de chacun donnent accès à des titres ou grades à l'intérieur des classes d'âge, comme c'est aussi le cas à Mohéli avec les généraux qui ont fait leur *kombe* ; l'autre, de plus en plus suivi à Ngazidja, qui voit les classes d'âge se démanteler après le mariage de leurs membres. Ceux-ci payent alors pour faire partie de cercles de commensalité de gradés, au sein desquels chacun brandit le rang de son lignage ou les paiements qu'il a faits pour obtenir la part qu'il estime lui revenir.

A Mohéli, le statut acquis par les échanges cérémoniels est la prérogative des autochtones et de quelques alliés matrimoniaux. Il est brigué par les communautés allochtones les mieux intégrées économiquement de l'île. En reproduisant à leur manière les

rituels d'échanges, ceux-ci donnent à leurs membres un droit à la parole et un statut au sein de leur propre assemblée. L'attention qu'accordent les gens du *shungu* aux plus anciennes de ces communautés vaut reconnaissance tacite de la valeur de leurs institutions, qui restent cependant séparées. De même, à Ngazidja, les descendants des catégories sociales jadis exclues parviennent à une certaine reconnaissance des autres communautés malgré le maintien des distinctions sociales.

Bibliographie

Ahmed, Abdallah Chanfi.

1999 « La passion pour le Prophète aux Comores et en Afrique de l'est, ou l'épopée du Maulid al-Barzandji », *Islam et Société au Sud du Sahara* 13: 65-91.

Ahmed-Chamanga, Mohamed

1992 *Lexique comorien (shindzuani) français*, Paris, L'Harmattan.

Allibert, Claude

2015 « L'archipel des Comores et son histoire ancienne. Essai de mise en perspective des chroniques, de la tradition orale et des typologies de céramiques locales et d'importation », *Afriques* [Online], 06 | 2015, Online since 25 December 2015, connection on 31 May 2021. URL: <http://journals.openedition.org/afriques/1721>; DOI: <https://doi.org/10.4000/afriques.1721>

Bang, Anne K.

2003 *Sufis and scholars of the sea. Family networks in East-Africa, 1860-1925*. London, Routledge Curzon.

Blanchy Sophie

1990 *La vie quotidienne à Mayotte*. Paris, L'Harmattan.

1992 « Famille et parenté dans l'archipel des Comores », *Journal des Africanistes* 62 (1) : 7-53.

1996 [1987] *Dictionnaire mahorais-français et français-mahorais*. Paris, L'Harmattan.

1997, "Notes sur le rituel d'intronisation des souverains de Mayotte et l'ancien ordre politico-religieux", Paris, INALCO, *Etudes Océan Indien* n° 21, pp 107-131.

2003 « Seul ou ensemble? Dynamique des classes d'âge à Ngazidja (Comores) », *L'Homme* 167-168 (2003): 153-86.

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

2012 « Matrilocalité et système d'âge à Mayotte. Notes pour une étude comparative de l'organisation sociale dans l'archipel des Comores », *Taarifa, revue des Archives départementales de Mayotte*, n° 3 : 9-21.

2015 « Anjouan (Comores), un nœud dans les réseaux de l'océan Indien. Émergence et rôle d'une société urbaine lettrée et marchande (XVII^e-XX^e siècle) », *Afriques* [En ligne], 06 | 2015, mis en ligne le 21 décembre 2015. URL : <http://afriques.revues.org/1817>

2019 « A Matrilineal and Matrilocal Muslim Society in Flux: Negotiating Gender and Family Relations in The Comoros », *Africa* 89(1): 21-39.

Blanchy, Sophie & Masséande Chami-Alloui

2004 « Circulation des enfants aux Comores. Classe sociale, lignage, individu », in Isabelle Leblic, ed., *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal : 172-200.

Blanchy Sophie & Madi Laguerra

2017 « Note sur le shungu sha maore à Mohéli. Un élément de l'histoire politique et sociale de l'archipel des Comores », *Taarifa, revue des Archives départementales de Mayotte* 6 : 69-90.

Bonate, Liazzat

2017 "Islam and matriliney along the Indian Ocean rim: Revisiting the old 'paradox' by comparing the Minangkabau, Kerala and coastal northern Mozambique", *Journal of Southeast Asian Studies*, 48(3) : 436-451.

Bourhane, Abderemane

2017 *Les rites pré-islamiques à Anjouan. Contribution à une étude culturelle des Comores*. Thèse de doctorat de l'INALCO, Université Sorbonne Paris Cité.

Breslar, Jon

1979 *Habitat mahorais. Une perspective ethnologique*. Paris, Editions A. G. G.

Chanudet, Claude

1991 « Site archéologique de Mwali-mdjini à Mohéli », *Études Océan Indien* 12 : 9-124.

Chanudet, Claude & Jean Aimé Rakotoarisoa

2000 *Mohéli, une île des Comores à la recherche de son identité*. Paris, L'Harmattan.

Chouzour, Sultan

1994 *Le pouvoir de l'honneur; essai sur l'organisation sociale traditionnelle de Ngazidja et sa contestation*. Paris, L'Harmattan.

Dietler, Michael

2001 «Theorizing the feast: Rituals of consumption, commensal politics, and power in African contexts», in Dietler, Michael and Hayden, Brian, eds, *Feasts: Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press: 65–114.

Dumont, Louis

1970 *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. The Nature of Human Society Series. Chicago, University of Chicago Press.

Firth, Raymond

1957 "A Note on Descent Groups in Polynesia", *Man* 57:4-8.

Fleisher, Jeffrey

2010 Rituals of Consumption and the Politics of Feasting on the Eastern African Coast, AD 700–1500, *Journal of World Prehistory* 23 :195–217.

