



HAL
open science

Note sur le shungu sha wamaore à Mohéli. Un élément de l'histoire politique et sociale de l'archipel des Comores

Sophie Blanchy, Madi Laguera

► To cite this version:

Sophie Blanchy, Madi Laguera. Note sur le shungu sha wamaore à Mohéli. Un élément de l'histoire politique et sociale de l'archipel des Comores. Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte, 2017, 6, pp.69-89. halshs-04326756

HAL Id: halshs-04326756

<https://shs.hal.science/halshs-04326756v1>

Submitted on 12 Dec 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Publié en 2017, Note sur le *shungu sha wamaore* à Mohéli. Un élément de l'histoire politique et sociale de l'archipel des Comores, *Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte*, n°6, décembre 2017 : 69-89. Version auteurs d'aout 2016.

NOTE SUR LE SHUNGU SHA WAMAORE À MOHÉLI.
UN ÉLÉMENT DE L'HISTOIRE POLITIQUE ET SOCIALE DE L'ARCHIPEL DES COMORES

Sophie Blanchy,

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
CNRS-université de Paris Ouest Nanterre

Madi Laguera,

traditionniste, secrétaire du *shungu sha Wamaore*,
Président du Comité de Pilotage de Hoani, Mohéli.

Une enquête en cours sur le *shungu* à Mohéli (*shungu sha Mwali*)¹, dernière étape d'une étude comparative entre les systèmes d'échange des quatre îles de l'archipel², a permis de mettre en évidence une version du *shungu* mohélien appelée *shungu sha Wamaore*, élaborée dans les anciens villages de Nyambo ya Wamaore, Mdjanga et Badjanani, devenus aujourd'hui des quartiers du village de Hoani.

Le *shungu* est à Mohéli l'organisation sociopolitique gouvernant et régulant les échanges entre lignages matrilineaires et entre classes d'âge, à l'occasion des fêtes du cycle de vie. Il se fait donc entre groupes de descendance autochtones qui se reconnaissent de même catégorie sociale. *Shungu* désigne l'ensemble des fêtes, ainsi que l'organisation sociopolitique des classes d'âge *hirimu* et des matrilignages localisés *dziwe* (Mohamadi 1986). Il est en cela comparable au *āda na mila* de l'île de Ngazidja (Blanchy 2010).

A Mayotte, le mot *shungu* désigne une institution plus réduite que celle de Mohéli, celle qui organise le paiement d'un festin à sa classe d'âge, à l'occasion soit de la circoncision de son fils, soit du mariage de sa fille, soit autrement (Breslar 1979, Lambek 1990). On assiste encore aujourd'hui, de plus en plus rarement, aux derniers paiements de *shungu*, généralement au nom de parents décédés sans avoir pu s'en acquitter (Blanchy 1990, 2012).

Le *shungu sha Mwali*, en tant qu'organisation politique autochtone, concerne un réseau de villes et villages précis et limité de l'île, mais il a été imité par d'autres communautés immigrées au cours de l'histoire (gens venus de Ngazidja, de Mayotte et d'Anjouan). Pour les autochtones dominants, l'intégration de ces *shungu* au leur est impensable, et cette exclusivité est aussi un instrument de leur distinction. Pourtant, cette imitation, avec les variations qu'elle entraîne, permet néanmoins de décrypter les manières comoriennes de créer et d'organiser les relations au sein d'une communauté. Grâce aux variantes, on peut repérer les grandes continuités et les alternatives survenues dans le temps et dans l'espace, qu'il soit géographique ou social.

¹ L'enquête a été menée en octobre 2014, grâce à l'accueil du Centre National de Documentation et de Recherche Scientifique des Comores (CNDRS) et l'assistance de Hadad Salim Djabir, son représentant à Mohéli, que nous remercions ici.

² Blanchy 1990, 1992, 1996, 2003, 2004, 2005, 2010, 2012, 2014, 2015.

Le cas du *shungu sha Wamaore* renvoie aussi aux conditions d'arrivée et d'installation d'une communauté de Mahorais à Mohéli dans une période très troublée du XIXe siècle. À ce titre, il peut servir de levier pour des enquêtes historique plus approfondies sur les événements des années 1830-1840. Nous proposons donc une synthèse des données sur l'installation des gens de Mayotte à Mohéli au milieu du XIXe siècle avant de présenter le *shungu* lui-même.

L'un de nous, Madi Laguera, est le dépositaire de récits de la tradition orale transmise dans sa famille et auprès de ses concitoyens. Il tient également à jour depuis 1993 les documents de la gestion du *shungu sha Wamaore*. Il est assisté dans ce secrétariat par M. Muhammadi Issa dit Tamaduni et M. Mindhiri Hussein.

Cette note reflète une recherche en cours, dont plusieurs pistes doivent être approfondies par les enquêtes orales, à Mohéli mais aussi à Mayotte où elles pourraient être poursuivies par Madi Laguera lui-même et par les étudiants mahorais.

1. L'ORIGINE DU SHUNGU SHA WAMAORE. BOINA COMBO ET LES SIENS À MOHÉLI

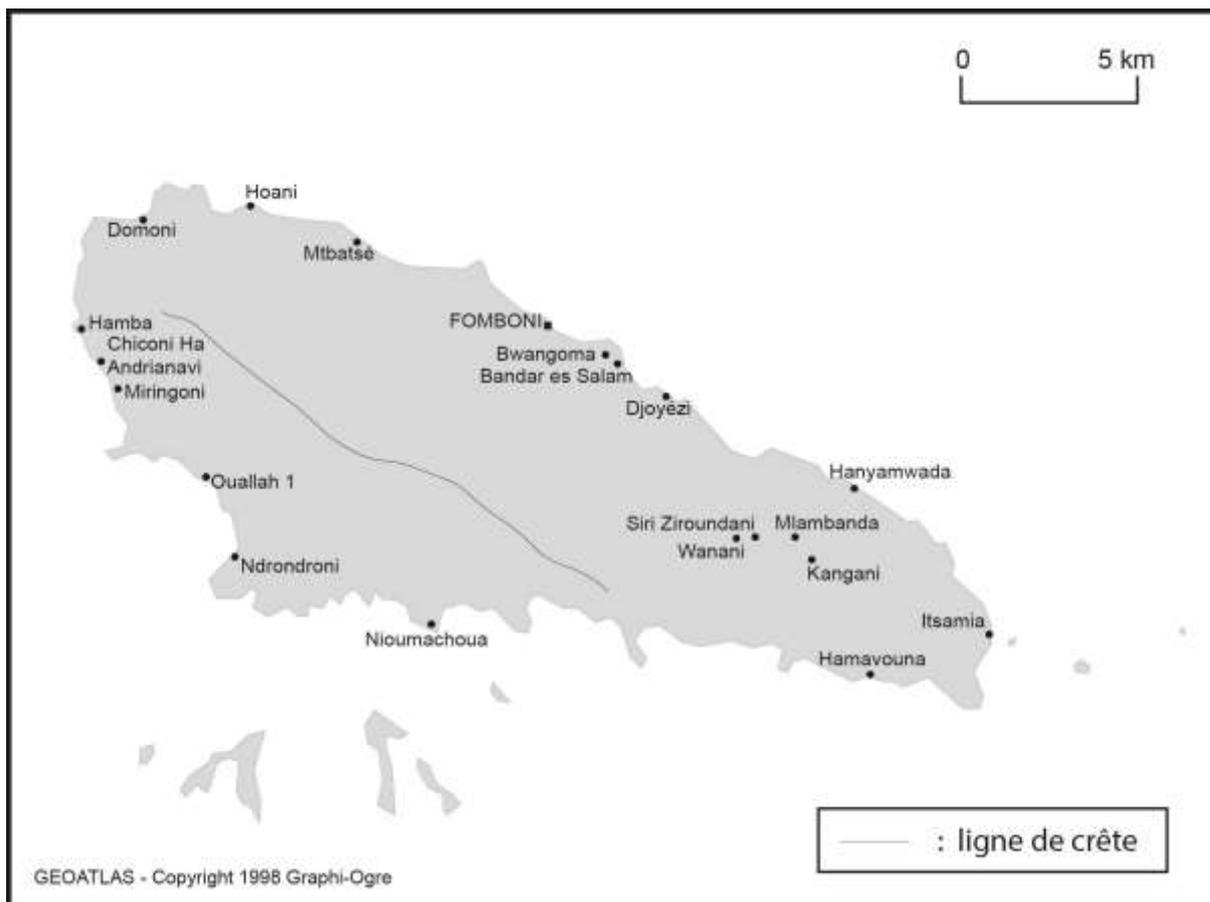
Shungu et histoire du peuplement

Le système du *shungu sha Mwali* émane d'une population installée avant le XIXe siècle dans l'île. Ses développements jouent donc un rôle d'enregistreur de l'histoire de ce peuplement et des rapports politiques internes qui se mirent en place. Ainsi, le *shungu sha Mwali* est aujourd'hui centré sur la ville de Fomboni et sur le réseau de villages anciens qui, d'après la mémoire orale, se rassemblèrent dans la ville et érigèrent des murailles pour se protéger d'attaques extérieures, notamment celles venues régulièrement d'Anjouan et les razzias malgaches³. Ce *shungu sha Mwali*, qui par son nom revendique une légitimité au niveau insulaire, se distingue du *shungu sha Nyumashuwa*, en place dans la ville du même nom ville située au sud. L'existence de ces deux organisations anciennes fait écho à celle des deux ensembles politiques dont témoignent les sites archéologiques de Mwali mdjini⁴ près de Fomboni au nord et de Shuwani près de Nyumashuwa au sud, villes occupées depuis le XIIIe siècle au moins, avec une période de prospérité marquée aux XVe-XVIIIe siècles, qui s'appuyait sur un important commerce international (Chanudet, 1988, 1991).

