

SOWO LA MKOBE signifie « voie publique » en *shikomori* ancien. *YA MKOBE* est le nom du premier *fe* (doyen d'un clan et magistrat d'une chefferie) à avoir aménagé et entretenu des chemins pour relier les villages de la côte Est de Ngazidja entre Malé et Hantsindzi.

Damir BEN ALI

REMERCIEMENTS

Ce numéro de Ya mkobe a été réalisé par le CNDRS et KOMEDIT grâce à la subvention accordée au CNDRS par le Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France à Moroni.

Que tous ceux qui ne ménagent aucun effort pour faire du service de coopération un partenaire très apprécié en soient remerciés. Je citerai entre autres Son Excellence, M. Jean-Pierre LAJAUNIE, Ambassadeur de France auprès de l'Union des Comores, Monsieur Denis BOSSARD, Attaché de Coopération et d'Action Culturelle et Monsieur Pierre POLI qui assure le suivi du dossier CNDRS.

Je remercie également Komédit qui accepte de faire la promotion et la diffusion de la revue en France et plus particulièrement son fondateur Mohamed AHMED-CHAMANGA pour son aide bienveillante et désintéressée.

Enfin que toutes les autres personnes qui accompagnent l'institution dans ce chantier acceptent notre reconnaissance.

A. S.

ya mkobe est publié par le Centre National de Documentation et de Recherche Scientifique des Comores (CNDRS), sous la direction du Directeur Général de l'Institution.

Directeur de la publication :
Ainouddine Sidi

Membres associés au comité de rédaction :
Mohamed Ahmed-Chamanga (linguiste, INALCO-Paris)
Mahmoud Ibrahim (historien)
Masséande Allaoui (Secrétaire Exécutive de l'Université de l'Océan Indien)
Moussa Saïd Ahmed (enseignant à l'ISFR)

Comité de lecture du numéro :
Mohamed Ahmed-Chamanga (linguiste, INALCO-Paris)
Ainouddine Sidi (historien – Directeur du CNDRS)
Ali Mohamed Gou (archéologue, CNDRS)
Damir Ben Ali (traditionniste, ancien directeur du CNDRS)
Noël Gueunier (ethnologue, Université de Strasbourg)

Coordination de ce numéro :
Mohamed Ahmed-Chamanga
Ali Mohamed Gou

Saisie :
Onzade Asmaou

Mise en page :
Moinourou Saïd Charif

Conception, maquette, diffusion :
KOMEDIT

Note aux auteurs : Les articles proposés doivent être saisis sur support informatique PC ou MAC (sous Word). Les tableaux, les graphiques et les images doivent être en noir et blanc et ne doivent pas dépasser 10 cm de large et 16 cm de hauteur. On joindra à la disquette une impression du texte sur papier. Les articles signés n'engagent que leurs auteurs.

Toutes les correspondances doivent être adressées à :
Ya Mkobe
CNDRS, B.P. 169 Moroni Comores
Télécopie : (269) 74 41 89 – e-mail : cndrs@snpt.km

Photo de couverture : Laboratoire Volcanologique du CNDRS

© CNDRS, KOMEDIT, 2003
ISBN : 2-914564-12-0

EDITORIAL

Ce numéro 10 de *ya mkobe* traduit le souci d'ouverture du CNDRS à des chantiers jusqu'à ce jour peu développés dans l'institution : la langue et la littérature comoriennes, l'anthropologie, la volcanologie et l'environnement. Des éminents chercheurs apportent leur contribution à la connaissance de ces disciplines.

Abdérémane Said Mohamed Wadjih, persuadé que pour forger l'avenir de notre pays, une connaissance de nous-mêmes, de ce que nous avons pu produire reste d'une importance capitale, étudie avec beaucoup de talent *l'Universalité et la spécificité des contes comoriens*.

Mohamed Ahmed-Chamanga, linguiste et auteur de nombreux ouvrages et articles scientifiques, présente dans ce numéro *l'Harmonie vocalique dans le système verbal comorien*. Cet article se propose de montrer le fonctionnement des suffixes verbaux à l'accompli affirmatif et l'habituel négatif.

Comme le répète souvent Damir Ben Ali, fondateur du CNDRS et grand connaisseur des Comores, la plus grande partie des problèmes ardu qu'affronte aujourd'hui notre communauté nationale trouve son origine dans l'incapacité de l'élite politique à comprendre la réalité du monde social. Sans une exploration et une connaissance approfondie des rapports entre les normes qui fondent l'organisation de la société et les lois qui régissent le pouvoir, nos dirigeants continueront à agir en aveugles et à s'empêtrer dans l'écheveau des difficultés.

L'étude de Sophie Blanchy et Boinaidi Youssouf sur *la Hiérarchie et l'égalité dans l'organisation sociale à Ngazidja* montre une complexité des formes d'organisation sociale de Ngazidja avec un système d'âge qui se combine de manière spécifique avec un principe de hiérarchie qui se lit en particulier dans le rang de matrilignages dans chaque cité. Cette étude insiste sur la richesse de cette organisation sociale qui apparaît aussi dans la variabilité des systèmes d'âge d'une *mdji* (cité) à l'autre. De son côté, Jean-Claude Penrad, anthropologue analyste des sociétés et des comportements des hommes vous propose *la Connaissance de l'autre, la construction du dialogue*, une communication qu'il avait faite à l'occasion des vingt ans du CNDRS. L'auteur nous fait partager une conviction profonde qui est que les conflits quand ils n'ont pu être évités, quand ils perdurent, quand ils s'enlisent, ne peuvent s'atténuer et se résoudre vraiment que par le dialogue, c'est-à-dire par la recherche

réci-proque d'un équilibre entre affirmation de soi et ouverture sur l'autre, par l'écoute de la différence.

Hamidi Soulé aborde une question d'actualité : la pertinence d'avoir un plan d'urgence pour la gestion des crises volcaniques en Grande Comore. Le lecteur y trouvera des éléments importants sur la surveillance du Karthala et comprendra à la lumière de cet article à quel point les risques liés aux éruptions des deux volcans qui constituent l'île de la Grande Comore sont élevés d'où la nécessité pour tous d'appuyer les efforts de l'observatoire volcanologique.

Enfin dans le chapitre environnement, Naoildine Houmadi nous fait part de l'évaluation d'une mesure politique visant à substituer le bois d'énergie dans les ménages par le pétrole dans le but de préserver l'environnement. En effet, les besoins énergétiques des Comores sont satisfaits en grande partie à partir des ressources ligneuses dont l'exploitation favorise la dégradation de la forêt, l'érosion des sols, le ruissellement et l'envasement des ressources coralliennes.

Ainouddine Sidi

Ainouddine Sidi
Directeur Général du CNDRS

ya mkobe 10 – octobre 2003

Sommaire

LANGUE ET LITTERATURE

Abdérémane Saïd Mohamed Wadjib

Universalité et spécificité des contes comoriens..... 9

Mohamed Ahmed-Chamanga

L'harmonie vocalique dans le système verbal comorien..... 25

SOCIETE

Sophie Blanchy & Boimaidi Youssouf

Hierarchie et égalité dans l'organisation sociale à Ngazidja 35

Jean-Claude Penrad

La connaissance de l'autre, la construction du dialogue... 51

ENVIRONNEMENT

Hamid Soulé

Propositions d'un plan d'urgence pour la gestion des
crises volcanique en Grande Comore..... 59

Naoildine Houmadi

Contribution de mesures de politique énergétique
à la préservation de l'environnement 75

Universalité et spécificité des contes comoriens

par Abdérémane Said Mohamed Wadjib

Chercheur associé au CNDRS

Généralités

Qu'est-ce qu'un conte?

On peut, dans n'importe quel dictionnaire, trouver des définitions du mot « conte. » Retenons à titre d'exemple, la définition que propose le dictionnaire Quillet de la langue française : « Un conte est un court récit d'aventures ayant un caractère merveilleux. » Il semble que cette définition considère, a priori, tout conte comme étant *merveilleux*. Or, bien évidemment, il existe bien des contes facétieux, des contes animaliers et des contes humoristiques dans lesquels, il n'apparaît rien de *merveilleux*. En effet, il n'intervient, dans ces contes, aucun démon, aucun génie, aucune fée, bref, aucun événement à caractère surnaturel. On ne peut, dans ce cas, parler de conte merveilleux. Ce qui veut donc dire que tout conte n'est pas forcément merveilleux.

Déjà, si l'on se réfère aux travaux de M. Simonsen¹, on s'aperçoit d'emblée que le mot conte a eu plusieurs acceptions. Ainsi, peut-on y lire :

Le mot conte, attesté depuis 1080, dérive de « conter », du latin *computare*, « énumérer », puis énumérer les épisodes d'un récit, d'où raconter. Conformément à son origine populaire, *conte* comme *conter* et *conteur* a toujours fait partie du langage courant, d'où son emploi souvent imprécis. Historiquement, le sens du mot a beaucoup varié. Au sens de « récit de choses vraies », il est attesté jusqu'à Malherbe. A la Renaissance, il est encore à double sens : « récit de choses vraies » mais aussi « récit de choses inventées ». Le dictionnaire de l'académie de 1704 définit le conte comme « narration, récit de quelque aventure, soit vraie, soit fabuleuse, soit sérieuse,

¹ Michel Simonsen, *Le Conte populaire*, Paris, PUF, 1984, p. 9.

soit plaisante », indiquant par là, une transition vers le sens moderne : « Récit de faits imaginaires destinés à distraire ».

Mais peut-on vraiment considérer que l'unique dessein du conte est de distraire? Ce serait, sans doute, le réduire au rang de *bagatelles* ou du *petit cheval en bois* dont l'unique intérêt serait de divertir les enfants? Certes, on ne peut ignorer, tellement cela est évident, le divertissement que peut procurer le conte. Cependant, par-delà cet aspect, on ne peut non plus faire abstraction de sa dimension morale, moralisatrice et didactique. Le conte, qu'on veuille le dire ou non, véhicule un savoir explicite. C'est ainsi que Charles Perrault lui-même n'ignorait pas, semble-t-il, les vertus didactiques des contes, comme le rappelle Jean Collinet :

Comme au fabuliste de naguère, « conter pour conter » ne lui suffit pas. Il prétend instruire et satisfaire à l'exigence horacienne qui veut que l'utile se mêle à l'agrément. Aussi, reprend-il à son compte, les fines analyses de son prédécesseur sur l'efficacité pédagogique des histoires fabuleuses dont le charme agit si puissamment sur l'imaginaire enfantine²

Mais combien de « gens d'esprit » ont-ils soutenu l'idée selon laquelle les contes ne seraient que des simples « passe-temps » ou de simples amusements. C'est le cas d'Equilbecq, un administrateur colonial qui, emporté par son ethnocentrisme, et même par un racisme culturel effrayant, n'hésita pas à écrire :

Les fables indigènes sont des récits exclusivement destinés à l'amusement des auditeurs et n'ont nullement pour but d'enseigner une morale, fut-elle uniquement pratique, ni dénoncer les abus sociaux³.

Toujours avec la même cécité intellectuelle, Golbéry écrit après un voyage en Afrique :

Des coteries de nègres passent des journées entières à fumer, à jouer, mais surtout à causer et à faire des contes et des histoires (...) car les contes les plus absurdes, les histoires les plus mensongères sont le souverain délice et le plus grand amusement de ces hommes qui parviennent à la vieillesse sans être sortis de l'enfance⁴.

Pour ces hommes ô combien « instruits », les contes, qualifiés d'absurdes, sont le *délice, l'amusement* des nègres. Rien qu'un *amusement*. Heureusement, de telles opinions semblent être aujourd'hui plus ou moins dépassées de sorte qu'on insiste, de plus en plus, sur la fonction didactique des contes sans que pour cela on fasse abstraction de tout l'amusement qu'ils peuvent procurer ; qu'ils peuvent seulement car certains

² Jean-Pierre Collinet, *Les contes de Perrault*, Paris : Gallimard, 1981, préface, p. 23.

³ Equilbecq, « Essai sur la littérature merveilleuse des noirs » (nouvelle édition) in *Contes populaires d'Afrique occidentale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, p. 83.

⁴ Golbéry, *Fragment d'un voyage en Afrique*, Paris, 1802, tome 2, p. 386

contes n'amuse pas mais, au contraire, attristent. C'est le cas d'un conte comorien intitulé *Ngazanao* dont voici un résumé :

Il y avait deux jeunes filles qu'une amitié sincère et fidèle liait comme doigt et bague. Nul ne pouvait voir l'une sans l'autre. Elles étaient vraiment comme deux sœurs. Un jour, alors qu'elles bavardaient ensemble, l'une d'elle dit : Faisons-nous une promesse, la promesse de ne jamais nous séparer. L'autre acquiesça et ajouta : « Si un jour, l'une de nous vient à mourir, elle doit revenir chercher l'autre. » Son amie accepta et ajouta aussitôt. « Faisons-nous alors une autre promesse : celle de faire ce qu'on dit » Alors, elles se firent mutuellement cette promesse. Hélas ! quelques années plus tard, la mort est venu apporter le malheur, arrachant à la vie, celle dont le nom était *Ngazanao*. La tristesse de son amie fut incommensurable. Mais dès qu'on enterra la jeune défunte, son amie, désespérée, songea à la promesse. La peur l'envahit. Elle avait raison d'avoir peur car le même soir, *Ngazanao*, la jeune morte, est revenue pour la chercher. Devant sa porte, elle chantait :

<i>Mi Ngazanao ! Mi Ngazanao !</i>	Je suis Ngazanao ! Je suis Ngazanao !
<i>Pro Funi ngapvo mbe zivanao !</i>	Devant la maison, il y a des vaches qui se battent !
<i>Mi Ngazanao !</i>	Je suis Ngazanao !

Le lendemain, ce fut la même chose. Le soir, *Ngazanao* est revenue et devant la porte de son amie, elle chanta :

<i>Mi Ngazanao ! Mi Ngazanao !</i>	Je suis Ngazanao ! Je suis Ngazanao !
<i>Pro Funi ngapvo mbe Ngazanao !</i>	Devant la maison, il y a des vaches qui se battent !
<i>Mi Ngazanao !</i>	Je suis Ngazanao

Et c'était ainsi chaque soir. Malgré les talismans dont s'était munie son amie, *Ngazanao* finit par l'emporter dans la mort.

Mais ce conte triste n'est pas un cas unique. C'est aussi le cas d'un autre intitulé *Mama Msafiri* et dans lequel, une jeune femme se donne la mort en chantant tristement son malheur. Un autre conte intitulé *Hudjo nrengé hatru* finit aussi tragiquement car la jeune fille qui, sur sa tête portait un djinn, finit par mourir d'épuisement.

Ces exemples montrent parfaitement que tous les contes ne procurent pas forcément un amusement. Cependant, ils *distrainent, divertissent*, en ce sens qu'ils détournent l'esprit de ce qui l'occupe ou le préoccupe. Mais comme l'exprime Senghor, après bien d'autres, depuis Horace, l'idéal est qu'un conte mêle l'utile à l'agréable:

Encore une fois, la fable et même le conte sont des genres gnomiques : ils visent à l'éducation (...) mais pour éduquer, le conte et la fable doivent charmer⁵.

Par ailleurs, au-delà du caractère amusant ou attristant qui peut être celui des contes, il faut rappeler que ceux-ci sont, avant tout, des créations humaines. Et en tant que telles, ils reflètent indéniablement un état de la réalité culturelle des hommes. Aussi, les contes sont-ils porteurs des angoisses, des rêves, des fantasmes, des peurs et des idéaux de ces hommes. Chaque culture y imprime, consciemment ou inconsciemment, ses propres empreintes émotionnelles, ses propres règles sociales, juridiques, et même certains choix philosophiques qui ont souvent trait à la morale. C'est sans doute ce qui explique les métamorphoses, les adaptations que peuvent subir les contes d'une aire culturelle à une autre. Aussi, malgré de grandes ressemblances, le conte de *Barbe bleue* de Perrault, par exemple, et sa version comorienne intitulée *Djambo Djema* ne peuvent être lus et interprétés de la même manière, tant il est vrai que chacune porte les empreintes d'une culture particulière.

Cependant, le conte fait également advenir des vérités qui se situent au-delà de l'enseignement explicite, au-delà de ce qui apparaît d'emblée. Ces vérités peuvent non seulement relever du domaine social, juridique, familial, religieux et moral mais aussi du domaine psychologique. En effet, comme le montre Bruno Bettelheim, il n'est aucun doute qu'au-delà du divertissement que peut procurer le conte ou l'enseignement qu'il peut véhiculer, il y a d'autres apports qui concernent l'aspect psychologique de l'enfant et le développement de sa personnalité. Sans nous étendre sur ces aspects psychanalytiques, lisons ces quelques lignes de Bettelheim :

Le conte de fées est orienté vers l'avenir et sert de guide à l'enfant, dans des termes que peuvent saisir son conscient ou son inconscient ; il l'aide à renoncer à ses désirs infantiles de dépendance et à parvenir à une existence indépendante satisfaisante.

Les contes de fées à la différence de toute autre forme de littérature, dirigent l'enfant vers la découverte de son identité et de sa vocation et lui montrent aussi par quelles expériences il doit passer pour développer plus avant son caractère (...). Les vertus thérapeutiques du conte de fées viennent de ce que le patient trouve ses propres solutions en méditant ce que l'histoire donne à entendre sur lui-même et sur ses conflits internes à un moment précis de sa vie⁶.

On voit donc que les contes de fées ou les contes en général ne peuvent aucunement être définis comme de simples amusements, comme de simples *récits de faits imaginaires destinés à distraire*. Certes tout conte reste un récit de *faits imaginaires* mais sa finalité dépasse largement le simple divertissement. Le conte reste un miroir

⁵ L. S. Senghor, préface aux *Contes d'Amadou Coumba*, Présence africaine, 1958, pp.9-10

⁶ Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris : Laffont, 1990, pp. 27 et 42

de nos affects, une exploration de la réalité universelle pour reprendre l'expression de Mabille qui dit :

Au-delà de l'agrément, de la curiosité, de toutes ces émotions que nous donnent les récits, les contes et les légendes, au-delà du besoin de se distraire, d'oublier, de se procurer des sensations agréables et terrifiantes, le but réel du voyage merveilleux est (...) l'exploration plus totale de la réalité universelle⁷.

Le merveilleux.

Comme le mot « conte », le mot « merveilleux » a connu diverses fortunes selon les époques. Dans une remarquable étude, Georges Jean fait la lumière sur le mot « merveille » qui fit sa première apparition en langue romane vers 1050. En voici quelques lignes :

C'est un mot formé sur le latin populaire « mirabilia » qui signifie littéralement « choses étonnantes, admirables. » Autour du mot « merveille », les termes qui se rencontrent le plus souvent comme éléments de définition ou de synonyme sont « inexplicable », « prodige », « miracle », « admirable. » L'adjectif « merveilleux » entraîne, lui, dans un dictionnaire récent, des définitions et des synonymes un peu différents. On trouve en effet à « Merveilleux » : (vieilli) qui étonne au plus haut point, extraordinaire et à la rubrique « spécialement » : qui étonne par son caractère surnaturel, magique, miraculeux, prodigieux. Quant à l'adjectif substantivé « le merveilleux », nous avons « ce qui est inexplicable de façon naturelle ; le monde du surnaturel. » (...) Le merveilleux est bien « ce qui se produit et qu'on ne peut expliquer de façon naturelle » d'où l'extension sémantique vers le surnaturel⁸.

Etonnant, prodigieux, ce qui ne peut s'expliquer de façon naturelle, le mot « merveilleux » renvoie donc à plusieurs significations parfois contradictoires. Ainsi, si dans la vie courante, l'adjectif « merveilleux » caractérise ce qui est extraordinaire, ce qui est prodigieux et donc ce qui étonne, cette notion appliquée au conte caractérise, au contraire, les récits dans lesquels il n'y a justement pas d'étonnement et cela, malgré la présence du surnaturel. C'est un renversement total du premier sens. En effet, le merveilleux, en tant que catégorie littéraire, se démarque par le fait que le surnaturel ne provoque aucune surprise, aucun étonnement mais semble aller de soi. Ainsi, le conteur ne cherche t-il jamais à justifier la présence du surnaturel, que se soient les fées, les djinns ou autres baguettes magiques. De même, l'auditoire ne cherche jamais à prouver ou à contester leur présence. C'est ainsi que les animaux peuvent parler, les fées peuvent apparaître et disparaître, les djinns peuvent se

⁷ Pierre Mabille, *Le Miroir du merveilleux*, Paris, les Editions de minuit, 1962.

⁸ Georges Jean, *Le Pouvoir des contes*, Paris : Casterman, 1981, p. 54.

métamorphoser, bref, l'incroyable peut se produire sans que personne ne trouve à redire.

Ce qu'on appelle le *pacte merveilleux*, c'est bien cela. C'est un pacte scellé, par différentes manières, entre le conteur et l'auditeur. Son but est « d'exiger », au préalable, *l'acceptation du surnaturel*, l'acceptation du conte tel qu'il est. Todorov note à juste titre que:

*Dans le cas du merveilleux, les éléments surnaturels ne provoquent aucune réaction particulière ni chez les personnages ni chez le lecteur implicite. Ce n'est pas une attitude envers les événements rapportés qui caractérise le merveilleux, mais la nature même des événements*⁹.

Pour qu'il y ait donc *merveilleux*, « ce qui se produit dans le conte et qu'on ne peut expliquer de façon naturelle doit être accepté comme tel. La notion « d'acceptation » paraît ici primordiale. A ce propos, Edgar Sienaert écrit d'une façon claire et brève : « Le merveilleux est l'acceptation du surnaturel comme tel.¹⁰ Et accepter le surnaturel dans le conte, c'est accepter le fameux « pacte merveilleux. »

Mais à ce stade, il semble utile de faire une petite parenthèse et de souligner que si on s'attache à définir le *merveilleux* comme étant uniquement *ce qui se produit et qu'on ne peut expliquer de façon naturelle* ou ce qui est *étonnant, extraordinaire*, on n'est pas loin du « fantastique. » Or, cette catégorie littéraire semble être sensiblement différente du *merveilleux*. En effet, comme le note Todorov, le fantastique repose sur le *doute*.

*Le fantastique, c'est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles face à un événement en apparence surnaturelle*¹¹.

Or, si le fantastique repose sur *l'hésitation* ou le *doute* face à l'inexplicable, le *merveilleux* repose, quant à lui, sur *l'acceptation* de cet inexplicable. Aussi, faut-il noter que le lecteur d'un conte fantastique ne scelle pas, au préalable, comme celui d'un conte merveilleux, un pacte de non-vérité. Au contraire, le conte fantastique cherche à convaincre les lecteurs de la véracité des événements narrés tandis que le conte merveilleux, lui, annonce déjà son caractère mensonger et fictif à travers le fameux « il était une fois » ou un équivalent.

⁹ Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1973, p. 59.

¹⁰ Edgar Sienaert, *Les Lais de Marie de France, du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Paris, Champion, 1978, p.22.

¹¹ Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris : Seuil, 1973, p.29.

