

**DAMIR BEN ALI**

**CONNAITRE ET COMPRENDRE LE MILA COMORIEN  
COLLEGE DES SAGES**

**KALAM**

## PREFACE

Sommets émergés des cônes volcaniques sortis du fond de l'océan sous trois mille mètres d'eau, à l'entrée nord du canal du Mozambique, l'archipel des Comores est composé de quatre îles principales, Maoré (Mayotte), Mwali (Mohéli), Ndzuanani (Anjouan) et Ngazidja (Grande Comore), situées à 300 km de la côte orientale de l'Afrique et autant de la côte nord-ouest de Madagascar. Le trait caractéristique de son environnement naturel est la fugacité de ses aspects physiques. La mémoire collective a conservé les souvenirs des villages, des champs de cultures et des forêts, rayés de la carte en quelques heures par un cyclone, une secousse tellurique ou une éruption volcanique. Des variétés nouvelles de plantes introduites dans le pays ont pu modifier l'équilibre écologique, transformé le système de production et changé les habitudes alimentaires des habitants en l'espace de trois à quatre générations.

Aux yeux de l'observateur étranger comme ceux des jeunes lettrés autochtones formés dans une école coloniale, qui a exclu, de ses programmes d'enseignement, l'histoire, la langue, le patrimoine physique, le système social de la nation, cette terre morcelée en quatre îles principales de faibles dimensions, ne peut pas fournir un substratum, à une civilisation originale et à une histoire d'une chronologie millénaire. Aussi, les nouvelles générations de lettrés de formation aussi bien arabophones que francophones sont-elles convaincues que la société comorienne ne peut être qu'un agglomérat des normes, des principes et des valeurs hétéroclites et archaïques apportés des pays d'Afrique, d'Arabie et d'Europe.

« L'organisation sociale d'un pays est un corps vivant doté d'un héritage génétique » (G. Zossou, 2000.). Dans ce pays, elle est d'autant plus difficile à discerner qu'une partie importante de la population, celle des îles de Maore et de Ndzuanani a subi respectivement à partir de 1843 et 1847, une fracture culturelle historique, par la dépossession des terres y compris les espaces de vie sociale et culturelle, et la soumission au pouvoir colonial. Quant aux deux autres îles, Mwali et Ngazidja, elles ont subi le même joug colonial, mais plus tardivement, respectivement en 1864 et 1884, et sous un nombre plus limité de colons qui n'ont pas pu procéder à des déplacements des villages. Néanmoins, les élites politiques natives de toutes les îles de l'archipel qui accèdent au cercle

de décisions à partir des années 1990 situent leurs références et leurs espérances hors du substrat social et culturel de leur nation.

Les critiques les plus virulentes que ces « cadres intellectuels » comme ils se nomment, fulminent, ciblent deux catégories sociales. La première visée est la génération entrée en politique en 1945 et qui a pratiquement dirigé seule le pays jusqu'à la proclamation unilatérale de l'indépendance le six juillet 1975. Elle a représenté le peuple au parlement français et aux institutions délibératives du territoire français des Comores : conseil général, assemblée territoriale, chambre de député, conseil de gouvernement. En 30 années (1945-1975), elle a pourtant réussi à faire changer sept fois le statut politique du pays et accru les compétences des élus comoriens, en préservant les acquis de l'acte d'abdication signé par le sultan Said Ali avec le Gouverneur Augagneur en 1909, à savoir le respect par l'État français de l'Islam et des traditions (*mila*) des Comoriens. Sous leur autorité politique les chefs de villages étaient choisis parmi les *wafomamdji* suivant le code du *milanantsi*, les tribunaux des cadis ne furent jamais soumis à la tutelle des fonctionnaires qui relevaient de la juridiction des magistrats coloniaux qui ignoraient le *minihadj at twalibina* et le *milanantsi*. Cette élite sociopolitique a conduit l'archipel de l'état de circonscription administrative de la colonie de Madagascar à l'accession à la souveraineté internationale. La deuxième catégorie vilipendée par nos « cadres » déculturés est celle des autorités sociales des communautés locales. Durant cinq décennies d'indépendance, elles ont réussi peu à peu, à réaliser certaines des promesses de l'indépendance dans leurs villages en créant des infrastructures de santé, d'éducation en aménageant des routes et différents services collectifs qui améliorent le bien-être de la population.

## INTRODUCTION

Le *mila*, est tout ce que l'on sait ou pratique par tradition c'est-à-dire par une transmission de génération en génération à l'aide de la parole ou de l'exemple. Le *mila* est le socle de l'unité et de la cohésion de la nation comorienne. Il est constitué d'un ensemble de ressources, culturelles, sociales et symboliques qui permettent à l'homme et à la femme qui les connaissent, les respectent et les appliquent d'obtenir la reconnaissance au sein de la société. Les valeurs telles que le culte de l'honneur, le respect familial, le respect des hiérarchies sociales, la solidarité, la confiance sont essentiels dans la vie en société. Le partage de ces valeurs par tous les Comoriens de quatre îles depuis des temps immémoriaux a engendré une solidarité qui se manifeste par les échanges des dons et contre-dons et permet d'instituer des réseaux de dépendance réciproques qui jouent, en quelque sorte, le rôle d'un système d'assurance pour l'avenir appelé communément *shungu*. Sans ces réseaux, la moindre difficulté pour remplir les obligations sociales deviendrait vite insurmontable. Pour les ménages, ces dons jugés ostentatoires par les lettrés nationaux occidentalisés et par les auteurs étrangers constituent des actifs qui peuvent être mobilisés au moment d'accomplir les événements du *shungu*, qui garantissent définitivement l'homme et la femme contre l'exclusion.

Dès les premières décennies du deuxième millénaire, la société comorienne obéissait à une organisation et à des principes séculaires qui concouraient à l'harmonie de la vie des personnes et des cités dans la communauté nationale. Les relations sociales étaient structurées par des lois orales qui n'étaient pas passées par un pouvoir centralisateur et transcendant comme les lois de l'État technocratique moderne. Ces lois constituaient un aspect essentiel de l'identité même du peuple comorien, car elles avaient contribué à façonner la société en faisant passer dans des normes juridiques, les usages sociaux susceptibles de s'adapter sans se renier à l'environnement social et culturel. En effet, «*la fonction sociale du droit est de traduire en normes juridiques les aspirations qui montent des entrailles de la société*<sup>1</sup>». Au-delà de ces aspirations sociales qui pouvaient être sectorielles et disparates, le droit a plus fondamentalement vocation à traduire en normes positives les valeurs dans lesquelles la société se

---

<sup>1</sup> Bouineau J et Roux J, 2004, 200 ans de Code civil, ministère des Affaires étrangères

reconnait. Selon L. Duguit<sup>2</sup>, la norme juridique n'est rien d'autre que la norme sociale constatée par le droit objectif. « *La loi puise sa force, non pas dans la volonté des gouvernants, mais dans sa conformité à la solidarité sociale* », c'est-à-dire aux aspirations de la société.

Le décret du 23 février 1914, pris par le colonisateur en application de la loi d'annexion du 25 juillet 1912, intégrait l'archipel des Comores dans une organisation administrative qui faisait de Madagascar et des Comores une colonie unitaire. Toutefois, en privant l'archipel comorien de son individualité politique, le colonisateur a tiré la leçon de deux décennies d'émeutes et d'attentats contre ses fonctionnaires et ses planteurs de l'époque du régime des protectorats (1886-1912). Il appliqua soigneusement l'article 2 de la convention signée à Tananarive par le sultan Said Ali et Victor Augagneur, gouverneur général de Madagascar et approuvée à Paris en 1912 par le gouvernement français, Les normes du *mila* régulatrices des relations sociales furent préservées dans les domaines limités de l'action publique. En effet, la base territoriale des circonscriptions administratives a été exactement celle des entités sociopolitiques des régimes politiques antérieurs. Le choix des responsables à leur tête s'est opéré par référence explicite aux traditions. Les chefs de canton sont choisis dans les familles aristocratiques locales par le chef de subdivision de l'île. Les bureaux des fonctionnaires indigènes, les chefs des cantons et les cadis sont installés dans les locaux de fonction des anciens sultans. La fonctionnalité de l'organisation sociale et politique des villes et villages est reconnue. L'ainé social de la cité (*mfomamdji*) désigné par les *wandrwarzima* (majeurs sociaux) en vertu du code de *milantsi* est nommé chef de village par décret du gouverneur général de Madagascar et dépendance. Les fonctions de police dans sa localité lui furent attribuées. La justice indigène est rendue par les cadis nommés par le Gouverneur général de Madagascar sur proposition de l'administrateur de l'île. Le *minhadji at talibin*<sup>3</sup>, fut officiellement reconnu, code officiel des Comores.

Dès lors, une dichotomie s'instaurait entre, d'une part les superstructures régies par des lois individualistes fondées sur les

---

<sup>2</sup> Duguit L. 1916, *L'État, le droit objectif et la loi positive*

<sup>3</sup> Livre des zélés croyants. Rédigé au XIIIe siècle par un professeur de l'Université de Damas, Mohyddine Abouzakaria Yahia bin Charif Eddine Annawawi, cet ouvrage fut déclaré seul code officiel des Comores par l'article 6 des décrets du 29 mars 1934 et du 1<sup>er</sup> juin 1939.

perspectives des intérêts d'une nation colonisatrice et d'autre part les circonscriptions inférieures qui conservaient les lois orales communautaristes du *yazi* des villages, des villes et des anciennes chefferies qui venaient prendre l'appellation de cantons. Les maillons idéologiques de la chaîne de l'exercice du pouvoir furent cassés, et le système de gouvernance politique était, pour les indigènes, profondément dénaturés. Le pays est désarticulé. Au morcellement géographique de l'archipel s'ajoutait une fracture du socle normatif.

## LES ORIGINES DU SHUNGU

La tradition du *shungu* remonte, semble-t-il, à la naissance de la société comorienne. Selon les traditions recueillies à divers endroits dans les différentes îles, le *shungu* doit son origine aux repas communautaires offerts aux moments des grands travaux agricoles (*mani-mahuu*), à la saison du *mbeni*, entre août et novembre. « Les *wawungwana wa Mrima* (hommes libres venus de la côte orientale d'Afrique) consommaient du mil grillé (*mrama wahangwa*) et s'invitaient par groupes d'âge, lorsqu'ils travaillaient au champ », racontait un traditionaliste à Mwali<sup>4</sup>. Pour Umuri wa Mwandze, un célèbre traditionaliste de Bandamadji la Domba (Ngazidja), le *shungu* est né à Itezadjuu, un ancien village de Nguwengwe, dans le Mbadjini ouest au sud de Ngazidja. Au cours d'une année où la période de soudure était particulièrement difficile, un doyen d'Itezadjuu<sup>5</sup>, avait tué un bœuf et avait réparti la viande entre les foyers de ses trois filles qu'il avait mariées à ses trois neveux utérins. Il a répété la même action au cours de trois années successives. La quatrième année, l'aîné des neveux demanda à son oncle de lui permettre de prendre la relève. Les autres couples l'imitèrent les années suivantes. Par la suite, des cercles de partage se formaient dans le village et des villages de plus en plus nombreux dans les différentes îles. À tour de rôle, chaque année, et dans chaque communauté un des chefs de foyer offraient un bœuf à tuer et la viande était répartie entre les groupes conjugaux. D'autres communautés villageoises les imitèrent. Une autre tradition recueillie à Djwayezi Mwali rapporte qu'à la moisson (la saison du *husi*, de mai à juillet) toutes les familles des paysans quittaient le village pour se rendre aux champs. Chaque famille invitait ses voisins à un festin dans

<sup>4</sup> Le maïs introduit dans la région par les Portugais au XVI<sup>e</sup> siècle a remplacé le mil dans la production et les habitudes alimentaires.

<sup>5</sup> Umuri wa Mwandze,

son champ. Il arrivait que l'on termine la récolte plus particulièrement celle du riz, avant que certaines familles n'aient pu inviter à leur tour. Dès le retour au village, ces dernières s'organisaient pour inviter à leur tour et payer leur dette sociale »<sup>6</sup>.

### Le rite agraire du *djanyo la mwaha*

Pour le prince Saïd Huseyni ben Sultan Saïd Ali<sup>7</sup>, le *shungu* est né à Nvuni ya Funga, un autre ancien village du Mbadjini ouest. Ce rite social s'est institutionnalisé en se greffant sur un très vieux rite agraire, le *djanyo la mwaha* (le partage de l'année solaire Nowrouz). Tous les villages célébraient le jour qui partage en deux l'année solaire Naurouze, le troisième jour de la neuvième décade (*mongo wa shenda*) de la centaine médiane (*djana la hari*) un *mnankuhu wa msiru*<sup>8</sup> (la grive des Comores) était tué dans chaque village. La chaire était préparée avec trois variétés de *maruhura* (céréales) dans une grosse marmite. Tous les membres de la communauté, hommes, femmes et enfants, réunis sur la place publique (*mpangahari* ou *bangweni* ou *shandza ya dago*) du village priaient pour une bonne récolte et une année sans catastrophe naturelle, ni épidémie. Ils mangeaient ensuite le *maruhura*. Le lendemain chaque matrilignage rassemblait plusieurs variétés des tubercules (*maliwazi*). Elle les préparait ensemble dans une grande marmite. Le repas était pris en commun dans la case du doyen.

Quand Soudja wa Mbamba, devint le Fe (doyen et aîné social) du village de Nvuni ya Funga<sup>9</sup>, le pays connut une période d'abondance. Le jour du partage de l'année (*djanyo la mwaha*), le Fe apporta beaucoup de paddy (riz non décortiqué) et un bœuf. Il organisa une grande fête. Le riz était préparé sur la place du village dans douze *nkarinka* (très grosses marmites) pour les douze lignages qui composaient la population. Le premier *nkarinka* avait une capacité de six *igozi*, soit quatre cent quatre-vingts kilogrammes de riz. Les *nkarinka* suivants contenaient des quantités de moins en moins importantes jusqu'au dernier qui ne reçut qu'un *igozi* soit quatre-vingts kilogrammes. On porta les *nkarinka* sur le feu. Dès qu'un peu de vapeur (*mvushe*) montait sous le couvercle du *nkarinka*, on mettait fin à la cuisson et on éteignait les foyers. En

<sup>4</sup> MM. ABOUBACAR. S.M. BACRI et ALI MADI ben MOHAMED BEIKA, Mémoire ENES. 1984.

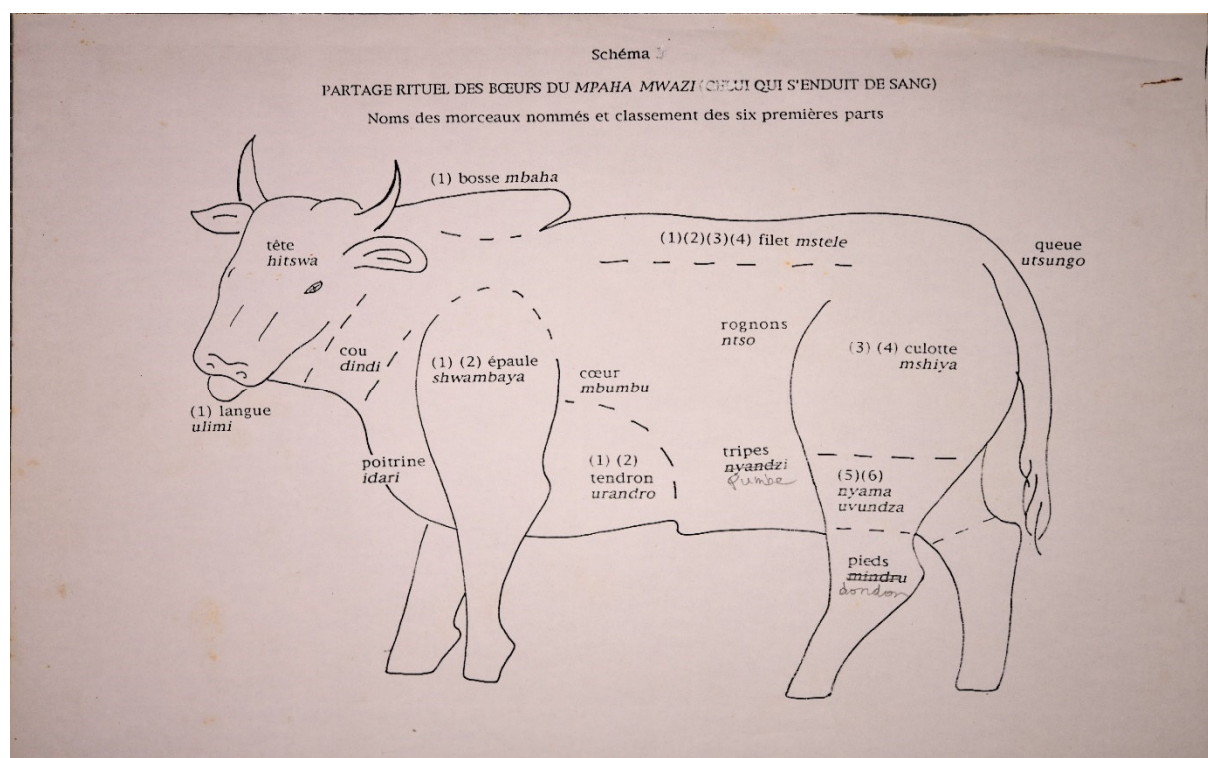
<sup>5</sup> La tradition qui nous a été rapportée par Saïd Huseïni diffère légèrement de celle du manuscrit traduit et publié par Sultan CHOZOUR. Nous pensons que cela est dû à des erreurs des copistes.

<sup>7</sup> La Grive des Comores, espèce endémique des Comores, intégralement protégée par la législation comorienne. Source : Atlas des oiseaux nicheurs de la Grande Comore, de Mohéli, et d'Anjouan, Tervuren, Belgique 2008

<sup>9</sup> Un village de Mbadjini ouest, aujourd'hui éteint.

effet, la fumée visible de loin au-dessus des arbres attirait une foule des gens qui n'étaient pas membres de la communauté. L'image de la fumée qui montait des *nkarinka* rappelait la cheminée (*shungu*) du volcan Kartala

Le bœuf était au même moment tué, vidé et dépecé sur la place publique du village. Les douze pièces de viande dites nommées, c'est-à-dire, les morceaux les plus prestigieux, étaient répartis entre les douze lignages du village. Celui de l'aîné du matrilignage fondateur du village, le *fe*, outre son *nkarinka* de *six igozi*, reçut le *shwambaya* (épaule avant). Les matrilignages suivants obtenaient par ordre décroissant de la hiérarchie sociale, les morceaux suivants : 2. *Mshia* (culotte), 3 *urando* (flanchet ou tendron), 4. *Nyamovundza* (bas de la culotte), 5. *Idari* (poitrine), 6. *Mtsele* (filet), 7. *Ntorat* (jarret), 8. (garrot), 9. *Mdrwanyama* (côtes), 10. *Kombe la shwambaya* (bas du collier), 11. *Shia* (cuisse), 12. *Dindi* (cou). À leur tour, chaque aîné procédait à la répartition entre les foyers de sa ligné le contenu de son *nkarinka* de riz fumant (*shungu*) et un morceau de sa part de viande. Le *shungu*, était ensuite séché au soleil, pour être consommé pendant plusieurs jours.



L'année suivante, la communauté de Nvuni ya Funga, refusa à Sudja wa Mbamba le privilège de prendre seul à sa charge le festin du rituel du partage de l'année. Elle désigna à sa place l'aîné social du second

matrilignage. Par la suite, les groupes de parenté, à tour de rôle, travaillaient la terre avec acharnement pour obtenir les meilleures récoltes possibles pour inviter et bien nourrir la communauté. La neuvième décade de la centaine médiane (*mongwa shenda wa djana la hari*) avait pris le nom de *mongwa shenda wa ilele* (la neuvième décade de l'accumulation). Ainsi, chaque lignage attendait son tour pour organiser la fête annuelle et il s'arrangeait pour que la fête soit plus fastueuse que celle de l'année précédente. Les familles qui avaient organisé le festin les années précédentes avec moins d'éclat éprouvaient un sentiment d'humiliation. Ne pouvant pas attendre la fin de la liste des familles et le tour suivant pour être programmées pour offrir les festivités du partage de l'année elles cherchaient d'autres occasions de fêtes hors du calendrier agricole. Certaines étapes du cycle de la vie humaine, l'apparition (naissance), l'entrée dans la vie matrimoniale (mariage), la disparition (décès), et d'autres événements intermédiaires considérées comme marqueurs durables de l'identité sociale leur fournissaient des occasions pour donner de grandes réceptions accompagnées de chants et de danses. Ils sont théâtralisés, archivés dans la mémoire collective par les soins des spécialistes de la parole, orateurs et chanteurs. Ces fêtes prirent d'abord à Ngazidja, le nom de *punguo*, à Maore celui de *mbengo*, à Mwali et à Ndzواني le terme générique de *shungu* fut conservé.

Le terme, *punguwo*, était l'équivalent du mot sélection, c'est le groupement des personnes issues des matrilignages membres reconnus de la communauté sociale traditionnelle de la cité qui pouvaient y prendre part. Le *mbengo* de Maore n'était pas un concept villageois, il réunissait les membres des matrilignages d'un certain nombre des villages et villes très anciens, créés par les ancêtres prestigieux reconnus fondateurs des premières cités de l'île. Il en est de même des *madziwe Waupvanga* et *Wakombani* de la région de Fomboni à Mwali. Ils venaient de plusieurs villages et réalisaient leur *shungu* à Fomboni. Les familles de *shungu*, à Mwali et Ndzواني, comme dans les autres îles étaient des familles aristocratiques localisées dans des cités et des quartiers de *shungu*, ceux situés autour de la place publique la plus ancienne, au centre géographique de la cité. Généralement, les cités se développaient d'une manière concentrique autour des maisons les plus anciennes. Les populations nouvellement installées sur le territoire du *mdji* ne pouvaient pas avoir la prétention de faire le *shungu* avant un séjour de plusieurs générations. Avec le temps, les termes

*punguo et mbengo* avaient perdu, sauf à Mwali, leur caractère discriminatoire avant de tomber dans l'oubli.

## LES *MAFE* CODIFIENT LE *MILA*

Pour réguler des rapports sociaux, économiques et politiques dans une société ouverte aux migrations, donc en mutation continue et maintenir la paix civile et la solidarité au sein des familles et des cités, les *mafey* à la tête des principales cités se réunissaient en congrès lorsque survenait un problème intéressant un nombre important des cités ou toutes les cités d'une île. Cette assemblée appelée *maferembwe*<sup>10</sup> fut l'institution normative la plus ancienne connue dans l'archipel. À la fin du premier millénaire, toutes les îles avaient institué le congrès de *maferembwe*. Les discours prononcés au cours de la session du *maferembwe* étaient des *shinduwantsi*. Ce mot signifie « fouilles de la terre ou parler au nom de ceux qui sont enterrés ou comme ceux qui sont enterrés ». L'orateur devait, en effet, se référer constamment aux traditions établies par les anciens. L'ensemble des actes du *maferembwe* constituait le corpus du *milanantsi* (tradition et territoire). En effet, ces délibérations avaient force de loi d'abord sur toute une île et sur tout Comorien se trouvant même momentanément sur le territoire de l'île. En raison de l'intense circulation des habitants sur l'ensemble de l'archipel, à cause des échanges économiques, mais aussi à cause de la polygamie, très pratiquée par l'aristocratie du négoce et des communautés spirituelles, ces délibérations finissaient par faire écho et être appliquées dans tout l'archipel.