Le *shungu sha Mwali* concerne la population de sept localités, dont la capitale Fomboni: Hamba, Domoni, Hoani, Mlabanda, Hanyamwada/Djando, et une partie de Wanani, qui ont toutes une représentation et un enracinement à Fomboni sous forme d'un petit quartier avec une maison de référence et une placette. La ville de Djoyezi, un des plus importants participants de ce *shungu*, s'en est retirée en 1947 à la suite d'un conflit. Toutefois, certains Djoyeziens y adhèrent quand même et s'intègrent alors pour ce faire dans des matrilignages *dziwe* de Fomboni.

³ La tradition orale a été recueillie depuis de longues années par Salim Djabir, notable et homme politique, dont les écrits n'ont pas été publiés, mais qui a renseigné de nombreux chercheurs. Il est sans aucun doute le plus grand connaisseur de cette tradition, qu'il a notée en synthétisant les témoignages collectés au fil des années auprès de diverses personnes âgées et, pour beaucoup, aujourd'hui disparues. Cette synthèse des différentes sources ne permet pas, cependant, de les contextualiser.

⁴ Signifiant Mwali-ville, ou cité de Mwali, comme on a, dans l'île de Ngazidja l'Itsandraya comme nom de pays (*ntsi*) ou royaume, et Itsandra-mdjini pour la ville capitale.



Carte de Mohéli avec les noms de lieux cités.

La tradition orale décrit les anciens habitants de toute cette région du nord de Mohéli comme faisant partie du lignage d'origine nommé Upvanga, et vivant dans les hauteurs, au-dessus de l'actuelle capitale Fomboni, dans des lieux où subsisteraient quelques vestiges : Combani, Milembeni, Badjo, Dewa, et en particulier les sites de Upvanga, Bandramalé et Mahurani (Aux ruines de pierre) qui auraient été des lieux de refuge et de réunion. Ces traditions renvoient à des époques marquées par les conflits et les attaques extérieures⁵.

Puis cette population serait descendue vers la côte nord-ouest, certains s'installant au passage à Ha KokoSalama et Mayindrini avant de fonder plus tard le village de Ngwamarumbo. Mais la grande majorité s'installa à Mkirini (A la mosquée) au Sud de l'actuel Hoani. Ils durent l'abandonner plus tard pour des raisons de survie que les mythes de fondation présentent sous les motifs habituels (le lieu n'était pas propice, les enfants mourraient en nombre à cause des djinns, le devin guérisseur *mgangi* choisit par divination un autre lieu). Ils fondèrent alors Ngwamarumbo au Sud de Mkirini et Mitreni à l'est. Deux autres lieux situés au-dessus de l'actuel Ngwamarumbo sont recensés par la tradition comme d'autres refuges et sites d'assemblée: Gwamtsambu (Au sagoutier), Bwelanyumba (Pierre de la maison) et Bwelavule (Pierre de la grillade), lieu où aurait été préparé Madi Binali dit Bafata l'assassinat du cruel sultan Abdéréhemane de Mohéli (1878-1885).

⁵ Notamment des incursions récurrentes des Anjouanais qui tentaient de maintenir leur contrôle sur l'île, et les razzias malgaches datées historiquement de 1790 à 1820.

Enfin, cette population des anciens sites d'altitude, d'origine Upvanga, se serait également installée à Fomboni qu'elle entourait d'une muraille de pierre (*ngome*) dont on voit encore actuellement les restes (ce dernier épisode est historiquement daté de la période des invasions malgaches).

Plus tard, dans les années 1830, lors de la défaite de Boina Combo⁶, roi de Mayotte chassé par Andriantsouli, deux communautés venues de cette île se sont installées à côté de Hoani dans ce qui forme aujourd'hui deux autres quartiers du village: Mdjanga et Nyambo ya Wamaore. Mdjanga est principalement occupé par la famille Madi Abdallah Combo, dit « Kanloga ». Son père, Abdallah Combo, est présenté dans les traditions comme le frère de Boina Combo. Le surnom de Kanloga a une sonorité africaine, estiment les témoins, et aurait pu avoir été donné à Madi Abdallah Combo par ses esclaves, mais on ne sait pas ce qu'il signifie. Kanloga aurait été une sorte de garde du corps de Boina Combo. Ses descendants ont également peuplé une partie d'un cinquième quartier de Hoani, Badjanani, où originaires de Mohéli et de Mayotte sont mélangés. C'était d'abord un champ, où Madi Abdallah aurait planté, à partir d'un pied amené de Mayotte, le manguier qui déployait, il y a quelques décennies encore, ses grosses et vieilles branches au milieu du quartier. C'était aussi le cimetière de ces familles d'origine mahoraise et jusqu'à une période récente des tombeaux y étaient visibles. La tradition affirme que Madi Abdallah avait fait venir de Mayotte le fils de sa sœur, Selemane Ali, et lui avait donné la partie de ce terrain située à l'est, occupée aujourd'hui par la descendance de ce dernier.

Les gens de Mayotte installés à Nyambo étaient menés, quant à eux, par Bacar Assouf, membre d'une autre famille, et venus à la même période disent les traditions familiales. Ils s'établirent d'abord à Ha Kodine, où l'eau n'était pas bonne, ce qui les obligea à se déplacer « de l'autre côté de la rivière » (*nyambo*). Faisaient-ils partie de la même faction politique que Boina Combo ? Y eut-il ensuite d'autres arrivées ? Madi Laguera, qui descend de ces deux premiers groupes familiaux⁷, précise que la plupart des familles de Nyambo viennent de Mtzamboro. Muhammadi Issa rapporte qu'on entendait aussi le nom de Kwale à propos de familles de Nyambo⁸. En effet, ces immigrants étaient parfois appelés par leur lieu d'origine : waMtzamboro, waMtsahara, et même waKwale. Ce dernier terme, qui ne renvoyait pas à une agglomération connue, a fini par être compris non comme un nom d'origine mais comme une insulte, à cause de sa sonorité africaine. Or Kwale, nom du bassin versant oriental du centre de l'île, un toponyme important de Mayotte, qui apparaît d'une part dans les mythes, d'autre part dans l'histoire de l'île au XIXe siècle et avant (Allibert 1976, 1984, Blanchy 1997).

Les origines diversifiées des gens venus de Mayotte pourraient signifier aussi des arrivées indépendantes et successives. D'autres témoins rapportent que ces arrivées auraient eu lieu sous le règne de Djumbe Fatima à Mohéli. Celle-ci ayant régné de 1841 –elle avait 5 ans - à 1867 et de 1871 à 1878, c'est donc un anachronisme, certainement dû à l'assimilation de lectures ou d'information diverses. Boina Combo est bien passé à Mohéli, dans des conditions que détaille l'historien Jean Martin (1983, I : 104-105, 138-9 et 437), en se fondant en grande

⁶ Nous gardons ici l'orthographe française sous laquelle ce nom a été noté par les auteurs cités, et faisons de même pour Andriantsouli, que l'on peut trouver orthographié Andriantsoly ou Andriantsuli selon les sources.

⁷ Il est la quatrième génération après Bacar Soufou Omar, et la sixième après Boina Combo.

⁸ Entretien à Mdjanga, Hoani, octobre 2014.

partie sur Vincent Noël (1843b: 40 et suivantes), mais en rectifiant les dates établies par ce dernier⁹.

Boina Combo à Mohéli : sources historiques

Nous suivrons donc la version de Martin (1983) en indiquant si nécessaire celle de Noël. Boina Combo est présenté comme le fils de « Mawana¹⁰ » Madi, un Mahorais devenu roi vers 1806¹¹ après avoir assassiné le roi Salim II dont il était l'homme de confiance. Salim II lui-même était un commerçant zanzibarite d'origine omanaise, musulman de rite ibadite, fixé à Tsingoni où il s'était enrichi. Il avait acquis la considération de la population, et sans doute aussi celle du vieux sultan Boina Combo ben Salim, car il en avait épousé la fille et, ayant accepté le rite shaféite, il avait succédé à son beau-père à la mort de celui-ci vers 1790. Très vite, Tsingoni fut ravagée par la première invasion malgache en 1791 ou 1792, et Salim II se replia sur Dzaoudzi plus facile à défendre.

Devenu roi, Mawana Madi rechercha des alliances politiques avec les Sakalava et se rendit à Majunga où il se lia avec Tsimaloma (roi du « Boueni » ou Boina¹²) et surtout avec son frère Tsilevalo (le futur Andriantsouli) avec lequel il échangea le serment de sang *fatidra*¹³. Noël ajoute que Tsilevalo conclut avec Mawana Madi un accord d'entraide mutuelle, et d'héritage mutuel en cas de mort sans héritier, ce qui est contradictoire avec l'existence de Boina Combo. Pendant ce séjour, Mawana Madi épousa une femme antalaotra qui vers 1807 lui donna un fils, Boina Combo. Dans la version légèrement différente donnée par V. Noël, il aurait d'abord épousé une femme de Majunga, non pas antalaotra mais sakalava, et « à cette occasion » (Noël, 1843b : 43) aurait fait la connaissance de plusieurs princes sakalava, dont Tsilevalo. Qu'elle eût été antalaotra ou sakalava, la mère de Boina Combo était bien malgache, ce qui compta semble-t-il dans les conflits de succession qui eurent lieu ensuite¹⁴.

En effet, Mawana Madi fut à son tour assassiné par un de ses neveux qui devint sultan sous le nom de « Mawana » Soilihi. Mais très vite, en 1815¹⁵, une de ses tantes (donc une sœur du roi assassiné) fit acclamer son propre fils de 15 ans (sous le titre ou le surnom de) Mwenye Mkuu. On notera que la revendication du droit à la succession, dans le deuxième cas et peut-être même dans le premier, venait d'un neveu utérin.