Etude des techniques narratives

Les formes introductives du conte

Que ce soit par l'incontournable « il était une fois » que l'on trouve en abondance chez Perrault ou par le « il y avait une fois » préféré par certains comme Pourrat, c'est toujours la même projection des contes dans un « hors-temps » qui apparaît. Ces devises d'entrée ont comme objectif primordial de placer d'emblée le conte dans la sphère du *merveilleux*. Elles annoncent, en effet, son caractère mensonger et fictif, dissuadant ainsi tout projet qui viserait à contester, par exemple, l'apparition, de fées, de djinns et autres animaux parlants.

Dans les contes des Comores, en particulier, ceux de la Grande-Comore, on trouve le *alabalele* ou *halabalele*, une devise d'entrée que l'on pourrait provisoirement traduire par : « Il était une fois » ou « il y avait une fois. » En tout cas, il semble que la fonction de toute devise d'entrée soit la même : il s'agit de remonter le temps pour accéder à un passé immémorial, l'objectif étant de placer les événements du récit dans ce passé inconnu et inconnaissable pour ainsi créer les conditions du merveilleux.

Alors que la plupart des récits romanesques s'inscrivent dans un passé souvent connu ou connaissable puisque daté, les récits merveilleux s'inscrivent, quant à eux, dans un passé indéterminé. En effet, le temps des contes fait intervenir une vaste *analepse* dans laquelle vont être placés tous les événements.

La particularité de la devise d'entrée des contes comoriens.

Si la devise d'entrée des contes comoriens *alabalele* ou *halabalele* peut être traduite par « il était une fois » ou « il y avait une fois », il est indubitable que cette traduction reste un peu réductrice. Pour s'en rendre compte, on peut procéder au découpage du mot, et on voit apparaître trois éléments distincts : *(h)ala*, *bale*, *le*. Au milieu, on trouve le mot *bale* qui signifie : « passé », « ancien », « jadis », « auparavant », « il y a longtemps » etc.

Ce mot *bale* est ce qu'on pourrait appeler l'élément de base, celui auquel viennent s'ajouter les deux autres à savoir *hala* et *le*.

Selon toute hypothèse, l'élément *le* signifierait « passé » comme le mot *bale* lui-même. En effet, le mot *bale* semble avoir subi une sorte d'*aphérèse* pour aboutir à cette forme diminuée. En vérité, nous sommes ici en face d'une simple redondance. Autrement dit, une répétition un peu déguisée du même mot. *Hale-le* n'est rien d'autre que *bale-bale*, expression qui, littéralement et dans un premier temps, signifierait : « passé-passé. »

Cette répétition du mot *hale* est très révélatrice. En effet, elle rappelle l'importance du passé dans le conte. En même temps, elle rappelle que le conte est forcément un récit du passé.

Quant à l'élément *bala*, son intérêt est grand également. Déjà, il nous faut souligner qu'initialement, la forme devait être *bala* avant la chute du *b* qui a conduit à la nouvelle forme *ala*. Aujourd'hui, on trouve les deux formes même si la forme sans *b* tend à supplanter l'autre. Mais que signifie *bala*. Pour le savoir, examinons d'abord une autre expression dans laquelle ce mot est employé.

Pour mettre en garde quelqu'un, on dit souvent, notamment à la Grande-Comore : *hala-hala*, par exemple : *Hala-hala ngambambio, utsambe zendrongo izo ba ngodjodjitwa*. Ce qui signifie : « Attention ! Ne dis pas ces choses-là car tu le regretteras. » L'expression *hala-hala* a ici le sens de : « Prends garde ! » ou « Attention ! » Mais cette même expression peut aussi avoir un autre sens d'ailleurs proche du premier. En effet, *hala-hala* peut avoir un sens proche du français « vraiment. » On peut s'en rendre compte dans une phrase telle que : « *Hala-hala ne mndru wapewu halisi.* » Ce qui signifie : « Vraiment, tu es quelqu'un de méchant. » Cependant, nous ne retiendrons ici que le premier sens.

Si *hale-le* signifie donc « passé-passé » et si *bala* signifie « attention », la devise d'entrée des contes comoriens *balahalele* signifierait : « attention, il ya longtemps-longtemps ». En français académique, cela donnerait « attention, dans des temps très anciens ». Mais, jusqu'ici, le sens de la formule n'est pas encore complet.

En effet, le mot *hale* signifie aussi « conte. » Le « conte » et le « passé » se disent tous les deux *hale*. Cette homonymie vient donc traduire le lien étroit qui lie le « conte » au « passé », dont nous venons de parler. Ce lien exprime l'idée selon laquelle les contes s'inscrivent toujours dans le passé. Il semble donc que le conte doive toujours être d'autrefois, jamais du présent. Certes, tout conteur peut, dans le présent, imaginer un conte mais il doit l'inscrire dans le passé, proche ou lointain et cela, même s'il vient de le créer de toute pièce. Le conteur est tenu, comme dit Catherine Velay-Vallantin, de créer l'illusion du vieux avec du neuf.¹² Et c'est parce que le conte doit toujours s'inscrire dans le passé qu'il portera invariablement certaines marques.

Dans les contes français, par exemple, on trouve l'emploi du passé simple ou/et de l'imparfait. On trouve aussi l'utilisation de la troisième personne du singulier dont la fonction est de dissocier l'énonciation de l'énonciateur. Dans les contes comoriens, cela n'est guère différent. On emploie la troisième personne comme les temps du passé. Il s'agit de séparer le « moi » ou la subjectivité du conteur (au moment où il récite son conte) du moment et du lieu où se déroulent les événements qu'il narre. Comme l'écrit Maingueneau :

¹² Catherine Velay-Vallantin, *L'Histoire des contes*, Paris : Fayard, 1993, p. 13.

Le récit (...) correspond à un mode d'énonciation narrative qui se donne comme dissocié de la situation d'énonciation. Cela ne signifie évidemment pas qu'un énoncé relevant du récit n'a pas d'énonciateur, (...) de lieu et de moment d'énonciation, mais seulement que la trace de leur présence est effacée dans l'énoncé. Les événements sont présentés comme se racontant eux-mêmes¹³.

Ainsi, il y a effacement des repérages personnels comme le « Je. » C'est ce caractère impersonnel du conte qui va entraîner l'auditoire dans ce passé immémorial duquel il ne sortira qu'à la fin du récit. En effet, c'est lorsque interviennent des formules telles que : *Tel est mon conte* ou *c'est un conte que je tiens de mes aïeux* que le conteur rompt l'illusion de ce passé immémorial dans lequel était plongé l'auditoire. Dans ces formules finales qui replacent l'auditoire dans le présent, dans le moment même de l'énonciation, on peut, sans difficulté, remarquer l'irruption de la subjectivité à travers « le moi » du conteur mais aussi à travers l'emploi du « présent. » Cela marque la fin du récit.

Il est peut-être important de noter que dans certains contes comme ceux de Perrault, apparaissent, quelquefois, des marques subjectives. C'est ce qu'on peut voir, par exemple, dans *Peau d'âne* :

*J'oubliais à dire en passant
qu'en cette grande métairie
d'un roi magnifique et puissant
se faisait la ménagerie...*

Cependant, cette intrusion du conteur dans le récit n'est pas assez significative pour rompre l'illusion du passé. Elle est peut-être, pourrions-nous penser, une nostalgie de la présence physique du conteur dans les contes oraux. Dans les contes des Comores, on peut relever cette même intrusion du conteur à la fin du récit. En effet, celui-ci dit :

*Que mon conte ne soit point comme la vache !
Qu'il ne soit point comme la chèvre !
Qu'il ne soit point comme l'arbre des chemins
sur lequel tout passant donne un coup de couteau.*

L'expression *halabalele* renvoie donc, comme nous l'avons vu, à la fois au « passé » et au « conte ».

Si on décompose encore une fois l'expression *halabalele* en donnant cette fois-ci au mot *hale*, le sens de « conte », nous obtenons une autre signification qui reste toujours cette sorte de mise en garde, un appel à l'auditoire pour qu'il sache, avec la

¹³ Dominique Maingueneau, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris : Bordas, 1986, p. 33.

répétition du mot conte, que ce qu'il va entendre ne relève pas d'autre chose mais seulement du conte. C'est une mise en garde nécessaire pour que le *merveilleux* puisse être accepté. L'auditoire est tenu de savoir, au préalable, que le récit qui va suivre n'est que pure fiction d'où cette insistance : *Halabalele*, c'est-à-dire, « ceci est un conte-conte ». En français, nous dirions : « Ceci n'est qu'un conte. »

A ce stade de notre travail, il s'avère utile de souligner que quelques conteurs comoriens remplacent le mot originel *bale* par le mot *hadis*. Ce dernier signifie « légende », « histoire. » *Halabalele* devient ainsi *halabadis*. Dès lors, nous obtenons le sens suivant : « Ceci n'est qu'une légende, une histoire » (fausse). Le mot *hadis* est ici employé comme synonyme plus ou moins juste du mot *bale*. Mais la formule la plus usuelle est *halabalele* et elle présente, d'ailleurs, un plus grand intérêt que *halabadis*.

Ainsi la devise d'entrée des contes comoriens présente deux sens qui se complètent. Cependant, *halabalele* a bien d'autres fonctions, outre celle qui consiste à renseigner l'auditoire sur le caractère fictif du conte ou celle qui consiste à rappeler que le conte est lié au passé. En effet, commencer le conte par cette formule reste un rituel auquel le conteur ne peut, en aucun cas, se soustraire. C'est la marque par excellence du conte. Tout conte doit impérativement commencer par cette formule même si, comme on le verra, d'autres formules non moins importantes peuvent la précéder.

D'ailleurs, *halabalele*, je l'ai vu et appris récemment, n'a pas fini de livrer ses secrets.

J'ai eu la chance d'assister à une veillée au cours de laquelle plusieurs contes ont été dits par une vieille femme. La première fois, c'était dans le village de Hahaya à la Grande-Comore, j'ai découvert que le *halabalele* pouvait avoir une autre fonction que je ne soupçonnais pas jusqu'à ce jour-là. Alors que la vieille conteuse se faisait prier depuis de longues minutes pour dispenser l'assemblée d'un conte, après maints petites caprices et beaucoup de rires de part et d'autre, elle finit par lancer l'incontournable *halabalele*. Mais à mon grand étonnement, celui-ci fut immédiatement suivi d'une réponse bien vigoureuse de l'auditoire. Grande révélation car jamais auparavant, je n'avais vu une telle connivence. En effet, partout, le conteur commençait son conte par *halabalele* dans le silence total de l'auditoire. A Hahaya et probablement dans quelques autres villages, cela se passe ainsi :

Conteur :	<i>Halabalele</i>
Auditoire :	<i>Igombe</i>
Conteur :	<i>Pvaka mndru mbaba na mndu mdzadzze</i> « Il y avait un homme et une femme »
Auditoire :	<i>Kwalawana</i> « Il ne se quittaient jamais »

Peu importe la signification de ces mots. Le plus important est, sans conteste, cette connivence qu'établit d'emblée le conteur avec son auditoire. En lançant ainsi sa formule et en obtenant une réponse vigoureuse de l'assistance, il mesure le degré de concentration et d'écoute de son auditoire. Il s'assure, de cette manière, que l'auditoire n'a pas l'esprit ailleurs. Il sait qu'il est écouté et que son conte est fortement attendu, désiré. Le voyage dans l'imaginaire peut alors commencer.

Sur l'île d'Anjouan, on a également trouvé également cet échange verbal entre le conteur et son auditoire. Cela se passe ainsi :

Conteur	<i>Vuka mntru na ka mntru.</i>
Auditoire	<i>Haye haye !</i>
Conteur	<i>Vuka mama na baba.</i>
Auditoire	<i>Zama za hale.</i>

Ainsi, cette connivence qu'établit le conteur avec son auditoire n'est certainement pas une particularité du village de Hahaya.

En tout cas, il reste que tout conte comorien, après le *hala halele* est immédiatement suivi de l'incontournable *vuka* ou *pvaka*. Celui-ci signifie tout simplement : « Il y avait. » Voici donc comment pourrait se présenter le schéma général du début d'un conte comorien selon que l'on ait traduit *hale* par « conte » ou « passé » ou par les deux à la fois.

Schéma général du début du conte

« Hale » signifie « passé »	Halahalele	Dans les temps anciens
	Pvaka...vuka	Il y avait
« Hale » signifie « conte »	Halahalele	Ceci n'est qu'un conte
	Pvaka...vuka	Il y avait
« Hale » signifie « conte et « passé »	Halahalele	Ceci n'est qu'un conte, Dans les temps anciens
	Pvaka...vuka	Il y avait

Il n'a pas été nécessaire de reprendre dans ce tableau l'interjection « attention ». En effet, l'idée de mise en garde apparaît tout simplement dans « ceci n'est que... »

Avant de clore sur ce sujet, soulignons que ces formules peuvent présenter des variantes d'un village à un autre, d'une région à une autre, d'une île à une autre. A l'île de Mayotte, par exemple, on trouve cette devise d'entrée : *Hale halele* alors qu'à l'île de la Grande-comore, c'est *Hala halele*. Quelle est la signification de cette variante ? Serait-ce l'absence d'une mise en garde, puisque ce changement d'une

seule voyelle fait disparaître le *bala* qui, nous l'avons dit, signifie « Attention » ? Non, l'absence du *bala* ne signifie pas que cette mise en garde soit absente. Elle est tout simplement implicite. Après tout, *bale balele* signifie : [Ceci est un] conte des temps anciens comme *bala balele* signifie : Ceci n'est qu'un conte des temps anciens. C'est toujours, au-delà de cette légère différence, une mise en garde pour l'auditoire afin qu'il sache que ce qu'il va entendre ne relève que du conte et non de la réalité.

La préambule : un pacte avec le merveilleux.

La formule introductive ou préambule des contes comoriens semble *a priori* n'avoir aucun équivalent dans les contes français. Cependant, on pourrait rapprocher avec certaines formules présentes dans les préfaces des contes de Perrault qui semblent plus ou moins avoir la même fonction. On notera en tout cas qu'un conte comorien, dit dans le respect de la tradition, doit commencer par ce préambule qui a sans doute d'autres variantes selon les régions ou selon les îles :

<i>Hale ndrabo</i>	Un conte est un mensonge ¹⁴
<i>Na mwambiva kashindana</i>	Et celui à qui on le ¹⁵ dit ne le discute pas
<i>Na yeshindana</i>	Et s'il le discute
<i>Mndrwa mroni</i>	Il est voué à l'enfer
<i>Badi yedjonekeza</i> ¹⁶	Sauf celui qui n'aura fait que me reprendre

En nous intéressant plus particulièrement à la toute première phrase à savoir « un conte est un mensonge », nous sommes d'emblée renseignés sur la nature même du récit qui va suivre. En un mot, cette première phrase qui pose brièvement une définition du conte et scelle, avant même que le récit ne commence, un pacte de « non-vérité » entre le conteur et son auditoire. Comme on peut le voir, cette petite phrase (*le conte est un mensonge*) est concise, directe, comme pour signifier, sans une moindre recherche stylistique ou métaphorique, que la chose est indubitable. Cela étant dit et su, le merveilleux pourra alors se déployer tout au long du récit sans susciter le moindre étonnement. C'est un peu ce que fait Perrault à la fin de *Peau d'âne* soulignant le caractère mensonger ou fictif du conte.

*Le conte de Peau d'âne est difficile à croire,
Mais tant que dans le monde on aura des enfants*

¹⁴ Le mot « mensonge » est la traduction littérale, mais le mot « fiction » serait beaucoup plus adéquat en français.

¹⁵ Que remplace le pronom « le » ? Remplace-t-il « mensonge » ou « conte » ? La même ambiguïté apparaît déjà en comorien. Cette question fera l'objet d'un étude dans un prochain chapitre.

¹⁶ *Ekeza*, littéralement, ce terme signifie : « Apprendre. » Nous le traduisons par « reprendre »

*Des mères et des mères grands
On gardera la mémoire.*

Mais il faut surtout noter que c'est dans le rituel des préfaces que Perrault exprime le pacte de non-vérité, le caractère mensonger des contes. Celui-là même qui est exprimé dans un autre rituel, celui de la formule introductive, en ce qui concerne les contes comoriens. Ainsi Perrault écrit: *Ce sont des contes faits à plaisir.*¹⁷ Autrement dit, les contes relèvent de la pure fiction.

Revenons au préambule des contes comoriens. En premier lieu, comme nous venons de le montrer, le conte y est défini comme un *mensonge*. En second lieu, il y est interdit de le discuter sous une peine fort grave.

*Un conte est un mensonge
Et celui à qui on **le** dit ne **le** discute pas
Et s'il le discute
Il est voué à l'enfer*

Comment peut-on en effet discuter un conte défini, au préalable, comme étant un mensonge? Autrement dit, comment l'auditoire pourrait-il contester la présence du surnaturel, *dimku*¹⁸ et autres djinns, étant prévenu que tout cela n'est que mensonge, fiction? Cela montre encore une fois et d'une manière claire qu'il ne peut y avoir merveilleux, en ce qui concerne les contes, s'il n'y a pas au préalable un « pacte de non-vérité » conclu, par différentes façons, entre le conteur et l'auditoire. Le « il était une fois » si répandu dans les contes français, par exemple, en est une illustration parfaite même s'il est moins explicite que ce que l'est moins explicite que ce que liens où il est clairement dit : Le conte est un mensonge et celui à qui on le dit ne le discute pas. D'ailleurs, on a intérêt à se garder de le discuter car la sanction prévue pour les contrevenants est exemplaire.

*(...) Et celui à qui on le dit ne le discute pas
Et s'il le discute, il est voué à l'enfer.*

« L'enfer », ce mot résonne dans les oreilles de l'auditoire. En effet, l'enfer est destiné à tous ceux qui, sachant que le conte est un mensonge, n'hésitent cependant pas à le discuter, à contester les événements narrés. *L'enfer* est donc la sanction d'une « mauvaise foi ». La sévérité du châtimeut, cette torture par le feu est à la mesure de cette « mauvaise foi » qui consisterait à contester les règles, le fondement, l'essence même d'un conte dont on connaît pourtant le caractère mensonger. Il est vrai que si l'auditoire ne faisait que dire que le *dimku* ou le djinn ou la baguette magique ne peuvent exister, il n'y aurait d'autre issue pour le conte que la mort, la

¹⁷ Préface des contes en vers, édition de 1695.

¹⁸ Etre surnaturel et malfaisant des contes comoriens qu'on peut rapprocher de l'ogre des contes français.

disparition totale. L'auditoire aurait ainsi ignoré la règle d'or du merveilleux, confondant l'existence réelle et l'existence merveilleuse, confondant le rationalisme du réel et la licence du merveilleux.

Mais en dissuadant toute approche rationnelle du conte, on permet l'accomplissement et l'existence même du conte. *L'enfer* est ici, pour l'auditoire, une sorte d'épée de Damoclès prête à tomber sur celui ou celle qui dérogera à la règle. Cependant, il faut souligner que l'enfer qui implique des souffrances cruelles ne constitue une menace, même symbolique, que dans des sociétés dont la foi est grande. C'est le cas de la société comorienne. Dès lors, cette menace prend toute sa valeur symbolique tant il est vrai que dans la vie réelle, chacun songe à son salut, chacun espère échapper à l'enfer. La menace symbolique de l'enfer s'appuie sur la peur réelle qu'il inspire.

Si l'interdiction de discuter le conte sous peine d'être voué à *l'enfer* est rigoureusement soulignée dans la formule introductive, il est aussi précisé que l'auditoire *peut intervenir* au cours du récit en prenant la parole. Il peut en effet interrompre le déroulement du récit mais cela doit être fait pour des raisons précises et surtout justifiées. Ainsi, l'intervention tolérée et qui ne vouerait pas son auteur à l'enfer est-elle celle qui ne serait pas une critique fortuite, celle qui ne serait pas une contestation du surnaturel par exemple. L'intervention tolérée et même souhaitée est celle qui serait motivée par un souci de rectification lorsque, par négligence ou par oubli, le conteur ne respecte pas la tradition du conte.

*Et sil le discute, il est voué à l'enfer
Sauf celui qui n'aura fait que me reprendre.*

Le contage est donc sous le contrôle direct de l'auditoire qui peut, à tout moment, intervenir si le conteur se trompe. Il veille à ce que les éléments traditionnels du conte soient intégralement et correctement restitués. Car le conte, comme tout genre transmis oralement a des éléments « stables » et des éléments « fluides ». Les éléments stables, comme l'indique leur nom, ne doivent nullement varier au risque de dénaturer le conte. C'est ainsi qu'un conteur qui dit le conte de *Peau d'âne* ou sa version comorienne *Mame Mlangozji* ne peut faire abstraction du *mariage incestueux* auquel l'héroïne doit se soustraire. Il ne peut non plus faire abstraction du motif de *l'anneau* sans risquer de changer tout le conte. La raison en est que ce sont des éléments stables et constitutifs du conte. Ils participent fortement à l'intrigue et la structure même du conte. En revanche, le conteur ne porterait aucun préjudice à celui-ci s'il décidait de dire que l'anneau est orné d'un *diamant* alors qu'il était tout simplement en or ou en argent. De même, le conte ne serait pas dénaturé si le conteur décidait de parler simplement d'un anneau sans donner aucune précision sur sa nature. On est là dans le domaine des éléments fluides, variables.

L'ambiguïté d'un pronom

La formule initiale des contes comoriens parle de ce « ce » qu'on ne doit pas discuter sous peine d'être voué à *l'enfer*. Cependant rien ne vient apporter la moindre précision sur « ce » qui ne doit pas être discuté. S'agit-il du « conte » ou du « mensonge ? » Cette ambiguïté nous interpelle. Faut-il voir là, comme dans l'homonymie « conte-passé » exprimée dans le mot *hale*, une façon savante d'exprimer le rapport « conte-mensonge ? » Nul ne sait donc si ce qui ne doit pas être discuté, sous peine d'être voué à *l'enfer*, est le « conte » ou le « mensonge. »

Ce qu'il ne faut pas discuter », c'est à la fois le « conte » et le « mensonge » puisque le *conte* et le *mensonge* ne peuvent être dissociés. Le « conte » et le « mensonge » sont liés comme le sont le « conte » et le « passé ».

L'harmonie vocalique dans le système verbal comorien

Mohamed Ahmed-Chamanga

CEROI-INALCO
Chercheur associé au CNDRS

Présentation

L'*harmonie vocalique* est définie comme un phénomène d'assimilation qui affecte, comme son nom l'indique, les voyelles. Elle se caractérise par le choix imposé par le système d'une voyelle dans une position donnée. Ce phénomène est attesté dans beaucoup de langues. On le rencontre notamment en comorien, tous dialectes confondus, ainsi que dans quelques dialectes swahilis comme le *vumba* ou le *tangata*.

Rappel

Pour permettre au lecteur non familiarisé avec la langue de suivre l'exposé, il a paru utile de rappeler les grandes lignes de la structure du système verbal comorien¹. On partira de l'infinitif, dont la structure est :

infinitif = préfixe de l'infinitif + base verbale

Comme nous le voyons dans ce schéma, la marque de l'infinitif est un préfixe. Sa forme canonique est *bu-*. Selon les radicaux ou les dialectes, ce préfixe se réalise *u-* (généralement devant les verbes plurisyllabiques notamment en *shingazidja* et en *shimaore*) ou *bu-* (devant la plupart des verbes commençant par une voyelle). Pour

¹ Mohamed Ahmed-Chamanga, 2000, « A propos du morphème *si* du shindzuani », in : Claude Allibert et Narivelo Rajaonarimanana (éds), *L'extraordinaire et le quotidien*, Paris, Karthala, pp. :263-275 ;
2002, « L'élision en shingazidja (Comores) », Moroni, *Ya Mkoobe*, n° 8-9, pp. 39-50.

simplifier la notation des exemples, ce préfixe sera remplacé dans la suite par un tiret (–).

Nous entendons par *base verbale*, l'association d'un radical verbal, suivi éventuellement d'éléments de dérivation, et du suffixe verbal, ce suffixe étant généralement *a*.

Exemple :

- bases non dérivées :

– <i>pvira</i>	« passer »	– <i>renga</i>	« prendre »
– <i>funga</i>	« attacher »	– <i>tseba</i>	« rire »
– <i>baya</i>	« fermer »	– <i>dziba</i>	« enterrer »
– <i>la</i>	« manger »	– <i>fa</i>	« mourir »

Dans ces exemples, nous avons respectivement les radicaux <*pvir*>, <*reng*>, <*fung*>, <*tseb*>, <*bay*>, <*dzib*>, <*l*> et <*f*>.

- bases dérivées :

– <i>pvitsa</i>	« faire passer »	– <i>rengwa</i>	« être pris »
– <i>fungatsa</i>	« remorquer »	– <i>tseshea</i>	« se moquer de »
etc.			

Ici, les radicaux sont les mêmes que précédemment, c'est-à-dire : <*pvir*>, <*reng*>, <*fung*>, <*tseb*> ...

Remarques :

Noter que le comorien a emprunté beaucoup de verbes à l'arabe. Parmi ces verbes, nombreux sont ceux qui ne se terminent pas par la voyelle *a*, mais par *i* ou *u*. Exemples :

– <i>kiri</i>	« accepter »	– <i>fikiri</i>	« réfléchir »
– <i>dai</i>	« revendique »	– <i>dhvani</i>	« penser »
<i>dumu</i>	« durer »	– <i>tsimu</i>	« être complet »
– <i>zuru</i>	« visiter »	– <i>hibu</i>	« préférer »

Ces voyelles finales ne sont pas des suffixes et doivent être considérées généralement comme partie intégrante du radical verbal. Nous avons ainsi des verbes particuliers : des verbes sans suffixe. Ils constituent une série particulière de verbes qui n'obéissent pas aux règles de l'harmonie vocalique.

Les verbes empruntés au français, dont le radical se termine généralement par *e* échappent également au phénomène de l'harmonie vocalique.

Il faut aussi remarquer qu'il existe quelques verbes qui ne sont pas d'emprunt mais qui se terminent par les voyelles *i*. Ce sont les verbes suivants : –*bantsi* (ou –*ebantsi* ou –*bentsi*) « poser, laisser, asseoir », –*kantsi* (–*kentsi*) « s'asseoir », –*wauso* « se laver la

figure », *-pvo*so « faire face »... Il s'agit en fait de verbes composés formés d'un verbe et d'un complément nominal figé :

<i>-ha</i>	« poser »	+	<i>ntsi</i>	« terre »
<i>-ka</i>	« être »	+	<i>ntsi</i>	« terre »
<i>-(o)wa</i>	« se laver »	+	<i>uso</i>	« figure »
<i>-pva</i>	« donner »	+	<i>uso</i>	« figure »

Ainsi, « s'asseoir » se traduit en comorien par « être par terre », « faire face » par « donner la face »...

La conjugaison d'un verbe fait intervenir plusieurs affixes (préfixes, infixes et suffixes) dont le nombre varie selon le temps, l'aspect et le mode. Pour cet article, il suffira de considérer deux formes verbales : *l'accompli affirmatif* et *l'habituel négatif*. Elles sont en effet les seules qui sont concernées par le phénomène de l'harmonie vocalique.

L'accompli

C'est un aspect verbal qui considère le procès dans son résultat. Ainsi, si je dis par exemple : « j'ai mangé », cela veut dire qu'au moment où je parle, l'action s'est réalisée. Cet aspect se distingue de *l'inaccompli* qui, lui, envisage le procès dans son déroulement sans tenir compte de son résultat. Quand je dis « maintenant, je mange », cela sous-entend que l'action est en train de se dérouler, sans qu'on cherche à savoir quand elle va s'arrêter.

L'accompli affirmatif présente la structure suivante :

$$pv \pm po + rad. vb \pm {}^n\text{dériv.} + sfv$$

où :

<i>pv</i>	<i>préfixe verbal</i> : élément reliant le verbe avec le sujet qui lui donne son accord ²
<i>po</i>	<i>pronom objet</i> en accord de classe avec le nom objet. Le signe \pm indiquant que ce pronom n'est pas obligatoirement présent
<i>rad. vb</i>	radical verbal
<i>{}^n\text{dériv}</i>	<i>dérivatif</i> : c'est un élément de dérivation qui peut avoir une valeur aspectuel ou syntaxique. Le chiffre <i>n</i> précise le nombre de dérivatifs associés. Il peut y en avoir jusqu'à trois.

² Nous rappelons que le comorien est une langue *bantu*. C'est donc une langue à classes. Pour mieux comprendre les accords grammaticaux, nous renvoyons le lecteur à notre précédent article (*Ya Mkobe*, 8-9).

sfv *suffixe verbal* : c'est une voyelle qui, dans les cas qui nous intéressent ici, présente un timbre particulier, comme nous le verrons plus loin.

Ex : dans
*[Bakari] hafanya [ibaz̥i]*³
 « [Bakari] a fait [le travail] »

nous avons :
ha-fany-a

où *ha* est le *préfixe verbal* en accord avec le sujet Bakari
fany est le *radical verbal* (notion de « faire »)
 et *a* est le *suffixe verbal* (mode indicatif).

dans :
hanifanyia [ehaz̥i/ibaz̥i]
 « il m'a fait [le travail] »

nous avons le découpage structurel suivant :
ha-ni-fany-i-a

où *ni* est le pronom objet (me)
i est le dérivatif applicatif

L'habituel

Il désigne, quant à lui, un aspect verbal qui, en comorien, inscrit le procès dans son déroulement régulier et répétitif ou dans sa permanence ou sa vérité générale. Ainsi les phrases suivantes : « Tous les jours, le soleil se lève à six heures » ou « Après chaque prière du soir, nous lisons la sourate *yā sin* » ou « Les musulmans ne mangent pas de porc » ou enfin « Bakari ne frappe jamais ses enfants ».

L'habituel négatif présente la structure schématique suivant :

$$ppv + pv \pm po + rad. Vb \pm \text{dériv.} + sfv$$

où :
ppv pré-préfixe verbal (ici la marque de la négation *ka-*)

Ex : dans
[nasi] karipaha [marashi]
 « [nous] nous ne nous parfumons jamais »

nous avons :
ka-ri-pah-a

³ Cet exemple est une forme du dialecte shindzuani. Dans le dialecte shingazidja, on remarque la variante : *[Bakari] hafanya [ehaz̥i]*.

où :	<i>ka</i>	pré-préfixe verbal (marque de la négation)
	<i>ri</i>	préfixe verbal sujet (« nous »)
	<i>pab</i>	radical verbal (notion de « s'enduire »)
et	<i>a</i>	suffixe verbal

L'harmonie vocalique

Les formes régulières

Les exemples vus précédemment montrent que la voyelle suffixale des infinitifs et des formes conjuguées est toujours le *a*. Voyons maintenant ce qui se passe avec des verbes comme les suivants : *burenga* « prendre », *hupvira* « passer », *busoma* « lire » et *huvura* « tirer ». Pour simplifier, nous allons les conjuguer à la première personne du pluriel aussi bien à l'accompli affirmatif qu'à l'habituel négatif :

Radical	Base verbale	Accompli affirmatif	Traduction	Habituel négatif	Traduction
<i>reng</i>	<i>-renga</i>	<i>Rirenga</i>	Nous avons pris	<i>Karirenga</i>	Nous ne prenons jamais
<i>pvir</i>	<i>-pvira</i>	<i>Ripviri</i>	Nous sommes passés	<i>Karipviri</i>	Nous ne passons jamais
<i>som</i>	<i>-soma</i>	<i>Risomo</i>	Nous avons lu	<i>Karisomo</i>	Nous ne lisons jamais
<i>vur</i>	<i>-vura</i>	<i>Rivuru</i>	Nous avons tiré	<i>Karivuru</i>	Nous ne tirons jamais

Nous remarquons que dans tous les cas, aussi bien dans les exemples illustrés dans le tableau que dans ceux donnés auparavant, la voyelle finale présente le même timbre que la voyelle du radical. On parle ainsi d'*harmonie vocalique*. Ce phénomène s'applique à la quasi-totalité des bases verbales primaires, c'est-à-dire sans dérivation, et dans tous les dialectes comoriens, sauf pour les verbes dont les radicaux sont empruntés à d'autres langues dont le cas a été signalé plus haut.

Cas des bases verbales polysyllabiques

Qu'elles soient dérivées ou non, les bases verbales de plus de deux syllabes échappent à la règle de l'harmonie vocalique, dans la mesure où leur voyelle finale reste toujours *-a* comme le montrent les exemples suivants :

Radical	Base verbale	Accompli affirmatif	Traduction	Habituel négatif	Traduction
<i>bib</i>	– <i>bibanya</i>	<i>Ribibanya</i>	Nous avons mélangé	<i>Karibibanya</i>	Nous ne mélangeons jamais
<i>bubu</i>	– <i>bubua</i>	<i>Ribubua</i>	Nous sommes battus	<i>Karibubua</i>	Nous ne battons jamais
<i>ang</i>	– <i>angalia</i>	<i>Rangalia</i>	Nous avons regardé	<i>Karangalia</i> ⁴	Nous ne regardons jamais
<i>baba</i>	– <i>babaiha</i>	<i>Ribabaiha</i>	Nous sommes troublés	<i>Karibabaiha</i>	Nous ne nous troublons jamais

Cas des monosyllabes

L'expression injurieuse bien connu du shingazidja *hunyi huli!* qui signifie « bouffe merde », s'analyse littéralement en « tu as chié, tu as mangé ». On remarque que les deux verbes qui sont à l'accompli affirmatif, deuxième personne du singulier, ont une voyelle *i* alors que les formes de l'infinitif sont, comme attendu, en *a* : *hunya* « chier », *hula* « manger ». Mais tous les verbes dont le radical est constitué d'une seule syllabe ne présentent pas cette alternance *a/i*. L'équivalent en shindzuani de notre phrase malpolie est *unye uli* (même sens). Ici le premier verbe présente une voyelle *e*, alors que le second garde la voyelle *i* observée dans l'autre dialecte. Ce ne sont d'ailleurs pas les seules possibilités puisque certains verbes à radical monosyllabique présentent dans les formes équivalentes une voyelle *u* ou *o*. Rien ne permet de deviner quel suffixe est employé pour tel verbe. Seul l'usage permet de le savoir.

Infinitifs	Accompli	Traduction	Habituel négatif	Traduction
– <i>fa</i>	<i>Hafu</i>	Il est mort	Kafu	Il ne meurt jamais
– <i>la</i>	<i>Hali</i>	Il a mangé	<i>Kali</i>	Il ne mange jamais ⁵
– <i>nwa</i>	<i>Hano</i>	Il a bu	<i>Kano</i>	Il ne boit jamais
– <i>nya</i>	Hanyi/hanye	Il a déféqué	<i>Kanyi/kanye</i>	Il ne défèque jamais
– <i>pa</i> (Ng)	Hapvi	Il a brûlé	<i>Kapvi</i>	Il ne brûle jamais

⁴ Nous avons mis ici un accent aigu sur la voyelle de la syllabe accentuée pour ne pas confondre en *shindzuani* cette forme verbale avec l'accompli négatif qui donnerait ici : *karangalia* « nous n'avons pas regardé »

⁵ Ce verbe présentées variantes dialectales :
shimaore : –*dya*, *hadyi* « il a mangé », *kadyi* « il ne mange jamais »
shimwali : –*ya*, *hayi* ...

– <i>ra</i> (Ng)	<i>Hari</i>	Il a eu peur	<i>Karí</i>	Il n'a jamais peur
– <i>rwa</i>	<i>Haro</i>	Il a pilé	<i>Karo</i>	Il ne pile jamais
– <i>tra</i>	<i>Hatri</i>	Il a renversé	<i>Katri</i>	Il ne renverse jamais
– <i>tswa</i>	<i>Litso</i>	(le soleil) s'est couché	<i>Kalitso</i>	Il ne se couche jamais
– <i>wa</i>	<i>Hawu</i>	Il est tombé	<i>Kawu</i>	Il ne tombe jamais

Ce qui est intéressant, c'est que, à l'exception du cas du verbe *–nya*, les suffixes vocaliques sont identiques dans tous les dialectes. Ceci nous amène à penser que, bien qu'imprévisibles, ces voyelles ne sont pas dues au hasard. La comparaison les dialectes comoriens entre eux et avec d'autres langues *bantu* permet de comprendre l'apparition d'un timbre donné. Il en va ainsi par exemple dans le cas du verbe shingazidja *–ra*. Son équivalent shindzuani est *–ria* qui apparaît comme une base primaire, ce qui explique sans doute pourquoi en shingazidja, il a la forme *ri* à l'accompli. En effet, *–ria* donne *–rii* à l'accompli et à l'habituel négatif : c'est donc en fait un verbe étymologiquement dissyllabique. La forme shingazidja serait donc une forme qui aurait perdu la voyelle *i* du radical.

Cette hypothèse est plus que plausible. En effet, ces verbes monosyllabiques sont issus sans doute de verbes dissyllabiques étymologiques, qui ont perdu la voyelle de leur radical. La comparaison avec les racines *bantu* telles que les avait imaginées Guthrie dans son *Comparative Bantu*⁷ permet de le vérifier. Ces voyelles étymologiques réapparaissent ainsi aux temps verbaux qui nous intéressent et dans les formes dérivées... Une autre technique susceptible de nous aider à trouver cette voyelle finale des monosyllabes consiste à connaître une forme dérivée du verbe en question. A titre d'exemple, *–wa* « tomber » donne au causatif *–wusa* « faire tomber » (et, en effet, sa forme d'accompli montre bien une voyelle *u*). Cependant, ce procédé ne s'applique pas dans tous les cas. En effet certains verbes ne donnent pas les mêmes formes dérivées dans tous les dialectes. Ainsi, *–mwa* « boire » peut donner *–newa* ou *–nolwa* « être bu ». C'est cette dernière forme qui est sans doute proche de l'étymologie et qui permet de comprendre pourquoi nous avons *o* à l'accompli. En outre, le cas du verbe *–fa* reste isolé, puisque ce radical ne fournit aucune forme dérivée comportant la voyelle *u* qu'on trouve dans son accompli.

⁶ À Ngazidja, l'expression de *kari* est souvent donné comme première partie d'un prénom masculin. Exemple : *Karidudja* : Celui qui n'a pas peur des vagues, *Karihila* : Celui qui n'a pas peur des difficultés, *Karimwamba* : Celui qui n'a pas peur d'affronter les vagues de la barrière corallienne, etc.

⁷ Guthrie M., 1969-1971, *Comparative Bantu : An Introduction to the Comparative linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*, Farnborough, Gregg International Publishers, 4 vol.

Cas présentant deux possibilités

Certains verbes, pourtant dissyllabiques, présentent deux formes possibles selon les variantes dialectales. C'est le cas par exemple, en *shindzuani*, avec le verbe *bushuka* « descendre » (radical = *shuké*). Dans la variante de la ville de Domoni, à l'Est d'Anjouan, nous pouvons entendre par exemple *rishuka* « nous sommes descendus », c'est-à-dire sans harmonie vocalique puisque le suffixe est ici *-a*, tandis qu'à Wani, dans le nord de l'île, nous pouvons entendre *rishuku*, c'est-à-dire avec harmonie vocalique, puisque la voyelle finale reprend le timbre de la voyelle du radical *shuké*.

Le cas du verbe *bupiba* (radical = *pib*) « faire la cuisine, préparer à manger », est plus intéressant. En effet, en *shindzuani* comme en *shingazidja*, les formes avec harmonie (ex. *ripibi* « nous avons préparé à manger ») et sans harmonie (ex. *ripiba* [même sens]) sont recevables et attestées dans certaines localités ou même certains quartiers d'une localité.

Par contre, dans ces deux dialectes, le verbe qui signifie « se marier » refuse l'harmonie vocalique, alors qu'en *shimwali*, la forme avec l'harmonie semble être la plus courante. Ici, nous pouvons entendre par exemple *rilolo* « nous nous sommes mariés », alors que dans les autres dialectes, nous avons *rilola*.

Ces verbes (*-shuka*, *-piba* et *-lola*) sont dissyllabiques, et non dérivés. Pourquoi alors ce comportement « hésitant » ? Le *shingazidja* peut peut-être nous fournir un début d'explication, du moins pour le dernier verbe. En effet, dans la plupart des variantes régionales de ce dialecte, le verbe se réalise [loola], c'est-à-dire avec l'allongement de la voyelle du radical. Le système phonématique du comorien ne connaissant pas de voyelle longue, cela laisserait supposer que ce verbe n'est peut-être pas étymologiquement dissyllabique, mais trisyllabique. Le verbe *shingazidja -pveeba* est plus explicite. En *shindzuani*, nous avons *-pveeba*, tandis que le swahili nous donne *-peleka*. Ceci nous autorise donc à affirmer que l'allongement vocalique [ee] que l'on rencontre en *shingazidja* est dû à la chute de la consonne [l] du radical. Il est alors compréhensible que le verbe n'obéisse pas aux règles de l'harmonie vocalique.

Quant au verbe *-piba*, le *Comparative Bantu* de Guthrie nous prouverait que le mot viendrait de **-yipik-*, un radical qui donnerait forcément une base trisyllabique.

En guise de conclusion

L'étude de l'harmonie vocalique dans le système verbal comorien nous a permis de montrer que nous pouvons dégager deux catégories de bases verbales : les bases verbales primaires mono- ou dissyllabiques et les autres bases polysyllabiques dérivées ou non. A l'accompli affirmatif ou à l'habituel négatif, les premières prennent un suffixe vocalique dont le timbre doit être le même que celui du radical

ou, pour les monosyllabes, celui de la voyelle étymologique. Les secondes doivent normalement se terminer par le suffixe *-a*, sauf celles qui sont à la « croisée des chemins », c'est-à-dire dans leur phase d'évolution vers la base dissyllabique primaire, en perdant au cours du temps une de leurs syllabes. Si nous n'appliquons pas la même règle partout dans les dialectes comoriens, c'est que l'évolution d'une langue n'est jamais uniforme, ni dans le temps, ni dans l'espace.

Hierarchie et égalité dans l'organisation sociale à Ngazidja. Le cas de Dembeni

Sophie Blanchy

Avec la collaboration de Boinaidi Youssouf

*Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative,
Université de Paris X – Nanterre*

Depuis quelques années, j'ai travaillé à Ngazidja, lors de séjours brefs mais réguliers, en collaboration avec les chercheurs du CNDRS et les détenteurs des traditions, à une description du système d'âge et de génération en vigueur à Ngazidja¹. Les résultats de ces observations ont été discutés en France dans le cadre de séminaires de recherche² : il en ressort que les formes de l'organisation sociale de Ngazidja montrent une remarquable complexité. En effet, le système d'âge s'appuie sur un principe d'égalité ; mais, à Ngazidja, il se combine de manière spécifique avec un principe de hiérarchie qui se lit en particulier dans le rang des matrilignages dans chaque cité (*mdji*). La richesse de l'organisation sociale de Ngazidja apparaît aussi dans la variabilité des systèmes d'âge d'une cité à l'autre.

¹ Mes remerciements vont à Masséande Allaoui, Moussa Saïd, Moussa Issihaka, Damir ben Ali, Boinaidi El Ghanyou, Yahaya Ibrahim (voir aussi leurs travaux en bibliographie), Kamaria Youssouf dont la famille m'a généreusement accueillie à Dembeni, Ahmed Abdou et Bindjad Ismaila. A Dembeni, j'ai bénéficié de la collaboration importante de Boinaidi Youssouf, avec qui j'ai travaillé de 1996 à 2002 et à qui cet article doit beaucoup. Mon accueil au CNDRS par les différents directeurs, dont Aïnouddine Sidi, m'a permis de mener ces recherches. Je ne peux citer tous ceux qui, dans chaque ville, m'en ont expliqué l'organisation sociale, qu'ils en soient également remerciés.

² Journées d'études de l'atelier "Age et génération" organisées en 1996, 1998 et 1999 au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Nanterre) par A.M. Peatrik, et nombreuses séances de travail.

J'ai relevé les variantes du système d'âge dans les villes de Moroni, Itsandra, Ikoni, Mvuni, Male, Nkurani ya Sima, Sima (Washili), Itsandzeni, Shezani, où elles relèvent d'un modèle « à rupture » devenu aujourd'hui majoritaire : les classes d'âge des *wanamdji*, Fils de la Cité, sont dirigées par la classe des *wafomanamdji*, Rois des fils de la cité, puis après le Grand Mariage, les classes des *wandru wadzima*, Hommes Accomplis, ou *wandru wababa*, Pères, classes de statut plutôt que d'âge, sont dirigées par la classe des *wafomamdji*, Rois de la Cité, qui contrôlent également la catégorie des Fils. Dans ce modèle, la classe d'âge *beya* commence à se démanteler quand elle quitte l'échelon d'âge (*hirimu*) des *wafomanamdji* (Rois des Fils de la Cité), poussée par la prise de pouvoir des cadets *wazugunwa*, et qu'elle se retrouve à l'échelon *guzi*. Là, les promotions risquent de s'entasser, et chacun doit organiser son Grand Mariage pour entrer individuellement dans l'échelon de statut (*hirimu* également) des *wana zikofia*, Fils au Bonnet, premier échelon de la catégorie des Pères (malgré son nom qui indique une position de transition).

Or il existe encore un système d'âge que l'on peut nommer « à développement continu » à Dembeni et à Mjoyezi, deux villes situées dans le Mbadjini au sud et dans le Hambu au sud-ouest. La description de ce modèle, qui semble être devenu très marginal, est apparue décisive pour la compréhension de l'ensemble du fonctionnement des classes d'âge à Ngazidja. Les gens de Dembeni ont conscience de cette originalité qu'ils présentent ainsi: " Ici quand on se marie [en Grand Mariage] on ne quitte pas pour autant sa classe d'âge (*beya*). C'est pourquoi les gens des autres villages nous envient". Les classes d'âge qui se créent occupent successivement tous les échelons sans être démantelées par le Grand Mariage de leur membres, bien que la différence de statut entre un Fils de la Cité et un Père qui a fait son Grand Mariage soit tout aussi reconnue.

On pourrait penser que ce modèle subsiste mieux en Mbadjini, réservoir de traditions de Ngazidja : Dembeni est la deuxième ville de ce « pays », *ntsi*, et Mjoyezi comprend plusieurs matrilignages issus du Mbadjini: les *wenya* Mpbamro, fondateurs, viennent de Bandamadji la Domba annexé depuis longtemps par le Mbadjini, les *wenya* Rume, deuxième dans la hiérarchie locale, sont aussi du Mbadjini; l'*hinya* Mbe, sixième, vient de Dembeni. Mais les enquêtes faites à Male ne confirment pas entièrement cette hypothèse d'un modèle spécifique au Mbadjini.

Les classes d'âge, un système égalitaire

Au niveau des premiers échelons d'âge, le fonctionnement du système d'âge de Dembeni est semblable à celui du système à rupture majoritaire (voir tableau 1). Les trois premiers échelons portent les mêmes noms : *washondje*, *wazugunwa*, *wafomanamdji* (échelon du pouvoir dans la catégorie des Fils). Le décalage général des classes vers le haut se fait quand les cadets *wazugunwa* prennent le pouvoir aux *wafomanamdji*, Rois

des Fils de la Cité; il permet le recrutement d'une nouvelle classe d'âge qui entre au premier échelon alors libéré, celui des *washondje*. Première différence majeure avec le modèle aujourd'hui majoritaire, la fondation d'une nouvelle classe suit des règles complexes que nous décrirons ci-dessous. Deux autres différences apparaissent ensuite : la progression des classes sur les échelons se poursuit indépendamment des Grands Mariages des membres, et, de ce fait, l'échelon du pouvoir des *wafomamdji* (Rois de la Cité) est lui aussi pris collectivement, ce qui provoque à son niveau un autre décalage. Les deux prises de pouvoir n'étant pas concomitantes, l'articulation des deux décalages qu'elles induisent se fait grâce à une classe « tampon » qui se retrouve normalement sans échelon pendant quelque temps : il s'agit des anciens *wafomanamdji*, Rois des Fils délogés, qui ne peuvent monter à l'échelon supérieur tant que la deuxième prise de pouvoir n'a pas eu lieu chez les *wandru wababa* (Pères).

ÉCHELONS		NOM ET PLACES DES CLASSES D'ÂGE de 1991 à 1998	NOM ET PLACES DES CLASSES D'ÂGE D'août à novembre 1998	NOM ET PLACES DES CLASSES D'ÂGE depuis novembre 1998
Vieux (<i>wazee</i>)		Wana-djoho Warahafu Wamhizi Wadjadidi	Wana-djoho - Wamhizi Wadjadidi	Wamhizi Wadjadidi Washami
<i>wafadhwabaya</i>		Washami	Washami	Wamadina
« ceux-là » <i>wandru tsavo</i>	Rois de la Cité <i>wafomamdji</i>	<u>Wamadina</u> montée au pouvoir 1991	Wamadina	<u>Waswafa</u> montée au pouvoir 11/1998
non mariés <i>maguzi</i>	Vizirs ma-waziri	Waswafa	Waswafa	Wa'arafa
Position de la classe hors échelon			Wa'arafa	
Rois des Fils de la Cité <i>wafomanamdji</i>		<u>Wa'arafa</u>	<u>pas encore de nom</u> (futurs Wamakka) montée au pouvoir août 1998	<u>Wamakka</u> dation du nom 2000
<i>Wazugawa</i>		pas encore de nom propre (futurs Wamakka)	pas encore de nom propre	pas encore de nom propre
<i>Washondje</i>		pas encore de nom propre	(recrutement 1998)	pas encore de nom propre

Tableau 1 - Parcours des classes sur les échelons d'âge à Dembeni, 1991-2000
(les classes parvenues aux échelons de pouvoir ont leur nom souligné)

Un tableau établissant la progression des classes d'âge de Dembeni sur les échelons d'âge de 1945 jusqu'à nos jours (Blanchy 2003) qui montre que ces décalages successifs se font avec régularité tous les cinq à six ans, bien que cette règle ne soit pas explicitement exprimée aujourd'hui. La classe tampon ne reste hors échelon que quelques mois, car la tension qu'implique la situation débouche inévitablement sur la deuxième prise de pouvoir. Chassés de leur position de

pouvoir, les anciens *wafomanamdji* sont, dans les autres villes, nommés *maguzi*. C'est aussi le cas à Dembeni, mais il y a déjà parmi eux des hommes mariés, qui sont nommés *waziri* (vizirs). En effet cet échelon précède immédiatement celui des *wafomamdji*, Rois de la Cité, et la classe qui y accède est en position de « second » (ministre ou vizir) par rapport au pouvoir des Rois. Dans cet échelon, la classe est donc composée de deux parties, les *waziri* et les *maguzi*. Ce trait structurel important montre comment le modèle à développement continu entretient le fonctionnement collectif tout en ménageant une progression individuelle, alors qu'au même moment, dans le système à rupture, le collectif s'arrête pour laisser place à la seule progression individuelle.

Quand la classe monte ensuite à l'échelon des *wafomamdji* (Rois de la Cité) en prenant le pouvoir, ses membres ont en principe tous fait leur Grand Mariage. S'il reste un homme non marié, cas marginal, il n'est pas reconnu comme *wafomamdji* mais dénommé péjorativement *mdru tsuvo*, « celui-là ». La classe quitte cet échelon des *wafomamdji* quand les *waziri* suivants prennent à leur tour le pouvoir, et elle monte à l'échelon des *wafadhwabaya*, « retraités » du pouvoir qui restent conseillers, puis à l'échelon des *wazee*, les « Vieux » où s'accumulent les classes les plus âgées dont les effectifs sont fortement diminués.

La hiérarchie des matrilignages

A Dembeni le pouvoir structurant des classes d'âge, leur capacité à articuler les principes d'égalité et de hiérarchie, apparaît dès leur formation. En effet, les jeunes gens qui fondent une nouvelle classe au premier échelon (*washondje*) doivent représenter chacun des neuf matrilignages (*hinya*) de la Cité, et les premiers matrilignages (quatre, six, parfois sept) doivent fournir chacun un cabri dit *mbuzi ya mabazi* (sing. *kazi*, voir ci-dessous) « cabri des rangs » ou « de la hiérarchie », tandis que les derniers fournissent simplement de grandes cuvettes (*bandizi*) de riz. Les adhésions suivantes se font par un simple droit d'entrée (*mbeleyo*). Tant que les « cabris des rangs » ne sont pas fournis, la classe n'est pas réellement fondée, et les futurs *washondje* seraient imprudents de tenter d'exercer leur pouvoir, comme le montre l'anecdote suivante. Le pouvoir des *wafomanamdji*, Rois des Fils, venait d'être pris, la nouvelle classe des *washondje* était en formation, mais un jeune homme de cette promotion prépara son repas d'adhésion *mbeleyo* pour intégrer directement la classe des *wazugwa* (ex-*washondje* montés d'un échelon). Les nouveaux *washondje* furieux de sa défection refusèrent de manger le riz de son *mbeleyo* et voulaient lui imposer une amende, auquel cas ils auraient accepté son repas. Mais c'était sans compter sur la hiérarchie : les *wazugwa* prirent la défense de celui qui les rejoignait et cassèrent la classe des *washondje* en formation, l'obligeant à se disperser. Elle ne s'est fondée à nouveau que quelques temps plus tard.

Kazi (pl. *makazi* ou *mabazi*) désigne les positions hiérarchiques ou rangs selon lesquels sont ordonnées les *binya*, lignées utérines localisées, couramment appelées *dabo*, pl. *malabo*, « Maisons ». Ce mot ancien de *kazi*, devenu rare, signifie aussi « demeure » et « épouse » : il renvoie au premier critère de la hiérarchie des lignages qui est l'ordre d'installation sur le territoire, même si ce critère s'est trouvé par la suite modifié par la nécessité d'accueillir des alliés matrimoniaux et de leur céder la première place pour les convaincre de rester. Le terme *kazi*, plus globalement, fait référence à l'idée de hiérarchie, qu'elle soit celle des lignages ou celle des groupes endogames ; le terme désigne le rang et le pouvoir qui lui est attaché, on peut le traduire aujourd'hui par fonction. On entend comme des synonymes les termes *kazi* ou *mila* (coutume, rang selon la coutume). Cet ordre est reconnu et l'on obtient facilement, dans chaque Cité, une liste qui fait l'unanimité³. Dans les faits, seul importe le pouvoir des quatre ou des six premiers lignages sur les huit à douze que compte la Cité.

La hiérarchie de Dembeni compte neuf *binya* issus de trois grands *binya* d'origine, comparés à trois mères qui ont eu chacune trois filles. Le premier est l'*binya* Mbe, que l'on trouve essaimé dans de nombreuses autres cités, qui a donné à Dembeni les branches suivantes, dans l'ordre d'ânesse : *binya* Mnadjimba, *binya* Tsibanau, *binya* Kanyantsini. Le deuxième est l'*binya* Shihoni composé de : *binya* Shihoni, *binya* Mwamba, *binya* Shandro. Le troisième est l'*binya* Domonambwani composé de : *binya* Domonambwani, *binya* Tsinimwamdji, *binya* Pondro

Mais l'ordre hiérarchique donné ci-dessous (visible essentiellement dans les distributions) montre le souci de privilégier, à tour de rôle, chaque grand *binya* d'origine, puis à l'intérieur de chacun les branches rangées selon l'ânesse.

- 1) (*binya* Mbe) *binya* Mnadjimba,
- 2) *binya* Shihoni,
- 3) *binya* Domonambwani,
- 4) (branche de l'*binya* Domonambwani) *binya* Pondro
- 5) (branche de l'*binya* Mbe) *binya* Tsibanau,
- 6) (branche de l'*binya* Domonambwani) *binya* Tsinimwamdji,
- 7) (branche de l'*binya* Shihoni) *binya* Mwamba,
- 8) (branche de l'*binya* Mbe) *binya* Kanyantsini
- 9) (branche de l'*binya* Shihoni) *binya* Shandro

On note cependant deux irrégularités par rapport à la règle énoncée ci-dessus, concernant le rang de l'*binya* Pondro et de l'*binya* Tsinimwamdji. Il est très difficile, au cours des entretiens, de faire expliciter les règles dans leur complexité et leurs

³ Les hiérarchies des lignages de plusieurs villes ont été décrites par Boinaidi El Ghaniyou, 1988, Chouzour, 1989, Ahamada Mmadi 1989, Ali Mohammed Ali 1989.

exceptions. Mais des réponses surviennent parfois au cours d'une autre conversation. L'*hinya* Pondro est « surclassé » car c'est le matrilignage en charge de la fonction de *hatwib*, orateurs de la prière du vendredi, savants islamiques qui se transmettent les livres des sermons et une tradition familiale d'études coraniques approfondies. Le surclassement de l'*hinya* Tsinimwamdji, qui passe devant l'*hinya* Mwamba, s'expliquerait parce qu'ils sont fondateurs de la ville alors que les *wenya* Mwamba seraient, à l'origine, des *masafarini*. Bien que floue, cette explication est très intéressante, car le concept de *masafarini* est central pour comprendre la notion locale de citoyenneté, c'est-à-dire d'appartenance à une Cité (*mdji*). Entendu à Moroni ou dans une grande ville, ancienne capitale de royaume, *masafarini* semble désigner, non sans un certain dédain, les gens de la campagne, et, en matière de mariage, les gendres qui comptent pour rien. On entend dire : *halolwa na mndru babi*, « elle a épousé quelqu'un, c'est tout », autrement dit « quelqu'un dont on ne peut rien dire car il n'est pas de notre cité ». Mais précisément parce que les étrangers à la Cité n'y ont aucune position, le système à Dembeni prévoit, comme on le verra plus bas, des modes d'intégration, dans les institutions, des maris ou des enfants de fils qui appartiennent à un autre lignage dans une autre cité.

Structure et cohésion de la classe d'âge, institution de la Cité

Les classes d'âge à Dembeni sont destinées à durer et elles prennent un nom propre dès que se constitue, à l'intérieur, un petit groupe de six ou sept hommes mariés, ce qui arrive généralement à l'échelon des *wafomanamdji*. Eux seuls peuvent recevoir le nom propre de classe, les autres le porteront dès qu'ils auront fait leur Grand Mariage, dont l'importance est ainsi combinée avec la permanence de la classe d'âge.

Ce nom leur est officiellement attribué par le responsable religieux *mwalimu* qu'ils vont consulter quand ils sont en nombre suffisant. Après avoir préparé les éléments d'un rituel de *bukomea zindru⁴* pour écarter le malheur de la nouvelle classe nommée, éléments qui sont ensuite enfouis dans le sol pour éviter tout accident, le *mwalimu* lit des invocations islamiques *dua*, en « oint » symboliquement les hommes assis devant lui, puis leur annonce le nom qu'ils porteront et l'heure propice du point de vue astrologique pour l'annoncer en place publique. Une partie des éléments présents lors du rituel (du riz cuit et du lait caillé) constituent une aumône *swadaka* envoyée à la mosquée et servie à ceux qui se trouvent là pour prier, afin de

⁴ Décrit dans S. Blanchy, Mwanaesha Cheikh, Moussa Saïd, Masséande Allaoui et Moussa Issihaka, 1996 : 134.

s'attirer la bénédiction divine. Au jour dit, les Hommes Accomplis de cette classe entrent sur le *bangwe* et « disent à Dembeni », la Cité, représentée par quelques *wafomamdji* avertis à l'avance, le nom de leur classe d'hommes mariés.

Le nom propre donne à la classe d'âge une réalité et une identité qui, pour les plus célèbres comme celles de guerriers du XIX^{ème} siècle (Moussa Saïd, 2000), survit au dernier de leurs membres et reste longtemps dans les mémoires. Ce sont des noms prestigieux et propitiatoires ; on note une inflexion récente vers des références islamiques, une nouvelle manière d'affirmer son identité dans le monde moderne ; les noms plus anciens font référence à l'honneur et à l'excellence selon les valeurs locales. Voici les classes en fonction depuis 1945 environ, date à laquelle nous avons pu remonter à partir d'aujourd'hui :

Wanaleso (Ceux au Châle, classe fondée vers 1898),
 Wanambondzi (classe fondée vers 1904),
 Wanampaya (classe fondée vers 1910),
 Wanangurumwe (classe fondée vers 1916),
 Wanavundze (classe fondée vers 1920),
 Wanadjoho (Ceux au Manteau d'Apparat, classe fondée vers 1926),
 Warahafu (Ceux au Teint Clair, classe fondée vers 1932),
 Wamhizi (classe fondée vers 1938⁵),
 Wadjadidi (Ceux qui sont en bonne santé, classe fondée vers 1943),
 Washami (Ceux du pays de Cham, la Syrie, classe fondée vers 1949),
 Wamadina (Ceux de Médine, classe fondée en 1954),
 Waswafa (classe fondée en 1960),
 Wa'arafa (Ceux du Mont 'Arafa en Arabe, classe fondée en 1967),
 Wamakka (Ceux de la Mecque, classe fondée en 1973, montée à l'échelon des *wafomanamdji* en 1998, dation du nom en 2000).

Il y a eu deux autres recrutements de *washondje*, c'est-à-dire deux autres prises de l'échelon du pouvoir des *wafomanamdji*, en 1989 et en 1998 ; ces nouvelles classes n'ont pas encore de nom. La période de la présidence d'Ali Soilihi, juste après l'indépendance, de 1975 à 1978, a marqué un coup d'arrêt des institutions coutumières qui se sont remises en route après un temps de latence et des transformations internes dans la plupart des villes.

Les *âda ya kinamdji*, « échanges coutumiers de la catégorie des Fils » permettent d'observer la structure interne des classes d'âge. Ces repas de classe d'âge sont servis dans l'espace privé de la maison, sans distinction entre Fils et Pères, et non sur la

⁵ Un membre de cette classe aurait été âgé de 73 ans à sa mort en 1970 ; il serait donc né en 1897 et serait entré dans le système d'âge à 41 ans, ce qui paraît bien tardif ; son fils né en 1950 y est entré en 1973 à 23 ans, il est membre de la classe des WaMakka qui était en 2000 à l'échelon des *wafomanamdji*.

place publique. Ce ne sont jamais des partages de bœufs, pour lequel la règle intangible, dans toute Cité de Ngazidja, est qu'un *mna mdji*, Fils de la Cité, ne peut y prendre part.

On peut citer le *mbeleyo*, repas de demande d'adhésion offert à l'ensemble des *wanamdji* par ceux qui ne sont pas fondateurs de la nouvelle classe (dans bien des villes il n'est offert qu'à la classe où l'on entre); le repas de classe d'âge (*pandu*, festin), offert mutuellement par chacun à sa classe, une condition indispensable pour entamer les fêtes du Grand Mariage; il se confond à Dembeni avec un des repas préparatoires au mariage, qui consistait autrefois à nourrir les participants aux travaux suivants: construction de la maison de la fiancée (*manaba*), et culture de son champ (*malima*) ou défrichage en forêt d'une nouvelle parcelle agricole (*mabuwu*)⁶. Enfin la classe d'âge joue un rôle dans les repas du mariage proprement dit, offerts au marié et à ses frères d'âge, considérés comme une seule personne morale, dans la maison de l'épouse pendant les neuf jours de réclusion, ainsi que dans les repas de *burooba ndani*, « sortie de la chambre » et de *hubeza bandani*, « présentation au salon » du marié, précédés du *ndrovi ya ntswa shenda* ou « plat de bananes du neuvième jour », fêtes décisives pour devenir *mdru mdzima* (Homme Accompli) à Dembeni, comme ailleurs le *mbe ya ntswa shendra*, « bœuf du neuvième jour » offert par le mari à la mère et la famille de son épouse ; enfin quand le mari rentre d'un premier voyage, le « repas de bienvenue » servi dans la maison de sa femme doit être également consommé avec ses frères d'âge. L'homme marié leur offre à nouveau à manger, après leur avoir confié la lecture du texte religieux, pour le *maulida ya keso* ou « Maulida du sixième jour » (dit aussi *usiyo* dans d'autres villes) célébré lors de la naissance de l'enfant né du Grand Mariage.

Lors d'un *mabuu*, ou du *kombe* qui l'accompagne, la somme offerte par le futur marié à son *beya*⁷ est partagée en deux entre le *mfoma bea*, chef de la classe d'âge, lui-même *mfoma kazji* (chef de la position) de l'*hinya* Mnadjimba, et son second, *mfoma kazji* (chef de la position) de l'*hinya* Shihoni, puis ils vont eux-mêmes procéder à la distribution. Si la somme est par exemple de 50.000 FC, le *mfoma bea*, *mfoma kazji* de

⁶ Les fêtes ont conservé leurs anciens noms et les échanges aujourd'hui monétarisés sont organisés par les mêmes partenaires. Le *pandu ya mabuu* de Dembeni, fête très importante accompagnée du *kombe* (bol [de riz]), correspond chez les *masafarini* (c'est-à-dire les gens des autres villes) à ce qu'ils appellent simplement *pandu*, et parfois *pao*.

⁷ Dans un cas récemment observé il s'agissait d'une somme de 150.000 FC ; autrefois, c'était un boeuf castré, *nfule ya mbe*, avec lequel on préparait une sauce *ntibe* servie avec des grands plats de riz (*suri ya maele*) : comme dans tous les repas, les parts étaient alors considérées comme égales dans la même classe d'âge, seule la quantité des plats pouvait varier d'une classe à l'autre. Pour certaines fêtes, la transformations des denrées en somme d'argent, généralement inférieure à la valeur des dons, n'est pas acceptée par les récipiendaires.

L'hinya Mnaidjimba (1^e) prend 32.000 FC, c'est à dire une grosse moitié, et s'attribue 5.000 FC ; il donne au *mfoma kazi* (chef de la position) de l'hinya Domonambwani (3^{ème}) 4.500 FC ; à Shindini, nom du *kazi* ou position de l'hinya Pondro (4^e) 3.500 FC ; à Nguwongwe, nom d'un *kazi* ou position dit « de la Cité » (*kazi ya mdji*), 1.500 FC ; au *mfoma kazi* (chef de la position) de l'hinya Mwamba (7^e) 500 FC.

Le second, *mfoma kazi* (chef de la position) de l'hinya Shihoni (2^{ème}), prend la petite moitié, soit 28.000 FC, il s'attribue 5.000 FC puis sert de manière dégressive le *mfoma kazi* (chef de la position) de l'hinya Ntsinimwamdji (6^e), puis Binzoni, nom du *kazi* ou position de l'hinya Shandro (9^e), le *mfoma kazi* (chef de la position) de l'hinya Kanyantsini (8^e), et Mdjidindi, nom d'un *kazi* ou position dit « de la Cité ».

Hinya	branche	Nom du kazi	Partage : 1 ^e gr (=6)	Partage : 2 ^e gr (=4)
Mbe	Mnaidjimba	Itsedzadjuu	1 ^e part	
	Tsimbanau	-		
	Kanyantsini	Kanyantsini		4 ^e part
Shihoni	Shihoni	Shihoni		1 ^e part
	Mwamba	Vana	5 ^e part	
	Shandro	Binzoni		3 ^e part
Domonambwani	Domonambwani	Domonambwani	2 ^e part	
	Tsinimwamdji	Tsinimwamdji		2 ^e part
	Pondro	shindrini	3 ^e part	
		+ Nguwongwe	4 ^e part	
		+ Mdjidindri	6 ^e part	

Tableau 2 - Exemple d'ordre de partage dans UNE classe d'âge

Le partage se fait entre ceux « qui ont des positions » (*walona mabazi*) : il s'agit de ceux qui avaient fourni les chèvres de *kazi* pour fonder la classe et ont pris une position dominante dans le groupe de leur propre lignage dans la classe ; ceux qui n'ont pas de *kazi*, c'est-à-dire les autres membres du lignage derrière leur chef de *kazi*, reçoivent de petites sommes insignifiantes à leur bon vouloir, dont on parle comme de « déchets ». Un *beya* peut compter de 60 à 120 personnes ; en 2000, la classe située à l'échelon des *wafomanamdji* comptait 89 membres, soit une moyenne de dix personnes par *hinya*. Le chef de *kazi*, chef de son lignage dans sa classe d'âge (on entend souvent *kabila* pour lignage à la place de *hinya*), doit apporter la somme reçue à son beau-frère, *shimedji*, le mari de sa sœur aînée, qui est le maître de la maison où il habite puisque la sœur succède à la mère et que la sœur doit être mariée avant le frère. Dès que le jeune homme a un *doroso*, c'est là qu'il envoie la somme. *Doroso* désigne à la fois l'engagement de mariage conclu (*hufunga doroso*) avec une maison (mariage avec sa fille aînée) et la maison elle-même, comme

personnalité morale et comme lieu (on dit : « Dans cette maison, il y a un *doroso* », et il se construit avec le locatif : *dorosoni*, au *doroso*).

Pour l'homme, « avoir un *doroso* », c'est respecter toute une série de comportements envers une maison de telle façon que la Cité comprenne qu'on va épouser en *ada* la fille de cette maison. Il ne va plus y manger et cesse d'y être familier, il ne rend des visites que pour saluer et prendre des nouvelles de la jeune fille. Si, en tant que membre d'un *trengwe la dabo*, Assemblée de Maison (voir plus bas), il reçoit sa part de viande, normalement remise à sa sœur mariée, il la fait porter au *doroso* par des parentes qui seront remerciées par de menus cadeaux : de l'argent, du parfum, du tabac à fumer, du savon. S'il mange le *mkatre*, gâteau, dans son *beya*, classe d'âge, il doit en une petite part au *doroso*.