Un processus minutieux de sélection et de formation des élites capables de représenter les cités au congrès des *maferembwe* était mis en place au fil du temps. À chaque génération, les séniors sociaux de grands matrilignages dont la longévité était garante d'une expérience pénétrante et d'une connaissance profonde à la fois du passé et des choses de la vie de leurs contemporains et de la société étaient minutieusement et patiemment sélectionnés. Leur éducation par la pratique avait commencé dès la prime jeunesse. Elle visait à promouvoir l'éloquence et le talent de médiateur. Avant de siéger au congrès des *maferembwe*, un aîné social de territoire devait jouir d'une forte réputation pour avoir fait ses preuves en faisant bénéficier de ses

---

<sup>10</sup> mafey + la racine africaine — rembaremba qui, signifie décorer en vieux swahili

talents de faiseur de paix chez un nombre important des communautés familiales et locales.

### Le *milanantsi*, loi fondamentale de la nation comorienne

Le *milanantsi* (tradition et territoire), sacralisé par l'histoire et le long terme, est toujours appliqué sur l'ensemble des villages et villes de quatre îles de l'archipel. C'est un pacte conclu entre les membres du corps social représenté par des hommes exceptionnels. Ce pacte recèle les valeurs fondamentales de la société et, à ce titre, s'impose, comme une « Constitution à la fois sociale et politique » au peuple et notamment aux pouvoirs politiques qu'il avait contribué à établir dans les cités (*midji*), les chefferies (*ntsi*) et les sultanats du XVe au XIXe siècle. Il portait des prescriptions ancestrales non écrites, les croyances du peuple, des règles contraignantes, des pratiques formelles érigées en référence pour guider les actions et les comportements des hommes.

Le *milanantsi* a posé les règles de base de la vie commune ; il a fourni l'ordonnancement initial et les règles originaires d'organisation des institutions primaires de la société comorienne. Il a défini et fixé pour tout l'archipel les structures de la famille, les principes de filiation et de résidence matrimoniale et uxori locale, le statut historique des cités, *midji ya yezi* (cité de pouvoir), *midji mihuu* (cité importante), *midji ndze* (communautés rurales), la hiérarchie des statuts des citoyens, tout ce qui servait de référence, aux droits reconnus et, à la légitimité des fonctions exercées. Le *milanantsi* est un corpus des lois civiles qui n'ont pas passé par un pouvoir centralisateur et transcendant comme les lois de l'État technocratique moderne. Il « puise sa force obligatoire, non pas dans la volonté des gouvernants, mais dans sa conformité à la solidarité sociale » (L. Duguit 1911), c'est-à-dire aux aspirations de la société.

La force légale des lois du *milanantsi* vient du fait que, avant d'être des normes juridiques posées, elles ont été d'abord des usages sociaux créés par la société elle-même. À ce titre elles avaient régulé les relations sociales durant plusieurs générations avant que les dignitaires vénérés de chacune des quatre îles, investies du pouvoir normatif, dans le cadre de leur activité « législative », n'aient donné à ces règles, une forme et un contenu de portée générale. L'adoption par le *maferembwe*, a conféré au *milanantsi* la dimension d'un mythe, c'est-à-dire une explication du monde fournie par la parole sacrée des

fondateurs vénérés. L'adoption de la norme juridique positive est toujours précédée par une « idée de droit, c'est-à-dire par une représentation diffuse dans le corps social de l'ordre social désirable » (G. Burdeau 1987). Le mythe n'a pas créé la règle de droit, mais l'a renforcé en l'enrobant d'une épaisse couche de sacralité. Tous les actes, les décisions, les comportements des membres de la société, aussi bien les dirigeants (les aînés sociaux) que le peuple devaient se conformer à cet édifice sociopolitique construit dans un cadre à la fois culturel et juridique.

Les congrès du *maferembwe* étaient des événements importants qui découpait l'histoire nationale en séquences et organisaient sa « périodisation ». Chaque session soudait une génération dont le souvenir de l'évènement restait jusqu'à la fin de sa vie, une référence chargée d'affectivité, positive ou négative. Lorsque le souvenir disparaissait en s'abîmant dans l'inconscience de la mémoire collective, les résolutions prises étaient enrobées dans le mythe. Au fil du temps, elles élargissaient le socle normatif de la société et continuaient à fixer et à diriger les relations de sociabilité de famille pour les nouvelles générations.

Deux catégories principales de lois orales existent dans la société comorienne. Le *milanantsi* (tradition et terre) fondé sur les usages originels endogènes et édicté par les *maferembwe* est appliqué sur l'ensemble du territoire de l'archipel. L'*andanamila*, (coutume et tradition), est un corpus de règles créées localement, peu à peu, au hasard des circonstances et qui visent des cas ou des faits particuliers, après accord réalisé par la communauté des « hommes accomplis » et validés par les *wadzade*. La règle de l'*andanamila* s'efforce de ne pas ignorer les besoins de l'époque et en même temps d'obtenir la sanction des aînés dans le fonctionnement quotidien des institutions sociales. Les traditions évoluent en fonction des besoins de la société. Cette acceptation se renouvelle dans les actes de la vie communautaire et donne à cette loi orale sa force obligatoire et sa souplesse. Le *mwenyedji* (le citoyen du *mdji*) doit respecter la règle de l'*andanamila*, mais la communauté peut la modifier. Le rôle pratique du Conseil des aînés est très important, car ses décisions confirment la loi et la sanctionnent. Toute clause de l'*andanamila* jugé non conforme au *milanantsi* est réputée nulle. Tout majeur social (celui qui a fait le Grand Mariage traditionnel) peut saisir le conseil du village ou d'un village de la région ou, pour Ngazidja, l'ensemble des *mfukarahanda* (le collègue

des sept premiers) de chaque cité. La clause peut être annulée et celui qui l'a appliquée, groupe ou entité territoriale, est sanctionné par une amende (*mawu*) ou par le bannissement durant un temps déterminé. Les lois orales ignorent totalement les relations entre les individus ; elles n'existent que pour réguler les relations entre des unités sociales. Quand un mineur social (un jeune qui n'a pas achevé son apprentissage social en réalisant son grand mariage) enfreint une loi orale, c'est l'ensemble de sa classe d'âge qui est sanctionnée. Si c'est un homme accompli c'est-à-dire celui qui a réalisé son Grand mariage, la sanction s'applique matériellement au coupable lui-même et moralement à ses groupes d'appartenance dont il est un représentant qualifié. Il existe d'autres catégories de droits coutumiers ; celles des usages qui concernent des activités et des métiers tels que les coutumes en matière des ventes des bovins, des grains, les contrats de métayage, les contrats des équipages des boutres avec les armateurs, etc.

#### LA CITE COMORIENNE

Au fil des siècles, un processus de segmentation des matrilineages multipliait les groupes de parenté. Une famille se détachait de son clan pour des raisons économiques ou à la suite d'un conflit avec le doyen ; elle allait se fixer plus loin et fonder en l'espace de quelques générations, une collectivité.

La famille migrante pouvait aussi être invitée à s'installer sur le territoire d'un autre matrilineage et fonder le « quartier » d'un ancien village. Dans ce dernier cas, le maître des lieux accueillait la nouvelle lignée le plus souvent à la suite d'une alliance matrimoniale. Les récits et les chants didactiques qui constituaient le patrimoine le plus précieux de chaque groupe d'ascendance justifient ces déplacements d'un terroir à l'autre en évoquant les recommandations faites par un devin (*mwalimu*) à l'ancêtre migrant à cause de sa fille unique qui ne lui donnait pas des descendants. La nouvelle demeure a porté bonheur à l'illustre aïeul puisque sa fille lui a enfin donné une descendance qui a perpétué son nom. L'ensemble des matrilineages qui regroupaient leurs résidences sur un même territoire créaient une collectivité locale économiquement et politiquement autonome qu'ici nous appelons cité, quel que soit son poids démographique. Cette collectivité est appelée *mdji* à Ngazidja, *mudji* à Mwali, *muji* à Ndzuanu. À Maore le groupement de *miraba* fut désigné par le terme *dago*

Le terme *mdji* dans sa signification littérale désigne une « assemblée ». C'est un rassemblement des communautés de partage qui vivent sur un même territoire forment une communauté de traditions et d'intérêts. Le *mdji* comorien conserve des structures et des règles de fonctionnement élaborées par la communauté elle-même au cours d'une longue histoire. Par son organisation spatiale, la cité comorienne rendait bien compte de son histoire et de la stratification sociale de sa population. Les quartiers les plus récents étaient les plus éloignés du centre cérémoniel. Les maisons des familles les plus anciennes donc celles des nobles formaient un quartier autour d'un enclos à bétail, entouré d'un mur de pierres sèches, qui était le centre à la fois géographique et cérémoniel de la collectivité. La nuit venue, chaque famille y parquait ses animaux et exposait aux yeux de tous, sa richesse et sa puissance. À l'intérieur de cet espace étaient organisés les rituels et fêtes communautaires. On y entrait en passant sous un vaste grenier construit sur pilotis. C'était un grenier (*nkanywa*) communautaire.

L'aîné social de la cité y stockait la part de récoltes qui revenait de droit à la collectivité par des voies diverses, prélèvements obligatoires (*nkundza ya djumbe*), *fumu la ufaume*) amendes (*mawu*) et réserves obligatoires pour les semences. Le *nkanywa* surmontait l'entrée principale de l'enclos. Plusieurs hommes notamment les aînés sociaux les aînés de lignages (*itswadaho* pluriel *zitwadaho*) les maris des doyennes de lignages (*wenyidaho*) et l'aîné social du premier matrilineage de la cité (*fe*) pouvaient se tenir sous le grainier à l'abri du soleil ou de la pluie lors de la préparation dans de grandes marmites appelées (*nkarinka*) de la viande des bovins, des caprins et des ovins tués pour les repas collectifs de grandes cérémonies.

Lorsque le cheptel devint trop nombreux pour le parc et que le rôle rituel des animaux déclina, les animaux furent transférés à la campagne (*ndzemwamdji*). L'enclos prit le nom et les fonctions de *mpangahari* à Mwali et Ndzuani, de *bangwe* à Ngazidja et de *shandza ya dago* à Maoré. Le *nkanywa* devint *payalamdji*, (la cuisine de la cité). C'était un espace couvert. On y suspendait à la charpente les tambours et les tambourins, le velum (*shanda* ou *shandarawa*) qui abritait l'aire de danse et de rassemblement de *mpangahari*, du soleil le jour et rabattait la lumière des lampes à huile la nuit. Les hommes y pratiquaient des jeux de société.

À l'intérieur de la cité, l'ordre de l'arrivée des ancêtres sur le site déterminait l'ordre de préséances des groupes de parenté, et de leur attribution des prérogatives sociales. La lignée issue du fondateur de la

cité occupait le sommet de la hiérarchie sociale. Un appareil de pouvoir non permanent se mettait en place et fonctionnait lorsqu'un problème d'intérêt commun à tous les habitants de la cité surgissait et exigeait une solution appropriée. Le doyen du groupe le plus ancien cumulait les fonctions de Fey de sa lignée et celles de roi (*mfaume*) de la cité. Ce *mfaume* ne possédait aucun pouvoir de décision hors de son clan. Il se bornait à présider le Conseil de *mafey* (pluriel de *fey*), représentants de tous les groupes d'ascendances reconnues membres de droit de cette assemblée. Le *mfaume* veillait au respect de l'ordre de préséances et des règles d'attribution de certaines fonctions sociales et culturelles. Le prestige était acquis par ceux qui faisaient preuve de grands talents d'orateur et de médiateurs entre les matrilignages et entre les quartiers.

Dans chaque quartier, la maison construite et habitée jadis par l'ancêtre fondateur du clan devenait, l'*ilindi*, un lieu de rassemblement de tous les descendants pour des manifestations rituelles destinées à protéger les hommes des catastrophes naturelles, des épidémies et des famines. On y implorait la bénédiction de Dieu sur les morts. Cette bénédiction rejaillissait sur les vivants en stimulant le sentiment de solidarité qui renforçait la sécurité psychologique, voire matérielle, des individus. Le sentiment d'appartenance à la communauté du *mdji* était symbolisé par un enracinement physique de la personne dans le sol. Le *mwenedji* (citoyen du *mdji*) est l'homme ou la femme dont le placenta (*saha* ou *dza*) de sa mère ou d'une grand-mère maternelle y est « conservé », c'est à dire enterré dans la terre du *mdji*, même si le sien propre est enterré à l'étranger. Le placenta est considéré comme une partie de la personne du nouveau-né et non de sa mère.

Au cours des siècles, le peuple comorien s'est toujours défini non pas par un État politique centralisé, mais par une solidarité et une cohésion nationale qui se manifeste par le partage des mêmes représentations de la dignité humaine, de l'ordre divin, de l'organisation sociale et du pouvoir politique, autrement dit par l'unité de croyance quant aux formes des inégalités légitimes. L'interpénétration des règles préislamiques du *mila* et d'un islam sunnite très orthodoxe qui ne reconnaît aucune autorité de type cléricale en dehors des activités rituelles et le morcellement de ce territoire exigü en quatre îles principales a généré une société caractérisée par un habitat groupé, à relations inter organisationnelles exclusivement horizontales entre les collectivités. Le *yezí* est essentiellement un pouvoir de proximité fondé

sur le schéma familial dans la tradition des cités-États swahilies. Le pouvoir est structuré autour de deux lignes de force, les réseaux de parenté fondés sur la filiation matrilinéaire et la territorialité exprimée par les groupes générationnels, chacune correspondant à des traitements particuliers de l'espace et du temps.

Le *mdji* ne comporte pas un appareil de pouvoir politique séparé de type bureaucratique. À un système de gouvernance surplombant la société, traitant les masses comme un agglomérat les cités comoriennes demeurent fortement attachées aux lois endogènes. La légitimité du *yezi* est fondée sur le principe de la séniorité. L'aînesse en tant que principe conceptuel s'applique à une infinité de domaines. Elle dessine une série de relations qui créent l'interdépendance entre les éléments de l'espace et ceux du social et introduit une cohérence en réalisant un ordonnancement des éléments distincts. L'action quotidienne de la famille se joint à celle de la communauté pour la formation des aînés sociaux. Les filles et fils aînés bénéficient d'une position privilégiée au moment de l'apprentissage social. Ils sont autorisés très tôt à assister aux réunions des anciens lorsqu'ils doivent prendre des décisions importantes. Le statut d'aîné autorise la participation à des cérémonies traditionnelles, familiales et supra familiales. L'aîné connaît très tôt les droits, les privilèges et les devoirs de différents groupes lignagers, des classes d'âges et la hiérarchie des statuts obtenus par ceux qui ont réalisé les rituels de formation de l'identité sociale (*urenda undru*) notamment les festivités du Grand Mariage.

Dans les cérémonies et différentes rencontres familiales et sociales, l'aîné reconnaît les moments et les circonstances qui autorisent les uns et les autres à être présents ou absents, à parler ou à se taire, à obliger ou à obéir. Cette formation pratique stimule le besoin de savoir et rapproche les cadets des aînés, les enfants des adultes en inculquant aux cadets le respect et l'obéissance à l'égard des aînés et en créant des relations de subordination entre les générations anciennes et nouvelles. Pour assumer plus tard, leurs rôles de guide de représentant et de médiateur de leurs groupes d'appartenance, jeunes gens et jeunes filles doivent connaître les mythes de fondation de leur lignage, maîtriser son histoire. Ils doivent acquérir les aptitudes à gérer les biens collectifs, à arbitrer les conflits, à diriger les débats en faisant circuler la parole selon le rang d'âge et parvenir au consensus. Chacun

doit être préparé pour devenir le lieu des liens de solidarité de la famille et de son groupe générationnel.

#### LES RITES DE CELEBRATION DES ETAPES DU CYCLE DE LA VIE HUMAINE

Au milieu du premier millénaire de l'ère chrétienne, le système avait franchi une étape historique. Les prestations des festivités furent destinées non pas à la célébration d'un événement annuel du calendrier solaire, à la célébration des faits d'état civil marqueurs de l'état de développement des facultés intellectuel, moral et social. Dans l'idéologie du *milanantsi*, il s'agit du passage de l'état de *mdrwandrabo* (préhumain) à celui de *mdrumdzima* (l'homme accompli ou la femme accomplie). Le mot *shungu* devenait un terme générique utilisé de la même manière dans tout l'archipel. Il marquait une rupture idéologique et matérielle avec le rite agraire originel. Il désignait un processus de socialisation et de suivi de l'identité sociale de chaque Comorien et chaque Comorienne. Les dépenses occasionnées par les rituels représentaient une dette économique et sociale que tout Comorien et toute Comorienne estimait devoir payer à la collectivité pour recevoir les outils symboliques de son statut social. Exemples encore présents dans la vie d'aujourd'hui, la femme paye sa dette à la communauté des femmes de la cité, lorsqu'à l'occasion du mariage de sa fille, elle offre un grand festin dénommé : à Domoni (Ndzuani) *shia sha nyadza*, à Fomboni (Mwali), *kombe la nyadza*, à Moroni (Ngazidja) *mkatre wa mdzadze*.

#### Les bains culturels

Chez les Comoriens, l'individu apparaît dans la société avant sa naissance, on ne naît pas homme. L'existence biologique est un état nature. La forme humaine du nouveau-né le qualifie de *mdrwandrabo*, littéralement un faux humain, le sens exact serait plutôt un pré humain qu'un faux humain. Le *mdrwandrabo* est l'individu à l'état de nature de Rousseau, « son *état de développement moral et intellectuel est nul* ». La famille est la communauté constituée par la nature pour satisfaire les besoins de chaque jour du nouveau-né, et l'accompagner dans son passage à l'état de société. (Rousseau). *Seuls* les rituels de socialisation appelés *urenda undru* (rendre humain ou humaniser) lui permettront « d'épanouir ses dons potentiels ».

Pour le pédopsychiatre, le professeur Saïd IBRAHIM<sup>11</sup>, le *mdrwandrabo* passe par quatre « bains culturels qu'il a appelé *paya* : *paya fœtus*, *paya dahoni*, *paya shioni*, *paya*, *paya la mdi*. Dans chacun d'eux, il est moulé, construit, nourri et protégé<sup>12</sup> ». Ces bains culturels constituent la pierre angulaire de la socialisation. Chaque passage dans un bain culturel (*paya*) est marqué par un ou plusieurs rituels de socialisation appelés *urenda undru* qui archivent dans la mémoire collective des marqueurs de l'identité sociale du futur citoyen. Le terme *undru* est un dérivé du mot *mdru*, l'homme. Réaliser un rituel de socialisation c'est, *urenda undru*, ce qui signifie réaliser l'humain ou humaniser la créature en l'intégrant dans la communauté sociale.

Le premier bain culturel est, « *paya fœtus* ». Le *mdrwandrabo* apparaît dans « *l'utérus de la mère, la matrice, ventre de la lignée. Il est nourri et protégé par la mère, le père, le groupe, les commères (femmes qui entourent la mère), qui ont les expériences de la fécondité* ». Il bénéficie de la nourriture affective. À ce stade, la communauté est conviée à deux rituels de socialisation (*undru*) qui sont :

a. Le rituel du cinquième mois de grossesse.

Il était financièrement à la charge des parents de la future mère et elle était l'occasion d'annoncer l'heureux événement familial à la communauté. Dès ce moment et durant la grossesse, le foie, de tout bovin ou ovin tué dans le village où le quartier, était destiné à la future mère ; ce morceau de viande était considéré comme nourricière pour la femme enceinte. Dans les communautés de pêcheurs à chaque retour de pêche, certaines catégories de poissons étaient offertes à leurs femmes enceintes.

b. Le rituel du septième mois de grossesse

Il était beaucoup plus fastueux et à la charge de la famille du futur père. Celui-ci reconnaissait ainsi publiquement la paternité de l'enfant à naître.

*Le deuxième bain culturel est le «paya dahoni».* Il accueille le *mdrwandrabo* à sa naissance. C'est « *la cuisine, le laboratoire et la*

---

<sup>11</sup> Idem

<sup>12</sup> Docteur Saïd IBRAHIM expert en ethnopsychiatrie chargée d'enseignement aux Universités de Provence et du Var, en France.

*pharmacie, lieu de métissage des objets familiers, des épices, des odeurs, des échanges et des manières d'agir. Lieu où l'enfant commence les apprentissages et sa socialisation*<sup>13</sup> ». Le rituel de l'*undru* a lieu le sixième jour après la naissance. La famille fait connaître le sexe et le nom du nouveau-né à la communauté. La publicité et la solennité de l'évènement inscrivent ces informations dans les archives orales de la communauté, la mémoire collective.

Le troisième bain culturel est, le *paya shioni* ou *payalashio* *apparu avec l'islamisation*. C'est le lieu « *des apprentissages cognitifs, scolaires. Là où l'enfant va à la rencontre des livres, du fundi (le maître) et des autres enfants. Les lieux d'apprentissage des salutations (kwezi, as salam anlaikum), de l'hygiène, de l'éducation civique, du savoir-vivre, de la solidarité, du sens du travail et du partage : tout ce qui permet à l'enfant de devenir un adulte responsable*<sup>14</sup> ».

Le quatrième *bain culturel* est, le « *paya la mdji*<sup>15</sup> » ; il occupe une place centrale dans l'éducation, la protection de l'enfant et la cohésion sociale. « *C'est l'espace physique et symbolique où l'enfant apprend à faire ses premiers pas vers les instances communautaires, les assemblées, et les réunions, la médiation des conflits, le respect vis-à-vis des individus, de la hiérarchie des classes d'âge, de la communauté villageoise ; il apprend aussi à fabriquer ses jouets, à manier les instruments de musique, à participer aux jeux*<sup>16</sup> ».

### L'institution des *hirimu*

Le *payalamdji* est le siège de la société des hommes, mais des bâtiments modernes qui répondent dans nos villes et villages aux goûts et aux besoins des nouvelles générations en matière de technologies modernes accueillent les rencontres et les réjouissances de la société des femmes et de la société des jeunes. Les conséquences culturelles et sociologiques sont nombreuses et certaines ne sont pas favorables à la cohésion sociale. Les *bangwe* et les *payalamdji* traditionnels sont quasi désertés. Dans la société masculine, la chaîne des générations s'est rompue. Du côté de la société féminine, la chaîne des générations est au contraire consolidée. Toutefois, dans les deux sociétés le

---

<sup>13</sup> Dr Said Ibrahim

<sup>14</sup> IdemCv

<sup>16</sup> Said Ibrahim, Repères, la revue de l'expertise n° 001, 2018

patrimoine culturel intangible est en voie de disparition notamment dans les domaines des genres musicaux et du *shinduwantsi*. Les généalogistes qui réactivaient les réseaux de lignages pour consacrer l'alliance des familles des mariés en impliquant la garantie sociale des *wafomamdji* ont cédé la place à des bureaucrates qui déclament les diplômes et les professions de jeunes mariés.

L'organisation des *hirimu* est la première institution sociale trans lignagère de la cité. Elle permet la mise en place des structures fortement systématisées, autonomes et garantes de leur propre permanence. L'institution bénéficie des supports idéologiques très élaborés qui remplissent effectivement des fonctions sociales et économiques qui supportent une certaine souplesse, une variabilité et une solidarité organisées. Le passage d'un grade au grade supérieur est célébré, ratifié, validé et sanctifié par un rituel de formation de l'identité sociale [*urenda undru*]. La relation de respect qui prévaut entre classes d'âge successives s'oppose à la relation d'égalité, de solidarité et de réciprocité qui prédomine entre les membres d'une même classe d'âge.