Boina Combo, alors âgé de 12 ans – on est donc en 1819 si l'on tient sa naissance en 1807 pour fiable – était réfugié auprès de Andriantsouli, frère de sang de son père, allié matrimonial et politique (et, peut-on supposer, il était ainsi réfugié dans sa parenté maternelle). Les partisans de son père, feu Mawana Madi, cherchèrent à le faire reconnaître sultan. C'est de ces mêmes années sans doute que date la conversion de Tsilevalo à l'islam et son nouveau nom d'Andriantsouli¹⁶ : Martin (1983, I : 105) la situe en 1820¹⁷. Cela a –t-il compté dans le

⁹ Noël rédigea son texte d'après ses observations et enquêtes faites en 1840.

¹⁰ Mawana est le titre donné, dans les traditions orales, aux rois de Mayotte.

¹¹ Noël (1843 : 43) écrit 1815. Martin, par des recoupements, montre que plusieurs dates avancées par Noël sont fausses, mais manque de documentation pour les corriger avec certitude.

¹² Nommé Boueni dans les anciens travaux, le nom de Boina s'écrit phonétiquement et se prononce bou-i-na.

¹³ Ils étaient les petit-fils de la célèbre reine Ravahiny

¹⁴ Communication d'Ibrahim Bacar (2014), descendant de Boina Combo, qui s'appuie sur le récit transmis en famille sans préjuger de l'exactitude des faits mentionnés.

¹⁵ Noël 1843b : 45-6 parle de 1829.

¹⁶ Guillain, 1845 : 68, Sanchez, 2014 : 214.

¹⁷ Et Noël (1843b : 43) en 1823.

soutien qu'il apporta au jeune homme ? Il envoya 300 guerriers à Mayotte, les habitants de Dzaoudzi tuèrent alors Mwenue Mkuu et acclamèrent Boina Combo à sa place (Noël, 1843 : 46 ; Martin 1983, I : 105).

Mais en 1832, Andriantsouli fut déposé par les gens du royaume malgache du Boueni qui choisirent sa sœur pour reine. Il arriva à Mayotte, où Boina Combo, en vertu des accords passés, lui donna la moitié de la Grande terre, de Mtsapéré à la baie « de Boueni ». Très vite la mésentente s'installa entre les Sakalava agriculteurs et les Mahorais dont les bovins envahissaient leurs champs. En 1833, les Sakalava finirent par chasser Boina Combo qui se réfugia à Mohéli, où il fut emprisonné par le malgache Ramanetaka, parent des rois du royaume central d'Imerina, qui y régnait après s'être converti à l'islam sous le nom de Abderahman. Lui-même réfugié à Anjouan en 1828 pour échapper aux assassinats de succession après la mort de Radama 1^{er}, il avait reçu du sultan Abdallah de vastes terres à Pomoni mais, ayant soutenu un rival séditieux du sultan, il dû s'enfuir à nouveau vers Mohéli. Là, il s'imposa aux habitants et à la lignée de sharifs qui dirigeait l'île sous la houlette plus ou moins pesante d'Anjouan.

Noël (1843b) raconte comment Ramanetaka trompa Boina Combo, mais aussi Andriantsouli, en envoyant aux Mahorais une lettre laissant croire que Boina Combo abdiquait en sa faveur. Boina Combo se serait échappé de Mohéli et serait parti à Anjouan où il aurait laissé au sultan Abdallah ses droits sur Mayotte. Ramanetaka parvint à contrôler Mayotte de 1833 à 1835, reléguant Andriantsouli au rang de gouverneur, puis le remplaçant par un Mahorais (Martin 1983, I : 136). En 1935, Ramanetaka attaqua l'île pour réduire la faction d'Andriantsouli lequel, en s'enfuyant à Anjouan, faillit mourir noyé. La même année, le sultan Abdallah et Andriantsouli, avec l'appui de troupes sakalava, reprirent possession de Mayotte. Mais Andriantsouli n'en fut à nouveau que le gouverneur, pour le sultan Abdallah d'Anjouan cette fois.

Martin précise que celui-ci avait obtenu des Mahorais un acte de donation de leur île. Le manuscrit en swahili accompagné d'une traduction en français, rédigé le 19 novembre 1835, figure aux Archives nationales d'outremer (Martin, 1983, I : 138-9 et 437)¹⁸, et une traduction plus précise, due à V. Noël, aux Archives nationales¹⁹. Parmi les 31 signataires figure le nom de « Roukia fille Boina Combo ». Mais si Boina Combo est bien né vers 1807, il est impossible qu'il ait eu une fille adulte en 1835. Seule la mémoire généalogique peut permettre de répondre à cette question. Martin rapporte également que de nombreux doutes ont été émis sur l'authenticité du document.

En 1836, Andriantsouli fut contraint d'aider à son tour le sultan d'Anjouan à attaquer Ramanetaka à Mohéli, expédition à laquelle participait Boina Combo. La faction des Anjouanais avaient acquis l'avantage quand le mauvais temps drossa leurs boutres vers la côte, les obligeant à débarquer : ils furent aussitôt pris et tués, et Boina Combo subit le même sort (Martin 1983, I : 140)²⁰.

¹⁸ ANOM côte MAD 220 264(Martin 1983, I : 437) ou 220 435 (Martin1983, I : 139)

¹⁹ A.N. 42 OP 16 p. 439 (Martin : 437)

²⁰ D'après la généalogie reconstituée par ses descendants à Sada, Mawana Madi ou Amadi avait eu trois fils, Combo, Salim et Attoumani, et Combo lui-même avait eu à Mayotte un fils, Amadi Combo (1826-1899). Communication de Abdoukarime Ben Said.

En 1840 Andriantsouli subit une dernière attaque des Anjouanais sous le règne de leur nouveau sultan Salim, qu'il repoussa, puis il étouffa une révolte interne menée à Mayotte par l'Antakaraña Andrianavi, membre d'un groupe de descendance royale (les *zafinifotsy*) séparée depuis le XVII^e siècle de celui d'Andriantsouli (les *zafinimena*) (Sanchez, 2014, Berger, 239-40). Par ailleurs, la connexion des réseaux musulmans avec l'Antakaraña est importante : à la même époque le roi antakaraña Tsimiaro est entouré de prédicateurs musulmans qui parviendront à islamiser le cercle royal. Andrianavi avait été rejoint par un opposant de marque, Omar ben Aboubakar, installé cadî de Pamanzi sous le règne de Boina Combo, dont il se dit plus tard parent, qui par la suite rentra en grâce auprès d'Andriantsouli « puisqu'il tint la plume lors de la rédaction du traité du 25 avril 1841 » (Martin, 1983, I : 213). Auteur plus tard de la *Chronique arabe de Maore* (Zaouali 1978) où il fait l'apologie de ses propres actions, le cadî Omar se fit passer, écrit Martin (1983, I : 214), pour le fils et héritier du dernier sultan de l'île. Martin signale en revanche un petit-fils en ligne maternelle de Boina Combo qui était très estimé des premiers colons : Said Mohammed ben Said Attoumani, dit Combo Sidi, dont le père avait été ministre d'Andriantsouli. Il fut longtemps chef du village de Mtsapéré puis interprète-juré près le tribunal. Martin cite enfin un membre de la bourgeoisie arabe de Mayotte, dont il dit qu'elle était en grande partie apparentée à l'ancienne dynastie de Boina Combo, qui avait soutenu la rébellion anticolonialiste du notable Bakari Kousou en 1856 : Sultan ben Saleh, patron de boutre. Il précise que cet homme se fixa par la suite à Mohéli (Martin : 235 et 498 note 219), mais on ne sait s'il a rejoint la communauté mahoraise de Hoani.

Andrianavi, l'opposant à Andriantsouli, semble avoir laissé sa trace, non seulement à Mayotte sous la forme du toponyme, Ha Bungu Andrianavi²¹, mais aussi à Mohéli où il s'est installé sur la côte nord-ouest, comme en témoigne le nom du village de Chiconi Ha Andrianavi (Chiconi chez Andrianavi)²². D'abord établi au bord de la mer dans un site aujourd'hui facilement inondé par les pluies et les marées, le village a été remonté en 1975 au bord de la route nationale²³. Sur l'ancien site, où subsiste le *iko*, lieu de travail des pêcheurs, se trouve des traces de murs, de tombeaux en pierre, traces qui d'après une villageoise âgée se nomment *mahabu*, ce qui confirme leur statut de tombes malgaches de personnages royaux ancestralisés. Les habitants considèrent ce lieu nommé Mahabu comme un *ziara*²⁴ et y font des demandes. La mémoire orale assure qu'Andrianavi n'a pas eu de descendants à Mohéli²⁵. La région de Chiconi Ha Andrianavi a été peuplée sous la colonisation d'ouvriers anjouanais venus de Harembo et de Bandrani employés dans la propriété de la famille Legrand.

C'est dans cette histoire tumultueuse des îles dans la première partie du XIX^e siècle que prend place la venue dramatique de Boina Combo à Mohéli, l'établissement de ses proches à Mdjanga, et celle d'autres groupes venus de Mayotte à Nyambo ya Maore. Ce que montrent ces notes rapidement compilées, faute d'une recherche approfondie qui reste à faire, c'est que

²¹ Communication orale de N. J. Gueunier.

²² On trouve également le toponyme Haouabouchi (Ha Wabushi), « Chez les Malgaches », sur la crête qui surplombe le village.

²³ Entretiens avec le chef de village et des habitants, octobre 2014.

²⁴ De l'arabe *ziârat*, visite, pèlerinage.

