

Sophie BLANCHY-DAUREL, *La vie quotidienne à Mayotte (Archipel des Comores)*, Paris, L'Harmattan, 1990, 239 p., cartes, schémas, phot. (Collection "Repères pour Madagascar et l'Océan Indien")

*La vie quotidienne à Mayotte* est la publication d'une thèse de doctorat en anthropologie, préparée sous la direction de P. Ottino, et soutenue à l'Université de la Réunion en 1988. L'auteur se défend d'avoir voulu faire oeuvre d'ethnographe, annonçant d'entrée de jeu que "faisant une part réduite aux simples descriptions ethnographiques, [son] ouvrage s'oriente plus sur la manière dont les gens utilisent les données de leur culture comme des ressources" (p. 15). Sa démarche se rattache explicitement aux courants de la "sociologie cognitive" et de l'«anthropologie de la communication», préoccupés d'identifier dans la vie quotidienne le "raisonnement pratique" qui permet à chaque personne de se conduire en "acteur compétent de la scène sociale", selon les attentes spécifiques à une culture.

Grâce à cette démarche l'observateur doit pouvoir dépasser un point de vue trop rigide, selon lequel le but de la description serait d'établir l'ensemble des normes régissant les comportements des membres d'une société ; d'autre part cette démarche doit éviter à l'observateur de tomber dans le défaut des monographies pointillistes, constituées d'une accumulation de notations plus ou moins bien reliées entre elles.

Disons tout de suite que si on considère le travail de Sophie Blanchy-Daurel comme une illustration de la méthode, la démonstration est très convaincante : le lecteur a bien l'impression de découvrir, au fur et à mesure qu'il avance, les "scripts" qui le font entrer dans une véritable *compréhension* de la vie mahoraise.<sup>1</sup> On permettra pourtant au critique de soupçonner que la clé de cette compréhension est peut-être, au moins autant, sinon plus, que dans l'application rigoureuse d'une théorie

---

<sup>1</sup>L'usage français retient comme nom de l'île "Mayotte" (de la forme swahilie *Mayote*), et comme nom des habitants "Mahorais" (du nom que l'île porte dans les parlers comoriens, *Maore*).

scientifique, dans l'excellente connaissance du pays, et dans la sympathie profonde que visiblement l'auteur ressent pour ce pays, où elle a vécu huit ans, pour ses habitants, pour leurs manières de vivre et leurs pensées.

Plutôt que de rendre compte systématiquement de l'ensemble de l'exposé de S. Blanchy-Daurel, je voudrais attirer l'attention sur quelques aspects, qui me paraissent particulièrement intéressants pour l'étudiant des réalités malgaches. Il est banal en effet de remarquer que Mayotte, et les Comores en général, constituent - vues de Madagascar - un monde à la fois tout proche, familier, et pourtant très différent. Les notations de S. Blanchy-Daurel permettent de saisir les clés de ces différences.

La première de ces clés est le type de solidarité qui fonde la cohésion du groupe : une solidarité reposant plus sur la localité, sur la résidence commune, que sur la descendance, sur une relation à des ancêtres communs. On se définit par une  *cité* , dont on est le citoyen, le ressortissant (et à Mayotte cette cité est un village, alors que dans les îles voisines d'Anjouan et de la Grande Comore elle peut être une véritable ville, mais la structure reste au fond la même). L'identification de la personne se fait d'abord par le village où elle jouit de ces droits de pleine citoyenneté, et cela s'exprime par l'opposition fondamentale entre celui, qui est "maître du village", ou "maître de la cité" *munyeji* (de *mwenye*, "maître", et *mji*, "cité"), et celui qui est "étranger" à cette cité, *mudjeni* (p. 50-52, 62).

Malgré l'apparence, cette distinction ne correspond pas vraiment à celle qui est faite à Madagascar entre "maître du sol", *tompon-tany*, et "étranger" ou "nouveau-venu", *vahiny*, *mpiaviv*. Alors qu'à Madagascar le statut de "maître du sol" dépend d'abord d'une origine, d'un enracinement historique dans un terroir ancestral, à Mayotte le statut de "maître du village" dépend d'un réseau de relations, où le lieu de naissance est un élément déterminant (et on verra qu'en raison de la résidence au mariage, normalement uxorilocale, ce lieu de naissance est habituellement le village de la mère).