Fortes, Mayer

1969 *Kinship and the Social Order*. Chicago, Aldine.

Glassman, Jonathon

1995 *Feasts and riot: Revelry, rebellion, and popular consciousness on the Swahili coast, 1856–1888*. Portsmouth, NH: Heinemann.

Goodenough, Ward

1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.

Ho, Engseong

2006 *The graves of Tarim: genealogy and mobility across the Indian Ocean*. Berkeley, University of California Press.

Horton, Mark C. & John Middleton

2000 *The Swahili: The social landscape of a mercantile society*. Oxford, Blackwell.

INSEE

1958 *Recensement de la population des Comores*. Paris, INSEE.

Jeffreys, M. D. W.

1951 "Lobolo is Child-Price", *African Studies*, vol. 10 : 145-184.

Kresse, Kai

2006 "Debating 'maulidi': ambiguities and transformations of Muslim identity along the Kenyan Swahili coast", in R. Loimeier, & R. Seesemann, eds., *The global worlds of the Swahili: Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th-Century East Africa*, Lit-Verlag: 209-228.

Lambek, Michael

1985 « Motherhood and Others Careers in Mayotte », in Judith K. Brown et Virginia Kerns, eds, *In her Prime: the Worlds of Middle-Aged Women*, South Hadley, MA, Bergin and Harvey Press.

1990 « Exchange, Time, and Person in Mayotte: The Structure and Destructuring of a Cultural System ». *American Anthropologist* New Series, Vol. 92, n° 3 : 647-661.

2018 *Island in the stream: an ethnographic history of Mayotte*. Anthropological Horizons. Toronto ; Buffalo ; London: University of Toronto Press.

Lemonnier, Pierre

1990 *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Martin, Jean

1983 *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs*. 2 vol. Paris, L'Harmattan.

Martin, Bradford G.

1974 « Arab Migrations to East Africa in medieval Times », *The International Journal of African Historical Studies*, n° VII (3): 367-389.

Middleton, John

1992 *The world of the Swahili: an African mercantile civilization*. New Haven: Yale University Press.

Nolloth, M. S.

1857 « Extracts from the Journal of Capt. M. S. Nolloth, H.M.S. Frolic », *Nautical Magazine and Naval Chronicle*, n°2, vol. 26 : 73-78.

Ottenheimer, Martin

1985, *Marriage in Domoni, Husbands and Wives in an Indian Ocean Community*. Prospect Heights, Illinois, Waveland Pres Inc.

1991 « Social organisation and Indian Ocean long-distance trade », *Zeitschrift für Ethnologie* 116 : 125-34.

Ottenheimer, Martin & Harriet Ottenheimer

1979 « Matrilocal residence and nonsororal polygyny: a case from the Comoro Islands ». *Journal of Anthropological Research* 35 n°3 : 328-35.

Purchas, Samuel

1905 *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes, Contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and others*. 20 vol. Glasgow, James Maclehose and Sons.

Pouwels, Randall L.

1984, « Oral Historiography and the Shirazi of the East African Coast », *History in Africa*, 11: 237-267.

Prins, Adriaan H. J.

1971 *Didemic Lamu : social stratification and spatial structure in a Muslim maritime town*, Groningen, Instituut voor Culturele Antropologie der Rijksuniversiteit.

Presthold, Jeremy

2007 « Similitude and Empire: On Comorian Strategies of Englishness ». *Journal of World History* 18, n° 2 : 113-137.

Robineau, Claude

1966a *Société et économie d'Anjouan (Océan Indien)*. Paris, ORSTOM, 1966
1966b « L'Islam aux Comores. Une étude d'histoire culturelle de l'île d'Anjouan ». *Revue de Madagascar* 35: 17-34.

Sacleux, Charles

1939 *Dictionnaire swahili-français*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, Institut d'ethnologie.

Saïd, Mahamoudou

2016 *Les Comores, à qui la terre? Sous les conflits de propriété, les réalités de la gestion en commun*. Paris, Éditions Karthala.

Saïd, Mahamoudou & Nicole Sibelet

2004 « Pour que la terre ne cache plus l'arbre : le foncier de l'arbre ». *Cahiers Agricultures*, 13 (6) : 510-515.

Said Mohammed, Hachim

2015 *Les sharifs dans l'histoire des Comores. Les Bâ 'Alawî et la confrérie, 'Alawiyya, les Âl Al-Ahdal*. Paris - Moroni, KomEdit.

Scheffler, Harold W.

2001 *Filiation and affiliation*. Boulder, CO: Westview Press.

Shepherd, Gillian

1977 « Two marriage forms in the Comoro islands: an investigation », *Africa* 47 (4): 344-359.

Spear, Thomas

2000 "Early Swahili History Reconsidered", *International Journal of African Historical Studies* 33, 2: 257-290.

Tcherkezoff, Serge

« L'inclusion du contraire (L.Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J.P.Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et revision des modèles à propos de l'Inde. Première partie : un modèle asymétrique ». *Cultures XIV*, n° 2 (1994): 113-124.

Vernet, Thomas

2006 *Les cités-états swahili de l'archipel de Lamu, 1585-1810. Dynamiques endogènes, dynamiques exogènes*. Thèse de doctorat d'histoire, Université de Paris I Sorbonne.

Walker, Iain

2002 « From Moroni to Mukalla : Hadhramis on the island of Ngazidja (Comoros) and in the Hadhramaout », *Journal des Africanistes* 72 (2) : 111-121.

Wright, Henry.T.

1992 « Early Islam, ocean trade and town development on Nzwani, the Comorian Archipelago in the XIth-XVth centuries AD », *Azania* 27 : 81-128.