²⁵ Enquêtes à Chiconi Ha Andrianavi 2014. L'ouvrage de Martin présente malheureusement une série d'erreurs éditoriales qui nuisent à la lecture du passage concernant Andrianavi : dans la numérotation des notes, dans le lien entre note et texte, dans les références d'archives.

les groupes étaient mobiles d'une île à l'autre, suivant les circonstances et la nécessité, et que les personnages les plus actifs, que ce soit sur le plan de la politique ou du commerce, s'appuyaient sur des réseaux dynamiques, eux-mêmes établis de longue date dans l'archipel et dans le Nord-ouest de Madagascar, et renforcés par des alliances matrimoniales.

On apprend en effet à Mohéli qu'il y a également un *shungu* dit de Miringoni, ou *shungu sha Wangazidja*, des originaires de Grande-Comore. Ce *shungu* concerne les habitants de Miringoni, Mbatse nkuu, Bwangoma et Itsamia. Ils descendent, d'après la mémoire orale, des gens venus de Ngazidja à différentes époques pour aider les habitants de l'île à résister à la domination d'Anjouan. Cette domination s'exerçait de manière irrégulière, pour autant que le laissent voir les rares sources (les récits de voyageurs), par l'intermédiaire de sharifs membres du réseau de l'élite anjouanaise. Le dernier, sheykh Mukhtâr, de la ligne des Âl Bâ Faqîh, est le plus connu. Il avait épousé une sœur du sultan Allaoui d'Anjouan, et apparaissait encore comme le chef de Mohéli en 1828²⁶. Son fils Sayyid Muhammad b. sheikh Mukhtâr Âl Bâ Faqîh régna de 1885 à 1886. Ces aides de rois de Ngazidja entraînaient une suzeraineté de principe sur l'île de la part de celui qui envoyait ses troupes, comme le fit vers 1786 Mwambantsi, roi du Mbadjini, après avoir annexé à Ngazidja le royaume du Domba voisin du sien (Kari-Ngama, 2002 : 72). On voit donc que Mohéli, comme Mayotte, faisait l'objet des rivalités et des convoitises des puissances régionales.

2. ORGANISATION DU *SHUNGU SHA WAMAORE* : INTÉGRATION ET MÉMOIRE

La création du *shungu*

On distingue donc à Hoani, pour les échanges de *shungu*, les Mohéliens (*Wamwali*) et les Mahorais (*Wamaore*). Cinq quartiers, correspondant à cinq anciens hameaux, constituent aujourd'hui le village de Hoani. Les quartiers de Ngwamarumbo et Mitreni ne sont peuplés que de Mohéliens d'ancienne souche, membres du *shungu sha Mwali*, dont les lignages ont une maison de référence dans la capitale Fomboni. Il s'agit de trois branches de l'ancien grand lignage Upvanga : *dziwe* Buyuni qui a ses racines à Mitreni, *dziwe* Mdjihari, lui-même branche du précédent, dont les membres vivent surtout à Ngwamarumbo, et le plus important numériquement pour les Hoaniens dans le *shungu sha Mwali*, et *dziwe* Pengele-Kutri, dont les membres sont dispersés dans tout Hoani. Les quartiers de Mdjanga, de Nyambo et de Badjanani, ont été fondés par les *Wamaore*, et les deux premiers ne sont peuplés que de *Wamaore* tandis que Badjanani est peuplé de familles des deux origines.

L'élévation du niveau de la mer menaçant les quartiers les plus près de la plage, à Hoani comme ailleurs aux Comores, pousse les habitants à s'installer dans le quartier plus élevé de Mitreni, où les gens d'origine mahoraise se mêlent aux autres. Les mariages « mixtes » et la participation commune à la vie de la cité font qu'on ne voit guère de différence entre les habitants, quelle que soit leur origine, sauf dans l'organisation du *shungu*. Un jeune descendant des *Wamaore* peut s'affilier au *shungu sha Mwali* si l'un de ses parents en fait partie, et inversement.

²⁶ Témoignage de Leguével de Lacombe (1840) qui voyagea de 1823 à 1830.

Le *shungu* est donc une organisation des échanges entre les matrilignages et entre ceux-ci et les classes d'âges à l'occasion des fêtes du cycle de vie. C'est aussi l'occasion de distractions (danses, concerts, jeux), de retrouvailles, d'échange d'idées, et de réunions au cours desquelles sont prises les décisions importantes concernant les difficultés à régler ou les initiatives à prendre. Ces réunions et ces fêtes sont une arène où ceux qui ont réalisé des cérémonies coutumières peuvent jouir du statut que celles-ci leur procurent. Néanmoins, de plus en plus, les membres du *shungu* débattent des manières de faire pour que cette institution soit un outil et non un obstacle au développement économique selon des normes occidentales.

Qui sont les matrilignages du *shungu sha Wamaore* ? A Hoani, on parle indifféremment de *dziwe* ou de *daho*, mots désignant le matrilignage respectivement à Mohéli et à Ngazidja. Muhammadi Issa cite cinq matrilignages portant le nom des aïeules : « A Nyambo il y a Ma Zakuane, Ma Hadidja, Ma Rukia. De l'autre côté, à Badjanani il y a Seleman Ali²⁷ et à Mdjanga, Hariri Madi ». Seleman Ali, seul ancêtre éponyme masculin, est le fils de la sœur de Madi Abdallah Combo, donné dans les traditions comme neveu de Boina Combo, et Hariri Madi est la fille de Madi Abdallah Combo, et l'arrière-grand-mère maternelle de Madi Laguera. On s'affilie à la maison de sa mère, mais on peut entrer pour le *shungu* dans celle de son père, comme c'est également possible dans le *shungu sha Mwali* : « En général, le point fort c'est chez la mère. Mais si c'est chez le père (que l'on s'affilie, que l'on fait son *shungu*) il n'y a pas de problème »²⁸. Cependant, souligne Madi Laguera, ce faisant, on peut être privé d'avantages qu'on aurait eu du côté de sa mère, comme une fonction dans le *dziwe* dont on ne peut hériter de son père, mais de son oncle²⁹. On peut aussi être critiqué par un cousin ou un parent du côté paternel.

La tradition orale rapporte qu'au XIXe siècle, les Mahorais de Hoani, considérés comme des étrangers, ne partageaient pas les repas cérémoniaux des Mohéliens, ce qui les aurait poussés à créer leur propre *shungu*. Madi Laguera a entendu dire dans sa famille que c'est leur ancêtre Madi Abdallah qui, en concertation avec ses compagnons de Nyambo ya Maore, a « fait venir le *shungu* » dans la communauté mahoraise de Hoani. A son arrivée dans l'île, il avait déjà des enfants nés à Mayotte d'une première femme, notamment un fils, Mari Madi. Puis il s'est marié à Fomboni, dans un *dziwe* du groupe Upvanga³⁰, et de cette union naquit son premier fils, Abdallah Madi. Celui-ci était donc de mère de Fomboni, et de père de Hoani d'origine mahoraise. Le *shungu sha Wamaore* à Hoani fût créé à l'imitation du *shungu sha Mwali*, sans aucun conflit ni aucune rivalité avec celui-ci. Tout est identique, affirme Madi Laguera, à part le fait qu'on ne célèbre pas le *kombe*, le stade le plus élevé d'échange, ni le *malida* des femmes.

La référence : le *shungu sha Mwali*

Il faut donc retracer rapidement les règles du *shungu sha Mwali* pour apprécier la portée de cette remarque. On dispose comme première source du mémoire de maîtrise de Nassur-Riziki Mohamadi (1986), qui fut longtemps la seule étude disponible. Salim Djibir est également

²⁷ Ce nom d'homme ne marquerait aucune différence de structure entre ce groupe de descendance et les quatre autres.

²⁸ Entretien avec Muhammadi Issa, octobre 2014.

²⁹ Madi Laguera cite l'exemple d'un fils de boucher de *dziwe*, chargé de l'abattage des bœufs de *shungu*.

³⁰ Le matrilignage Upvanga est premier dans la hiérarchie de l'ensemble *mdjaume* du *shungu sha Mwali* (voir plus bas).

l'auteur d'un document sur l'histoire de l'île, non publié³¹. En 2004 enfin, une étudiante menant ses travaux à Mohéli³² communiqua à Sophie Blanchy un document numérique établissant l'histoire et les règles du *shungu*. Mais lors des enquêtes menées en 2014, personne, pas même l'actuel secrétaire du *shungu* à Fomboni, ne put identifier l'auteur de ce texte. Il présente une compilation d'intéressantes traditions sur le *shungu*, qui se révèlent quelque peu hétérogènes, et il donne l'organigramme des matrilignages avec leurs liens généalogiques et hiérarchiques, la liste des classes d'âge depuis leur création, et les règles de paiement, partage et distribution des différents festins à fournir.

Les matrilignages du *shungu sha Mwali* portent des noms de lieux. Ils sont répartis en deux ensembles de matrilignages nommés *kabila*³³, les *mdjaume* et les *mdjawashe*³⁴, qui reconnaissent eux-mêmes un certain ordre interne des matrilignages, et qui sont mutuellement en relation d'échange pour les plus grandes fêtes. Les échanges consistent en partages, principalement de nourritures et de festins cuisinés, à l'occasion de la première coupe de cheveux d'un enfant, de la circoncision d'un garçon, du mariage, et de l'enterrement d'un parent. Pour le mariage, trois niveaux de festins sont possibles, organisés à des échelles croissantes, au choix des familles : maison, lignage, l'ensemble du *kabila*, tout le *shungu* (les deux *kabila*). C'est à cette échelle supérieure qu'on célèbre le *kombe* : on comprend dès lors pourquoi il ne peut être célébré dans les autres *shungu* organisés différemment. Ces partages se font selon des volumes et des quantités imposés et strictement égaux. Il n'y a pas de compétition et personne n'essaie de faire plus que les autres (une idéologie qui présidait aussi au *shungu* - festin de classe d'âge - de Mayotte). On ne peut faire ni plus, ni moins, et les bovins fournis sont évalués par les responsables du *shungu*, qui les acceptent ou exigent plus de viande. Comme le riz, la viande découpée est mesurée avec des récipients donnant les anciennes mesures *kundza*³⁵ et *kurusi*³⁶, pour vérifier l'estimation de la bête sur pieds. Ces ingrédients sont distribués dans les maisons pour leur préparation culinaire par les femmes.