L'âge est un vecteur de stratification sociale, mais compensée par un processus cyclique dominant dans lequel les membres de la classe d'âge gravissent ensemble les différents échelons de la hiérarchie sociale de sorte que, à tout moment, par son anticipation et sa reproduction interne, toutes les attitudes et toutes les relations possibles sont incarnées successivement par chaque classe d'âge. L'institution des *hirimu* construit dans l'esprit des fils de la cité (*wanamdji*) la « conscience collective » qu'Émile Durkheim a définie comme un système de valeurs partagées par une population et par lesquelles chaque être socialisé se règle pour convenir à la société<sup>4</sup>. La conscience collective fonctionne comme une force séparée par rapport à la conscience individuelle, qu'elle domine généralement. Denise Paulme (1971) a souligné le rôle des classes d'âge comme mécanisme de socialisation de jeunes et comme processus de canalisation de l'agressivité.

À l'adolescence, le garçon séparé des filles est attiré vers la place publique (*pangahari* ou *bangwe, shandza ya dago*), vers le monde masculin structuré en une hiérarchie des *hirimu*. C'est l'âge où l'enfant accepte les traditions librement et avec plus de force, où l'effort de persuasion n'est pas nécessaire parce que son esprit n'a pas eu des idées déjà établies ni à confirmer ni à contredire. L'organisation des

*hirimu*, constitue, au niveau du cursus des fils de la cité (*wanamdji*), une institution d'éducation empirique et pratique, qui possède ses symboles et ses rites de passage d'une promotion à l'autre. Elle présente formellement plusieurs configurations. Plusieurs modèles du système d'âge se combinent différemment selon les cités avec les autres principes de hiérarchie sociale. « Les configurations locales relèvent cependant d'un ensemble idéologique commun et les modalités de chacune d'entre elle se précisent quand on les rapproche<sup>17</sup> »

À Fomboni Mwali, c'est le modèle à progression continue. Le garçon de bonne famille est admis dans le *hirimu* à environ 15 ans, à l'occasion de la cérémonie du *rambu* (bétel). C'est un rituel qui précède tout événement important du *shungu*. La famille y annonce la date, la nature et les modalités du déroulement des manifestations aux autorités du *mdji*. Un oncle ou un doyen du matriclan d'un postulant saisit l'occasion de la présence des hautes autorités de deux clans principaux de Fomboni, *mdjawume* et *mdjawashe*, pour formuler la demande d'adhésion de l'adolescent. La candidature est minutieusement examinée ; les arbres généalogiques des deux parents sont passés au crible. Les ascendants en ligne matrilineaire identifiés comme membre de droit des *madziwe* [matriclans] de Mwali, le garçon est accueilli dans le *shikao*, des plus jeunes. Le *shikao* conserve son nom toute sa vie. À la fin des années 1970, le *shikao/hirimu* des jeunes était celui des Lagera ; après le décès de Babatu, le dernier membre du *hirimu* des anciens, les Sénégalais, un nouvel *hirimu* était créé celui des *Marukaruka*

À Ngazidja dans la plupart des cités, le Grand Mariage représente une rupture sur le parcours d'un homme vers la notabilité. Le mot *hirimu* employé aussi bien avant qu'après cette rupture, désigne donc deux segments de la hiérarchie des *hirimu* qui ne recrutent pas selon les mêmes critères. Dans le premier cas il s'agit des *wanamdji*, les fils de la cité, les mineurs sociaux ; le critère de recrutement est le groupe d'âge. Dans le deuxième cas, c'est celui des *wandrwadzima*, les hommes accomplis, le mot *hirimu* désigne une hiérarchie des groupes des statuts. L'institution la plus représentée comporte selon les villages ou les quartiers urbains, quatre classes qui sont, en ordre croissant : *washondje*, *wazuguwa*, *wafomanamdji* et *maguzi*. Le *guzi* est celui qui a perdu le statut de *mfomanamdji* (roi de la jeunesse de la cité) avant d'avoir pu accéder au statut de *mdrumdzima* (l'homme accompli) par la

<sup>17</sup> Sophie Blanchy 2003, L'HOMME 167-168, pp. 153 à 186

réalisation du Grand mariage. Les noms des *hirimu* dont l'origine est très ancienne évoquent probablement ou bien les tâches communautaires incombant à la classe d'âge, ou bien les pouvoirs qui sont les leurs (exemple, les *wafomanamdji*: les rois des fils du *mdji*).

Un *hirimu* regroupe, en principe, tous les jeunes gens ayant approximativement le même âge, environ 10-15 ans pour les *washondje* 16-25 ans pour les *wazuguwa*, 25-35 pour les *wafomanamdji*. Les relations entre *hirimu* sont calquées sur les relations aînées/cadets. Un père et son fils ou un oncle maternel et son neveu ou deux frères ne peuvent pas être dans la même classe d'âge. Le plus âgé passe automatiquement à l'échelon supérieur. L'intégration d'un adolescent au *hirimu* de *washondje* peut être individuelle, mais elle est généralement collective, quand les *wazuguwa* réussissent à pousser les *wafomanamdji* en fonction à la sortie dans la strate des *maguzi* pour s'emparer du *yezi des wanamdji*. Dans ce cas, les parents, dont les enfants ont à peu près le même âge, se concertent pour constituer le groupe des adolescents. Ainsi tout jeune âgé dix à douze ans peut être considéré comme membre potentiel du *hirimu* de *washondje*.

Deux formalités sont à remplir avant qu'une affiliation individuelle devienne effective. Le père ou l'oncle maternel de l'adolescent doit faire la demande officielle de son intégration auprès du *mfoma bea*, «le roi de la classe d'âge». Ensuite, sa famille doit offrir un grand festin (*mheleyo*) à l'ensemble des *wanamdji*. Plusieurs dizaines, voire plusieurs centaines de convives, répartis dans un certain nombre des maisons, peuvent prendre part au festin du *mheleyo*. Ce sont en effet, les membres de la famille du postulant, leurs amis, leurs voisins et d'autres membres de la communauté qui, en organisant dans leurs foyers un ou plusieurs repas à titre de prestation ou contre-prestation, apportent leur contribution. Après la consommation du *mheleyo*, les *wanamdji* doivent en échange exécuter certains travaux agricoles (*malima*), mais qui peuvent être un transport des récoltes du champ à une maison du village désigné par les parents du nouveau *mshondje* ou des matériaux de construction ou toute autre activité manuelle. Ainsi, l'enfant apprend qu'être *mnamdji* c'est d'abord travailler pour les aînés et pour la communauté. C'est obéir à ceux qui ont déjà obéi à leurs propres aînés et qui à leur tour et légitimement commandent.

Lorsque tous les rituels exigés sont accomplis, le jeune garçon intègre de fait et de droit le *hirimu* des *washondje* qui aussi bien pour lui et

pour la communauté reste son groupe de référence. Le jeune va connaître dans la hiérarchie des *hirimu* des rôles et des fonctions qui échappent à la famille et concernent la totalité de la société. Les *washondje* (pluriel de *mshondje*) nettoient la place publique, et les rues qui y mènent. Ils veillent à ce que les conditions matérielles soient remplies pour que les adultes puissent jouer aux dominos, jeux de cartes, *mraha*, différents jeux de société sur les bancs du *payalamdji*, en fin d'après-midi. Il faut qu'à tour de rôle, quelques *washondje* soient disponibles pour faire des courses, à la demande des aînés présents sur le *bangwe*. Le *mshondje* doit offrir son *ntsapvamwili* (sa sueur) à la société. À la sortie de l'adolescence, le groupe a tissé un réseau de connivences entre ses membres, il est soudé par la camaraderie et le dévouement réciproque.

Le deuxième échelon est celui des *wazuguwa*. Ce sont de jeunes adultes. Ils assument des responsabilités plus importantes. Ils participent à des travaux communautaires d'intérêt général : l'entretien des mobiliers urbains, des équipements collectifs tels que des matériels d'éclairage. Chaque chef de famille peut demander l'aide des *wazuguwa* pour le transport des récoltes vers le village. Sous le contrôle des *wafomanamdji* (les rois des fils de la cité), les *wazuguwa* sont chargés de l'organisation matérielle des manifestations communautaires coutumières et religieuses. Chaque fois qu'une délégation de la collectivité répond à une invitation hors du *mdji*, un ou plusieurs *wazuguwa*, à tour de rôle, l'accompagnent pour veiller sur les objets personnels des délégués, observer et écouter comment les adultes parlent et se comportent à l'extérieur. Lorsque la complicité du groupe avec lui-même et avec le milieu s'affirme, l'ambition de prendre une plus grande responsabilité dans la gestion de la cité naît et s'exprime par le désir d'accéder à l'échelon supérieur de l'*unamdji*, celle des *wafomanamdji* (les rois des fils de la cité). Les postulants s'efforcent de convaincre les *wafomamdji* (rois du *mdji*) qu'ils ont acquis assez de maturité et de savoir-faire pour assumer les fonctions des *wafomanamdji* (rois des fils de la cité) pratiquement celles d'un « Conseil municipal ».

Le renouvellement général des *hirimu* est une étape difficile à franchir, car il faut pousser les *wafomanamdji* en exercice à la sortie. Souverains incontestés, et incontestables des *wanamdji*, les *wafomanamdji* ont toute autorité sur leurs cadets qui leur doivent respect, dévouement et obéissance. Enfin, quitter le *hirimu* des *wafomanamdji* et entrer dans

celui des *maguzi* sans avoir fait le Grand Mariage, signifiait pour eux un échec social. Pour conserver leur statut, leur position et leur pouvoir, les *wafomanamdji* ont recours à tous les arguments pour montrer aux *wandrwarzima* « hommes accomplis », que les postulants sont encore immatures et qu'ils doivent attendre encore, pour approfondir leur connaissance du milieu coutumier et de ses lois.

Les *wazuguwa* de leur côté doivent déployer toute une stratégie complexe comprenant en particulier une cour assidue auprès des membres les plus influents de *wandrwarzima* afin de s'attirer leur sympathie et par suite obtenir leur consentement. Ils cherchent aussi la solidarité des *washondje* puisqu'ils sont en partie bénéficiaires du changement en accédant à un *hirimu* d'un échelon supérieur. Lorsque, malgré tous les efforts des *wafomanamdji* en exercice, l'accord des *wandrwarzima* est obtenu et le jour de l'intronisation fixé, le groupe doit montrer qu'il a bien su gérer sa caisse et qu'il possède le sens de la recherche et l'accumulation des richesses. Il réunit des cabris et des sacs de riz qui servent à organiser un repas offert à tous les *wandrwarzima*. Ils apportent de nouveaux instruments de musique à percussion, des tissus pour la confection d'un nouveau *velum* pour la place cérémonielle du *mdji*.

Le jour venu, tous les hommes sont invités sur la place des cérémonies. Les *wafomanamdji* sont intronisés avec faste par le rituel de prise du pouvoir (*urenga yez*). Un premier discours est prononcé au nom des impétrants par un « homme accompli ». Il présente les dons à l'assistance. Ensuite, le chef des *wafomanamdji* (rois de la cité) proclame solennellement l'admission des *wazuguwa* au rang des *wafomanamdji*.

Le soir, un grand concert a lieu, précédé d'un grand repas, offert à tous les *hirimu* des *wanamdji*. À l'ouverture, le chef des *wafomanamdji* sortants prend le premier, la parole. Il présente le bilan de son « règne », signale les projets non réalisés et les obstacles rencontrés. Il formule des souhaits de réussite à ses successeurs, en insistant sur la nécessité de préserver et de renforcer la cohésion de la communauté, et de réaliser les objectifs définis par les habitants. Il présente à l'auditoire le nouveau comité pilote désigné par les nouveaux *wafomanamdji*. Il est composé d'un chef, *mfoma-bea* (roi de la classe d'âge), d'un porte-parole (*mkalimani*), d'un trésorier (*benge*) et d'un animateur (*mbasha*). Un *guzi* (ancien *wafomanamdji*) connu pour ses compétences en matière de droit coutumier et le chef des nouveaux

*wazuguwa* se joignent à l'équipe pour former le comité de direction de l'*unamdji*. Le *guzi* assume les fonctions de conseiller juridique et le *mzuguwa* est chargé de relations avec les cadets.

Le chef des nouveaux *wafomanamdji* ou son porte-parole [*mkalimanj*] prononce le premier discours des nouveaux *wafaume* [rois]. Il rappelle que « ces changements de personnel sont le résultat d'un projet ancestral et que les traditions alimentent les sources de renouvellement de la communauté du *mdji*.<sup>18</sup> Il s'engage, au nom du groupe, « à faire évoluer les modèles hérités du passé, en s'appuyant sur la situation sociale actuelle de la communauté et en tenant compte des aspirations et de la sensibilité des nouvelles générations »<sup>19</sup>.

Les *wafomanamdji* assurent les fonctions de gestion des services publics du *mdji*. Ils ont autorité sur tous les *hirimu* des *wanamdji* (de la jeunesse) auxquels ils répartissent les tâches et contrôlent l'exécution. Ils sont directement responsables de la paix civile, de la sécurité des biens et des personnes. Ils veillent à la scolarisation des enfants, à leur l'assiduité sur les ateliers de production des biens et des services. Ils doivent assistance aux personnes âgées et sans ressources surtout en cas de catastrophe naturelle ou d'incendie et doivent s'assurer que leurs champs sont cultivés et que les récoltes sont mises en lieu sûr. La caisse des *wanamdji* alimentée par les manifestations organisées à l'occasion des événements familiaux dans le cadre du *shungu* est gérée par le *benge* (trésorier) des *wafomanamdji*.

Le chef du *hirimu* ou *mfomabea* n'est ni le doyen d'âge, ni le plus instruit, ni le détenteur d'une connaissance particulière. Il n'est pas choisi en raison de ses origines familiales. C'est un homme reconnu par ses pairs pour son intégrité morale, sa disponibilité et ses qualités de médiateur et de conciliateur. C'est sa capacité oratoire et sa science du compromis qui assoient définitivement son autorité ; sa compétence se mesure précisément à cet art de maîtriser l'évènement lorsque le débat prend une tournure inattendue. Ses collègues, membres du comité directeur, ne sont que des suppléants. Les titres mentionnés plus haut signifient une disponibilité totale des membres de l'équipe à l'égard du chef et non une position de compétence ni l'accès à des relations sociales particulières. Deux principes gouvernent les relations entre les membres du *hirimu*. Le chef d'un *hirimu* de *wanamdji* prend les

---

<sup>18</sup> Extrait d'un discours prononcé le 14 avril 1986 par un nouveau *mfomanamdji* dans le village d'*Itsandzeni* au nord-est de Ngazidja

<sup>19</sup> Idem

décisions conjointement avec les membres de son comité, mais aussi avec d'autres individus qu'il choisit selon les circonstances et le sujet traité. Qu'il s'agisse des travaux d'intérêt général réalisés au champ, dans la forêt, en mer ou dans les quartiers de la cité, qu'il s'agisse des rituels qui affectent la communauté [mariages, funérailles, etc.], qu'il s'agisse des activités récréatives [danses, chants, théâtres] ou compétitions des jeux de société, le *mfomabea*, doit faire appel aux compétences des spécialistes, dès la conception à la réalisation. Il aura alors rempli sa mission principale qui est celle de « faire participer » tout le monde. Le *mfomabea* est une instance modératrice, l'expérience personnifiée du *hirimu* et le véritable porte-parole de sa promotion et de tous les *wanamdji* devant le village et auprès des *wanamdji* des autres villages.

Les anciens *wafomanamdji* ayant perdu leur pouvoir (*yezi* ou *ufaume*) entrent dans le *hirimu* de *maguzi* en attente de faire le Grand Mariage ou sans espoir de le réaliser un jour. Ils n'ont pas de fonction bien définie. Affranchis de très nombreuses corvées, ils ont droit, dans tous les cas, à la considération des membres des *hirimu* inférieurs. Les *maguzi* ont aussi une part dans le partage des prestations. Souvent âgés, ils peuvent être des médiateurs utiles et écoutés en cas de conflit. Néanmoins, si le nombre des *maguzi* s'élève et comprend des personnes d'âges différents, le *hirimu* se subdivise en plusieurs sous-groupes affublés de noms parfois désobligeants, qui rappellent leur situation d'échec social.

La période de la vie passée dans les *hirimu* de l'*unamdji* est aussi importante pour la construction du civisme chez le jeune comorien individuellement que pour la cohésion nationale. C'est là que se soude la cohésion qui lie les membres du groupe d'âge ; c'est là que chacun acquiert progressivement la discipline sur soi-même, l'empressement à rendre service, le respect des anciens et de la hiérarchie sociale. Les jeunes découvrent une dimension supra-individuelle et développent un profond sentiment d'appartenance à une collectivité jalouse de son autonomie symbolisée par les places des cérémonies du village appelé *bangwe* à Ngazidja, *mpangahari* à Ndzuani, et à Mwali et *shandzayadago* à Maore).

Le système des classes d'âge est aussi un processus de contrôle social. Il est l'un des moyens mis en œuvre par la communauté pour s'assurer de la conformité de sa jeunesse aux normes et aux pratiques en vigueur

et ainsi garantir la cohésion sociale. Les *wanamdji* sont soumis par les aînés à une observation stricte et permanente pour éviter toute déviation par rapport aux normes établies et par conséquent pour éviter toute perturbation sociale. Quand il y a un conflit, quand l'un des membres du *hirimu* commet une faute, c'est tout le *hirimu* qui en est reconnu responsable. La sanction est collective, elle est appliquée à l'ensemble de la classe d'âge.

Au fil des interactions quotidiennes, l'autocontrôle des émotions, la maîtrise de soi, le refoulement des pulsions étaye l'effet d'un contrôle social que le membre du *hirimu* s'impose à lui-même pour tenir son rang dans le *hirimu* et le rang du *hirimu* dans la société. Pour assurer l'apparence que chaque *hirimu* veut donner, il faut que, face aux erreurs et aux accidents inévitables de sa représentation, ses membres, comme les membres des autres *hirimu* qui les observent, soient dotés de qualités telles qu'ils puissent réagir aux défaillances. Ces qualités sont la loyauté, la discipline et la circonspection. Avec la loyauté viennent les obligations morales qui donnent de l'épaisseur aux apparences. Avec la discipline vient l'idée que, par-delà sa propre tâche, un membre de *hirimu* doit assurer avant tout l'apparence voulue, et donc obéir à certaines règles, et conserver une certaine attention pour réagir à propos à tout ce qui peut se produire. Enfin plus fondamentalement, l'intériorisation du contrôle social est le fruit d'une socialisation réussie. Autrement dit, le processus historique et collectif d'intériorisation du contrôle social est aussi un apprentissage individuel, à l'échelle d'une vie : « chaque individu doit parcourir pour son propre compte en abrégé le processus de civilisation que la société a parcouru dans son ensemble ; car l'enfant ne naît pas civilisé <sup>24</sup> ».

L'institution des *hirimu*, est largement ouverte à tous les jeunes de la cité qui en tant que membres ont les mêmes devoirs et jouissent des mêmes droits. Elle est la seule forme d'association affranchie de toute ségrégation fondée sur la richesse, la descendance et le savoir (Chouzour 1989 : 273). Toute position de prestige peut être acquise grâce à des qualités personnelles mises au service de la communauté (Françoise LE GUENNEC-COPPENS 1992)

L'institution des *hirimu* développe la conscience collective, mais elle est aussi le lieu où les *wanamdji* apprenant des orateurs le passé des mariés et de la cité au cours des cérémonies s'éveillent à la conscience historique. Ils acquièrent la capacité à accéder à la dimension historique

par la conscience de leur passé. Celui-ci est indispensable pour comprendre qui ils étaient. « Parce qu'un homme sans mémoire est un homme sans vie, un peuple sans mémoire est un peuple sans avenir<sup>20</sup>. »

### L'accès au cursus des hommes accomplis (« *wandrwarzima* »)

L'étape cruciale du cursus d'accession à la majorité sociale et à la citoyenneté est le grand mariage. Moinecha Said Islam et Sophie Blanchy 1989, le décrivent justement « comme une mise en scène, chantée et dansée, des relations entre des groupes familiaux, entre des cercles sociaux, entre des générations et entre la communauté des hommes et celles des femmes<sup>21</sup> ». Le « grand mariage » met en action toutes les structures des groupes familiaux et de la communauté du *mdji* durant plusieurs semaines. Les relations entre les membres du réseau de parenté de chaque fiancé et entre les deux familles sont réactivées par un processus d'échanges des dons et contre-dons qui consacre leur alliance.

« L'homme accompli » allie un sens aigu de l'émulation à un grand respect de la hiérarchie traditionnelle dans laquelle il cherche à s'inscrire en sollicitant le titre de notable. Cette position est acquise en réalisant le *ndola nkuu* (« grand mariage ») en accomplissant une série d'actes coutumier. Institution fondamentale, le « grand mariage » est le seul moyen d'accéder au rang de *mdrumdzima* (« l'homme accompli ») au statut de majeur social. A ce statut, sont liés des privilèges dont le droit à la parole n'est pas la moindre. Le nouveau marié peut dorénavant dans les assemblées du village ou du quartier prendre part aux délibérations et aux décisions intéressant la collectivité et même parler au nom du village dans d'autres villages. Plus encore, il a droit au respect de tous, et en particulier de ceux qui n'ont pas fait leur « grand mariage. Cependant le « grand mariage » ne constitue pas une fin en soi. Certes il permet à l'individu d'acquérir son identité sociale de notable, mais si celui-ci désire monter en grade dans la hiérarchie des « hommes accomplis » et gagner en prestige et en autorité, il doit s'acquitter d'autres prestations coutumières telles que le mariage de sa fille, de son fils, de sa nièce matrilatérale. Dans la hiérarchie de *wandrwarzima*, les *wanazikofia*, puis *wanazikofia wahanda* (« les petits

---

<sup>20</sup> Marechal Ferdinand Foch, *Mémoires pour servir à l'histoire de la guerre de 1914-1918* publiés en 1931

<sup>21</sup> Le statut et la situation de la femme aux Comores, PNUD, Moroni, mars 1989

bonnets de première classe »), puis les *wabaladjumbe*, les *wafomamdji* (les « rois de la cité », les *wafwahaya* ou *wadzade* (les « anciens ») qui forment une catégorie d'excellence où se trouvent ceux qui, du fait de leur grand âge et de leur longue expérience, acceptent d'être hors système tout en conservant les privilèges acquis. Ils forment une sorte de conseil de que l'on vient consulter en cas de besoin.

Une plus grande notoriété est reconnue à certains *wandrwarzima* « les hommes accomplis » pour leur mérite personnel. Leur autorité s'exerce dans des aires d'actions plus ou moins étendues (groupes de quartier que nous avons appelés « arrondissements de *mila* » village, région, pays), tandis que leur pouvoir, fondé essentiellement sur la tradition (*mila*) est omniprésent dans tous les domaines, en particulier social et politique. L'intelligence, le dynamisme, le charisme, la générosité, l'intégrité, la neutralité sont les qualités les plus souvent mentionnées pour distinguer et donc différencier les "grands notables" au sein de chaque grade de la hiérarchie de *hirimus* des hommes accomplis. La possession de toutes ou partie de ces qualités fait d'un *mdrumdzima*, un homme de relations et de dialogue, un homme d'esprit d'initiative, de compromis et de synthèse qui sait faire le lien entre les deux segments de la hiérarchie de *hirimu* de la cité, c'est-à-dire entre le *wanamdji* « les enfants de la cité » et les *wandwarzima*, « les hommes accomplis ».