Cette prise en charge, sous son aspect matériel, a une dimension morale et sociale. Toute la Maison, et l'ensemble du lignage (*mba* ou *binya*) dans la Cité, en est responsable (c'est aussi la Maison de l'homme qui est dite « avoir un *doroso* »). C'est pourquoi la place de chef de *kaɓɓi* dans la classe d'âge, occupée par celui qui a fourni le cabri, est normalement cédée au frère ou au cousin qui se trouverait avoir un *doroso*. Il sera ainsi mieux servi dans les partages et capable d'envoyer des cadeaux qui fassent honneur à sa propre Maison. Puis, quand il se marie, il rend sa place au plus actif de ses frères ou la cède à nouveau à celui qui a un projet de mariage.

On constate dans le tableau ci-dessus, d'une part que les positions ou rangs (*kaɓɓi*) des représentants des différents *binya* dans la hiérarchie portent des noms qui ne sont pas toujours ceux des *binya* eux-mêmes, et d'autre part qu'il existe des positions qui ne correspondent à aucun *binya*.

Les noms de celles-ci, Nguwongwe et Mdjidindi, renvoient à des réalités politiques et à l'époque des fondations. Nguwongwe est le nom du territoire que commandait la ville de Dembeni, lui-même formé d'autres cités secondaires avec leurs propres territoires. Quand le royaume de Mbadjini fut formé par le lignage dominant des *wenya* Mdombozi qui, de l'ancienne capitale Bangwa, s'installa ensuite sur la côte à Fumbuni, la soumission du Nguwongwe ne se fit qu'avec la reconnaissance de son importance : Dembeni prit la deuxième place dans la hiérarchie des villes du Mbadjini et imposa des hommes de ses premiers lignages comme *waziri* du roi (*mfaume*).

Ces deux positions de Nguwongwe et Mdjidindi peuvent être offertes par consensus à des membres des groupes de partage qui pour une raison quelconque ne peuvent occuper la position d'un *binya*, qu'ils soient étrangers, ou qu'il y ait dans le groupe trop de membres du même *binya*. Les étrangers sont, en fait, des hommes venus épouser « chez leur père », c'est-à-dire mariés avec un cousin croisé patrilatérale, et qui ont des enfants dans la cité ; ils peuvent également prétendre à occuper, si elle est libre, la position du *binya* de leur père, dont ils sont des enfants

(*vana wa...*) et non des membres (*wenya*). Les mariages entre cousins croisés sont parfois des alliances entre parents classificatoires assez éloignés, et s'ils sont ressentis positivement comme endogames, ils ne se font pas dans une parenté (*ndubuzze*) très proche. Le parent éloigné est alors accueilli sur ce type de *kazji*. Un des citoyens les plus célèbres de Dembeni, Hadji Swafaeyn, était né à Mdjakanywa, d'une mère de ce village voisin de Dembeni, et d'un père *mnya* Pondro. Celui-ci installa sa famille à Dembeni et intégra son fils dans les institutions de la Cité sur la position des *wenya* Pondro.

Nous avons relevé, dans les descriptions d'autres partages, d'autres noms de *kazji* distincts de celui de l'*hinya* qui l'occupe non seulement dans le *beya*, classe d'âge, structurée selon la hiérarchie des *hinya*, mais aussi dans le *trenge la dabo*, Assemblée de Maison (voir plus bas) qui réunit des membres du même *hinya* et les ordonne selon le strict principe de l'aïnesse des mères et des générations. Quand on entend le nom d'Itsedzadjuu, position des *wenya* Mnadjimba, branche aînée du premier *hinya* (Mbe), on comprend à Dembeni qu'il s'agit de la première place ou part d'une distribution. Itsedzadjuu est un toponyme, nom du lieu défriché par les fondateurs et situé aujourd'hui à la campagne, hors de la ville (*bondze*) et devenu nom d'un pouvoir, comme on parle de « l'Elysée » ou de « la Maison Blanche ». Vana est le nom du rang (*kazji*) de l'*hinya* Mwamba, c'est un toponyme que l'on retrouve ailleurs dans l'île (Vanambwani ou « Vana du bord de mer »). Shindini, rang de l'*hinya* Pondro, est le nom d'une de leurs terres *manyahuli* (propriété lignagère) située entre la ville et la côte. Binzoni est le nom du rang des *wenya* Shandro, considérés comme les fondateurs de la Cité avec les Tsinimwamdji qu'ils avaient rejoint. Les *hinya* Domonambwani (« Domoni du bas ») et Tsinimwamdji (« en bas de la ville ») sont nommés d'après des toponymes. Tsinimwamdji est aussi le nom du quartier d'en bas et des terres qui s'étendent de la ville au bord de la mer et qui appartiennent à ce lignage et à ses branches sœurs ; ces terres englobent l'ancien centre de la cité de Dembeni, nommé Hanawali, aujourd'hui au milieu des champs, où se trouvent les premiers tombeaux à stèles. Les ancêtres de l'*hinya* Shihoni, deuxième lignage de la Cité (parents par alliance, *ndubuzze*, de Hashim, dernier roi du Mbadjini, du *hinya* Mdombozi de Fumbuni), avaient défriché un endroit nommé Sambafumbamba (un quartier situé aujourd'hui dans le haut de la ville) qui donna le premier nom du lignage, qu'ils ont changé ensuite. Les noms de rang apparaissent donc comme d'anciens noms de lignages d'après leur lieu d'installation et peuvent être utiles pour reconstituer l'histoire de la formation des villes à partir de plusieurs petits établissements épars. Ils ont été changés pour d'autres noms de lieu, comme Shihoni dont la terminaison en *-ni* indique un locatif, ou pour le nom de l'ancêtre éponyme, comme Shandro.

Les Hommes Accomplis entre Cité et Maison

Après le Grand Mariage, l'Homme Accompli, qui reste dans sa classe d'âge, peut progresser en statut grâce à un système de titres sélectifs(*makama*, de l'arabe *maqâm*, rang, dignité, place ou *daradja*, niveau, degré) semblables aux classes de statut des autres villes. Ces titres sont obtenus parallèlement à la montée des échelons de l'ensemble de la classe, et indépendamment d'elle, au cours de cérémonies comprenant des festins. Le titre de *mna ikofia*, Fils au Bonnet, permet de sortir du statut très ambigu de nouveau marié *baladjumbe* et de confirmer sa position d'Homme Accompli. A Ikoni, où le système d'âge a gardé une certaine complexité, on se souvient du nom de *mna tilidji* pour le tout nouveau marié pas encore *mna ikofia*. On remarque aussi qu'un nouveau marié ne participe pas immédiatement aux partages de *wandru wadzima* auxquels on ne l'invite qu'au bout de quelques mois: la même difficulté existe à Dembeni. Le titre de *fukare ya banda*, Sept Premiers, s'acquiert à Dembeni en donnant un repas, dans d'autres cités en abattant des bœufs (rituel du *harusi*) ou en organisant les rituels de ses enfants.

Les sous-groupes *mdji* des Hommes Accomplis, une institution de la Cité, faite à son image et nommée comme elle, doivent contenir des membres (mariés en *ada*) de chaque classe d'âge et non pas de chaque lignage. Les partages s'y font par classes d'âge: les *wafomamdji*, Rois de la Cité (classe des Waswafa) et les *waziri*, Vizirs (classe des Wa'arafa) prendront chacun un bœuf et les repartageront avec les autres classes contenant des hommes mariés. Puis dans chaque classe, chaque Homme Accompli prendra enfin sa part selon son rang relatif (*kazji*, rang de son lignage) dans sa classe.

Les sous-groupes *midji* se réunissent pour le partage des bœufs du *karamu* ou du *harusi*⁸ lors desquels plusieurs animaux sont offerts à la Cité (et plus particulièrement au sous-groupe *mdji* auquel on appartient). A Dembeni, le rituel de *buliba harusi* permet à un homme marié d'obtenir le titre de *fukare ya banda*, Sept Premiers. Dans le modèle à rupture, il permet d'obtenir individuellement le statut de Roi de la Cité. Le *karamu* est célébré pour le mariage de sa fille. Si le père sacrifie quatre bœufs, il en offre deux à son sous-groupe *mdji* et deux à son « Assemblée de maison », *trenqwe la dabo*.

⁸ A Dembeni, le rituel de *buliba harusi* permet à un homme marié d'obtenir le titre de Sept Premiers. Dans le modèle à rupture, il permet d'obtenir individuellement le statut de Roi de la Cité.

NOM D'ECHELON	NOM ET PLACE DES CLASSES D'AGE EN 2000	EFFECTIFS DU MDJI PAR CLASSE D'AGE	Dont <i>fukare ya banda</i> devenus chefs d'Assemblée de Maison (<i>trenge la dabo</i>)
<i>wazee</i>	Wamhizi	0	0
	Wadjadidi	2	1
	Washami	1	0
<i>wafadhwabaya</i>	Wamadina	3	2
wafomamdji	Waswafa	7	3
<i>waziri</i>	Wa'arafa	3	
<i>wafomanamdji</i>	Wamakka	2	
<i>wazungwa</i>	Pas de nom		
<i>washondje</i>	Pas de nom		

Tableau 3 – Composition d'un sous-groupe *mdji* de 18 membres

Trenge, pl. *marengwe*, signifie assemblée, société, public, groupe sans autre précision. Comme *ikao*, ou *italu*, ce peut être aussi le nom des subdivisions des sous-groupes *midji*. A Dembeni, cette institution, directement issue du système d'âge et de titres, permet une circulation de la viande partagée entre Pères dans la Cité, non plus seulement dans le réseau des alliances de Grand Mariage, mais aussi dans le réseau du matrilignage, selon les critères de l'âge (aînesse) et de la génération. L'institution existe encore, sous des noms divers, dans les villes les moins transformées du système à rupture : on ne l'observe plus à Moroni, Itsandra, Ikoni.

A Dembeni, nul ne peut créer ou reprendre la direction d'une Assemblée de Maison à moins d'avoir acquis le titre de *fukare ya banda*, Sept Premiers. L'exemple du tableau 3 montre qu'un tiers environ des Hommes Accomplis ont ce titre. Fondée par l'association des deux chefs issus de Maisons différentes, l'Assemblée doit compter vingt membres, dix de chaque Maison, entre lesquels l'ordre de partage suit strictement l'aînesse des branches (c'est-à-dire des mères); on recrute exceptionnellement hors de sa Maison (tableau 9 et figure 10).. Chaque chef y fait figurer des frères cadets et des "enfants de sœurs" : c'est une façon de distribuer de la viande dans les maisonnées du lignage dont les garçons sont inscrits, de fait dans les distributions, jusqu'à concurrence de neuf places par Maison. Les hommes interrogés sur la raison de ce nombre répondent qu'il existe neuf positions, *kazi*, sur lesquelles le chef recrute donc neuf membres dans sa maison. En effet, il n'y a que neuf termes pour indiquer une hiérarchie dont le modèle est celle des neuf lignages qui forment la cité.

Comme nous l'explique un Homme Accompli de Mjoyezi, ce sont les filles de la Maison qui créent les *marengwe* même si on ne parle pas d'elles: celle qui n'a pas de fils prendra le fils de sa sœur (ou bien, comme nous l'avons noté à Dembeni,

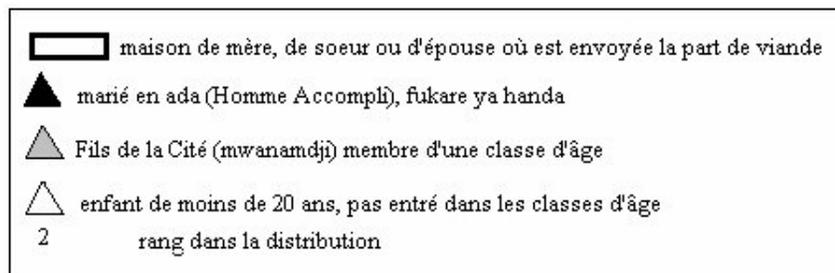
donnera à sa fille un nom fictif de garçon uniquement pour la faire figurer dans le *trenqwe*). Il suffit à la Maison d'avoir un *mdru mbaba*, un Père, qui peut ainsi faire manger ses sœurs et ses cadets pas encore mariés. La composition des *marengwe* relevée à Dembeni montre qu'il n'y a pas plus de deux ou trois *wandru wababa*, Pères, dont le chef, qui est le seul *fukare ya handa*. Dès qu'un deuxième parent accède à ce titre, il va fonder un autre *trenqwe* dans lequel il fait figurer, à nouveau, neuf garçons de sa Maison, faisant ainsi manger neuf maisonnées de soeurs du lignage.

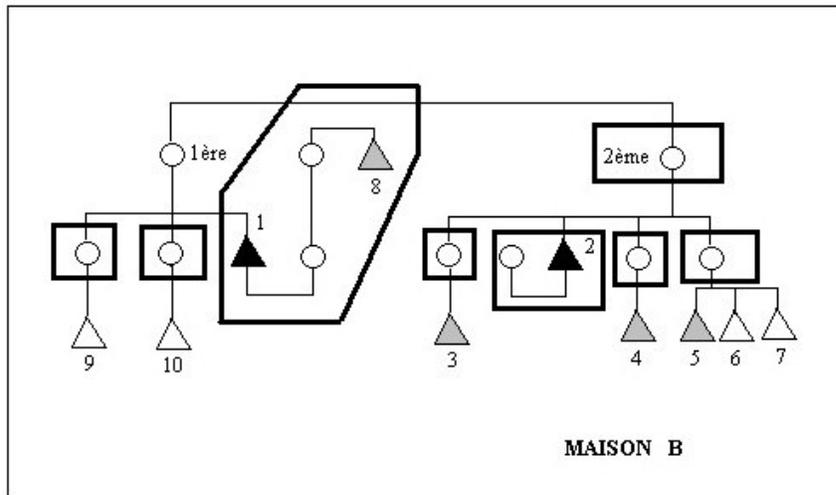
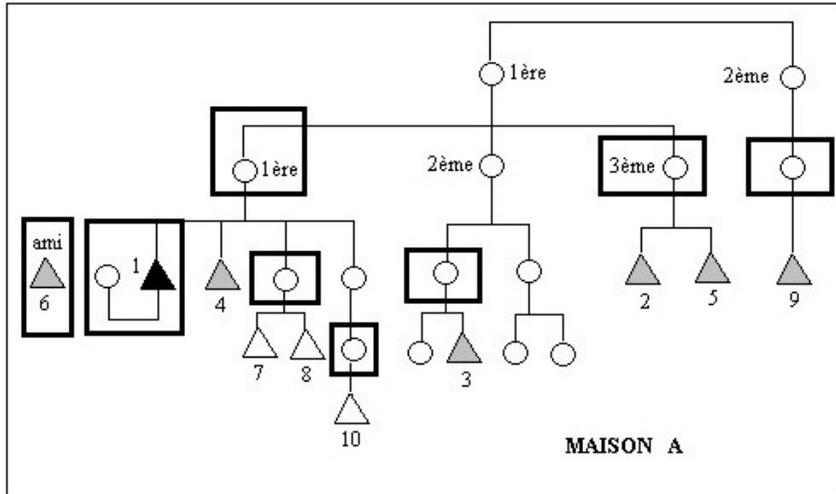
Mais en même temps l'Assemblée de Maison fait participer très tôt aux échanges les jeunes garçons de la Maison et, en les rendant – eux ou leur mère - débiteurs de leurs « pères » et de leurs aînés, les presse d'adhérer au système d'âge. Pour l'oncle aîné qui a réussi à atteindre le plus haut titre de *fukare ya handa*, c'est une manière de mobiliser sa famille, de solliciter leur capacité productive.

Le pouvoir acquis par sa progression individuelle, qu'il doit en partie à la maison de sa femme, mobilisée pour les festins d'accession au titre, lui permet de récupérer au profit de son lignage une partie des biens distribués sur la place publique : le *fukare ya handa* est ainsi en position de force dans sa propre famille pour imposer ses décisions (mariages, gestion des terrains lignagers *manyabuli*, migration).

Les institutions de la ville de Dembeni, plus formalisées que celles des autres villes, montrent clairement, par leur articulation, comment se combinent les divers principes à l'oeuvre dans la société : entre les classes d'âge et les catégories générationnelles Fils-Pères, entre la Cité, la hiérarchie de ses lignages et ses groupes de partages (*mdji*), et le lignage-Maison et son assemblée dans la cité (*trenqwe la dabo*). Le cas de Dembeni rapidement présenté ici permet de mieux lire les variantes des institutions sociales déclinées par les autres villes de Ngazidja.

Figure 4 – une assemblée de maison (*trenqwe la dabo*)





BIBLIOGRAPHIE

- Blanchy Sophie, à paraître, « Seul ou ensemble? Dynamique des classes d'âge à Ngazidja (Comores) », *L'Homme*, octobre 2003, numéro sur les systèmes d'âge et de générations, dirigé par A.M. Peatrik.
- Blanchy Sophie, Mwanaesha Cheikh, Moussa Saïd, Masséande Allaoui et Moussa Issihaka.,1996, « Rituels de protection dans l'archipel des Comores », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 10, novembre, Maison des Sciences de Homme, Paris, pp 121-145.
- Moussa Saïd, 2000 *Princes, guerriers et poètes dans la littérature orale comorienne*. Paris, L'Harmattan.
- Peatrik Anne-Marie, 1995, « La règle et le nombre: les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale », *L'Homme* 134 : 13-49.
- Ahamada Mmadi, 1989 *Fautes et sanctions dans la société traditionnelle comorienne de Ngazidja. Exemple de Nkurani-Sima*. Mémoire de fin d'études, ENES de M'Vouni, non publié.
- Ali Mohammed Ali, 1989, *Monographie de Hantsindzi*, ENES de M'Vouni, 82p., non publié.
- Boinaïdi, El Ghaniyou, 1988 *Essai de monographie d'Itsandra-mdjini*. Mémoire de fin d'études, ENES de M'Vouni, non publié.
- Chouzour, Sultan, 1994, *Le pouvoir de l'honneur. Tradition et contestation en Grande Comore*. Paris, L'Harmattan.

La connaissance de l'autre, la construction du dialogue et le respect mutuel :

**Regards d'anthropologues.
Pour une ouverture sur les sociétés musulmanes
de l'océan Indien occidental.**

Par Jean-Claude Penrad¹

Centre d'Études Africaines,
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Sollicité par le Directeur du C.N.D.R.S. pour participer à ce colloque anniversaire, centré sur les interactions entre recherche et développement, l'anthropologue que je suis est amené à réfléchir une nouvelle fois sur sa position de chercheur-citoyen situé, en conscience, à l'articulation des civilisations. De par sa pratique professionnelle, qu'il le veuille ou non, il apparaît comme un passeur de connaissances immatérielles entre des mondes humains plus ou moins éloignés, destinés à se rencontrer pour le bien, l'enrichissement mutuel, ou pour le pire, l'affrontement et ses séquelles historiques investies par le politique et l'idéologie.

De fait, ma qualité d'anthropologue, d'analyste des sociétés et des comportements des hommes, m'a souvent conduit à m'interroger sur ces balancements fréquents, caractérisant toutes les sociétés, entre d'un côté les discours et la recherche de l'harmonie sociopolitique, et de l'autre les formulations conflictuelles, plus ou moins violentes, relevant tout autant des formes de la compétition économique, sociale et politique que de l'ignorance et de l'intolérance associée.

¹ Ma participation au colloque organisé pour les 20 ans du C.N.D.R.S. à Moroni a été rendue possible grâce au soutien du Groupe de Recherche n°115 « Sociétés plures de l'océan Indien occidental » du C.N.R.S., et du Centre d'Études Africaines de l'E.H.E.S.S. et du C.N.R.S., Paris.

Face à ce qu'on pourrait appeler l'autisme socioculturel, ma conviction est que les conflits quand ils n'ont pu être évités, quand ils perdurent, quand ils s'aggravent et s'enlisent, ne peuvent s'atténuer et se résoudre vraiment que par le dialogue, c'est-à-dire par la recherche réciproque d'un équilibre entre affirmation de soi et ouverture sur l'autre, par l'écoute de la différence. La construction du dialogue présuppose une connaissance minimum de l'autre, une reconnaissance de ce qui fait sa différence, de ce qui marque son ou ses identités et de ce qui révèle son humanité irréductible, indivisible, donc partagée par toutes les parties.

Toute société, tout groupe humain constitué élabore une idée de l'autre, du voisin, de l'étranger lointain. A ce titre, la religion fournit un cadre normatif essentiel que l'homme interprète et revendique souvent dans la diversité de ses actes, pour le mieux et aussi pour le pire.

On peut considérer que les récits de voyage constituent l'une des facettes de la mise en forme de cette connaissance de l'autre. Ils parlent de l'ailleurs, des paysages, des cultures et des sociétés. L'affirmation « exotique » renvoie alors aussi bien aux valeurs des civilisations rencontrées qu'aux conceptions éthiques, politiques et religieuses du voyageur. Les différences, la distance sociale constatées alimentent le besoin de curiosité et le désir de savoir, de s'informer. Au-delà des jugements de valeur qui accompagnent souvent ce genre de productions, l'attrait des récits de voyage réside en effet dans leur charge informative. Les connaissances qu'ils rendent accessibles satisfont l'intelligence des érudits et des penseurs, mais aussi le pragmatisme des décideurs, politiques et commerçants, qui puisent là des informations qui peuvent éventuellement, à des degrés divers, étayer leurs visions commerciales, religieuses et politiques.

Ainsi, dès le II^e siècle, le *Périple de la Mer Érythrée*, probablement écrit par un commerçant grec d'Alexandrie, localisait-il des comptoirs commerciaux répartis sur la côte est-africaine, en même temps qu'il donnait des précisions sur la nature des marchandises échangées en chaque lieu. Plus tard, les voyageurs arabes, persans et même chinois contribueront par leurs écrits à l'enrichissement des connaissances sur l'océan Indien occidental. Ainsi, al-Mas'udi (au X^e siècle) et Ibn Battuta (au XIV^e siècle), pour ne citer que les plus célèbres, ont-ils légué une mémoire aux générations futures, en même temps qu'ils informaient les puissants qui les gouvernaient et les savants qui faisaient œuvre encyclopédique à la cour des grands. Par la suite, à partir de la fin du XV^e siècle, les comptes-rendus des voyages de Vasco de Gama et de ses successeurs portugais participeront à la connaissance que l'Occident aura de l'océan Indien et de ses civilisations, tout en constituant des références documentaires pour l'élaboration des politiques visant au contrôle de la route commerciale des Indes. A partir du XVII^e siècle les récits de voyage se feront plus précis, plus documentés. Certains ne sortiront pas des archives, d'autres seront publiés qui, comme le *Voyage en Égypte et en Syrie* de Volney, fait pendant les années

1783-85, vont devenir plus attentifs aux différentes sphères du social et du religieux tout en essayant également de fournir des éléments de linguistique nécessaires à une plus grande familiarité avec les langues locales.