³¹ Salim Djabir, *Histoire de Mwali. Des origines jusqu'à nos jours*.

³² Il s'agit de Valérie Lilette, qu'elle soit remerciée à nouveau pour ce précieux document. Elle est l'auteure d'une thèse en anthropologie soutenue en 2007 à l'université de la Réunion, *Conservation et patrimonialisation de la tortue marine dans l'ouest de l'océan Indien : Etude comparative à La Réunion, à Mohéli (Comores) et au Sud-Ouest de Madagascar*.

³³ Ce mot, de l'arabe *qabilat*, tribu, peuplade, signifie généralement patrilignage en comorien puisqu'il existe un vocabulaire local pour le matrilignage, mais il est parfois employé au sens de lignée pour désigner aussi le matrilignage. Ici il désigne des ensembles (cf arabe *qabil*, espèce, genre, sorte).

³⁴ Qui peuvent se traduire par cité-hommes et cité-femmes, renvoyant certainement à une relation de complémentarité (comme celle des genres masculin/féminin) liant les deux ensembles, qualifiés de cités au sens de groupements, et associés pour les échanges.

³⁵ 24 kg soit 8 *kurusi*.

³⁶ 3 kg.



Mesure du riz au *kurusi* lors d'un *mameya*, Fomboni 2014. Cliché Sophie Blanchy.



Ancienne mesure de 7,5 kg de riz, Nyumashuwa, 2014. Cliché Sophie Blanchy.

Les classes d'âge des hommes (*hirimu* ou *shikao* pl. *zikao*) sont toujours au nombre de sept : en principe, une nouvelle classe est ouverte quand tous les membres de la plus âgée sont morts³⁷. Tous les festins servis aux hommes le sont aux classes d'âge, et par classe d'âge. Chacune est composée de trois sous-groupes³⁸. Les plats sont calculés pour un *shikao* : trois bassines de riz et trois bols de sauce sont servis sur la table de chaque classe d'âge. Le riz est

³⁷ Il existe également des classes d'âge de femmes dans les *shungu* de Moheli.

³⁸ Egalement nommés *shikao*, pl. *zikao*.

réparti entre les maisons pour la cuisson, de même que les ingrédients des sauces. Certaines viandes sont cuites à l'étouffée (*nyama ya hangwa*) par les hommes eux-mêmes, dans des cuisines rituelles en plein air, ce qu'on observe aussi dans le Grand mariage *arusi* de Mayotte (Blanchy 2012).



Table servie pour un *shikao*, Fomboni 2014. Cliché Hadad Salim Djahir

Selon les fêtes, lors de la découpe des bovins, des morceaux sont prélevés et leur distribution traduit une grammaire complexe des relations d'alliance (entre les maisons des mariés), d'âge (au sein de la maison) et de hiérarchie (entre maisons ou lignages d'un ensemble *kabila*). Lors du *kombe* par exemple, fête la plus élevée, ces morceaux, appelé *āda* (paiement)³⁹, reviennent aux premiers lignages dans l'ordre hiérarchique de chaque ensemble. Ils sont cuisinés par la maison de la mariée, et servis grillés aux membres du lignage concerné pendant le festin de classe d'âge, ce qui relativise l'égalité qui y prévaut.

Enfin, on entre dans le *shungu* « porté » le plus souvent par son oncle maternel, ou par le doyen de la maison, qui fait la demande officielle quand a lieu la cérémonie nommée *rambu* (bétel), qui débute toutes les séquences rituelles sauf de celle des funérailles. Ensuite, chacun s'efforce d'organiser l'une ou l'autre cérémonie selon ses moyens, ce qui fait que les membres de classes *hirimu*, s'ils sont proches en âge, sont très divers au regard des *shungu* qu'ils ont pu payer. Cette diversité se mesure aux vêtements de cérémonie qu'ils peuvent porter et à leur droit à la parole dans les situations les plus formelles, notamment le *rambu* (bétel), où la place qu'on leur accorde traduit leur statut. Les grades obtenus par la réalisation des *shungu* ne sont explicitement formalisés qu'au stade du *kombe* : ceux qui l'ont payé sont nommés les « généraux » (en français).

³⁹ On retrouve ici le vocabulaire et l'esprit du *āda na mila* de Ngazidja (Blanchy 2010)

Les grandes lignes du *shungu sha Wamaore*

C'est à partir de 1993 que Madi Laguera, entré bien auparavant dans le *shungu*, s'est attaché à noter par écrit ses règles et son fonctionnement. Il en est devenu le premier secrétaire et a donc mis à disposition de notre étude plusieurs données importantes. Comparable au document de 2004 mentionné plus haut sur le *shungu sha Mwali*, un premier texte a été rédigé par Madi Laguera lors d'une réunion tenue en juillet 2003 et rassemblant tous les habitants concernés par « le *shungu sha Hoani*, partie *Maore* », notamment les plus avancés dans le *shungu* et les chefs de cinq matrilineages. Ce document qui reprend les grandes règles d'organisation a été l'occasion de les recenser et de les faire connaître à chacun. Puis il fait état des discussions qui ont eu lieu sur les adaptations à prévoir (augmentation des quantités pour suivre l'accroissement démographique) et sur les divers problèmes qui affectent l'institution, discussion menées jusqu'alors dans les réunions de *rambu* (voir plus loin) des cérémonies du *shungu* et qui n'aboutissaient guère. Les réformes ont notamment porté sur les parts officielles de viande désormais attribuées aux femmes, tandis que jusqu'alors, elles « mangeaient » de manière informelle. Madi Laguera tient aussi à jour les listes des classes d'âge des hommes qui sont amenées à subir de fréquents aménagements, et celles des classes d'âge des femmes.

Les célébrations de chaque événement, semblables à celles du *shungu sha Mwali*, détaillées dans le compte rendu de la réunion de 2003, sont ici brièvement présentées : nous ne donnons que les principales cérémonies, sans les nombreux détails qui en font la richesse et la complexité.

Le mariage (*ndola*) comprend cinq célébrations, dont trois au choix selon le niveau du mariage. La première, *anlimati harus⁴⁰*, célébrée le vendredi, jour du mariage religieux proprement dit, est la plus simple et ne donne aucun prestige particulier au marié puisque la dépense de nourriture et en particulier de viande est entièrement à la charge de la famille de la mariée. Le marié de son côté fait le don nuptial *mahari* et envoie bijoux, vêtements et tout cadeau possible à sa femme. La belle-mère (*nyadza*, mère du marié) paye en revanche lors du mariage de son fils un important *shungu* féminin nommé *kombe la nyadza* dont la préparation mobilise pendant une semaine les femmes pour la préparation de nombreuses sortes de gâteaux. Par son importance et le prestige qu'il procure, ce *kombe la nyadza* équivaut au gori des hommes. Les membres du *shungu* amènent le marié chez sa femme lors de la rituelle entrée dans la maison. Les classes d'âge masculines reçoivent un repas de riz et de sauce, préparé en répartissant le travail de cuisson du riz entre les maisons de Nyambo et celles de Mdjanga- Badjanani. Les femmes par contre retournent chez la mère du marié pour attendre qu'on leur apporte le *kombe la nyadza*.

Les autres célébrations ont des caractéristiques communes. Elles commencent toutes, le jeudi soir, par un *madjilis*, réunion de prière musulmane qui ne relève pas du *shungu* mais qui est devenue dans les quatre îles une obligation sociale et religieuse. Par ailleurs, du bétail est fourni par le marié et tué, après vérification de sa taille par la famille de la mariée et les responsables du *shungu*, pour fournir la viande des festins.

⁴⁰ Orthographe adoptée en français par les Mohéliens pour ces mots d'origine arabe.

La deuxième de ces célébrations, *ushaidi* ou « témoignage », a lieu un dimanche et se fait en trois étapes essentielles : 1) une réunion solennelle présidée par les responsables du *shungu*, au cours de laquelle sont examinés les programmes de fêtes, sont déclamées les généalogies, sont discutées les questions touchant au *shungu*, sont présentés les candidats ; cette réunion est nommée *rambu* (bétel) parce que l'on y présente des plateaux avec tous le nécessaire pour chiquer (feuille de bétel, noix d'arec et chaux) ainsi que d'autres ingrédients comme des tiges de cannes à sucre, des cocos à boire présentés en grappes et aujourd'hui des aliments et boissons du commerce ; 2) la cérémonie de *allwahu anle* (Dieu très-haut) qui consiste en un cortège amenant le marié chez sa femme et se terminant par un repas servi aux classes d'âge (un bouc est fourni par le marié) ; 3) enfin un festin pour les classes d'âge (pour lequel le marié doit fournir un taureau).