Cette solidarité est renforcée par l'appartenance de tous les membres d'un village à un système de classes d'âge, avec ses relations horizontales sur un modèle de réciprocité : traditionnellement chaque homme membre d'une classe d'âge doit "payer" au moment de son

---

<sup>2</sup>Un bon test est fourni par la manière dont ces notions sont exprimées en dialecte malgache de Mayotte (on sait qu'un tiers environ des villages de Mayotte ont pour langue maternelle un parler malgache). On trouve pour "maître du village" : *tômpin-tanàna*, un calque de l'expression comorienne, et pour "étranger" : *mogeny*, un emprunt pur et simple. Ces notions ont donc été perçues comme n'ayant pas d'équivalent en malgache : elles ne pouvaient s'exprimer que par des emprunts.

mariage un "festin" ou *shungu*, par lequel il régale ses égaux, obligation fondamentale, qui le fait accéder au statut d'homme adulte et respectable. La tendance est actuellement à abandonner la célébration de ces festins, dont les règles minutieusement fixées par la coutume devenaient pesantes, mais S. Blanchy-Daurel montre bien comment en fait la logique traditionnelle est maintenue à travers des innovations qui permettent d'assouplir l'institution : "le fondement cognitif des comportements" est resté identique ; alors même qu'il évite de célébrer formellement le *shungu* dans toutes ses formes coutumières, "le jeune marié se sent obligé d'inviter ses camarades du village, ses frères d'âge, et tous ceux au mariage desquels il a participé", et de les régaler dans toute la mesure de ses moyens (p.144).

On touche ainsi du doigt le rôle central du mariage comme principal rite de passage dans la vie mahoraise : l'homme accompli est celui qui a "payé" son dû aux frères d'âge représentant le village, et de même la femme démontre son honneur en arrivant vierge à son premier mariage, et elle établit du même coup le prestige de sa famille, et spécialement de sa mère, qui a su la conduire à cet accomplissement par une éducation appropriée. Le contraste est saisissant avec les institutions malgaches, où les principales occasions rituelles sont toujours des cérémonies funéraires, puisqu'aussi bien l'accomplissement est recherché dans la relation aux ancêtres, et non dans la relation à une communauté de résidence, qui peut réunir des gens d'origine diverses.

Une seconde clé pourrait être l'analyse des faits de parenté. S. Blanchy-Daurel insiste beaucoup sur la force de la relation entre mère et enfant, qu'elle décrit de manière très convaincante comme le "modèle de la relation de dépendance" (p. 134). On remarquera qu'elle évite soigneusement de poser le problème dans les termes classiques des études de parenté selon la tradition de l'anthropologie sociale britannique : sans aucun doute elle considère qu'il y a là des catégories trop réductrices, qui loin de révéler les "modèles interactionnels", les obscurciraient plutôt. On peut pourtant s'amuser à essayer de traduire ses notations dans le vocabulaire classique de la parenté.

Cela donnerait à peu près ceci : malgré l'insistance constante sur la force du lien mère-enfant, il serait faux de parler dans le cas de Mayotte de filiation matrilineaire, puisqu'on reconnaît l'appartenance de l'enfant aussi bien à sa famille paternelle qu'à sa famille maternelle ; techniquement il faudrait plutôt parler de parenté indifférenciée ; le rôle spécial qui est pourtant reconnu à la parenté maternelle dépend plutôt de la règle de résidence et de l'instabilité des mariages. La règle de résidence est uxorilocale, c'est-à-dire que le ménage doit s'installer chez l'épouse, et ceci signifie concrètement dans une maison qui appartient à la femme. En conséquence les enfants naissent et sont élevés

normalement dans le village de leur mère, et même s'ils ont des droits dans celui de leur père, il est plus probable qu'ils feront valoir ceux qui les rattachent à leur village maternel. Cette règle supporte de nombreuses exceptions, puisqu'un mari peut demander à son épouse de venir résider chez lui ; mais ces exceptions ne sont souvent qu'apparentes, puisque même dans ce cas l'épouse garde soigneusement sa propre maison, qu'elle pourra rejoindre en cas de répudiation. Et en fait les mariages sont souvent très instables, puisque si on interroge un couple âgé, la femme en est généralement à son troisième ou quatrième conjoint, et le mari souvent plus (ceci n'est d'ailleurs nullement en contradiction avec l'importance extraordinaire donnée aux noces comme rite de passage : ce qui importe c'est d'avoir été mariés de manière honorable, pas nécessairement d'être restés unis longtemps par ce mariage). Cette grande instabilité contribue à rendre la relation au père moins forte, moins rassurante pour l'enfant que la relation à la mère. Le proverbe dit : *Amulola mama, baba* "Celui qui a épousé la mère est le père" et cela s'applique bien à la famille mahoraise, où celui qui incarne le rôle paternel est souvent le nouveau mari de la mère (p. 94)<sup>3</sup>.