La fascination pour l'islam et le monde musulman, héritière d'un passé de confrontations marqué par les Croisades qui avaient fait de Jérusalem et de la Palestine le centre d'un Orient toujours plus étendu, a contribué à la naissance, en Occident, de la démarche orientaliste. Dans plusieurs pays européens celle-ci va permettre d'accumuler une somme d'érudition considérable. Les langues, la collecte et la traduction d'oeuvres et de textes fondamentaux écrits en arabe et en persan, avant que le champ orientaliste ne s'élargisse à d'autres langues considérées moins centrales, et la religion, telle qu'elle est figurée par les textes sacrés, les travaux d'exégèse, les écoles juridiques et le soufisme savant, seront placées au cœur de l'académisme orientaliste qui se constitue en Europe.

On le constate, dans ce courant d'étude et dans les écoles de pensée qui en émergent, l'écrit occupe une place privilégiée. C'est lui, éventuellement conjugué avec l'archéologie, qui permet d'avoir une vision du passé, de bâtir des chronologies, et éventuellement de légitimer certains groupes sociaux ou d'en ignorer d'autres qui n'avaient pas accès à l'écriture. L'oralité, cette mémoire diffuse, fragile, n'a pas sa place dans les réflexions et les constructions des orientalistes. Elle n'a pas, à leurs yeux, la noblesse de l'écriture, elle est suspecte. Ce n'est que par bribes qu'elle peut retenir l'attention et seulement lorsqu'elle a été transmutée en contes, en légendes ou en mythes figés par écrit, à une période plus ou moins ancienne.

Du fait de la prééminence de l'écrit, ce sont les groupes sociaux qui le manipulent qui sont les plus documentés. Les détenteurs du pouvoir, les lettrés, les citadins sont donnés à voir, alors que les groupes dominés et les ruraux n'existent historiquement que lorsque les premiers les mentionnent. L'orientalisme ne donne donc qu'une connaissance partielle de l'autre, qui privilégie la norme et ses formes littéraires, le pouvoir et ses représentations au détriment des pratiques sociales pourtant révélatrices du fonctionnement et de la dynamique des sociétés.

Ce qu'il est convenu d'appeler le «*Siècle des Lumières*», en Europe va s'abreuver à cette source orientaliste pour renouveler la pensée et l'homme politique occidentaux, pour subvertir les représentations de l'Orient et, en miroir, donner une lecture critique de la société. Cette démarche novatrice, mise à profit par Montesquieu et Voltaire, valorise la différence constatée entre groupes humains éloignés afin de réfléchir sur l'homme social, pour mettre en évidence ce qui est universel dans la différence. Le regard porté sur l'autre devient le vecteur de la connaissance de soi. S'intéresser à la culture, à la religion, aux formulations politiques de l'autre permet une démarche en contrepoint pour penser sa propre

culture, sa religion, son système politique. Cette méthode cognitive peut-être considérée comme l'amorce de celle qui va caractériser l'anthropologie.

Dès lors, le XIX^e siècle va être le théâtre d'un foisonnement littéraire qui va puiser ses motifs dans l'orientalisme et les récits de voyage. A tel point que la fiction se mêlera au réel, l'imaginaire au documentaire. Le *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval est un exemple remarquable de cette fusion intellectuelle articulée sur la connaissance de l'autre. La tentation est forte alors de s'échapper de sa propre condition pour se fondre dans celle de l'autre qui par la connaissance partielle, illusoire, qu'on en a, semble gommer les travers de notre propre société avant, finalement, d'accepter que la différence n'est pas garante de perfection, ne fonde pas un modèle idéal, et que chez l'autre comme chez soi il est des zones d'ombres et de lumière.

Ce siècle du romantisme, en Europe, est aussi celui de l'expansion coloniale, de la course au partage de l'Afrique. Il est remarquable de constater que cet engouement littéraire et intellectuel pour la connaissance de l'autre, pour des récits qui donnent à voir l'ailleurs, et parfois au travers d'images magnifiées, est contemporain d'un projet politique et économique expansionniste qui va tenter de se légitimer, pour une part, en élaborant une doctrine idéologique basée sur la notion de « mission civilisatrice ». Dès lors on ne va plus ailleurs simplement pour commercer et enrichir ses connaissances, mais d'abord pour prêcher la bonne parole, pour indiquer la voie à suivre pour l'amélioration de la condition humaine...

Cependant, empiriquement, la nécessité d'administrer les nouveaux territoires ne se satisfait pas seulement d'une construction idéologique missionnaire. Le développement colonial est pragmatique, il s'accompagne d'un effort pour mieux connaître les sociétés des régions où les puissances européennes s'installent. Ce regain de curiosité pour des sociétés différentes n'est pas toujours planifié. A vrai dire, dans de nombreuses circonstances il est même rarement bien perçu par les nouvelles autorités qui ne comprennent pas toujours cet intérêt pour le colonisé, sollicitude assimilée à un comportement à la limite du subversif : mettre en relief des valeurs positives chez le colonisé pouvant être compris comme une résistance à l'œuvre civilisatrice coloniale, comme un combat d'arrière-garde. Cependant, il faut bien reconnaître que pendant quelques décennies ce sont des cadres de l'administration coloniale qui vont manifester un réel intérêt pour des sociétés différentes de la leur. Un ouvrage collectif consacré à Maurice Delafosse² est très instructif à cet égard, même si cet administrateur exceptionnel a fourni des travaux sur l'Afrique occidentale d'un niveau bien supérieur à la production courante. De

² *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Édité sous la direction de Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud. Paris : Maisonneuve et Larose, 1998.

même, il est intéressant de noter que Jacques Berque, ce grand spécialiste du monde arabe et musulman, a commencé à bâtir son œuvre académique alors qu'il était fonctionnaire de l'Etat français en Afrique du Nord.

L'essentiel des efforts entrepris, pendant cette période, pour enrichir la connaissance de l'autre va participer à la constitution de l'ethnographie. Cette discipline se fixe alors pour objectif de décrire les sociétés dans leurs différences, dans tous les domaines : culturels, religieux, technologiques, organisationnels. Les débuts seront fortement influencés par l'esprit des naturalistes attachés à produire des inventaires, à raisonner en termes classificatoires, et ceci d'autant plus que l'administration coloniale se satisfait d'un étiquetage « ethnique » des populations. Celui-ci répond bien évidemment au souci de gouverner les nouveaux pays issus du partage de l'Afrique. Pendant un temps l'ethnographie coloniale sera essentiellement orientée par les impératifs de la colonisation. La connaissance de l'autre étant utilitaire, opportuniste, nécessaire pour parfaire la domination avant l'émergence du grand rêve égalitaire annoncé par l'idéologie officielle.

L'émancipation de l'ethnologie, conçue comme discipline s'appliquant à penser les matériaux collectés par l'ethnographie, puis de l'anthropologie qui s'éloigne du concept d'ethnie pour se tourner vers l'étude de l'Homme en général, sera progressive. Elle aura du mal à se réaliser dès qu'il s'agit d'approcher les sociétés musulmanes. Jusqu'à nos jours encore, l'étude de celles-ci est souvent une affaire d'orientalistes, d'érudition savante, d'étude en cabinet. A l'inverse, les ethnologues universitaires ont-ils longtemps essayé de dépouiller de leurs particularités islamiques des sociétés africaines qu'ils étudiaient, sous le prétexte que ces apports religieux nuisaient à la reconnaissance d'une « authenticité » africaine idéale. Ce n'est que récemment, à quelques exceptions près, que des anthropologues se sont employés à conduire des recherches dans des sociétés musulmanes, en les considérant telles qu'elles sont, en reconnaissant leur spécificité religieuse, sans pour autant nier leur variabilité historique, culturelle, sociale et politique.

De fait, l'anthropologie se veut perméable aux autres disciplines. L'histoire, l'économie, la linguistique et la géographie humaine participent à ses énoncés³, sans pour autant oublier qu'elle considère avec un même regard toutes les sociétés. Comme discipline académique elle tente de se libérer des contingences politiques et économiques qui voudraient la cantonner dans la recherche d'urgence, dans l'expertise utilitaire immédiate, sans soucis du travail intellectuel plus fondamental auquel elle veut s'atteler pour comprendre l'Homme dans ce qu'il a d'universel malgré ses différences. C'est cet effort d'approfondissement qui autorise

³ Georges Balandier et Gilles Sautter notamment ont ainsi impulsé les collaborations interdisciplinaires, notamment au sein du Centre d'Études Africaines de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, à Paris.

l'anthropologue à garder une distance méthodologique avec ses sujets d'étude, et non plus l'idéologie du moment, dans son milieu d'origine. Bien que création spécifiquement occidentale, l'anthropologie est revendiquée par nombre de ses praticiens comme une voie de la connaissance de l'homme en société et en relation avec son environnement naturel et surnaturel. Comprendre la diversité des comportements, pour répondre aux mêmes sollicitations de la vie, ce serait mettre en évidence l'unicité de l'espèce humaine, dans sa variabilité, et non pas un moment d'un effort missionnaire entrepris comme une croisade par l'Occident.

Cette perspective de la connaissance de l'autre implique la recherche continue de formes de dialogues adaptées, c'est-à-dire de vecteurs d'échanges. L'anthropologue est alors dans la position d'un intermédiaire entre plusieurs mondes. Il s'efforce de rendre compte des comportements humains sans parti pris, dans le respect de ses interlocuteurs. Il faut que ceux-ci se retrouvent dans l'image restituée par le chercheur, même si son langage, écrit ou cinématographique, ne lui est pas familier. En contrepartie de l'accueil du chercheur il est légitime que les enquêtés, les hôtes, attendent une reconnaissance et non pas une exclusion. Il n'est plus acceptable aujourd'hui que la démarche classificatoire qui avait alimenté des perversions idéologiques par le biais de la notion de « race », puisse encore être invoquée d'une façon très large, dans une perspective de domination. Au lieu de classer, l'anthropologue essaie maintenant de mettre en évidence les dynamiques sociales, de reconnaître les transformations culturelles et même religieuses qui sont le quotidien de toutes les sociétés. Le constat, aujourd'hui, est qu'il n'y a pas rupture entre des sociétés « éminentes » engagées dans les transformations historiques et d'autres sans histoire, immuables, ceci contrairement à ce qui a pu transparaître dans des écrits de la première moitié du XX^e siècle. Toutes les sociétés humaines sont en perpétuelle formation. Elles sont des lieux d'innovation et d'emprunts. Elles recourent aux échanges et sont exposées aux rencontres, parfois violentes, qui génèrent toujours des synthèses plus ou moins permanentes.

Ainsi, contrairement à une conception largement répandue dans certains cercles intellectuels, universitaires ou journalistiques, intéressés par les sociétés musulmanes, celles-ci ne sont pas irrémédiablement éclatées en groupes antagonistes infranchissables, inconciliables. Les idées réformistes ne sont pas toutes exclusives et les confréries ne sont pas nécessairement toujours opposées les unes aux autres. Le récent intérêt des anthropologues pour ces questions permet d'en avoir une vision bien différente, « sans complexes », sans présupposés politiques, sans invocation d'une croisade ou d'un *djihad* hostile, et où les acteurs se reconnaissent mieux que dans le schéma basé sur une série d'oppositions irréductibles, d'exclusions définitives. Ainsi, il suffit par exemple de se faire accepter par les membres de la Alawiyya, de la Shâdhiliyya ou d'autres confréries, au Kenya, à Zanzibar ou aux Comores pour vérifier, par le discours ou en participant à des

cérémonies religieuses, que, le dialogue est possible et que la tolérance existe, que les passerelles sont nombreuses qui rompent les rigidités sociales et politiques. Il est bon ici de rappeler l'exemple de Habib Saleh⁴ à Lamu, qui, tout en étant membre d'une confrérie prestigieuse, la Alawiyya, avait fait œuvre réformiste malgré un cloisonnement social hostile qu'il avait dû affronter. Il est à l'origine de la mosquée-école Riadha, qui permet à chacun quelle que soit son origine d'avoir accès à l'enseignement religieux ; Habib Saleh était parti du constat qu'il existait des contradictions entre les commandements du Qoran et l'état réel de la société qui excluait les gens simples d'une éducation religieuse approfondie⁵. Il avait su affronter le « politiquement correct » de son époque.

Pour conclure cette brève intervention, je voudrais dire que les disciplines scientifiques, comme les sociétés, sont en perpétuelle formation et qu'il faut veiller à ne pas se laisser entraîner dans des régressions épistémologiques, mais plutôt par une disponibilité constante à l'écoute de l'autre, tenter de se réformer, sans se renier soi-même, pour maintenir ouvertes les voies du dialogue et s'insurger contre le cloisonnement disciplinaire. A une époque où les conflits sont nombreux (mais ne l'ont-ils pas toujours été ?) et surtout de plus en plus violents et meurtriers, le dialogue, la connaissance de l'autre, la réflexion et la recherche de solutions respectueuses des uns et des autres apparaissent comme les habits d'une espérance d'harmonie sociale qui si elle demeure une utopie peut cependant demeurer une référence, comme les valeurs spirituelles et morales le sont déjà. A sa place le C.N.D.R.S. a déjà joué un rôle important en fédérant les activités de recherche aux Comores, il demeure un lieu d'échanges privilégiés. Il faut souhaiter que sa position soit maintenue et amplifiée, qu'il continue à être le lieu de référence, ici aux Comores, où des dialogues peuvent s'édifier pour le développement des connaissances dans toute leur étendue.

Moroni, C.N.D.R.S., janvier 1999.

⁴ Sayyid Saleh b. Alawi Jamal al-Layl (1844-1935).

⁵ Pour plus de détail sur ce sujet, se référer à : Penrad, Jean-Claude, « Madrassat an-Nur. Une école coranique de la ville de pierre et son shaykh », in *Zanzibar aujourd'hui*, édité sous la direction de C. Le Cour Grandmaison et A. Crozon, Paris : Karthala, 1998 (pp 310-311); et à Pouwels, Randall Lee, *Horn and Crescent. Cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*, Cambridge : C.U.P., 1987.

Proposition d'un plan d'urgence pour la gestion des Crises volcaniques en Grande Comore

Hamid Soulé

Observatoire Volcanologique (CNDRS)

INTRODUCTION

L'île de la Grande-Comore est un site volcanique important : elle est constituée par deux volcans boucliers dont l'un, le Karthala, est encore actif avec une fréquence éruptive de 11 ans en moyenne. L'étude des risques volcaniques sur l'île montre que l'ensemble de l'île est potentiellement exposé aux différents aléas volcaniques qui pourraient être générés par une éruption majeure.

Les risques volcaniques sont d'autant plus importants pour la capitale Moroni, située au pied du massif du Karthala et où se concentrent les principales infrastructures majeures et l'activité économique du pays.

Les éruptions du Karthala peuvent entraîner des conséquences importantes tant sur le milieu humain que sur l'environnement naturel de l'île : de nombreux impacts sur le milieu physique, biologique, ainsi que sur l'activité socio-économique sont susceptibles d'être générés par un tel événement. En effet, de nombreuses infrastructures sont sous la menace des aléas volcaniques et des nombreux espaces naturels sensibles sont susceptibles d'être détruits.

Cependant, malgré un risque élevé sur l'île, et des impacts non négligeables que pourrait générer une éruption majeure, il n'existe aucun plan pour la prévention et la gestion des catastrophes naturelles, et des crises volcaniques en particulier. Les phénomènes volcaniques étant des phénomènes naturels, résultant du cycle normal de l'évolution de la terre, on ne peut envisager de mesures d'atténuation ou de réduction des impacts sur l'environnement.

Le plan que nous proposons est basé sur la prévention de ces phénomènes par une surveillance et un suivi plus efficaces et la constitution d'un organe transversal, qui sera chargé de la gestion des crises volcaniques. Il préconise de ce fait une gestion de l'information d'urgence, une sensibilisation de la population et une

hiérarchisation de la prise de décision à travers les différents organes de l'Etat. Ceci permettra de minimiser les destructions et plus particulièrement les pertes en vies humaines.

Surveillance du volcan

Le réseau de surveillance existant

L'activité du volcan est suivie en permanence par l'Observatoire Volcanologique du Karthala (OVK), installé au C.N.D.R.S. depuis 1988. Le fonctionnement de l'Observatoire est assuré dans le cadre d'une collaboration associant le CNDRS, l'Institut Physique du Globe de Paris (IPGP), l'Observatoire du Piton de la Fournaise et l'Université de La Réunion (UR).

Les méthodes utilisées pour cette surveillance consistent à une étude des phénomènes qui accompagnent les mouvements internes ou la montée du magma : il s'agit donc d'un suivi de l'activité sismique (surveillance sismique), des perturbations associées aux mouvements des fluides au sein du volcan, et du suivi des déformations à la surface de l'édifice (surveillance clinométrique).

Surveillance sismologique

- Principe

Les instabilités dans les chambres magmatiques ou dans le champ hydrothermal du volcan, et le déplacement du magma, font varier les contraintes dans l'édifice et engendrent des fracturations assaillantes, génératrices de secousses sismiques. Ce type d'observation permet d'utiliser la sismologie comme méthode de prévision des éruptions volcaniques : l'augmentation de la sismicité permet de prévoir l'imminence d'une éruption et de donner une alerte.

- Méthodes et techniques

Sept stations sismiques, dont quatre implantées au sommet du volcan et trois autour du massif, permettent de capter les séismes générés. Les signaux sont transmis par voie hertzienne en modulation de fréquence, vers l'observatoire.

Les signaux des stations sommitales peuvent être visualisés au niveau d'un enregistreur graphique, ou sismographe, à l'observatoire. Ces signaux analogiques sont par ailleurs numérisés et orientés vers un micro-ordinateur de dépouillement.

Les logiciels « Winquak » et « Hypo71 » permettent d'améliorer la précision des dépouillements des ondes P et S pour mieux localiser les foyers de séismes .

Surveillance clinométrique

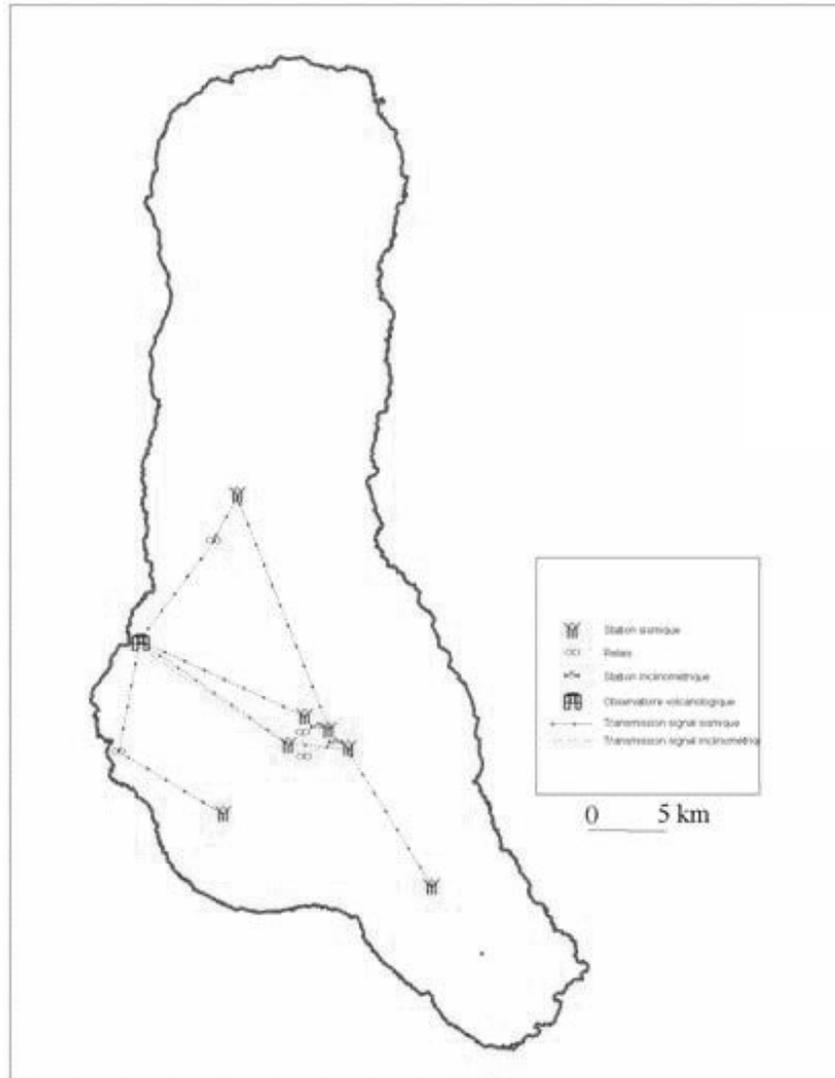
- Principe

L'injection de magma d'origine profonde dans les réservoirs magmatiques, les migrations magmatiques vers la surface, les perturbations du système hydrothermal du volcan, déforment l'édifice, le « gonflent », le fissurent, et en modifient la géométrie, avant et pendant l'éruption. La surveillance de ces déformations conduit à l'étude de la variation de la géométrie externe du volcan, qui aide aussi à bien prévoir les éruptions.

- Méthodes et techniques

Deux inclinomètres bi-axiaux sont installés au niveau de la caldeira ; Ils transmettent des signaux par voie hertzienne vers l'observatoire. En complément, un programme de mesure des déformations par GPS permet de suivre l'évolution de la géométrie du volcan.

Outre ces dispositifs, un suivi des températures gaz émis par la solfatara de la « soufrière » et des fumerolles du Shungu Sha nyumeni est également effectué.



Réseau de surveillance du Karthala

Surveillance audio-visuelle

Un appareil photo numérique installé au sommet du Karthala, transmet régulièrement des images à l'observatoire, du niveau du lac d'eau installé dans ce cratère depuis l'éruption phréatique de 1991.

Perspectives pour une amélioration du réseau de surveillance

Pour être plus efficace et plus précis dans la surveillance de l'activité du volcan et la prévention des éruptions, une amélioration du réseau existant et l'installation d'autres types de mesures sont prévus.

- Sur le plan sismologique, le réseau existant est optimal. Néanmoins, une autre station sismique à trois composantes devrait être installée au milieu de la caldeira pour améliorer la perception de l'activité du volcan. Enfin, une station supplémentaire pourrait être implantée à mi-pente, sur le flanc est du massif.
- Au niveau des mesures clinométriques, une troisième station, ajoutée aux deux stations existantes, permettra d'améliorer le système.
- Installation d'un système de surveillance audio-visuelle par caméra, compte tenu de la difficulté d'accès au sommet. Ce système permettra également de visualiser de manière instantanée les phénomènes qui se produiront au sommet au cours d'une éruption.
- Mise en place d'au moins deux pluviomètres supplémentaires au sommet, pour avoir des données précises sur les précipitations.
- Mesure régulière des potentiels de polarisation spontanée (PS), pour avoir des renseignements sur l'évolution du système hydrothermal du volcan.

Sensibilisation de la population

La population comorienne est peu informée sur les risques volcaniques et sur les mesures à prendre pour se protéger en cas d'éruption, étant donné l'activité peu fréquente de ce volcan. Or, l'information et la formation constituent une base essentielle pour l'efficacité d'un plan de secours et la protection des populations. Cette sensibilisation peut se faire au moyen de plusieurs modes de communication et d'information :

- Des programmes d'émissions radiodiffusées ou télédiffusées seraient un des moyens les plus efficaces pour sensibiliser la population sur les différentes manifestations volcaniques, et les dangers encourus. Une information sur les plans d'urgence, devra également être diffusée, pour une meilleure compréhension de l'information et l'acceptation des consignes à suivre.