Pour les trois célébrations qui suivent, choisies selon leur niveau de dépenses par le marié et le père de la mariée, le déroulé est le même que pour celle-ci (*rambu*, *allwahu anle* et repas) mais les quantités de nourriture fournies augmentent et, plus important encore, certains morceaux (les *āda*) sont prélevés sur les bovins abattus et donnés à certains hommes selon leur statut dans le *shungu* et dans leur lignage *dziwe* (voir plus loin). Pour le troisième niveau, nommé *ushaidi karamu* (témoignage festin) il faut fournir un boeuf castré. Pour le quatrième niveau, nommé *ushaidi na karamu* (témoignage et festin) la célébration est double : le *ushaidi* se fait le samedi et son repas est confondu avec celui de l'*allwahu anle*, et un deuxième festin (*karamu*) a lieu le dimanche avec un boeuf castré. Pour le cinquième niveau de mariage enfin (le plus élevé de ce *shungu wa Wamaore*), nommé *mfukatre* (sept, car les mariés restent reclus sept jours), les fêtes se multiplient sur près de deux semaines : ainsi il y a deux cérémonies de *rambu* (bétel), l'une pour informer de la réalisation du *mfukatre* à telle date et inviter les gens, l'autre la veille du *karamu* ; un taureau et deux boeufs castrés sont tués pour le *ushaidi*, le *karamu* et le *mfukatre* ; la liste des ingrédients et des plats s'allonge et s'enrichit de détails précis.

Ces trois célébrations de haut niveau comportent aussi, systématiquement, un *gori*, sorte de goûter composé d'un grand nombre de gâteaux locaux et importés, faits par les familles des deux mariés (de la part de la femme, c'est un *hishima* offert à son mari). Ces gâteaux, présentés dans de grandes bassines sur plusieurs tables, sont offerts par l'organisateur à sa classe d'âge. En profitent également les généraux (ceux qui ont célébré le *mfukatre*), qui viennent prononcer des discours sur le *shungu* comme dans le *rambu* (bétel), destinés à inciter les jeunes à intégrer l'institution.



Gâteaux préparés pour un *gori*. Fomboni, 2014. Cliché Sophie Blanchy

Parmi les célébrations autres que le mariage, citons la circoncision (*matahiri*), qui comprend en principe trois étapes, mais la prière de *shidjabu* (bénédiction) suivie d'une collation a été supprimée en 2003 ; on célèbre donc le *badiri* (du nom d'une autre prière protectrice, le nom des combattants de la bataille de Badr, victoire de l'islam) qui comprend un repas, avec fourniture d'un taureau pour la viande ; et le *mameya* (rasage de la tête) pour le repas duquel c'est un boeuf castré qui doit être fourni. Cette cérémonie est la première dans le cours de vie et précède, pour chacun, le mariage, puisqu'un homme ne peut se marier sans être circoncis.

Enfin le décès ou les funérailles *wafati* comprend deux parties : *sadaka* (aumône) avec un repas, et *madziho* (enterrement) avec un autre repas pour lequel un boeuf castré doit être fourni. Lors de ces deux festins, l'organisateur doit offrir un *gori* à sa classe d'âge.

Toutes ces cérémonies –funérailles exceptées – sont l'occasion de danses, de concerts et de jeux comme le *diridji*, le *tari* des femmes, le *ngoma ya nyombe* du vendredi après-midi, jeu de passes avec un bovin excité par les joueurs et la musique d'un orchestre, qui attire une foule immense. Des aménagements sont faits régulièrement. Ainsi l'*allwahu anle*, ce cortège amenant le marié chez sa femme et se terminant par un repas servi chez la mariée aux classes d'âge, avant le *diridji* joué à 21 heures, est devenu un repas servi plus tôt dans l'après-midi. Malgré cela, les participants au *diridji* sont de moins en moins nombreux.



Entrée d'une femme dans le *shungu*, « portée » sur le dos d'une autre, Fomboni, 2014. Cliché Sophie Blanchy.

Les sept classes d'âge masculines du *shungu sha Wamaore* comptent 152 membres en 2016, soit une moyenne de 22 hommes par classe. Les organisateurs s'efforcent régulièrement de répartir les hommes dans les classes selon leur nombre, en respectant d'abord l'âge. Ces aménagements, qui se font aussi dans le *shungu sha Mwali*, signifient sans doute une transformation des classes d'âge en échelons d'âge⁴¹, point qui doit être vérifié. D'autres critères interviennent, et on peut faire monter d'une classe « quelqu'un d'important » sur ordre des responsables (les « généraux », les aînés). En effet, même si toutes les classes sont servies dans les festins, celle de l'organisateur a des avantages substantiels. Or les jeunes classes organisent peu de cérémonies et les classes centrales sont les plus actives de ce point de vue. On retrouve là les calculs que font les gens de Ngazidja pour s'affilier, à leur Grand mariage, au groupe de commensalité (*mdji*) le plus prometteur du point de vue des gains en repas et en enveloppes (Blanchy 2010). Dans le *shungu sha Wamaore*, les « généraux », qui ont fait le *mfukatse*, étaient en 2014 au nombre de deux (ce qui équivaut aux quatorze généraux du *shungu sha Mwali*, qui embrasse une population plus importante).

Les femmes également organisées en *hirimu* ou *zikao* dans le *shungu*, sont au nombre de 61 dans le *shungu sha Wamaore* de Hoani, les deux quartiers confondus. Ce nombre, qui représente 32,27% de l'effectif total des femmes en âge de s'affilier, est faible comparé à celui des hommes (152) qui représente 54,40% des effectifs.

Une des adaptations du *shungu sha Wamaore* concerne les cinq matrilignages *dziwe*, et marque une différence : ils sont récents, ne renvoient pas à un lieu d'origine sur le territoire, et ne sont pas structurés entre eux par un ordre d'arrivée (antériorité) qui justifierait des rangs. Et comme le *kombe* n'est pas célébré, on n'a pas l'occasion de vérifier ce qu'il en serait des

⁴¹ Les classes d'âge sont des groupes, en général formés pour la durée de la vie, les échelons sont des degrés que les individus peuvent gravir collectivement ou individuellement.

morceaux *āda* qui, dans le *shungu sha Mwali*, affirment régulièrement cette hiérarchie. C'est un conflit sur ces *āda* qui provoqua le départ de plusieurs lignages de Djoyezi du *shungu sha Mwali* en 1947. Lors du partage du bouc castré de la fête de *mfukatre* qui termine le *kombe*, un *āda* revient aux Upvanga, branche Buyuni (*mdjaume*), et l'autre aux Kombani (*mdjawashe*), parce que ce sont les fondateurs du *shungu* dans chaque ensemble et le critère de l'antériorité prime ici. Le *āda* des Kombani fut remis à un homme qui n'avait pas célébré le *kombe*, attribution contestée par un homme d'un autre lignage *mdjawashe*, de la ville de Djoyezi, qui, lui, avait payé cette fête. Cet incident, allié à d'autres raisons, précipita la scission des matrilignages de la ville de Djoyezi. Cinq d'entre eux sortirent du *shungu sha Mwali* et quittèrent leurs maisons de référence à Fomboni, deux seulement y restèrent.

Une autre adaptation du *shungu sha Wamaore* relève d'une imitation réussie. Comme les *mdjawashe* et *mdjaume* du *shungu sha Mwali*, les cinq matrilignages sont regroupés en deux ensembles⁴², qui ne portent pas de noms spécifiques mais reprennent ceux des quartiers : Nyambo d'un côté (trois lignages), et Mdjanga/Badjanani de l'autre (deux lignages). Cette interprétation de la règle autochtone semble confirmer la logique d'une complémentarité, d'un partenariat, entre ces deux ensembles dont les noms, dans le *shungu sha Mwali*, renvoient au genre⁴³.

Les cinq *dziwe* du *shungu sha Wamaore* sont donc dans des relations égalitaires. Il n'y a pas dans ce *shungu* de morceaux *āda* revenant à un lignage pour des raisons historiques qui renverraient à l'antériorité et à la fondation du *shungu*. En revanche, on observe des *āda* marquant le statut des hommes selon les cérémonies réalisées : ainsi à Nyambo (trois *dziwe*), où deux hommes ont atteint le grade de général en célébrant le *mfukatre*, le général du matrilignage *dziwe* qui marie la jeune fille reçoit un *āda* nommé *hopvwa*, morceau d'environ 3 à 5 kg prélevé entre le cou et la bosse du bœuf castré. Mais chaque ensemble partage comme il l'entend son bœuf castré. A Mdjanga-Badjanani (deux *dziwe*), où par ailleurs il y a actuellement un général, c'est entre deux personnes de même lignage *dziwe* et de rang élevé qu'est partagée la bosse du boeuf castré.

Il y a également des morceaux qui reviennent de droit au *shungu* entier c'est-à-dire aux sept classes d'âge masculines. Il s'agit du *shanvua* (poitrine) et du *komo* (hanches)⁴⁴, viandes qui doivent être présentées entières avant que chaque classe masculine ne cuisine la sienne. Leur taille, qui dépend de celle de la bête, va de 2,5 kg à 4 ou à 5kg. Chaque classe d'âge prépare ensuite sa viande selon la technique de cuisson à l'étouffée (*nyama ya hangwa*) spécifique à la cuisine des hommes. Là encore, classe et lignage se croisent : dans la classe d'âge, c'est un membre du lignage qui a fourni le bœuf (celui qui marie la fille) qui doit faire cette préparation. A l'heure du festin, il ramène à sa classe d'âge la marmite de viande cuite, et après que le *shikao* ait été satisfait, peut ensuite garder les restes.

Enfin, après distribution de ces morceaux et des 40 kg de viande du festin du *shungu*, le reste de la viande du boeuf castré, comme celle des autres bovins tués pour la circonstance,

⁴² Appelés couramment *nyambo* au sens commun de quartier situé de part et d'autre de la rivière, à ne pas confondre avec Nyambo (*ya maore*) nom propre d'un de ces quartiers.

⁴³ D'autres données relevées dans un village peuplé d'originaires de Ngazidja d'une part, et de descendants d'anciens esclaves africains de l'autre, confirment cette interprétation : les deux populations, formant le même village et partenaires dans les échanges du *shungu* local, ont donné à leurs deux ensembles de familles les noms de *mdjawashe* et *mdjaume*.

