Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores

Sophie Blanchy

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15047>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15047

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 19 décembre 2005

Pagination : 905-934

ISBN : 978-2-7132-2049-4

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Sophie Blanchy, « Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 179-180 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15047> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.15047>

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_179&ID_ARTICLE=CEA_179_0905

Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores

par Sophie BLANCHY

| Editions de l'EHESS | Cahiers d'études africaines

2005/3-4 - 179

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220491 | pages 905 à 934

Pour citer cet article :

— Blanchy S., Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores, Cahiers d'études africaines 2005/3-4, 179, p. 905-934.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Sophie Blanchy

Esclavage et commensalité à Ngazidja, Comores

La société de l'île de Ngazidja¹, à laquelle se limite cet article, a connu l'esclavage avant l'arrivée des Européens, puis à l'époque des premières plantations à la fin du XIX^e siècle (Martin 1973, 1976, 1983a ; Shepherd 1980 ; Sidi 1998, 2000). Aujourd'hui, les descendants d'esclaves forment encore une catégorie sociale distincte, dont la pertinence apparaît clairement dans les situations de commensalité. Les enquêtes sur la nature de ce statut dans la société contemporaine et sur ses implications dans les relations sociales, se heurtent le plus souvent au silence ou à l'évitement des dominés comme des dominants. La citoyenneté universelle permet à chaque Comorien de devenir à sa majorité un « enfant du pays » (*mwanantsi*)². Elle n'a pas totalement effacé les hiérarchies qui forment l'armature de tous les rapports sociaux, en particulier celles des catégories sociales et des statuts acquis par les paiements coutumiers.

À Ngazidja, les « Gens de la terre » (*wandru wa ntsi*), agriculteurs-éleveurs et propriétaires fonciers, ont longtemps dominé les pêcheurs (*walozi*) et les esclaves (*warumwa*) ou leurs descendants. Villes et villages constituent des unités politiques nommées « cités » (*midji*), ordonnées entre elles dans chaque « pays » (*ntsi*) ou ancien royaume (Blanchy 2004a). Dans chaque « cité », les jeunes hommes entrent dans le système d'âge dont les échelons sont combinés avec deux catégories générationnelles : « fils de la cité » et « homme accompli » ou « père ». Seul l'Accompli jouit d'une pleine citoyenneté : il a le droit de siéger et de parler dans l'assemblée de sa cité, où il représente sa maison matrilineaire (Blanchy 2003).

L'obtention du statut d'Accompli se fait par le Grand mariage, qui donne lieu à d'importants échanges entre les alliés, obligatoirement de la même

1. La Grande Comore. Cet article s'appuie sur des enquêtes réalisées grâce au soutien du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, CNRS-Université de Paris X-Nanterre, et à l'accueil du Centre national de documentation et de recherche scientifique à Moroni, Comores. De nombreux amis comoriens y ont participé. La relecture d'A. M. Peatrik m'a été précieuse. Qu'ils soient tous remerciés.
2. L'indépendance des Comores date de 1975. Le pays comprend les trois îles de Ngazidja (Grande Comore), Anjouan et Mohéli. Mayotte est restée française.

citée, et à des distributions ostentatoires dans la cité et le pays. C'est dans l'organisation des festins que s'expriment les statuts et les rangs de chacun. Il en découle un vocabulaire spécialisé : « faire manger » (« donner une fête »), « manger ensemble » (« être alliés, de rang comparable »), trouver « quelque chose à faire manger ». Les règles sont d'une grande précision, et chaque erreur engendre des conflits d'honneur réparés par le paiement de fortes amendes. Cette sensibilité au classement donne toute leur importance aux situations de commensalité. Les petites cités ont une composition sociale homogène, mais la commensalité devient problématique, à l'échelle des grandes cités ou du pays, quand les divisions sociales se trouvent confrontées. Dans les grandes villes, les quartiers de pêcheurs et d'anciens esclaves forment des communautés à part, avec chacun leur système d'âge et leur assemblée, et sont exclus du réseau de Grand mariage des quartiers centraux. Quant aux anciens hameaux d'esclaves des champs (*itrea*), ils ont créé des institutions semblables aux autres cités, mais leur passé ne leur permet pas de représenter leur pays dans une situation de commensalité.

Le mot comorien désignant les esclaves et leurs descendants (*mdrumwa*, pl. *warumwa*), signifie « celui ou celle que l'on envoie [faire un travail] »³. Des synonymes étaient autrefois en usage : *mtrwana* et *mdjahazi* (ce dernier seulement pour une femme). *Suriya* (de l'arabe *surriyya*) signifiait concubine du maître ; *mahuria* (de l'arabe *muharrat*) femme esclave libérée ; *mdzaliya* désignait un descendant d'esclave né dans l'île. On appelait aussi l'esclave ou l'engagé africain d'après l'ethnie mozambicaine la plus représentée, les Makua, ou par deux termes signifiant Africain, *mrima*, qui est neutre, et *mshendzi*, péjoratif⁴. *Mshendzi* désignait l'esclave africain non acclimaté aux Comores, c'est-à-dire ne parlant que sa langue, le kishendzi, et ne pratiquant pas l'islam⁵. Rien dans la sociabilité quotidienne ne laisse deviner le cloisonnement social, et, comme le déplorent les intellectuels, la loi du silence règne⁶. On ne prononce jamais à voix haute le mot de *warumwa*, et quand je le fis en commentant des photos de 1898⁷, une femme d'un lignage dominant m'a aussitôt arrêtée : « Ne dis pas cela, ils [sont ou étaient] nos parents (*wanduhuze*) ! Maintenant, ce sont nos frères. » La tension entre l'idéologie historique des rangs et la valeur de fraternité islamique, renforcée par l'idée moderne d'égalité, a façonné les consciences tout au long du XX^e siècle. Dans une société de l'honneur, où ce qui importe est de s'imposer, ou du moins de ne pas déchoir, les pratiques concourent à maintenir les distances

3. L'ancien mot *mrumishi*, pl. *warumishi*, « celui qu'on emploie », de même racine, correspond à l'actuel *mdru wa hazi*, « travailleur », sans connotation de sujétion.

4. Ces mots existent en swahili avec des sens similaires (GLASSMAN 1991 : 289-90). Voir aussi leur emploi dans ABOUBACAR (1982), AHMED-CHAMANGA & GUEUNIER (1979), CHOUZOUR (1982).

5. La société comorienne est musulmane sunnite de rite chaféite.

6. BOTTE (2000 : 8) sur le déni officiel et l'occultation sociale de l'esclavage en Afrique.

7. Fonds Pobéguin, Bibliothèque municipale de Saint-Maur-des-Fossés.

sans se manquer de respect. Pour ce faire, on emploie le langage des rapports de parenté qui ne masquent pas la domination puisque, comme l'a montré par ailleurs Godelier (1971), ceux-ci comprennent à la fois des rapports de parenté et des rapports de production. Comme sur la côte swahili, les réseaux des confréries musulmanes ont joué en faveur de l'intégration des anciens esclaves africains islamisés (Glassman 1995). Leur langage de fraternité a fourni aux Comores un modèle de relations égalitaires et de coopération comparable à celui des classes d'âge⁸.

Il est également injurieux de parler d'« *itrea* ». Ces villages, identiques aux autres pour un regard étranger, sont tenus dans un certain mépris par les habitants des grandes villes, les anciens maîtres. Ainsi, à Moroni, on fait précéder leur nom du démonstratif *ndapvo* (ça là), qui a une connotation péjorative mal supportée par les intéressés : « *Ndapvo Milembeni* (ça là à Milembeni). »

La dilution relative de la catégorie des descendants d'esclaves s'est faite par généralisation du Grand mariage et des rangs auxquels il donne accès. Certains éléments de ce rituel étaient autrefois étroitement imbriqués dans l'organisation en classes d'âge ; d'autres étaient liés à la reproduction des maisons matrilineaires et à la transmission de leurs propriétés indivises, donc réservés aux possédants, et parmi eux, aux aînés de chaque génération. Le Grand mariage est un ensemble de paiements permettant d'obtenir, entre autres, la pleine citoyenneté en faisant manger les autres. La richesse nécessaire ne se trouve plus uniquement dans la propriété foncière, et la migration joue actuellement un rôle décisif dans la compétition. Elle permet aux familles ou aux villages autrefois dépendants de payer plus vite les fêtes. Bien qu'il dépende toujours de la coopération familiale, le Grand mariage devient le but d'un nombre toujours plus grand d'individus, désireux d'accéder, dans leur cité, au statut d'Accompli. Mais la migration a des effets contradictoires : elle accélère la monétarisation des échanges, ce qui entraîne une augmentation de leur valeur ; celle-ci alourdit en retour l'exploitation des migrants par leurs familles, renforce la position de l'aîné qui se marie toujours en premier, et accentue les différences sociales (Shepherd 1980). C'est désormais à travers ce prisme de la migration qu'il faut mesurer l'influence réciproque des statuts et des pratiques.

J'examinerai les différences qui subsistent aujourd'hui entre les *warumwa* et les autres citoyens en observant une série d'institutions et de situations, du public à l'intime, et en citant les discours qui sont le plus souvent opposés à toute enquête sur ces différences. À Ngazidja, l'esclavage s'est exercé dans les grandes cités où les lignages dominants employaient des dépendants familiaux, regroupés dans des quartiers à part ; dans les villages nommés *itrea* où les mêmes dominants avaient fixé une population d'esclaves qui cultivaient et élevaient pour eux ; enfin, dans les villages de

8. Même si, à l'inverse, certains clivages internes des confréries reflètent des différences sociales (BLANCHY 2000).

la société coloniale, où des travailleurs engagés étaient affectés aux cultures de rente ou aux scieries. Jusqu'aux dernières années du XIX^e siècle, des Africains furent mêlés à des dépendants plus anciennement établis et diversément intégrés. Les communautés *warumwa* ont reproduit autant que possible le modèle de la cité, élaboré des discours sur leurs origines, lutté pour avoir accès à la terre, et se tournent aujourd'hui vers la migration. Des solidarités organiques les lient à ceux qui les dominent, l'identité de cité et de pays surpassant celle de classe sociale.

Le modèle politique de la cité et sa place dans le pays

Le statut politique des cités, et des Accomplis qui les représentent, est mis en scène dans les fêtes du Grand mariage. Se marier, marier sa fille ou sa nièce, est l'occasion de faire manger ses concitoyens ; ces distributions, faites à différentes échelles, procurent un prestige grandissant et un rang d'autant plus élevé. Dans la cité, le partage tient compte de la classe d'âge et du rang. Dans une distribution à l'échelle du pays, ou de l'île entière, les Accomplis des autres cités sont habilités à recevoir la part de celles-ci. Au-delà des avantages matériels qu'elle procure, la participation à ces échanges est une validation des statuts des individus. Ce modèle de la cité politique a été repris par les communautés de *warumwa*, aujourd'hui organisées à l'identique des gens libres, mais qui restent absentes de la hiérarchie des cités. Cette liste ordonnée rend compte du rôle des cités dans la construction du pays, à l'époque des royaumes et des guerres. Les anciens dépendants n'y ont en principe ni place ni part, et dans les faits, leurs Accomplis ne sont pas automatiquement reconnus comme des citoyens à part entière à l'extérieur de leur communauté. Ainsi, ils n'ont pas la capacité de représenter leur pays, c'est-à-dire les autres cités, à l'échelle de l'île.

À l'intérieur même de ces communautés, on constate des niveaux variables dans l'adoption du modèle. On peut les évaluer en observant si les groupes familiaux sont organisés en matrilignages, et quel récit d'origine ils se sont donné. On remarque alors que les dépendants ont eu plus de facilité à se réorganiser de manière autonome dans les villages que dans les quartiers des capitales, pris dans un espace clos où d'autres les dominent, sous des formes silencieuses mais quotidiennes⁹.

Cette hiérarchie dont ils sont absents n'est pas qu'un discours, mais une parole forte qui façonne les pratiques. Fondé sur des dominations militaires et politiques anciennes, c'est un texte « historique » répété lors de chaque fête sous la forme du *shinduantisi*, récit louangeur tenant à jour les actions entreprises par la cité, et par le lignage des organisateurs. Idéologique et

9. Comme GLASSMAN (1995 : 86) l'a souligné pour les *ijara* de la côte swahili, les habitants des *itrea* ont le plus souvent joui d'une relative autonomie vis-à-vis de leurs anciens maîtres.

partisan, le *shinduantsi* vise à convaincre de la légitimité des rangs des lignages et des cités. Ceux-ci doivent être confirmés par les pouvoirs économiques et politiques réels. Aussi, discours et pratiques sont-ils en tension permanente : ce qu'un Accompli, son lignage, sa cité, sont capables de « faire manger » permet, d'un événement à l'autre, de réajuster les anciennes hiérarchies. Dans le Mbadjini, la liste des « villes d'origine » fondatrices du pays comprend douze cités, mais le pays est aujourd'hui constitué de quarante-cinq localités. Selon l'échelle territoriale à laquelle se fait le partage, différentes hiérarchies sont invoquées lors des distributions. Les deux premières places font toujours l'unanimité, chaque cité concernée redistribuant ensuite aux plus petits villages qui l'entourent (ce principe régit tous les partages, dans les groupes d'âge par exemple). Mais la liste énoncée ignore toujours les plus petits villages et les anciens *itrea*. La justification de cette exclusion est qu'ils n'ont pas défendu le pays par les armes, pêcheurs et esclaves n'ayant pas le droit de combattre.

Aujourd'hui, les villages absents de la liste « mangent » quand même, ont une part des distributions, du moins si un de leurs représentants a été appelé dans la fête. En effet, l'organisateur peut envoyer une invitation aux autres cités, qui choisissent alors leur délégation, ou à des personnes particulières, amis, clients, anciens dépendants. Les anciens *itrea* prennent progressivement part aux Grands mariages des autres cités. On peut alors se demander quelles transformations sociales ont permis cette ouverture des pratiques, malgré la rigidité des discours justificatifs.

Un des critères qui fonde la véritable cité est l'existence d'une mosquée du vendredi. L'ancien nom des petits villages libres, *midji ho ndze*, litt. « cités extérieures », confirme que cette extériorité renvoie au centre de pouvoir qu'est la grande mosquée. Les *midji ho ndze* déléguaient tous les vendredis leurs quelques hommes accomplis dans la grande mosquée de la ville dont ils dépendaient, pour suivre la prière communautaire et se tenir informés des annonces politiques (il n'était pas question pour les *warumwa* d'être admis à cette prière).

Pour eux, tout au long du xx^e siècle, construire une mosquée du vendredi a donc représenté un acte d'indépendance politique pouvant les faire reconnaître comme des cités. Cet établissement, qui nécessite quarante lettrés sachant diriger la prière, et plusieurs *hatwib* capables d'« aller au *mimbar* » pour les sermons, se fait sous l'égide des lettrés de la ville, souvent grâce à l'un d'eux venu se marier dans le village (Blanchy 2004b : 22). Ce mouvement commencé dans les années 1930 se poursuit de nos jours dans les derniers villages grâce à l'aide d'agences islamiques.

Bien que le fait soit souvent nié aujourd'hui, pêcheurs et esclaves furent longtemps exclus de la prière du vendredi des grandes villes. À Ikoni, le premier pêcheur y fut admis dans les années 1940 grâce à son lien d'amitié avec un fils de roi¹⁰. Si, aujourd'hui, la mosquée est ouverte à tous, aucun

10. Communication de Moussa Issihaka, Ikoni. Les rois et leurs descendants font partie des Gens de la terre.

lettré originaire des quartiers ou villages dépendants n'a pu encore diriger la prière ou prononcer le sermon.

La compétition dans la construction de grandes mosquées s'inscrit dans des rapports plus politiques que religieux : avoir la sienne est important pour les dépendants, en avoir une plus grande que celle des dépendants est important pour la grande ville. Comme Shepherd (1980) l'a remarqué pour le développement des Grands mariages, la participation des anciens dominés à cette compétition entraîne, là aussi, une escalade des rivalités.

Une autre pratique concourt à une certaine intégration. L'État, quand il veut communiquer avec le peuple par ses représentants coutumiers, convoque les Accomplis de toutes les localités. Les *itrea* s'efforcent alors d'envoyer un de leurs meilleurs orateurs pour les représenter. Le pouvoir de la parole est tel, qu'un homme très éloquent favorise la réputation de son village. Il peut être recruté ensuite par la délégation de son pays pour d'autres négociations. La communication entre deux systèmes politiques, l'étatique et le coutumier, permet donc de combiner deux conceptions de la représentativité villageoise, celle des citoyens égaux (« enfants du pays ») et celle des Accomplis dans leur structure territoriale hiérarchique, qui s'influencent mutuellement.

Le discours sur l'origine

Plus la cité est ancienne et puissante, plus l'identité des lignages et leurs mythes d'origine sont faciles à identifier. Des réponses floues et divergentes sont significatives d'une communauté sans passé, et les mythes sont alors des discours codés sur les violences subies, les types de dépendance, les stratégies d'intégration.

À Selea, ancien *itrea* des rois du Bambao (Ikoni-Moroni), trois lignages se disent les premiers, sans unanimité sur leur classement. Les Ndahambwani viendraient d'une femme partie en quête d'un lieu propice à sa fertilité — thème classique de fondation de lignage — après consultation d'un devin. Avec son père, elle est accueillie dans l'*itrea*, déjà peuplé d'Africains, par le roi qui les place *nda ha mbwani*, « en bas » près de sa demeure. Il traite la fille comme « une fille du palais » (« *mwana wa shidjumbe* ») et la marie. La fille née de cette union est épousée par un fils du roi (par ailleurs actif marchand d'esclaves à la fin du XIX^e siècle). Décodé, le récit peut se lire ainsi : parmi les Comoriens sans terre ou esclaves, employés dans la maison du roi, certaines femmes sont prises pour compagnes par les maîtres (ce qui permet le reclassement de leurs descendants).

L'ancêtre du lignage Ndzihiro serait une femme d'Arabie, venue aux Comores par Zanzibar avec sa sœur : celle-ci resta à Ntsaweni, ou à Itsandra (deux capitales de pays), l'autre vint à Selea. Ce thème de l'origine arabe est emprunté aux mythes des grands lignages.

Le lignage Mparamdji descendrait de la fille d'un vizir du Mbadjini, réfugiée à Selea avec son fils. Une de ses filles est épousée par le roi du Bambao vers 1880 et leur fille installée par son père à Moroni, à la limite du quartier central des Gens de la terre où vivent aujourd'hui ses descendants. À Selea, on parle des Mparamdji comme des « parents (*wanduhuze*) du roi Said Ali ». Mais il est dit qu'elle vient de Fumbuni « et de Didjoni » (un *itrea* notoire) : seule cette mention confirme son origine esclave, sans que jamais le mot soit prononcé.

Les lignages suivants n'ont pas de rang précis. Leur histoire les lie à une société mélangée et mobile de boutriers malgaches et indiens et à des flux de migration interne entre villages libres et *itrea*.

Ces premiers lignages de Selea se distinguent énergiquement des « Togo », dont ils ne parlent qu'à mi-voix — le mot est aujourd'hui insultant —, esclaves africains amenés à Selea par le roi Mwenye Mkuu¹¹. Un octogénaire me cite des noms, mais il ajoute : « N'allez pas le leur dire, ils vont me tuer ! » Aujourd'hui, « ils ont épousé un peu partout »¹², se sont enrichis, ont des grosses maisons, des champs, et ils « voyagent » (migrent en France ou à la Réunion). « Ils nous étouffent, conclut un membre du premier lignage, on ne peut plus bouger ! » Les rapports sociaux construits dans l'ancien *itrea* reprennent l'idéologie d'une hiérarchie fondée sur le principe de *precedence*¹³. Cet ordre serait renversé par l'argent et la réussite de ceux qui sont en bas.

Dans ces témoignages de Selea, on remarque la négation de l'histoire de l'esclavage, sujet constamment évité face à mes questions prudentes¹⁴ ; le manque de hiérarchie formelle entre les lignages ; l'absence de figures d'hommes forts. La hiérarchie des lignages est encore affirmée dans bien des cités où les pratiques ne la confirment pas. Elle est donc problématique, et la sociologie des *itrea* peut apporter un éclairage : cette hiérarchie a-t-elle perdu sa pertinence depuis que d'autres sources de richesse complètent ou remplacent la propriété foncière, ou n'a-t-elle jamais été qu'un discours de domination, une arme idéologique ? Quant aux hommes forts, ils sont peut-être destinés à faire carrière précisément hors de l'*itrea*. C'est ce que montre le cas d'un homme de Kurani ya Mkanga, gendarme à Mayotte, devenu français, enrichi, qui a payé les Grands mariages des membres de sa famille chez lui mais aussi dans le village libre de sa femme, une meilleure arène sociale proche de la capitale.