- Cette sensibilisation doit se faire également en milieu scolaire au niveau des programmes d'enseignement, qui doivent non seulement faire connaître les différents risques et dangers associés aux éruptions volcaniques, mais également informer les élèves sur les précautions à prendre dans une situation de crise.

Quant au moment précis pour la réalisation de cette campagne d'information et de sensibilisation, il serait souhaitable qu'elle se fasse hors période de crise ; ceci éviterait les paniques et les improvisations qui surviennent en temps de crise.

Ces travaux de sensibilisation et d'information peuvent être menés par l'Observatoire Volcanologique du CNDRS, et par les autorités concernées.

Politique d'aménagement du territoire et de réduction du risque

Les politiques d'aménagement et de construction ne tiennent nullement compte du facteur risque volcanique sur l'île. C'est ainsi que certains habitants de l'île n'hésitent pas à aménager ou construire sur des terres nouvellement colonisées par les coulées, ou sur des zones très exposées aux aléas.

Afin de réduire les risques volcaniques et d'éviter des dégâts considérables ou des pertes humaines, il serait plus sage d'adopter une politique d'aménagement tenant compte de ces paramètres, en interdisant les constructions, ou l'aménagement sur certaines zones très sensibles.

Création d'une structure spécialisée

Pour une gestion efficace des crises volcaniques, il est important d'avoir au préalable les éléments et les informations nécessaires, afin d'éviter les improvisations dans les situations d'urgence. Or, aucun organe de prévention ou de gestion des crises associées aux catastrophes naturelles n'existe au niveau national.

C'est ainsi qu'une commission spécialisée pour l'évaluation des risques et la gestion des crises volcaniques doit être mise en place. Elle sera constituée par le service de protection civile, des scientifiques, de l'armée, de la Gendarmerie Nationale, et les représentants des différentes institutions et organismes concernés (Ministère de l'Environnement, de la Santé, PNUD, UNICEF, CARE, CICR,...). Cette commission aura pour objectif d'évaluer les risques volcaniques et de coordonner les moyens de protection, des secours de santé : c'est à elle que reviendra la charge de gérer les situations de crise, liées aux catastrophes naturelles.

La crise sismique survenue en octobre 2000 a vu la création d'une commission inter-ministérielle, mais qui n'a duré que le temps de la crise.

La gestion des crises volcaniques

En cas de crise volcanique ou autre phénomène naturel, la seule prévention efficace consiste en l'évacuation des populations dans les meilleures conditions. Ceci suppose une solide information préventive de la population et la juste estimation par l'observatoire du niveau de risque encouru.

A ce titre, l'amélioration du Modèle Numérique de Terrain (NMT) du Karthala, et l'emploi des codes de simulation des trajectoires potentielles des coulées, doit apporter des éléments essentiels à l'identification des zones menacées par les écoulements.

Pour être efficace, la circulation de l'information d'urgence ainsi que les opérations d'évacuation et d'organisation des secours, doivent être planifiées à l'avance pour pouvoir se dérouler conformément au plan de gestion des crises volcaniques que nous proposons ici.

Gestion de l'information d'urgence

Pour être fiable, l'information doit être précise et provenir d'une seule source, afin de ne pas laisser libre cours à la rumeur. L'idéal serait de pouvoir indiquer à l'avance et avec précision, le moment précis (date et heure) de l'éruption, le type d'éruption prévu, et la zone concernée. Cela n'est pas toujours le cas, ces prédictions sont quelquefois difficiles en volcanologie.

Rôle de l'Observatoire Volcanologique du Karthala

Le rôle majeur d'un observatoire volcanologique est la surveillance à long terme et à court terme. La surveillance à long terme consiste à faire des études géologiques et volcanologiques, puis établir des scénarii relatifs aux crises volcaniques ; tandis que la surveillance à court terme est l'enregistrement en temps réel et l'interprétation des paramètres géophysiques et géochimiques (Decker et al, 1995 ; Cheminée, 1997).

L'observatoire doit donc prévoir afin de prévenir et expliquer ; autrement dit, il doit pouvoir répondre aux questions suivantes : quelles éruptions et quels effets ? où se trouve l'éruption ? comment progressent les coulées ?... Il est donc le seul apte à donner l'information initiale susceptible de déclencher une alerte.

C'est donc à lui que revient le devoir de transmettre l'information et de rendre compte aux autorités hiérarchiques, à savoir le Ministre de tutelle qui, à son tour,

informe la Présidence de la République qui tient informé à son tour, le Gouvernement et le chef de l'état-major des armées, pour prendre les dispositions nécessaires (voir Figure de la page suivante).

Information aux autorités compétentes

Lorsque les menaces d'une éruption persistent et se confirment, le responsable de l'observatoire informe par l'intermédiaire du directeur du CNDRS, les responsables politiques (Présidence, Gouvernorat, Préfecture...), pour prendre les mesures adéquates : le premier niveau d'alarme sera ainsi déclenché.

A ce niveau, l'information n'est pas encore communiquée au public. Elle est orientée vers plusieurs cibles, à savoir les responsables des services de la protection civile, les services de sécurité, les organismes et ONG... susceptibles de participer à la gestion de la situation d'urgence, ou participants à la commission prévue à cet effet.

Information au public

Le public n'est informé qu'au niveau d'alerte « orange », c'est-à-dire lorsque les signes d'une éruption se confirment : dans ce cas, le gouvernement, représenté par la cellule de crise, informe la population par la voie des médias (radios et télévisions) sur l'imminence d'une éruption. Il est demandé à la population d'être vigilante et attentive aux consignes données conformément au plan d'urgence.

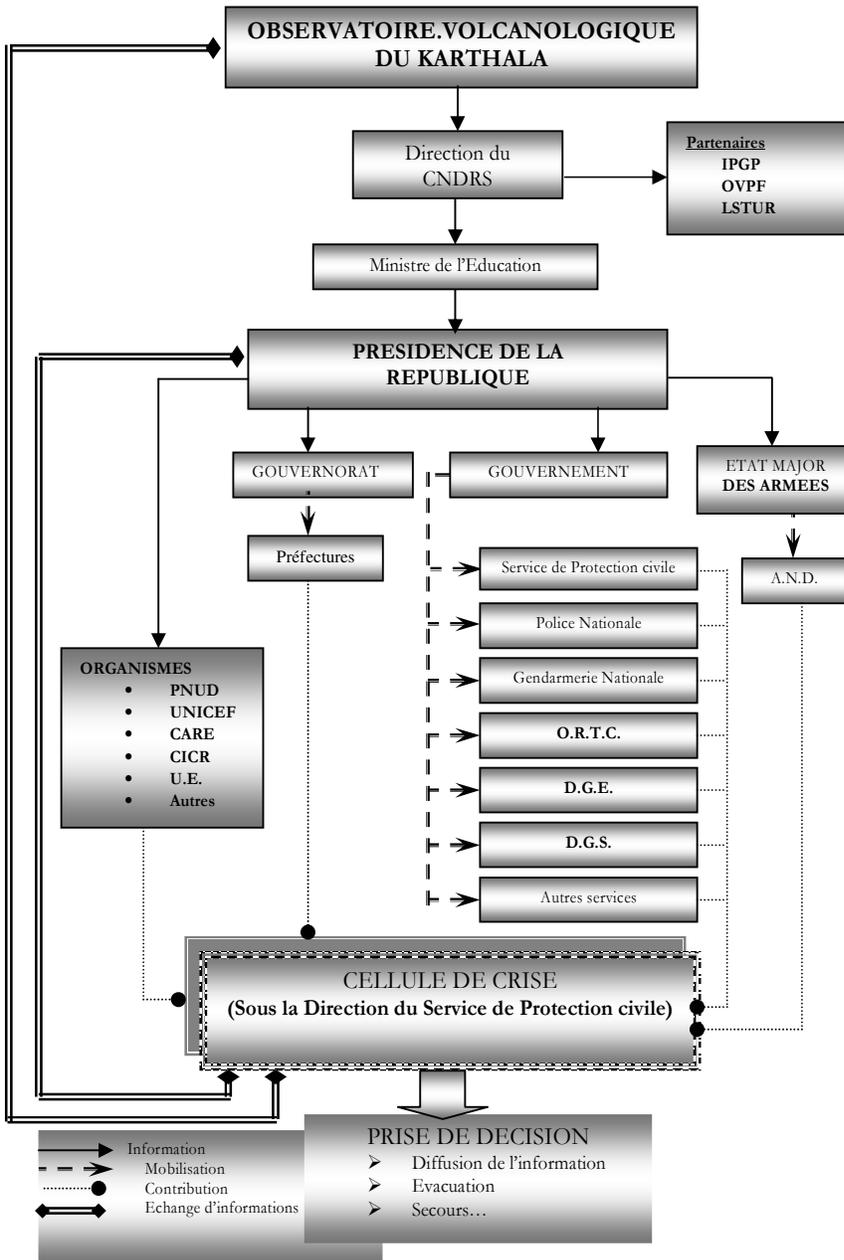
Des bulletins seront régulièrement diffusés à travers les ondes pour tenir la population informée de l'évolution de la crise.

L'information sur les lieux publics (marché, écoles...) doit être envisagée par des moyens plus directs comme l'emploi de mégaphones. Ce moyen, utilisé par les services de la sécurité civile, permettra de toucher rapidement la population.

Enfin, d'autres méthodes de communication peuvent être utiles et doivent être également envisagées pour pouvoir informer la communauté internationale via Internet (développement d'une page WEB).

Convocation d'une cellule de crise

Le Gouvernement ainsi informé réunit la commission d'évaluation des risques et de gestion des crises volcaniques, qui se constitue en cellule de crise pour organiser et gérer les informations fournies, assister et conseiller le gouvernement sur les actions à mener.



Ce comité sera constitué par des représentants des forces de sécurité de la Gendarmerie Nationale, des forces armées ainsi que des représentants de différents organismes susceptibles d'aider à l'organisation des secours et à l'évacuation des populations (CICR, PNUD, UNICEF, U.E., CARE...), sous la direction du Service de Protection Civile du Ministère de l'Intérieur.

Cette cellule aura donc pour rôle de conseiller et d'assister les autorités sur les décisions à prendre, concernant l'évacuation des populations, et sur l'organisation des secours.

La prise de décision

La commission de gestion des crises volcaniques, dispose seule en temps réel de tous les éléments de décision, notamment les données scientifiques fournies par l'observatoire. La prise de décision sera donc centralisée à ce niveau, mais en concertation avec l'observatoire et les responsables de la sécurité civile : ce qui constitue un facteur de rapidité et d'efficacité dans la prise de décision.

Pour une évacuation, la diffusion immédiate de l'information aux responsables politiques avant sa diffusion au public est essentielle.

Les niveaux d'alerte

Les niveaux d'alerte scientifique que nous utilisons ici sont regroupés en quatre niveaux principaux (vert, jaune, orange et rouge). Ces niveaux d'alerte ne sont pas transmis en l'état aux populations exposées, qui ne seront informées qu'à partir du niveau d'alerte « orange ». Ces dernières ont à faire à trois types de situations matérialisées par la couleur d'un drapeau visible dans chaque village et annoncé par le biais des radios et télévisions à travers des bulletins régulièrement diffusés.

- Alerte verte

Elle traduit une activité géophysique normale : le volcan est dans un état « dormant » et l'Observatoire poursuit ses activités de contrôle et de surveillance de façon régulière.

- Alerte jaune

Elle traduit une situation d'activité géophysique anormale enregistrée par l'observatoire volcanologique (sismicité anormale, déformation significative du volcan...). Cette alerte sera limitée à l'observatoire volcanologique, au gouvernement et au gouverneur de l'île ; aucune information n'est transmise à la population. Cette situation anormale peut avoir trois types d'issue :

- Elle se termine par un niveau d'activité normale (retour au niveau « vert »)
- Elle se maintient pendant une période quelconque, de quelques jours à une semaine
- Les phénomènes précédemment constatés s'accroissent et une crise éruptive devient de plus en plus probable : dans ce cas on déclenche le niveau d'alerte orange.

- Alerte orange

Ce niveau d'alerte est déclenché lorsque l'observatoire détecte des signes d'une crise intrusive qui, selon toute probabilité, se traduira par une sortie de lave : une éruption est donc imminente.

Le gouvernement ainsi que le gouverneur informés convoquent le comité de crise qui suit l'évolution de la situation en liaison avec l'observatoire. L'accès au sommet du Karthala est interdit. La population est informée par le biais des médias, et il lui est demandé de rester vigilant et de suivre les consignes de sécurité qui lui seront transmises

- Alerte rouge

L'éruption a débuté.

Deux phases différentes de cette alerte peuvent être distinguées, selon le type d'éruption observé et les zones concernées par l'événement :

Lorsqu'il s'agit d'une activité éruptive phréatique ou phréatomagmatique qui se limite au sommet du cratère, des mesures seront prises pour la protection des populations situées dans les zones exposées, plus particulièrement dans les villages situés à haute altitude, plus proches du volcan, et à l'aval des rifts zones. L'opportunité d'une évacuation des populations sera décidée selon l'évolution des événements par la cellule de crise. En milieu urbain, la population est tenue informée de l'évolution de la situation par des bulletins radiodiffusés, et priée de suivre les instructions annoncées.

Lorsqu'il s'agit d'une activité magmatique avec ouverture de fissure éruptive ou établissement de coulée de lave, menaçant des zones habitées, l'évacuation de la population sera immédiate, sur ordre des autorités, après consultation du comité de gestion des crises volcaniques.

L'évacuation des populations et l'organisation des secours

Les moyens logistiques

L'évacuation des populations nécessite la mobilisation de moyens logistiques importants tels que moyens de transport, carburant, matériels de première

urgence... La cellule de crise, du fait de la présence des services de la sécurité civile, des forces armées et de la gendarmerie, bénéficie de tous les moyens en personnel et matériels et a la possibilité de réquisitionner les moyens publics et privés sans texte réglementaire nouveau.

Regroupement dans les points de refuge

Dans les villages menacés par l'éruption, les populations seront regroupées dans les places publiques, généralement accessibles et au centre du village. À défaut, ces lieux de rassemblement doivent être pré-identifiés et signalés clairement pour chaque ville ou village, de façon à être mémorisés par tous. Les personnes regroupées seront ensuite évacuées vers les lieux de repli; ces derniers doivent être répertoriés en fonction de leur capacité d'accueil.

Plusieurs cas de résistance à l'évacuation ont été constatés à Monserrat lors de la crise de juin 1997, et qui a causé 19 victimes parmi la population concernée. Ces cas de refus ont été motivés (de Vanassy et Colbeau Justin, 1997) :

- par des considérations économiques (rester pour cultiver et se nourrir),
- par des considérations sociales (crainte des conditions de sécurité dans les abris),
- et par des considérations personnelles (intimité, dignité).

Ainsi, les refus d'évacuation sont le fait de personnes préférant continuer à vivre dans la zone d'exclusion, eu égard aux risques sociaux et à la perte des valeurs individuelles qu'impliquerait une évacuation

NIVEAU D'ALERTE	Phénomènes associés	Actions recommandées pour les secours	Actions recommandées pour les populations
VERT	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Rien A Signaler (RAS) ➤ Le volcan est en repos : la sismicité est normale 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Développement de plan de préparation ✓ Renforcement du dispositif de surveillance ✓ Education de la population 	<p>Situation normale (Niveau « Vert »)</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Se tenir informé ▪ Mémoriser la signalisation (voies d'évacuation, lieu de réunion, refuge...) ▪ Encourager la rélocalisation d'éléments vulnérables situés dans des secteurs à haut risque
JAUNE	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Augmentation significative de la sismicité, de l'activité fumérolenne ou remontée du niveau d'eau du lac. ➤ Apparition de déformation 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Renforcement du dispositif de surveillance ✓ Communication accrue entre les autorités responsables et les scientifiques 	

ORANGE	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Trémor de grande amplitude ➤ Accélération de l'activité sismique ➤ Déformation importante et rapide ➤ Evénement volcano-tectonique plus grande 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Convocation du comité de gestion des crises volcaniques ✓ Annonce au public par l'intermédiaire des médias ✓ Interdiction de montée au sommet du Karthala ✓ Avertissement aux systèmes de navigation aérienne ✓ Préparation du personnel de protection civile ✓ Mobilisation des moyens logistiques pour l'évacuation des populations ✓ Mise en œuvre de mesures spécifiques dans les régions les plus vulnérables 	<p><u>Alerte (Niveau « Orange »)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Suivre de manière attentive l'information officielle ▪ Suivre les instructions des autorités ▪ S'exercer aux déplacements vers des lieux sûrs ▪ Rester en alerte et se préparer à une évacuation possible, en apportant le minimum vital.
ROUGE	<p>1^{er} type</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Développement d'une activité magmatique, phréatique, ou phréatomagmatique, localisée au sommet ➤ Importante activité sismique et volcano-tectonique ($M > 4 - 5$) 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Evacuation sélective de secteurs concernés selon le développement de l'activité éruptive ✓ Mise en pratique de mesures préventives contre l'émanation des gaz, les chutes de cendre, de blocs et l'obscurité associées pouvant affecter les zones habitées ✓ Renforcement du dispositif de communication vers la population ✓ Alerte aux systèmes de navigation aérienne 	<p><u>Alarme (Niveau « Rouge »)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Suivre les instructions des autorités ▪ Se tenir informé sur l'évolution de la situation ▪ La population située en zone de risque doit se diriger en lieu sûr ou se rendre aux points de réunion afin d'être acheminée vers les refuges ▪ La population urbaine doit garder son calme, rester chez soi ou sur son lieu de travail, et s'informer
2 ^{eme} type	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Ouverture d'une faille éruptive signalée sur les flancs du volcan avec production de magma ➤ Développement d'une activité éruptive explosive en zone littorale 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Evacuation sélective des secteurs plus étendus concernés selon le développement de l'activité éruptive ✓ Etablir un périmètre de sécurité et réglementer la circulation ✓ Alerte aux systèmes de navigation aérienne 	

Tableau Récapitulatif des niveaux d'alerte et des actions à mener

La restauration

A la suite d'une éruption volcanique affectant une zone habitée, un certain nombre de mesures doivent être prises, pour la restauration rapide de la zone affectée par le catastrophe naturelle (Berke, 1991) :

Le but de la restauration est de renforcer la capacité locale à récupérer et à entreprendre des projets de développement économique et sociaux. Il s'agit donc :

- de mobiliser l'aide internationale et la coordination inter-organisationnelle pour la région sinistrée,
- de transformer la catastrophe en opportunité pour assurer un retour à la normale, mais aussi, promouvoir un développement économique,
- de garantir surtout aux populations les plus pauvres, un accès équitable aux bénéfices des améliorations de la construction et du développement économique,
- de faire participer, d'une manière très significative, la population locale dans la formulation des politiques de distribution de l'aide, de réduction de l'ampleur des désastres et de développement économique.

CONCLUSION

L'île de la Grande Comore est exposée aux risques liés aux éruptions des deux volcans qui la constituent. Ces risques sont plus élevés pour le Karthala, encore actif. Aucune région de l'île ne peut être considérée comme à l'abri des aléas volcaniques générés par une activité du Karthala.

Les impacts qui seraient générés par une éruption majeure seront significatifs pour l'environnement, étant donné que la plupart, sinon la totalité de ses composantes peuvent être affectées. Les conséquences de ces éruptions sont dommageables, d'une part pour l'environnement naturel de l'île : des sites vitaux pour des espèces rares et d'intérêt scientifiques, des écosystèmes sensibles, ainsi que des espèces endémiques, sont sous la menace des éruptions majeures du volcan Karthala.

D'autre part, sur le milieu humain, les impacts seront importants : d'un point de vue socio-économique, une éruption qui affecterait Moroni, la capitale des Comores, aurait un effet catastrophique, compte tenu de la concentration des principales infrastructures majeures, des biens et services, ainsi que d'une bonne partie de la population sur cette zone. De même, nous avons démontré que l'ensemble des infrastructures de communication et de télécommunication peuvent également subir des dommages.

En ce qui concerne le gestion des crises volcaniques, nous avons vu qu'il n'existe aucun plan opérationnel dans le pays. Les étapes de l'élaboration d'un plan de gestion des crises volcaniques proposées dans ce mémoire permettent de constituer une base pour les discussions futures. La mise en place d'un tel plan permettrait de réduire les pertes en vies humaines et de sauver les biens des habitants, en cas d'éruption volcanique.

Notons par ailleurs que, l'existence d'un volcan actif sur l'île pourrait constituer un capital environnemental, qui pourrait être utilisé pour promouvoir l'écotourisme, qui contribuerait à l'économie du pays.

Outre les risques volcaniques, les Comores sont situées sur la route des cyclones qui affectent chaque année, la partie sud-est de la région Océan Indien : les Comores sont pour cela exposées aux aléas cycloniques, qui sont susceptibles d'entraîner des dommages environnementaux et humains, non négligeables.

Compte tenu de l'absence de plan national pour la gestion des catastrophes naturelles et la protection civile, le plan d'urgence que nous proposons dans le cadre de cette étude, pourrait donc être étendu à la gestion d'autres catastrophes, notamment cycloniques, susceptible d'affecter l'ensemble du pays.

Par ailleurs, en dehors des catastrophes naturelles, le service de protection civile devrait disposer des moyens nécessaires pour son fonctionnement, afin d'organiser la protection et le secours des populations : il est donc urgent de mettre en place, une unité de secours de sapeurs-pompiers, encore inexistante dans le pays.

Contribution de mesures de politique énergétique à la préservation de l'environnement

Naoildine Houmadi,

Chercheur associé au CNDRS,
Enseignant à l'ISFR,

INTRODUCTION

La situation énergétique aux Comores est caractérisée par une étroite dépendance à l'égard de deux sources d'énergie classiques que sont les combustibles ligneux de production locale (71% des besoins d'énergie) et les produits pétroliers couvrant 29% des besoins énergétiques sous forme de transformation en électricité ou directement comme carburant dans le secteur des transports. Bien que le potentiel hydraulique semble relativement important (5635 KW à Anjouan et 893 KW à Mohéli), sa valorisation sous forme hydroélectrique est marginale (environ 100 KW).

La consommation de bois d'énergie était à l'origine d'une déforestation importante et donc des conséquences néfastes sur l'environnement avec l'accentuation des phénomènes d'érosion et d'assèchement des cours d'eau. Au total entre 1950 et 1993, l'étendue des forêts naturelles serait passée de 31.000 ha à environ 800 ha. Principalement, les forêts sont détruites à la fois pour l'agriculture et pour se procurer du bois : bois de construction et surtout bois de chauffe (charbon de bois et bois de feu) qui, dans les campagnes comme dans les villes, restent la source principale d'énergie utilisée pour des usages aussi bien domestiques que de construction ou industriels (distillation d'ylang-ylang).

Depuis les années 1980, les décideurs politiques ont pris conscience de l'enjeu et des mesures ont été prises face à cette situation (arrêté N° 87-03 du 7 juillet 1987 portant interdiction de coupe de bois et suspension provisoire de toute exploitation de forêts sur l'ensemble du territoire national, loi N° 88-006

du 12 juillet 1988 portant régime juridique de la déforestation, du reboisement et des aménagements forestiers).

C'est en 1990 que la loi n°90-018/AF portant exonération de droits de douanes et de taxes du pétrole est votée pour rendre cette source d'énergie compétitive par rapport au bois de chauffe pour la cuisson dans les ménages. Les objectifs recherchés sont de répondre aux besoins sans cesse croissants en énergie pour la cuisson et de préserver l'environnement.

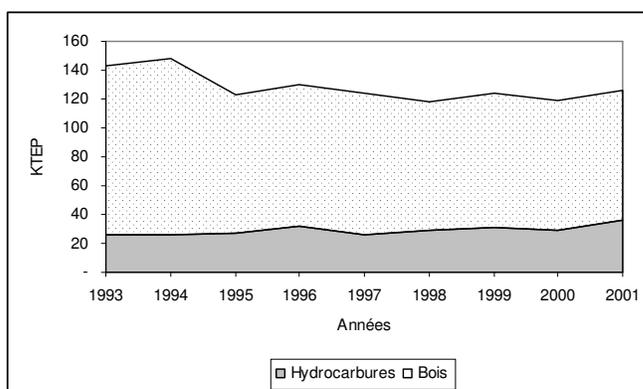
I. DIAGNOSTIC DU SECTEUR ENERGETIQUE

La situation énergétique est caractérisée par :

- une faible consommation d'énergie en général (122 ktep en 2001 soit 0,2 tep par habitant) et d'énergie conventionnelle en particulier traduisant un bas niveau de développement économique ;
- une forte dépendance vis-à-vis des combustibles ligneux, une ressource de plus en plus rare et dont l'exploitation massive pose des problèmes environnementaux ;
- une nette augmentation des consommations d'hydrocarbures, mais même si des irrégularités au niveau des approvisionnements et donc des ruptures de stocks peuvent être signalées notamment au niveau de l'île de Mohéli.

Le graphique 1 ci-dessous retrace l'évolution de la consommation d'énergie durant les dix dernières années.

Figure 1 : Evolution de la consommation d'énergie total

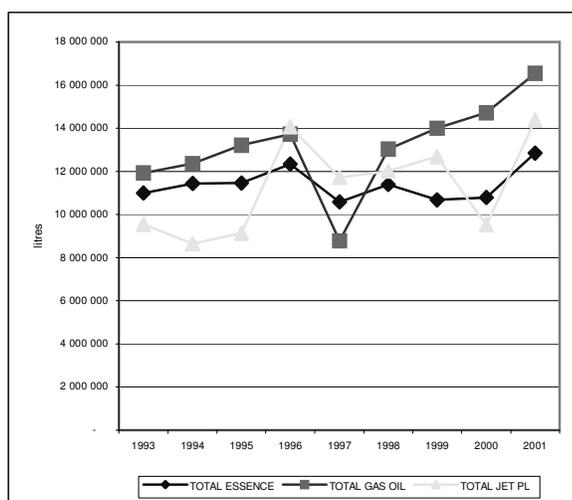


Les raisons de la stagnation voire de la légère diminution de la consommation globale d'énergie primaire pourraient être la substitution du pétrole au bois énergie pour la cuisson dans les ménages.

Parmi les facteurs d'évolution de la consommation d'énergie primaire :

- la croissance démographique, qui est considérée comme la cause principale de l'accroissement de la consommation des formes d'énergie traditionnelles, en particulier de la demande de bois d'énergie au niveau des ménages.
- Cependant, la diversification des sources d'énergie suite à une mesure fiscale de d'exonération de droits de douanes et de taxe à la consommation du pétrole lampant, notamment, une substitution du bois d'énergie par le pétrole ou le gaz butane a conduit, pour la même demande d'énergie finale, à une diminution de la demande d'énergie primaire en raison du rendement élevé des hydrocarbures par rapport à la biomasse.
- Le ralentissement, durant la décennie passée, de l'activité des distilleries d'ylang, qui représentent un poste important de consommation de bois énergie

Figure 2 : Evolution de la consommation d'hydrocarbures

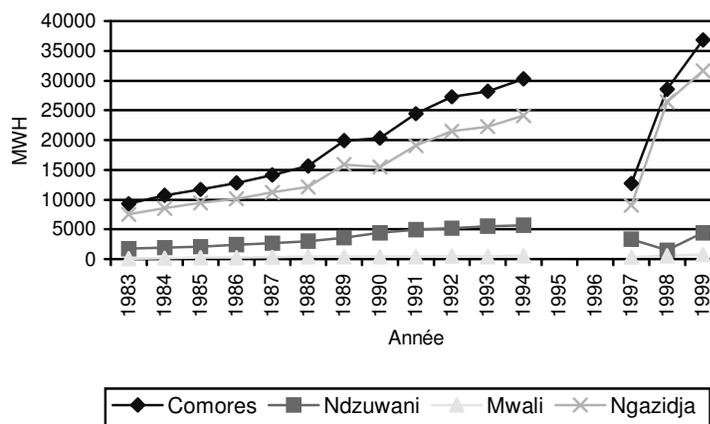


Source : Comores Hydrocarbures

L'augmentation des hydrocarbures est la conséquence, d'une part, de l'expansion du secteur transport individuel, et le recours à l'autogénération par de petites centrales diesel. Une diminution enregistrée en 1997 s'explique par les changements politiques intervenus aux Comores à partir de cette date et la reprise du service public normal pour la sortie des statistiques. Le ralentissement constaté en 2000 pour l'essence ainsi que le gasoil sont liés à la hausse du prix du pétrole. A noter que ces chiffres ne comprennent pas les consommations d'hydrocarbure de l'île d'Anjouan entre octobre 1997 à août 2000.

L'électricité est quant à elle marquée par une demande en plus forte augmentation (figure 3 ci-dessous), soit 12% de croissance par an en période ordinaire d'une part et une production d'électricité insuffisante pour satisfaire la demande d'autre part (demandes d'abonnement en attentes, délestages,...), probablement par insuffisance de planification nécessaire à l'anticipation de la demande ; des ruptures des fournitures d'électricité sont alors fréquentes.

Figure 3 : Evolution de la production d'électricité



La production d'électricité est de surcroît inégalement répartie entre les îles (tableau 1 ci-dessous). La consommation par habitant est faible à Anjouan par rapport aux autres îles.

Tableau 1 : Répartition de la puissance électrique installée par île, 2002

Île	Puissance installée KW	Population*	Puis. Par hab. en kw
Ngazidja (Grande Comore)	9300	321646	0.0289
Ndzouani (Anjouan)	1600	250211	0.0064
Mwali (Mohéli)	500	35843	0.0139
Total	11400	607700	0.0187

Source : CEE (Comorienne de l'Eau et de l'Electricité)

* Estimation Direction Générale de la Population

Expérience des systèmes photovoltaïques aux Comores

La production d'énergie électrique à partir du soleil est restée marginale pendant longtemps : uniquement utilisé dans les relais de télécommunications. Et dans le cadre de la politique nationale sur les énergies renouvelables, les importations de systèmes photovoltaïques bénéficient d'avantages fiscaux. Mais, depuis 1997 le photovoltaïque constitue l'activité d'une petite entreprise. Cette entreprise a été créée avec l'appui du gouvernement dans un projet de valorisation des énergies renouvelables. L'objectif de ce projet était de créer une entité locale opérant dans le domaine de l'énergie solaire avec comme mission « Développement du marché des équipements solaires ». Une entreprise réunionnaise SOLELEC REUNION a été identifiée comme opérateur professionnel à qui la mission a été confiée. L'opérateur a ainsi bénéficié d'un montant de 100.000 \$ US pour l'achat des premiers équipements avec des facilités douanières. L'étude de marché avait été préalablement réalisée et les segments suivants avaient été identifiés :

- Kit de réfrigération
- Pompage
- Eclairage domestique
- Mosquée
- Energie d'appoint des sites comme les télécoms, ports et aéroports.

Ce projet présente des avantages multiples tels que :

- la rentabilité économique et l'indépendance énergétique
- réponse aux exigences de faible consommation des villages isolés
- amélioration des conditions de vie en milieu rural.

Malheureusement, la puissance totale installée a atteint, en 2000, le seuil de 20 kW, d'après une revue publiée quand le projet était à mi-parcours, celui-ci n'a pas atteint les résultats escomptés en raison d'un certain nombre de contraintes :

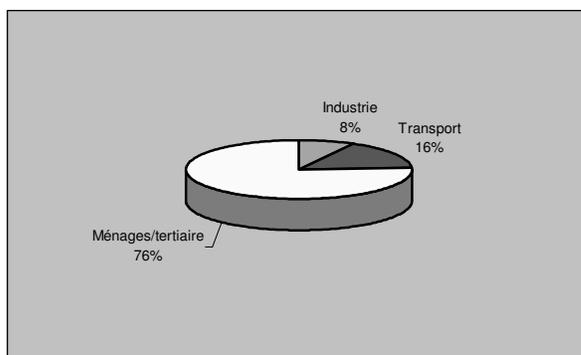
- L'investissement de départ est lourd pour des ménages à revenu moyen. 375 000 KMF sont le minimum requis correspondant à une puissance de 48 WC soit trois points lumineux. Un partenaire financier n'a pas été trouvé pour permettre des facilités de crédits comme cela a été prévu initialement ;

- en raison de la proximité des milieux ruraux par rapport au milieu urbain, ce dernier exerce une influence sur les villageois qui ont tendance à exiger le même produit que les populations en milieu urbain, c'est à dire l'électricité branchée sur le réseau connecté ;
- les ménages à revenus moyens sont déjà équipés en équipement conventionnel, ce qui ne les encourage pas à investir dans les équipements solaires ;
- les ménages n'ont pas donné une priorité à ce genre de service par rapport à d'autres équipements.

En définitif, les énergies renouvelables, le solaire en particulier, disponibles là où le réseau électrique n'existe pas, ne sont pas accessibles aux ménages pauvres sans aucune subvention en raison de coût élevé de leur investissement et du manque d'accès au crédit.

Le graphique ci-dessous présente la consommation par secteur d'activité.

Figure 4 : *Consommation par type de consommateur*



La consommation totale d'énergie par le secteur industriel est faible en raison du faible niveau de développement de ce secteur (10% du PIB).

La part de consommation des combustibles ligneux est très importante, si on la compare à l'électricité et aux produits pétroliers. La consommation d'énergie constitue un baromètre de l'évolution de l'activité industrielle. Cependant, le prix de l'énergie est un facteur de coût important de la production industrielle. Certains entrepreneurs estiment que 30% des coûts d'exploitation sont imputables à l'énergie.

La consommation totale des ménages représente encore plus de 70% de la consommation finale d'énergie dont environ 78% provient du bois de feu et 22% des hydrocarbures.

Malgré la tendance en milieu urbain à la consommation des formes d'énergie modernes (électricité et produits pétroliers), l'importance du bois-énergie comme source d'énergie de cuisson par les ménages reste encore au dessus de 83% des ménages contre 7,6% pour le pétrole selon l'enquête à indicateurs Multiples MICS 2000 (à noter qu'en 1991, le pourcentage des ménages utilisant le pétrole était en dessous de 4%). On note des disparités importantes entre le milieu urbain et le milieu rural. En effet, 88,7% des ménages ruraux utilisent le bois contre 62% des ménages urbains et 1,7% des ménages ruraux utilisent le pétrole contre 28% des ménages urbains.

Tableau 2 : Atouts et faiblesses du système énergétique

Atouts	Faiblesses	Opportunités	Menaces
<p>Le secteur électrique connaît une croissance annuelle de 12%. L'existence de micro-centrales dans beaucoup de villages qui développe une culture de prise en charge de l'utilisation de l'électricité, surtout à Anjouan puis en Grande-Comore L'existence d'un bailleur de fonds du Projet d'électrification rurale à Ngazidja. L'existence d'une stratégie intégrée de relance de la croissance constitue un élément favorable. Existence d'un potentiel hydraulique à Ndzواني et Mwali et d'un potentiel géothermique possible à Ngazidja. Personnel de la société d'électricité habitué à une gestion privatisée.</p>	<p>Marché très petit prix et coût élevé de la production électrique avec des microcentrales diesel. Contraintes de gestion, des fraudes et recouvrement à Ngazidja et Ndzواني. A Mohéli, les hydrocarbures connaissent des problèmes d'approvisionnement qui se situent plus au niveau des fréquences de livraison qu'au niveau des capacités de stockage.</p>	<p>Impulsion importante donnée aux différents domaines économiques et sociaux du monde rural (transformation alimentaire, irrigation, santé, artisanat traditionnel et mécanique, etc.). Productivité accrue du secteur privé avec la levée de la contrainte énergétique.</p>	<p>Forte dépendance vis-à-vis des combustibles ligneux, une ressource de plus en plus rare et dont l'exploitation massive pose des problèmes environnementaux. Ruptures des approvisionnements liée à des événements extérieurs au pays.</p>

Contraintes :

- Contraintes de prix et de coût élevé de la production électrique avec des microcentrales diesel. Le prix du KWH est de 120FC (environ 1,6 FF), soit le prix le plus élevé de la région des îles de l'Océan Indien.
- Contraintes de gestion, transparence et recouvrement à Ngazidja et Ndzuan.

S'il faut trouver une substitution d'autres sources d'énergie au bois, il est important que celle-ci soit disponible le plus près possible des consommateurs à un prix accessible par un grand nombre de ménages. Le pétrole répond à ces conditions dès lors qu'il est classé parmi les produits de première nécessité et exonéré des droits de douanes et de taxe à la consommation ; ce qui ramène son prix de vente à 125 FC le litre (1,66 FF).

D'autres perspectives se présentent pour soutenir la substitution au bois d'autres sources, à côté du pétrole, notamment l'électricité hydraulique et le gaz butane.

II. PERSPECTIVES

Relance du secteur énergétique par le renouvellement du parc de production, la réhabilitation et l'extension des réseaux de transport et de distribution, la diversification des sources et l'assainissement de la gestion.

Justification

Pour les populations, l'énergie est une composante essentielle de toute activité permettant d'assurer un minimum de développement économique et social et elle est indispensable à la satisfaction des besoins quotidiens (eau, nourriture, santé, éducation, etc.). L'inaccessibilité de l'énergie concourt au maintien et à l'accroissement de la pauvreté en particulier dans les zones rurales. En effet, le fait que les pauvres n'ont pas accès à un service efficient équivaut à l'impossibilité d'assurer la couverture de leurs besoins élémentaires et participe au maintien de leur condition de pauvreté.

L'insuffisance de la production d'électricité, en paralysant l'activité productive et les services, pèse lourdement sur l'ensemble de l'économie.

En milieu rural, la transformation des céréales et notamment la mouture s'effectue encore à l'aide du mortier, du pilon et de la force musculaire des femmes, ou encore, l'approvisionnement en bois disponible se fait à des distances de plus en plus longues, la rareté ou l'inaccessibilité à une source

énergétique plus efficiente est compensée par une plus grande consommation d'énergie physique.

Dans l'immédiat, un plan d'urgence de réhabilitation des infrastructures existantes dans le sous-secteur électrique comprenant les groupes électrogènes, les réseaux de distribution ainsi que l'amélioration du système de gestion pour rendre l'infrastructure existante entièrement opérationnelle non seulement en milieu urbain mais également en milieu rural.

En effet, à partir de l'électricité entraînant divers équipements tels que moulins, chargeurs de batterie, pompes, postes de soudure, machines de menuiserie, etc., la vie en milieu rural peut être radicalement modifiée. Cela permet d'alléger les travaux pénibles des femmes en leur libérant du temps qui pourrait être consacré à l'éducation, à l'entretien des enfants, à l'amélioration des conditions sanitaires mais aussi à des activités génératrices de revenus. En fournissant la possibilité d'une diversité de services énergétiques, l'électricité permet de donner une impulsion importante aux différents domaines économiques et sociaux du monde rural (transformation alimentaire, irrigation, santé, artisanat traditionnel et mécanique, etc.).

En plus, la relance du secteur privé et de l'activité économique en général, principale alternative capable de générer des emplois pour les populations pauvres, nécessite au préalable un système énergétique capable de satisfaire la demande des différents secteurs de l'activité économique que se soit dans :

- l'industrie/artisanat ; transformations
- le secteur tertiaire , administration, services et tourisme
- l'agriculture, pompage et irrigation

Les interventions permettant de relancer le secteur énergétique se situent à deux niveaux. Il est nécessaire d'agir au niveau de l'augmentation de la production, la diversification des sources et l'extension des réseaux de distribution pour répondre à la demande d'une part et d'assainir la gestion de la société d'électricité afin d'assurer sa rentabilité ; c'est la condition nécessaire pour garantir les investissements liés à l'augmentation de la production et de l'extension des réseaux électriques.

Objectifs

Les objectifs ci-dessous sont formulés pour éviter que le système électrique, indispensable à l'économie, ne s'écroule si rien n'est fait et assurer la satisfaction des besoins en électricité pour les 10-15 ans à venir.

Au niveau national :

1. Réduire à 12% les pertes d'électricité en modifiant le comportement des consommateurs vis-à-vis du recouvrement des factures. Il s'agira de développer de nouveaux types de relations avec la clientèle et de séparer la production de la distribution qui peut être assurée par les communes dans le nouveau cadre de la décentralisation dans le milieu rural et l'introduction des compteurs prépayés dans les principales agglomérations. La réduction du coût de production devra être le but recherché.
2. Adopter des changements radicaux dans la gestion de la société d'électricité avec l'Etat jouant entièrement son rôle de facilitateur.
3. Renforcement des capacités institutionnelles en matière de planification énergétique. L'investissement très important dans ce secteur ne pouvait être improvisé, être en mesure d'anticiper la demande à moyen et long terme est une nécessité.
4. Tripler la production dans les 15 ans à venir pour atteindre une puissance installée de 36 MW nécessaire à la satisfaction de la demande.

2006	1 MW pour Mwali	4 MW à Ndzuan	14 MW à Ngazidja
Vers 2010	2 MW pour Mwali	10 MW à Ndzuan	20 MW à Ngazidja
Vers 2015	3 MW pour Mwali	14 MW à Ndzuan	24 MW à Ngazidja

5. Diversifier les sources d'énergie (hydraulique, gaz butane, pétrole, solaire) ; l'ensemble de ces sources d'énergie notamment la mise à disposition du gaz butane dans les distilleries et certains ménages aisés, par une mesure réglementaire, va relâcher la pression sur les ressources ligneuses et permettre à la ressource de se régénérer au bénéfice des ménages pauvres et de la préservation de l'environnement forestier.
6. Atteindre une couverture géographique du réseau de 90% des localités pour Mwali et Ndzuan, spécialement au niveau du milieu rural.
7. Développer la production d'espèces végétales à croissance rapide pour répondre à la demande du milieu rural en bois d'énergie en particulier dans l'île de Mwali.

Mwali :

8. Assurer la sécurité des approvisionnements en hydrocarbures dans l'île de Mwali par acquisition d'un moyen de livraison bateau équipé de cuves et citernes.
9. Prendre une mesure permettant le raccordement des nouveaux clients du réseau de Fomboni dans l'île de Mwali pour résorber le surplus de production actuel.
10. Atteindre 30% d'électricité hydraulique en 2006

Ndzuani

11. Atteindre 40% d'électricité hydraulique en 2006

Ngazidja

12. Prospector le potentiel géothermique pour avoir une évaluation sommaire en 2006 et l'étude détaillée en 2010.

CONCLUSION

La stratégie de substitution du pétrole aux combustibles ligneux pour la cuisson dans les ménages dans un but de préservation de l'environnement a donné des résultats satisfaisants. Elle a permis de stabiliser dans un premier temps et ensuite de ramener à la baisse les quantités de bois consommées à des fins énergétiques. Ainsi, la quantité de bois d'énergie est passée de 714 000 mètres cubes en 1990 à 414 000 en 2001 et plus de un million de mètres cubes de bois a été préservé, ce qui représente une quantité importante pour de petites îles comme les Comores. Entre temps, la consommation de pétrole est passée de 4 491 000 litres en 1993 à 9010 000 litres en 2001. Cette substitution du pétrole au bois a permis de diminuer donc le bois de chauffe et de faire face à la hausse de la consommation finale d'énergie liée à la croissance démographique.

Cette stratégie mérite donc d'être soutenue pour accroître la pénétration du pétrole pour la cuisson dans les ménages à revenus moyens et la pénétration du gaz butane dans les ménages à revenus élevés. Elle nécessite aussi d'être complétée par d'autres mesures de relance du secteur électrique qui présente des opportunités, avec comme résultats attendus :

- Le développement de structures productives décentralisées, localisées dans le milieu rural ;
- les besoins énergétiques satisfaits des postes de santé, des écoles, des administrations locales ;
- l'amélioration du cadre de vie des ménages avec l'éclairage ;

- un secteur électrique rentable capable de s'autofinancer pour assurer ses propres investissements ;
- des contraintes énergétiques levées au niveau du secteur privé et qui pourra créer des emplois pour la population.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ambadi Issoufi, *Etude sur la revue et l'amélioration des données relatives aux produits forestiers*, 2000.
2. CNDRS, DHS, *Enquête démographique et de Santé aux Comores*, 1996.
3. Crosset P. et Dragan, Comores, *Etude sectorielle Tourisme, Environnement et Infrastructures*, Ministère des Transports et du Tourisme, 1996.
4. Direction Générale du Plan, *Enquête à Indicateurs multiples (MICS)*, 2001.
5. Direction de la statistique, *Données de consommation de bois énergie dans les ménages*,
6. Comores Hydrocarbures, *Données de consommation des hydrocarbures*.
7. CEE (Comorienne de l'Eau et de l'Electricité), *Données de production et consommation d'électricité*.
8. Farid Mzembaba, *Rapport CEE (Comorienne de l'Eau et de l'Electricité)*, Octobre 1999.
9. Harel P. & Baguant J.; "A growth prediction for electrical energy consumption in Mauritius" ; *Energy*, vol. 16 - n°4, 1997.
10. IEPF, *Guide de l'énergie*, Ministère de la Coopération et du Développement, Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1988.
11. Jacques Percebois, "La définition des missions de service public", *Revue de l'énergie*, 534, février 2002.
12. Ministère de l'Aménagement du territoire, de l'Urbanisme et du Logement, *Etude de faisabilité du projet Infrastructures, Eau et Environnement*, 1999.
13. Naïldine Houmadi ; *Stratégie de croissance et réduction de la pauvreté, Etude sectorielle Infrastructures et Energie* ; Commissariat Général au Plan ; Moroni, 2002.
14. Nations Unies, *Mémoire des Comores*, Troisième Conférence des Nations Unies sur les Pays les moins avancés, Bruxelles, Mai 2001.
15. Seini-Modi et Gaëtan Lafrance, "L'optimisation de l'offre d'électricité en Afrique de l'Ouest", *Revue de l'énergie*, 534, février 2002.
16. Youba Sokona et Jean-Philippe Thomas, "Energie et lutte contre la pauvreté", *Les Cahiers de Global Chance*, 15, février 2002.