⁴⁴ Complétés par un *kurusi* (3 kg) d'autre viande.

appelé *nyama ya ngwezini* (viande dans la peau) et revient au lignage qui a tué le bœuf castré (celui qui marie la fille) :

- une petite partie est d'abord remise à la famille de la mariée pour la cuisine des mariés, sous le nom de *trawa* et *guni*.

- la *nyama ya ngwezini* proprement dite est distribuée à une liste restreinte de personnes du matrilignage (entre trois et cinq) ayant réalisé certaines cérémonies du *shungu* : on tient compte ici de la représentation des différentes familles du lignage, et de l'âge.

- les derniers restes s'il y en a sont distribués aux jeunes qui ont « fait couler leur sueur », selon la formule consacrée, dans les travaux et l'animation du mariage (dresser les tentures du *madjlis*, celles abritant les femmes au travail, cueillir les cocos, ramasser le bois, préparer le *ngoma ya nyombe* et y jouer avec le bœuf etc.)

On voit que, dans ce *shungu*, les *āda* qu'un homme peut recevoir viennent du bœuf castré et s'autres bovins que son *dziwe* fournit et abat lors d'une fête. Le *dziwe* qui fournit le bœuf en reste le gestionnaire et le principal bénéficiaire, par différents procédés formels et informels.

Enfin, les *zipande za shungu* (morceaux du *shungu*) sont prélevés sur un taureau spécialement fourni par le marié au profit du *dziwe* de la mariée, et distribués à tous les membres du *shungu* du même ensemble. On note ici une variantes entre les deux ensembles : à Mdjanga-Badjanani, la viande est donnée au nom de l'un des membres du lignage mariant la jeune fille, alors qu'à Nyambo ya Wamaore, c'est au nom du marié lui-même, fournisseur du taureau, que se fait cette distribution, qui compte parmi les réalisations portées au crédit de chacun.

Les *shungu* de femmes et les réformes récentes du *shungu sha Wamaore* de Hoani

Le *shungu* comprend des célébrations féminines réalisés au sein des classes d'âge *zikao* des femmes, que le document détaille de la même manière en notant également les points de discussion et d'adaptation à prévoir. Il s'agit du *kofi* et de l'*upvamba* (coton) (outre le *kombe la niadza* déjà cité).

Le *kofi* est célébré par les femmes au moment d'une des fêtes suivantes : *ushaidi*, *ushaidi karamu*, *ushaidi na karamu* ou *mfukatre*. Le *kofi* est normalement payé par la femme qui marie sa fille, mais peut l'être par toute parente qui veut commencer à payer une cérémonie de *shungu*, ou par toute femme même si elle n'a pas de fille à marier. Comme nous l'expliquerons plus bas, les femmes ont obtenu le droit de le célébrer également de manière isolée. Il commence par un *rambu* (bétel) de femmes, dont le but est d'informer celles de l'autre quartier (Nyambo ou Mdjanga-Badjanani), et d'annoncer les dates du *wadaha* (danse des pilons) et du *kofi*. Comme pour les *rambu* d'hommes, les plateaux qui y sont présentés contiennent les ingrédients pour chiquer, mais également, chez les femmes, du parfum et du *msindzano*⁴⁵ que l'équipe de l'organisatrice applique sur le visage des femmes invitées. Chaque quartier a sa part. Le *rambu* est, comme pour les hommes, l'occasion de discussions et de prises de décisions dont la portée se limite cependant au *shungu* des femmes et n'a pas d'incidence sur le *shungu* global. Il se termine par un repas réservé aux femmes du quartier de celle qui marie sa fille (elles le préparent et elles le mangent). Un deuxième *rambu* a lieu le

⁴⁵ Nom du bois de santal blanc, et du masque facial que les femmes obtiennent en râpant celui-ci, et s'appliquent pour protéger et pour soigner leur visage.

jour du *wadaha* (danse des pilons). Le *kofi* servi aux femmes est organisé le dimanche qui suit, qui est aussi le jour du festin du mariage servi aux classes d'âge masculines. La mère de la mariée ou toute autre organisatrice fournit un bœuf spécifique. Actuellement on accepte une bête dont on peut tirer 40 kg de viande, soit 20 kg pour chaque quartier (Nyambo d'un côté, Mdjanga-Badjanani de l'autre). Les femmes ramènent le plus souvent leur part de viande chez elles après avoir mangé ensemble le riz accompagné de lait caillé – il faut en fournir deux marmites de 12 litres - et d'autres ingrédients. Le bœuf castré du festin des hommes, quant à lui, est fourni par le marié à la famille de la mariée, ainsi qu'un autre bovin pour les « morceaux de maisons » (*zipande za malaho*). Souvent, une quatrième bête – alors à la charge de la marié - est tuée pour les « invités » (étrangers non affiliés au *shungu*).



Plateaux et ingrédients du *rambu*. Fomboni, 2014. Cliché Sophie Blanchy

Depuis 2004, à la suite de longues discussions, les femmes ont obtenu la possibilité d'organiser un repas du *kofi* sans association à aucune célébration de mariage. Dans ce cas, l'organisatrice doit aussi prévoir la part des hommes et fournir, en plus des deux *kundza* de riz du *kofi*, sept *kundza* « pour le *shungu* » (les sept classes d'âge masculines), et le plus souvent, un deuxième bovin est demandé si on estime que le premier ne pouvait suffire à fournir les 40kg du *kofi* et à nourrir en même temps les hommes et les invités.

Ces échanges soulignent l'appartenance des femmes à leur quartier, qui, on l'a vu plus haut, est une catégorie qui recoupe de près celle de leur lignage *dziwe*. Les discussions laissent voir que Nyambo d'une part, Mdjanga- Badjanani d'autre part, sont les partenaires de ces échanges, et que chacun surveille de près ce que l'autre lui fournit selon le rôle qu'il joue (organisateur ou non). La part de chaque ensemble est spécifiée.

En 2006, les femmes ont également obtenu d'organiser en commun le *shungu* d'*ushaidi*⁴⁶ entre femmes des deux ensembles confondus, et non chacun de leur côté comme c'est la règle depuis la fondation pour la circoncision *mameya*, le mariage *ushaidi* et l'enterrement

⁴⁶ Deuxième niveau de célébration du mariage.

madziho. Des recherches plus approfondies sont nécessaires pour mesurer à quelles idées et valeurs se réfèrent cette revendication pour plus d'unité entre femmes, ainsi que la résistance manifestée par les hommes face à ce changement finalement obtenu, dont ils craignent les effets transformateurs sur le *shungu*.

Le nom de la cérémonie d'*upvamba* (coton) évoque les préparatifs jadis les plus importants du mariage, qui consistaient à faire les matelas et coussins bourrés de coton ou de kapok, ou plus souvent de simple paille (*unyasi*), pour terminer l'ameublement de la maison construite pour la mariée. Le nom exact était *hububua upvamba*, « battre le coton ou le kapok (pour en faire sortir les graines) » : les femmes mobilisées en nombre pour ce travail étaient remerciées par un repas.

Dans le *shungu sha Mwali*, cette cérémonie éminemment féminine a pratiquement disparu mais elle est tenue par la mémoire orale pour avoir été la plus importante, et même pour être à l'origine même du *shungu*. C'était la seule où les femmes fournissaient elles-mêmes du bétail. A Hoani, elle existe toujours en principe mais n'a pas été organisée depuis longtemps. On se souvient à Djoyezi que, dans le *shungu sha Mwali*, ce bœuf gras devait peser 300 kg, ce qui faisait de l'*upvamba* des femmes l'équivalent du *kombe* des hommes, c'est à dire la cérémonie la plus élevée en dépenses et donc en prestige. Par ailleurs, une semaine auparavant, on tuait gros bouc castré appelé *shivundza montsi*, en référence au pilon qui était l'outil de travail des femmes pour émonder ou piler le riz des repas et des gâteaux. C'était l'annonce que le festin d'*upvamba* aurait lieu le dimanche suivant. Mais des précisions relevées à Fomboni rappellent que l'*upvamba* était une cérémonie spécifique aux femmes du groupe *mdjawashe*. Les femmes du groupe *mdjaume*, quant à elles, ont une cérémonie féminine de *malida*, qui consiste en un repas offert après la tenue d'une prière nommée *maulid*⁴⁷ (dit *malida* à Mohéli) (et une autre cérémonie spécifique pour le *madziho*, enterrement). Le *malida* des femmes ne se pratique pas dans le *shungu sha Wamaore*, pas plus que le *kombe* des hommes.

Cette double polarité, d'une part l'*upvamba*, cérémonie de femmes liée à la matrilocalité pour le groupement dont le nom renvoie aux femmes (*mdjawashe*), d'autre part le *malida*, cérémonie musulmane pour le groupement dont le nom renvoie aux hommes (*mdjaume*), pourrait signifier que la paire *mdjawashe-mdjaume* ne dénote pas une simple complémentarité, mais renvoie aussi à une différence d'organisation sociale liée au principe de genre...

Dans le *shungu sha Wamaore*, l'*upvamba* est présenté aujourd'hui comme un *shungu* autonome des femmes, équivalent en niveau au *mfukatre* des hommes, mais sans lien avec la célébration du mariage. Elle commence par un *rambu* (bétel), suivi par un *gori* (gâteaux). Les généraux viennent y faire un discours pour encourager les adhésions au *shungu* et sont également bien servis. Puis vient le repas, pour lequel la femme qui donne l'*upvamba* doit fournir un bœuf castré, ainsi que les quantités habituelles de riz, lait caillé et autres ingrédients. Mais, comme le reconnaît Muhammadi Issa, cela fait plus de 30 ans qu'on n'a pas célébré d'*upvamba* dans le *shungu sha Wamaore*, à cause, pense-t-il, de son coût élevé⁴⁸, mais l'observation d'un *upvamba* célébré en juillet 2016 par Madi Laguera va nous fournir l'occasion de mettre à jour nos données.

⁴⁷ Cérémonie islamique comprenant la récitation de la nativité du prophète Muhammad.

⁴⁸ Entretien avec Muhammadi Issa, octobre 2014.

Plusieurs points peuvent être soulignés en guise de conclusion. Présenté comme le fruit d'un événement historique, l'établissement de communautés d'origine mahoraise à Mohéli et leur organisation sociale éclaire le tableau comparatif que l'on peut dresser pour l'archipel.

La hiérarchie des lignages n'est observable à Mohéli que dans le *shungu sha Mwali*, mise en œuvre dans le *kombe*, et de plus en plus contestée (elle a compté pour la scission de Djoyezi), et l'on n'observe pas de catégories statutaires formalisées comme à Ngazidja⁴⁹. Dans le *shungu sha Wamaore*, les matrilignages *dziwe* sont dans un rapport d'égalité et d'échange. Ils semblent néanmoins avoir une force structurante comparable à ceux du *shungu* autochtone. L'enquête sur l'adaptation de l'organisation de la parenté à travers le *shungu sha Wamaore* est donc à poursuivre. Elle pourrait documenter un cas d'école : comment une population passe en quelques générations d'un principe de filiation indifférenciée⁵⁰ à un principe matrilineaire, et quelle est la portée exacte de ce principe au-delà du *shungu* lui-même (filiation, héritage, succession). L'association de ces groupes de descendance en deux entités partenaires, entre lesquelles se font, et se contrôlent, les échanges, est un aspect de cette adaptation.

Les aménagements récents bien documentés par le secrétariat du *shungu sha Wamaore* permettent de suivre les transformations des rapports collectifs de genre. Soulignons d'abord que, comme dans l'ancien *shikao* de Mayotte, les femmes mohéliennes ont des classes d'âge parallèles à celles des hommes, ce qui n'est pas le cas dans le *āda na mila* de Ngazidja. Par ailleurs, le fait que les femmes obtiennent peu à peu des parts officielles, dans des échanges jusqu'à maintenant réservés aux hommes, montre la capacité d'adaptation de ce système d'échange rituel, très codé, aux évolutions sociales. En 2013 encore, l'organisation du *gori* a été revue, et les femmes ont également eu le droit d'augmenter la quantité de viande pour le *shungu* du *kofi* (de 24 kg à 40 kg). Elles ont aussi obtenu de recevoir de droit une part de quatre *kurusi* de viande dans toutes les cérémonies autres que le *kofi*. Les jeunes femmes qui n'ont pas encore adhéré au *shungu*, mais qui aident régulièrement leurs mères aux différentes activités de cuisine rituelle, viennent également d'obtenir le droit à quatre *kurusi* de viande.

Si le *shungu*, interrompu à Mohéli sous le régime d'Ali Soilihi (1975-1978), comme le *āda na mila* de Ngazidja et les Grands mariages *arusi* d'Anjouan, a repris une certaine vigueur, c'est aussi en partie par désir de conserver un patrimoine reçu des ancêtres. Il s'agit de transmettre, par cette organisation, d'une part un ensemble de valeurs concernant la vie sociale, comme celle du partage et celle du respect entre générations et entre classes d'âge, d'autre part un héritage culturel en partie menacé, comme par ex. le concert *diridji*, genre musical qui n'attire plus que les plus âgés. Le plaisir de participer au *shungu* tient aussi à celui de se retrouver et de discuter des grandes questions touchant cette transmission. Enfin, c'était autrefois, dans le *shungu sha Wamaore*, l'occasion de parler le *shimaore*, dont l'usage diminue fortement.

Mais le nom de ce réseau d'échange, *shungu sha Wamaore* (de Mayotte) ou *shungu sha shiMaore* (à la mahoraise), ne doit pas donner l'illusion que ses membres se sentent Mahorais

⁴⁹ A Ngazidja, l'imitation du *āda na mila* de la catégorie des Gens de la terre (*wandru wa ntsi*), propriétaires fonciers et éleveurs, par les autres catégories (pêcheurs, descendants d'esclaves), a permis l'intégration relative de ces derniers malgré une commensalité a priori impossible (Blanchy 2005).

⁵⁰ Si l'on part de l'hypothèse que c'était le cas à Mayotte au XIXe siècle, comme aujourd'hui.

et non Mohéliens. D'ailleurs, un Mahorais de Mayotte n'y aurait aucune place, et la seule façon de s'y intégrer, comme tout étranger, mais à la génération suivante seulement, serait d'épouser une femme membre de ce *shungu*, et plus tard, de demander l'affiliation de ses enfants, qui serait acceptée si la famille se comporte selon les valeurs sociales du *shungu*. Ces valeurs, parfois bousculées comme le reflètent les discussions tenues dans le séminaire de 2003, tiennent au respect des règles et de la hiérarchie, que les plus jeunes enfreignent parfois, ou ignorent tout simplement en n'adhérant plus au *shungu*.

Le *shungu* décrit ici est bien une institution mohélienne. La multiplication des *shungu* à Mohéli, et leur mutuelle exclusivité, marquent à la fois l'intégration sociale des populations venues des autres îles, et la capacité du système à conserver des distinctions en gardant chaque système d'échange séparé. La distinction porte ici sur l'autochtonie des communautés. Les mariages entre membres des différents *shungu* sont possibles, comme le sont à Ngazidja les mariages entre gens de même statut mais de cités différentes. Dans les deux cas, chaque parti célèbre à sa manière les fêtes dont il est responsable.

A la différence de Ngazidja cependant, l'autorité acquise par le paiement du *shungu* ne s'exerce guère que dans ce cadre et ne pèse pas sur les rapports sociaux et les relations quotidiennes en dehors des périodes et des situations de fête. Les questions qui animent les réunions du *shungu* portent aujourd'hui sur le recrutement et la manière de maintenir les valeurs qu'il transmet, notamment en termes de relations entre âges et générations, et sur la manière d'orienter le *shungu* vers le développement villageois. Formidable dispositif de régulation des échanges, le *shungu* doit s'adapter aux changements sociaux et économiques pour se maintenir.

Ces quelques notes, issues d'enquêtes en cours, ouvrent de nombreuses pistes de recherches tant historiques que sociologiques sur les circulations des habitants de l'archipel et sur leurs formes d'organisation sociale.

Bibliographie

Allibert, Claude, 1976, Le manuscrit de Chingoni (Mayotte), *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* (ASEMI), Paris-CEDRASEMI, vol. VII, n°2-3, pp 119-122.

1984, *Mayotte, plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien Occidental, son histoire avant 1841*, Paris-Anthropos.

Berger, Laurent, 2006, *Les raisons de la colère des ancêtres zafinifotsy (Ankaraña ; Madagascar). L'anthropologie au défi de la mondialisation*, thèse de doctorat d'anthropologie, EHESS, 824 p.

Blanchy, Sophie, 1990, *La vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan, 240 p, 16 photos.

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

1996, « Le partage des bœufs dans les rituels sociaux du grand mariage à Ngazidja (Comores) », Paris, Musée de l'Homme, *Journal des Africanistes*, 66 (1-2), pp 169-203.

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 numéro spécial L'âge d'homme, pp 153-186.

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

2005, « Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores », *Cahiers d'Etudes Africaines* XLV (3-4), *Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage*, pp 905-935.

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

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*, 3 : 9-21.

2014, « Intégrations et exclusions. La production différenciée des hiérarchies sociales aux Comores », *Etudes rurales* 194, *La fabrique des mondes insulaires : altérités, inégalités, et mobilités dans l'océan Indien occidental* : 47-62

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

Breslar, Jon, 1979, *Habitat mahorais*, Paris-A.G.G.

Chanudet, Claude, 1988, *Contribution à l'étude du peuplement de l'île de Mohéli*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de l'INALCO, 676 p.

1991, Site archéologique de Mwali-mdjini à Mohéli, *Etudes Océan Indien* 12, *Archéologie des Comores* : 9-124.

Guillain, Claude, Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de partie occidentale de Madagascar, Paris, Arthus Bertrand, 1845.

Kari-Ngama, 2002, Flamme vive éblouit mais ne dure. Histoire de Ngazidja, du Mbadjini et du matriclan *royal Mdo'mbozi*, contée par Tabibou Ahamadi, rédigée par Abdourahim Moussa, Peymeynade, Éditions Djahazi.

Lambek, Michael, 1990, Exchange, Time and Person in Mayotte: the Structure and Destructuring of a Cultural System, *American Anthropologist* 92 (3): 647-661.

Leguével de Lacombe, B.-F., 1840, *Voyage à Madagascar et aux îles Comores 1823-1830*, Tome 2, Paris, Louis Desessart Editeur.

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

Mohamadi, Nassur-Riziki 1986. *L'évolution des institutions sociales mohéliennes*, mémoire de maîtrise en ethnologie, université de Bordeaux II.

Noël, Vincent, 1843a, « Recherches sur les sakalava », *Bulletin de la société de géographie* : XIX, avril, p 275-95,

1843b, « Recherches sur les sakalava », *Bulletin de la société de géographie* : XX, juillet 1843 p. 40-64 (suite);

1843c, « Recherches sur les sakalava », *Bulletin de la société de géographie* : XX, novembre 1843 p 285-306 (3^e article).

Sanchez, Samuel F., 2014, *Le long XIXe siècle de Nosy Be et de la baie d'Ampasindava (Nord-Ouest de Madagascar). Dynamiques malgaches et mondialisations dans un comptoir du sud-ouest de l'océan Indien*, thèse de doctorat d'histoire, université de Paris VII Denis Diderot, 789 p.

Zaouali, Mohamed, 1978, *Traduction et commentaire d'un manuscrit arabe traitant de l'histoire des Comores au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise d'histoire, université d'Aix-en-Provence, 150 p.