Figure de proue de la communauté, l'aîné social, du *hirimu* de *wafomamdji* le (*mfoma bea*) est un conciliateur et un réconciliateur, un pacifiste et un sage qui pour régler les conflits sociaux, "non seulement, cherche une ligne médiane, mais sait orienter sur le bon chemin. Il discute et communique avec ferveur son point de vue, mais surtout il parle avec une éloquence qui attire sur lui l'attention de tout le monde. En effet, dans cette société à tradition orale l'éloquence est un talent fort apprécié. Considérée comme la dimension la plus importante de la communication, elle confère au notable un grand prestige. Le grand notable est donc un tribun, un défenseur du *mila*, un savant généalogiste qui connaît le *shinduwantsi*, c'est-à-dire la pensée, la langue et la culture comorienne qui ont été transmises par ses aînés. En résumé, le grand notable maîtrise les éléments fondamentaux du patrimoine historique de la civilisation comorienne notamment sa hiérarchie sociale et sa tradition (*mila*). Le grand notable se caractérise par ses compétences à gérer les problèmes sociaux, ses dons oratoires, son pouvoir de persuasion et sa connaissance du *mila*. C'est aussi essentiellement sa dimension morale et sociale, reconnue par ses

paires, qui jouent le rôle décisif dans la formation du renom et du pouvoir d'un grand *mdrumdzima*. La réputation d'un grand notable est aussi en corrélation avec un son grand âge qui est perçu comme la mesure la plus sûre de l'expérience, de la connaissance et du savoir, et le critère primordial de la maturité et de la sagesse.

Le *mnatrengweni* (l'homme public), le tribun est celui qui croit en une certaine façon de faire et qui, en conformité avec un certain nombre de valeurs admises par tous, s'arroge la responsabilité de faire valoir la culture, la tradition en faisant et en participant aux festivités coutumières et religieuses (*andanamila*) de son village et des autres villages de l'île ou de l'archipel. Il est connu pour son charisme, pour sa capacité à communiquer, à jongler avec les paraboles.

#### LE YEZI OU GOUVERNANCE DE LA CITE

« L'organisation sociale d'un pays est un corps vivant doté d'un héritage génétique » (G. Zossou, 2000). Il en est de même de celle du *mdji*, la cellule de base de la nation et de l'Etat comoriens. Produit d'une histoire millénaire, le *mudji* (Mwali) *mdji* (Ngazidja), *muji* (Ndzواني) ou *dago* (Maore) est l'univers social de base du Comorien. Sa continuité historique, le contrôle des propriétés communes, l'exercice collectif d'un ensemble des droits, l'acceptation d'un ensemble de devoirs, l'existence d'une autorité représentative, font de cette communauté, le moule des idées et des sentiments du Comorien. C'est du *mdji* et non de l'île ou de l'État que le Comorien attend la satisfaction des besoins humains sociologiques de base : l'identité, la sécurité, la reconnaissance sociale, la participation et l'autonomie. La devise du *mdji* est : *UPATSA, UPATSIWA, ULIPVA* (donner, recevoir, rendre).

Le *mdji* ne comporte pas un appareil de pouvoir politique séparé de type bureaucratique. La légitimité du *yezi* (pouvoir) est fondée sur le principe de la séniorité sociale. Le *yezi* est structuré autour de deux lignes de force, la filiation matrilineaire assumée par les aînés de lignée et la territorialité, assumée par les aînés **des groupes générationnels chacun** correspondant à des traitements particuliers de l'espace et du temps. À un système de gouvernance surplombant la société, traitant les masses comme un agglomérat parfois les cités comoriennes demeurent fortement attachées aux lois endogènes. Elles ont fait face aux législations coloniales et néocoloniales (1912-1989), et préservé dans les collectivités locales les formes d'un pouvoir immergé dans le système

social et compris par la population non déculturée. Les citoyens comoriens obéissaient à des règles de droit pluriséculaires qui concouraient depuis des siècles à l'harmonie de la vie des personnes et des cités au sein de la communauté nationale.

La légitimité du yezi est fondée sur le principe de la séniorité. L'aïnesse en tant que principe conceptuel s'applique à une infinité de domaines. Elle dessine une série de relations qui créent l'interdépendance entre les éléments de l'espace et ceux du social et introduit une cohérence en réalisant un ordonnancement des éléments distincts. L'action quotidienne de la famille se joint à celle de la communauté pour la formation des aînés sociaux. Les filles et fils aînés bénéficient d'une position privilégiée au moment de l'apprentissage social. Ils sont autorisés très tôt à assister aux réunions des anciens lorsqu'ils doivent prendre des décisions importantes. Le statut d'aîné autorise la participation à des cérémonies traditionnelles, familiales et supra familiales. L'aîné connaît très tôt les droits, les privilèges et les devoirs de différents groupes lignagers, des classes d'âges et la hiérarchie des statuts obtenus par ceux qui ont réalisé les rituels de formation de l'identité sociale (*urenda undru*) notamment les festivités du Grand Mariage. Dans les cérémonies et différentes rencontres familiales et sociales, l'aîné reconnaît les moments et les circonstances qui autorisent les uns et les autres à être présents ou absents, à parler ou à se taire, à obliger ou à obéir. Cette formation pratique stimule le besoin de savoir et rapproche les cadets des aînés, les enfants des adultes en inculquant aux cadets le respect et l'obéissance à l'égard des aînés et en créant des relations de subordination entre les générations anciennes et nouvelles. Pour assumer plus tard, leurs rôles de guide de représentant et de médiateur de leurs groupes d'appartenance, jeunes gens et jeunes filles doivent connaître les mythes de fondation de leur lignage, maîtriser son histoire. Ils doivent acquérir les aptitudes à gérer les biens collectifs, à arbitrer les conflits, à diriger les débats en faisant circuler la parole selon le rang d'âge et parvenir au consensus. Chacun doit être préparé pour devenir le lieu des liens de solidarité de la famille et de son groupe générationnel.

Au sein d'une lignée, toute personne homme, femme, quel que soit son rang de naissance, est appelée un jour à fonder une cellule familiale et donc à assumer un rôle d'autorité et de représentation dans la cité. Sous l'autorité des *wadjomba* (oncles maternels) et des *wenyidaho* (chefs de famille), le *daho* (groupe domestique à plusieurs foyers) met

le comportement des nouvelles générations, en conformité avec la morale, le culte et le droit de la société. Le *daho* inculque les principes de filiation, de résidence et d'alliance, prescrit les rôles sociaux en mettant l'accent sur le sens du devoir, l'éthique des responsabilités, la solidarité familiale, le respect de la hiérarchie sociale. C'est la famille élargie qui inculque en premier lieu les règles du code de l'honneur, la fidélité aux liens d'appartenance, la réciprocité des dons dans les échanges.

La cité comorienne est une agglomération des villages, de sortes « d'arrondissements »<sup>22</sup> qui se présentent, chacun comme une réplique à une moindre échelle de l'unité de la cité, en conservant l'intensité des relations internes au sein des familles et entre les familles. Selon le sociologue français, Gabriel Tarde, [1890, réédité en 1993] « tout naît dans l'imitation et l'amour. L'amour de la cité et du pays, le sentiment patriotique tout cela s'apprend<sup>23</sup> ». L'intégration des enfants dans la communauté sociale est réalisée principalement par l'adhésion au *hirimu*. Le *hirimu* insère l'individu, dès sa prime jeunesse, dans une institution territorialisée au sein de la cité à la fois éducative et sociopolitique. En lui octroyant un rôle, si minime soit-il, dans la gestion de la cité, il lui attribue une capacité juridique définie qui lui permet d'exister administrativement et socialement.

### La gouvernance par le consensus social et politique

L'unité économique et sociale de base aux Comores n'est pas l'individu, mais le groupe, la cellule conjugale, la famille élargie, le groupe générationnel de proximité territoriale, etc. Aussi, la population du *mdji* ne prend pas ses décisions par un vote à la majorité des voix. Imposer la majorité au risque de marginaliser les minorités est une source importante d'instabilité sociale, politique et institutionnelle. La démocratie, au sens de gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple, est, dans la culture comorienne, une activité collective dont la fonction essentielle est de « faire société ». Dans la communauté du *mdji*, les décisions des aînés sociaux sont prises par consensus. Il s'agit de la mise en œuvre d'un ensemble de dispositifs [règles, normes, protocoles, conventions, contrats...] pour assurer une meilleure coordination des parties prenantes d'une organisation, chacun détenant

<sup>22</sup> DAMIR Ben Ali 2004, Musique et société aux Comores Édité. CNDRS-KOMEDIT

<sup>23</sup> Les Lois de l'imitation 1890, rééd. Kimé, 1993.

La Philosophie pénale 1890, rééd. Cujas, 1972.

L'Opinion et la Foule 1901, rééd. Le Sandre, 2006.

une parcelle de pouvoir, afin de prendre des décisions consensuelles et de lancer des actions concertées. C'est un processus de recherche du consentement, le plus large, sans recourir à un vote formel préalable, au moyen de discussions, en dépassant les blocages et les clivages entre des positions différentes, voire divergentes, pour arriver à un compromis acceptable par tous. Il permet de ne faire apparaître ni les objections, ni les abstentions, mais le consensus social, qui fait en sorte que la très grande majorité des individus composant le groupe social accepte et se conforme à un ensemble de règles de conduite, rendant possible la vie commune. Dans le *mila* comorien, un accord consensuel est un contrat formé par le seul constat du consentement des différentes parties. « *Wo mdji wamba* = la ville ou le village a adopté ». A Mwali la formule conclusion est *Wo mtsambu wamba* (le sagoutier a dit)

La communauté n'ignore pas qu'une implication individuelle forte est nécessaire pour faire suivre la prise de décision de l'action. Auquel cas la prise de décision nécessite une négociation au bout de laquelle tous les participants au débat seront satisfaits. Ça peut être long à mettre en place, car le consensus est le produit patient de toutes les meilleures idées et volontés dans un groupe, dans un esprit de cohésion et d'équilibre. Les minorités sont présentes et entendues tout au long du processus (et pas seulement à la fin) : la décision est élaborée collectivement. Cette forme de démocratie présente l'avantage de prendre en compte toutes les positions majoritaires et minoritaires. Elle organise l'interdépendance entre les pouvoirs des aînés de lignée et ceux des aînés de territoire chargés de l'action collective. Ces séniors sociaux échangent leurs ressources, négocient leur participation à l'action commune pour atteindre leurs objectifs. Le résultat des échanges est déterminé non pas seulement par les ressources des participants, mais aussi par les règles du jeu et le contexte. Chaque intervenant au débat est conscient qu'il n'a pas en face de lui un individu qu'il peut traiter d'adversaire, mais un ou plusieurs réseaux sociaux, auxquels il doit du respect.

Ce modèle de démocratie est profondément ancré, dans la mentalité collective. Des systèmes éducatifs traditionnels, formels et informels, préparaient les aînés sociaux depuis leur tendre enfance jusqu'à l'âge adulte pour contribuer à l'aboutissement du consensus. Les espaces réservés aux débats, « les arrondissements traditionnels », sont calibrés pour préserver les liens affectifs et le respect entre les parties

prenantes, les familles et les groupes générationnels que chaque citoyen représente et à qui chacun s'adresse pour aboutir au consensus. Le *yezí* (gouvernance) est une forme de pilotage multi parties prenantes. Les décisions ne sont jamais le fait d'un unique décideur omnipotent, mais bien le fruit de la concertation, après avoir soigneusement pesé le pour et le contre selon les différents intérêts des parties prenantes.

### La séparation des pouvoirs

« Le pouvoir politique est inhérent à toute société : il provoque le respect des règles qui la fondent. Son mode d'organisation découle des représentations de l'ordre social désirable et de l'idée que les membres se font de la domination politique. » (G. Balandier). La direction des intérêts moraux et politiques d'une part et d'autre part l'administration et la gestion matérielle des services collectifs sont séparées et attribuées à deux segments différents de la hiérarchie des *hirimu*.

La direction des intérêts moraux et politiques est à la charge des *hirimu* des *wandrwadzima* « les hommes accomplis ». Elle est scindée en deux :

#### 1. Le pouvoir de réglementation et de sanction

Il est exercé par les *wafomamdji* « les rois de la cité ». C'est le *hirimu* de ceux qui ont marié leurs enfants ou les enfants de leurs familles maternelles et réalisés d'autres rituels sociaux qui sont des marqueurs durables de leur identité sociale.

Les principales fonctions de *wafomamdji* sont :

- a) Interpréter et faire appliquer les lois traditionnelles (*milanantsi et andanamila*). Ils peuvent modifier et même créer de nouvelles lois secondaires locales, l'*andanamila*.
- b) Garantir les droits des familles sur la propriété foncière. Celle-ci était communautaire, elle constituait le support matériel et le garant de l'existence sociale des groupes filiation et la perpétuation de relations d'échanges matrimoniaux et économiques.

- c) Évaluer et accepter ou refuser le projet de grand mariage selon que les moyens en nature et en numéraires disponibles sont estimés, soit conformes au standard local soit excessif soit trop faible.

Dans l'idéologie du *mila*, l'objectif du grand mariage n'est pas de créer une nouvelle famille, mais d'assurer la pérennité d'une ancienne famille, celle de la mère de la mariée. Dans une cité prospère, l'épargne d'une mariée en biens meubles (or, bétail), bien fonciers (terre de culture, de pâturage ou de construction) constitue une capitale mobilisable pour créer les meilleures conditions possibles pour l'entrée dans la vie active. C'est un investissement pour l'avenir de la cité.

Le chef des *wafomamdji* est choisi par ses pairs pour ses qualités d'orateur et de meneur d'hommes.

## 2. Le pouvoir d'appel et de validation

Les dignitaires (*wafwahaya*) ou doyens (*wadzade*) disposent du pouvoir d'appel sur toute décision prise par le *wafomamdji*. Ils doivent valider toute nouvelle règle de l'*andanamila* et ils participent avec les *wafomamdji* aux assemblées régionales et insulaires pour le règlement des conflits.

## 3. Le pouvoir de gestion des services collectifs

Il échoie aux *wanamdji* dirigés par les *wafomanamdji* (les rois des enfants de la cité) sous le contrôle de *wandrwarzima* de premiers échelons de la hiérarchie de cette catégorie sociale, celle des « hommes accomplis ». N'ayant pas marié des enfants selon les règles du *mila* (traditions), ils sont considérés comme peu au fait des rouages du système social et doivent consacrer le maximum de leur temps aux activités liées au *mila* et les rituels du *shungu* aux côtés de *wafomamdji* et de *wafwahaya*. Ils doivent acquérir le savoir nécessaire à l'accomplissement des fonctions supérieures du *mila*.

## SHUNGU ET CONSCIENCE HISTORIQUE

Toute célébration d'un événement dans le cadre du *shungu* implique la désignation d'un aîné social un *mfawumé* (un chef, littéralement un roi).

Le vocable *mfawume* (roi) est un concept très expansif dans la langue comorienne ; il englobe de nombreuses catégories d'autorités. Dans la cité, tout groupement d'individus désigne à sa tête un *mfawume* ou *mfalme* (un roi). Le chef d'une association, le chef d'une classe d'âge, le chef de village, sont respectivement, *mfoma-chama* (roi de l'association), *mfoma-bea* (roi du groupe d'âge.) *mfoma-mdji* (roi de la cité). Certains de ces événements sont des marqueurs durables de l'identité sociale et sont célébrés par des rituels du *shungu* (*urenda undru*) grâce auxquels le *mila* reconnaît à cet homme ou à cette femme que son état de développement intellectuel, moral et social n'est plus nul.

### Les bains culturels

Le *mila* reconnaît socialement l'apparition de l'individu au cinquième mois de grossesse, en tant que *mdrwandrabo* (préhumain). À sa naissance, le *mdrwandrabo* est à l'état de nature de Rousseau, « son *état de développement moral et intellectuel est nul* ». Il entame le cursus de l'apprentissage social par la participation aux activités de différentes structures catégorielles de la cité, et des célébrations liées au *shungu* qui contribuent à la formation de son sentiment d'attachement à la communauté qui devient une caractéristique culturelle fondamentale qui sous-tend beaucoup de ses comportements aussi bien à l'intérieur du pays qu'à l'étranger.

Chez tous les Comoriens, à certains moments de leur vie, chaque famille est une dynastie et chaque village est un royaume. Le patrimoine le plus précieux, pour chaque groupe de parenté, est une riche collection de chants, de légendes et de mythes de fondation de matrilignages, des fondations des villages et des migrations à l'intérieur de l'archipel. **Chanter c'est communiquer. Chanter a plus d'impact que parler.** La vie du Comorien est en quelque sorte, ritualisée par des pratiques qui participent de l'enfance à l'âge adulte, à sa socialisation. Les représentations mentales créées par les événements chantés et dansés que les groupes familiaux et sociaux partagent sont regroupées dans la mémoire collective. La mémoire collective selon l'historien français Pierre Nora, c'est « le souvenir ou l'ensemble de souvenirs conscients ou non conscient d'une expérience vécue, ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité dans laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante ». C'est bien cette mémoire collective qui permet à la fois au groupe de parenté et à la communauté locale d'accéder à sa

propre dimension historique par la conscience de son passé indispensable pour comprendre ce que l'on est. Chaque grand-mariage crée une multitude des moments forts, producteurs de souvenirs dans la mémoire collective et des échanges que chaque sujet et chaque groupe de parenté entretient avec le milieu social, puisque ce sont les caractéristiques du milieu à travers les situations vécues, qui mettent en jeu la production de telle ou telle représentation mentale<sup>3</sup>.

Le passage de l'état de *mdrwandrabo* à l'état de *mdrumdzima* exige beaucoup de temps et des ressources culturelles, sociales et symboliques qui permettent à l'homme et à la femme d'obtenir une reconnaissance au sein de la société. Certaines valeurs, dont le culte de l'honneur, le respect familial, le respect des hiérarchies sociales, la solidarité, la confiance sont essentiels à la fois pour la famille qui, au cours de l'histoire de la cité, va devoir s'ériger au rang de dynastie, et à l'homme et à la femme à marier pour qui, la cité, les réseaux sociaux des parents et amis des autres cités et régions viendront participer à leur intronisation en sultan et sultane, durant la période de cérémonies. Ce nouveau statut reconnu et respecté non seulement par la cité, mais par toute la population de l'archipel, donne le droit de porter partout des tenues vestimentaires exceptionnelles, l'écharpe (*mharuma*) et le manteau d'apparat (*djoho*) pour l'homme et *sahare, soubaya* et certaines catégories de bijoux pour la femme. Au moment de célébrer un grand-mariage, on n'élève pas l'homme et la femme à la dignité de *mfoma mdji* (roi de la cité), mais bien à la dignité d'un sultan et d'une sultane.

L'entrée dans la maison nuptiale symbolise l'entrée d'un sultan dans le *dahwayezi* (la maison du pouvoir). Sous le régime des sultanats, le nouveau roi quittait la maison des princesses de sa dynastie, le *djumbe* (le palais royal) et se rendait à un lieu fixé depuis la création du sultanat. À Ngazidja c'était à la porte d'*Irungudjani* à Moroni pour les sultans de *Bamabao* et à *Bandamadji* la Itsandra pour les sultans d'Itsandra. A la fin de la cérémonie d'intronisation, le sultan était conduit au *Dahwayezi* (le palais du pouvoir), au palais de *Dziguizoni* à Moroni pour le royaume de *Bambao* et au palais de *Singani* à *Ntsudjini* pour le royaume d'*Itsandra*.

La terminologie des premiers rituels du *shungu* était fortement marquée par les travaux communautaires, d'agriculture, de récolte et de construction de la maison nuptiale qui figure le *dahwayezi* des sultans d'autrefois.

Les rituels liés au *mwafaka* (fiançailles) étaient clôturées par le *mrema-daho* (lit. Rizière familial). Le fiancé accompagné de son groupe d'âge prenait en charge la culture d'un champ de riz appartenant à la fiancée. La veille de l'envoi de la dot a lieu le *tibu* du côté des femmes. Le *tibu* est une plante odoriférante dont extrayait une essence utilisée pour la fabrication d'un parfum. Il y avait des travaux réalisés par les jeunes filles et jeunes femmes de la classe de la mariée, *shipandre* à Wani Ndzuanu ou *Sasa* à Moroni. *Shipandre* signifie « hie », *Sasa* c'est le refrain du chant qui généralement accompagnait et rythmait le travail. Les jeunes femmes participaient à l'achèvement des travaux de construction de la maison, en damant avec des hies le sol cimenté de l'intérieur de la maison nuptiale.

La cérémonie de l'*upvamba* « coton » annonçait l'entrée solennelle du mari dans la maison nuptiale. Le coton récolté au champ était amené à la maison de la mariée en chantant et au son des tambourins par un cortège de femmes. Il était immédiatement préparé et en rembourrait les matelas et les coussins des jeunes mariés. Le rituel du *trandiko* (décoration) suivait. Il rassemblait autour des spécialistes des gens de la famille et du quartier, la veille de l'entrée solennelle à la maison nuptiale pour installer les meubles, accrocher les rideaux, disposer de dizaines de bibelots sur les étagères et dans les niches aménagées dans les murs. Les artisans travaillaient, les musiciens jouaient différents instruments, les interprètes chantaient les louanges des mariés, déclamés les hauts faits des anciens de leurs familles et dansaient la *bora*, le *mbiu*, le *wadaha*, etc. La musique étant aussi destinée à soutenir l'effort des artisans et à coordonner leurs actions, le genre musical était déterminé par le type de travail effectué ou se trouvant à l'origine de la fête, mais aussi par le niveau social de la famille qui l'organisait.

Les choses ont beaucoup évolué. Les techniques de construction sont aujourd'hui trop complexes pour qu'un groupe de jeunes filles de quartier réalise le parquet d'une maison moderne. Les goûts également. Il n'est pas évident pour une association des femmes de village de fabriquer le parfum souhaité par le jeune couple ou les matelas et les coussins de leur lit de noce. Il faut recourir aux services d'artisans professionnels ou acheter chez les importateurs. Toutefois, ces objets, quelles que soient leurs qualités, ne peuvent que satisfaire un besoin de consommation, et non le *undru* « ce haut degré de maturité sociale » recherché par la communauté à travers tous ses rituels. C'est la

communion du *mdrwandrabo* « préhumain » avec les hommes et les femmes de toute la collectivité qui conduit à la réalisation du *undru*.

## LE SHUNGU A FOMBONI

- Le terme utilisé à Mwali pour désigner le grand mariage ou l'ensemble des étapes par lequel l'homme et la femme accèdent au statut social de *mdrumdzima* est le mot shungu. Il désigne aussi chaque étape voire tout repas cérémoniel. Il désigne aussi un groupe de parenté ou d'alliance endogamique. L'île de Mwali abrite deux groupements principaux de *shungu*.
- - Le shungu de Mledjele localisé dans les villages de Nyumashuwa et Wala
- 
- Le shungu de Fumbuni, le plus important et qui couvre les villages les plus anciens de l'île et regroupe des clans nommés *madziwe* (sing. *dziwe*) qui rassemblent des familles élargies, *malaho* (sing. daho) groupes de filiation (*mimba* = ventre) que l'on désigne du nom d'un ancêtre éponyme. Les groupes de résidences qui forment les *mimba* sont les *miraba*. (palissade et par extension cours d'une maison).

Quel que soit le village de résidence des mariés, les principales cérémonies ont lieu obligatoirement à Fomboni, la ville fortifiée par les ancêtres des clans pour se réfugier à l'époque où les pirates et les négriers européens puis malgaches venaient attaquer la population et semer la mort et la désolation.