-
11. Ce nom a peut-être un rapport avec les Gogo vivant au XIX^e siècle dans l'arrière-pays de l'actuelle Tanzanie, à hauteur de Zanzibar, et victimes des raids de leurs voisins et des Swahili (ROCKEL 2000 : 178).
 12. Épouser, c'est être accepté comme égal dans le système matrilocal où le mari entre chez la femme pour y diriger la maison.
 13. Sur la reproduction des mécanismes de l'exclusion entre anciens esclaves à Madagascar, voir EVERS (2002).
 14. Sur l'attitude de l'ethnologue vis-à-vis de l'« indignité supposée du statut », voir BOTTE (2000 : 22).

L'*itrea* de Dzahadjuu la mzade s'était établi autour du palais *djumbe* (résidence secondaire des rois). Un mythe rapporte que tous les bébés mâles laissés un instant sans surveillance mouraient d'émasculatation. Un expert religieux déplaça le village et l'entoura d'un mur, dans lequel il plaça une protection magique (*ilmu*), destinée, d'une part, à arrêter les diables et, d'autre part, à tuer ceux qui seraient « vus » en train de franchir le mur au lieu de passer par la porte¹⁵. Ce récit, totalement absent des traditions établies par les « rois »¹⁶, traduit l'expérience des esclaves. Dans un village où les rois exploitaient le travail des hommes et le corps des femmes, ces thèmes — émasculatation, collusion du pouvoir politique et religieux, importance du regard, contrôle étroit de la circulation — en font une expression de la sujétion. En 2004, la nouvelle mosquée du vendredi a été construite à l'emplacement resté vide de ce premier *djumbe* maudit, comme si l'islam contemporain, égalitaire et approprié par tous, constituait une réponse à l'ancienne domination politique et religieuse du palais.

Dans l'*itrea* de Mlali wa Kudju, mon unique interlocuteur, âgé et entreprenant, parle sans fard, contrairement aux autres, des esclaves *warumwa* qui travaillaient comme agriculteurs et bouviers sur les immenses propriétés des gens de Fumbuni. Ils étaient organisés entre eux, avaient leurs chefs. Les habitants n'ont aujourd'hui d'autres noms de lignages que ceux des anciens maîtres, auxquels on ajoute celui du village (*itrea*) de résidence : Rume de Nyumandzaha et Rume de Djeweni par exemple. Ces appellations ne cachent pas l'ancienne dépendance, mais soulignent aussi une affiliation de type parental.

Dans les villages de la société coloniale, peuplés de Comoriens esclaves ou sans terre, et d'engagés africains, l'élaboration des récits d'origine dans la forme symbolique locale est, semble-t-il, moins avancée. À Salimani, certaines familles se réclament, d'après un récit assez flou, d'une origine royale du pays voisin de l'Itsandraya, d'où se serait enfui un couple à l'union duquel s'opposaient les parents (histoire de mésalliance ?). À Djumwashongo, un ouvrier de l'ancienne scierie, fermée en 1989, déclare : « Je n'ai pas d'autre lignage que Dieu et son Prophète. Je n'ai pas besoin de lignage, ce sont des voleurs ! » Orphelin élevé par une grand-mère comorienne remariée à un ancien esclave africain, il a vu les derniers engagés venus d'Afrique devenir musulmans et épouser sur place. Il regrette la fin de la scierie : les salaires faisaient vivre le village, pauvre, aux maisons de tôle, version moderne des paillottes. Une mosquée du vendredi est en travaux mais sans migrants, ou presque, le village peine visiblement à fournir les cotisations.

À Itsandra, le quartier de Mirereni montre une forte différenciation avec le quartier central. Pour parler des deux quartiers, les gens de Mirereni n'emploient que les mots de « là-bas » et « ici ». À la question des lignages,

15. Entretien à Dzahadjuu, 2004.

16. Sur l'histoire de Ngazidja, du Mbadjini et du matriclan royal Mdombozi, voir KARI-NGAMA *et al.* (2002).

on me cite les noms de ceux des Gens de la terre. Autrefois, la hiérarchie et la compétition des maîtres étaient vécues en écho par leurs esclaves. Aujourd'hui, ceux-ci se présentent comme cinq « familles » (*fami*) matrili-néaires, à l'intérieur desquelles se font la plupart des partages. Ce repli des partages dans les groupes, et non plus entre eux, existe dans des proportions variées partout où la hiérarchie est contestée. Le système d'âge, similaire à celui du quartier central, permet des relations transversales dans la catégorie des Fils, de même que le collège permet un brassage nouveau, mais ces relations sont limitées. Les jeunes du quartier central ont le temps, l'après-midi, de jouer au football sur la plage, activité emblématique de ce groupe d'âge, permettant de défendre l'honneur de la cité ou du quartier, mais ceux de Mirereni travaillent tous après l'école comme apprentis pour aider leur famille. L'endogamie est justifiée par les disparités économiques : même pour une union sans Grand mariage, se pose la question « de ce qu'on pourra faire manger », une manière d'exprimer l'impossible commensalité. Dans ces quartiers, plus encore que dans les *itrea*, la pauvreté retarde l'âge des Grands mariages, parfois indéfiniment. On ne compte qu'une dizaine d'Accomplis, contre trente-huit dans le quartier des Gens de la terre, où ils sont répartis en quatre sous-groupes¹⁷. La démographie n'explique qu'en partie cette différence. Bien qu'ils la nient ou évitent d'en parler, on imagine aisément le manque d'autorité de ces Accomplis, face à ceux du centre. Le discours affiché insiste sur le respect accordé à chacun dans les rencontres, rares au demeurant. Dans des actions communes comme les travaux de la mosquée, le pouvoir de décision est directement fonction du montant des cotisations, et le quartier central domine. Ainsi, un projet de développement, la construction d'une chambre froide pour les produits de la pêche, conditionné par la mobilisation solidaire de la cité entière, a été finalement abandonné par les Gens de la terre puisqu'il ne profitait qu'aux seuls pêcheurs, ordre social également dominé (Walker 2002).

Moroni est la capitale du Bambao, de l'île et de l'État fédéral, aussi se transforme-t-elle de manière plus importante que les autres cités. Alors qu'on note peu de différences économiques entre les milieux urbain (les autres villes) et rural (les villages), où 68 % des ménages cultivent la terre, à Moroni l'agriculture ne concerne que 7 % d'entre eux, et la consommation par tête y est presque le double de la moyenne nationale (M'Hadji & Abdallah 1996 : 26-27). Le quartier des pêcheurs a disparu, et avec lui la division sociale : les habitants sont reconvertis à d'autres activités, les femmes reclassées par des mariages ; les quartiers serviles sont presque entièrement intégrés au centre, sauf Irungudjani qui reste stigmatisé face à Badjanani, quartier des deux palais. Comme en Imerina dans les mêmes situations de face-à-face (Bloch 1980 : 112), certains détails révèlent la marque persistante des anciens rapports de servitude. Quand une famille d'Irungudjani organise

17. Recensés en 1996 avec la collaboration de Boinaidi el Ghaniou. La ville comptait 3 155 habitants en 2004.

le *madjilis* d'un Grand mariage, les premières places sont données aux invités du quartier central (les anciens maîtres) et non aux parents organisateurs. Quand un rituel confrérique est organisé à la *zawiya*, située à Badjanani et dirigée par la famille du palais, les femmes d'Irungudjani préparent encore seules la cuisine : ancien service imposé, maintenu « par dévotion », se défendent-elles¹⁸.

Dans les quartiers hors les murs, des migrants, avec ou sans origines, se sont ajoutés aux descendants d'esclaves. Ces quartiers hétérogènes, dépourvus de place publique (*bangwe*) pour les assemblées d'Accomplis, organisent les fêtes de Grands mariages dans un stade de football. Comme ceux de la migration, ces espaces sociaux et leur potentiel de changement sont encore mal connus, mais leur étude pourrait montrer comment descendants d'esclaves et migrants intérieurs luttent pour acquérir la citoyenneté locale.

Les conditions économiques de la libération

La terre assure la subsistance, génère des revenus et représente un capital mobilisable : elle demeure un indicateur essentiel du niveau de vie¹⁹. L'abolition de l'esclavage, en 1904, survint après que la société coloniale de L. Humblot eut confisqué la moitié de la surface de l'île. Dépendants et dominants furent également dépossédés, mais les premiers furent précipités dans une pauvreté absolue. Les rapports de production agricole sont difficiles à décrire car le foncier relève de trois droits contradictoires ayant une légitimité graduée, et les pratiques s'adaptent ponctuellement, sans références²⁰. Ainsi, un homme dominant d'une grande cité me dit des *itrea* : « Autrefois, [les *warumwa*] amenaient les produits aux maîtres. Aujourd'hui, si on y va, ils nous offrent les produits, mais ce n'est pas comme avant. » Il est important de comprendre comment une frange de la population de

18. Communication de Ibouroi Ali Tabibu.

19. Sur les trois îles, 76 % des ménages comoriens cultivent la terre (68 % à Ngazidja, 83 % à Anjouan, 90 % à Mohéli) sur des parcelles héritées (69 %) ou achetées (30 %) (M'HADJI & ABDALLAH 1996 : 26-27).

20. Ces droits viennent en appel les uns des autres, leur légalité étant inverse de leur légitimité. Le droit coutumier oral du *āda na mila* reconnaît l'existence de terres lignagères *manyahuli* transmises par les femmes de manière indivise, puis partagées entre les descendants des grands-mères par arrangements mutuels, ceux de l'aînée étant favorisés. Ces « matrimoines » doivent être constamment reconstitués par les maris des cadettes pour leurs filles. La loi islamique *sharia* règle la transmission des terres individuelles, les fils recevant deux fois la part des filles ; elle n'est jamais suivie à Ngazidja, mais les ventes entre particuliers sont enregistrées par écrit chez les cadis. À Moroni, les propriétés foncières urbaines sont de plus en plus souvent immatriculées selon la législation moderne héritée du droit colonial français ; cette sécurisation a un coût financier. Un lourd travail de cadastrage, de bornage et d'immatriculation serait nécessaire, tel qu'il vient d'être fait à Mayotte, Collectivité départementale française (BLANCHY 2002b).

l'île (à laquelle s'ajoutent de nombreux Anjouannais) occupe précairement des terres, en zone rurale ou urbaine, dont les propriétaires, mis devant le fait accompli, essaient parfois de tirer un petit loyer. La pauvreté maintient ces squatters en dehors de toute participation aux Grands mariages, et de la commensalité comorienne.

Le travail des esclaves a été exploité par les rois, puis par le colon Humblot et ses successeurs. Humblot a laissé des souvenirs contrastés dans la mémoire populaire. À travers son entreprise, il a accaparé un grand nombre de terrains, mais il a aussi introduit l'argent dans une société de troc. Il achetait systématiquement des terres à tout villageois tenté par l'argent liquide : y répondaient ceux « qui voulaient se marier ou qui voulaient construire »²¹, (qui organisaient leur Grand mariage ou celui de leur fille). Humblot disait son prix, et payait immédiatement²². Les propriétaires fonciers trouvaient de quoi payer leurs dépenses coutumières. Les plus pauvres, attirés par l'argent des salaires, s'engageaient comme ouvriers.

Said Mohammed Cheikh²³ dénonça, en 1946, les salaires misérables que les sociétés coloniales des îles allouaient aux indigènes exploités à travers le travail forcé (Ibrahime 2004 : 142, 452, 472). En 1953, sans obtenir la nationalisation souhaitée, Cheikh permit la libération de terrains villageois communautaires et de parcelles à vendre²⁴. Pour les gens de Selea et de Salimani, il est celui qui a « repris leur île à Humblot et à la Société », pour « aider les musulmans »²⁵, il leur a donné la liberté (*uhuru*), les a sortis de la servitude (*urumwa*). La figure de ce libérateur, souvent associée à celle du général de Gaulle, s'oppose à *Mshe Hambulu* (Monsieur Humblot) et aux autres Blancs de « la Société » ainsi que, dans l'imaginaire des dominés, à celle des rois (*wafaume*) et des grands propriétaires. Cheikh représente aussi la résistance nationaliste aux colons : « Il leur a dit, vous oppressez les gens de Ngazidja, donnez-leur de quoi vivre, libérez la terre qui est autour des villages ! »

Ceux qui purent acheter des terres cultivèrent de la vanille, la meilleure façon de dégager un surplus agricole aux Comores et de s'enrichir, comme le montrent les récits de vie de familles émergentes. La vanille est aujourd'hui le premier produit d'exportation²⁶. Des pères purent alors mettre leurs enfants à l'école pour les diriger vers la carrière de fonctionnaire, ce qui,

21. Enquête à Salimani, 2004.

22. Nombreux étaient aussi ceux qui gageaient leurs terrains, sans voir la clause d'intérêt qui permettait à Humblot de se les approprier par la suite (Archives d'Outre-Mer, 3D3, 49 et D6 (8) 15).

23. Premier homme politique comorien, député, puis président sous le régime de l'autonomie interne.

24. Il invoqua la loi de 1929 sur la constitution de la propriété indigène à Madagascar et dépendances, étendue aux Comores en 1931. L'étude de cette loi ne fut inscrite dans la formation des cadis qu'en 1951 (SIDI 1998 : 170).

25. Égalité et fraternité sont représentées aux Comores par les valeurs musulmanes.

26. Mais la valeur des produits de première nécessité importés est vingt fois plus élevée.

après l'indépendance, leur donna accès aux ressources de l'État. Atteindre le bac est encore réservé à une élite, aussi le nombre de bacheliers d'un village fournit une mesure de son développement. Dzahadjuu a eu son premier bachelier il y a une quinzaine d'années²⁷. L'éducation facilite la mobilité et la migration. Libéré des pesanteurs locales, le talent individuel joue ensuite un rôle majeur²⁸.

Le cas de Dzahadjuu est particulièrement représentatif du face-à-face entre « rois » et esclaves, qui y cohabitèrent tout au long du xx^e siècle, et dont les rapports ne se transformèrent que difficilement. De ce fait, les figures d'hommes forts émergent de récits d'affrontements. En 1935, Nadjimu Mtsunga, chef du village, témoigne devant les autorités coloniales des abus de pouvoir de Said Hussein²⁹, qui traitait encore les habitants de l'ancien *itrea* « comme des esclaves »³⁰. Se disant propriétaire du village dont il expulsait les récalcitrants, il les faisait travailler sans salaire sur ses terres, leur faisait porter son *filanjana*³¹, prélevait un fort impôt de vanille verte et d'huile de pignon d'Inde, s'arrogeant également une part de tout bovin abattu³². Il est probable que Nadjimu, qui n'a pas craint d'être chassé par Said Husein, n'était pas natif du village (il aurait dû payer un bœuf et un cabri pour pouvoir rester) ; il avait épousé une des « demi-sœurs » du « roi », descendante d'esclave. Un de ses frères avait construit dans le village une mosquée qui porte son nom — signe de pouvoir et de richesse — à côté de celle de Said Hussein.

En réalité, un contrat de métayage avait été signé devant cadî par le chef et Said Hussein (Kari-Ngama *et al.* 2002 : 279). Les travaux dus au « roi » par les habitants payaient la « location du terrain de Dzahadjuu », des champs et des pâturages. Du point de vue local, ce contrat montre peut-être la souplesse relative de Said Hussein, simple gestionnaire des propriétés de son matrilignage (*ibid.*). Au titre de « chef de maison », il avait aussi donné des parcelles à ses alliés matrimoniaux dans le village, donations orales contestées après sa mort en 1978 par ses neveux. Après trois ans de révolution socialiste aux Comores, leur attitude rigide révolta les paysans.

Soixante-dix ans après l'abolition de l'esclavage, en effet, la terre fut « à tout le monde » pendant la brève révolution soilihiste (1975-1978) qui prévoyait l'attribution d'un demi à un hectare de terre par cultivateur (Lafon

27. En 1988, 68 % des Comoriens de 7 à 12 ans fréquentaient l'école (4 filles pour 5 garçons) (PNUD 2002 : 63), mais le taux de survie scolaire, pour les quatre premières années, n'est en 2000 que de 24 % (*ibid.* : 68).

28. Un jeune homme d'un petit village dépendant du Mbadjini s'enfuit au Kenya sous le régime d'Ali Soilihi, se fit reconnaître la nationalité française et fit des études en France qui le menèrent jusqu'au diplôme de pilote d'avion. Il a construit une grosse maison dans son modeste village et a financé à l'étranger les études de sa nièce, aujourd'hui employée de banque.

29. Neveu et successeur du dernier roi du Mbadjini, fils du dernier roi du Bambao.

30. Voir Archives d'Outre-Mer, D6 (8) 25.

31. Mot malgache synonyme de *fitakō* (chaise à porteur).

32. L'ancienne part *hishima* du palais (*djumbe*), tribut envoyé aux rois.

1995 : 128). Ali Soilihi, dont le coup d'État survint au tout début de l'indépendance, définissait sa politique comme une « libération arrachée pour l'égalité » (*ufwakuzi wa usawa*) (*ibid.* : 119), et identifiait quatre ennemis de la nation : l'État français, le commerçant malhonnête, le fonctionnaire corrompu et les aristocrates qui s'imposent sans aucune qualité morale (*ibid.* : 41). Pour « casser » l'organisation traditionnelle hiérarchisée des cités, ce président, qui se disait « de la brousse », avait volontairement construit les nouveaux centres administratifs hors des cités, en pleine campagne, à équidistance de plusieurs localités (Vérin & Vérin 1999a : 104), et dans les villes, il avait placé des bornes-fontaines à la limite des quartiers pour forcer le brassage social.

Cette révolution favorisait les jeunes mais aussi d'autres dominés à qui elle permit de se libérer des carcans sociaux. Le retour à l'ordre ancien en 1978 fut rude, et une révolte éclata, à Dzahadjuu, en 1982 : les habitants estimaient qu'ils n'avaient pas à acheter aux rois les terres entourant le village, mais qu'elles devaient leur être cédées gratuitement. Des jeunes voulurent tuer le neveu de Said Hussein qui passait la nuit au village avec sa famille. Dans cette révolte, les jeunes tiennent leur rôle traditionnel de guerriers, peut-être instrumentalisés par les vieux, secrètement d'accord mais toujours inquiets d'être débordés par cette force vive. Le bruit courut parmi eux qu'un expert rituel se trouvait dans la maison du « roi », « qui voulait faire un *ilmu* pour nous immobiliser, pour qu'ils continuent à nous faire acheter la terre »³³. Les mots pour dire cet enfermement sont un remarquable écho du récit des origines du village... Cette immobilité contre laquelle se débattaient les jeunes, c'était leur soumission à des règles qui leur paraissaient iniques. À l'issue d'une plainte en justice, le village (la « cité ») recouvra une partie de ses droits fonciers communautaires. Depuis, il attribue temporairement aux habitants des parcelles vivrières et ne leur vend que les terrains à construire (les cultures de rente ne se font que sur les propriétés familiales ou personnelles).

Du fait que les rapports de force s'exercent essentiellement au sein de la « cité » *midji*, et du « pays » *ntsi*, les descendants d'esclaves ne se sont jamais organisés en force politique insulaire ou nationale comme à Madagascar (Randriamaro 1997). Dans un conflit récent opposant Fumbuni à son ancien *itrea* Kwambani, devenu un quartier périphérique, un homme de Fumbuni délimita largement des terrains qu'il réoccupait dans l'*itrea*. Les jeunes, révoltés par l'extension de ce bornage, envahirent l'endroit. Fumbuni réprima le mouvement en coupant l'électricité et le téléphone du quartier, montrant ainsi où était le pouvoir. Les jeunes de Fumbuni voulurent aussi se battre contre ceux de Kwambani, les accusant d'avoir « pris de force » des terres ne leur appartenant pas. Finalement, les Accomplis (la « cité ») de Fumbuni et la nouvelle mairie parvinrent à contenir la violence de leurs

33. Entretiens à Dzahadjuu, place publique, 2004.

jeunes, surtout pour éviter de voir le conflit porté devant une instance politique supérieure : l'Itsahidi, le Mbadjini ou « les Sept Ngazidja » (assemblée des Accomplis des sept « pays » de l'île)³⁴.

Le langage inclusif de la fraternité

Il est souvent fait allusion dans les citations à la fraternité des musulmans, et au rôle de l'islamisation dans l'intégration sociale aux Comores. Certes, dans chaque cité, l'islam est pratiquement aux mains des dominants. L'éducation poussée des experts religieux fait partie des capitaux de l'élite ; les fonctions d'*imam* et de *hatwib* ont longtemps été le privilège de quelques lignages, à cause de leur dimension politique ; enfin, mosquées et équipements sont financés par la communauté, ce qui favorise les plus riches³⁵. Néanmoins l'islam fournit un ensemble de valeurs qui peuvent se retourner contre la hiérarchie coutumière, comme ce fut le cas à l'époque de Said bin Cheikh al Maaruf. Introduceur des confréries soufies aux Comores, il a dénoncé les dépenses ostentatoires et tenté d'imposer un nouveau type social, le *darwesh* (le « pauvre »). Celui-ci a été largement récupéré par le système coutumier, mais l'idéal subsiste (Blanchy 2000).

Le poids moral de l'islam aux Comores permet de comprendre comment un habitant d'un quartier anciennement servile de Moroni a pu devenir un haut responsable politique actuel. On évite d'évoquer ses origines, et l'on souligne plutôt ses vertus de musulman, notamment son dévouement de longue date à l'organisation du pèlerinage des Comoriens à La Mecque, ce qui explique comment il a formé son réseau populaire. Mais il a été élu par la population de l'île plus que par celle de Moroni, et, dans la capitale, avait le soutien des jeunes désireux de changements et comptant obtenir des postes. Cette réussite politique exceptionnelle s'explique donc en partie par un jeu d'équilibre ponctuel entre pouvoirs.

Cette fraternité morale de la communauté musulmane n'est pas la seule qui permette l'intégration des anciens esclaves dans la société contemporaine. L'hypergamie féminine, combinée à la polygynie, permet aux hommes d'épouser en dessous de leur condition dans tous les quartiers, tous les villages, ce qui crée des liens de parenté transversaux aux statuts sociaux et favorise le reclassement des enfants. L'ascendance paternelle et les liens aux demi-frères et sœurs sont invoqués quand ils sont plus avantageux que les liens utérins (maison ou matrilignage). Ainsi, les Accomplis, pour mieux se positionner dans les classements de leurs groupes de commensalité, peuvent parfois représenter le lignage de leur père. *A fortiori*, l'origine du père

34. L'Itsahidi est le sous-pays commandé par Fumbuni, le Mbadjini le pays dont elle est la capitale.

35. Pour des raisons similaires, dans les églises protestantes malgaches, les dépendants n'ont pas accès au pouvoir, et ont du mal à exercer les fonctions de pasteur salarié par la communauté (RAZAFINDRALAMBO 2003 : 300).

est-elle mise en avant quand elle est prestigieuse et celle de la mère inavouable. La hiérarchie des lignages, dominée par les rois, n'est pas le seul critère d'aristocratie : s'y rajoute la qualité de *sharif*, descendant du Prophète en ligne masculine. En n'acceptant que des maris *sharif*, les lignages royaux se reproduisent selon une véritable double ligne. Mais les *sharif* transmettent aussi leur statut dans les milieux dépendants, ce qui favorise le reclassement de leurs fils, acceptés comme maris dans de meilleures maisons.

Ces unions mixtes permettent à une descendance inclassable de se revendiquer d'un rang honorable. Une jeune étudiante du lycée de Moroni m'accueille chez elle à Dzahadjuu la Mdzade. Sa grand-mère me reçoit avec gaieté et courtoisie, révélant la distinction de son éducation et de son instruction coranique³⁶. Elle se présente comme « enfant de sœur » de Said Hussein, neveu du dernier roi du Mbadjini, vérité ambiguë qui laisse entendre qu'elle est de son lignage. Les traditions du lignage royal rapportent le projet de mariage, en 1880, entre Said Ali roi du Bambao et la jeune Wamga du Mbadjini. En attendant les noces, l'oncle de celle-ci « prit une de ses esclaves (*mdjahazi*) de Dzahadjuu, nommée Sindzahamu, et la maria à Said Ali » (Kari-Ngama 2002 : 107). La vieille dame est leur arrière-petite-fille. Son récit donne à l'esclave un meilleur rôle : Said Ali aurait d'abord épousé Wamga, et quand il vit Sindzahamu, frappé par sa beauté, il la demanda aussitôt en mariage (*hamposa*)³⁷. Du point de vue de l'honneur des maisons et des femmes, la différence importe, entre la concubine³⁸ qui permet au roi d'attendre confortablement un mariage prestigieux, et la femme surclassée par sa beauté, qui l'attire hors du palais de sa royale épouse.

Elle présente son aïeul Said Ali non comme un roi local, mais comme « un Arabe venu de Ndzwani »³⁹, soulignant la ligne paternelle de celui-ci, ce qui fait du récit une reprise du mythe de « l'Arabe qui vient épouser une fille locale ». Les demi-frères et sœurs, rois et esclaves, vécurent côte

36. Entretiens à Dzahadjuu, 2003 et 2004.

37. Ce terme rare en comorien désigne peut-être le concubinage légal. Il signifie en swahili : « Demander (une fille) en mariage, demande ordinairement mais non nécessairement accompagnée de présents, et faite directement à la jeune fille si elle est seule, sinon à ses parents les plus proches, père, oncle, etc., si elle est sous la dépendance de quelqu'un » ; et en kigunya, parler du Nord, près de Lamu, « demander à habiter maritalement avec une fille » (SACLEUX 1939-1941 : 759). En comorien, épouser se dit *hulola*.

38. Le commentaire ajoute qu'elle devint sa concubine *suriya*, et que la loi islamique dispensait de rituel pour s'unir à une esclave (KARI-NGAMA *et al.* 2002 : 108). J'ai relevé à Moroni des cas où l'homme libre avait épousé l'esclave pour l'affranchir et reconnaître ses enfants. L'existence de cette pratique est confirmée par une lettre de Said Ali à sa sœur, où il écrit de son fils Said Hussein, avec qui il ne s'entendait pas, qu'il était opposé à l'idée de le marier à une fille de la famille, et qu'il ne le marierait même pas « à une de ses esclaves à laquelle il porterait intérêt » (Archives d'Outre-Mer, D6 (8) 25).

39. Said Ali appartenait, par sa mère, au lignage qui régnait sur le Bambao ; son père était un *sharif* anjouannais.

à côté de Dzahadjuu, où Said Hussein résidait souvent. La grand-mère présente une version « enchantée » des relations centrées autour de ce couple fictif frère-sœur formé avec Raïlani (fille de Sindzahamu), « la sœur aînée de Said Hussein ». Fictif car lié par le père et de rang social opposé. Said Hussein aurait donné aux habitants toutes les terres entourant le village. Il n'y avait pas de *warumwa*, car Said Hussein les traitait « comme des musulmans », des amis rassemblés autour de sa sœur, qui cultivaient ses champs, qui le portaient, et qu'en retour il prenait en charge : « Il veillait sur nous », résume-t-elle.

La chaise à porteur (*fitakō*) est montrée comme une pièce de mémoire dans la maison de Said Hussein, sorte de monument historique inhabité, où des descendants locaux s'installent en soirée pour bavarder (et signifier leur statut distinct en occupant cette véranda). Au titre de quelle ascendance est-il pieusement conservé : est-il la mémoire de ceux qui étaient portés ou de ceux qui portaient ? C'est en fait la mémoire du Mbadjini, toutes classes confondues, face aux autres pays. Les gens d'un autre village où se trouvait un deuxième *fitakō* se plaignent aujourd'hui que le Musée (de Moroni) leur a pris ce souvenir de leur roi, champion de l'honneur et de la droiture face à celui du Bambao qui le vainquit. L'identité territoriale et politique (du *ntsi* et du *midji*) est plus forte que celle de la classe sociale : le *fitakō* témoigne de la grandeur du roi et du pays, et non de l'exploitation de ses esclaves.

À Moroni, la capitale nationale, les transformations sociales ont fait passer au second plan la logique matrilineaire pour faire émerger le concept de *fami* (famille), où des pères s'imposent et favorisent les carrières de leurs descendants⁴⁰. L'importante *fami* Sharifu Abdallah porte le nom d'un des *big men* de Moroni, photographié en 1898 avec sa famille⁴¹. Il représentait les Accomplis de la cité face aux Français qui le prenaient pour le « maire ». Or, la moitié de ses descendants — un grand secret connu de tous — sont issus d'une esclave libérée et épousée. Les portraits anciens ont ému la famille et fait remonter les souvenirs de cet événement, raconté sous plusieurs versions⁴². Il s'agissait d'une famille affectée à sa toilette et son linge, ou bien d'une femme logée dans le quartier servile d'Irungudjani, dont il remarqua la beauté lorsque, au cours d'un mariage, elle dansa dans les ruelles avec d'autres servantes : séduit, il l'épousa le soir même. La version la plus sûre dit qu'il en tomba amoureux et demanda à son épouse, lors d'une absence de sa belle-mère, de la lui donner, pour qu'il la libère et l'épouse. On ajoute qu'elle fut d'abord enceinte de ses œuvres, et refusa longtemps d'avouer son nom. Quand il l'apprit, il décida de l'épouser pour que l'enfant à naître, *sharif* comme lui, soit libre⁴³. Une maison matrilineaire

40. Cette logique matrilineaire est en réalité respectée grâce à une forte endogamie, mais les discours soulignent le rôle des maris et des pères.

41. Fonds Pobéguin, Bibliothèque municipale de Saint-Maur-des-Fossés.

42. Entretiens à Moroni, 2004, uniquement auprès des descendants de la femme libre.

43. L'islam prévoit qu'une personne libre ne peut être l'époux (ou l'épouse) de son esclave : il faut donc la libérer avant. Le concubinat n'est légal qu'entre un

peut se sentir insultée ou négligée quand le mari se partage, surtout avec des inférieurs, mais n'est pas touchée par les unions conclues auparavant. Humiliée, la belle-mère de Sharifu Abdallah l'avait chassé de la maison en criant : « Il a épousé mon esclave et en a fait la rivale de ma fille ! » Cette dernière, dit-on, lui était très attachée et le rejoignait secrètement.

Grâce au rang de leur père, les enfants ont été intégrés dans les institutions du quartier central, et aidés par leurs demi-frères. Grands commerçants, ils ont donné une bonne éducation à leurs descendants que plus rien ne stigmatise aujourd'hui, et dont certains mènent une carrière politique.

Le cas de Said Mohammed Cheikh, président des Comores à l'époque de l'autonomie interne, illustre des mécanismes comparables. C'est son ascendance paternelle qui a été mémorisée et transformée en mythe, et non son origine maternelle, dont on ne peut rien dire (Ibrahime 2004 : 46-63). Il était de Moroni par son père, un *sharif* allié au lignage royal, venu se marier à Mitsamihuli, dans une maison ordinaire, magnifiée par l'histoire suivante. Au début du xx^e siècle, le mari, un adepte de la confrérie soufie, avait accueilli et caché Said bin Cheikh, poursuivi pour son opposition au roi. Le saint soufi avait annoncé que naîtrait dans la maison de son sauveur un enfant qui aurait une haute destinée. La fille fut épousée par un adepte de Moroni et ils mirent au monde Cheikh⁴⁴. Celui-ci s'appuya beaucoup sur son réseau familial paternel pour devenir médecin, puis homme politique.