En outre, il n'est pas rare que la rupture du mariage soit à l'initiative de la femme : juridiquement (en application de la loi musulmane) les mariages sont généralement rompus par les hommes, mais en pratique les femmes ont bien des moyens de pousser leurs maris à une répudiation, qui est loin d'être pour elles une catastrophe, puisqu'en tout état de cause elles conservent leurs biens propres (conformément à la loi musulmane), et particulièrement leur maison de dame mariée (qui leur a été attribuée selon la coutume au moment du mariage). On saisit ici comment la règle mahoraise (et comorienne en général) de la résidence uxorilocale en arrive à donner aux règles juridiques du mariage musulman un sens tout nouveau, insoupçonné dans les sociétés musulmanes où la résidence est chez le mari : certes c'est au mari que revient la prérogative de prononcer la répudiation, mais dans ce cas c'est à lui, et non à la femme, de quitter la maison et de rentrer chez lui (chez sa mère).

---

<sup>3</sup> J'ai entendu citer littéralement le même proverbe dans le nord de Madagascar : *Ze tadin'i nindry baba*, mais dans un sens assez différent : l'expression était appliquée à une situation désagréable, qu'on est pourtant bien obligé d'accepter, comme un enfant est bien obligé d'accepter le remariage de sa mère, et d'appeler - quoi qu'il en ait - le nouveau mari de sa mère par le nom de *baba*. On voit toute la différence : apparemment les amis mahorais de S. Blanchy-Daurel prennent l'expression dans son sens propre et y voient une description somme toute normale de la vie de famille ; les Malgaches y voient plutôt une métaphore s'appliquant à une situation pénible. Ceci, par parenthèse, doit rendre prudent le chercheur qui prétend utiliser une expression traditionnelle de ce genre comme document sociologique...

Ceci nous amène à dire quelques mots d'un troisième aspect, fondamental pour la compréhension de la société mahoraise : la religion. S. Blanchy-Daurel rappelle l'histoire particulière de l'islam à Mayotte. L'islamisation, totale et en profondeur, de la population de l'île avait été réduite à peu de chose à la suite des périodes troublées de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècles. La population actuelle descend en grande partie d'apports nouveaux venus du continent africain et de Madagascar au milieu et à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et ces immigrants, qui étaient pour la plupart non musulmans au moment de leur arrivée, ont adopté les modèles musulmans progressivement à partir de cette période, par l'intermédiaire d'un phénomène religieux nouveau, l'expansion de confréries musulmanes, d'une origine fort ancienne, mais qui n'ont touché les Comores qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le mouvement confrérique est traduit par la généralisation, récente, de l'institution de la Prière du Vendredi dans chaque village : le village ajoute encore ainsi à sa cohésion déjà forte un aspect spirituel, selon un modèle qu'on pourrait appeler "paroissial" (mais le terme n'est pas de S. Blanchy-Daurel).

Là encore le contraste est frappant avec les institutions malgaches, si l'on accepte de mettre en parallèle l'islamisation à Mayotte avec la christianisation dans certaines régions de Madagascar : certes il y a bien des régions de Madagascar où la conversion de la population au christianisme est pratiquement totale et assez ancienne (à peu près aussi ancienne en tout cas que l'islamisation de la brousse mahoraise) ; certes dans ces régions le christianisme en est arrivé à une imbrication avec les institutions traditionnelles (M. Bloch parle pour l'Imerina d'"églises ancestrales" qu'il met en parallèle avec les maisons ancestrales et les tombeaux ancestraux). Mais il n'empêche que, même dans ces régions, le christianisme est toujours identifié comme représentant un aspect en quelque manière étranger de l'existence, et on opposera facilement l'usage "chrétien" à l'usage *gasy*, c'est-à-dire à ce qui constitue le tréfonds de l'identité. Au contraire le Mahorais - si récente que puisse être aux yeux de l'historien la véritable islamisation - ne perçoit jamais l'islam comme un élément importé, mais bien comme un élément fondateur de son identité. Même ce qui dans l'expérience religieuse concrète peut être d'origine extérieure à l'islam, comme les multiples cultes de possession, *trumba*, *patrosi*, *mingala*, sera réinterprété, et accepté (ou, pour les puristes, refusé) en des termes islamiques.

Noël J. GUEUNIER