Lorsque les parents d'un jeune homme présument qu'ils peuvent supporter les dépenses d'un grand mariage, ils tiennent conseil. Un ancien qui peut être le père ou l'oncle utérin ou un frère aîné prend contact avec la famille choisie. Celle-ci réserve sa réponse en attendant de consulter l'astrologue et les aînés de différents *miraba* de leur *mimba*. Quand l'accord est acquis, le public est informé par les chants des femmes au cours d'une cérémonie appelée *fungamlango*. Ce mot signifie la fermeture de la porte. En effet, aucun prétendant ne peut plus franchir cette porte pour demander la main de cette fille, dès que les chants des femmes auront retenti à l'occasion de cette cérémonie. Le *fungamlango* est en effet, l'envoi des premiers cadeaux à la fiancée. Ce sont des parfums, trousse de toilette. Ils sont exposés sur des plateaux et montres à tous les habitants de la ville. Le public vient le voir attiré à la maison par les chants et tambourins.

Quelques semaines ou quelques mois plus tard, les deux familles se concertent, concertent chacune son astrologue et fixent le calendrier des cérémonies. Les festivités commencent le jeudi soir par un madjlis. C'est une cérémonie religieuse qui a lieu à *mpangahari* ou *bangani*. Elle rassemble toute la notabilité y compris des hommes qui ne sont pas du *shungu* et venus parfois des autres îles.

Le samedi après-midi, les hommes vêtus de prestigieux manteaux d'apparat (*djoho*), dansent dans la rue, le *tari la ndzia* (le tari de la rue). Le tambourin à une seule membrane (tari) est accompagné de cymbales; ce sont les seuls instruments utilisés. Les chants peuvent être de textes en arabe, en swahili ou en langue comorienne. Ce sont toujours de textes anciens. Les chanteurs sont des spécialistes généralement des lettrés, imams ou serviteurs attitrés de mosquées. Le soir, après la cinquième prière, les hommes se rassemblent devant la maison maternelle du mari. Ils le conduisent en cortège à la maison nuptiale construite par le père de la mariée pour le jeune couple. Les chants exécutés le long de la rue sont de textes religieux en arabe d'où le nom de la danse « Adhwahu anle (Dieu le Très-Haut) ». Les mariés sont solennellement réunis en présence de toute la communauté des hommes et des femmes. Des rafraichissements sont offerts et les hommes se rendent à la grande place de la ville pour danser le *diridji* jusqu'à tard dans la nuit.

Le dimanche, un grand repas, le *ushahid karamu*, est organisé dans le village où résident les époux. Les deux étapes suivantes, le *mfukatre* et le *kombe* sont réalisés obligatoirement à Fomboni dans la maison ancestrale du *dziwe* (matriclan). Par contestation, certaines familles de Djwayezi organisent toutes les festivités dans leur village peu éloigné de la capitale de l'île.

Le lundi commence les festivités du *mfukatre*. Elles durent sept jours. Toutes les femmes du clan sont mobilisées, celles de Fomboni, et celles des autres villages, qui viennent en renfort. Elles se regroupent dans différentes maisons, les unes préparent les mets et les autres dansent et chantent des louanges aux mariés, aux membres de leurs familles et aux ancêtres des mariés. Vers midi, les marmites viennent des différentes maisons et le repas est servi sur la grande place.

Une classe d'âge (*hirimu*) est reçue chaque jour, et une danse est organisée l'après-midi ou le soir. Le genre correspond par la chorégraphie et les thèmes abordés par les chanteurs au niveau social du lignage des mariés et au statut des participants notamment le *hirimu* organisateur. Le jour de la réception du *hirimu* du marié constitue le temps fort du *mfukatré*. Rappelons qu'à Mwali le terme utilisé couramment pour le *hirimu* est *shikao* et c'est le modèle à progression continue. Il n'y a pas comme dans beaucoup de villages de Ngazidja une rupture après le grand-mariage. Le *shikao* porte un nom et les membres du *shikao* conservent ce nom toute leur vie. Le repas offert au *shikao* du jeune marié est particulièrement copié et toutes les placettes des quartiers de la ville accueillent chacune une danse. Le genre musical est choisi par les organisateurs, mais le *diridji*, le genre le plus noble a lieu sur la grande place. Le *diridji* est exécuté à partir de 21 heures. À Ngazidja, quand le *mila* était scrupuleusement respecté et la période de vacances des travailleurs émigrés en Europe n'impactait pas l'agenda des grands-mariage le *diridji* était organisé le neuvième jour après l'entrée du mari dans la maison nuptiale. Seuls les hommes accomplis pouvaient participer et se relayer de vingt et une heures jusqu'au matin après le lever du soleil.

Les festivités du *mfukatre* se terminent par la cérémonie du *upvindza*. Ce mot signifie habiller. Des vêtements, des bijoux, des articles de toilettes en grand nombre sont offerts à la jeune femme par son mari. Ils sont disposés dans des plateaux et les femmes forment un long cortège et les amènent de la maison maternelle du mari à sa nouvelle résidence en chantant. Les thèmes sont la joie des parents à qui Dieu a prolongé la vie pour voir leurs enfants accéder au statut social le plus élevé dans leur cité.

Généralement les manifestations sont suspendues durant une ou plusieurs semaines avant d'entamer la phase *kombe*. Les dépenses du *mfukatré* sont assurées par la famille de la mariée, celles du *kombe* reviennent à celle du mari et elles durent trois jours. Vendredi et samedi on organise diverses danses dont le *diridji*.

Le dimanche c'est le grand repas offert sur la grande place à tous les hommes membres du *shungu* venus de tous les villages. La famille de la mariée participe aux dépenses en apportant aux convives des boissons, des gâteaux et des fruits. D'autres cérémonies, telles que le *ubu-wa-ndani* qui consiste pour le marié à recevoir à sa table pendant

sept jours de représentant des *hirimu*, le *shipveusa* qui est un abattage de bœufs suivi d'une distribution de viande fraîche (*ziburuburu*) à ceux qui ont accompli le *ndola-nkuu* (grand-mariage) constitue des occasions pour organiser diverses danses *mshogoro*, *shigoma*, *gabusi*, *garasese*, *msandja*. Les paroliers peuvent exprimer diverses préoccupations concernant l'actualité, mais aussi tourner en dérision ceux qui ne font pas le *shungu*.

La musique, inséparable du *shungu* est un élément puissant de mobilisation de la communauté aux différents stades de sa réalisation. Des associations se créent et s'équipent en instruments sophistiqués et construisent des salles pour la formation des musiciens et la conservation du matériel. Les paroliers ne chôment pas. Ils mettent en musique des textes qui doivent introduire l'évènement dans la mémoire collective et ajoutent le nom du marié sur la liste de ceux de sa lignée confortant ainsi la position du clan dans la communauté sociale. La répétition inlassable du nom dans de nombreuses chansons, par toute la communauté des hommes et celles des femmes donne à celui qui le porte, à savoir le nouveau marié, le sentiment d'avoir réalisé un grand rêve, le rêve de sa vie. Il a enfin accès au monde de responsabilités et occupe dans sa cité une place que d'autres envient. Ces fêtes ont, en outre fourni l'occasion de rencontres nombreuses, des liens se tissent entre le jeune marié et un grand nombre de personnes qui participent aux danses et à l'échange de dons. Le cercle de ses relations jusque-là formé essentiellement de gens de son groupe d'âge résidant dans sa cité, se trouve grandement élargi ; l'atmosphère des fêtes libérant d'une certaine pudeur est favorable à la création de nombreuses relations. Le renouvellement des cérémonies renforce des liens sociaux. Le jeune marié est ainsi initié pour passer de la catégorie de *wanamdji* (fils de lci), celle des mineurs sociaux quelque soit l'âge biologique («30, 40 voire plus) à celui de *wandrwarzima* (hommes accomplis).

Le *mdrumdzima* c'est l'homme qui a trouvé son unité dans son équilibre. Désormais sans se soucier d'une manière rigoureuse des préséances d'âge, il peut s'asseoir au milieu des hommes accomplis et parler librement. Il peut prendre part aux délibérations et aux décisions qui engagent la collectivité et il peut parler au nom du village ou de la ville dans d'autres cités. La jeune femme quant à elle, commence son intégration dans la société des femmes mariées en prenant part aux diverses fêtes et cérémonies de la cité.

## Le répertoire du grand mariage à Domoni Ndzuan

Dans tous les villages et les villes de l'archipel, les danses et les chants mobilisaient lors d'un grand-mariage tous les hommes et toutes les femmes, souvent séparément, mais au même moment. Pour les jeunes, il s'agit d'un moment important. Les responsabilités dévolues aux uns et aux autres dans l'organisation matérielle fortifient leur sentiment d'appartenance aux différentes catégories structurelles de la collectivité. Les lumières, la musique, les danses, les vêtements des fêtes sont des éléments inhabituels, qui font de ces jours de *harusi-nkuu* une période riche de l'excellence collective. La participation de chacun exprime une certaine sympathie envers les familles des fiancés concernées et répond en même temps à une obligation sociale envers la communauté. La communauté trouvait là l'occasion de participer à la création de la nouvelle cellule sociale et l'intronisation d'un *mfawume* (un roi).

Beaucoup de chants et de danses sont organisés à l'occasion du grand mariage. Il est nécessaire pour les recenseurs de présenter le calendrier des cérémonies. Chaque région voire chaque village agence à sa manière des manifestations, qui sont le plus souvent les mêmes, bien que désignée sous des noms différents. Nous donnons ici une brève description du *harusi nkuu* ou grand mariage de Domoni, ville qui a été la capitale de l'île de Ndzuan du 14<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1782, date à laquelle Mutsamudu lui fut préféré en raison de son port situé sur la route des navires de commerce européens vers l'Asie jusqu'à l'ouverture du canal de Suez.

Les festivités du grand-mariage à Domoni duraient impérativement deux semaines. Le programme des réjouissances est ouvert huit jours avant le vendredi qui marque l'entrée solennelle du mari dans la maison nuptiale. La résidence post-maritale est uxori-locale. La maison est construite par la famille de la jeune fille. C'est sur la terrasse de cette maison que le groupe d'âge du futur marié vient après la prière de 15 heures, annoncer à la ville, par des chants accompagnés de tambours, le mariage de leurs camarades. Certains en entendant les sons produits par les tambours, prédisent le sexe du premier enfant de cette union. Lorsque les membranes en peau de chèvre sont bien tirées sur le cadre et chauffées au feu, le tambour produit un son puissant, qui annonce un garçon. Le son faible et sourd annonce une fille.

Le lendemain, un jeudi, après la prière de midi, tous les notables de la ville se réunissent à *Mkiri wahari* (la mosquée du milieu), située au centre géographique de la ville. Ils lisent le Coran pour bénir le projet de mariage. Ils sont ensuite répartis dans les maisons des membres de deux familles des fiancés. Un grand repas, le *nkundre ya mwana*, est servi. Le soir, dans les rues de la ville, les hommes dansent le *fumbu* et les femmes le *palaki*. Le cortège des hommes ouvre la marche et celui des femmes suit à environ trois cent mètres pour de raison de bienséance, mais aussi pour éviter que les danseurs de deux groupes ne soient gênés par les interférences des instruments de musique.

Les hommes bien alignés sur deux rangées, progressent en ordre régulier sur le rythme de deux grands tambours, le *fumba nkali*, au son grave et le *fumba dori* au son sourd. Derrière eux, suit, porté par un homme, un fauteuil sur lequel est installé sur un traversin qui figure un vaguement une personne habillée de riches vêtements. Loin derrière, les femmes, chantant et dansant le *palaki*, groupées serrées les unes contre les autres, offrent, par contraste, un complet désordre. Les instruments du *palaki* sont plus nombreux que celui du *fumbu* : deux petits tambours à double membranes, le *dori* au son aigu et le *msindrio* au son grave ; des *matar*i (tambourins au cadre tendu d'une seule peau) et un plateau de cuivre, le *patsu* frappé à l'aide d'une baguette.

### TARI

Le vendredi, après la prière de quinze heures, les femmes organisent le tari. Ce mot désigne le tambourin à une seule membrane. Les genres musicaux aussi bien masculin que féminins, désignés sous le nom de tari, parce qu'on utilise presque exclusivement cet instrument, sont nombreux. Il y a le *tari la meza* (litt. « tambourin de la table »), *tari la ndzia* (« tambourin de la rue »), etc. Les jours suivant jusqu'au mardi, le *balolo* anime la future maison nuptiale, tandis que les travaux de finition de la maison se poursuivent. Pour les femmes le *balolo* est une musique de défoulement. Elles s'assoient sur des chaises et chantent des couplets tour à tour. Le thème est celui de relations entre les coépouses. Les participantes chantent des satyres très durs contre leurs rivales ou les rivales de leurs filles. *Balolo* serait formé de deux termes : baya (calamité) et lolo (celle-là). Des attaques parfois très grossières, en tout cas très méchantes, exprimées dans des distiques très bien composées, très beaux à entendre et faciles à retenir. C'est

ainsi qu'il fait mousse. Le *balolo* est une « calamité » pour une femme qui a une rivale dont un membre de la famille sinon elle-même est capable de composer un texte et le chanter. Les mélodies sont toujours les mêmes et en nombre limités. Le *balolo* a lieu dans la salle de séjour ou dans une cour intérieure, hors de la présence des hommes. Les instruments sont deux grands tambours, le *fumba nkali* et le *fumba dori* ainsi qu'un plateau de cuivre, le *patsu*.

Le *balolo* du mardi est connu sous le nom de *balolo ya m'marusi* (le *balolo* du marié). En effet, le marié est là accompagné d'invités nombreux. Ils sont reçus dans la salle de séjours et des rafraîchissements leur sont servis. Ce jour-là, les chanteuses sont plus subtiles. Les injures grossières sont interdites, car les hommes, mêmes s'ils ne voient pas les chanteuses, entendent leurs voix.

### *MSHOGORO WA NTSIMBO*

Le mercredi a eu lieu le *mshogoro wa ntsimbo* qui réunit les hommes dans la salle de réception. Le fiancé et les participants sont assis sur des nattes étendues, le long des murs. Ils sont richement vêtus de longues robes flottantes traditionnelles. Au milieu de la pièce se trouve l'orchestre composé de quatre instruments : deux petits tambours, le *dori* et le *msindrio*, un gros tambour le *fumba doro* et le *patsu* formé d'une assiette de cuivre reversé sur un plateau en aluminium posé à même le sol. Le *patsu* est frappé à l'aide de deux baguettes. À tour de rôle, deux danseurs voisins quittent le cercle et dansent, en tenant à la main droite une canne : c'est le *ntsimbo* qui a donné le nom à la danse, *mshogoro wa ntsimbo*. Et qui permet de la distinguer d'un autre genre de *mshogoro*, organisé dans les rues. Les deux danseurs ont dans la main un mouchoir plié, maintenu d'une manière très particulière, main ouverte par la pression du majeur contre les autres doigts. Pour protéger de la sueur les coiffures, bonnets brodés (*kofia matanvuwa*) ou fez, les danseurs posent sur leur tête des mouchoirs.

### *SANGIO*

Le jeudi suivant, celui de la seconde semaine de réjouissance de ce *harusi*, a lieu le *sangio*, sur la place des cérémonies publique (*mpangahari*), après la prière du milieu de l'après-midi. C'est une danse guerrière. Les hommes habillés de riches vêtements, mentaux d'apparat, djambia (poignard d'argent) à la ceinture, forment un grand

cercle et dansent avec leur sabre. Deux participant quittent le cercle, s'affrontent avec leur sabre en se protégeant avec leurs boucliers. Ils jouent avec leurs épées, bondissent, poussent des cris et simulent un combat en duel.

### *GOMALIAO*

Le lendemain, un vendredi, constitue, avec l'entrée solennelle du mari dans la maison nuptiale, le moment le plus important du grand-mariage. Le *gomaliao* est la danse qui célèbre cet événement. Étymologiquement *gomaliao* est formé de *goma* (danse) et *liao* (qui arrive). Le *gomaliao* annonce l'arrivée du mari chez sa femme. Les instruments du *gomaliao* sont de deux tambours, le *fumba nkali* frappé à l'aide de deux baguettes et le *fumba dori*, frappé d'une seule baguette et du *patsu* qui est un plateau en cuivre. Les participants sont vêtus de leurs plus riches habits, de leurs précieux mentaux (*djoho*), *djabia*, *Kiemba*, *halfia*, *kofia ya matanvuwa* sont de rigueurs à cette occasion.

### *KIMBIZI*

L'entrée dans la maison nuptiale symbolise et rappelle l'intronisation d'un sultan. Le nouveau marié ne pouvait sortir de la maison nuptiale, son *dahwayezi* « la résidence de fonction du sultan avant le vendredi suivant. Pour le distraire les amis de deux familles organisent de chants et danses chaque soir. A partir de 18 heures et jusqu'à l'appel de la prière de 19h30 le groupe d'âge du mari danse le *kimbizi* dans la salle de réception. Un repas leur était servi après le retour de la prière.

### *BARZANGE*

Le samedi à 21heures est consacré au *Barzange*. C'est la lecture en arabe par les hommes d'un récit en prose de la vie du Prophète. Les participants se relaient pour lire et psalmodier à tour de rôle pendant deux heures environ.

### *GABUSI*

La soirée du dimanche est celle du *gabusi*. Ce nom désigne à la fois l'instrument de type banjo ou mandoline à cinq cordes et le genre musical. Les chants sont en arabe, en comorien et parfois en swahili. A cette occasion, des nattes sont étendues sur toute la surface de la salle

de réception chez les nouveaux mariés. Les participants, déchaussés par nécessité et pour conserver toute la souplesse du jeu des chevilles, dansent à tour de rôle par *tila*, c'est-à-dire par groupe de deux, sur un rythme très rapide. Le tempo est maintenu par les petits tambours à double membranes, *dori* et *msindrio*. Le *gabusi* était encore vers la fin du vingtième siècle fabriqué dans tout le pays notamment à Ndzuani et à Mwali.

### *DILINGI*

La soirée du lundi est réservée au *dilingi*. C'est un genre religieux qui correspond au *tari la meza* des îles de Ngazidja et de Mwali. Une table est installée au milieu de la place. Les danseurs, disposés en deux rangées parallèles, font face à la table. Le meneur de jeu, appelé *marere* à Ndzuani, *mbasha* à Ngazidja désigne un danseur dans chaque file. Les deux personnes se rapprochent de la table saisissent chacun un sabre et esquissent une pantomime lente. Les chants religieux sont en langue arabe. Les participants reprennent le refrain en chœur. Le plus souvent du fait d'un nombre important des participants, le *dilingi* est organisé dans une cour et non dans la salle de réception des mariés. A Ngazidja, il est organisé sur l'aire de danse du *bangwe* ou une place du quartier créé par un renforcement des maisons dans la rue.

### *SHIGOMA*

La soirée du lundi est occupée dans la rue par le *shigoma*. Les instruments sont quatre tambours à double membranes : le *dori*, le *msindrio*, le *fumba nkali* et le *fumba dori* et le plateau en cuivre ou *patsu*.

### *MULIDE*

La soirée du mercredi est le jour du *mulidi*. C'est une prononciation locale du mot arabe *mawulide* qui signifie « naissance ». C'est une lecture d'un texte qui célèbre la naissance du prophète Muhammad. La différence avec le *Barzandji* (Barzangé) tient au fait qu'il soit une simple lecture d'un texte en prose alors que le *mulidi* est un texte en vers. C'est le *mawulid* Sharaf al anam, chanté et dansé aux sons des *matari* (tambourins) et du *patsu* pendant plusieurs heures. Dans le cours de la maison, les musiciens font face à environ un mètre de distance, à une ligne de 12 à 15 danseurs agenouillés sur un matelas. Ils marquent le

rythme par des mouvements synchronisés du tronc, de la tête, des bras et des mains. Derrière les musiciens, les assistants, tous des hommes, chantent également assis sur des nattes étendues sur le sol.

### *TARI LA UTOWA MMARUSI*

Nous arrivons au jeudi, dernier jour de « réclusion » du mari, avant sa sortie pour la prière à la grande mosquée du vendredi. Cette soirée est consacrée au *tari la utowa m'maarousi* (tabourin de la sortie du mari). C'est un genre religieux. On y chante en l'honneur du Prophète, de ses compagnons et des saints de l'Islam. L'assistance est nombreuse et vêtue avec recherche : *djuba, djoho, bushti, etc.* Le *tari la utowa m'marusi* a lieu dans la cour de la maison des mariés. Les participants forment un cercle autour d'un orchestre composé de deux tambours, le dori et le msindrio et des tambourins à une seule membrane (les matari). Le marere ou meneur de jeu lance des phrases en arabe que les participants reprennent chœur. La durée du *tari la utowa m'marusi* dure environ deux heures.

Les genres musicaux masculins dominent très largement les cérémonies associées au grand-mariage. Les seuls genres typiquement féminins à Domoni est le balolo. Les femmes dansent aussi le tari et le palaki.

## LE GRAND MARIAGE A L'AUBE DU XXI<sup>e</sup> SIECLE

### Avant la pandémie du covid 19

Plusieurs études ont décrit les étapes du mariage coutumier à Ngazidja et analysé leurs fonctions sociales entre autres, Iain Walker, 2002 ; Damir Ben Ali, 2002 ; Masseur Chami, Le Guennec-Coppens, 1995 ; le Houerou, 1998 ; Abdourahim, 1983-1984 ; Sultan Chouzour, 1989 ; Sophie Blanchy et Moïnacha Islam, 1996 ; Rouveyran et Djabiri, 1968 ; Shepherd, 1977. Toutefois, les aspects économiques du phénomène ont été abordés de manière périphérique et parcellaire puisqu'essentiellement limités à Ngazidja. En 2009, une étude quantitative de la pratique du mariage coutumier réalisé dans seize villages - 4 à Mwali, 6 à Ngazidja et 6 à Ndzuan<sup>24</sup> a révélé l'importance accordée à cette tradition partout dans l'archipel comorien. Si certaines manifestations sont plus caractéristiques de Ngazidja, on les retrouve néanmoins, dans des

<sup>24</sup> Damir Ben Ali et Hassani Mgomri 2009, Le Grand Mariage et ses implications dans le développement humain, PNUD, Bureau de Moroni

proportions plus ou moins prononcées sur les autres îles. Ces manifestations solidaires entraînent partout des dépenses considérables qui peuvent être autant de sources de blocages que de dynamisme pour le développement économique. Nous tentons ici une approche globale dans l'analyse quantitative de ce phénomène social et ses conséquences aussi bien à l'échelle individuelle et familiale qu'à l'échelle collective.

Avant la domination de grands domaines coloniaux et le remplacement des cultures vivrières par les cultures de rentes, les rituels du « grand mariage » constituaient le moteur du système de production. Tant que la vie économique était centrée sur l'exploitation des ressources, de la terre, de la mer, du commerce à l'intérieur de l'archipel et des échanges des produits de la campagne et de l'artisanat contre des produits manufacturés avec les marins étrangers, les prestations des rituels du grand mariage soutenaient l'effort au travail et à la créativité, motivaient le paysan, encourageaient le développement de l'artisanat notamment dans les domaines de la broderie, de la bijouterie, de la poterie, de la vannerie, du travail du cuir et de la sculpture du bois.