Le réseau de demi-frères par le père est souvent coloré de cette valeur ajoutée islamique. Les véritables liens de parenté se confondent alors avec les liens moraux de solidarité entre adeptes de confréries, affiliées à la même figure paternelle du *sheikh*, dans une pratique qui a favorisé l'expansion de l'islam et de ses valeurs aux Comores.

En sens inverse en revanche, les « Gens de la terre » refusent toujours que des pêcheurs ou descendants d'esclaves viennent « épouser dans leurs maisons ». Les étudiants comoriens qui se rencontrent dans les universités étrangères, notamment à Madagascar, au Maroc ou en France, nouent des liens amoureux qui ne tiennent pas compte de ces règles. Un père opposera un refus scandalisé au jeune homme d'origine *mdrumwa* qui veut épouser sa fille. Il arrive aujourd'hui que le mariage se fasse quand même si la fille est une cadette ou le jeune étudiant très prometteur⁴⁵... mais il sera considéré comme une mésalliance qui nuit au rang de la famille.

homme et l'esclave lui appartenant, et non avec l'esclave de sa femme, même avec son autorisation. La concubine qui a un enfant du maître devient elle-même inaliénable, et sera libre à la mort du concubin ; cet enfant et tous ceux qu'elle aura naissent libres (BRUNSCHVIG 1975 : 29).

44. L'histoire de l'origine maternelle, floue, évoque une migration en provenance d'un village du Dimani, en quête de fertilité (IBRAHIME 2004).

45. Les mariages en France avec des Africains ou des Antillais sont considérés par les familles comme encore pires... pour des raisons similaires (communication de M. Ibrahime).

L'esclavage domestique

La pratique urbaine des *wapambe*, équivalant aux « petites bonnes » africaines, est une manifestation de l'exploitation des pauvres (souvent d'origine esclave), des femmes et des jeunes. Les *wapambe* sont les fillettes de la campagne employées dans les grandes familles de Moroni⁴⁶. Un chanteur de variétés, dont la famille avait employé des *wapambe*, décida de rompre le silence habituel et dénonça récemment, dans un de ses textes, l'exploitation dont elles sont souvent victimes. Ces paroles provoquèrent gêne et honte dans le microcosme de la capitale⁴⁷ (Blanchy & Allaoui-Chami 2003). La révolution d'Ali Soilihi ne s'y était pas trompée dans sa lutte contre les rapports « féodaux », en encourageant ce qu'on a appelé « la revanche des *wapambe* ». Ali Soilihi leur offrait « une libération et un statut égalitaire par rapport à leurs anciens maîtres » (Mattoir 2004 : 88).

Dans le Grand mariage, la *mpambe* est une jeune fille fournie par la famille de la mariée pour éventer le marié durant les fêtes, ou une femme qui s'occupe du couple pendant les premiers jours de l'union. C'est parfois la sœur cadette de la mariée, qui, pendant les premières années du mariage, l'aide à tenir la maison et à élever les enfants. Depuis, cette forme subtile de dépendance familiale entre aînée et cadette, jusqu'aux dominations plus violentes, le langage est commun, tout est question de degré et de manière. Le rôle de *wapambe* était tenu jadis par des esclaves de maison, « parentes » de leurs maîtres, que l'on apprêtait pour l'occasion. Elles étaient ordinairement vêtues de coton écru *hami*, la tête rasée, dépossédées de leur féminité⁴⁸. Devenues concubines ou épouses du maître, elles pouvaient se coiffer et porter des bijoux⁴⁹.

Il n'est nullement question, à propos des *warumwa*, d'une impureté de statut, à la différence des Hautes Terres de Madagascar (Evers 2002 ; Razafindralambo 2003). Néanmoins, au cours d'une dispute datée des années 1940, le mari d'une femme de Moroni fut traité par une voisine de « véritable esclave couvert de plaies ulcéreuses ». Dans la littérature orale comorienne, le motif des plaies chroniques sert à marquer les personnages marginaux, hors du monde social, inférieurs ou médiateurs avec le monde des esprits. L'héroïne d'un conte, une fille couverte de plaies, interpelle le roi : « Roi, que ne viens-tu soigner ma maladie, et quand je serai guérie,

46. Sur des pratiques comparables en milieu urbain ivoirien, voir JACQUEMIN (2000), et sur le déplacement de ces pratiques en France, voir MANCEAU RABARIJAONA (2000).

47. Salim ALI AMIR, Album *Nariyenshi* (Vivons), vol. 3, Moroni, éd. SA, 1991. Son frère et sa sœur sont journalistes et engagés dans des partis de gauche.

48. Comme les filles aînées des familles sans servantes qui, ne pouvant être cloîtrées, étaient rasées jusqu'à leur Grand mariage. Le *hami* était encore porté dans les communautés urbaines ou rurales de *warumwa* dans les années 1970.

49. De là sans doute cette curieuse traduction de « *ornemented slaves* » pour les *wapambe* concubines du *liwali* de Lamu en 1902 montrées par GLASSMAN (1995 : 131).

tu m'épouseras et je te donnerai sept enfants, six garçons et la septième une fille ? » (Blanchy *et al.* 1993 : 65-99). La libération serait donc la guérison d'une maladie infamante, qui exclut, et la réintégration, dans le cas d'une femme, se traduirait par une union et la naissance d'enfants. L'anecdote montre aussi que le reclassement, ici dû sans doute à la richesse de l'homme, ne met pas à l'abri d'une parfaite connaissance du statut de chacun, ni de révélations dans les moments de conflits. « Ce qu'on sait [sur les gens], on ne le dit pas toujours ! » avait ajouté la voisine en colère, soulignant quel régime du silence règne en la matière.

Ce silence sera longtemps opposé aux recherches, et c'est au hasard d'une autre anecdote que j'ai appris l'existence d'esclaves dans les années 1940. Mais qu'est-ce qu'être esclave ? Le peu que nous savons sur le rituel de libération aux Comores consiste à reconnaître à l'esclave libéré sa capacité à posséder des biens⁵⁰. Une femme d'un grand lignage de Moroni raconte comment elle eut son premier enfant, en 1942. L'accouchement fut si long que sa grand-mère se résolut « à lui faire libérer une esclave de la maison ». Il s'agissait de dire à l'esclave : *Apvaha ngawe mungwana*, (Désormais, tu es libre)⁵¹. L'acte rituel devait favoriser magiquement la libération de la parturiente⁵². C'est ainsi qu'elle mit au monde sa première fille. Elle précise qu'il suffisait de faire un don à l'esclave pour qu'elle soit libre, « ne serait-ce que d'un pot de miel », qu'on lui posait alors sur la tête en prononçant sa libération.

Elle devenait ainsi *mungwana*, un terme opposé à *mdrumwa*, mais moins utilisé à Ngazidja que la catégorie plus pertinente de *wandru wa ntsi* (Gens de la terre) lorsqu'on parle d'organisation sociale. Le terme *mungwana* est plus employé à Mayotte (Blanchy 1990), société composée d'une grande proportion de descendants d'esclaves ou d'engagés⁵³, où il désigne l'idéal de l'homme libre, musulman, respectueux des règles sociales et religieuses, à l'opposé de l'esclave (*mdrumwa*) mais aussi du *mshendzi*, non musulman et non respectueux de ces règles (*ibid.* : 66).

50. D'un point de vue juridique, dans l'islam, l'esclave est incapable d'agir (BRUNSCHVIG 1975 : 28).

51. Dans le droit islamique, l'affranchissement, recommandé comme œuvre pie, consiste en une déclaration, explicite ou implicite, du maître (*ibid.* : 27).

52. L'abolition déclarée par le colonisateur n'a pas eu d'incidence immédiate sur les rapports sociaux internes ni sur la conscience de ces rapports. Au Qatar, société arabe où se trouvaient au début du siècle de nombreux esclaves noirs, l'abolition ne fut déclarée qu'en 1952 (MONTIGNY 2002 : 220).

53. On y comptait, en 1843, 1 500 esclaves sur 3 300 habitants, soit 45,5 % de la population. En 1847, lors des opérations d'affranchissement entreprises à Mayotte après l'abolition de l'esclavage (indemnisation des propriétaires), on recensait 2 794 esclaves. Beaucoup partirent avec leurs maîtres. En 1855, les travailleurs des plantations étaient au nombre de 822 ; tous engagés sous la contrainte, ils se rebellèrent en 1856, menés par un notable chef de village, ce qui donne aussi à la révolte un caractère anti-colonial (MARTIN 1976, 1983a, I : 494-495).

Les effets de la migration sur les rapports sociaux

C'est en empruntant le système d'âge et d'assemblée des libres, cadres d'exercice du pouvoir, que les communautés de descendants d'esclaves (et les paysans pauvres venus les rejoindre) se sont dotées d'une identité de cité *midji*, qui reste malgré tout ambiguë. Souveraines dans leur organisation interne et leurs règles de Grand mariage, les cités doivent s'imposer les unes vis-à-vis des autres. Le Grand mariage, jeu d'échanges visant à instaurer un ordre dans une relative égalité, ne se fait que dans la même unité *midji*. La transformation des villages dépendants en « cités » s'est appuyée sur les transformations plus générales de la société : revenus des cultures de rentes, accès à l'école et au travail salarié, aux emplois publics, augmentation et nouvelles destinations de la migration.

Grâce à des ressources monétaires indépendantes du statut social et des propriétés foncières, les descendants de *warumwa* entrent dans la compétition générale. Certains anciens *itrea* font de la migration une stratégie explicite de reclassement en finançant le voyage de leurs habitants vers la France. De plus, l'éloignement met à distance les marques territoriales des différenciations sociales et favorise une libération idéologique : hors de chez soi, l'appartenance à la cité et au pays prime sur les autres critères d'identité (Shepherd 1980 : 97).

Le nombre de Comoriens résidant à l'étranger est de 100 000 à 150 000⁵⁴, la plupart de Ngazidja, ce qui représente le tiers de la population de l'île⁵⁵. L'importance des fonds rapatriés confirme les estimations. Aujourd'hui, c'est par leur développement matériel que les « cités » affirment leur image et leur rang, et l'action de leurs migrants est décisive. Elles rivalisent dans leurs travaux d'urbanisation, et rénovent avant tout leurs lieux d'assemblée : place publique (*bangwe*) et grande mosquée. Les *bangwe* ornementés de portes monumentales sont aujourd'hui couverts d'un toit, puis surmontés d'immeubles où sont prévus bibliothèques, « clubs des jeunes » et boutiques. Les voyageurs rapportent de Dubaï, carrefour commercial majeur, d'ambitieux modèles d'architecture. L'aide d'une fondation islamique wahabite a permis à des villages pauvres d'avoir une mosquée neuve ; pour garder leur rang, Itsandra et Ikoni ont détruit leurs mosquées centrales datées des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles et les refont à neuf, non sans difficultés financières.

La migration fait donc voler en éclats les fondements des hiérarchies historiques : conquête territoriale et propriété foncière. Les cités s'imposent grâce à leur développement soutenu par l'argent de la migration. En France, les réseaux d'échanges et de solidarité entre les cités et entre les pays fonctionnent à plein régime. Le clivage qui se creuse est peut-être à déceler entre

54. Officiellement, 14 000 émigrants ont été recensés de 1980 à 1991, dont 8 000 en France et 4 000 à Mayotte. Il faut y ajouter les Comoriens titulaires d'un passeport français, dont le nombre était estimé à 70 000 en 1991 (PNUD 2002 : 32).

55. La population de l'île était estimée en 2001 à 293 000 habitants, celle du pays à 560 000 (*ibid.* : 28).

les migrants et leurs concitoyens restés sur place et gérant les dépenses. Le travail des premiers est en effet exploité par une société inactive qui délaisse les travaux agraires. Les stratégies des familles consistent souvent à envoyer les cadets en migration pour financer les Grands mariages de la fille puis du fils aînés. Ces migrants se regroupent en associations de villages et participent aussi au développement communautaire, leurs salaires étant happés par de multiples circuits de cotisations. Ce qu'ils doivent envoyer pour les Grands mariages est déterminé par des normes précises : réfrigérateur, téléviseur, four à micro-ondes, et surtout voiture, ou objet sortant de l'ordinaire, comme une ceinture en or, qui permet à la famille donataire de se distinguer dans certaines fêtes. On trouve normal que ceux qui restent au pays ne dépensent pas autant⁵⁶. En 2002, le rédacteur du rapport annuel du PNUD se demandait si la « ressource naturelle » majeure du pays n'était pas le Comorien lui-même... La migration serait alors la forme moderne d'une exploitation du travail humain interne à la société.

*

La situation des descendants d'esclaves aujourd'hui à Ngazidja soulève des questions de sociologie générale. S'ils sont encore marqués, et se sentent frustrés de n'avoir pas dans la société une place identique aux Gens de la terre, cela ne les a pas empêchés de construire les mêmes institutions d'âge, de commensalité et d'assemblée. Ils sont donc intégrés, mais à leur place distincte. Si la plupart des gens rencontrés, dans les villages ou les quartiers autrefois serviles, n'étaient pas désireux de parler de l'esclavage d'antan, c'était par gêne mais aussi parce qu'il y a eu, à bien des égards, une réelle intégration. Revenir sur cette question aurait signifié pour eux effacer cette intégration.

Comment parler de l'inégalité sociale et de ses racines, lutter contre elle, quand elle est niée par les principaux intéressés ? Un diplômé supérieur, responsable de services de santé, et par ailleurs issu du quartier anciennement servile de la capitale, a vu son projet de caisse mutuelle gratuite pour les plus démunis se heurter à une difficulté imprévue : il proposait d'établir une « carte d'indigent »⁵⁷ mais personne n'acceptait, en prenant la carte, d'entrer dans une catégorie considérée comme infamante.

Nombreux sont ceux qui souhaitent rompre ce silence sur la question de l'esclavage et de ses traces contemporaines : j'ai même perçu une véritable attente pour que l'initiative vienne, peut-être, d'observateurs extérieurs à la société. De la part des dominants, la peur de parler est souvent expliquée

56. Entretiens à Ifundihe sha Djuu, 2004.

57. Une ancienne formule, en français, des services sociaux ; le mot comorien pour indigent est *masikini*, pauvre.

par le fait que ce serait non seulement insultant pour les autres mais dangereux pour eux, car l'ordre social s'est réellement renversé : des descendants d'esclaves sont maintenant très puissants et l'on craint leur vengeance si on rappelait leurs origines. Comme le dit le proverbe, « la richesse permet de monter » et défie les anciennes hiérarchies⁵⁸. D'anciennes *wapambe*, aujourd'hui mariées et installées en France, se sentent relativement délivrées de toute contrainte envers leurs anciens maîtres, et les accueillent chez elles si cela peut leur rendre service ; d'autres, enfin autonomes, expriment leur sentiment de revanche et refusent avec indignation de se remettre « à leur service ».

Dans cette société de l'honneur, le silence opposé à ces premières enquêtes, tant et même plus par les dominés que par les dominants, oblige à décoder les discours pour y lire l'expression de ce qui ne peut se dire en clair. Il est difficile de mesurer la présence de l'idéologie de l'esclavage dans les rapports sociaux. La révolution soilihiste, malgré des violences regrettables, mais aussi grâce à elles, a « libéré » les esprits d'une « croyance » vis-à-vis de la hiérarchie sociale, croyance déjà bien entamée dans les milieux instruits et ouverts sur l'extérieur. L'idéologie du rang se maintient avec force dans les quartiers centraux des grandes villes. Au contraire, il y a un fort potentiel de transformation des rapports sociaux et des idéologies dans deux contextes différents, d'une part la migration, qui retentit sur la société d'origine, d'autre part les quartiers hétérogènes entourant Moroni, la capitale du pays. Les changements observés dans les rituels très théâtralisés du Grand mariage sont un indicateur à suivre. La généralisation, à Moroni et dans la migration, du moderne et islamique *madjilis*, fournit un opportun facteur d'intégration, alors que d'autres danses sont en principe réservées à l'élite, comme celles où les hommes évoluent l'épée à la main, tels d'aristocratiques guerriers arabes. Pour les familles de Moroni habitant des quartiers sans *bangwe* traditionnel, l'organisation des fêtes dans un stade laisse supposer que les institutions du *midji*, reproduites par tous les groupes sociaux, sont constamment retravaillées, toujours dans le langage de la commensalité. Il reste que les habitants massés dans les taudis qui entourent la ville en sont plus que jamais exclus, la misère urbaine marquant la limite des capacités d'intégration de la société.

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X-Nanterre.

58. *Yezi ndaula, mali ulingo* : le pouvoir [appartient au] gouvernement [mais] la richesse [est] une échelle [qui permet de monter]. Des contes illustrent cette idée en montrant comment un riche marchand parvient à égaler un roi en épousant sa sœur, contre sa volonté et à son insu, grâce à un subterfuge. Ce motif prouve combien les mariages — et la commensalité qu'ils supposent — sont incompatibles avec les barrières de rang. SHEPHERD (1980) cite le proverbe sous une forme différente (*mali mlingo, hezi sharia* : la richesse est une échelle [mais] le pouvoir c'est la loi) qui traduit l'idée inverse de la supériorité du politique sur l'économique. Cette ambiguïté et ce rapport dialectique sont plus que jamais actuels.

BIBLIOGRAPHIE

ABOUBACAR, A.

- 1982 « L'histoire d'Angazija (habara na Angazija) », *Études Océan Indien*, 1 : 5-10.

AHMED-CHAMANGA, M. & GUEUNIER, N.-J.

- 1979 *La chronique swahilie de Said Bakari (1898)*, (texte swahili transcrit et traduction française d'après le manuscrit de la bibliothèque municipale de St-Maur), in R. P. SACLEUX, *Dictionnaire comorien-français et français-comorien*, Paris, SELAF : 621-57.

ALLIBERT, C.

- 1988 « Une description turque de l'océan Indien occidental dans le Kitab-i Bahrije de Piri Re'is (1521) », *Études Océan Indien*, 10 : 9-52.

ALPERS, E.

- 1975 *Ivory and Slaves in East Central Africa : Changing Patterns of International Trade to the Later Nineteenth Century*, London, Heineman.
- 2001 « A Complex Relationship : Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries », *Cahiers d'Études africaines*, XLI (1), 161 : 73-95.

BANQUE CENTRALE DES COMORES

- 1996 *XXII^e rapport annuel*, Moroni, Comores.

BENEDICT, B.

- 1980 « Slavery and Indenture in Mauritius and Seychelles », in J. L. WATSON (ed.), *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, Basil Blackwell : 135-68.

BLANCHY, S.

- 1990 *La vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan.
- 1996 « Le partage des bœufs dans les rituels sociaux du grand mariage à Ngazidja (Comores) », *Journal des africanistes*, 66 : 169-203.
- 2000 « Les Darwesh aux Comores (île de Ngazidja). Systèmes de valeurs et stratégie : de l'idéal islamique à la réalité sociale », in C. ALLIBERT & N. RAJAONARIMANANA (dir.), *L'extraordinaire et le quotidien. Variations anthropologiques, Hommage au Professeur Pierre Verin*, Paris, Karthala : 217-241.
- 2002a « Mayotte : française à tout prix », *Ethnologie française*, 4 : 677-689.
- 2002b « Changement social à Mayotte : transformations, tensions, ruptures », *Études Océan Indien*, 33-34 : 165-197.
- 2003 « Seul ou ensemble ? Dynamique des classes d'âge à Ngazidja (Comores) », *L'Homme*, 167-168 : 153-186.
- 2004a « Cité, citoyenneté et territoire à Ngazidja (Comores) », *Journal des africanistes*, 74 (1-2) : 341-381.
- 2004b « Pouvoir et différenciation sociale à Ngazidja. Les mosquées du vendredi », *Tarehi*, 10 : 16-23.

BLANCHY, S. & ALLAOUÏ-CHAMI, M.

- 2003 « Circulation des enfants aux Comores. Classe sociale, lignage, individu », in I. LEBLIC, *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal : 172-200.

BLANCHY, S. & SAÏD ISLAM, M.

- 1989 *Le statut et la situation de la femme aux Comores*, New York, United Nations Development Programme.

BLANCHY, S., ZAHARIA SOILIHI, GUEUNIER, N. J. & MADJIDHOUBI, S.

- 1993 *La maison de la mère, contes de l'île de Mayotte (en triple texte)*, Paris, L'Harmattan.

BLOCH, M.

- 1980 « Modes of Production and Slavery in Madagascar : Two Cases Studies », in J. L. WATSON, *op. cit.* : 100-134.

BONNAFÉ, P.

- 1975 « Les formes d'asservissement chez les Kukuya d'Afrique centrale », in C. MEILLASSOUX (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero : 529-556.

BOTTE, R.

- 2000 « De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales », *Journal de la Société des Africanistes*, 70 (1-2) : 7-43.

BRUNSCHVIG, R.

- 1975 « Article 'ABD », in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., vol. 1, Leiden, Brill ; Paris, Maisonneuve : 25-41.

CHOUZOUR, S.

- 1982 « Histoire et sociologie de Ngazidja. Le manuscrit de Saïd Hussein », *Études Océan Indien*, 1 : 15-55.

COOPER, F.

- 1979 « The Problem of Slavery in African Studies », *Journal of African History*, 20 (1) : 103-125.

EVERS, S. J. T. M.

- 1997 « Solidarity and Antagonism in Migrant Societies on the Southern Highlands », in I. RAKOTO, *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, ICMAA : 357-383.
- 2002 *Constructing History, Culture and Inequality. The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Leiden, Köln ; Boston, Brill.

GLASSMAN, J.

- 1991 « The Bondsman's News Clothes : The Contradictory Consciousness of Slave Resistance on the Swahili Coast », *Journal of African History*, 32 : 277-312.
- 1995 *Feasts and Riots. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*, Portsmouth-London-Nairobi-Dar es-Salam, Heinemann-James Currey Ltd-E. A. E. P.-Mkuki na Nyota.

GODELIER, M.

- 1971 « Qu'est-ce que définir une "formation économique et sociale" ? L'exemple des Incas », *La Pensée*, 159 : 104-105.

GOODY, J.

- 1980 « Slavery in Time and Space », in J. L. WATSON (ed.), *op. cit.* : 16-42.

GRANDIDIER, A., GRANDIDIER, G. & FROIDEVAUX, H.

- 1906-1920 *Collection d'ouvrages anciens concernant Madagascar*, Paris, Comité de Madagascar et union coloniale.

HEBERT, J.-C.

- 1983 « Documents sur les razzias malgaches aux îles Comores et sur la côte orientale africaine (1790-1820) », 1^{re} partie, *Les invasions à Mayotte et Anjouan jusqu'en 1807*, *Études Océan Indien*, 3 : 5-60.

HORTON, M. & MIDDLETON, J.

- 2000 *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*, Oxford, Blackwell.

IBRAHIME, M.

- 2004 *Le parcours d'un notable comorien en politique : Saïd Mohammed Cheikh (1904-1970)*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris 7.

ISAACMAN, B. & ISAACMAN, A.

- 1977 « Slavery and Social Stratification among the Sena of Mozambique. A Study of the Kaporo System », in S. MIERS & I. KOPYTOFF (eds.), *Slavery in Africa : Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press : 105-121.

JACQUEMIN, M.

- 2000 « "Petites nièces" et petites bonnes : le travail des fillettes en milieu urbain de Côte-d'Ivoire », *Journal de la Société des Africanistes*, 70 (1-2) : 105-123.

KARI-NGAMA, TABIBOU, A. & ABDURAHIM, M.

- 2002 *Flamme vive éblouit mais ne dure. Histoire de Ngazidja, du Mbadjini et du matriclan royal Mdo'mbozi*, Peymeynade, Éditions Djahazi.

KOPYTOFF, I.

- 1982 « Slavery », *Annual Review of Anthropology*, 11 : 207-230.

KOPYTOFF, I. & MIERS, S. (eds.)

- 1977 « African "lavery" as an Institution of Marginality », in S. MIERS & I. KOPYTOFF (eds.), *op. cit.* : 3-81.

LAFON, M.

- 1995 *L'éloquence comorienne au secours de la révolution. Les discours d'Ali Soilihi (1975-1978)*, Paris, L'Harmattan.

LARSON, P. M.

- 1996 *History and Memory in the Age of Enslavement. Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1820*, Portsmouth, Heinemann.

MANCEAU RABARIJAONA, C.

- 2000 « L'esclavage domestique des mineurs en France », *Journal de la Société des Africanistes*, 70 (1-2) : 93-105.

MARTIN, J.

- 1968 « Les notions de clans, nobles et notables. Leur impact dans la vie politique comorienne d'aujourd'hui », *L'Afrique et l'Asie*, 81 : 39-63.
- 1973 « Les débuts du protectorat et la révolte servile de 1891 dans l'île d'Anjouan », *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, 218 : 45-85.
- 1976 « L'affranchissement des esclaves de Mayotte, déc. 1846-juill. 1847 », *Cahiers d'Études africaines*, XVI (1-2), 61-62 : 207-233.
- 1983a *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs* (2 vols.), Paris, L'Harmattan.
- 1983b « Grande-Comore 1915 et Anjouan 1940. Étude comparative de deux soulèvements populaires aux Comores », *Études Océan indien*, 3 : 69-100.
- 1985 « Un témoignage sur la Révolution de 1891 à Anjouan. Le mémoire du Prince Salim », *Études Océan Indien*, 6 : 51-70.

MATTOIR, N.

- 2004 *Les Comores de 1975 à 1990. Une histoire politique mouvementée*, Paris, L'Harmattan.

MEILLASSOUX, C. (dir.)

- 1975a « Introduction », in C. MEILLASSOUX (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero : 11-25.
- 1975b *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero.

M'HADJI, N. & ABDALLAH, H.

- 1996 *Rapport d'enquête exploratoire Budget-Consommation*, Moroni, Commissariat général au Plan et au Développement, Direction de la Statistique.

MIERS, S. & KOPYTOFF, I. (eds.)

- 1977 *Slavery in Africa : Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press.

MKUFUNDI, A. & ABOUBACAR, A.

- 1982 « L'origine des gens aux Comores et la coutume du manyahuli », *Études Océan Indien*, 1 : 149-151.

MOLET-SAUVAGET, A.

- 1994 *Documents anciens sur les îles Comores (1591-1810)*, Centre d'Études et de Recherche sur l'Océan Indien, Travaux et documents 28, série Histoire, Paris, Institut national des Langues et Civilisations orientales.
- 1995 *Documents anciens sur les îles Comores II (1591-1810)*, *op. cit.*, Travaux et documents, 37.

MONTIGNY, A.

- 2002 « L'Afrique oubliée des noirs du Qatar », *Journal de la Société des Africanistes*, 72 (2) : 213-225.

PNUD

- 2002 *Analyse commune de la situation de développement de l'Union des Comores*, Moroni, Comores, Système du coordinateur résident.

RABEARIMANANA, L.

- 1997 « Les descendants d'andevo dans la vie économique et sociale au xx^e siècle : le cas de la plaine d'Ambohibary Sambaina », in I. RAKOTO (dir.), *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, ICMAA : 291-303.
- 2000 « L'esclavage et ses séquelles actuelles à Ambohimanga-Antsihanaka », in I. RAKOTO (dir.), *La route des esclaves. Système servile et traite dans l'Est malgache*, Paris, L'Harmattan : 317-335.

RANDRIAMARO, J. R.

- 1997 *PADESM et luttes politiques à Madagascar. De la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala.

RAZAFINDRALAMBO, N. L.

- 2003 *La notion d'esclave en Imerina (Madagascar). Ancienne servitude et aspects actuels de la dépendance*, Thèse de doctorat, Nanterre, Université de Paris X-Nanterre.

REPIQUET, J.

- 1901 *Le sultanat d'Anjouan*, Paris, Éditions Challamel.

ROBINEAU, C.

- 1966 « L'Islam aux Comores. Une étude d'histoire culturelle de l'île d'Anjouan », *Revue de Madagascar*, 35 : 17-34.

ROCKEL, S. J.

- 2000 « "A Nation of Porters" : The Nyamwezi and the Labour Market in Nineteenth-Century Tanzania », *The Journal of African History*, 41 : 173-195.

SACLEUX, C.

- 1939-1941 *Dictionnaire swahili-français*, Paris, Institut d'ethnologie.

SHEPHERD, G.

- 1980 « The Comorian and the East African Slave Trade », in J. L. WATSON (ed.), *op. cit.* : 73-99.

SIDI, A.

- 1998 *Anjouan, l'histoire d'une crise foncière*, Paris, L'Harmattan.
- 2000 « L'esclavage dans le système de plantation coloniale aux Comores au XIX^e siècle », in I. RAKOTO (dir.), *op. cit.* : 263-281.
- 2002 « Quand la terre devient source de conflit à Ngazidja », *Ya Mkobe (Comores)*, 8-9 : 7-23.

SPEAR, T.

- 2000 « Early Swahili History Reconsidered », *The International Journal of African Historical Studies*, 33 (2) : 257-291.

TESTARD, A.

1998 « L'esclavage comme institution », *L'Homme*, 145 : 31-69.

VÉRIN, P. & VÉRIN, E.

1999a *Histoire de la révolution comorienne. Décolonisation, idéologie et séisme social*, Paris, L'Harmattan.

1999b *Archives de la révolution comorienne, 1975-1978. Le verbe contre la coutume*, Paris, L'Harmattan.

VERNET, T.

2004 « Le territoire hors les murs des cités-États swahili de l'archipel de Lamu, Kenya (1600-1800) », *Journal de la Société des Africanistes*, 74 (1-2) : 381-416.

WALKER, I.

2002 *An Historical Anthropology of Ngazidja*, Ph. D. thesis, Sidney, University of Sidney.

WATSON, J. L. (ed.)

1980a *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, Basil Blackwell.

1980b « Slavery as an Institution : Open and Close Systems », in J. L. WATSON (ed.) *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, Basil Blackwell : 1-15.

RÉSUMÉ

Cet article examine comment, dans l'île de Ngazidja (Comores), les institutions des gens libres ont été reproduites par les descendants d'esclaves, quelles ont été les formes de leur libération économique, et quels discours de mémorisation ou d'occultation sont produits sur les anciens rapports de domination. L'exclusion des descendants d'esclaves n'est aujourd'hui visible que dans les pratiques de commensalité coutumière. La validité de leurs institutions doit s'imposer à l'extérieur de leurs communautés. Entrés dans la compétition grâce à l'argent de la migration, ils tentent de se faire reconnaître face aux autres cités.

ABSTRACT

Slavery and Commensality on Ngazidja (Comoro Islands). — On Ngazidja, one of the Comoro Islands, how have the descendants of slaves reproduced the institutions of "freemen"? What forms has their economic emancipation taken? What is said, or left unsaid, about the former relations based on domination? Nowadays, the only time these descendants are visibly rejected is during customary commensal practices. The question of the validity of the institutions created by the descendants of

former slaves arises outside their communities. In the competition made possible owing to the money coming from migration, the descendants of slaves are trying to obtain recognition.

Mots-clés/Keywords : Comores, Ngazidja, cité, commensalité, esclaves, rangs, système d'âge, terres/*Comoro Islands, Ngazidja, commensal customs, slaves, ranks, age-based system, land.*