La valeur d'un bien destiné à un rituel du grand mariage dépendait de la notoriété de celui qui l'avait produit, du lieu où il était produit et accessoirement de la qualité intrinsèque du produit. C'était la valeur sociale beaucoup plus que la valeur marchande qui comptait dans le processus des échanges des dons et contre don. Au début du XXe siècle, un chef de famille ancien combattant de la Première Guerre mondiale avait servi du riz importé (*mkaantsi mshendzi*), au cours d'un festin du « grand mariage » de sa fille ; il était devenu la risée dans toute l'île de Ngazidja pendant une décennie. Le nom donné au riz fait allusion aux esclaves africains (*washendzi*), manutentionnaires de la société Humblot qui s'asseyaient sur les sacs de riz à bord du boutre, de la rade où le cargo mouillait à la jetée où le riz était débarqué.

### Les échanges à caractère économique

Si aujourd'hui la nature du mariage en tant que phénomène ostentatoire, et événement coûteux, semble être une évidence pour tout le monde, les chiffres exacts sont difficiles à établir au vu de la complexité des échanges et des variantes locales et insulaires. Ses mécanismes de cohésion sociale et son système de gouvernance sont occultés par les auteurs et ignorés par les textes officiels. L'information suivante a été

recueillie en 2009 par feu Hassani Mgomdri, ancien chef du département économie, à l'université des Comores, et Damir Ben Ali, anthropologue et ancien Gouverneur de Ngazidja dans seize localités de trois des quatre îles comoriennes : quatre localités à Mwali, six localités à Ngazidja, et six localités à Ndzواني sur les échanges à caractère économique du grand mariage (*Ndola nkuu, anda* ou *harusi*). Cette information a pu être quantifiée, rapporté, de manière exhaustive, structurée est présentée dans des tableaux (voir annexes). On y distingue les modalités de prestations et de contre-prestations de deux familles protagonistes, en distinguant celui qui donne « le créditeur » de celui qui reçoit « le bénéficiaire », tout en évitant de ne pas compter la même dépense plus d'une fois. Une erreur difficile à éviter et qui est en partie à l'origine des chiffres faramineux, souvent cités dans le cadre du grand mariage. Les prestations destinées aux cercles de partages appelés selon les localités : *mdji, trengwe, djanvi, hirimu, shama*, etc. aux fournisseurs de services collectifs, maîtres coraniques, préposés à l'entretien des mosquées, des foyers culturels, du matériel de sonorisation et d'éclairage, etc. à l'entretien des espaces communautaires : place publique, foyers culturels de jeunes, à certaines institutions de la collectivité, matrilignages, associations musicales, sociétés de sport, sont régis par les lois orales locales (*andanamila*). Ce sont les rubriques d'une sorte de budget local que la collectivité investit dans les infrastructures sociales et culturelles (écoles, centres médicaux, foyers de jeunes, bibliothèques, équipements sportifs et artistiques, aménagements et entretien des rues, routes de désenclavement, rattachement aux réseaux généraux de l'électricité, du téléphone et de l'eau, etc.), et de fonctionnement des services collectifs locaux. Ces fonds si importants pour l'amélioration du bien-être de la population sont ignorés par les statistiques officielles et les textes législatifs.

Cette approche permet pourtant de mieux comprendre la nature du cycle des prestations et de chiffrer le mariage traditionnel aux Comores pour mieux analyser les aspects économiques du phénomène. Nous empruntons ici l'approche avancée par l'anthropologue Iain WALKER dans son analyse quantitative des échanges à Ngazidja<sup>25</sup>. L'auteur a défini trois modalités de prestations qui sont : les échanges essentiels, les dépenses accessoires et les échanges indirects.

Les échanges essentiels sont directement liés aux prestations du cycle de mariage traditionnel, appelé *ndola nkuu, anda* à Ngazidja ou *harusi* à Ndzouani et Mwali concernant tous les dons immédiats des cérémonies offerts par la famille de l'un ou l'autre des deux mariés. Ces dons peuvent être soit en numéraires, soit en nature (des produits à base alimentaire ou achats de nourriture, des cadeaux en habits de ville et d'apparat, en articles de toilette, de l'or et parfois d'autres biens meubles). Les échanges en natures représentent des proportions très importantes dans l'ensemble des prestations engagées pour le mariage au niveau des îles de Mwali, de Ndzouani et de Ngazidja (voir en annexe les estimations de différentes prestations). À Ngazidja, ces échanges de cadeaux deviennent de plus en plus onéreux et font l'objet d'une surenchère dans plusieurs localités où, à l'heure actuelle, on offre des appareils électroménagers et bureautiques, voire une voiture. Il arrive que le repas de base que l'homme peut faire manger à ses pairs (*wanamdji* ou *wandruwadzima*) puisse parfois prendre plusieurs jours et lui coûter quelques millions de kmf. Ces repas festifs sont essentiellement à base de produits importés (riz, farine, viande, boissons, huiles, sucre, beurre, lait condensé, etc.).

À Dzahadju Hambou un village de 230 ménages et 1400 habitants, le *pandu*<sup>26</sup>, peut durer pendant trois jours et coûter la bagatelle de onze millions de kmf. À Mnungou, village rural de 1100 habitants au nord-est de Ngazidja, les frais du *Mbe za karamu*<sup>27</sup> du côté de la mariée peuvent s'élever à plus de onze millions, et le contre-don en espèces du côté du mari à sept millions. À Fumbuni, ville du sud-est de Ngazidja avec près de 3400 habitants, la parure d'or offert à la femme peut atteindre la valeur de sept millions de kmf. Quant à la dote, traditionnellement sous forme de bœufs, elle peut atteindre la trentaine de bêtes à Foubouni, pour une valeur de 9 millions de kmf. Ces dernières années, la dote se paie de plus en plus en monnaie scripturale ou en pièces d'or, souverains de 8 g (pawuni). Le maximum offert à Moroni avant la réforme mise en œuvre depuis 2002 a atteint 120 pièces, pour une valeur à l'époque de 7,5 millions de kmf.

---

<sup>21</sup> *Pandou* : Cérémonie coutumière incontournable avant le grand mariage qui consiste pour l'homme à offrir des repas grandioses à tous les hirimous du village (9 hirimous) pendant près de 3 jours. On mange et on emporte de la nourriture.

<sup>22</sup> *Mbéza karamou*: prestation coutumière du côté de la famille de la mariée qui offre 20 bœufs (valeur 6 000 000 kmf) à abattre au profit du hirimou du futur marié, en plus d'autres biens alimentaires et électroménagers (valeur 5 500 000 kmf) au profit de la belle famille. Cette dernière réagit par une contre-prestation en espèces (7 000 000 kmf) au profit de la maison conjugale.

À Idjikoundzi, un village rural de 2200 habitants au sud-est de Ngazidja, le coût moyen global pour le cycle du mariage traditionnel est estimé à cinq millions pour chacune des deux familles. Comparé aux dépenses engagées dans d'autres localités, cela semble relativement moins élevé. Les différentes prestations du cycle du mariage traditionnel sont liées au cycle vital de l'individu, et donc un cursus long aux multiples étapes à franchir pour parvenir au rang d'un « homme accompli » (*mdrumdzima*).

À Mwali, l'essentiel des prestations du *shungu* et donc du mariage traditionnel consiste à offrir à manger à ses paires, c'est-à-dire aux différents *hirimu* constitués. Plus de deux tiers du budget nécessaire aux prestations du *shungu* sont consacrés à l'achat des produits alimentaires (essentiellement importés) pour les différents repas festifs ; ce qui constitue une variante, par rapport à Ngazidja et à Ndzouani où les échanges des prestations, pris globalement sont au profit des deux postulants, que ça soit en nature (autres que l'achat de nourriture) ou en numéraires. En dehors des échanges de dons et contre-dons, lors du mariage proprement dit (*Ushahidi na karamu*), il est établi à Mwali que les deux mariés et leurs proches se partagent les dépenses directes liées à l'achat de la nourriture pour les différentes étapes des cérémonies coutumières du *shungu* : le mari — l'homme étant traditionnellement reconnu comme éleveur de bétail, — fournit les belles bêtes pour la viande nécessaire aux différents repas ; la marée — la femme, reconnue pour les travaux et cultures champêtres — assure la fourniture des produits agricoles pour les banquets.

À Fomboni, la capitale de l'île avec ses 12 900 habitants, lors d'un *Ushahid karamu*, la famille de la mariée dépensera en moyen 2 millions de kmf, pendant que celle du mari aura à dépenser 1, 2 millions kmf. La situation peut être inversée ; cela dépend du type ou de l'étape de la cérémonie dans la hiérarchie de celle-ci au niveau du *shungu*. Les différents menus sont établis et scrupuleusement surveillés en composition, en quantité et en poids par des « gardiens » de la coutume.

À Ndzouani c'est surtout le côté festif à travers les danses traditionnelles nombreuses et variées (une ambiance de chants et danses folkloriques) qui prime plutôt que le côté dépenses pour les grands repas. Dans certaines localités urbaines, il n'est pas rare lors d'un mariage, d'assister à des échanges de cadeaux qui pèse très lourd. À Mutsamudu, à la veille des *massingo* (rituelle prisée à Ndzouani), les

dépenses pour un don de vêtements de ville et d'apparat, des objets de toilette et de produits alimentaires au profit de la famille du marié peuvent atteindre les 3 millions de kmf. À Domoni, la dépense moyenne pour le *kasha* (dons de valises de vêtements, prêt-à-porter et toilettes au profit de l'épouse, son père, sa mère et les proches) et le *hulia* (don d'un ensemble de pièces d'or fixées sur un coussin et portées de chez le garçon vers la maison nuptiale) sont respectivement dans l'ordre de 3 et 2 millions.

*Les dépenses accessoires* correspondent aux frais complémentaires ou périphériques liés à des services et produits à l'organisation des festivités, frais de sonorisation et éclairage, des photographes, des musiciens et des caméramans, chaises et tables, une salle ou une scène lors d'événements tels que le madjlis ou le barzangue, la sortie de la mariée (ukumbi ou hutowamwendze), location d'un groupe électrogène, si besoin est, etc. Il s'agit de petites dépenses en elles-mêmes, bien que, prises ensemble, on constate que le montant est important. Ce sont des charges non indispensables pour certaines, parfois imprévisibles et donc difficiles à estimer, notamment à Ngazidja où elles sont reléguées au second plan lors de l'établissement du budget du mariage, car perçues comme marginales face aux très grosses dépenses des échanges directs. Nous les percevons ici comme des charges accessoires avec lesquelles on peut raisonnablement leur accorder une estimation de l'ordre de 5 % des dépenses totales.

Lors d'un mariage à Itsandra Mdjini en 1997, IAN. WALKER a estimé ces frais qu'il qualifie de frais indirects (frais pour éclairage de certaines événements, location de chaises, de tables, de la vaisselle, couverture des lieux de festivités, photographe et cameraman, musiciens etc...) pas moins de 1 millions de kmf. Toutefois, à Ndzouani et à Mwali, l'essentiel de ces types de charge est intégré parmi les échanges directs. Par ailleurs, les distributions d'argent destinées au développement local des infrastructures communautaires sont comprises dans les échanges directs car faisant parti des règles socialement établis parmi les prestations exigibles dans beaucoup de localités notamment à Ngazidja. *Les échanges indirects* (matchuzo) sont les contributions financières qui n'impliquent pas nécessairement et seulement les acteurs principaux ; tout le monde est invité, s'il le veut, à fournir une contribution financière durant les danses et les autres activités pendant les festivités. Les contributions les plus importantes se font lors des danses. Il peut s'agir des danses d'associations de femmes, celles du

quartier et celles auxquelles appartiennent les femmes impliquées dans le mariage (du côté de *bibi harusu* ou de *bwana harusu*): pendant ces danses, les adhérentes autant que les invités ou les spectatrices sont appelées à fournir une contribution financière.

Il existe bien sûr des variantes locales et insulaires sur le nombre et le déroulement de ces manifestations dansantes à priori choisies par l'un ou l'autre des principaux acteurs. L'exemple le plus illustratif des danses féminines actuellement en phase est le « *Ukumbi* ou *hutolwa mwendze* », cette danse qui inaugure la première sortie publique et officielle de la jeune femme mariée. De nombreuses mères de famille seront maintenues en semi-clandestinité jusqu'à s'acquitter de ce rituel devenu une obligation sociale incontournable. Dans la capitale, Moroni une soirée de *Ukumbi* rapporte en moyenne la somme de 5 millions de francs.

À Domoni — Ndzouani, le *tari* la *hutowamwendzé* peut ramener jusqu'à 1,5 million en moyenne des contributions indirectes. D'autres danses traditionnelles d'associations masculines existent aussi dans chaque localité et engendrent des dépenses indirectes lors d'un grand mariage. À Ngazidja on peut citer le *twarab*, cette danse spectaculaire du samedi soir, qui permet de recueillir, auprès des danseurs, des contributions, qui se chiffrent en millions.

Dans nos estimations, les échanges indirects pour un grand mariage dans la localité de Mnungu rapporteraient en moyenne 3 millions kmf, à Dzahadjou-Hambou 2 millions, à Moroni 16 millions et à Fumbuni 8 millions. À Ndzouani et Mwali les contributions aux dépenses indirectes sont faibles : 1,7 millions à Domoni, 2,4 millions à Mutsamudu, 0,2 million à Bimbini, 0,7 million à Djoiezi, 1,2 million à Fomboni et 0,4 million à Nyumashua. Cet argent qui au paravent appartenait en totalité aux associations revient en partie à la mariée pour ce qui concerne les associations villageoises des femmes, notamment le « *ukumbi* ou *houtolwa mwendze* » ; ce qui permet à la mariée d'atténuer les charges financières engagées ou de se constituer un capital. L'autre partie appartiendrait aux associations. S'agissant des danses masculines, la totalité de cet argent revient en principe aux associations de la cité bien que des variations locales existent. Par exemple à Mwali, tout l'argent des contributions lors des danses aux cours des festivités est pratiquement au bénéfice de la famille de la mariée qui prend tout en

charge pour ce qui concerne l'organisation. À Ndzuni, à part le *Hutowa mwendzé*, l'argent recueilli appartient aux associations prestataires.

À travers les associations, cet argent peut servir au développement communautaire autrement dit à la réalisation des œuvres d'intérêt communautaire (mosquées, foyers aux multiples usages, écoles, centres culturels ou de santé... etc.), notamment à Ngazidja. Certaines associations achètent des chaises ou de la vaisselle, objets qui seront utilisés ou loués lors des mariages. C'est le cas pour les associations féminines de Bimbini à Ndzuni. Il y a l'achat d'instruments de musique ou de sonorisation, lequel sera utilisé à nouveau dans le contexte des mariages. D'autres associations ont un usage plus individuel de cet argent qui, partagé entre les adhérentes, sert le plus souvent à l'achat de vêtements ou, tout simplement, comme argent de poche.

### Le coût global moyen du mariage coutumier en 2009

Le coût d'un Grand Mariage est estimé à travers les dépenses réalisées sous forme de dons en nature et en espèces par chacun de deux protagonistes (la famille du mari et celle de la femme) et des apports des membres de leurs réseaux sociaux. Il est difficile d'établir des chiffres exacts en raison de la complexité des circuits des échanges. Il y a des difficultés à pouvoir relever chaque dépense effective ; il y a ensuite le risque de compter la même dépense plus d'une fois. Cette erreur, difficile à éviter, est en partie à l'origine des sommes faramineuses souvent citées dans le cadre du grand mariage. Un don en argent compté comme dépense de la part de la famille de la mariée au profit de la famille du marié ou une partie de ce don ne peut pas constituer une nouvelle dépense sous forme de don en argent, de la part de la famille du marié au profit de la famille de la mariée. La même dépense, du moins pour les dons en argent, n'est pas comptée plus d'une fois. Exemple : à Moroni, à l'occasion de la cérémonie de *tibu* des dons en argent sont offerts à la sœur du marié par les membres de ses réseaux sociaux sous le titre de « *siguiret*<sup>28</sup> ». Une ristourne de 30 % à titre de *shileo* (tabac à chiquer) est versée à chaque contributrice. Au cours de la cérémonie de l'entrée solennelle du marié dans la maison nuptiale (*djeleo*), le mari offre à son cercle de partage 500 000 kmf au titre de *mbe ya ntswashena* (le bœuf du 9<sup>e</sup> jour), 250 000 kmf sont

---

<sup>28</sup> Autrefois, les femmes se rassemblaient chez la future mariée, préparaient des cigarettes roulées destinées aux invités de diverses cérémonies.

rendus à la famille de l'épouse. Il en est de même, des *nfule za keso* (cabris castrés du 6e jour) 300 000 kmf que la famille de la mariée offre au cercle de partage du marié. 150 000 kmf sont rendus à la famille. On considère par contre qu'un don en nature est une dépense effective. En terme économique, le coût estimatif moyen du Grand Mariage en 2009 était situé suivant les localités, dans les fourchettes suivantes :

Ndzuani de : 4 à 14 millions ;

Mwali de : 8 à 35 millions ;

Ngazidja de : 12 à 116 millions.

### Les bénéficiaires des prestations

En terme économique, le coût du grand mariage est très élevé, en moyenne autour de 30 millions de FC, et peut aller, dans certains cas, jusqu'à 100 millions FC. Le coût estimatif moyen net est situé suivant les localités dans les fourchettes suivantes : Ndzuani de 2, 8 millions à 11 millions, Mwali de 7 millions à 21 millions, Ngazidja de 9 millions à 67 millions. Pour acquérir cet argent, les mariés doivent épargner pendant de longues années. Cette tradition a comme premier effet d'imposer la constitution d'un capital, ce qui est extrêmement positif dans un environnement où les besoins de consommation non satisfaits sont importants. Le futur marié doit travailler dur, souvent s'expatrier à l'étranger pour gagner plus et se priver de nombreuses satisfactions matérielles. Il y a une relation entre la vivacité de cette tradition et la forte proportion des Comoriens à l'étranger. Il s'agit surtout d'une épreuve de longue haleine qui forme le caractère et qui motive au travail et à la réussite durement acquise. On retrouve là deux caractéristiques essentielles de la création d'entreprise et du développement d'un pays. On dit que tout jeune Comorien est en « mission » pour accroître le patrimoine symbolique de sa famille maternelle en enrichissant les patrimoines matériels de sa future femme et celui de son *mdji* [ville ou village].

Dans la société matrilineaire comorienne, le grand mariage n'a pas pour objet, la fondation d'une nouvelle famille, mais la continuité d'une ancienne, celle de la mère de la mariée. Le mariage traditionnel est pour le matrilineage de la mariée, la naissance d'une nouvelle cellule sociale et la croissance de son patrimoine économique et symbolique qui s'élargit aux enfants. En raison de la loi islamique, ces enfants qui appartiennent au lignage de leur mère portent cependant le nom de leur père.

Des trois protagonistes du grand-mariage, la famille du mari, la famille de la mariée et les différentes composantes de la communauté sociale, le *milanantsi* considère que la part la plus importante des retombées économiques doit revenir à la mariée. Autrefois, le mari recevait quelques cadeaux de sa belle-famille : une dizaine de bonnets bordés, une ou deux douzaines de mouchoirs brodés, quelques paires de sandales (*zilatru zamakubadhi za hazl*), quelques objets de toilette. Depuis les trois décennies du vingtième siècle, c'est la mariée qui habille son mari. Le prix du *vao* à Ngazidja ou du *kasha* à Ndzouani (vêtements traditionnels, vêtements modernes, chaussures, toilettes de grandes marques en plusieurs exemplaires étaient d'un montant moyen estimé en 2009, à plus de quatre millions de francs comoriens.

L'effort de la famille de la mariée, de ses réseaux sociaux et du mari se traduit par des investissements fonciers, de l'or, des cadeaux divers et des sommes d'argent plus ou moins importants aux bénéfices de la femme. Les cadeaux reçus par la femme, et notamment l'or<sup>29</sup>, permettent la constitution d'un petit capital en réserve. En vertu du *milanantsi* la maison et les terres restent sa propriété, quoi qu'il arrive, la femme répudiée et ses enfants, autrement dit la lignée ne se trouvera pas dans une situation économique diminuée. « La dot comorienne est sage, écrivaient Ahmed Djabir et J-C. Rouveyran, en ce qu'elle tend à favoriser la stabilité du mariage ; dans cet ordre d'idées, les dépenses engagées pour le mariage sont un autre facteur de stabilité ». Le grand mariage est un événement qui dépasse les intérêts psychologiques et émotifs du couple, il cache des implications stratégiques pour la stabilité et la sécurité du ménage.

Généralement, le bénéfice matériel que le marié tire du mariage traditionnel ne couvre pas ses dépenses sauf à Wala à Mwali. À Idjinkundzi à Ngazidja et Nyumashuwa à Mwali, le marié reçoit autant qu'il dépense. À Ndzouani, les dépenses sont beaucoup plus importantes du côté de la femme. Chez l'homme, elles sont relativement limitées ; ce qui ne joue pas en faveur d'une stabilité du mariage selon les propos d'une jeune femme militante très active dans le mouvement associatif : « Chez nous à Mutsamudu l'homme n'investit pas grand-chose, lors du mariage traditionnel, comparé à l'apport de la femme ; ce

---

<sup>29</sup> L'or provenant du mariage est souvent thésaurisé ; il n'est vendu que dans des conditions exceptionnelles graves ; il se vend à des particuliers plus qu'à des commerçants. Par contre, certains objets reçus lors du mariage et non utilisables sont revendus sans regret.

qui fait qu'il peut facilement décider de quitter cette femme sans beaucoup de remords. Pour stabiliser davantage le mariage, il faudrait faire participer le futur marié au coût de l'ameublement du domicile conjugal comme cela se fait dans certaines localités à Ndzouani ». À Mwali, les deux familles se répartissent les dépenses des grands repas collectifs consommés pendant plusieurs jours. Le mari [jadis traditionnellement éleveur] apporte les animaux à abattre et la femme [jadis traditionnellement cultivatrice] fournit les denrées.

La maison et parfois des terres apportées en dot par la femme restent sa propriété quoiqu'il advienne, mais ces biens ont aussi une importance évidente pour le mari; ils lui assurent le logement et des possibilités de revenus par exploitation directe ou par location aussi longtemps que durera le mariage. En fait, le grand mariage peut être appréhendé comme un amalgame de deux filiations qui unissent leurs patrimoines afin de consolider la position économique et sécuritaire du ménage.

Le développement des collectivités locales est aussi lié au grand mariage. Dans beaucoup des villes et villages, un bon nombre des repas collectifs est remplacé par des sommes d'argent remis aux autorités sociales pour être consacré aux investissements et au fonctionnement des services collectifs. Des projets communautaires importants, construction des mosquées, des foyers culturels, électrification, construction d'établissements d'enseignement ou de santé, aménagement des rues et des routes de désenclavement sont réalisés dans beaucoup des villages et des villes et sont fortement liés à la cohésion sociale issue du grand mariage. Cette contribution financière aux différents programmes de construction et de modernisation des équipements du *mdji* renforce le sentiment de solidarité dans la cité dans le cadre des communautés de quartiers, des mosquées, de différentes associations religieuses et des cercles de partage, dont l'homme ou la femme et les membres de la famille font partie. L'effort commun de la famille et de la cité, les invitations nombreuses aux cérémonies marquantes, les responsabilités dévolues aux uns et aux autres, jeunes et vieux, fortifient le sentiment d'appartenance à un groupe solidaire. Bref, le mariage est un fait social important non seulement pour le développement psychologique et émotif de l'individu dans les sociétés individualistes, mais un événement qui a des implications stratégiques considérables pour la stabilité et la sécurité des ménages, du matrilignage et pour le développement des collectivités locales.

## La constitution du capital

Sur le plan économique, le grand mariage peut être appréhendé comme une alliance de deux lignages qui unissent deux patrimoines afin de consolider la position sociale et la sécurité économique de leurs enfants. Les familles sont attentives non seulement à l'origine sociale, mais aussi aux conditions économiques du futur conjoint ou de la future conjointe de leur enfant, sachant que le mariage légitime l'accès de ce partenaire à leur patrimoine notamment foncier. L'effort de la famille de la mariée se traduit par des investissements fonciers importants, la maison et les terres étant la propriété de la femme quoiqu'il arrive. Les cadeaux reçus du mari et notamment l'or<sup>30</sup>, permettent la constitution d'un petit capital en réserve ; la femme répudiée ne se trouve pas dans une situation économique diminuée. « La dot comorienne, écrivaient Ahmed Djabir et J-C. Rouveyrant<sup>31</sup>, est sage en ce qu'elle tend à favoriser la stabilité du mariage ; dans cet ordre d'idées, les dépenses engagées pour le mariage sont un autre facteur de stabilité des ménages ». Elles sont aussi un facteur de cohésion sociale et de développement des villes et villages.

Des valeurs telles que le culte de l'honneur, le respect familial, le respect des traditions, la solidarité, la confiance sont essentiels dans la vie en société. Le partage de ces valeurs engendre une véritable solidarité qui se manifeste par les échanges des dons et contre-dons et permet d'instituer des réseaux de dépendance réciproques qui jouent, en quelque sorte, le rôle de système d'assurance pour l'avenir. Sans ces réseaux, la moindre difficulté pour remplir les obligations sociales deviendrait vite insurmontable. Pour les ménages ces dons, jugés par certains ostentatoires, constituent des actifs qu'ils peuvent mobiliser au moment d'accomplir tout rituel du *shungu* ou *anda*, événement qui garantit définitivement l'homme et la femme contre l'exclusion.

---

<sup>30</sup> L'or provenant du mariage est souvent thésaurisé ; il n'est vendu que dans des conditions exceptionnelles graves ; il se vend alors à des particuliers plus qu'à des commerçants. Par contre, certains objets reçus lors du mariage et non utilisables sont revendus sans regret.

<sup>31</sup> Ahmed Djabir et J-C rouveyrant, Réflexion sur le ndola nkuu ou Grand mariage comorien, Revue Tiers Monde, Année 1968, vol. 9, numéro 33

L'enquête intégrale des ménages de 2004 a permis de noter un impact positif de la confiance, la solidarité et la cohésion sociale sur la pauvreté. Entre 1995 et 2004, l'économie du pays a stagné. Or, paradoxalement, sur Mwali, Ngazidja et Ndzouani, on a constaté une baisse de la pauvreté. Les ratios de pauvreté des ménages comme celui des individus seraient passés de 47,3 % à 36,9 % et de 54,6 % à 44,8 %. Une explication plausible relève du capital social notamment à travers les transferts de fonds des migrants qui ont permis de subvenir aux besoins de base de la population, notamment dans l'île de Ngazidja. En effet, les envois de fonds sont très inégalement répartis entre les îles, 95 400 de FC par tête pour Ngazidja contre seulement 31.100 FC à Ndzouani en 2009.

La redistribution des bénéfices du grand mariage réduit les égalités. Le shungu est un système social fondé sur une politique active de redistribution de la richesse. Au-delà de ses effets sociologiques ou psychologiques, le grand mariage est porteur des retombées économiques éminemment positives pour les ménages. Pour beaucoup de ménages, l'avancement en âge, l'intérêt économique des cérémonies traditionnelles porte sur son aspect distribution (argent, riz, viande, etc.). Il n'est pas rare, dans les différentes localités, dans les cercles de partage des hommes et ceux des femmes qui ont fait leur grand mariage (wandrwadzima), d'assister à des distributions des sommes d'argent, de dizaines voire des centaines de sacs de riz, principal produit qui fait l'objet de partage lors des cérémonies du grand mariage. Les rituels du grand mariage réalisés entre juin et octobre dans la plupart des villes et villages de Ngazidja et de Ndzouani atteignent la trentaine. Un mdrumdzima peut bénéficier à Ngazidja d'une dizaine de sacs de riz de 40 kilos, sinon une tonne de riz pour ce qui concerne les grands notables aussi bien chez les hommes que chez les femmes<sup>32</sup>. Une quantité suffisante pour la consommation de ce produit de base, par toute une famille pendant plusieurs mois. Pour subvenir à d'autres besoins, il arrive même qu'un certain nombre des bénéficiaires mettent une partie de leur part en vente. Lors de toutes ces cérémonies des produits tels que le riz et la viande sont distribués à ceux qui ont fait le grand mariage. Ceux qui ne l'ont pas réalisé participent peu aux partages du riz et pas du tout à celui de la viande, mais prennent la part la plus importante aux repas collectifs.

---

<sup>32</sup> Nous l'avons observé à Dembeni, une ville de Badjini ouest, qui n'a pas fait partie des localités soumises à l'enquête.

Un grand notable du village de Mnungu (Ngazidja) s'exprimait ainsi : « j'ai convoité la place de grand notable pour me distinguer, et surtout pour faire partie des privilégiés. Certes, au prix d'un investissement initial important, mais un investissement qui m'assure avec ma famille une sorte de rente viagère certaine. Invité en privilégié presque partout où se déroule une manifestation traditionnelle, je bénéficie pour l'occasion des distributions d'argent, mais aussi de riz et de viande, quand cela a lieu dans mon village. Gare à ceux qui voudraient remettre en cause notre gagne-pain, notre retraite... »! On voit bien que les dépenses réalisées pour le grand mariage par l'homme et par la famille de la femme constituent un investissement. La femme bénéficiera des distributions au même titre que son mari. Cet investissement qui peut être considéré comme une prime unique d'assurance est d'autant plus appréciable que la situation de fortune est précaire et que, l'âge venu, dans une société à économie de subsistance, il serait impossible de faire face à de telles dépenses. Un effort de quelques années se trouve valorisé sur une période très longue (A. Djabir J-C Rouveyran),<sup>33</sup>. Il faut dire que dans la société comorienne les prestations du grand mariage sont pour une large catégorie d'individus, femmes et hommes relativement âgés, l'unique forme de revenus. Or, parmi les finalités du *shungu/anda*, c'est d'assurer aux hommes et aux femmes qui ont accompli le grand mariage, les *wandrwarzima* (hommes et femmes accomplis) une sécurité et une garantie contre la marginalisation durant toute leur vie.

### La dynamique économique véhiculée par le grand mariage

Les fêtes et cérémonies pour la célébration du mariage traditionnel constituent, un marché important pour les produits d'origine locale : les produits agricoles frais tels que les fruits, les légumes, les cultures vivrières, les poissons, les chèvres et les bovins... etc. À cette liste, on peut ajouter les produits de fabrication locale, dont les matériaux de base sont tantôt d'origine locale, tantôt d'origine étrangère, ainsi que les services et les objets de location : produits artisanaux, habits d'apparats traditionnels, tables et chaises, musiciens, électriciens et photographes. À travers ces produits et ces services, le mariage traditionnel véhicule un dynamisme économique sans lequel le pays souffrirait. (Iain. WALKER). Les activités manufacturières sont cependant, essentiellement des productions de caractère artisanal, principalement

---

<sup>33</sup> Voir note 5

liées à la satisfaction des besoins de consommation locale (boulangerie, menuiserie, produits à base de lait, etc.).

Le grand mariage est le premier révélateur de l'existence d'une forte demande non satisfaite par la production intérieure. Certaines importations sont difficiles à éviter ou à remplacer même à moyen terme, compte tenu de l'incapacité actuelle de l'appareil national de production à satisfaire la demande, par exemple, les denrées alimentaires essentielles telles que riz, farine et sucre. Les gâteaux, eaux minérales, jus de fruits, commencent à être remplacés par des produits locaux, d'autres encore sont d'une utilité reconnue et pourraient également être remplacés à moyen terme à la faveur d'un développement industriel, par des produits « made in Comores » (chaussures, savonnettes, dentifrice... etc.). La substitution de certains produits importés à des produits locaux résulte, en plus de l'insuffisance de l'offre nationale, d'une question de commodité. Les canettes importées sont préférées aux bouteilles de Coca-Cola produites sur place en raison du conditionnement des produits importés qui facilitent le transport. L'importation de ces produits pour les fêtes et cérémonies des mariages est la cause du déclin voire de la disparition des métiers de l'artisanat national : la bijouterie, la broderie, la confection des vêtements, le travail du cuir et la cordonnerie, la poterie et la vannerie.

Une véritable stratégie nationale de développement doit être mise en œuvre pour répondre aux besoins réellement ressentis par la population et en même temps recycler le capital épargné pour le mariage traditionnel, dans l'économie nationale. Il s'agit de former une nouvelle génération d'agriculteurs et agricultrices capables de produire, transformer, et conditionner les récoltes, les commercialiser et les exporter. Des cycles d'enseignement formel, de formations technologiques et professionnelles devront être mis en place dans toutes les régions. Le nombre des ménages dont les femmes sont employées dans le secteur tertiaire connaît une augmentation continue. Ces femmes disposent de peu de temps pour le ménage ; ils ont besoin des produits vivriers transformés et conditionnés : lait de coco, manioc, banane, sagou (Cycas), ignames, fruits à pain, patate douce, maïs, etc. Ainsi, la quantité de produits alimentaires importés, riz, farine de blé, etc. diminuera progressivement. Le pays devra par la suite satisfaire les besoins d'une clientèle de touristes plus nombreuses, et se tournera

progressivement vers l'exportation des produits de l'élevage et l'agroalimentaire.

Il est possible de s'appuyer sur le capital socioculturel pour relancer l'économie et réduire la pauvreté. « Dans un pays où l'expansion du capital physique demeure difficile à réaliser, où le maintien du capital humain se heurte aux restrictions budgétaires, où le capital naturel est fragile, on peut se demander si le fait de mettre l'accent sur la valorisation du capital social n'offre pas une possibilité de croissance supplémentaire ». À travers les liens sociaux que représentent les cérémonies du mariage traditionnel, il existe au sein de ce capital social une dynamique qu'il faut récupérer comme autant de facteurs de croissance en canalisant les flux financiers qu'il engendre et en les réorientant vers des fins productives. Les métiers de l'artisanat national, que sont la bijouterie, la broderie, la confection des vêtements, le travail du bois, du fer et du cuir, la vannerie, la poterie pouvant être réhabilités pour mettre sur le marché des marchandises avec label « Made in Comores » ouvre une voie à la création de richesses, de valeur ajoutée et d'emplois.

La disparition de la barrière idéologique entre lettrés francophones et arabophone d'une part et les cadres des institutions sociales traditionnelles d'autre part facilitera le dialogue entre les générations et l'identification des leviers historiques qui peuvent être revitalisés pour promouvoir le développement économique en conservant les spécificités culturelles du pays. L'institutionnalisation du dialogue respectueux et confiant entre les autorités sociales, les opérateurs économiques, la fédération des consommateurs, les organisations des travailleurs et certaines structures de l'État sera une contribution déterminante à la création d'un marché qui accordera progressivement une place de plus en plus importante jusqu'à atteindre l'exclusivité, les produits dans le processus d'échanges cérémoniels du grand mariage. Une telle voie garantira le marché du mariage traditionnel aux produits « made in Comores ». Les valeurs primordiales de l'*andanamila*, seront alors réhabilités. Cette politique suscitera la création des emplois dans des activités d'import-substitution.

L'artisanat d'art, l'esprit créatif et entrepreneurial seront réhabilités et impulsera la promotion à moyen terme, du développement d'une industrie manufacturière, disposant d'une technologie appropriée pour fournir au marché national des produits « made in Comores »

nécessaires à la célébration des fêtes et cérémonies du grand mariage. D'autres initiatives valorisant le savoir-faire traditionnel (la broderie, la confection des vêtements, la cordonnerie, le bois sculpté, la bijouterie traditionnelle, des parfums, des tissus précieux, etc.) doivent être prises par la petite et moyenne entreprise afin de répondre aux besoins d'apparat des cérémonies locales. Elles pourraient engendrer autour d'elles, sous forme de sous-traitance, des pépinières de microentreprises, plus ou moins formelles, travaillant dans les mêmes secteurs. De plus, la dynamique d'innovations permettrait d'accroître les retombés économiques par l'organisation de concours primés pour les produits artisanaux exceptionnels, l'ouverture d'une vitrine au musée du grand mariage au musée national présentant les plus belles pièces lors d'expositions, etc.

Le pays dispose d'atouts exceptionnels en tant que carrefour de civilisations. Un brassage culturel riche et très ancien s'exprime dans son capital socioculturel et gastronomique. Il constitue également une ressource touristique très importante. Le secteur du tourisme est reconnu comme étant un secteur à fort potentiel de croissance économique et d'emplois. Dans le cadre du DSCR (Document Stratégique de Croissance et de Réduction de la pauvreté), le tourisme est reconnu comme l'un des principaux secteurs de croissance au cours des années à venir. Secteur transversal, il a un impact sur beaucoup de secteurs parmi lesquels le commerce et l'artisanat dont les points forts sont le travail du bois sculpté, la bijouterie traditionnelle et surtout des potentialités de mains-d'œuvre qualifiées, dans le secteur de l'ébénisterie, de la vannerie et de la broderie. Le sous-secteur de la bijouterie constitue un secteur stratégique compte tenu du poids en valeurs monétaires des pièces d'or et des bijoux (plusieurs milliards de kmf thésaurisés) détenus par les ménages comoriens à travers le mariage traditionnel, et des implications en matière de sortie de devises pour l'achat des bijoux.

Le pays dispose ainsi des atouts considérables et qu'il serait opportun de mettre en place une stratégie de relance du secteur pour une bijouterie de qualité avec un label comorien. Une politique de formation des ressources humaines aux compétences du métier de travail de l'or serait nécessaire. Au départ, ces compétences peuvent être importées d'Inde ou d'ailleurs. L'objectif serait de valoriser par recyclage l'or thésaurisé sous forme de bijoux par les familles, mais de développer dans le pays le commerce de l'or et débouché à terme sur l'exportation

à l'exemple de Doubaï qui n'est pas, il faut le rappeler, un pays producteur d'or. On ciblerait un tourisme de haut de gamme qui, en plus de l'exotisme qu'offre notre pays, chercherait à visiter les plus belles bijouteries. Avec son capital socioculturel, le pays pourrait être une destination touristique pour un mariage exotique à la comorienne avec les costumes traditionnels, les chants et danses folkloriques, les costumes d'apparat. Plusieurs prestations peuvent être proposées aux touristes par des professionnels prestataires de services. Le pays pourrait exploiter les avantages comparatifs qu'il possède pour développer une industrie touristique qui serait le moteur du développement du pays. Le mariage traditionnel, perçu jadis comme moyen de développement de la production agricole et la cohésion sociale, deviendrait tout à la fois un vecteur de développement et de cohésion sociale. On a là un moyen de relancer la croissance d'une économie moderne tout en conservant les spécificités culturelles du pays et donc de lutter contre la montée de la pauvreté tout en renforçant la cohésion sociale.

Le contenu de la définition comorienne du terme *mila* répond exactement à celui que le sociologue français Pierre Bourdieu<sup>34</sup> donne au mot capital. Cet auteur désigne par le terme capital, l'ensemble des ressources économiques, culturelles, sociales et symboliques, dans la mesure où elles résultent d'une accumulation qui permet aux individus d'obtenir une reconnaissance particulière au sein de la société. Une recherche récente propose une nouvelle interprétation de cette définition du sociologue français. Elle définit le capital social comme l'ensemble des droits qu'un individu possède sur les ressources de son réseau social. Il intervient dans la croissance au même titre que le capital physique [terre, machine, infrastructure], le capital humain [santé et éducation], le capital naturel [écologie et environnement]. Il partage, comme le capital humain, le fait d'être simultanément un bien de consommation et une forme d'investissement. Dans la pratique, le capital social n'est jamais pris en compte dans la mise en œuvre d'une stratégie de croissance particulière alors que, associé aux autres

---

<sup>34</sup> *Voir* Dubois J.L., 1997, « Peut – on s'appuyer sur le capital socioculturel pour réduire la pauvreté aux Comores », DT/97/14 ; (ii) *Gouvernance, capital social et réduction de la pauvreté*, 2001, RNDH aux Comores PNUD ; (ii) *Pauvreté, inégalité et marché du travail dans l'Union des Comores*, 2005, DGP/PNUD.

formes de capital, il permettrait de surmonter certains blocages et d'accélérer la croissance<sup>35</sup>.

## LE DECLIN DU *SHUNGU* ET LE CREPUSCULE DU MILA

Après la pandémie du covid 19, les secrétariats des mairies reçoivent les demandes et enregistrent les dates de célébration de mariages organisés par la société des hommes sur la voie publique. Les foyers des communautés locales enregistrent les dates des manifestations organisées par la société de femmes. L'impact des vacances de l'été européen s'étant introduit dans l'agenda de grands mariages, par l'arrivée massive de la diaspora résidant en France, le temps accordé à chaque demandeur pour organiser les célébrations ne peut plus excéder trois jours. Le « mariage en salle » des colonies comoriennes de France dont les réjouissances ne durent en moyenne qu'une fin de semaine a pris aux Comores la place et le nom de *ndola nkuu*. Les fêtes sont animées par des chants, des rythmes et des mélodies traditionnelles comoriennes enregistrés à Marseille sur des CD (compact disc) d'excellente qualité artistique. Cependant, les textes de ces jeunes auteurs émigrés ne véhiculent ni des valeurs culturelles, ni des informations sur les matrilignages, ni les généalogies des mariés, ni les mythes de fondation de cités. Les genres musicaux n'enrichissent plus les patrimoines historiques et culturels ni des familles ni de la cité et contribuent à la rupture culturelle de la chaîne de générations. Le *shungu* a commencé il y a plus de deux décennies à perdre sa fonction d'instrument principal de transmission aux nouvelles générations, des valeurs culturelles et des connaissances de l'histoire des familles et des cités, et de la préservation de la cohésion sociale.

La succession des coups d'État perpétrés par les mercenaires au cours des premières années de notre accession à la souveraineté internationale a fait passer l'événement du 30 avril 1999 pour un simple changement de personnel dans les superstructures des institutions bureaucratiques et politiques de l'État. Ce sont, en effet, des Comoriens qui sont entrés à Beit-Salam sans tirer un Coup de fusil ni procéder à des arrestations. Il s'est agi pourtant d'un changement radical de classe politique et d'un profond bouleversement du modèle social comorien.

---

<sup>35</sup> **Sources** : (i) Dubois J.L., 1997, « Peut – on s'appuyer sur le capital socioculturel pour réduire la pauvreté aux Comores », DT/97/14 ; (ii) Gouvernance, capital social et réduction de la pauvreté, 2001, RNDH aux Comores PNUD ; (iii) Pauvreté, inégalité et marché du travail dans l'Union des Comores, 2005, DGP/PNUD.

La génération politique qui venait d'être évincée a émergé à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Ses liens sociaux étaient structurés par les règles de la jurisprudence des places publiques fruit d'une collaboration pluriséculaire des autorités sociales et des théologiens sunnites spécialistes du rite chaféite. La majorité de ces élus étaient issus de matrilignages à la tête de principales cités des îles. Certains avaient suivi le cours de quatre années d'enseignement de l'école primaire officielle. « L'école française pour les enfants indigènes » formait le personnel subalterne dont l'administration et les entreprises coloniales avaient besoin. L'arrêté du Gouverneur général de Madagascar et Dépendances du 14 février 1916 précisait que cet enseignement doit être orienté dans un sens nettement professionnel. Aussi les cadres formés possédaient-ils un vocabulaire français et comorien qui correspondait aux besoins de communication entre les administrateurs et les administrés, entre les employeurs et les employés pour la gestion des biens et des hommes dans la colonie, et des connaissances scientifiques et techniques qui amélioreraient la productivité du travail. Cet enseignement apportait aux meilleurs élèves des *payalashio*, les outils linguistiques indispensables pour armer la première génération politique autochtone de l'ère colonial. Celle qui s'imposa comme interlocutrice incontournable du gouvernement français et qui a redonné à la circonscription administrative excentrée de Madagascar, son individualité politique. D'autres parmi ces élus ont poursuivi les études qui duraient trois années dans les écoles régionales de Madagascar. Cette élite sociale et politique a partagé le pouvoir avec les fonctionnaires coloniaux au niveau de structures de l'administration centrale et des institutions politiques dans une atmosphère de tension quasi permanente, de 1945 à 1975 et avec les mercenaires et l'ambassade de France de 1918 à avril 1999.

Quant à la nouvelle génération politique, elle a fréquenté l'école de la Quatrième république française qui octroyé la citoyenneté française à toutes les populations de son empire colonial. L'école française était devenue l'instrument principal de l'assimilation de nouveaux citoyens. À partir de 1950, une nouvelle école officielle fut créée à la place de l'école de l'enseignement indigène. Les programmes, les méthodes, les horaires étaient désormais ceux qui, en France, s'inscrivaient dans le cadre d'une scolarité obligatoire de dix années, à l'époque, en langue maternelle et dans la culture d'une société postindustrielle de tradition judéo-chrétienne. Les travaux manuels furent abandonnés. Le jardin et

les ateliers scolaires cédèrent la place à des salles de classe d'enseignement général.

En s'emparant du pouvoir politique à 1999, la nouvelle génération se faisait et continue à se faire de la société comorienne une représentation fort éloignée de la réalité vécue par le peuple. Une dichotomie s'est donc instaurée et a généré une rupture sociale et culturelle permanente entre deux factions. La première est une classe bureaucratique et politique dominante régie par une loi inspirée par une société individualiste de filiation patrilinéaire dont les racines culturelles sont judéo-chrétiennes élaborée dans les perspectives des intérêts économiques et idéologiques de l'ancienne puissance coloniale. La deuxième est une société dominée régie par le *milanantsi*, une jurisprudence des tribunaux des places publiques fruit d'une collaboration pluriséculaire entre des dignitaires d'une société matrilineaire, uxorilocale et des oulémas musulmans sunnites de rite chaféite. Elle se trouve gouvernée par une bureaucratie, convaincue que la citoyenneté française est un modèle universel applicable par tout peuple dit civilisé. Elle ignore et méprise le *mila* comorien. Dans le domaine de la famille, l'article premier de la loi du 3 juin 2005 relative au code de la famille dispose que « La famille considérée dans le présent code est la structure sociale composée d'un homme et d'une femme unis par le mariage avec ou sans enfant. Constitue également une famille, une mère seule ayant en charge les enfants ou un père seul ayant en charge les enfants. La famille élargie s'entend de la famille nucléaire au sens du paragraphe ci-dessus, à laquelle s'adjoignent les parents d'origine proche et éloignée des conjoints ou du parent qui a en charge des enfants. Les droits et devoirs dévolus à chaque membre de la famille sont considérés dans le présent code à partir de la famille nucléaire dont le couple représente le noyau principal ».

Pour le *mila*, la famille est constituée par la reconnaissance des liens de sang selon les filiations matrilineaires et patrilinéaires et d'alliance matrilocale. Les critères de différenciation appliqués sont la génération, le sexe, et l'alliance. Elle est composée des unités générationnelles emboîtées les unes dans les autres tout en formant un réseau de rapports basés sur des droits, de devoirs et des obligations explicitement définies qui déterminent des attitudes institutionnalisées de respect et d'affection. Le noyau principal est la génération la plus proche de la famille souche sur la chaîne de filiation. Le doyen ou la

doyenne de la famille est appelé, *itswadaho* (la tête du *daho*) tandis que la cellule conjugale est l'élément minimal du groupe de parenté.

En matière d'organisation judiciaire, la loi du 20 décembre 2005 relative à l'organisation judiciaire ne fait aucune mention du *milanantsi*, la loi orale appliquée partout dans l'archipel ni de *l'andanamila*, les traditions locales appliquées par les autorités des villes et des villages dans les actes de la vie sociale. Cette loi a prévu uniquement les juridictions françaises en insérant les tribunaux de cadis une hiérarchie copiée exactement sur le modèle français : des tribunaux de premier degré (tribunaux de Première Instance, tribunaux des cadis, tribunaux de travail, tribunaux de commerce, tribunaux administratifs, tribunaux pour mineurs, ainsi que des cours d'assises), des tribunaux de second degré (cours d'appel), une Cour suprême. Les cadis sont placés sous l'autorité des magistrats qui n'ont jamais reçu une formation concernant ni le droit musulman ni le *milanantsi*. Aucune mention du *milanantsi* dans les actes de la vie sociale. Le code reconnu par les décrets de 1934 et 1939 et différentes délibérations de la chambre de députés du Territoire des Comores est le *minhadji twalibin* et d'autres traités de jurisprudence chaféite.

En matière de droit foncier l'administration comorienne considère que le régime français de la propriété reste un régime « supérieur ». La loi du 23 septembre 1987 indique dans son article 13 que la législation française sera appliquée dès lors qu'on a affaire à des terrains immatriculés. La propriété foncière est le support et le garant du groupe de parenté. Le *manyahuli* est un bien économique, mais sa fonction principale est sociale et politique. Les maisons et les champs sont conservés dans la famille et assurent la sécurité des femmes vis-à-vis de la polygamie. L'interdiction d'aliéner des biens immeubles limite le processus de segmentation des matrilineages. Le *manyahuli* établit les relations d'appartenance entre le système de parenté et la terre. Il fixe l'individu à la fois au sol de sa cité et à son groupe de parenté et forge chez lui un sentiment d'appartenance très fort à ses communautés de base : le matrilineage, le quartier et le village ou la ville de sa mère.

Le droit foncier revêt de multiples formes qui se rattachent à différentes époques historiques dont aucune n'a détruit ce que la précédente a construit, mais qui ont interféré pour donner la situation actuelle. Le temps ancien où les cités (villages ou villes) étaient des

fédérations des matrilineages, toutes les terres vivifiées par les *mafey* (sing. *Fey*) fondateurs de matriclans), entraient dans le patrimoine de leur matrilineage sous le statut de *manyahuli*. Le mot *manyahuli*, comme le mot *nyumba*, est formé sur la racine bantoue, *nya* qui signifie mère. Le *manyahuli* est un droit d'usufruit détenu par un groupe de parenté sur une propriété indivise transmissible après décès, exclusivement aux femmes issues de la mère ou de la fille du fondateur du matrilineage. À chaque génération, les enfants des garçons sont exclus du droit à l'usufruit. Durant une très longue période, le développement des cités accompagnait la diversification des sources du *manyahuli*, en raison de la matrilocalité et de la valeur symbolique de la terre dans l'acquisition de la qualité de *mwenyedji* (citoyen du village). Une nouvelle famille qui s'installait dans une cité devait obtenir du premier magistrat du lieu un terrain situé sur la périphérie du *mdji* pour l'habitation, l'exploitation agricole et le pâturage de ses animaux. Il en était de même pour un père qui installait dans son village des enfants qu'il a eus d'une épouse étrangère à la cité. Il devait offrir un *mafa* (donation) aux filles ; il créait donc un *manyahuli* pour la descendance en ligne féminine de ses enfants.

L'avènement des sultanats au quinzième siècle a accompagné la naissance de l'*uswayezi*. Celui-ci, comprenait le *dahwayezi* (la résidence de fonction des sultans en exercice) et toutes les terres non vivifiées par les familles au moment de la fondation du sultanat ; elles entraient non pas dans le patrimoine de la lignée royale mais dans le patrimoine de la collectivité politique sous la direction du sultan installé à la résidence de fonction. Le sultan pouvait prélever un terrain sur l'*uswayezi* avec l'accord de son *madjlisse* et l'offrir à un guerrier ou à une personne qui a rendu service au royaume, c'est le *mbeo*. Le *mbeo* entrait dans le *manyahuli* de la famille maternelle du bénéficiaire. Dans la cité, lorsqu'une famille est éteinte, son *manyahuli* entrait dans le *nabi* de la cité. La gestion de ce patrimoine communautaire échoyait au collège des aînés sociaux, les *wafomamdji* [les rois de la cité] ; il était exploité au profit des institutions communautaires.

Le régime foncier de droit coranique a été instauré au dix-septième siècle à Ndzuanani par le sultan Idarusi. Il avait nommé des *cadis* dans les villes de Domoni, Mutsamudu, Wani et Moya pour enregistrer les terres qu'il attribuait aux membres de l'aristocratie. Mayotte introduisit ce régime peu de temps après, mais c'est le sultan Omar qui au siècle suivant le généralisa. À Ngazidja et Mwali, les sultans qui avaient tenté

d'appliquer les recommandations des juristes chaféites faillirent perdre leur trône. Les *imams* continuèrent jusqu'au XIXe siècle à assister le sultan ou ses *wazirs* [gouverneurs] pour rendre la justice. Le droit coutumier est maintenu et est toujours appliqué.

Après les famines de 1848 et de 1852 à Ngazidja, le sultan Ahmed dit Mwinyi Mkuu créa de grandes plantations agricoles qui employaient de la main-d'œuvre servile amenée d'Afrique. Il créa des pépinières au centre de l'île dans le Bambao, au sud dans le Mbadjini et au nord dans le Mbwanuu pour diffuser de nouvelles variétés de plantes vivrières importées du Kenya. Devenu *ntibe*, [sultan suzerain des sultans secondaires de l'île], il nomma des *cadis* et fit enregistrer ses propriétés au nom de ses filles nées dans la maison royale. Des lettrés l'imitèrent. Cependant dans l'archipel aucun cadi n'avait réussi à appliquer la loi coranique en matière de succession sur ces terrains à savoir une part pour la fille et deux parts pour le garçon. Les actes juridiques déposés chez les cadis ont toujours attribué les biens fonciers aux sœurs et aux filles des sœurs.

Le développement des confréries religieuses à la fin du XIXe siècle a favorisé la création des wakfu. Le *wakfu* est une propriété inaliénable léguée, le plus souvent, par un propriétaire qui n'a pas d'héritier, à une institution religieuse ou d'intérêt social ; elle est sous la juridiction du cadi. Des Arabes et des Indiens arrivés à partir de Zanzibar et de Madagascar, à l'époque de la création des domaines plantations par les Européens et les créoles, avaient réussi à acquérir de terrains et de les enregistrés sous le statut de milki. Le *milk* est une propriété acquise à titre individuel suivant le droit musulman ou le droit colonial.

Les crises politiques et institutionnelles qui s'enchainent depuis plusieurs décennies sont le fruit de l'ignorance de l'élite au pouvoir des rapports entre les normes qui fondent l'organisation de la société et les lois qui régissent le pouvoir politique dans le monde contemporain et son incapacité de s'approprier les formes institutionnelles d'un État moderne les mieux adaptées à leur environnement social, culturel et économique.

Dans une contribution publiée sur le Forum des Consommateurs comoriens (FCC), intitulé « Exemplarité sur l'honnêteté des hauts responsables de notre Administration », un haut fonctionnaire comorien faisait remarquer que le système de gestion financière des structures

du secteur formel, qu'elles soient celles de l'État ou des organismes privés, ne diffère pas du mode de gestion du commerce informel et des institutions primaires du village. « Dans certains départements administratifs publics ou privés, on fait payer des services sans aucun reçu ou facture. Comment peut-on savoir que telle régie a pu vendre tel nombre de services? Beaucoup d'exemples dans l'administration publique, à la préfecture où l'on ne vous donne pas une facture ou un reçu si vous avez fait un acte d'état civil, la légalisation des actes, les actes de justice, les actes du service des domaines, les services de soins à l'hôpital, à l'éducation pour les relevés des notes, etc. » De nombreuses relations juridiques sont réalisées en dehors du formalisme juridique de droit écrit. C'est le cas du mariage ou du divorce qui sont célébrés oralement sans qu'il soit besoin de rédiger un acte de mariage ou un prononcé de divorce. On peut citer aussi de nombreux actes de la vie sociale courante tels le prêt, la donation, la location, les transactions qui ne sont pas empreints de juridisme formel. Les rapports sociaux continuent d'être régis par des lois communautaristes. À ce propos, certains ont pu noter que *“La parole d'un chef de village revêt plus de valeur qu'un acte d'état civil signé par le préfet et bien plus qu'un décret signé par le président de la République voire qu'une loi constitutionnelle adoptée par référendum”*.

## ANNEXES

Tableau 1. Les coûts des grands mariages en 2019

	Localités	Coût global	Coût net
1	Fumbuni	115 342 000	67 057 500
2	Mnungu	87 050 000	57 050 250
3	Dzahadju-hambu	48 147 750	39 647 750
4	Fomboni	22 775 000	21 075 000
5	Moroni	48 345 675	26 745 675
6	Djawezi	15 150 000	13 950 000
7	Domoni	11 480 000	10 580 000
8	Mitsamihuli	29 794 800	20 494 800
9	Idjikundzi	11 518 500	9 468 500
10	Nyumshuwa	10 200 000	9 300 000
11	Wani	10 330 000	9 330 000
12	Mutsamudu	11 715 000	11 115 555
13	Bimbini	9 175 000	8 875 000
14	Mremani	9 030 000	6 905 000
15	Wala	7 750 000	7 150 000
16	Tsembehu	3 155 000	2 780 000

## Observations :

1. Le coût des prestations ne dépend pas du nombre d'habitants

Ce sont des estimations moyennes qui ne tiennent pas compte des réformes engagées. Il n'est pas pris en compte le coût de la construction de la maison qui, comme partout ailleurs aux Comores, est à la charge de la famille de la mariée.

Tableau 2 : l'épargne de la famille de la mariée

Bénéfice de la famille de l'épouse			
LOCALITES	Coût global du GM	Dépense de l'épouse	Bénéfice de l'épouse
Fumbuni	115 342 000	40 057 500	61 000 000
Mnungu	87 050 000	32 681 250	42 225 000
Dzahadju-hambu	48 147 750	12 631 500	17 500 000
Fomboni	22 775 000	10 875 000	7 950 000
Moroni	48 345 675	20 868 750	23 356 000
Djawezi	15 150 000	7 050 000	4 700 000
Domoni	11 480 000	5 715 000	5 955 000
Mitsamihuli	29 794 800	8 242 500	16 401 000
Idjikundzi	11 518 500	60 90 000	3 950 000
Nyumshuwa	10 200 000	4 200 000	3 700 000
Wani	10 330 000	6 455 000	4 500 000
Mutsamudu	11 715 000	9 130 555	4 610 000
Bimbini	9 175 000	2 600 000	6 375 000
Mremani	9 030 000	4 130 000	3 550 000
Wala	7 750 000	2 650 000	2 050 000
Tsembehu	3 155 000	2 030 000	560 000

Tableau 3. L'épargne de l'époux

Localités	Coût global du GM	Dépense de l'époux	Bénéfice de l'époux
Fumbuni	115 342 000	75 285 000	20 000 000
Mnungu	87 050 000	54 369 000	8 500 000
Dzahadju-hambu	48 147 750	35 516 250	4 249 650
Fomboni	22 775 000	11 900 000	3 000 000
Moroni	48 345 675	27 476 925	11 165 000
Djawezi	15 150 000	8 100 000	2 000 000
Domoni	11 480 000	5 765 000	1 050 000
Mitsamihuli	29 794 800	21 552 300	2000000
Idjikundzi	11 518 500	5 428 500	0
Nyumshuwa	10 200 000	6 000 000	0
Wani	10 330 000	3 875 000	1 000 000
Mutsamudu	11 715 000	3 985 000	3 400 000
Bimbini	9 175 000	6 575 000	1 000 000
Mremani	9 030 000	3 675 000	1 575 000
Wala	7 750 000	5 100 000	7 500 000
Tsembehu	3 155 000	1 125 000	400 000

Tableau 4 Les recettes de la collectivité locale

LOCALITE	COÛT DU GLOBAL DU GM	BENEFICE DE LA COMMUNAUTE LOCALE
Fumbuni	115 342 000	34 342 500
Mnungu	87 050 000	36 350 250
Dzahadju-hambu	48 147 750	26 392 750
Fomboni	22 775 000	11 075 000
Moroni	48 345 675	13 824 675
Djawezi	15 150 000	8 450 000
Domoni	11 480 000	4 480 000
Mitsamihuli	29 794 800	11 392 800
Idjikundzi	11 518 500	7 568 500
Nyumshuwa	10 200 000	6 500 000
Wani	10 330 000	4 830 000
Mutsamudu	11 715 000	5 105 555
Bimbini	9 175 000	1 800 000
Mremani	9 030 000	2 680 000
Wala	7 750 000	3 100 000
Tsembehu	3 155 000	2 195 000

TABLEAU 5. LES RETOMBÉES ÉCONOMIQUES PAR COMMUNAUTÉ ÉTUDIÉE

LOCALITES	POPULATION	COUT DU GM	BENEFICIAIRES		
			EPOUSE	EPOUX	COMMUNAUTÉ LOCALE
Fumbuni	3 912	115 342 500	61 000 000 52,88 %	20 000 000 17,33 %	34 342 500 29,77 %
Mnungu	1 263	87 075 250	42 225 000 48,50 %	8 500 000 9,76 %	36 350 250 41,75 %
Dzahadju La Hambu	1 619	48 147 400	17 500 000 36,34 %	4 249 650 8,82 %	26 397 750 54,82 %
Idjikundzi	2 543	11 518 500	3 950 000 34,29 %	0	7 568 000 65,70 %
Moroni	46 274	48 345 675	23 356 000 48,31 %	11 165 000 23,09 %	13 824 675 28,59 %
Mitsamihuli	5 559	29 793 800	16 401 000 55,04 %	2 000 000 6,71 %	11 392 800 38,23 %
Domoni	11 717	11 480 000	5 950 000 51,82 %	1 050 000 9,14 %	4 480 000 39,02 %
Mutsamudu	24 228	13 115 555	4 610 000 35,14 %	3 400 000 25,92 %	5 105 555 38,92 %
Wani	10 284	10 330 000	4 500 000 43,56 %	1 000 000 9,68 %	4 830 000 46,75 %
Tsembehu	9 425	3 155 000	560 000 17,74 %	400 000 12,67 %	2 195 000 69,57 %
Mremani	6 370	7 805 000	3 550 000 45,48 %	1 575 000 20,17 %	2 680 000 34,33 %
Bimbini	1 606	9 175 000	6 375 000 69,48 %	1 000 000 10,89 %	1 800 000 19,61 %
Fomboni	15 710	34 325 000	7 950 000 23,27 %	3 750 000 10,98 %	22 625 300 66,25 %
Djawezi	2 556	23 600 000	8 100 000 31,02 %	7 050 000 13,20 %	8 450 000 55,77 %
Nyumshuwa	3 277	20 100 000	3 700 000 18,40	0 0 %	16 400 000 81,59 %
Wala	471	7 750 000	3 900 000 50,32 %	7 50 000 9,77 %	3 100 000 40 %
TOTAL		480 818980	213 627000 45,22%	65 889 650 13,70	201 541 830 42,266%

Observations :

1. Le coût des prestations ne dépend pas du nombre d'habitants
2. Ce sont des estimations moyennes qui ne tiennent pas compte des réformes engagées.
3. Le coût de la construction de la maison qui, comme partout ailleurs aux Comores, est à la charge de la famille de l'épouse n'est pas pris en compte.

TABLEAU 6 L'OR OFFERT POUR LE GRAND MARIAGE A MORONI EN 2001

Bijoux (ipamkono)	Nombre	Poids unitaire	Poids
Hara	1	160g à 240g	160g à 240g
Tadji	1	8p	64g
Mbo	1	3 à 4p	32g
Mkufuwasulutri	1	2p	16g
Bareti	6paires	2p	16g
Ntana	2	3 à 4 ou 1 ½p	96g
Djermeri	1	15 à 20p	160g
Nkame	4 à 8	5 à 7p	112g
Turusi	1		
Kidani	1		
Kekeye	2	8 à 10p	160g
Bangili	7 à 12	1 ½p	144g
Ikowa - potshi	2 à 4	4 à 5p	160g
Ikowashambere	1	7 à 8p	64g
Kulwabu	2	1 à 2p	32g
Harenu	4 à 6	6g	36g
Mbere	8 à 12	1p (pour 2 à 3)	48g
Saya	1	1 à 3p	24g
Zipini	4 à 6	2 à 3g	18g
Mtaanle	1 paire		
Poids total			1 422g
Dot du mariage religieux ( <i>mahari ya sharia</i> ) : 5 pounds x 8 g : 40g			
Dot coutumier ( <i>mahari ya anda</i> ) : 50 pounds x 8 g : 400g			
Don de la sœur ( <i>Unkumbi</i> ) : 20 pounds x 8 g : 160g			
Valeur moyenne du don du mari en bijoux ( <i>Ipamkono</i> ) : 1 422g			
<b>POIDS TOTAL DES DONS EN OR : 2, 022kg</b>			

Un *pawuni* (du mot anglais *pound*) est une pièce d'or de 8grammes le plus souvent un souverain britannique. Actuellement, les pièces sont de 21 carats et frappes aux Émirats. Le *bwara* est une pièce britannique de 40g. Il existe d'autres pièces d'un poids inférieur à la pièce britannique ; la pièce américaine pèse 33g.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABOUBACAR. S.M. BACRI et ALI MADI ben MOHAMED BEIKA, 1984  
Mémoire ENES.
- AHMED DJABIR et J-C ROUYERAN, L'économie ostentatoire : Réflexion  
sur le ndola nkuu ou Grand mariage comorien, Revue Tiers Monde,  
Année 1968, vol. 9, numéro 33
- Alexis-MEUNIER, Recueil Penant, Année 1970, (2) juillet : 281-299, (4)  
décembre : 441-457
- Atlas des oiseaux nicheurs de la Grande Comore, de Mohéli, et  
d'Anjouan, 2008 Tervuren, Belgique
- BLANCHY Sophie Droit et cultures, 37, 1999/1 ; 165-169
- BLANCHY Sophie 2003, L'HOMME 167-168, pp. 153 à 186
- BLANCHY Sophie, 1992, - « Famille et parenté dans l'archipel des  
Comores ». Paris, Journal des Africanistes, 62 (2) : 7-53.
- BLANCHY Sophie et Moïnaecha SAID ISSILAM mars 1989. Le statut et la  
situation de la femme aux Comores, PNUD, Moroni.
- BOUINEAU J et ROUX J, 2004, 200 ans de Code civil, ministère des  
Affaires étrangères
- CHOUZOUR Sultan, 1994, Le pouvoir de l'honneur, Paris, L'Harmattan.
- DAMIR Ben Ali, 1984, « L'organisation sociale et politique des Comores  
avant le XVe siècle », YA MKOBE 1, Moroni, CNDRS, 25-31.
- DAMIR, BOULINIER et OTTINO, 1985 Traditions d'une lignée royale  
Comores, Paris, L'Harmattan.
- DAMIR Ben Ali, 1988, « Approche historique des structures  
administratives des Comores », APOI XI, CNRS-Presses universitaire  
d'Aix - Marseille, 17-42
- DAMIR Ben Ali, 1997, Anthologie de la poésie traditionnelle comorienne
- DAMIR BEN Ali 1997 « Aperçu des rôles et fonctions de la musique dans  
la société comorienne », Travaux et Documents 8, Université de la  
Réunion. 137-163.
- DAMIR Ben Ali 2004, Musique et société aux Comores Édit. CNDRS-  
KOMEDIT
- DAMIR BEN ALI et HASSANI MGOMRI 2009, Le Grand Mariage et ses  
implications dans le développement humain, PNUD, Bureau de Moroni
- DUBOIS J.L., 1997, « Peut - on s'appuyer sur le capital socioculturel pour  
réduire la pauvreté aux Comores », DT/97/14 ; (ii) Gouvernance, capital  
social et réduction de la pauvreté, 2001, RNDH aux Comores PNUD ; (ii)

- Pauvreté, inégalité et marché du travail dans l'Union des Comores, 2005, DGP/PNUD.
- DUGUIT L. 1916, *L'État, le droit objectif et la loi positive*
- GABRIEL TARDE Les Lois de l'imitation 1890, rééd. Kimé, 1993.
- GABRIEL TARDE 1890 La philosophie pénale, rééd. Cujas, 1972
- GABRIEL TARDE 1901 L'opinion et la foule rééd. Le Sandre 2006
- HOCQUET Yves, 1962, Esquisse d'une histoire politique des Comores, Mémoire du CHEAM
- IAN. WALKER 2002, Les aspects économiques du grand mariage de Ngazidja (Comores).
- IAIN WALKER., 2000 ; Réflexions sur l'histoire du peuplement de Ngazidja, Yamkobe 6-7 :19-23
- LE GUENNEC-COPPENS Françoise, 1987
- « Le manyahuli grand-comorien : un système de transmission des biens peu orthodoxe en pays musulman », Héritier en pays musulman. Paris, GAST, CNRS
- LE GUENNEC-COPPENS Françoise 1976 Les cérémonies de mariage chez les femmes swahilies de l'île de Lamu dans ASEMI volume VIII n°2-3
- MARECHAL FERDINAND FOCH, 1931, *Mémoires pour servir à l'histoire de la guerre de 1914-1918*
- MAS J., 1979 - « La loi des femmes et la loi de Dieu », Annuaire des pays de l'Océan indien, Aix - Marseille, Vol IV.
- MOHY D-DINE ABOU ZAKARIA AN NAWAWI 1233-1278 Traité de jurisprudence musulmane chafiite
- MOUHSINI HASSANI, 1986, Les années de formation d'un monopole colonial de Bambao 1907-1060, Mémoire de maîtrise
- ROBINEAU C., 1966, Société et économie d'Anjouan, Paris, ORSTOM.
- SAID IBRAHIM, 2018 Repères, la revue de l'expertise n° 001,

## TABLE DES MATIERES

PREFACE

INTRODUCTION

### LES ORIGINES DU SHUNGU

Le rite agraire du *djanyo la mwaha*

Le *shungu* devenait une compétition sociale

LA CITE COMORIENNE

LES *MAFE* CODIFIENT LE *MILA*

Le *milanantsi*, loi fondamentale de la nation comorienne

Le pouvoir normatif des aînés sociaux

LES RITES DE CELEBRATION DES ETAPES DU CYCLE DE LA VIE HUMAINE

Les bains culturels

L'institution des *hirimu*

L'accès au cursus des hommes accomplis (« *wandrwadzima* »)

LE YEZI OU GOUVERNANCE DE LA CITE

La gouvernance par le consensus social et politique

La séparation des pouvoirs

### SHUNGU ET CONSCIENCE HISTORIQUE

Le *shungu* à Fomboni

Le répertoire du grand mariage à Domoni

### LE GRAND MARIAGE A L'AUBE DU XXI<sup>e</sup> SIECLE

Les échanges à caractère économique

Le coût global moyen du mariage coutumier en 2009

Les bénéficiaires des prestations

La constitution du capital

La dynamique économique véhiculée par le grand mariage

### LE DECLIN DU SHUNGU

La société légale

*En matière d'organisation judiciaire*

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIERES