

SOWO LA MKOBE signifie « voie publique » en *shiKomori* ancien. *YA MKOBE* est le nom du premier *fè* (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

***Revue publiée avec le concours du Service de Coopération
et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France à Moroni***

ya mkobe est une revue du Centre National de Documentation et de Recherche Scientifique des Comores (CNDRS)

Directeur de la publication :

Ainouddine Sidi : Directeur Général du CNDRS

Membres associés au comité de rédaction :

Mohamed Ahmed-Chamanga (linguiste, INALCO-Paris)

Masséande Allaoui (Université de l'Océan Indien)

Damir Ben Ali (anthropologue, Université des Comores)

Mahmoud Ibrahim (historien)

Moussa Said Ahmed (historien, Université des Comores)

Comité de lecture de ce numéro :

Mohamed Ahmed-Chamanga (INALCO)

Noël Gueunier (ethnologue, Université de Strasbourg)

Françoise Le Guennec-Coppens (anthropologue, LACITO-CNRS)

Coordination du numéro :

Mohamed Ahmed-Chamanga

Mise en page :

Moinourou Said Charif (CNDRS)

Couverture :

Brûle-parfum (*sherezo*) : cliché CNDRS

Conception, maquette, diffusion :

KOMEDIT

<http://www.komedit.org>

© CNDRS, KOMEDIT, 2005

ISBN : 2-914564-23-6

ya mkobe n° 11 – Janvier 2005

Sommaire

Éditorial.....5

LITTÉRATURE

Saindoune BEN ALI

Salim Hatubou : mémoire en allée, mémoire piégée.....7

Mohamed SAID ASSOUMANI

Les formules magiques, médicinales et divinatoires des devins-
guérisseurs comoriens : des textes traditionnels méconnus.....15

HISTOIRE

Alain CLOCKERS

La piraterie dans les eaux comoriennes au XVIII^e siècle.
Le séjour à Anjouan des pirates Misson et Caraccioli :
réalité et fiction littéraire31

MUSIQUE ET SOCIÉTÉ

Masseande CHAMI-ALLAOUI et Françoise LE GUENNEC-COPPENS

Un grand mariage à Moroni en 1994:
chronologie des cérémonies et prestations.....55

Soeuf ELBADAOUI

Chants de femmes aux Comores.....81

COMPTE-RENDUS

Michel RECORDIER

Saindoune Ben Ali : *Testaments de transhumance*.....89

ÉDITORIAL

La connaissance des Comores est en train de progresser depuis la création en 1979 du CNDRS. Les travaux bibliographiques permettent de mesurer le chemin déjà parcouru par les chercheurs qui s'intéressent à cet archipel. Et le CNDRS va bientôt disposer d'une base de plus de 7000 entrées.

La création de cette revue (*Ya Mkobe*) témoigne de l'effort entrepris par le CNDRS pour faire la promotion de la recherche dans ce pays considéré à juste titre comme un conservatoire naturel et culturel d'un intérêt exceptionnel.

Ce numéro 11 fait une large place à la littérature. On sait que les Comores disposent d'une littérature orale que je qualifierais de surabondante.

Saindouné Ben Ali, un des talents de cette littérature l'a bien perçu dans son étude sur Salim Hatibou « Mémoire en allée, mémoire piégée ». Il note l'importance de la place faite à l'interrogation de la mémoire collective qui semble préoccuper tous les auteurs, de la *République des imberbes* (1985) de Mohamed Toihiri à *Feu doux* (2004) de Salim Hatubou, en passant par le *Bal des Mercenaires* (2002) de Aboubabacar Said Salim. A la lumière de cet article, on s'aperçoit que l'œuvre de Salim Hatubou est une exploration acharnée et volontaire de la mémoire des Îles de la Lune, et que son auteur est en quête de cette mémoire collective comorienne, sources de richesses.

De son côté, Mohamed Said Assoumani aborde un autre aspect de la littérature comorienne ; celui des formules magiques médicinales et divinatoires des devins guérisseurs comoriens, contenues dans les livres manuscrits que détiennent les *walimu* (pluriel de *mwalimu*). Ces textes présentent un intérêt philologique et ethnologique majeur et ont longtemps été considérés comme constituant le seul moyen avec lequel les Comoriens pouvaient se préserver de la colonisation et des agressions de tous genres. Malgré les tentatives de les éliminer au nom de la révolution, du rationalisme et du progrès scientifique au temps d'Ali Soilihi, et plus récemment au nom du retour à la pureté de l'Islam chez les prédicateurs salafistes d'aujourd'hui, les pratiques que ces textes anciens décrivent sont toujours actuelles.

En histoire, Alain Clockers restitue le contexte historique de la piraterie dans les eaux comoriennes au XVII^e siècle et du séjour à Anjouan des pirates Misson et Caraccioli. Est-ce une réalité historique ou une fiction littéraire ? L'auteur de cet article très fouillé établit que quand ces derniers arrivèrent aux Comores, le conflit entre Mohéli et Anjouan était depuis longtemps entamé. Mohéli voulait se défaire de la suzeraineté d'Anjouan, suzeraineté qui remonterait aux environs de l'an 1300 de l'ère chrétienne et qui est encore attestée en 1614 par le navigateur Walter Peyton qui fit relâche à Mohéli.

En anthropologie culturelle, Masséande Allaoui et Françoise Le Guennec-Coppens, se fondant sur plusieurs entretiens, présentent la chronologie des cérémonies d'un grand mariage (*áda*) à Moroni en 1994. Toutes les étapes sont analysées, du *mwafaka* (« les fiançailles ») au *hwenda dahoni* (« entrer dans la maison ») en passant par la *madjilisi ya zindru* (« l'assemblée des objets »), le *zindru* (« les objets »). Chacune des ces étapes fait l'objet de nombreuses cérémonies au cours desquelles apparaissent une réciprocité dans les échanges entre les deux familles concernées mais aussi l'implication d'un grand nombre de personnes en dehors de ces dernières. Cet article montre à quel point l'organisation d'un mariage demande un effort financier qui se justifie par l'étalement dans le temps du *áda*.

Le texte de Soeuf Elbadawi sur les chants de femmes aux Comores vient à point nommé pour encourager que soit préservée la production musicale de cet archipel. Immense chantier sur lequel s'attelle le CNDRS qui s'apprête à présenter à la quatrième proclamation des chefs d'œuvre du patrimoine de l'humanité, une candidature comorienne sur les chants et les danses des grands mariages.

Enfin, Michel Recordier publie dans ce numéro le compte-rendu d'un livre qui fait date : celui Saindoune Ben Ali, *Testaments de transhumance* (2004), qui n'est peut-être pas le premier vrai écrivain comorien de langue française (ce numéro montre qu'il y a en bien d'autres), mais qui est sans aucun doute un poète, et un grand.

Bonne lecture

Ainouddine Sidi

Salim Hatubou :
Mémoire en allée, mémoire piégée...
« L'oralité est un musée vivant »

par Saïdoune Ben Ali

Préambule

A travers toutes les variantes de la littérature comorienne, il est une constance interpellant plus d'un lecteur averti. La place faite à l'interrogation de la mémoire collective semble préoccuper quasiment tous les auteurs à tel point que cette mémoire tend à fonctionner comme un véritable personnage, sinon une thématique centrale. De *La République des Imberbes* (1985) de Mohamed Toihiri à *A feu doux* (2004) de Salim Hatubou, en passant par *Le bal des mercenaires* (2002) de Aboubacar Saïd Salim, ce thème demeure constitutif de toute trame littéraire directement ou indirectement. Quel que soit les sujets abordés, les références à la mémoire réapparaissent en filigrane. Ce qui amène à s'interroger sur cette hantise flagrante. Cependant, l'analyse de l'orientation de l'œuvre de Salim Hatubou révèle une prédominance dudit thème. Effectivement, peut-être parce que notre auteur est plus conteur que les autres, il est celui chez qui l'héritage de la tradition – disons le poids du passé – se fait le plus sentir. L'ensemble de l'œuvre de Hatubou est une exploration acharnée et volontaire de la mémoire des Îles de la Lune. Auteur de plusieurs recueils de contes inspirés directement des traditionnels, Salim Hatubou est en quête de cette mémoire collective comorienne, source de richesses et de visions, dépôt secret de misères communes et de révoltes muettes, porte massive derrière laquelle love la véritable âme de son peuple. Il veut ainsi restituer aux Comoriens, sans voile aucune, leur réalité.

Cette particularité de Salim Hatubou tient, peut-être, plus que le conte en appartenant spécifiquement à l'oralité ; il est révélateur de ce qui est tu ou dit avec l'ambiguïté d'une parole erratique : le conte n'est-il pas cette **parole-fondation** marquée du sceau de toutes les dimensions du mensonge ? Le conte, étant alors une vérité scellée, ne peut

s'appréhender suffisamment que par des **Initiés**. Parole secrète, mémoire fuyante ; parole vulgaire n'occultant pas le sacré, mémoire préservée : le commencement du conte impose le silence aux auditeurs. Le respect est signe de reconnaissance, manifestation d'un accord d'importance, ce qui souligne nettement le pourquoi de la recherche de notre auteur. L'auteur veut piéger la mémoire, arrêter son errance. Il veut rendre la parole visible pour que qu'enfin le Comorien puisse prendre conscience de ce qu'il est dans les méandres de toutes ces paroles prétendument en allées. Et la question reste : par quel procédé piéger cette mémoire pour la révéler sans créer une autre impasse, une nouvelle errance-fuite ? De la parole à l'écrit quelle technique emploie l'auteur, tout en visant sauvegarder la résonance poétique du conte, tout en évoquant une contrée lointaine quasi mythique où l'essentiel prend ses origines ? Ne s'agit-il pas d'une littérature de restitution ? Et l'on sait que la mémoire orale subit en général l'épreuve du temps. Pourtant qui dit épreuve du temps, dit oublis et transformations. Lutte contre l'idée de mobilisme et d'exclusion du champ de création. A l'heure où le merveilleux scientifique supplante le merveilleux mythologique, la démarche Hatubou, aussi originale soit-elle, participe à la fois d'une quête identitaire et d'une vive volonté de donner à la jeune littérature comorienne des fondements socioculturels évidents comme pour tenir au reste du monde littéraire le langage sourd de notre vérité. Partager avec le lecteur le secret de l'invisible pour que les **histoires-obscur-es-des-nuits** rencontrent la lumière des jours...Et pour une littérisation, complexe soit-elle, de la véhémence de la mémoire.

Oraliture ou des dires de la lune à la cage blanche d'une page ...

La question du passage de l'oralité à l'écriture se trouve au centre des recherches et des préoccupations dans la littérature africaine. C'est connu, l'Afrique regorge de traditions : usages, coutumes, manières de faire, techniques. La transmission était l'œuvre de spécialistes. Et la tradition orale est une partie de la tradition tout court, sa partie verbale, formulaire, communicationnelle. Aussi la littérature dite orale est-elle une partie de la tradition orale. Sa partie esthétique, poétique, harmonique comme l'on dit que toute formule n'est pas littéraire, et que toute recette ne peut être esthétique.

Alors si c'est admis que le passage du style oral à l'écriture peut dépersonnaliser le texte en le dépouillant de ses effets d'oralité, notre

lecture de l'œuvre de Salim Hatubou vise essentiellement à faire la démonstration de la façon dont l'auteur travaille pourtant pour conserver l'homogénéité du texte, à ne pas trahir la ligne narrative et le souffle inhérents au fonctionnement même de l'oralité. En effet, cet œuvre puise sa matière plus ou moins d'une manière systématique de la tradition orale. L'auteur a surtout publié des recueils de contes, non des transcriptions directes, mais de véritables réécritures du conte traditionnel. Et de par ces considérations, l'interrogation s'impose au lecteur : comment travaille et est travaillée la mémoire dans la production *salimienne* ? Si la littérature comorienne ne saurait exister sans l'apport inestimable de l'oralité, par quels procédés s'opère le passage de l'oralité à l'écriture ? Et le résultat permet-il de préserver « *l'illusion de la communication orale* », jusqu'à quel point et pour quelle acception ? Avec Pius Ngadu Nkashama, le critique congolais, il est démontré que l'influence de l'oralité s'est élargie au point de marquer le renouvellement des formes poétiques et esthétiques dont l'écriture et la mise en scène, de plus en plus, expriment l'effort de récréation d'une littérature à la fois orale et écrite : une oraliture. Résultat du mariage dans le texte des procédés mixtes. Chez Salim Hatubou, la parole traditionnelle piégée dans la cage blanche de la page s'anime de cette liberté reconnaissable, de cette invitation aux gestes du conteur. Ici l'écriture est théâtralisation ; la théâtralisation, don exceptionnel de la vie telle que la tradition la véhicule.

De l'anamnèse, le conte devient une véritable fiction – pas seulement légende et mythe de fondation immisçant dans une impasse sur la mémoire. Et tel un vieux griot de l'âge du béton, l'auteur, qui a bien su négocier sa place et sa fonction à une époque où toute communication porte le sceau d'un manque ontologique, se révèle un efficace conteur dont la geste actualisée et vivante revêt des résonances encore enchanteuses pour animer nos **soirées de lecture**. Pour restituer la mémoire collective, l'écriture intègre en sa trame des tonalités diverses. Elle est poétique et narrative, théâtrale et ludique. Des caractéristiques propres à la littérature orale passent ainsi à la littérature écrite. L'originalité de Salim Hatubou tient de ce mariage réussi des spécificités authentiques de l'oralité d'avec les techniques et les qualités, les exigences rhétoriques et la recherche d'un langage littéraire approprié – à la manière du poète nigérien Hawad ou du nouvelliste djiboutien Abdourahmane A. Waberi.

Contes, conte ou essai d'une poétique salimienne ...

Si l'on admet que la production de tout auteur renferme toujours des constances, celle de Salim Hatubou manifeste au moins une : elle est irriguée par l'oralité en filigrane, point suprême, lieu même de la mémoire collective par excellence. Quel que soit le genre abordé, sous la forme de fragments de chants populaires ou de variantes de contes, ou suivant les aspects de la théâtralisation de la parole comme pour que cette dernière, en épousant la cage blanche de la page, reste gestuelle et jeu. Du récit *Marâtre* (2003) aux véritables recueils de contes, et surtout à la fameuse fable *A feu doux* (2004), une apologie de l'oralité se dégage avec une insistance nette sur des intentions affichées comme distraire, voire instruire. Spécificités reconnues du conte, marquées elles-mêmes d'une littéarité évidente, puisqu'il s'agit de produire un effet psychologique sur un public sensible. Ce qui fait que la parole écrite est considérée comme de la parole matérialisée. On y distingue sans effort les effets d'images, les diverses figures comme les répétitions, les anaphores, les onomatopées, les assonances, les apostrophes, la concision dans la formulation, toutes sortes de procédés rhétoriques conférant au texte sa littéarité qui, sans corrompre les caractères fondamentaux du conte comme genre originellement oral, donnent plutôt à celui-ci ses dimensions mnémoniques. Le texte fonctionne comme une métonymie de la mémoire. Sa réelle stratégie consiste à piéger et à prendre possession de la mémoire collective, la rendre vivante en tant que présence tangible.

La mobilisation des moyens du conte et des diverses techniques de sa relation puise dans l'immense fonds de la tradition d'une manière savante. Pour ne pas se couper des sources l'alimentant, le texte de Salim Hatubou emploie les multiples procédés qu'offre la tradition orale essentiellement. Par exemple, les noms des personnages et mêmes les toponymes sont chargés de sens symboliques assez riches. Dans *A feu doux* la technique demeure systématisée. En effet, des noms tels que : *Mwamba Kazambwa*, *le Patriarche-Droitier*, *le Patriarche-Gaucher*, *Mbio-Mbio*, *Mze Daba*, *Mharaya* ... Ce procédé est révélateur d'une certaine poétique salimienne doublement connotée. Par le rejet des prénoms d'origine arabe ou occidentale, l'auteur manifeste une volonté de retour aux sources. Effectivement, la tradition nous enseigne que les appellations originelles des Comoriens étaient des sortes de périphrases traduisant soit les traits de caractères, soit la lignée. De ce point de vue, les noms étrangers participent de l'oubli, sinon d'une l'altérité mnémonique, donc d'une perte d'identité, corollaire de toute efficacité de mémoire. Or le travail

de notre auteur ne trouve son sens que dans ce vif désir d'instaurer une mémoire justement jugée faisant défaut au point d'engendrer dans les attitudes humaines des monstruosité. On sait le mode de transmission des savoirs dans le cadre de la tradition. Pour ce, les procédés de réappropriation de la mémoire s'étendent jusqu'à l'introduction d'un *vocabulaire comorien* – langage culinaire – dans la trame du texte (*dziwa lahafa, ntibe, maele ya nazi, âda, kofia...*). Et quand on reconnaît l'analogie établie par l'auteur entre l'art culinaire et l'art du conte, nous sommes plus qu'interpellés. Nous remarquons alors que toute l'œuvre de Salim Hatubou, au-delà de sa polyphonie et de sa richesse thématique évidente, des *Contes de ma grand-mère* (1994) au plus récent des recueils, *Contes des Comores contes des origines* (2004), répond finalement à la même visée : capturer la mémoire dans son errance pour la restituer au peuple.

Les techniques d'écriture, la récurrence des thèmes empruntés à la trésorerie générale des contes populaires, récurrence que nous retrouvons en abîme dans les romans également, sont des moyens mobilisés par le texte pour rendre à la tradition orale sa place dans la société. C'est également, peut-être, une pratique thérapeutique à la traditionnelle contre l'amnésie dont souffre profondément ce peuple. En ce sens, cet œuvre ne doit pas s'interpréter uniquement comme simple source d'amusement, objet d'animation de nos vides soirées. L'œuvre pose des questions de fond et esquisse des voies de recherches, à la fois pour la littérature et pour sa critique. Voilà une raison faisant de Hatubou une des plumes majeures de la littérature comorienne.

Mémoires, mémoire ou récréation du lieu ...

Cependant le lieu d'écriture de cet auteur n'est pas sans soulever des interrogations. Il écrit depuis son exil marseillais, c'est-à-dire au cœur d'une tradition, d'une oralité autres que celles intentionnellement revendiquées dans les écrits. En fait, Salim Hatubou vit en France depuis l'âge de douze ans. La littérature n'a pas un sens tout fait, c'est *l'imminence d'une révélation qui ne se produit pas*, et que chaque lecteur doit construire pour lui-même. En considérant, par exemple, des œuvres comme *Un conteur dans la cité* ou encore *L'odeur du béton* dont l'espace-temps des aventures est à situer dans la banlieue marseillaise, on comprend mieux les efforts de restitution de mémoire affichés. Non seulement l'exilé a besoin d'opérer une réappropriation des us et usages d'un pays originaire devenu mythique, n'étant vivant qu'à travers les souvenirs des histoires échappées de la *légendaire marmite en argile* qui garde toutes les traditions

millénaires, transmises de génération en génération, mais aussi, d'un certain côté, il veut saisir une mémoire de sa vie d'exilé, mémoire de la diaspora de son peuple. La rencontre dans le texte de ces lieux mnémoniques, c'est elle la véritable révélation du monde de l'auteur. Cette littérature de rencontre demeure finalement elle-même le lieu récréée de la mémoire. Ainsi se trouve piégée cette mémoire a priori erratique, fuyante, et constituée d'histoires avec l'ambiguïté de l'incertain et du mensonger. Aux Comores, la formule d'ouverture du conte n'est-elle pas créatrice d'un lieu ? Un lieu dont la matérialité reste une aporie : « *hale ! halele ! hale hale mdza ntrambo !* » (Littéralement : *le conte est mensonge ou encore le conte accouche du mensonge*). Partant du statut du conte selon la tradition, Salim Hatubou semble avoir compris que c'est au creux de ce vide – absence d'un *Topos*, non-lieu - désigné par la tradition que la mémoire se rencontre.

Mémoire du lieu ou lieu de mémoire ? La littérature salimienne est parabole et métonymie ; elle a conscience de l'impossibilité de traduire une quelconque réalité fondamentale comorienne qui ne prendrait pas en compte les expériences et les vécus de notre immense diaspora. La littérature se révèle être l'unique lieu d'une réalisation de soi, d'une mémoire retrouvée et donc d'une identité construite sur la base des apports multipliés des traditions. Alors, quand l'auteur intitule l'un de ces recueils, *Contes comoriens*, *contes des origines*, n'est-on pas tenté de lire la suggestion de deux démarches de lecture : d'un côté, le texte se lit par rapport à une tradition, une culture, une vision du monde spécifiées ; d'un autre par rapport à une espèce d'élargissement, d'ouverture mettant le lecteur en face d'un ensemble de productions familier aux ethnographes, aux historiens et aux anthropologues, à savoir *le récit de fondation*. Dès lors, on note mieux la volonté, chez l'auteur, de s'inscrire, en particulier, dans sa tradition d'origine et de faire en sorte que celle-ci soit reconnue, en général, dans la littérature universelle. En bon ambassadeur des Lettres comoriennes, Salim Hatubou ouvre ainsi la voie, théoriquement et pratiquement, vers de nouvelles conquêtes dans le domaine de la littérature. Si l'exil est par excellence un non-lieu, cette vacuité topique se transforme en un univers où les traditions contraires en se rencontrant fonde le lieu *réel* de la mémoire. La place de l'œuvre dans la littérature est donc singulière.

L'exil, au lieu d'être cause de castration et de psychose provoquant le mutisme, nourrit plutôt l'imaginaire comme si le merveilleux des traditions orales était la porte ouverte des possibles littéraires. Le recours

aux divers genres de la littérature participe aussi de cette multiplication des lieux pour retrouver *le Lieu de la mémoire...*

Vous donner la mosquée ou en brèche la conclusion...

J'ai écrit ces pages à la fois prolixes et incomplètes pour suggérer certaines pistes de lecture de l'œuvre de notre auteur. Et surtout montrer comment la mémoire est travaillée et travaille aussi dans le texte. On ne doit pas toutefois en faire l'unique thématique de cet œuvre. Les tonalités diverses de cette littérature sont également porteuses de sens, et ouvrent sur autant de thèmes possibles que le critique doit s'employer à déterminer. Maintenant, je crois qu'il sera intéressant de procéder à une analyse approfondie de l'œuvre pour dégager le sens de cette rencontre de traditions et montrer comment l'écriture elle-même les assume. Cette rencontre n'est-elle pas à l'origine de spécificités stylistiques et rhétoriques ? N'engendre-t-elle pas une esthétique littéraire typiquement salimienne ?

En tout cas, la mosquée vous est donnée !

*

* *

LES PUBLICATIONS DE SALIM HATUBOU

- 1994 *Contes de ma grand-mère,*
Editions L'Harmattan – Contes
- 1996 *Le sang de l'obéissance,*
Editions L'Harmattan – Roman
- 1998 *L'odeur du béton,*
Editions L'Harmattan – Roman
- 2000 *Méto Bougainville ... Des Comoriens,*
(En collaboration avec le photographe Jean-Pierre Vallorani)
Editions Via Valleriano
- 2001 *Sur le chemin de Milépvani, je m'en allais...,*
Editions L'Harmattan – Contes
- 2001 *Wis, où est passé mon anh-anhan,*
Editions Encre du Sud – Livre pour enfants
- 2001 *Pichou et Michou, promenons-nous dans les bois,*
Editions Encre du Sud – Livre pour enfants

- 2001 *Nuits d'automne,*
Editions Encres du Sud – Poèmes
- 2003 *Marâtre,*
Editions KomEdit – Récit
- 2004 *Contes et légendes des Comores, genèse d'un pays bantu,*
(Existe en CD 2 volumes)
Editions Flies France – Contes
- 2004 *Chifchif et la reine des diables,*
Editions L'Harmattan – Conte bilingue français-comorien
- 2004 *A feu doux,*
Editions Françoise Truffaut – Essai romancé
- 2004 *Sagesses et malices de Madi, l'idiote voyageur,*
Editions Albin Michel – Contes
- 2004 *De cette terre... Quête d'une identité comorienne,*
(en collaboration avec le photographe Saïd Abass Ahamed)
Editions Encres du Sud
- 2005 *Naïa et le tam-tam sacré,*
Editions KomEdit – Roman jeunesse

Les formules magiques, médicinales et divinatoires des devins-guérisseurs comoriens.

Des textes traditionnels méconnus.

par Mohamed Said Assoumani.

Cet article se propose de présenter quelques exemples d'une littérature qui a rarement intéressé les spécialistes qui ont écrit sur les Comores : les textes qui figurent dans les livres manuscrits que détiennent les *walimu* (sing. *mwalimu*) ou devins-guérisseurs. Les raisons qui ont contribué au désintéressement des chercheurs vis-à-vis de cette littérature sont multiples. D'abord l'accès est difficile puisque les textes n'existent que chez leurs propriétaires et utilisateurs, qui ne les communiquent pas volontiers. Il faut signaler aussi le fait que les chercheurs qui ont écrit sur les Comores étaient généralement des Français, c'est-à-dire des *Wazungu*, dont la religion (supposée être le christianisme) suscitait beaucoup de réticences chez les Comoriens. Il serait sacrilège pour le *mwalimu* de communiquer ou bien de faire toucher de son gré les textes arabes au *Mzungu* de religion chrétienne, puisqu'ils sont non seulement écrits avec la langue du Coran, mais qu'ils contiennent aussi des versets coraniques. Il est probable que les *walimu* considéraient que les textes magiques constituaient le seul moyen avec lequel ils pouvaient se préserver de la colonisation. Ainsi, il était défendu de dévoiler au *Mzungu* l'arme avec laquelle on pouvait se protéger, car, cela aurait été comme disent les Comoriens : *unika mndru eshononde hambini* « donner un couteau à quelqu'un en lui tendant le manche »¹. Les vieux Comoriens nous racontent actuellement que lorsque l'administrateur colonial *mkolo* annonçait son intention de se rendre dans leurs villages, les gens faisaient recours au *mwalimu* pour empêcher son arrivée. Mieux encore, on peut parfois le laisser venir pour l'ensorceler. Les gens racontent que si le *mkolo* parvenait à se rendre dans leurs villages, les formules magiques destinées à diluer son intelligence étaient efficaces de telle sorte que le *mkolo* ne pouvait même pas trouver les mots, il s'embrouillait et donc il n'avait rien

¹ Ce proverbe veut dire : se mettre dans une situation dangereuse, puisque celui à qui vous donnez le couteau de cette manière peut vous transpercer aussitôt de sa lame.

à dire pour imposer aux habitants, ou bien parfois il tombait malade sur le champ. Cette représentation du *mkolo* n'a d'ailleurs pas totalement disparu, et inspire encore parfois la méfiance envers les *Wazungu*.

D'autre part, ces textes sont difficiles, souvent obscurs : ils sont écrits en arabe, mais dans une variété d'arabe qui n'est pas toujours conforme aux normes de l'arabe classique, et incluant parfois des expressions en langue parlée (comorien), et des caractères magiques, connus de leurs seuls utilisateurs.

Enfin, les *walimu* ont été l'objet d'une véritable persécution à l'époque de la révolution comorienne (régime d'Ali Soilihi, 1976-1978). On a vu leurs maisons fouillées, leurs livres, leurs planches divinatoires et les assiettes qui leur servaient à écrire les talismans confisquées par les miliciens. C'est ce qu'on a appelé la « politique de confiscation » (*siasa ya ufwakuzi*) d'Ali Soilihi. Le Président accusait les *walimu* — qu'il appelait du terme très péjoratif de *wagangi* « charlatans » — de déformer la religion et d'exploiter le peuple par leurs demandes d'offrandes et d'argent². Les comités, qui formaient la milice, devaient recenser tous les *walimu* de la localité et procéder à la confiscation des objets utilisés pour la magie. Mais certains membres des comités n'approuvaient pas vraiment cette campagne, et ont prévenu à l'avance les propriétaires de livres, qui ont pu ainsi les cacher. C'est d'ailleurs le cas des textes publiés ici, qui ont été enterrés à cette époque.

La mort du président et la disparition de la révolution, n'ont pas amené une réhabilitation de la magie. La littérature maîtrisée par les devins-guérisseurs est condamnée ou méprisée par les représentants des savoirs officiels : condamnée comme contraire au véritable islam par les intellectuels de formation islamique, et méprisée comme grossière superstition populaire et comme charlatanisme par les intellectuels de formation occidentale.

Pourtant, leur étude ne manque pas d'intérêt, tant dans le domaine de la linguistique, de l'histoire et de l'anthropologie.

Les textes sont des témoignages pour le linguiste, puisqu'ils sont d'une variété de langue originale : cet arabe particulier des écrivains comoriens, ni arabe littéraire classique, ni arabe dialectal, qui est décrit et analysé

2 Ali Soilihi avait profité de l'occasion du procès et de l'exécution publique d'un meurtrier qui était réputé magicien pour donner le 20 juin 1977 un long discours sur la sorcellerie (*ucwai*), la magie (*ugangi*), la religion (*dini*) et la science (*usayanse*). (Discours publié et introduit par M. Lafon, dans Ali Soilihi, 1990, pp. 131-149.)

par G. Rotter (à propos de la Chronique du cadî ‘Umar de Mayotte). Pour l’historien, ils peuvent éclairer des pratiques mentionnées mais non décrites en détail par les sources à propos d’événements plus ou moins anciens, comme par exemple les rites qui accompagnaient la fondation des villes, ou encore, à la période coloniale, les conflits entre les autorités françaises et les indigènes. Ils témoignent aussi des contacts qui ont introduit cette littérature aux Comores. Pour l’ethnologue, ils apportent des données très riches sur les pratiques de guérison, mais aussi de sorcellerie, et sur les moyens symboliques mis en œuvre par la pensée traditionnelle, et sur les rapports avec la religion musulmane, rapports ambigus, puisqu’il se trouve que les versets sont parfois déformés, détournés de leur sens (textes numéro 4, 5, 6).

Les exemples présentés ici font partie d’un ensemble de textes qui m’ont été confiés par une personne qui les détient par héritage familial. Il est capable de comprendre tout ce que présentent ces textes, mais il m’a confié qu’il n’en fait pas usage, sans toutefois nier leur efficacité. Il confirme que son père, qui avait lui-même hérité d’une partie de ces textes, ne les utilisait pas non plus pour un but maléfique. Pourtant, comme nous allons le voir, il soutient l’idée qu’un musulman peut apprendre cette science sans pour autant l’utiliser pour ensorceler les gens. Ces textes sont conservés dans sa famille, on les sort pour un souvenir des aïeux qui les détenaient. C’est une occasion pendant laquelle les membres de la famille racontent la vie de leurs ancêtres aux petits-enfants qui ont entendu parler de la réputation de la famille dans toute la région, pour ne pas dire toute l’île.³

Je ne présente ici qu’un bref extrait de ces textes. Ils sont constitués de feuilles détachées, qui ont dû appartenir à des cahiers qui n’ont pas été conservés entièrement. Il est probable que ces cahiers ont été détériorés au moment où ils ont été enterrés. Les textes magiques n’y figurent pas toujours isolément : l’un des feuillets (qui contient les textes 1 à 6) commence par un sermon pour la prière du Vendredi, à la suite duquel ont été copiées les formules magiques.

La famille d’où viennent ces manuscrits se trouve aussi être précisément l’une des familles qui avaient été frappées (en 1914) par la répression d’une révolte menée par des Comoriens réfractaires au

³ La famille est connue dans la région pour ses connaissances magiques, qui la mettent à l’abri des entreprises du démon, d’où le nom de *Kapviri Sera* « Le Diable n’y passe pas », qui est donné aux maisons ancestrales.

paiement de la taxe personnelle. L'administration coloniale a sanctionné les auteurs, et parmi ceux qui ont été punis d'emprisonnement à l'île Sainte-Marie de Madagascar figurait le père du propriétaire actuel des manuscrits. Il était sanctionné justement en tant que « sorcier », accusé d'avoir encouragé la rébellion⁴. Il est possible que les formules destinées à obtenir la libération d'un prisonnier qui figurent sur les manuscrits (numéros 4 et 5) aient été utilisées précisément dans son cas, pour essayer d'obtenir sa libération de la prison des Blancs.

Avant de présenter les textes choisis avec leur traduction, il est nécessaire de situer les détenteurs et utilisateurs de ces textes parmi les différents spécialistes de la divination, de la magie et de la guérison existant aux Comores qui portent tous le nom ambigu de *mwalimu* qu'on peut traduire avant tout par « savant ».

Qui est le *mwalimu* ?

Le mot *mwalimu* (de l'arabe *mu'allim* « qui a la science, savant, maître ») correspond à ce que les documents français de l'époque coloniale nommaient les « sorciers ». Il recouvre plusieurs sortes de personnages réputés posséder la connaissance (*ilimu*), mais cette connaissance est celle des choses « de ce monde » (*ilimu dunia*, ce que M. Lambek traduit dans son livre sur Mayotte par « cosmologie »), par opposition à la connaissance plus élevée des maîtres en religion. Le mot correspond aussi à l'arabe *kâhin* « devin, magicien », mot cité dans le Coran, et qui a été emprunté en comorien sous la forme *kuhani*, avec le sens de « devin, guérisseur, plus compétent qu'un *mwalimu* ordinaire ».

Ainsi, nous entendons *mwalimu wa bao*, litt. « maître de la planche », c'est-à-dire géomancien qui trace ses signes sur du sable étalé sur sa planche (correspondant à l'ar. *rummâl*), ou bien *mwalimu wa nyongo*, litt. « maître de l'encre » qui use d'encre et de papier pour rédiger des talismans (correspondant à l'ar. *sâh.ir*), ou encore *mwalimu wa nyora*, litt. « maître des étoiles », c'est-à-dire astrologue (correspondant à l'ar. *munajjam*). On connaît aussi le *mwalimu wa rauhani* et le *mwalimu wa trumba*, qui sont les maîtres en possession par des esprits, les uns de tradition arabe (cf. ar. *rûh* « âme, esprit », *rûhânî* « immatériel, spirituel »), les autres de tradition malgache (cf. malg. *tromba*). Le *mwalimu* est aussi

4 Gouvernement Général. Direction des Affaires Civiles. 1^{er} Bureau. Note au Conseil d'Administration au sujet d'arrêtés prononçant diverses sanctions par mesure politique contre 94 indigènes de Grande Comore. (Bibliothèque Universitaire, Antananarivo, FL 18118.) Je remercie Sophie Blanchy qui m'a signalé ce texte.

parfois appelé *dukutera* « médecin », parce qu'il reçoit chez lui des consultants, leur prescrit des remèdes... et comme le médecin leur fait payer, quelquefois fort cher, ses services. Le rôle de *mwalimu* n'est pas seulement réservé aux hommes, on trouve des femmes *mwalimu*, surtout spécialisées dans le domaine des *trumba*.

Le *mwalimu* est aussi apparenté *fundi* « maître coranique ». En effet, la magie la plus puissante, et la plus redoutable, est celle qui se base sur des textes écrits en caractères arabes, dont la maîtrise est généralement réservée aux maîtres coraniques *mafundi wa kuru'ani*, dont le rôle est la transmission de l'enseignement à leurs élèves (*wanazioni*). Il arrive souvent que, mis à part son rôle d'éducateur coranique, le *fundi* joue aussi le rôle de *mwalimu*. Cependant, certaines personnes qui n'avaient jamais joué le rôle de *fundi*, peuvent aussi devenir des *walimu*, parce qu'on est venu d'abord les consulter et qu'ils ont réussi les cures demandées, ou bien parce qu'ils ont appris à l'occasion de soins qu'ils ont eux-mêmes reçus, et qu'ils ont ensuite appliqués à d'autres ; bientôt on voit des queues interminables de consultants s'aligner devant leurs maisons.

Bien que le *mwalimu* soit en fait souvent aussi un *fundi*, le rapport entre religion et pratiques magiques est à double tranchant. Une ancienne tradition, à laquelle le Coran fait allusion, attribue la connaissance de la magie au roi-prophète Sulaymân (Salomon). Le texte sacré dit en effet : « *Et ils suivirent ce que les diables racontèrent du règne de Salomon. Alors que Salomon n'a jamais mécré ! Ce sont les diables qui ont mécré : ils enseignent aux gens la magie ainsi ce qui a été révélé aux deux anges Hârout et Mârout, à Babylone ; mais ceux-ci n'enseignent rien à personne, qu'ils n'aient dit d'abord : Rien d'autre : nous sommes une tentation : ne sois donc pas mécréant ; ensuite les gens apprennent d'eux comment créer la division entre l'homme et son épouse. Or ils ne sont capables, avec cela, de faire du mal à quiconque, que par la permission de Dieu. Et ils apprennent ce qui leur fait mal à eux sans leur faire aucun bien...* »⁵ La responsabilité d'avoir introduit la magie (*sih.r*) parmi les humains ne repose donc pas sur Sulaymân, ce que les commentateurs reprennent en défendant le roi-prophète d'avoir exercé cet art : « *Et Sulaymân n'a pas été magicien et il n'a pas mécré en apprenant la magie* »⁶. Au contraire, cet enseignement émane non pas de Dieu, mais des diables qui avaient la possibilité d'accéder au ciel à l'époque de Salomon en des lieux d'où ils pouvaient entendre les propos des anges sur ce qui survendrait sur terre. Ensuite, les diables les

5 Coran, 2, 102, traduction Muhammad Hamidullah.

6 Cf. par exemple Muh.ammad 'Alî al-S.âbûn, dans *S.afuwat al-tafâsîr* « La Quintessence des exégèses ».

communiquaient aux devins qui les révélèrent aux gens. Mais une fois que la confiance s'est établie entre les devins et les diables, ceux derniers commencèrent à leur mentir en introduisant des propos qu'ils n'avaient pas entendus, au point d'ajouter à chaque mot vrai soixante-dix mots supplémentaires : « *Oui, et nous y prenions siège, aux places assises, à l'écoute. Mais quiconque prête l'oreille, maintenant, trouve contre lui un bolide aux aguets* »⁷. Ces diables descendaient du ciel pour rapporter aux gens ce qui est décrété par Dieu tout en ajoutant plusieurs informations mensongères, c'est ainsi, qu'ils enseignaient la magie et ce qu'il a été révélé aux deux ânes : Hârout et Mârout qui, d'ailleurs étaient convaincus que ce qu'ils enseignaient à Babylon était une tentation : « *mais ceux-ci n'enseignent rien à personne, qu'ils n'aient dit d'abord : Rien d'autre : nous sommes une tentation : ne sois donc pas mécréant* ». Cependant, l'efficacité de la magie n'est pas remise en doute, ni même, semble-t-il, la possibilité de l'employer légitimement, à condition de ne le faire que pour le bien, et non pour le mal, puisque les commentateurs disent : « *Celui qui l'a apprise pour se défendre de son atteinte causée par les gens, il a gagné ; mais celui qui l'a apprise dans le but de confirmer son atteinte contre les gens, il est perdu et égaré* »⁸. La magie serait donc licite si elle est simplement l'entreprise de pénétrer la connaissance de ce monde (en comorien *îlimu dunia*) à des fins bénéfiques, mais illicite et formellement condamnée, puisqu'elle empêche le salut, lorsqu'elle est utilisée à des fins maléfiques (ce serait alors la sorcellerie, en comorien *ucwai*). Pourtant, la magie reste toujours suspecte, puisque les mêmes commentateurs y voient les buts (nécessairement mauvais) des diables (*šayât.în*) : « *Mais les diables, ce sont eux qui ont enseigné aux gens la magie jusqu'à ce que leur but soit répandu entre les gens* »⁹.

Fonctions des *walimu*

La pratique de la magie est connue depuis longtemps aux Comores. C'est l'un des principes mêmes qui ont contribué à la fondation des villages et des villes. On raconte souvent que lorsque les premiers habitants du pays voulaient fonder un village *mdji*, ils faisaient recours au devin qui, après avoir préparé ses formules, processus connu sous le nom de *urema fali* « présager l'avenir »¹⁰, confiait aux gens un coq désigné

7 Coran, 72, 9,

8 Cf. par exemple Muh.ammad 'Alî al-S.âbûn, dans *S.âfuwat al-tafâsir* « La Quintessence des exégèses ».

9 *Ibid.*

10 L'expression est la traduction littérale de l'arabe *d.araba l-fa'lu* « présager l'avenir », que nous avons donné comme traduction dans le texte. On peut remarquer que les Comoriens se sont contentés de traduire littéralement le verbe arabe *dâraba* par *urema*

comme *kudume lande* « coq tricolore, rouge, noir et blanc », ou bien *kudume la puzi ndraru* « coq à trois couleurs, litt. trois plumes ». Il leur disait de s'installer là où le coq aurait chanté pendant leur passage.

Le recours au *mwalimu*, connu en comorien par *usahili* « demander, chercher », ne s'arrête pas là, puisqu'on doit le consulter aussi pour la construction des maisons, des mosquées, des places publiques, etc. C'est une pratique qui continue jusqu'à présent : le devin indique aux gens l'heure convenable pour le commencement de la construction. Ce procédé est connu par l'expression de *utsaha nyora* « la recherche de l'astre ». Commencer la construction à une heure indiquée par le *mwalimu* a un sens particulier : assurance que le travail s'achèvera sans la moindre difficulté et que la maison ne prendra jamais feu. C'est pourquoi on se demande à chaque fois qu'une maison a pris feu si son propriétaire n'avait pas consulté auparavant un *mwalimu* pour la construction.

On continue à solliciter sa compétence puisque après avoir fondé un village, les gens veulent y vivre. Ainsi, le *mwalimu* doit donner son avis concernant les mariages. Lorsque deux familles veulent marier leurs enfants, la consultation d'un *mwalimu* est vivement recommandée. Cette démarche connue en comorien par *nd'omwangalio endola* « le regard du mariage » ou bien *unadjimia*¹¹ *endola* « présager sur le mariage » litt : « lire les astres pour le mariage ». Le *mwalimu* augure sur l'avenir du mariage, sa durée, la santé, la richesse du couple, et le nombre d'enfants qu'il aura.¹² Ainsi, le *mwalimu* doit être au courant de bien des choses même les plus confidentielles, sur la famille, comme *enyora mndru yazaliwa* « l'étoile sous laquelle quelqu'un est né », ou encore les étapes antérieures de la vie d'une personne. Aussi, les gens préfèrent avoir un seul et unique *mwalimu* de confiance qui pourra tenir secrètes les diverses données de la famille ; on l'appelle alors *mwalimu wahatru* « notre devin », ou bien *mwalimu wa daho* « devin de la maison ».¹³

“frapper”

11 Vient de l'arabe *najjama*

12 Si le *mwalimu* voit une difficulté dans le mariage, il propose un *dalao* remède. Il peut aussi ne pas pouvoir préconiser une solution et dans ce cas on renonce au mariage proposé. Faire lire l'avenir du mariage par le *mwalimu* reste essentiel, y compris pour quelques Comoriens résidant en France.

13 L'importance de *mwalimu* est connue aux Comores même dans les chansons. on entend souvent se répéter le refrain qui sert à louer le *mwalimu* dans plusieurs chants et berceuses : *Tsipvode, bo wawe, pvo mondoha yahadja, emwalimu wahangu kadjanamba ndrabo* « Combien suis-je content, oh mon voisin, puisque le Rescapé est venu, mon devin ne m'a pas menti ». Cela suppose, comme on le sait, que les gens font recours chez le *mwalimu* quand ils ont besoin d'enfant. C'est le cas même des quelques couples comoriens vivant en Europe qui

Le *mwalimu* devrait en principe protéger les membres de chaque famille tout comme le village. Cela commence d'abord par les enfants.¹⁴ On leur fait porter des talismans qui les protègent contre les diables et le mauvais œil, puisque les enfants sont censés se promener loin de la maison, par exemple dans les champs, les rivières, au bord de la mer, endroits réputés comme repaire des mauvais djinns. A la maison, *daho*, nous retrouvons plusieurs écrits à caractère magique, accompagnés d'une noix de coco sur laquelle on a écrit des textes et des carrés magiques. Ils sont souvent suspendus à l'entrée de la maison, ou bien au-dessus de celle-ci, sur un grand bâton fixé sur l'un de ses côtés.¹⁵ On peut y trouver aussi, broutant dans le jardin de la maison, une chèvre consacrée à des djinns naturellement bienfaisants ; c'est *embuzi ya dalao* « la chèvre de remède » ou bien *mbuzi ya madjini* « chèvre des djinns », toujours de couleur blanche portant au cou un talisman. Cette chèvre est strictement surveillée et personne ne peut lui faire aucun mal, même si elle s'égaré dans les cimetières¹⁶. Sa fonction est de protéger la famille en détournant sur elle-même toute malédiction qui pourrait la frapper.

Une famille aux Comores, c'est aussi un champ, qu'on doit protéger par le procédé de *ukaza siliho* « mettre une protection » une sorte de talisman. Il s'agit parfois de la moitié d'une feuille de cocotier tressée et d'une noix de coco sur lesquelles on a écrit des formules en caractères arabes pour les suspendre soit à l'entrée du champ, soit à un endroit caché. On dit en principe que ceux qui cachent le talisman de leur champ sont des gens mauvais, car quelqu'un peut y prendre quelque chose et être ensuite ensorcelé. On entend beaucoup d'anecdotes concernant des parents qui, ayant mis un talisman en cachette dans leur champ, ont ainsi ensorcelé leurs propres enfants. Le *mwalimu* qui fait le

après avoir consulté les gynécologues en vain, retournent au bercail pour consulter un *mwalimu*. Un couple résidant actuellement à Paris m'a confié ceci en 2000, lorsque je suis allé chez eux pour les féliciter de leur nouveau-né. Ils m'ont confié les circonstances auxquels ils ont eu leur enfant-chéri, après s'être désespérés des prescriptions pharmaceutiques des gynécologues. Le nom de l'enfant témoigne tout : c'est un synonyme de voyage.

14 Il est très rare de rencontrer des enfants portant des amulettes aux Comores. On peut penser que cette tradition a cessé, mais il est probable que les gens le fassent avec beaucoup de discrétion. Pendant la chaleur caniculaire de l'été 2003, j'étais surpris de voir un enfant comorien en France porter une amulette sur le cou.

15 Ceux qui émigrent vers la France continuent à employer ce genre de talismans, qu'on peut voir souvent dans les appartements des H.L.M.

16 On ne tolère pas que les chèvres ordinaires aillent brouter entre les tombes. Il n'est pas rare que des gens saisissent et égorgent une chèvre qui avait pénétré dans leur cimetière familial.

talisman du champ donne un *shiyō sha siliho* « livre du talisman », on dit que c'est un livre de talisman, mais son rôle est de contrecarrer le talisman. Ainsi, on doit toujours l'avoir sur soi lorsqu'on veut se rendre au champ. Le *shiyō sha siliho* est strictement caché dans un endroit à la maison pour que les enfants ne puissent pas le trouver. Sinon, ils iront avec leurs camarades au champ pour prendre des produits et sans faire attention, ils peuvent saccager les cultures.

Les villages doivent être protégés contre les agressions de tout genre. Ces agressions peuvent venir des humains ou bien des djinns.¹⁷ C'est la raison pour laquelle, chaque localité s'arme souvent en pratiquant ce qu'on appelle *dalao la mdji* « remède du village » ou *idjabu sha mdji* « défense du village »¹⁸. Il s'agit d'une prière, parfois longue, faite souvent en deux étapes. Le *mwalimu* ordonne ses prières, qu'on doit réciter à plusieurs ou bien en petit groupe.

Les *walimu* qui œuvrent pour la tranquillité des villages ont la réputation d'avoir effectué ce qu'on appelle *hwenda manamini* « aller dans le sommeil »¹⁹. On croit que le *mwalimu* a une capacité hors du commun qui lui permet de se déplacer la nuit pour faire un voyage hors du monde, un avantage qui lui permet de rencontrer ses supérieurs, qui peuvent être des djinns puissants.

Le *mwalimu* possède des *wanazioni* « élèves », auxquels il transmet son savoir fondé sur la connaissance de la magie, d'où les expressions *mrwa shiyō* « porteur du livre », ou *mnadondo* « compagnon », mot à mot « petite patte », ou encore : *mrwa ngozi* « porteur de la peau » qui servent à désigner le disciple qui porte pendant ses différentes pérégrinations le livre (autrefois relié en peau). En effet, le *mwalimu* est souvent en déplacement, puisque les gens qui font appel à lui préfèrent en général qu'il vienne faire ses examens chez eux.

17 Il arrive parfois qu'un ancien village soit abandonné par ses habitants par recommandation d'un *mwalimu*.

18 *Idjabu* de l'arabe *h.ijāb* « voile, écran, protection ».

19 De l'arabe *manām* « sommeil, rêve, songe ».

من اهل العقاب والملاحات احسن الكلام كلام الله الملك المهيمن
 العزيز الغفار والذيرهم يوم المحنة اذ قضى الامر وهم في غفلة
 وهم لا يؤمنون باب منع البلاد ومن تمنى وذوقها العذبة
 وفتح البركة والمال والمحنة تاخر عنهم كانت في
 وثوب لا يحيا خمس ذراع وناس جك خمس آييف
 ومن ث مفتح خمس لحق وتكتب سبع آييف
 والعن بيمة وتاء خز في اشر الجديد ويفر
 ويطلب بعد يقبل العن خمس سمرة ويطلب
 ويقسم سبع آييف خمس وتكتب سبع
 وعش بيت ويدعوه يقضي المقصود
 تعاليب آييف من آس اذ قضاء الحاجة عند الله الطل
 حاجة قلبه خمس آييف وصحوص ثريب ونا
 خذ ثوب آييف وجير مبيع وناس جل آس بع آييف
 وتصدق ساعة مفتح جاب ويقر سلام قوله
 التي جـ ألف وطلا وآبع مئة وتسع وسبعين يفتح
 التي كانت خمس ثق والمحنة ونعمة ومنع البلاد
 آييف القضاء الحاجة وفتح البركة ولها فيه ولحمة
 تاخرها من خمس من ثوب مفتح
 وعشر مفتح وناس جل مفتح سبع وسبعين
 ما ويقسم المتاجية سبع بنو سجر والمنة بيت وبنو مائة الدخان

traduction

[1.] Chapitre qui empêche le malheur, et la maladie, et disparaissent la détresse et [...], et s'ouvrent le bonheur, et la richesse, et la faveur. Tu prends une bête brune*, et un gâteau, et un tissu *duri** de cinq coudées, et une noix de

* Mot en comorien dans le texte arabe.

coco, [et] cinq œufs, et du riz décortiqué, [et] cinq feuilles sur lesquelles tu écris les sept versets de l'amulette, et de l'eau bénite²⁰, et tu prends une natte neuve qu'on étale, et il s'y assied après s'être lavé avec l'eau bénite, et il met l'amulette, et il récite sept versets vingt-cinq fois, et cette prière vingt-cinq fois, et il implore par elle²¹. Le but est atteint, s'il plait à Dieu Tout-Puissant.

[2.] *Ensuite, celui qui veut l'accomplissement d'un besoin devant Dieu, pour tout besoin, il prend une bête blanche, et des grandes feuilles de riz, et tu prends un tissu blanc, et un gâteau mliha [?], et une noix de coco, [et] quatre œufs, et tu fais aumône à l'heure de Jupiter, et il récite « Paix ! Parole de la part d'un Seigneur miséricordieux »²² mille quatre cent soixante-dix-neuf fois. Les bénédictions s'ouvrent, et la subsistance quotidienne, et la faveur, et la fortune, et le malheur est éloigné.*

[3.] *Ensuite, l'accomplissement d'un besoin et ouverture des bénédictions, et de la santé, et de la faveur. Tu prends cinq mesures de riz décortiqué, et un tissu cousu, et une bête de plusieurs couleurs, et sept noix de coco de couleurs différentes, et il fait aumône à l'heure de Mercure, et il récite les Sept Protectrices : sourate du Prosternement, et sourate Yâ Sîn, et sourate de la Fumée, et sourate de l'Echéant, et sourate du Fer, et sourate de la Mobilisation, et sourate de la Royauté²³.*

[4.] *Chapitre qui empêche le malheur, et la maladie, et la tristesse et le chagrin, et qui fait libérer le prisonnier. Qu'il prenne de la poussière blanche, c'est-à-dire du sable*, quatre mesures, et un tissu blanc, et un gâteau blanc, et une bête blanche*, de l'encens, et mille cailloux, et une natte neuve, qu'on étale, et [on verse] la poussière sur la natte, et quatre savants, qui récitent le verset : « Puis, s'ils tournent le dos, dis alors : « Dieu est ma suffisance. Pas de Dieu, que Lui. En Lui je place confiance ; et Il est le Seigneur de l'énorme Trône. »²⁴*

[5.] *Cette prière empêche le malheur, et fait libérer le prisonnier. Tu prends un gâteau mliha, et une noix de coco, et trois œufs, un tissu blanc, [pendant] trois jours blancs, et des feuilles de riz, et du lait, et il fait l'aumône à l'heure de la bénédiction, c'est-à-dire de Mars et de Vénus, et il implore*

20 *Ázaima*, eau sur laquelle on a récité des prières.

21 Le texte n'indique ni les sept versets, ni la prière qu'il faut réciter. Sans doute le magicien les connaît, et n'éprouve pas le besoin de les mentionner ici.

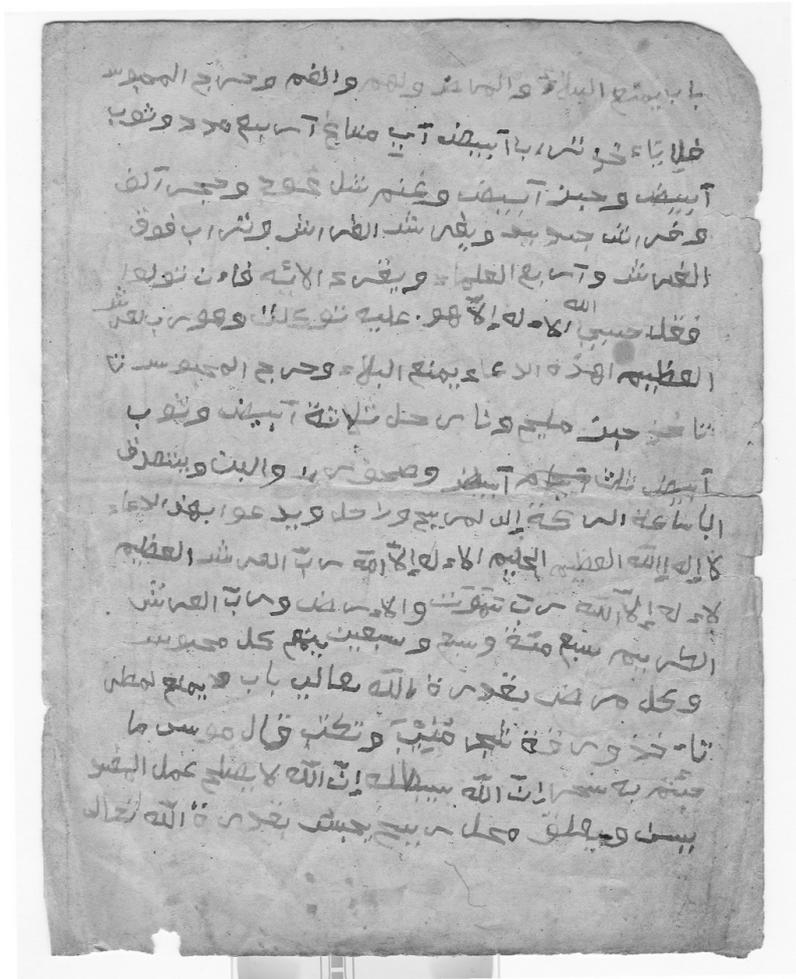
22 Coran, 36, 58.

23 Ce sont les sourates 32, 36, 44, 56, 57, 59, 67.

24 Coran 9,129.

par cette prière : « Il n'y a de Dieu que Dieu, l'Immense, l'Indulgent. Il n'y a de Dieu que Dieu, Seigneur du Trône immense. Il n'y a de Dieu que Dieu, Seigneur des cieux et de la terre, et Seigneur du Trône noble. » sept cent soixante-dix-sept fois. Elle dégage toute personne emprisonnée et toute maladie, par la force de Dieu Tout-Puissant.

[6.] *Chapitre qui empêche la pluie.* Tu prends une feuille de l'arbre *myimba*^{*}, sur lesquelles tu écris : « ...Moïse de dire : Ce avec quoi vous êtes venus, la voilà la magie. Dieu, en vérité, aura tôt fait de la rendre vaine. Oui, Dieu ne fait pas prospérer l'action des fauteurs de désordre. »²⁵ Et il [les] suspend à un endroit venteux, [la pluie] est arrêtée par la force de Dieu Tout-Puissant.



25 Coran 10, 81.

[7.] *Chapitre : remède [sur] un mur, les gens ne sont jamais atteints.* Tu écris ce carré magique [?] et les gens retrouvent la santé ; [le malheur] ne le frappe pas. Ce tableau tu l'écris sur un papier et tu le fais porter aux gens ou bien à un lieu

| | | | |
|-----|----|----|----|
| 6 | 14 | 17 | 1 |
| 19 | 2 | 7 | 15 |
| 113 | 5 | 2 | 9 |
| 13 | 5 | 4 | 65 |

| | | |
|---|----|---|
| 4 | 9 | 2 |
| 3 | 5 | 7 |
| 1 | 11 | 9 |
| | | |

| | | | |
|----|---|----|----|
| 11 | 4 | 1 | 6 |
| 5 | 3 | 15 | 15 |
| 19 | 9 | 9 | 3 |
| 2 | 7 | 12 | 13 |

[Le malheur] ne le frappe jamais. Fin.

[8.] *Chapitre qui empêche le malheur.* Tu écris sur une feuille de cocotier noire, légère. En voici le début : « Patience. Et endurez avec patience : oui, Dieu est avec ceux qui endurent avec patience. » Et deuxièmement : « Ho, les croyants ! De la patience ! Lutte de patience, tenez ferme, et craignez Dieu. Peut-être serez-vous gagnants. »²⁶ Et *Le Temps* trois fois jusqu'à la fin de la sourate²⁷. Celui qui l'écrit et le fait porter à une femme, celle-ci ne tombe jamais enceinte. [Caractères magiques.] Fin.

[9.] *Chapitre : le malade sait s'il vivra, ou s'il mourra.* Tu écris [sur] un œuf de poule, et tu [le] pèses [avec] de l'argent. S'il augmente, [le malade] guérira, mais s'il diminue il mourra, si [la balance] reste en équilibre, la maladie sera bénigne, et voici : [Caractères magiques.] La maladie est connue. Fin

Conclusion. Caractéristiques de ces textes

Un premier trait caractéristique qu'on doit avoir présent à l'esprit en étudiant ces formules, c'est qu'elles représentent plutôt un procédé mnémotechnique que des textes indépendants : le *mwalimu* n'a écrit généralement qu'une partie du rituel auquel correspond chaque formule. C'est la raison pour laquelle, beaucoup de choses recommandées par le *mwalimu* manquent, comme, par exemple, ce qu'on doit écrire exactement dans la première formule, où il se contente de dire : « tu écris les sept versets du talisman ». Le texte exact à employer n'est pas précisé, tout simplement parce que le propriétaire du manuscrit était certain de s'en

26 Citations du Coran, 8, 46 et 3, 200 (traduction Hamidullah modifiée pour faire apparaître le mot « patience » partout où le texte a la racine *s.abr*).

27 C'est la sourate 103, très courte, et qui se termine par le mot *s.abr* « patience ».

souvenir même sans guide écrit. De même, quand on écrit sur des feuilles ou palmes de cocotier, n'importe quelles feuilles ne pourraient être utilisées, mais le *mwalimu* ne le précise que dans certains cas (formules 2, 5 et 6). Il en va de même pour les noix de coco, dont la couleur est précisée parfois, s'il s'agit d'une consultation que le *mwalimu* prescrit à un tiers, on précise la couleur de la noix. En effet, on peut remarquer que les noix de coco, sont associées avec des bêtes d'une couleur accordée à celle de la noix, selon des correspondances symboliques qui nous échappent en partie, mais qui doivent obéir à des règles précises : avec *hidru sha mwule* « une noix de coco de couleur grise », c'est *mbuzi ya hidi* « une chèvre de couleur noire » ; avec *hindru sha irasi* « une noix de coco *irasi* » c'est une bête brune, etc.

Pour que l'étude soit complète, on ne pourra donc pas se contenter de l'analyse philologique des textes, il faudra y ajouter tout un volet ethnographique, en interrogeant les détenteurs des manuscrits (qui peuvent avoir hérité de certaines connaissances même s'ils ne les pratiquent plus), et surtout en observant la pratique des *walimu* d'aujourd'hui. En effet, les pratiques que ces textes anciens décrivent sont encore actuelles, même si les tentatives de les éliminer n'ont pas manqué, au nom de la révolution, du rationalisme et du progrès scientifique au temps d'Ali Soilihi, et plus récemment au nom du retour à la pureté de l'islam chez les prédicateurs salafistes d'aujourd'hui. Toutes ces tentatives de lutte contre les « superstitions » (selon les uns), ou contre les « innovations » (selon les autres), ont pour résultat non pas tellement de faire disparaître les pratiques magiques, mais plutôt d'obliger les *walimu* à agir discrètement...

J'espère que ces quelques exemples ont pu montrer l'intérêt à la fois linguistique, historique et anthropologique de l'étude de ce type de documents pour notre pays. Quel que soit le jugement qu'on porte sur les pratiques qui les ont fait naître, il n'en reste pas moins que ces « grimoires » appartiennent au trésor de la culture traditionnelle.

Je souhaite encourager les chercheurs et étudiants à rechercher ces textes, non plus pour les brûler ou les détruire comme naguère, mais pour les protéger et pour analyser les différents aspects de pratiques et d'idées traditionnelles qui, si on n'y prend garde pourraient bien disparaître à jamais.

RÉFÉRENCES

- ALI SOILIHI,
1990 *Paroles et Discours d'Ali Soilihi, président des Comores. 1975-1978*. Transcrits, traduits et présentés par Michel Lafon. Paris : INALCO, 227 p. (Travaux et Documents CEROI, 9.)
- BLANCHY, S., GUEUNIER, N. J.,
2000b "L'« impossible » Charles Poirier, administrateur et ethnographe aux Comores", *Etudes Océan Indien*, 29, pp. 93-119, bibl.
- FAHAD, Toufic,
1987 *La divination arabe, Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris : Sindbad 563 p. index.
1968 *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de L'Hégire*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 321 p. index.
- LAMBEK, Michael,
1993 *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto : Toronto Univ. Press, 1993, XIX-468 p.
- MAKILAM,
1996 *La Magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, Paris : 328 p.
- MOHAMED, Said Assoumani,
2001 *L'enseignement arabo-islamique aux Comores*. Mémoire : Maîtrise L.L.C.E. Arabe. Paris III, 106 p.
2003 *Compétences et Pratiques des Cadis dans la justice musulmane aux Comores*. Mémoire : D. E. A. Moyen-orient Méditerrané. Paris III, 172 p.
- Muh_ammad, 'Alî S_âbûn,
2000 *s_âfuwat al-tafâsîr*, la Mecque : Dâr al-fikr 3T.
[Coran. Traduction citée.]
1973 *Le Saint Coran. Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah...* 8^e édition révisée et complète. Ankara : Hilâl Yayynlary, Beyrouth : Salih Ozcan, LXX-827-851 p.
- OUTIS, Aïssa,
1984 *Possession, Magie et Prophétie en Algérie. Essai ethnographique*, Paris : Arcantère 219 p.
- POIRIER, Charles,
1942 "Mœurs et coutumes des insulaires des Comores et de Nossi-Be" in : *Centenaire du rattachement à la France des îles Nossi-Bé et Mayotte*. Tananarive : Imprimerie Officielle, pp. 222-255. ("Amicale des Journalistes et écrivains français de Madagascar".)

POIRIER, Charles,

- 1947 *Catalogue des manuscrits arabes ou sakalava et des livres arabes imprimés, en usage chez les "Moualimou" et "Foundi" de l'Archipel des Comores, composant la collection formée par M. Poirier C. N.,...* Tananarive, 4 p. dactyl.

ROTTER, Gernot,

- 1976 *Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert v. G. Rotter. Beirut, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 2 vol. XII-106 + 116 p., bibl., index, fac-simile (vol. 2) ("Beiruter Texte und Studien". Bd. 18.)

La piraterie dans les eaux comoriennes au XVII^e siècle.

Le séjour à Anjouan des pirates Misson et Caraccioli :
réalité et fiction littéraire.

par Alain CLOCKERS
chercheur-associé du CRESOI
Université de La Réunion

Le cadre de la recherche¹

Toute recherche sur les Comores vous oriente inévitablement vers Madagascar. D'une superficie nettement plus grande, l'île possède une histoire ancienne complexe à laquelle l'archipel comorien a participé à différentes périodes. Formant un véritable couloir d'accès entre l'Afrique et Madagascar, les quatre îles y ont drainé un trafic d'échanges et ont constitué des étapes précieuses pour l'approvisionnement des navires dans le canal du Mozambique. C'est à partir de ce couloir d'accès que s'articulaient une série de routes de navigation qui partaient vers ou venaient de la Péninsule indienne, de l'Inde, de l'Arabie du Sud, du Golfe Persique, de la Mer Rouge, des côtes d'Afrique et d'Europe via le Cap que l'on voulait toujours croire de « *Bonne Espérance* ».

Ces routes, ou plutôt leurs points de départ et d'aboutissement, constituent un vaste spectre d'investigations dont les premières étapes mènent d'abord à Moroni au CNDRS (Centre National de Documentation et de Recherche). Ensuite, c'est à Tananarive qu'il faut aller, aux Archives Nationales, à l'Université de Madagascar, à l'Académie malgache et au Musée Archéologique. A ce stade de la recherche, parmi les nombreuses sources documentaires recensées, il en est une, sorte de vaste synthèse de toutes les autres, qui s'impose : il s'agit de l'œuvre d'Alfred GRANDIDIER, la fameuse *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*. Elle fut publiée entre 1903 et 1920, en collaboration avec Guillaume GRANDIDIER et Henri FROIDEVAUX, et comportait 9 tomes. C'est sur le 3^{ème} tome publié en 1905 que l'attention se focalise.

¹ **Abréviations** : GRDR : GRANDIDIER ; COACM : *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar* ; E.O.I. : *Etudes Océan Indien*, Paris, INALCO.

C'est qu'il renferme des documents sur la période allant de 1640 à 1715. Or cette période est particulière pour l'océan Indien : c'est la période des *pirates*. On sait qu'à partir de 1680 leurs activités s'y sont intensifiées. Dès que l'on parle de pirates et d'îles, l'imagination s'emballe : romans d'aventures et autres littératures de jeunesse nous ont forgé une image de cette époque qui continue de fasciner et de faire rêver. Rien d'étonnant donc si l'on se laisse aller à la lecture de leurs aventures, surtout quand celles-ci prennent l'apparence de récits authentiques puisque retranscrits dans la très sérieuse *Collection* de GRANDIDIER.

Nous savons qu'ils ont bel et bien existé, ces forbans. Qu'ils étaient attirés par les précieuses cargaisons des vaisseaux des Compagnies des Indes orientales, et toujours prêts à ponctionner leur part de l'important trafic qu'animaient les bateaux indiens, arabes ou turcs avec la Mer Rouge et les côtes africaines. C'est alors qu'ils commencèrent à fréquenter les Comores. Tant pour s'approvisionner en eau et en nourriture, que pour y surprendre tout navire également heureux d'y effectuer une étape « *rafraîchissante* »².

Parmi ces pirates, il en est deux que les aventures singularisent. Il s'agit de MISSON et son compagnon CARACCIOLI. Leur passage à Anjouan et à Mohéli mérite que l'on s'y attarde à la fois pour ce qu'ils y ont fait, pour la manière dont cet épisode a été présenté, pour quelques détails de la vie des indigènes distingués par le narrateur, mais aussi pour le contexte particulier – mythique ou non – dans lequel s'inscrit cet épisode comorien : celui de la *République de Libertalia*.

* *

Le contexte historique

Au XVIII^e siècle, les corsaires français, anglais et hollandais infestaient la mer des Caraïbes à la poursuite des bateaux espagnols, chargés qu'ils étaient de déstabiliser cette puissance coloniale dont le monopole n'était plus accepté par les autres puissances européennes. C'est en 1689 que l'Angleterre signa un traité de paix avec l'Espagne : la course disparut alors des Caraïbes. Reconvertis, certains corsaires se tournèrent vers des

² Le capitaine Henry CORNWALL, au service de la Compagnie anglaise des Indes orientales entre 1715 et 1720, conseille « à tous les navires qui touchent ce port [de Mutsamudu à Anjouan] d'être prudents quand ils mentionnent leur lieu de destination, car c'est un endroit de relâche très fréquenté par les pirates européens qui y viennent pour savoir quels navires sont dans les parages (...). [Il est] prudent de ne pas s'arrêter à cette île par crainte des pirates ». Cf. MOLET-SAUVAGET A., *Documents anciens...*, dans *E.O.I.*, Paris, INALCO, 1994, p. 121. – Voir la bibliographie en fin d'article.

métiers moins risqués. Mais pas tous ! D'autres choisirent de poursuivre l'aventure et devinrent des pirates. Ce sont les navires du trafic Afrique-Amérique dans l'Atlantique qui en firent les frais. Mais l'océan Indien et la Mer Rouge devinrent aussi leurs nouveaux terrains de chasse.

Un événement majeur devait les y attirer. Il s'agit de la guerre entre le Grand Moghol AURANGZEB et la Compagnie anglaise des Indes orientales (1687-1690). Les navires pirates participèrent à cette guerre et prirent alors l'habitude d'attaquer les navires arabes ou indiens. Sous prétexte que pour des chrétiens « *ce n'était pas un crime de piller des païens* », ils poursuivirent l'entreprise bien après le conflit anglo-moghol. Les navires chrétiens commencèrent aussi à faire l'objet de toute leur attention. Les pirates s'attaquèrent donc au trafic commercial multiséculaire entre les côtes indiennes, les rivages de la Mer d'Oman, les côtes orientales africaines et les ports de la Mer Rouge.

Ils devinrent ces fameux « *pirates de la Mer Rouge* », cette mer à l'entrée de laquelle ils installèrent leur première base, sur l'île de Perim³. Mais ils lui préférèrent bien vite les îles Comores et Madagascar qui leur offraient plusieurs avantages : de nombreuses baies pour s'y cacher, de l'eau douce et de la nourriture en abondance, des rivages en pente douce pour le carénage et des forêts pour la réparation de leurs bateaux⁴. En outre, les populations indigènes ne représentaient pas un grand danger pour eux. Souvent ils firent du commerce avec eux et leur prêtèrent même assistance dans leurs guerres locales⁵. C'est d'ailleurs dans ce dernier contexte que s'inscrit l'épisode des pirates MISSON et CARACCIOLI. En effet, au moment où ces derniers arrivèrent aux Comores, le conflit entre Mohéli et Anjouan était depuis longtemps entamé. Mohéli voulait se défaire de la suzeraineté d'Anjouan. Suzeraineté qui remonterait aux environs de l'an 1300 de l'ère chrétienne⁶, et qui est encore attestée en 1614 par le navigateur Walter PEYTON qui fit relâche à Mohéli :

3 Au milieu du détroit de Bab el Mandeb, face à l'actuelle République de Djibouti, au large du Yemen. Ce site commande l'entrée de la Mer Rouge.

4 Cf. MOLET-SAUVAGET A., *Madagascar et les colonies d'Amérique pendant la période de la piraterie européenne (1680-1700) : contexte et documents de base*, dans *E.O.I.*, 1991, n° 13, p. 8-9. – Egalement confirmé par BELROSE-HUYGUES V. qui relève que « *Madagascar fournissait à la construction navale des comptoirs africains de beaux mâts coupés dans la baie d'Ampasindava (Çada) ou au fond de celle de Boina (rivière des mâts – Androhibe)*. Cf. BELROSE-HUYGUES V., *La baie de Boina entre 1580 et 1640 (...)*, dans *Omalý sy Anio (...)*, Tananarive, Université de Madagascar, 1983-1984, n° 17-18-19-20, p. 181.

5 Cf. MOLET-SAUVAGET A., *op.cit.*, p. 8-9.

6 D'après MOLET-SAUVAGET A., *Passage du navire interlope « Rochester » à Anjouan, [11 au 18 juin 1704]. Description par John Pike*, dans *E.O.I.*, Paris, INALCO, 2000, n° 29, p. 95, note 162.

« *Le roi de Juanni [Anjouan] est aussi le souverain de Mohély, mais il délègue ses pouvoirs au Sultan de cette dernière île*⁷ ».

La scission entre les deux îles se serait opérée au milieu du XVII^e siècle, entre 1630 et 1660.

Avant d'aborder le séjour des pirates à Anjouan, une dernière précision doit être donnée concernant les marchandises piratées. Où aboutissaient leurs butins ? Car la piraterie n'a de sens que si ceux qui la pratiquent trouvent à écouler leurs marchandises. C'est ainsi que nous découvrons que ce sont les colonies de la Nouvelle Angleterre (les Colonies anglaises d'Amérique) qui furent impliquées dans cette piraterie. Ce sont des villes comme « *Boston, New Port, New York et Philadelphie qui poursuivirent avec les pirates de la mer Rouge le commerce interlope qu'elles avaient eu avec les flibustiers des Caraïbes* »⁸. C'est grâce à elles que ce commerce (« *the Red Sea Trade* ») et la piraterie européenne prirent un tel essor. Dans ce contexte, Madagascar devint d'une part, le point d'aboutissement des pirates à leur retour de course dans les mers indiennes, et d'autre part, celui des navires marchands en provenance des colonies américaines : ces derniers arrivaient pour les ravitailler en produits de première nécessité et repartaient chargés du produit de la piraterie en même temps que d'esclaves malgaches. Ces deux activités complémentaires rendirent nécessaire la création de comptoirs à Madagascar. C'est l'île Sainte-Marie et les côtes environnantes du nord-est de la Grande Ile qui accueillirent désormais les agents des hommes d'affaires américains⁹.

Une lettre du Colonel Robert QUARY envoyée depuis l'Amérique des colonies aux Officiers des Douanes d'Angleterre en 1699, est très explicite sur la nature de ce commerce :

« *Je dois faire connaître aux Honorables Officiers des Douanes de Sa Majesté qu'on ne pense ici [en Pennsylvanie] en ce moment qu'au commerce avec Madagascar pour gagner de l'argent. Les négociants de New York ont fait des fortunes dans ce commerce comme celui de Curaçao. De jour en jour, on attend trois navires venant de Madagascar ; ils ont l'ordre de relâcher à divers caps de cet Etat où les attendent des sloops pour les décharger et mettre leurs marchandises en sûreté. Il y a en*

7 Cf. GRDR, *COACM*, t. 2, p. 84.

8 Cf. MOLET-SAUVAGET A., *Madagascar et les colonies...*, dans *E.O.I.*, 1991, n° 13, p. 9.

9 Américains en tant qu'habitants des colonies anglaises d'Amérique, et non en tant que citoyen du nouvel Etat qui ne prendra forme qu'à la fin du XVIII^e siècle. Pour plus d'informations sur ce commerce prospère avec les colonies anglaises d'Amérique, voir, parmi d'autres, l'article de MOLET-SAUVAGET A. sur *Madagascar et les colonies d'Amérique...*, cité plus haut.

ce moment plusieurs navires prêts à quitter New York et d'autres ports plus au Nord, pour aller porter une cargaison appropriée aux Iles Madères, où ils prendront en échange des vins et des eaux-de-vie qu'ils porteront directement à Madagascar où ils les vendront aux pirates et leur achèteront à vil prix leurs trésors, (...). De là-bas, ils reviennent ici [en Pennsylvanie], où ils ont toute facilité pour mettre leur cargaison à terre ou la transborder sur des sloops qui les attendent (...) »¹⁰.

Tel fut le contexte général dans lequel nos deux pirates abordèrent¹¹ à Anjouan.

* *

Le séjour de MISSON et CARACCIOLI à Anjouan

Les actions guerrières

MISSON, gentilhomme provençal « converti très jeune à la piraterie¹² » et son acolyte italien CARACCIOLI, ancien dominicain défroqué, arrivèrent à Anjouan en 1693, en provenance de l'Atlantique et des Caraïbes. A Anjouan régnait alors une reine du nom de Halima Ière¹³. C'est à son palais de Domoni que les pirates lui offrirent leurs services au moment où les voisins mohéliens étaient en conflit ouvert avec les Anjouanais. Ils répondirent favorablement à la demande d'aide de la souveraine pour mater les Mohéliens, comme d'ailleurs d'autres navigateurs le feront plus tard (Capitaine CORNWALL en 1700, et le Commodore LITTLETON¹⁴ en 1703-0704).

10 Cité par GRANDIDIER A. & G. : voir GRDR, *COACM*, 1913, t. VI, p. 50.

11 Actuellement *Libertalia* est considéré comme un mythe, les pirates MISSON et CARACCIOLI sont jugés fictifs, et la paternité de l'*Histoire des Pirates* n'est plus reconnue unanimement à JOHNSON/DEFOE. Notre objet n'étant pas ici de remettre en cause cette paternité en ce qui concerne les épisodes comoriens et libertaliens, nous invitons le lecteur à se référer sur ce sujet à l'article J.M. RACAULT, *De l'aventure flibustière à la piraterie littéraire : Defoë, Legat, les deux Misson et la République utopique de Libertalia*, dans *Les Tyrans de la mer. Pirates, corsaires et flibustiers*, Paris, Presse Universitaire de Paris-Sorbonne, 2003, p. 243-263., ainsi qu'à l'article de Michel-Christian CAMUS, *L'inexistence du pirate Misson de Daniel Defoë*, paru dans la revue *Dix-huitième siècle*, Paris, n° 30, p. 489-498. : ces articles présentent un autre regard sur DEFOË et son œuvre. – Nous remercions ici le Professeur J.M. RACAULT qui a eu la gentillesse de nous communiquer son article et de nous avoir fait connaître celui de M. Ch. CAMUS. – Voir aussi les mises au point qu'Anne MOLET-SAUVAGET réserve à MISSON, DEFOË et JOHNSON aux pages 118 et 119 de son ouvrage consacré aux *Documents anciens sur les îles Comores...*, 1994.

12 L'expression est de Jean MARTIN, dans son livre *Comores : quatre îles entre pirates et planteurs*, Paris, L'Harmattan, 1983, p. 24.

13 Halima Ière, présentée comme régente, à côté de son frère qui dirigeait les affaires du royaume. Cf. GDRD, *COACM*, t. 3, p. 482, et J. MARTIN, *Ibidem*.

14 Cf. J. MARTIN, *Ibidem*. – Et d'après HAMILTON A., *A New Account of the East Indies from 1688 to 1723*, Londres, 1727, t. I, chap. II, cite dans GRDR, *COACM*, t. 3, p. 625, note 3, et t. , p. 159.

L'affaire commence par une tentative de débarquement des Mohéliens sur la côte ouest d'Anjouan. Une traversée en ligne droite permet en effet d'atteindre rapidement les grèves couvertes de galets de Pomoni ou les plages de Moya. CARACCIOLI avec ses acolytes et quelques guerriers anjouanais repoussèrent les Mohéliens après un combat meurtrier : de nombreux cadavres jonchèrent rapidement les lieux de débarquement. De son côté, MISSON et sa flotte attendirent au large les rescapés en fuite et leur barrèrent la route du retour. Une centaine de fugitifs furent faits prisonniers et renvoyés à Mohéli porteurs d'un message de paix : ce message fut accueilli avec mépris par le Sultan qui répondit n'avoir pas de conseils à recevoir pour faire la paix ou la guerre. Devant une telle arrogance, la réaction anjouanaise et celle de MISSON ne pouvaient tarder. Avec son vaisseau le *Provençal*, ce dernier prit la tête d'une expédition punitive vers Mohéli. Une fois débarqués, les pirates accompagnés d'Anjouanais se livrèrent au pillage et au saccage de l'île¹⁵, face à environ 700 Mohéliens armés de sagaies et de flèches¹⁶ qui n'eurent que peu d'effets contre les fusils des pirates. Opération de pillage peu fructueuse, suivie plus tard d'une seconde expédition¹⁷ que les acolytes de MISSON espéraient plus rentable. En vain. Les résultats furent décevants.

15 D'après Jean MARTIN, *Ibidem*, qui ne respecte cependant pas le texte de JOHNSON reproduit dans GRDR, *COACM*, t. 3, p. 484 : ce dernier ne parle que de « la capitale qu'ils réduisirent en cendres » en précisant encore « qu'ils coupèrent autant de cocotiers qu'ils purent et se rembarquèrent ». Ce dernier détail laisse supposer que le cocotier occupait une place prépondérante dans l'économie des îles de Mohéli et d'Anjouan : abattre des cocotiers y constituait un grave préjudice. On ne pouvait espérer commettre pire exaction contre son ennemi que de le priver de sa principale ressource : le cocotier. – Voir encore *infra*, le paragraphe 5.1. Le « fond » du récit.

16 L'usage des arcs et des flèches est attesté à Madagascar par E. FLACOURT et d'autres navigateurs, bien que les petites sagaies employées comme armes de jet à côté de la lance aient été d'un usage plus généralisé. Louis MOLET (cité par Cl. ALLIBERT dans son édition critique de FLACOURT, p. 509, note 11 et 12) fait remarquer que « la tradition malgache austronésienne est plus spécifiquement axée sur la lance et la sarbacane. L'arc et la flèche seraient plutôt des apports africains et/ou persans ». – Aux Comores, l'emploi de ces armes est également attesté par plusieurs navigateurs, comme John DAVIS lors de son passage à Anjouan en 1598, et PYRARD DE LAVAL lors de son passage à Mohéli en 1602. – Voir GRDR, *COACM*, t. 1, respectivement p. 256 et p. 304. – Voir MOLET L., *Le problème de l'arc à Madagascar. Arc, javelot et sarbacane*, dans POIRIER J., RABENORO A., *Tradition et dynamique sociale à Madagascar*, 1978, p. 31-107.

17 Alors que MISSON avait précédemment rejeté une demande du frère de la reine pour « une seconde descente à laquelle il se proposait de prendre part afin d'assujettir sous sa domination les Mohéliens ». MISSON avait alors préféré inviter la Reine à plus de sagesse et lui avait conseillé un traité de paix avec les Mohéliens. Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 484.

Les liaisons sentimentales

A cet endroit du récit, les aventures de nos deux pirates prennent une allure qui contraste avec les récits des autres navigateurs. Du descriptif minutieux, des observations pragmatiques, ou du récit de combats, on passe à un récit romanesque. Les intentions de l'auteur apparaissent alors explicitement différentes des autres observateurs.

C'est que l'on apprend, en effet, que si les expéditions à Mohéli s'étaient avérées peu rentables, tout n'avait pas été perdu pour ces marins esseulés. Certains d'entre eux avaient découvert d'autres « trésors » à Anjouan. Quelques relations matrimoniales s'y étaient en effet nouées. J. MARTIN met en doute¹⁸ la nature de ces mariages : « *mais était-ce véritablement des mariages ?* », se demande-t-il. A la mode victorienne, certainement pas ! Mais selon les usages de l'époque et du lieu, pourquoi pas ?¹⁹ Quoi qu'il en soit, MISSON et CARACCIOLI avaient épousé des princesses²⁰ : les chefs, les leaders épousent toujours des princesses... Quant à l'équipage, certains de ses membres ne s'étaient pas privés de prendre femme et même de décider de rester sur l'île et d'abandonner leurs compagnons de bordées²¹.

Au retour d'une dernière expédition militaire à Mohéli²², les pirates blessés furent soignés sur leurs bateaux : les jeunes « mariés » le furent par leurs femmes anjouanaises pendant 10 semaines (2 ½ mois)²³. JOHNSON²⁴ souligne à propos de ces blessés que « *leurs femmes anjouanaises leur témoignèrent une affection dont on n'eût pu les croire capables* ». L'auteur

18 Cf. MARTIN J., *op.cit.*, p. 25.

19 Une dot a bien été remise. – Voir ci-après note 20.

20 « *La Reine fournit à ces hôtes tout ce qui leur était nécessaire ; Misson épousa sa sœur et Caraccioli se maria avec la fille de son frère. La dot était constituée de trente fusils et d'autant de pistolets (...) et de deux barils de poudre et quatre barils de balles* ». Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 482.

21 Pas pour bien longtemps, semble-t-il. L'air du large incita la plupart à rejoindre leurs comparses à Madagascar, et pour certains d'entre eux, avec leurs épouses anjouanaises. Un capitaine anglais de Plymouth atteste les avoir rencontrés à Anjouan quelques années plus tard, avant leur départ vers la Grande Ile, vers cette mythique république de Libertalia. – Voir GRDR, *COACM*, t. 3, p. 482, repris par MARTIN J., *op.cit.*, p. 25. – Le texte reproduit par GRDR, *COACM*, t. 3, p. 503 précise : « [Lors d'un premier retour de Caraccioli à Anjouan] *les dix pirates de Misson qui s'étaient établis à Anjouan, étant désireux de retrouver leurs compagnons, furent amenés à Libertalia avec leurs femmes, ils en avaient chacun deux ou trois, et leurs enfants : le [vaisseau] le « Bijou » dut faire deux autres voyages pour rapatrier le reste des Anjouanais [de retour de Libertalia]* ».

22 Menée afin de finaliser un traité de paix avec le Sultan de Mohéli, elle s'est mal terminée puisque les pirates furent attirés dans un guet-apens dont ils ne sortirent qu'avec des morts et des blessés.

23 8 semaines selon la version présentée par A. MOLET-SAUVAGET, *Documents anciens sur les îles Comores...*, 1994.

24 Nous rappelons ici que notre étude s'inscrit dans une perspective « Johnson=Defoë ». Voir *supra*, la note 11.

commence ensuite un récit insolite qui met en évidence les qualités exceptionnelles de certaines de ces femmes pour qui ces liaisons amoureuses semblent avoir pris une allure passionnelle²⁵. Il raconte le désespoir de l'une d'entre elles qui au moment d'enterrer son époux se donna la mort. La singularité du récit mérite qu'on le présente ici intégralement:

« [La femme] de l'un d'entre eux qui vint à mourir resta un long temps auprès de son cadavre, immobile comme une statue, puis, l'embrassant sans verser de pleurs, elle demanda la permission de l'emener [sic] à terre pour le laver et l'ensevelir, priant les amis de son mari, par l'aide d'un interprète et en y ajoutant quelques mots de notre langue qu'elle connaissait, de venir le lendemain lui rendre les derniers devoirs.

« Un certain nombre de marins alla en effet à terre, apportant la part qui revenait au défunt dans les prises effectuées et qui, sur l'ordre de Misson, fut remise à sa veuve. Quand elle eut entre les mains cet argent et qu'on l'eut assuré qu'il était bien à elle, elle sourit en disant : « Que tout cet argent me plairait, s'il pouvait me servir à racheter la vie de mon mari et l'arracher à la mort et que je l'accepterais alors avec reconnaissance ! Mais, comme il n'est point capable de le faire revivre, je n'en ai que faire et vous pouvez le garder ». Puis elle les pria d'accomplir les cérémonies funèbres suivant l'usage de leur pays, de peur qu'il ne fût fâché s'il en était autrement, et elle les avisa qu'elle n'y assisterait pas, ayant hâte de se remarier. Cette fin de discours, qui s'accordait si peu avec le commencement, surprit fort les Européens qui néanmoins se laissèrent guider par elle jusqu'à une plantation de bananiers où ils trouvèrent une multitude d'hommes et de femmes assis autour du corps qui était déposé sur le sol même et recouvert de fleurs.

« Après les avoir tous embrassés les un après les autres, sans oublier les Européens, elle s'assit et lança des imprécations contre les Mohéliens qui avaient tué en trahison celui qui était l'objet de son premier amour et à qui elle avait donné tout son cœur et sa virginité, et qui maintenant était insensible à ses caresses ; puis elle fit son éloge, l'appelant le « Bonheur des enfants », le « Bien-Aimé des Vierges », l'« Etonnement des jeunes gens » et célébrant sa force, sa beauté, sa bravoure, le comparant à un taureau pour son audace, à un agneau pour sa douceur, à une tortue pour son affection. Une fois ce discours terminé, elle se coucha à côté de son mari et l'embrassa, puis, se relevant, elle se fit une blessure profonde sous le sein gauche avec une baïonnette et tomba morte à ses côtés.

« Les Européens furent étonnés de l'amour profond que cette jeune fille, qui était d'après ce qu'on leur dit tout au plus âgée de dix-sept ans, témoigna ainsi pour leur compagnon, et ils admirèrent son courage, regrettant de l'avoir mal jugée et de l'avoir méprisée lorsqu'elle avait annoncé qu'elle avait hâte de se remarier, propos qu'ils n'avaient pas tout d'abord compris ».

25 Cf. GRDR, COACM, t. 3, p. 489-491.

« Après avoir assisté aux funérailles des deux époux, les marins retournèrent à bord et racontèrent ce qui s'était passé. Les femmes des capitaines n'en parurent nullement surprises et celle de Caraccioli dit simplement qu'elle était certainement de haute noblesse, car les femmes nobles doivent suivre leur mari dans l'autre monde²⁶, sous peine d'être jetée à la mer et de devenir la proie des poissons, or elles savaient que leur âme n'aurait aucun repos tant que tous les poissons qui auraient mangé de leur chair ne seraient pas morts. Misson leur ayant demandé si elles auraient agi de même au cas où leurs maris fussent morts, sa femme répondit au nom de toutes que, sous aucun prétexte, elles ne voudraient être l'opprobre de leur famille et que du reste leur amour pour leur mari ne le cédait point à celui de la veuve qu'il admirait tant²⁷ ».

Elles démontrèrent d'ailleurs cet attachement à leurs pirates de maris, puisqu'elles les accompagnèrent jusqu'à Diégo-Suarez²⁸ où MISSON alla fonder « *Libertalia* », république utopique dont les ressources devaient être assurées par les abordages des navires de tous pavillons dans l'océan Indien. Cette base arrière pour leurs opérations de piraterie²⁹ verra naître ainsi les enfants de ces liaisons « tendres » d'Anjouanaïses et de parias européens. Certaines malgaches partagèrent le même sort pour donner naissance à des enfants qui constitueront ce que les habitants de la Grande Ile appelleront les « *Zana Malata* » : les « *mulâtres* » (métis). Ce groupe constituera désormais un rameau du peuple betsimisaraka. Ce furent ces derniers qui, accompagnés de quelques « *zana malata* », auraient entrepris les grandes expéditions de pillages des Comores à la fin du XVIII^e siècle. Tragique retour du sort !³⁰

* *

26 Ce qui laisserait supposer une influence indienne sur les usages funéraires de la noblesse anjouanaïse : conséquemment, une origine indienne ou indo-persane des membres de cette noblesse pourrait être ainsi suggérée.

27 La transcription d'A. MOLET-SAUVAGET, telle que présentée dans son ouvrage *Documents anciens...*, 1994, p. 105-119, diffère sur certains mots ou expressions, sans toutefois altérer pour l'essentiel le récit reproduit dans GRANDIDIER.

28 Dans le récit de Johnson, *Libertalia* est localisée au Nord-ouest de Madagascar et Diégo Suarez se trouve bien au Nord-Est. Cette invraisemblance est utilisée par A. MOLET-SAUVAGET pour démontrer l'inexistence de *Libertalia*, ainsi que le caractère fictionnel du récit de Johnson qu'elle assimile cependant toujours à Defoë en qui elle voit l'auteur de *l'Histoire des Pirates*.

29 Cf. DESCHAMPS H., *Les pirates à Madagascar aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Berger-Levrault, 1972 (voir notamment les pages 89 à 107 consacrées à *La République de Libertalia*). - *Libertalia* pourrait avoir été un de ces fameux comptoirs dont nous avons parlé plus haut et par où étaient écoulées les marchandises destinées aux colonies d'Amérique. Certains éléments du récit permettent de le penser, comme par exemple ce passage extrait de la page 492 du t. 3 de GRDR, *COACM* : « il jugea cet endroit excellent pour y établir un lieu de refuge (...), et y bâtit des maisons et des hangars pour y abriter leurs prises ».

30 Que l'auteur du récit – qui qu'il soit – n'a pas pu connaître !

Les « visites » des autres pirates aux Comores

A côté des aventures de MISSON, il en existe d'autres, elles aussi fondées sur des récits « véridiques » d'hardis navigateurs prompts à échanger quelques confidences en échange de 4 à 5 chopes de bière. Les tavernes anglaises accueillaienent de ces marins audacieux, ou inconscients ou contraints, qui aimaient narrer à grands coups de houblon ou de malt les souvenirs de leur passage dans l'Océan Indien³¹. C'est ainsi que d'autres récits nous sont parvenus, « mis en scène » par leur auteur, certes, mais qui nous aident à reconstruire le puzzle de ce passé lointain sur lequel les Comoriens aimeraient en savoir plus.

Voyons quels ont été les hauts-faits de ces « visiteurs particuliers ».

Le premier récit est celui de Nathaniel NORTH³². Chrétien sourcilleux, il n'entend s'attaquer qu'aux musulmans : leurs personnes, leurs biens, leurs navires font l'objet de sa particulière attention. C'est ainsi que la Grande Comore - la première - va subir la furie de cet aventurier. Iconi, capitale du Sultanat de Bambao, est attaquée en 1701³³. Mais le butin est maigre. Des bijoux d'argent et quelques balles de toile ne satisfont pas l'avidité du pirate. Il se tourne alors vers Mayotte où il assiège la maison du Sultan de Chingoni et tue son fils. Pour avoir la vie sauve, le Sultan devra payer une rançon. NORTH part ensuite pour Madagascar où il accomplira d'autres « exploits ». Il ne reviendra à Mayotte que pour venger – en zélé chrétien – un équipage anglais qui avait fait les frais de la vengeance des Mahorais à la suite de l'attaque de Chingoni. Cette fois, Nathaniel NORTH est moins regardant : il incendie Chingoni et détruit cultures et troupeaux.

Quelques années auparavant, c'était un dénommé William KID³⁴ qui s'était illustré dans les eaux comoriennes. Quinquagénaire gallois, il était

31 Robert DRURY – alias Daniel DEFOË – au terme de sa relation sur son séjour dans le sud malgache, précise qu'il serait content de donner à « tout gentilhomme un récit plus détaillé de quoi que ce soit contenu ici, de soutenir la plus stricte vérification ou de confirmer... ». Pour ce faire, il invite quiconque à venir lui parler au Café du Vieux Tom, « dans Birch Lane, endroit où plusieurs curieux ont reçu de sa bouche confirmation des particularités qui semblaient douteuses ou comportaient en elles le moindre air de fiction ». – Cf. DEFOË Daniel, *Madagascar ou le journal de Robert Drury*, 1992, p. 289 et la note 481 (annotations d'A. MOLET-SAUVAGET). – Les estaminets et autres tavernes constituaient bien des lieux privilégiés pour recevoir les confidences et les récits de ces aventuriers des mers du Sud.

32 Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 558-561.

33 Ou 1702. Voir MARTIN J., *op.cit.*, p. 25.

34 Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 543-544.

parti en 1696 en croisade contre les pirates³⁵ qui commençaient à perturber sérieusement les activités des Compagnies des Indes Orientales et provoquer des réactions hostiles des interlocuteurs et partenaires commerciaux indiens, arabes, turcs et égyptiens. Il effectua l'escale habituelle³⁶ à Anjouan en 1697. Des avaries sur son vaisseau l'obligèrent à rester plus longtemps sur l'île. Ce délai lui fit voir les choses autrement : de chasseur de pirates, il devint pirate lui-même. Il quitta Mutsamudu pour aller écumer la Mer d'Oman, la côte de Malabar et le pourtour malgache. Revenu en Angleterre avec l'espoir d'être gracié pour ses forfaits, il y fut arrêté puis pendu en 1701.

Même si Anjouan jouit de la faveur de la majorité des vaisseaux, Mayotte fut aussi « visitée » et pas seulement par des bâtiments de commerce. Au début du XVIII^e siècle, les eaux mahoraises vont accueillir aussi des forbans sans foi ni loi. Certains résidèrent même un certain temps dans l'île qui deviendra de ce fait leur base arrière. Ce fut le cas de Thomas WHITE, de BOOTH et de BOWEN, qui passèrent près de 6 mois à Mayotte en 1702-1703³⁷. A la tête de deux navires³⁸, ils s'emparèrent d'un bâtiment de la Compagnie anglaise des Indes orientales dont le capitaine avait eu la naïveté de croire qu'il pouvait s'y ravitailler en paix. Fait prisonnier, le capitaine WOOLEY tomba malade et fut débarqué par les pirates sur la côte de Malabar lors d'une de leurs expéditions au large de l'Inde.

A l'instar de William KID, certains pirates n'agissaient pas toujours impunément. Ils finissaient parfois par se faire capturer et « expédier » en Europe pour y être jugés et pendus. Tel aurait dû être le sort de David WILLIAMS et de John PRO³⁹. Capturés à Madagascar, c'est comme prisonniers à fond de cale du navire de guerre *Severn*, commandé par le capitaine RICHARDS⁴⁰, que les deux compères arrivèrent à Anjouan en 1704. Les relations avec les Mohéliens sont alors toujours belliqueuses et le Sultan d'Anjouan demande au capitaine RICHARDS de l'aider à mater une rébellion des Mohéliens, ses vassaux indociles⁴¹. En échange de 2000

35 William Kid avait quitté l'Angleterre, mandaté pour combattre la piraterie.

36 Anjouan devint très tôt l'escale privilégiée des bateaux européens. La population avait une nette préférence pour les bateaux anglais. – Voir *infra*, note 80.

37 Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 591-594.

38 Le *Speedy Return* et le *Prosperous*.

39 Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 475-477.

40 Ce bâtiment faisait partie de l'escadre Littleton, chargé de combattre les pirates.

41 L'histoire se répète... les mohéliens persistent dans leur insoumission.

thalers, le capitaine entreprit l'expédition. Et c'est au large de Mohéli, au moment où le capitaine et ses hommes sont occupés à leur tâche, que WILLIAMS et PRO s'évadèrent du vaisseau et gagnèrent la terre ferme. Ils parvinrent ensuite à rejoindre Anjouan. De là, ils gagnèrent Mayotte où ils travaillèrent comme charpentiers pour le compte du sultan de l'île. Ils construisirent alors leur propre voilier avec lequel ils gagnèrent l'Est de Madagascar et l'île Sainte-Marie d'où ils poursuivirent leurs aventures. La chance leur avait souri !

Un autre pirate vint séjourner à Anjouan⁴² en 1720. Originaire de Jamaïque, John PLANTAIN y laissa cependant un mauvais souvenir. Alors que ses congénères avaient toujours été correctes dans leurs transactions avec les insulaires, il fit preuve de moins de scrupules en quittant l'île comme un voleur⁴³ : sans payer les bœufs, les fruits et denrées qu'il avait fait transporter à son bord. Il ne paya pas non plus les cordages qu'il avait fait faire et dont la qualité était alors réputée⁴⁴.

C'est à la même époque que le navire du pirate français LA BUSE⁴⁵ fit naufrage sur les récifs de Mayotte⁴⁶. Afin de pouvoir poursuivre ses activités de pirates, LA BUSE entreprit avec une quarantaine de ses hommes la construction d'une petite embarcation, alors que quinze de ses hommes gagnaient Anjouan. Ils y arrivèrent au moment où deux navires de la Compagnie anglaise des Indes orientales⁴⁷ et un navire de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales se trouvaient au mouillage. Paisiblement ancrés dans la rade de Mutsamudu, ces navires virent alors arriver sur eux deux navires pirates⁴⁸ dirigés par le fameux capitaine ENGLAND, autre redoutable pirate anglais. Le bateau hollandais et le *Greenwich* parvinrent à s'échapper : le *Cassandra* tomba seul aux mains des pirates. Heureusement son capitaine MACKRAW gagna la terre ferme

42 Cf. GRDR, *COACM*, t. 5, p. 72-74.

43 D'après J. MARTIN, *op.cit.*, t. 1, p. 392, note 27, qui déforme le texte présenté par GRANDIDIER en utilisant le verbe « voler » au lieu du verbe « jurer » employé par JOHNSON : « ... né à Chocolate Hole (Jamaïque) où ses parents lui firent donner une excellente éducation, puisqu'il fut initié très tôt à l'art de blasphémer et de jurer ».

44 Les cordages fabriqués avec la fibre des noix de coco étaient réputés dans tout l'Océan Indien. Les marins européens du XVIII^e savaient que ces cordages étaient imputrescibles, moins fragiles et plus souples que les cordages des navires européens fabriqués avec du chanvre. – Voir plus loin la remarque plus détaillée à ce sujet avec la référence à l'ouvrage de DELEURY, 1991.

45 De son vrai nom Olivier Le Vasseur. – Cf. GRDR, *COACM*, t. 5, p. 78-79, ainsi que les pages 48-52.

46 Ce navire portait le nom évocateur de *The Indian Queen*... !

47 Il s'agissait du *Cassandra* et du *Greenwich*.

48 Le *Victory* et le *Fancy*.

avec quelques rescapés. Craignant d'être capturés par les hommes du pirate anglais⁴⁹, ils traversèrent l'île du nord au sud pour atteindre la ville de Domoni où le sultan de la ville les hébergea. Quelques jours plus tard, le capitaine MACKRAW finit par se rendre à bord du navire d'ENGLAND : ce dernier accepta de lui laisser la vie sauve et lui abandonna un de ses propres navires, la *Fancy*, d'origine hollandaise, mais en mauvais état à la suite des derniers affrontements. Une fois les pirates partis, le spolié entreprit la réparation de ce navire avec ses hommes⁵⁰. C'est à son bord qu'il put regagner plus tard l'Inde et ses comptoirs hospitaliers.

La campagne de lutte contre la piraterie s'accrut à partir de 1720, sur les insistances des responsables de la Compagnie anglaise des Indes orientales. Les résultats ne tardèrent plus. Après les visites de LA BUSE et du capitaine ENGLAND, les pirates se firent plus rares aux Comores. Mutsamudu reçut la visite de 2 navires lancés à leur poursuite⁵¹, avant d'accueillir en 1722 l'escadre du Commodore MATTHEWS chargé de mettre un terme à leurs exactions. Désormais, les îles de l'archipel allaient recevoir des visiteurs moins remuants. Les bateaux des Compagnies des Indes Orientales allaient pouvoir poursuivre leurs voyages, et ponctuer leurs routes d'escales salvatrices au large de Mutsamudu, de Fomboni ou de Nioumachoua. Mayotte allait, elle aussi, revoir des bateaux à la recherche de vivres et d'eau douce. Le commerce maritime reprenait ainsi ses droits.

* *

La source d'information : récit de voyage « romancé » ou prologue « fondateur » d'une autre « utopie » de DEFOE

Jean MARTIN⁵² sait que la plupart des passages consacrés aux pirates dans l'ouvrage magistral de GRANDIDER – auquel il se réfère principalement – sont en fait des traductions d'extraits du livre de Charles JOHNSON, *The General History of the Pyrates*, publié à Londres en 1724⁵³. Il a également utilisé le livre d'Hubert DESCHAMPS sur *Les Pirates*

49 Qui avait été rejoint par la quinzaine d'hommes de La Buse, en provenance de Mayotte.

50 Le bois nécessaire ne manquait pas alors à Anjouan.

51 Il s'agit des deux navires anglais l'*Exeter* et le *Lion*. Cf. GRDR, *COACM*, t. 5, p. 145-1469, et t. 3, p. 624.

52 Cf. J. MARTIN, *op.cit.*, p. 392, note 17.

53 Dont une traduction française fut éditée en 1726 et dont une réédition critique a été faite en 1972 par SHORBORN.

à Madagascar au XVII^e et XVIII^e siècles, publié pour la première fois en 1949⁵⁴ : or DESCHAMPS n'a pour source principale que l'ouvrage du même Charles JOHNSON. Les informations de J. MARTIN ont donc toutes la même origine : JOHNSON.

Qui est donc ce fameux JOHNSON qui se montre aussi prolixe sur l'activité des pirates dans les eaux *circum-indiennes* ? Les auteurs cités plus haut n'ont pas tous fait la relation entre JOHNSON et Daniel DEFOE, l'auteur de Robinson CRUSOÉ. Des auteurs anglais avaient déjà fait ce rapprochement : pour eux, nul doute que DEFOE et JOHNSON ne faisaient qu'un.

A présent, la chose semble acquise. Anne MOLET-SAUVAGET l'a bien démontré dans ses commentaires du Journal de Robert DRURY et ceux qu'elle consacre au récit de MISSON à Anjouan⁵⁵. L'œuvre de JOHNSON a d'ailleurs été publiée en 1990 aux Editions PHOEBUS à Paris avec comme unique mention d'auteur : Daniel DEFOE⁵⁶.

Se pose ensuite la question de la véracité des faits présentés par DEFOE, dans l'épisode comorien qui nous concerne.

Jean MARTIN rappelle que, quand bien même le récit des aventures de MISSON avait toutes les apparences d'une œuvre romanesque, il devait néanmoins avoir été inspiré de récits véridiques collectés auprès de navigateurs-témoins. Il devait donc contenir des éléments réellement vécus : avoir ce fameux « *fonds de vérité* »⁵⁷.

Le « fonds » du récit⁵⁸

Bien que la tradition et les chroniques locales n'aient pas fait état de la venue de MISSON, il y avait cependant bien une reine Halima qui régnait à Anjouan quand celui-ci et ses compagnons y passèrent.

L'historiographie comorienne fait bien état de cette sujétion des îles

54 DESCHAMPS s'avère plus fidèle au récit de JOHNSON et plus complet que MARTIN qui parfois est à la limite de l'interprétation ou de « *l'arrangement littéraire* ».

55 Cf. MOLET-SAUVAGET A., *Documents anciens...*, p. 113 & sv.

56 A propos de la paternité contestée de DEFOË, voir *supra* la note 10.

57 J. MARTIN, *op.cit.*, p. 24, qui s'inspire de la remarque de GRANDIDIER, t. 3, p. 480 : « *Les aventures de ces deux pirates ont été racontées par le capitaine Charles Johnson d'après un manuscrit de Misson lui-même. Il y a tout lieu de croire que ce Misson n'a pas été très véridique dans son récit* ».

58 A. MOLET-SAUVAGET, dans *Documents anciens...*, considère comme source d'inspiration principale de DEFOË le récit d'OVINGTON J., *A Voyage to Surat in the Year 1689*, Londres, 1696. Selon elle, ce récit constituerait la trame de vérité sur laquelle DEFOË aurait construit les aventures de MISSON.

Mohéli et Mayotte à la puissance anjouanaise qui ne cessera d'être contestée tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, ponctuant cette période d'une série incessante d'expédition guerrières. Après les pirates, puis les navires des compagnies européennes des Indes orientales, ce sont les puissances militaires anglaises, américaines et, enfin, françaises qui, dans un contexte colonial naissant, arriveront à mettre un terme à ces conflits dynastiques qui autorisèrent Urbain FAUREC à parler d'un *Archipel aux Sultans batailleurs*⁵⁹.

On sait que d'autres navigateurs furent sollicités par le souverain d'Anjouan pour l'aider à intervenir contre les mohéliens, des vassaux décidément bien remuant⁶⁰.

On sait encore qu'en 1696, un capitaine anglais en provenance de Plymouth a fait état de la présence de Français établis à Anjouan⁶¹.

Quant à l'épisode de la destruction de cocotiers à Mohéli par des Anjouanais, - bien qu'évité par Jean MARTIN -, il mérite d'être souligné, parce qu'il témoigne d'une bonne connaissance de la réalité économique des îles. Nous savons en effet que le cocotier constitue l'arbre « *ressource* » pour les Comoriens – à l'instar, entre autre, des Maldiviens - qui en tirent quasi tous les matériaux de construction, des ustensiles de cuisine et des ingrédients essentiels dans leur alimentation. Le vinaigre de palme⁶², ainsi que le vin ou « *siróp* » fermenté (ou non)⁶³, étaient appréciés des navigateurs ainsi que des populations des côtes africaines et asiatiques, puisqu'ils faisaient l'objet d'exportations dans la zone occidentale de l'Océan Indien : le voyageur arabe IBN BATTÛTA l'atteste dès le XIV^e

59 FAUREC U., *L'Archipel aux Sultans barailleurs*, Moroni, PAC, 1976.

60 Le Capitaine CORNWALL en 1700, ou le Commodore LITTLETON en 1703-1704, ainsi que déjà mentionné plus haut. – Cf. MARTIN J., *Op.cit.*, p. 24.

61 Mentionné par DESCHAMPS H., *op.cit.* .

62 Ce vinaigre appelé « *siki* » en langue anjouanaise était très apprécié des navigateurs. Sur la côte swahili et aux Comores, il sert à la préparation de vinaigrettes très pimentées et épicées où macèrent citrons, mangues ou papayes : ce sont les « *ncari* » [« *achards* »], condiments de prédilection des swahili dont IBN BATTÛTA a déjà signalé la consommation effrénée à Mogadiscio au XIV^e siècle. Cf. note 64 ci-après.- Voir aussi l'étude de DOSSAR Mohamed B.A., *Le cocotier aux Comores : un « arbre miracle »*, Moroni, s.éd., 1983, p. 32-33 (mém. de l'ENES).

63 Appelé « *trembo* », il se nomme « *curuga* » quand il est fermenté et est devenu alcoolisé. - Sans oublier le « *jus de coco* », unique boisson disponible en l'absence d'eau potable. – John PIKE décrit très bien en 1704 les multiples ressources du cocotier. Voir encore à ce sujet MOLET-SAUVAGET A., *Documents anciens...*, p. 80-81.

siècle⁶⁴. Les noix de coco, quand elles n'étaient pas échangées avec les marins de passage, constituaient une réserve précieuse de nourriture et de boisson embarquée à bord des boutres pour assurer la survie des marins tout au long des traversées vers l'Afrique, l'Arabie et l'Inde.

Par ailleurs, les bateaux comoriens étaient faits de planches « *cousues* » avec des cordes faites en fibre de coco et calfatées avec de la poix. Les cordages des navires étaient eux-mêmes fabriqués avec la même matière. Ils étaient très appréciés des navigateurs européens et faisaient eux aussi l'objet d'échanges à Anjouan comme dans d'autres zones côtière de l'Océan Indien⁶⁵.

Dès lors, la précision donnée dans le récit sur la destruction de cocotiers à Mohéli ne peut plus apparaître comme anodine : au contraire, elle atteste une information correcte sur le contexte économique comorien à la fin du XVIII^e siècle. Une telle destruction vise à ébranler les fondements de l'économie mohélienne basée pour l'essentiel sur la culture du cocotier.

Et puis il y a ces unions avec des anjouanaises dont l'attachement à leurs maris européens peut s'expliquer diversement. Quelles que soient les raisons de leur fidélité « *exemplaire* », on peut s'étonner de l'insistance de DEFOË à évoquer l'attitude de ces épouses. On est en droit de se demander si – idéalisée ou non – cette fidélité à l'époux n'est pas un moyen pour l'auteur de louer la qualité de celles qui vont devenir – selon ses plans et ceux de MISSON – les mères fondatrices de cette république idéale, où les races et les classes n'auront pas les mêmes connotations que dans l'Europe du XVIII^e siècle finissant⁶⁶. On est ainsi amené à parler de la « *construction* » du récit et donc de sa forme.

La forme du récit

Du point de vue de la forme, le récit de DEFOË possède des caractéristiques singulières. En effet, on connaît suffisamment les habitudes des « *navigateurs-témoins* », soucieux de fournir toute information digne d'intérêt pour les autres bateaux qui viendront à leur suite. Un souci d'efficacité les anime. Il s'agit avant tout de renseigner sur tout

64 Cf. IBN BATTÛTA, *Voyages et périples choisis*, Paris, Gallimard, 1992, p. 128-130.

65 Voir à ce sujet dans DELEURY Guy, *Les Indes florissantes. Anthologie des Voyageurs français (1750-1820)*, Paris, Laffont, 1991, p. 385, le témoignage de LEGOUX DE FLAIX en 1788.

66 Voir H. DESCHAMPS, *op.cit.*, p. 98-99, à propos de l'internationalisme, l'anti-racisme et l'anti-esclavagisme dans la République de Libertia.

danger à éviter et sur ce qui est intéressant pour des marins : que peut-on trouver à Anjouan qui justifie qu'on s'y arrête ? Il existe, par ailleurs, l'obligation pour chaque capitaine de navire de rendre compte de son voyage le plus exactement possible aux propriétaires et aux financiers⁶⁷ qui l'ont envoyé dans les Indes Orientales. Or le contenu de la relation faite par DEFOË répond plus à un souci du sensationnel, du romanesque. La fiction n'est pas loin : même si les faits ont peut-être bien eu lieu. Peu importe la manière de les « *enrober* ». En fait, ce n'est qu' *a posteriori* que l'on peut comprendre l'insertion dans le récit des éléments romanesques qui vont permettre au narrateur de rebondir vers cette mythique république de *Libertalia*. La construction du récit, le choix du lieu et l'insistance sur la qualité des femmes d'Anjouan – héroïnes du récit à part entière – sont autant d'éléments fondateurs : Anjouan devient ainsi l'étape « *tremplin* », le lieu originel de l'aventure « *libertalienne* ».

Il faut mentionner également la longueur peu commune du récit. Axés essentiellement sur des choses concrètes, utiles aux autres marins, les narrations des navigateurs sont d'habitude relativement courtes. Quand nous trouvons des récits plus longs, c'est que l'auteur entend rendre compte du mode de vie des habitants, et qu'il s'attarde à décrire minutieusement la faune, la flore, le relief. Véritable géographe, ou « *anthropologue avant-la-lettre* », l'auteur de ce type de récit se focalise sur ce qui est étranger au bateau et à l'équipage. En outre, les relations particulières des marins avec les femmes d'Anjouan ou de Mohéli ne font habituellement pas l'objet de remarques particulières. Le plus souvent ignorées ou à peine suggérées, elles ne paraissent en tout cas pas mériter cette importance que DEFOË leur a donnée. Car il en parle, lui, et il en fait même le centre autour duquel son récit s'articule.

Pour revenir à la longueur « *anormale* » du récit, rappelons que l'aventure de MISSON et ses compagnons à Anjouan se déroule quand même sur plus de 15 pages *in quarto* dans la *COACM* de GRANDIDIER : chose assez rare qui mérite d'être soulignée⁶⁸. D'autant plus que cette

67 La présence de subrécargue à bord devait stimuler le zèle des narrateurs et donc améliorer la précision des rapports. Rappelons qu'un subrécargue est, sur un bateau affrété, le représentant des chargeurs dont il surveille la cargaison et défend les intérêts.

68 En quelques lignes John PIKE, en 1704, nous apprend que « *les femmes [anjouanaises] ont très peur des Européens (...) sans doute à cause des histoires bizarres que les hommes leur racontent pour les garder vertueuses. Sinon, nos marins après le long voyage seraient très libres avec elles* ». Une ligne suffit à John FRYER en 1673 pour informer que « *les épouses sont très soumises à leurs maris, sortent rarement à l'extérieur et font les travaux ménagers* ». Cf. MOLET-SAUVAGET A., *op.cit.*, p. 43 et p. 68.

longueur n'est pas imputable à la richesse des informations utiles que contient le récit : elle est le fruit de la construction romanesque que DEFOË a voulu donner au récit.

Pour pouvoir apprécier ce que veut dire un « contenu utile » justifiant une longueur importante de certains récits de voyageurs, le lecteur peut se référer à la description d'Anjouan faite par John PIKE en juin 1704 : le contenu et la longueur de ce récit sont en effet exceptionnels, tout comme ceux d'un autre récit daté de mai 1673 et qui est dû à la plume du médecin John FRYER⁶⁹.

* *

Fiction littéraire sur fond de vérité

Réalité historique ou fiction ? Le fonds de vérité est bien là. Mais l'appartenance à un genre littéraire est indéniable. Ce récit s'inscrit dans la série des genres qui ont cours en ce XVIII^e siècle naissant. Robinsonnade, récit de voyage, utopie.⁷⁰ Lequel choisir ? Un peu de chacun et aucun d'entre eux. Daniel DEFOË, au regard de sa production littéraire semble avoir touché à tous les genres, tantôt successivement, tantôt distinctement.

L'aventure solitaire de Robinson CRUSOE est bien suivie d'un épisode d'établissement d'une communauté nouvelle sur son île déserte, épisode qui rejoint le mythe de l'île de PINES dont Claude ALLIBERT⁷¹ a bien souligné le rôle mystificateur, mais qui repose néanmoins sur des informations authentiques. Ne peut-on pas voir dans cette œuvre de NEVILLE parue pour la 1^{ère} fois en 1668, une sorte de modèle de ce qui deviendra plus tard « *Libertalia* » dans le *General History of the Pyrates* de 1724⁷². L'implication des pirates dans le conflit entre Anjouan et Mohéli ne nous font-elles pas penser à certains passages du *Journal de Robert Drury*, ou de *Robinson Crusoe* ? Les idylles des Anjouanaises avec les pirates

69 Cf. *Ibidem*, p. 65-99 (récit de J. PIKE) et p. 34-46 (pour J. FRYER.- Par ailleurs, A. MOLET-SAUVAGET souligne l'influence du récit de J. FRYER sur celui de J. PIKE écrit 30 ans après.

70 Voir RACAULT J.M., *L'Utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1991; FOUGÈRE Eric, *Les voyages et l'ancrage. Représentation de l'espace insulaire à l'Age classique et aux Lumières (1615-1797)*, Paris, L'Harmattan, 1995.

71 ALLIBERT Cl., *La description de l'île de PINES (1668). Réalité historique, phénomène littéraire ou événement sociologique ?*, dans *E.O.I.*, 1991, n° 13, *Navigation*, p. 119-153.

72 A côté d'autres récits comme le *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Eden*, publié à Amsterdam en 1689, et que J.M. RACAULT présente en annexe de son édition de F. LEGUAT, *Voyage et Aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales*, en 1995. – Cf. M.Ch. CAMUS, *op.cit.*, p. 497.

évoquent l'amour du jeune Robert Drury avec son épouse antandroy, ainsi que la nécessaire présence de femmes pour fonder toute nouvelle société comme l'a démontré le fantasque Henry NEVILLE⁷³ ou comme l'observa plus simplement Robinson Crusoé de retour sur son île.

La présentation des aventures de MISSON et ses acolytes renferme bien un peu de chacun de ces ingrédients qui ont fait le succès des œuvres littéraires en vogue à l'époque.

Enfin, une autre question vient à l'esprit. En admettant l'hypothèse d'une fiction sur fonds de vérité, pourquoi DEFOË a-t-il choisi les Comores comme point de départ de cette grande aventure que fut l'établissement de la république de « *Libertalia* » ? Car c'est bien avec des Anjouanaises qu'une nouvelle vie prit forme à Diégo Suarez⁷⁴. Pourquoi DEFOË insiste-t-il sur la nécessaire présence de femmes de cette île au côté des fondateurs de « *Libertalia* ». Étaient-elles à ce point exceptionnelles ? Avaient-elles marqué à ce point l'imagination des navigateurs qui séjournèrent dans l'île ? DEFOË n'alla jamais aux Comores : il fallait bien que les récits d'autres témoins lui aient mentionné de façon rémanente les qualités de ces femmes⁷⁵. Désormais, distinguées pour leur caractère « *exceptionnel* », elles allaient apparaître dignes de prendre place aux côtés de ces européens qui, partaient fonder une nouvelle république « *utopique* ».

Ou peut-être DEFOË – de façon plus prosaïque – n'a-t-il envisagé que la proximité géographique de cette île et la « *disponibilité* » de ces femmes : il s'agissait de démontrer la faisabilité d'un tel projet. Mais dans ce cas, pourquoi pas Mayotte ou Mohéli ? Ce type de projet n'était pas nouveau dans l'imaginaire européen de l'époque. Disponibilité et proximité de femmes ou de main d'œuvre : deux atouts pour l'établissement d'une colonie. Souvenons-nous ici, que MISSON avait sollicité l'aide de 300 Anjouanais pour bâtir « *sa* » ville. Cet apport de main-d'œuvre lui fut accordé après l'intervention d'un notable d'Anjouan dont l'argumentation en dit long sur l'importance des liaisons amoureuses des « *héroïnes anjouanaises* » :

« *Un autre [notable] émit l'avis que, beaucoup d'entre eux [les pirates] étant mariés à des femmes d'Anjouan, il était peu probable qu'au début ils devinssent*

73 Cf. ALLIBERT Cl., *op. cit.*, p. 136, qui par ailleurs souligne « *des correspondances troublantes avec Defoe* » en parlant de Robinson Crusoé.

74 Voir *supra*, note 28, pour la localisation de Diégo Suarez.

75 Rappelons que John PIKE en 1704 les présente comme vertueuses à l'instar de John FRYER qui avait noté, pour sa part, en 1673 que « *les épouses sont très soumises à leurs maris, sortent rarement à l'extérieur et font les travaux ménagers* ».

ennemis des Anjouanais, dont l'amitié pouvait au contraire leur être utile, et que, quant aux générations à venir, il n'y avait rien à craindre car leurs enfants seraient à moitié de leur sang, et que jusque là, s'ils accédaient à la proposition de MISSON, ils étaient sûrs d'avoir un allié et un protecteur contre le sultan de Mohély, qu'il était donc bon (...) d'accorder à MISSON ce qu'il demandait »⁷⁶.

Peut-être aussi, DEFOË envisageait-il Madagascar comme une île insuffisamment peuplée qui avait besoin de l'intervention des insulaires comoriennes pour aider ces nouveaux européens à peupler leur nouvelle « colonie » ? Car c'est bien de « colonie » que l'on commence à parler de plus en plus en France, comme en Angleterre. Il s'agit de promouvoir l'installation d'européens sur ces terres nouvelles et lointaines. On n'est pas loin de la propagande en faveur des colonies de peuplement. On arrive ainsi à parler de la mission de propagande « colonisatrice »⁷⁷ jouée par ce type de récit dont *The Isle of Pines* de NEVILLE constitue un exemple. L'influence de cet ouvrage sur l'œuvre de DEFOË est vraisemblable.

Il est difficile, par contre, d'envisager l'ouvrage de DEFOË sur les pirates et leurs passages aux Comores, comme guidé par un objectif de propagande. Cependant, il ne nous paraît pas impossible que DEFOË ait joué de ces différents scénarios qui s'offraient à lui et qui répondaient aux goûts du jour. Du coup il a très bien pu décider de jouer une « nouvelle carte » avec « *Libertalia* ». A côté de la robinsonnade, de l'utopie ou du récit de voyage, il a pu choisir un scénario du type « *île de Pines* », mais avec des pirates, des gens sans foi ni loi. C'est ALLIBERT qui parle d'« *une nouvelle forme de roman sociologique (historico-socio-anthropologique). Les données culturelles, religieuses et sociales sont à réappliquer, voire souvent à redéfinir (...)* »⁷⁸. Après l'épisode de Robinson CRUSOE (paru en 1719-1720), DEFOË voulait sans doute présenter une autre façon de s'installer sur une île : c'est ce qu'il fit avec MISSON et ses acolytes. Il leur « confia » la mission de « construire » une autre vie, une nouvelle vie, loin de cette Angleterre puritaine du XVII^e siècle finissant.

Qu'elle ait réellement existé ou non, la République de Libertalia aura toujours ceci de singulier : c'est bien au départ de l'île comorienne d'Anjouan (dont on ne peut nier l'existence) qu'elle a pris forme.

Daniel DEFOË a utilisé les Comores, pour les besoins de son intrigue,

76 Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 494. – A la condition de ne pas les garder plus de quatre mois, Misson put emmener les Anjouanais.

77 ALLIBERT Cl., *La description de l'île de PINES (...)*, p. 140 et 142 : « *L'île de Pines apparaît comme un message, une invite aux marins à aller fonder une nouvelle colonie* ».

78 *Ibidem*, p. 138.

et en tenant compte d'informations rémanentes : voilà qui est certain. Quant au caractère exceptionnel de certaines femmes anjouanaises, il en a fait état pour mieux justifier le choix de ces femmes en tant qu'héroïnes fondatrices de « sa » république⁷⁹. En outre c'est bien avec 300 Anjouanais que fut construite *Libertalia*.

Ainsi, l'île d'Anjouan et ses habitants furent distingués par un auteur anglais⁸⁰ pour devenir les « éléments fondateurs » d'une « république utopique ». C'est bien au travers d'une fiction littéraire écrite sur une trame de *vérités reconstruites* à partir de récits de navigateurs que cette île fit son apparition dans l'imaginaire occidental. Dès le XVIII^e siècle, l'île d'Anjouan est devenue pour les lecteurs européens le foyer fondateur d'une république multiraciale mais ... utopique⁸¹.

Sur le plan régional, les aventures de MISSON ont marqué les mémoires et stimulé l'imagination de quelques-uns qui n'hésitent pas à se présenter eux-mêmes comme issus de l'aventure libertalienne...⁸²

Le souvenir idyllique de l'origine anjouanaise des « *zana malata* » s'est sans doute construit ainsi. Sans que DEFOË puisse présager que l'on associerait plus tard les descendants de ses héros aux pillards *betsimisaraka* dont les expéditions à Anjouan laissèrent – elles – de douloureux souvenirs⁸³. Ces razzias allaient ainsi contredire ce qu'avait dit le notable anjouanais favorable au départ de 300 des siens pour aider à la construction de *Libertalia* :

« quant aux générations à venir, il n'y avait rien à craindre car leurs enfants
seraient à moitié de leur sang... »⁸⁴.

79 Même si plus tard MISSON devra compléter le contingent des femmes et pour cela « détourner » un bateau chargé de pèlerins en route pour La Mecque dont il garda une centaine de jeunes filles de douze à dix-huit ans (...), les femmes manquant dans sa colonie. Cf. GRDR, *COACM*, t. 3, p. 505-506.

80 L'anglophilie des Anjouanais est historique et a peut-être constitué un autre critère de choix pour D. DEFOË.

81 ...parce qu'éphémère, alors que la « multiracialité » de la société anjouanaise est toujours bien réelle actuellement et n'a rien d'« utopique ».

82 Nous en avons rencontré quelques-uns à Madagascar et à Mayotte qui n'hésitaient pas à se présenter comme descendants des pirates de *Libertalia*, arguant d'une lointaine origine saint-marienne issue d'un métissage anjouanais rendu plausible par les aventures de MISSON.

83 Les expéditions malgaches – opérations de pillage plus que d'invasion – se répétèrent de la fin du XVIII^e siècle jusqu'aux environs de 1820. – Lire sur ce sujet le très utile article de J.C. HEBERT, *Documents sur les razzias malgaches aux îles Comores et sur la côte orientale africaine (1790-1820)*, dans *E.O.I.*, 1984, n° 3, p. 5-60.

84 Voir *supra*, note 74.

BIBLIOGRAPHIE

ALLIBERT Cl.

- 1991 *La description de l'île de PINES (1668). Réalité historique, phénomène littéraire ou événement sociologique ?*, dans *Etudes Océan Indien*, Paris, INALCO, n° 13, *Navigation*, p. 119-153.

CAMUS Michel Christian

- 1998 *L'inexistence du pirate Misson de Daniel Defoe*, paru dans la revue *Dix-Huitième siècle*, n° 30, p. 489-498.

DEFOË Daniel

- 1981 *Robinson Crusoé*, Verviers, Les Nouvelles Editions Marabout (trad. Petrus Borel).

DELEURY Guy

- 1991 *Les Indes florissantes. Anthologie des Voyageurs français (1750-1820)*, Paris, Laffont, 1064 p.

DESCHAMPS H.

- 1972 *Les pirates à Madagascar aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Berger-Levrault

FAUREC Urbain

- 1971 *L'Archipel aux Sultans batailleurs*, Moroni, Promo Al Camar, 146 p.

FLACOURT Etienne (de)

- 1995 *Histoire de Grande Isle Madagascar*, Paris, INALCO - Karthala, 655 p. (édition présentée et annotée par Cl. ALLIBERT).

FOUGÈRE Eric

- 1995 *Les voyages et l'ancrage. Représentation de l'espace insulaire à l'Age classique et aux Lumières (1615-1797)*, Paris, L'Harmattan, 444 p.

GRANDIDIER A., CHARLES-ROUX J., DELHORBE Cl., FROIDEVAUX H., GRANDIDIER G.

- 1905 *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, Paris, Comité de Madagascar, t. 3, 1640-1716, p. 480-514.

HEBERT J. Cl.

- 1984 *Documents sur les razzias malgaches aux îles Comores et sur la côte orientale africaine (1790-1820)*, dans *E.O.I.*, Paris, INALCO, n° 3, p. 5-60.

IBN BATTÛTA

- 1992 *Voyages et périples choisis*, Paris, Gallimard - NRF, 358 p. (trad. de l'arabe, présenté et annoté par Paule CHARLES-DOMINIQUE).

MARTIN J.

- 1983 *Quatre îles entre pirates et planteurs*, Paris, L'Harmattan, t. 1, 611 p.

MOLET - SAUVAGET A.

- 1991 *Madagascar et les colonies d'Amérique pendant la grande période de la piraterie*

européenne (1680-1700) : contexte et documents de base, dans *E.O.I.*, Paris, INALCO, n°13, p. 7-63.

MOLET - SAUVAGET A.

- 2000 *Passage du navire interlope « Rochester » à Anjouan, [11 au 18 juin]. Description par John Pike*, dans *E.O.I.*, Paris, INALCO, n°29, p. 177-211.
- 1994 *Documents anciens sur les îles Comores (1591-1810)*, dans CEROI, *Travaux et Documents* 28. *Série Histoire*, Paris, INALCO, 124 p.

RACAULT J.M.

- 1991 *L'Utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1751*, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution.

RACAULT J.M.

- 2003 *De l'aventure flibustière à la piraterie littéraire: Defoe, Leguat, les deux Misson et la République utopique de Libertalia*, dans *Les Tyrans de la mer. Pirates, corsaires et flibustiers*, Paris, Presse de l'Université de Paris – Sorbonne, p. 243-263.

Un Grand Mariage à Moroni en 1994

chronologie des cérémonies et prestations

par Masseurde CHAMI-ALLOUI
(Université de l'Océan Indien)
et Françoise LE GUENNEC-COPPENS
(LACITO-CNRS)

Le “grand mariage” ou *âda* est l’institution fondamentale de la société Grand Comorienne puisque sa réalisation est l’objectif auquel tout grand-comorien aspire en tant que seul moyen d’accéder au statut d’adulte. Un “grand mariage” se déroule en plusieurs étapes : le *mwafaka* (“les fiançailles”), le *madjilisi ya zindru* (“l’assemblée des objets”, le *zindru* (“les objets”) et enfin le *hwenda dahoni* (“entrer dans la maison”). Chacune de ces étapes fait l’objet de nombreuses cérémonies au cours desquelles apparaissent une réciprocité dans les échanges entre les deux familles concernées mais aussi l’implication d’un grand nombre de personnes en dehors de ces dernières.

Compétition économique, il demande un énorme effort financier qui justifie son étalement dans le temps (deux ou trois ans, parfois dix et même vingt ou trente ans). Ce qu’il faut savoir, c’est que, dès la conclusion des fiançailles et jusqu’à la fin du mariage proprement dit, les échanges de dons et de contre-dons sont permanents.

La chronologie, présentée ici, a été établie à partir de plusieurs entretiens que nous avons eu, en mai 1994, avec Sania Moustakime, Présidente de l’Association Mavauma Baraka et Sharifa et Aminata Al Bash. Nous précisons que cette chronologie concerne celle d’un “grand mariage” célébré avant la réforme (*katiba la heâda ya Moroni*) proposée en avril 2001 ; réforme qui depuis a entraîné, d’une part, la suppression de certaines prestations et, d’autre part, une limitation du coût de celles qui ont été conservées.

MWAFKA“les fiançailles”¹

La période des fiançailles peut durer relativement longtemps (plusieurs années) avant que les deux familles aient réuni les moyens financiers nécessaires à la célébration du mariage proprement dit.

le matin HUTSAHA ENDOLA, POSO “demander en mariage”
dans la maison de la mère de la future fiancée²

TABARUKU³ ou MADJI⁴

La famille de la future fiancée offre des rafraîchissements, aux parents (père, oncle maternel) du prétendant venus faire la demande en mariage.

dans la journée MWAFKA WA KARATASI “les fiançailles de papier”
 (plus simple)

dans la maison de la mère de la fiancée

TABARUKU ou MADJI

La mère de la fiancée offre des rafraîchissements au père et/ou à l'oncle et aux parents proches du fiancé.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Par l'intermédiaire de l'oncle maternel ou du père du fiancé, la sœur du fiancé achète les chansons composées par les membres du shama⁵ de la mère de la fiancée.

ZIGELEGELE “youyous”

Par l'intermédiaire de l'oncle maternel ou du père du fiancé, la sœur du fiancé paye les cris de joie lancés par les parentes de la fiancée.

ou :

MWAFKA WA ÂDA “fiançailles coutumières”
 (plus traditionnel)

1 “*Mwafaka* : convenance, opportunité ; harmonie ; rapport ; accommodement ; chose convenable ou profitable”, Ch. Sacleux (1939), *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris Institut d’Ethnologie, p. 636. Le terme *mwafaka* vient du mot arabe *muwāfaqa* signifiant “accord”.

2 Aux Comores, c’est la mère qui marie sa fille tandis que c’est la sœur qui marie son frère.

3 *Tabaruku* vient du mot arabe *baraka* (“bénédiction”, “chance”).

4 *madji* signifie “eau” ou “liquide en général”. Dans ce contexte, il signifie “rafraîchissement”.

5 Les femmes, ayant fait le G.M. (= “grand mariage”), appartiennent à au moins une association (*shama*). Pour plus de clarté dans la présentation de cette chronologie, nous ne prendrons en considération que l’appartenance à une seule association.

dans la
journée

dans la maison de la mère de la fiancée

*BWARA*⁶

Une pièce en or de 38 gr (ou 5 à 10 pauni⁷ de 8 g. d'or) est (sont) offerte (s) par la sœur du fiancé à la fiancée. Le bwara est apporté par le père ou l'oncle maternel du fiancé.

TABARUKU ou *MADJI*

La mère de la fiancée offre des rafraîchissements au père et/ou à l'oncle et aux parents proches du fiancé venus apporter le bwara. Une partie est consommée sur place tandis que l'autre partie est apportée chez le fiancé en guise de hishima (respect) (peut être aussi coûteux que le marapvo ; voir plus bas).

ZIGELEGELE "youyou"

Par l'intermédiaire de l'oncle maternel ou du père du fiancé, la sœur du fiancé paye les cris de joie lancés par les parentes de la fiancée.

le soir

MARAPVO YA MWAFKA "accompagnement des fiançailles"

La sœur du fiancé apporte pour la fiancée un ensemble de bijoux (collier, bracelets, boucles d'oreilles, etc.).

HUHULA LEDJIMBO "acheter les chansons"

La sœur du fiancé achète les chansons composées par les membres du shama (association) de la mère de la fiancée.

HUPVANGUA HARI "essuyer la sueur"

La mère de la fiancée paye symboliquement les efforts de la sœur du fiancé en lui donnant une somme d'argent.

dans la mosquée Zawiani Shadhuli ou chez la mère de la mariée

HUMBIZA HA SIRI "faire les noces secrètes" ou *NIKAHI*⁸ "acte de mariage"

L'humbiza ha siri est une cérémonie religieuse, dont la date est fixée par le mwalimu (chef religieux). Cette cérémonie, qui correspond à ce qui est appelé "le petit mariage" ou mnadaho ("petite maison"), permet de lever l'interdit dont sont frappées les relations sexuelles hors mariage et donne, s'ils le désirent, la possibilité aux futurs grands mariés de cohabiter avant la célébration des cérémonies du G.M.. Six jours après le humbiza ha siri, après la prière du midi, un grand repas (keso) d'environ 200 invités est offert aux wanamdji, "enfants de la cité" par le futur "grand marié". Après les cérémonies du G.M., le marié quittera en effet la catégorie des wanamdji pour rejoindre celle des wandruwadzima, « les hommes accomplis ».

6 "Bwara ou gwara ou reale ya bwara, pièce française de cinq francs, reale ya Fransa", Ch. Sacleux (1939), *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris, Institut d'Ethnologie, p.123.

7 pauni, vient de l'anglais "pound", livre anglaise.

8 Le terme nikahi vient du mot arabe nikáh. "mariage en tant qu'engagement ou contrat", Sacleux, op. cit. p. 553.

DZOROSO “bienséance”

Jusqu'à la célébration des cérémonies du “grand mariage” proprement dit, les relations seront consolidées par des échanges permanents entre les deux familles.

à chaque *îd*
el Fîtr

GAUNI “robes”

Une somme d'argent, souvent importante, est envoyée par le fiancé à sa fiancée pour l'achat des vêtements qu'elle portera le jour du îdi.

NKANDU “gandoura” ou “djellaba”

Un ensemble de vêtements et d'accessoires (boubou, mouchoirs, chaussures, parfums, etc.) est envoyé par la fiancée à son fiancé pour le jour du îdi.

chez la mère de la fiancée (après la prière du îdi)*MEZA* “table”

Une réception est organisée par la famille de la fiancée pour “la main” du îdi (salutations, félicitations de l'îdi) en l'honneur du fiancé, de ses parents proches et de ses amis.

pour “la bonne
année” (nouveau)

GAUNI “robes”

Une somme d'argent est envoyée par le fiancé à sa fiancée à chaque nouvelle année.

KOFIA ou *NKANDU*

Des bonnets (kofia), des mouchoirs, des chaussures, etc, sont envoyés par la fiancée à son fiancé à chaque nouvelle année.

au retour de
voyage du fiancé
ou de la fiancée

CAI “thé”

La famille de la fiancée fait apporter chez le fiancé tout ce qui est nécessaire à la préparation d'un grand repas (cabris, riz, sucre, etc.) pour fêter son retour de voyage. C'est la famille du fiancé qui offre le cai si c'est la fiancée qui revient de voyage.

jusqu'au madjilisi
ya zindru

HUPVANGUA HARI “essuyer la sueur”

De plus, lors d'un mariage célébré dans la famille d'un des fiancés, il y a des hupvangua hari. Cette coutume fait l'objet d'échanges constants entre les deux familles jusqu'au madjilisi (voir plus bas). L'argent collecté lors du premier hupvangua hari est immédiatement redistribué : 50% sont donnés aux shama de celle qui a fait l'objet du hari (mère de la fiancée ou sœur du fiancé); cette dernière garde les autres 50%. Pour les hupvangua hari suivants, la bénéficiaire garde l'argent collecté, mais elle redonnera son équivalent, voire plus, à l'occasion d'un hupvangua hari donné à la famille opposée.

MADJILISI YA ZINDRU

“l’assemblée des objets”

Le *madjilisi ya zindru* est l’annonce officielle du *humbiza ha siri*.

mercredi
matin

dans la maison de la mère de la fiancée

SHEREZO “brûle-parfum”

Le *sherezo* comprend des objets divers, des encens variés, des encensoirs et autres coupes argentées ou dorées, essentiellement des produits de toilette qui, en prévision de la cérémonie du *madjilisi*, sont offerts au fiancé par la famille de la fiancée. Ces objets sont exposés chez la mère de la fiancée avant d’être apportés chez le fiancé.

GATO “gâteau”

Les parentes et les amis proches de la mère de la fiancée collectent une somme d’argent destinée à la sœur du fiancé pour l’aider à payer le *gato* du *madjilisi*.

mercredi
après-midi

dans la maison de la sœur du fiancé

Le *sherezo* ainsi que la part de *gato* de la famille de la fiancée sont apportés chez la sœur du fiancé.

ZIKOMBE ZA KAFE “tasses à café”

A cette occasion, les dates du *zindru* sont annoncées.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Si la sœur du fiancé appartient à plusieurs *shama* (associations), chaque *shama* compose une chanson faisant l’apologie du fiancé et de la fiancée ainsi que celle de leur famille respective. Ces chansons sont achetées par la sœur du fiancé, ses parentes et ses amis proches ainsi que par les parentes de la fiancée. L’argent collecté est partagé entre les *shama* de la sœur du fiancé (si la somme est très importante, un tiers revient à la sœur du fiancé et les deux autres tiers sont partagés entre les *shama*).

Si la sœur du fiancé n’appartient à aucun *shama* (cas rare), celle-ci récupère l’argent qu’elle peut redistribuer à son gré.

GATO “gâteau”

Une somme d’argent est donnée à la sœur du fiancé par ses parentes et ses amis proches ; la part de *gato* (souvent la plus importante), apportée par la famille de la fiancée, est ajoutée à cette somme. Les dons, étant fait individuellement, sont consignés dans **un cahier** (*daftari*⁹) et devront être remboursés par la sœur du fiancé.

NEARWA “droit de port”

Le transport des objets du *sherezo*, est payé par la sœur du fiancé aux femmes de la famille de la fiancée. Une partie (20%) de l’argent récupéré est effectivement donnée aux porteuses du *sherezo* et du *gato*, le reste est donné à la mère de la fiancée qui en redistribuera une partie à ses proches (10% de la somme reçue).

9 *Daftari* : “livre ou cahier de comptes, livre de recettes et de dépenses...” Ch. Sacloux (1939), *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris, Institut d’Ethnologie, p.160.

jeudi
après-midi

dans la maison de la sœur du fiancé

SHAHULA “nourriture” ou KARAMU YA MADJILISI “festin du *madjilisi*”

Afin d'accueillir les invités venus des autres villages pour participer au *madjilisi* (assemblée), un repas leur est servi. A cette occasion un bœuf peut être sacrifié.

jeudi soir

sur la place publique

MADJILISI “assemblée”

La cérémonie peut être grandiose selon le nombre d'invités (cinq cents ou mille). Les invitations peuvent être collectives : par ex. si l'on décide d'inviter une dizaine de personnes d'un village, ces dernières sont sélectionnées par les gens du village et leurs noms sont affichés dans les mosquées. L'organisateur de la cérémonie ne peut imposer sa liste d'invités mais ses amis et ses parents, habitant ce village, peuvent venir avec ou en dehors de la délégation. C'est à cette occasion que la date de la cérémonie des *zindru* est annoncée.

TABARUKU OU MADJI

Des rafraîchissements (halua) sont offerts par la sœur du fiancé aux invités du madjilisi.

ZINDRU

“les objets”

MTWALAÂ “répétition”

Les parentes des deux familles respectives se partagent les jours entre le vendredi et le jeudi de la semaine suivante pour faire le *mtwalaâ* (“répétition”)

La date du début de la répétition est déterminée par le *mwalimu* ; chaque famille, dans l'intimité, bat le tambour pour conjurer le mauvais sort.

vendredi

dans la maison de la sœur du fiancé

HUBUA MTWALAÂ HA SAYA “ouvrir la répétition à l'heure”

dimanche

HUBUA MTWALAÂ “ouvrir la répétition”

La sœur du fiancé réunit les membres de son shama et de son mraya (association de quartier), ses parentes, ses amies, ses relations et les femmes de la ville.

La sœur du fiancé donne à son shama une somme d'argent qui est répartie ainsi :

30% pour le hubua mtwalaâ

20% pour le shileo (“bétel”)

30% pour le hupvangua hari

20% pour les maratibu (compositrices et chanteuses des chansons).

La sœur du fiancé donne également une somme d'argent à son mraya (association de quartier). Cette somme est répartie de la même manière que pour le shama.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Les parentes, les amies, les relations, les femmes du quartier de la sœur du fiancé, qui participent au hubua mtwalaâ, achètent les chansons du shama et du mraya de la sœur du fiancé. Le shama et le mraya se partagent l'argent récupéré.

De plus, si la mère de la fiancée ne peut être présente au mtwalaâ de la sœur du fiancé, elle est représentée par des cousines et des parentes éloignées qui achètent, à titre individuel, les chansons du shama et du mraya de la sœur du fiancé.

L'argent collecté est gardé par le shama et le mraya mais il doit être remboursé par la sœur du fiancé. Il n'est pas consigné dans un cahier, mais on sait qui donne (grâce à la vidéo) et lorsque l'on donne, on espère bien être remboursé à l'occasion du mtwalaâ d'un de ces propres G.M..

lundi

HULAULIA “faire les salutations”

Les shama entretiennent des relations entre elles et donc s'invitent ; cette cérémonie est appelée “l'invitation de mon shama” (c'est la sœur du fiancé qui parle).

La sœur du fiancé ainsi que les membres de son shama donnent de l'argent au(x) shama invité(s).

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Les parentes et les amies proches de la sœur du fiancé achètent les chansons du (des) shama invité(s). La sœur du fiancé et les membres de son shama peuvent aussi participer à l'achat des chansons mais sans aucune obligation puisqu'elles ont déjà contribué au hulauliya.

MTWALAÂ (suite)

mardi

dans la maison de la mère de la fiancée

HUBUA MTWALAA “ouvrir la répétition”

La mère de la fiancée réunit les membres de son shama et de son mraya, sa famille, ses amies, ses relations et les femmes de la ville.

La mère de la fiancée donne une somme d'argent à son shama qui est répartie ainsi :

30% pour l'hubua mtwalaâ

20% pour le shileo (“bétel”)

30% pour le hari

20% pour les maratibu (compositrices et chanteuses des chansons).

La mère de la fiancée donne aussi une somme d'argent à son mraya qui sera répartie de la même manière que pour le shama.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Les parentes, les amies, les relations, mais aussi les femmes du quartier de la mère de la fiancée, qui participent au mtwalaâ, achètent les chansons du shama et du mraya de la mère de la fiancée. Le shama et le mraya se partagent l'argent.

De plus, si la sœur du fiancé n'est pas présente au mtwalaâ de la mère de la fiancée, elle est représentée par des cousines et des parentes éloignées qui individuellement vont acheter les chansons du shama et du mraya de la

mère de la fiancée.

L'argent collecté est gardé par le shama et le mraya mais doit être remboursé par la mère de la fiancée. Il n'est pas consigné dans un cahier, mais on sait qui donne (grâce à la vidéo) et lorsque l'on donne, on espère bien être remboursé à l'occasion du mtwalaâ d'un de ces propres G.M..

mercredi

HULAULLA “faire les salutations”

Les shama ont des relations entre elles et donc s'invitent; cette cérémonie est appelée “l'invitation de mon shama” (c'est la mère qui parle).

La mère de la fiancée ainsi que son shama donne de l'argent à (aux) shama invité(s).

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Les parentes et amies proches de la mère de la fiancée achètent les chansons du (des) shama invité(s). La mère de la fiancée et les membres de son shama peuvent aussi participer à l'achat des chansons mais sans aucune obligation puisqu'elles ont déjà contribué au hulauliya.

vendredi
soir

dans la rue

DJALIKO¹⁰ “invitations” (pas d'échanges)

La mère de la fiancée annonce que la sœur du fiancé va venir dans la maison de la fiancée.

Le *djaliko* réunit les femmes et les membres des *shama* et du *mraya* des deux familles

Après le *djaliko*, le *sambe* est dansé devant la maison de la fiancée.

samedi
matin

dans la maison de la mère de la fiancée

(peut durer de 6h. du matin jusqu'à midi)

TIBU

Cette cérémonie est exclusivement réservée aux parentes de la fiancée. Dès que le *zindru* est annoncé, la mère de la fiancée reçoit de la part de ses amies et de sa famille des dons individuels (*mihono*¹¹) dont l'ensemble formera le *tibu*¹².

Tous les dons sont consignés dans un **cahier** remis à la mère de la fiancée qui remboursera les donneuses à l'occasion de la célébration d'un G.M. chez l'une d'entre elles.

L'argent reçu pour le *tibu* servira en partie pour le *shileo* donné par la mère de la fiancée à la fin du *sigireti* (voir plus bas) ; l'autre partie servira à payer les objets du *zindru*.

10 *Djaliko* vient du verbe *hualika*, “inviter”, “prévenir”, “avertir”.

11 *Mihono* signifie “les mains” parce que les dons sont faits de la main à la main et non en public.

12 *Tibu* désigne la préparation d'un parfum composé de bois de santal pilé, mélangé à de l'eau de rose et du girofle (voir : *A standard Swahili-English Dictionary*, Oxford University Press, Nairobi, Dar es Salaam, 1993, p. 466).

SIGIRETI “cigarettes” (autrefois appelé *MSI* “tabac à chiquer”)

Cette cérémonie, qui se déroule dans la maison de la mère de la fiancée, est particulièrement destinée à la sœur du fiancé qui, pour la circonstance, est appelée *mwana*, “le marié” puisqu’elle y représente son frère; *mwana gurooho* “sortie du marié”, signifie que la sœur du fiancé va se rendre chez la mère de la fiancée.

Des dons, de plusieurs provenances, sont faits à la sœur du fiancé :

1. don du *shama* de la sœur du fiancé qui, en prévision du *sigireti*, a cotisé auprès de ses membres. La sœur du fiancé et les membres de son *shama* inscrivent le montant de leur contribution dans un **cahier**.
2. don du *mraya* de la sœur du fiancé. Chaque membre du *mraya* inscrit le montant de son don dans **un cahier**.
3. dons individuels des parentes, des amies, des relations de la sœur du fiancé ainsi que des dons individuels des parentes de la mère de la fiancée et de toutes les participantes. On donne de l’argent mais aussi des parfums, des cigarettes, des allumettes, des fleurs, une poupée (symbolisant la mariée) et quelquefois des pièces d’or. Seules les parentes proches de la fiancée (ses sœurs, ses cousines, ses tantes), qui ont déjà fait le G.M., apportent leur contribution dans cette cérémonie. La mère de la fiancée ne contribue pas au *sigireti* car elle va “essuyer la sueur” de la sœur du fiancé. Tous les dons reçus sont consignés dans un **“grand” cahier** et seront remboursés les uns après les autres par la sœur du fiancé à l’occasion du G.M. de la fille ou du fils d’une des donneuses.

A la fin du *sigireti*, il y a **trois cahiers** dans lesquels sont inscrits tous les dons faits pendant cette cérémonie et qui devront être rendus par la sœur du fiancé : celui du *shama* et celui du *mraya* de la sœur du fiancé, et celui des contributions individuelles.

HUPVANGUA HARI “essuyer la sueur”

La mère de la fiancée “essuie la sueur” de la sœur du fiancé et “essuie la sueur” des membres du shama de cette dernière.

SHILEO “bétel”

A la fin du sigireti, la mère de la fiancée offre le shileo :

1. à la sœur du fiancé,
2. aux *wana* ou *mazimedji* “belles-sœurs”. Avant le *sigireti*, la liste des sœurs et des amies les plus proches de la sœur du fiancé est envoyée chez la mère de la fiancée pour préparer le shileo. Celles, dont le nom est inscrit sur la liste, bénéficieront d’un don plus important que les autres et, de plus, il sera proportionnel à leur degré de parenté avec la sœur du fiancé,
3. à celles qui ont donné pour le *tibu*. L’objectif est d’alléger la dette de la mère de la fiancée qui, à cette occasion, va rendre une partie de leur don à celles qui ont contribuées au *tibu* : ex. si une femme a donné 50 000 F.C. à la mère de la fiancée pour le *tibu*, cette dernière lui rendra 15 000 F.C. pendant le shileo, sa dette envers cette femme ne sera plus que de 35 000 F.C.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

La mère de la fiancée et sa famille achètent les chansons du shama de la mwana (sœur du fiancé).

FEDHA YA MDJI “argent de la ville”

La mère de la fiancée donne une somme d'argent à chaque grand quartier (Badjanani et Mtsangani).

samedi
soir

dans les rues

DJALIKO LA ZINDRU “invitation au zindru”¹³

Un cortège d'hommes, accompagnés de femmes voilées chantant en chœur, font le tour de la place.

A l'arrière du cortège, les *wanamdji* (“les enfants de la cité”) du quartier du fiancé chantent des chansons dont les paroles, insolentes vis-à-vis du fiancé, diffèrent de celles chantées par les *wandruwadzima* (« les hommes accomplis ») qui, en tête du cortège, encadrent le fiancé. Le cortège permet de voir la hiérarchie sociale et les degrés de parenté entre les participants et le fiancé.

De l'argent est donné aux *wanamdji* pour animer le *djaliko*. Aujourd'hui, cette prestation est faite sous forme d'un repas offert aux *wanamdji* par la sœur du fiancé

dimanche
matin (6 h.)

chez la sœur du fiancé

HUPVEHA ZINDRU “envoyer les objets”

SHILEO “bétel”

La sœur du fiancé offre le shileo :

1. à son shama,
2. aux wana ou mazimedji (“belles sœurs”). La veille, la liste des noms des sœurs et amies les plus proches de la mère de la fiancée est envoyée chez la sœur du fiancé pour préparer le shileo. Celles, dont le nom est sur la liste, bénéficieront d'un don plus important que les autres et de plus, il sera proportionnel à leur degré de parenté avec la mère de la fiancée.
3. à celles qui ont donné pour le sigireti. Le but est d'alléger la dette de la sœur du fiancé qui va rendre à celles qui ont contribué au sigireti une partie de leur don (voir ex. du shileo de la mère de la fiancée)

FEDHA YA MDJI “argent de la ville”

La sœur du fiancé donne de l'argent à chaque grand quartier (Badjanani et Mtsangani)

dimanche
après-midi

sur la place publique

MEZA YA ZINDRU “table des objets”

De grandes tables sont installées sur la place publique par la famille de la fiancée. Devant chaque place sont déposés un paquet de

¹³ Le *djaliko* était autrefois appelé *ngoma ya mishumaa* (“tambour ou danse des bougies”) car le cortège était éclairé par des bougies.

cigarettes et une boîte d'allumettes. A ces tables s'installent le fiancé, ses parents proches et ses amis.

MAHARI "dot"

Le mahari¹⁴, composé de pièces d'or (dont le nombre varie selon les moyens du fiancé) représente la dot donnée par le futur marié à sa future épouse.

PAMBO "couverture" ou "emballage"

Une somme d'argent est remise par le fiancé au père ou à l'oncle de la fiancée pour payer l'emballage du mahari.

ZIGELEGELE "youyou"

Le fiancé paye les cris de joie lancés par les membres du shama de la mère de la fiancée.

MAPESA YA WAPAMBE "argent des maquillées"¹⁵

Une somme d'argent est remise par le fiancé à la mère de la fiancée pour les jeunes filles qui l'éventent.

MAPESA YA MEZA "argent de la table"

Une somme d'argent est remise par le fiancé aux femmes du shama de la mère de la fiancée qui ont posé les cigarettes et les allumettes sur les meza.

"ARGENT DE LA MOSQUEE DU VENDREDI"

Une somme d'argent est donnée par le fiancé pour participer à la construction de la nouvelle mosquée

FEDHA YA HEMEZA "argent de la tablée"

*Des dons individuels sont faits au fiancé par les hommes qui participent au meza. Les dons, inscrits dans **un cahier**, seront remboursés par le fiancé. Certains de ces dons représentent aussi des remboursements faits au fiancé. Les hommes, qui sont autour de la table, ne sont pas tous des "grands mariés" mais, en prévision de leur propre G.M., ils "investissent" en contribuant à celui des autres. Les hommes qui sont autour de la table avec le fiancé (wana) sont les frères, les cousins, et les amis proches de ce dernier. Tandis que les frères, les cousins de la fiancée et leurs amis proches (wana) accueillent leur futur beau-frère.*

après le
meza

chez la sœur du fiancé

HUPVEHA ZINDRU "envoyer les objets"

La famille de la fiancée apporte les *zindru* chez la sœur du fiancé. Alors qu'autrefois le *zindru* était transporté à pied par les femmes à travers la ville, il est maintenant apporté en voiture.

ZINDRU "les objets"

Le zindru se compose de vêtements (kofia, nkandzu, paires de chaussures, paires de chaussettes, tricot de corps, quelquefois des chemises et des

14 *Mahari* vient du mot arabe *mahr* signifiant "dot" ou "compensation matrimoniale".

15 *Wapambe* (sing. *mpambe*) vient du verbe *upamba* signifiant "parer", "décorer", "orner", "embellir", etc. (voir Sacleux, op. cit. p. 726). Dans le contexte du G.M., il s'agit généralement de fillettes, quelquefois maquillées et recouverte de bijoux, chargées d'éventer les acteurs principaux du grand mariage, en particulier le marié.

costumes), des objets de toilette (mouchoirs, eaux de toilette, serviettes et gants de toilette, brosses à dent, dentifrices, savons, savonnettes, after shave, rasoirs, cirages, etc.). Tous ces objets, exposés chez la sœur du fiancé, ont pour but de montrer, surtout s'ils sont nombreux, la générosité de la famille de la fiancée.

SINIA “plateaux”

La sœur du fiancé achète (symboliquement) à la mère de la fiancée les plateaux qui ont servi à transporter les objets du zindru (l'argent est pour la mère de la fiancée).

NEARWA “droit de port”

La sœur du fiancé paye le transport des zindru. L'argent est remis aux porteuses, c'est à dire aux femmes âgées du quartier de la mère de la fiancée.

dimanche
soir

**autrefois dans la maison de la future mariée ;
aujourd'hui dans un des foyers des grandes
associations musicales masculines de *twarab* de
Moroni**

MARAPVO YA ZINDRU “accompagnement des objets”

Les membres du *shama* de la mère de la fiancée, qui sont dans la maison de la future mariée, attendent l'arrivée de la sœur du futur marié pour commencer le *marapvo ya zindru*.

De leur côté, les membres du *shama* de la sœur du futur marié accompagnent cette dernière chez la future mariée. Cette cérémonie se déroule dorénavant de plus en plus dans un hall public.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

La sœur du futur marié achète les chansons du shama de la mère de la future mariée.

FEDHA YA WAPAMBE “argent des maquillées”

La sœur du futur marié remet une somme d'argent au shama de la mère de la future mariée.

en retour :

HUPVANGUA HARI “essuyer la sueur”

La mère de la future mariée “essuie la sueur” de la sœur du futur marié et des membres de son shama en leur donnant une somme d'argent. Les parentes et amies de la famille de la future mariée peuvent aussi participer individuellement.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

La mère de la future mariée achète les chansons des membres du shama qui ont accompagnés la sœur du futur marié. Les parentes de la future mariée peuvent aussi participer individuellement.

TABARUKU OU MADJI

Des rafraîchissements sont offerts par la mère de la future mariée à la sœur du futur marié, à ses accompagnatrices et aux participantes.

HWENDA DAHONI

“entrer dans la maison”

MPAHA MWAZI “toucher le sang” ou **MBE ZA KARAMU** “les bœufs du festin”

A l’approche du *hwenda dahoni*, le père de la fiancée offre 2 grands bœufs à son *mdji* (groupe coutumier) dont les membres se partagent la viande.

Cette cérémonie, très ancienne, est encore bien conservée dans les villages. Elle précède l’entrée du mari dans la maison nuptiale et a pour fonction d’annoncer qu’une fille va être mariée (*huloziwa*).

Autrefois pour le *karamu*, trente bœufs pouvaient être abattus. Le nombre de bœufs abattus a progressivement diminué (douze, puis sept et enfin deux) mais de l’argent est donné en plus pour payer la corde (*mkabaya*) qui a servi à amener les bœufs. Il se peut aussi que seul de l’argent soit donné pour cette prestation. Les bœufs restent cependant fortement symboliques.

La célébration de cette cérémonie annonce la venue prochaine du futur époux chez sa future épouse.

FULE ZA KESO “les cabris du sixième jour”

Le futur marié offre trois grands cabris aux membres du *hirimu* (classe d’âge) du *mdji* (groupe coutumier) des *wandruwadzima* (“hommes accomplis”) qu’il va rejoindre après son mariage. Les cabris sont montrés chez la future mariée avant d’être remis au *hirimu*.

samedi
soir**dans la maison de la future mariée****HULALA DAHONI HA SAYA** “dormir dans la maison à l’heure”

“DINER”

Un nombre restreint d’invités (quarante environ, parents proches du marié et grands notables) sont conviés à ce “dîner” offert par la famille de la mariée. Il signifie que le marié peut « dormir » dans la maison avec son épouse.

MADJILISI YA ULALA DAHONI YA SAYA

Cette cérémonie (accompagnée de la flûte et de cymbales) n’existe plus. Elle est aujourd’hui remplacée par un autre madjilisi : le madjilisi ya hwenda dahoni (voir plus bas).

samedi soir ou
dimanche matin**SABUNI** “savon”

Le marié offre à sa future belle-mère “le savon” pour laver la vaisselle ayant servi pour le dîner. C’est en fait une somme d’argent donnée aux membres du shama de la mère de la fiancée qui ont préparé le dîner.

dimanche

HWELEA “distribuer”, “répandre”

Cette cérémonie est une réponse au *meza*. Maintenant que leur fille a reçu le *mahari*, ses parents la marient (*hulozewa*).

MKATRE WA GUDUGUDU OU MKATRE WA SHINGAZIDJA

Un gros gâteau, d'au moins 10 kg, cuit la veille par les membres du shama de la mère de la fiancée est distribué aux participants (hommes et femmes) à la cérémonie.

TABARUKU OU MADJI

Des rafraîchissements sont offerts par le père et la mère de la fiancée aux personnes (hommes et femmes) qui arrivent dans la maison de la mariée.

MAPESA YA DJELEO "argent de la distribution"

Le père de la future mariée distribue de l'argent :

1. *à son mdji (groupe coutumier) (la plus grosse part). En plus de l'argent, le père offrira à son mdji, 5 sacs de riz et 2 cabris,*
2. *au mdji de son futur gendre et à celui des shimedji (beaux-frères) de ce dernier,*
3. *aux autres midji (chaque mdji recevra en fonction de son rang dans la hiérarchie des midji),*
4. *aux grands quartiers de Mtsangani et de Badjanani (membres du même âda),*
5. *aux autres quartiers de Moroni,*
6. *si possible, aux autres villages de la Grande Comore et même aux autres îles si l'on veut donner le maximum de magnificence au mariage : plus la distribution est large, plus le mariage est reconnu ; il est alors appelé "hyper G.M."*

KOHO "la croûte"¹⁶

Le koho consiste en dons faits par le père et la mère de la mariée :

1. *au shama de la mère de la mariée (4 sacs de riz et une somme d'argent),*
2. *au mraya de la mère de la mariée (4 sacs de riz et une somme d'argent moins importante que celle donnée au shama),*
3. *au mdji des oncles maternels de la mariée (somme d'argent).*
4. *au mdji des oncles maternel du marié (somme d'argent).*

L'ensemble de cette cérémonie peut coûter très cher aux parents (père et mère) de la mariée.

FUNVU "contribution" de la maison maternelle

Devant une assemblée d'hommes et de femmes venus chez la mariée, les parents maternels de la mariée vont donner leur contribution à son père.

(le funvu peut réellement être donné par le ou les oncle(s) maternel(s) de la mariée mais d'autres parents maternels de la mariée peuvent aussi y contribuer).

Le funvu consiste en produits alimentaires (1 tonne de riz, 1 bœuf, 2 cartons d'huile, 1 carton de beurre, 1 carton de concentré de tomate, 3 sacs de farine, 4 sacs de sucre, des pommes de terre, des oignons, etc.) et aussi en argent. Tout ces produits, apportés chez la mariée, serviront à ses parents à préparer les repas servis au cours des réceptions qui vont suivre.

Si c'est le père qui marie sa fille, il reçoit le funvu des frères de son épouse ; si c'est l'oncle maternel qui marie sa nièce, il reçoit le funvu du père de la mariée ; si le père de la mariée est décédé, c'est la famille du défunt qui envoie le funvu ; dans tous les cas de figure, il y a envoi.

FUNVU "contribution" des amis du père de la marié

Le funvu consiste en produits alimentaires (1 tonne de riz, 1 bœuf, 2

¹⁶ *Koho* est la croûte du riz qui se trouve à la surface ou au fond de la marmite après cuisson. La croûte est considérée comme une part de choix.

*cartons d'huile, 1 carton de beurre, 1 carton de concentré de tomate, 3 sacs de farine, 4 sacs de sucre, des pommes de terre, des oignons, etc.) mais aussi en argent. Tout ces produits, apportés chez la mariée, serviront à ses parents à préparer les repas servis au cours des réceptions qui vont suivre. Tout ce qui est apporté chez la mariée est consigné dans **un cahier** (daftari ya funvu) remis au père de la mariée qui remboursera chacun à l'occasion d'un G.M.*

lundi

Ce jour est consacré à la préparation de la maison de la mariée : meubler la maison, préparer la cuisine, les repas, s'occuper de la mariée, s'occuper des invité(e)s, préparer le *hulia mwana dahoni* "mettre le marié dans la maison" (c'est une journée très agitée, d'une grande fébrilité durant laquelle les va-et-vient sont incessants).

Autrefois, il y avait une cérémonie appelée *hukaza kongwa* ("rassembler les petits cailloux") pour préparer les latrines, maintenant c'est de l'argent qui est donné aux femmes du quartier venues aider à installer la maison de la mariée.

mardi soir **devant la maison de la mariée**

DJALIKO "invitations"

Des parentes de la mariée et des membres de leurs *shama* annoncent le *lada ya mwana* ("le bonheur de la mariée") ou le *hupvamba* ("le coton").

De l'argent est donné par la mère de la mariée à son *shama*. Autrefois on donnait le *mraba*, mélange de gingembre, de miel et de poivre, pour éclaircir la voix des chanteuses.

Après le *djaliko*, les femme dansent le *sambe* devant la maison de la mariée.

mercredi **dans la maison de la mariée**

LADHA YA MWANA "la joie de l'enfant" ou **UPVAMBA** "le coton"

Autrefois, pour la cérémonie du *upvamba*, les femmes, en chantant, emplissaient de kapok les coussins, les oreillers, les matelas destinés à l'ameublement de la maison de la mariée ; aujourd'hui, même si cette cérémonie est toujours très importante pour la mère de la mariée, c'est de l'argent qui est donné.

NTSIHU YA HELEDAO "le jour de la natte"

Cette cérémonie dure plusieurs jours pendant lesquels des cadeaux sont offerts à la mariée :

1. *par les parentes et les amies de sa mère ; les objets offerts doivent aider à monter le ménage (maintenant les cadeaux sont donnés par toutes les relations même par la famille du marié) ;*
2. *par les épouses des oncles maternels de la mariée (réfrigérateur, cuisinière, etc., mais aussi de l'argent).*

*Tous les objets et l'argent reçus sont consignés dans **un cahier** et devront être remboursés. Par la mère de la mariée.*

MAPESA YA MALAO ET GODORO "argent des nattes" et "matelas"

Des cadeaux (réfrigérateur, ustensiles de cuisine, réchaud, etc.) ou de

*l'argent sont donnés à la mariée par les amies, les relations, les femmes du quartier de sa mère. Tous les cadeaux, faits pour le mapesa ya malao et pour le godoro, sont consignés dans **un cahier** et seront remboursés par la mère de la mariée.*

“CADEAUX”

*Des cadeaux sont donnés à la mariée par ses parentes et ses amies (nappes, serviettes de table, services à thé et à café, plateaux, etc.). Ces cadeaux sont consignés dans **un cahier** et seront remboursés par la mariée.*

LADHA YA MWANA “la joie de l’enfant”

*La mère de la mariée reçoit des dons de son shama et de son mraya qui sont consignés dans **un cahier** (cahier du ladha ya mwana) et qui seront remboursés par la mère de la mariée.*

FEDHA YA MDJI “argent de la ville”

La mère de la mariée remet une somme d’argent à son shama, une autre à son mraya, et une somme moins importante à chaque quartier (Badjanani et Mtsangani).

SIGIRETI “cigarettes”

*Si la sœur aînée du marié est déjà “sortie” pour le sigireti du mtwalaâ de la mère de la mariée, c’est une autre sœur du marié qui va recevoir ce sigireti. Vont y contribuer les même personnes que celles du premier sigireti (amies, parentes, relations des sœurs du marié). Toutes les contributions sont consignées dans **un cahier** (mais il n’y a pas de shileo) sont remboursées par la sœur qui fait l’objet du sigireti.*

Si c’est la même sœur qui “sort”, elle ne reçoit rien mais elle donne de l’argent pour les quartiers de Badjanani et de Mtsangani.

Différents cas de figure peuvent se présenter :

- si deux sœurs, qui ont fait leur G.M., n’ont qu’un frère, la sœur aînée ira au premier sigiret et la seconde au deuxième.
- si deux sœurs ont deux frères à marier, la deuxième sœur peut attendre le mariage de son deuxième frère pour “sortir”.
- si une sœur est fille unique, elle peut marier plusieurs de ses frères (ex. d’une femme qui a marié ses 9 frères, son fils unique et 1 fille de son frère qu’elle avait adoptée ; cette femme est appelée swifa shenda “la parfaite”, “celle qui a les neuf qualités”)
- une cousine qui n’a pas de frère mais qui est une proche de la famille du marié, peut recevoir le sigireti
- toute autre parente du marié, en ligne maternelle, peut recevoir le sigireti.

NCEA “les restes”

La sœur du marié (celle du premier sigireti) donne le ncea, sous forme d’argent, à son shama mais aussi au shama de la mariée.

dans la maison de la sœur du marié

CAI “le thé”

La sœur du marié offre le cai (thé, gâteaux) aux membres de son shama qui l’ont ramenées chez elle après sa visite chez la mariée.

jeudi

dans la maison de la mariée

“GRAND DINER”

Un grand repas (de 500 invités et plus) peut être offert au marié, à ses parents et amis ainsi qu’aux notables par la famille de la mariée. Ce

diner, qui tend à être supprimé, revêt surtout une valeur sociale puisque des représentants des corps diplomatiques peuvent aussi y être invités.

vendredi

DJALIKO LA HUTRA DAHONI “l’invitation à entrer dans la maison”

Traditionnellement le *djaliko la hutra dahoni* était organisé par le marié qui offrait un repas aux jeunes pour tempérer leurs insultes.

Sur la place publique, les hommes dansent avec le marié tandis que les membres du *shama* de sa sœur chantent.

SAMBE

Après le djaliko, les hommes vont danser le sambe sur la place publique

samedi soir

ZIFABA “procession”

Un cortège, composé des frères, des cousins, des parents proches du marié, accompagne ce dernier au *twarab*.

TWARAB¹⁷

Le *shama* du marié organise la cérémonie (orchestre, chaises, aménagement de l’espace) ;

TABARUKU ou MADJI

La famille du marié offrent des rafraîchissements à l’assistance (uniquement masculine).

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

Les membres des deux familles achètent les chansons du shama du marié.

SHAMA (s) INVITE(s)

Les membres des shama invités, qui jouent et chantent jusqu’au matin, récupèrent beaucoup d’argent grâce à leurs prestations.

FEDHA YA MSIHIRI “argent de la mosquée”

*Une partie de l’argent récupéré pendant le *twarab* est destinée à la construction de la nouvelle Mosquée du Vendredi (prestation nouvelle).*

ou :

MADJILISI YA HWENDA DAHONI

Si le marié a une famille nombreuse et si son réseau social est étendu, il organisera, pressé par sa famille, un *twarab* car les sommes importantes d’argent récupérées par son association lui donneront du prestige. Si le marié a peu d’amis, il préférera le *madjilisi*. Cependant, pour des raisons idéologiques, le *madjilisi* est de plus en plus préféré au *twarab* : le *madjilisi* est une pratique religieuse marquée socialement par son rejet des cérémonies jugées “divertissantes”, profanes.

¹⁷ Le *twarab* est une musique très populaire dans l’aire culturelle swahili. A la Grande Comore, il a la particularité de désigner non seulement la musique mais aussi la danse qu’elle accompagne.

TABARUKU ou MADJI

Des rafraîchissements sont offerts par les parents de la mariée aux hommes qui assistent au madjilisi

dimanche
matin (8 h.)

ZIFABA “procession”

Un cortège de parents et d’amis du marié accompagne ce dernier chez la mariée. Il y a 20 ans, à Moroni, le cortège partait de chez la sœur du marié et parcourait à pied la vieille ville et ses ruelles. Avec l’extension de la ville, le cortège se déplace maintenant en voitures. Selon la tradition, lorsque le marié rentrait dans la maison nuptiale, il était supposé voir son épouse pour la première fois.

dans la maison nuptiale

TABARUKU ou MADJI

Les parents de la mariée offrent des rafraîchissements aux hommes et aux femmes présents dans la maison nuptiale.

Lorsque le marié est rentré dans la maison nuptiale, un mkalimani (“porte parole”, généralement un grand notable) fait son éloge et celle de la mariée ainsi que celle de leur famille respective.

IPAMKONO “donner la main”

L’ipamkono, apporté par les parents du marié, consiste en bijoux offerts par le marié à la mariée. Il comprend, entre autres : un hara (grand collier), des keke (grands bracelets), mambamba, magumba, madjasi¹⁸ (boucles d’oreilles de différentes formes), des bareti (barrettes), un dgermer (collier moins important que le hara), un ikoa (grand bracelet), des zipini (ornements en or pour les lobes du nez ou des oreilles), un tadjji (couronne), des matale (chevillères), des mabere (bagues), des bangili (bracelets), des ntana (peignes en or), etc.

Généralement, tous les membres de la famille du fiancé (sœurs, cousines) l’aident à constituer l’ipamkono qui demande un gros investissement. Selon la tradition, la sœur qui va marier son frère, lui concède une partie de son ipamkono pour l’aider à constituer celui qu’il offre à son épouse.

NEARWA “droit de port”

Le père de la mariée paye le transport de l’ipamkono à ceux qui l’ont apporté.

HULOZA HA NTSI “marier traditionnellement”

Le père de la mariée donne de l’argent :

1. aux midji ya âda (groupes coutumiers)
2. aux midji villages
3. aux différentes régions (anciens sultanats).

VAO “vêtements”

Le marié offre des vêtements à son épouse et à ses parents (autrefois les vao étaient apportés le neuvième jour du hwenda dahoni).

VAO LA MWANA “vêtements de la mariée”

Ils consistent en robes de confection, en jolis tissus, ensembles,

18 Les *madjasi* sont des disques en or ou en argent fixés dans les lobes distendus des oreilles. On les retrouve dans beaucoup d’endroit de la côte swahili.

chaussures, parures, maquillages, parfums, etc.

VAO LA MDZADZE “*vêtements de la mère*”

Ce sont des tissus et des draperies traditionnels (sahari na subahia, leso, mkumi wa hariri (grands pagnes), kapulana, mauwa.

VAO LA MBABA “*vêtements du père*”

C'est maintenant une somme d'argent que le marié remet à son beau-père.

MASURUFU “*part du mari*”

Afin de participer aux dépenses du ménage, le mari donnaient les produits alimentaires nécessaires à la préparation des repas pris pendant les 9 jours qui suivent son entrée dans la maison. Maintenant il peut donner, soit des produits alimentaires, soit des produits alimentaires et de l'argent, soit seulement de l'argent.

dans la chambre nuptiale

Le marié rejoint la mariée et est installé dans sa nouvelle demeure.

HUPUA KIYEMBA “*retirer le turban*”

Par l'intermédiaire de son oncle ou de son père ou d'un grand notable, le marié donne de l'argent à celle(s) qui lui enlève(ent) son turban. Cette ou ces femme(s) a (ont) obligatoirement fait leur G.M. Il peut y avoir une ou deux femmes en fonction du nombre de shama auxquels appartient la mère de la mariée.

HUKAZA ISUTRU “*poser le pagne d'intérieur*”

Par l'intermédiaire de son oncle ou de son père, le marié donne de l'argent à la mère de la mariée pour les pagnes qui lui sont posés sur l'épaule.

HUTOA MAKOSHI “*enlever les chaussures*”

Par l'intermédiaire de son oncle ou de son père, le marié donne une somme d'argent au(x) shama de la mère de la mariée.

HUPVAHAMBISA ZILATRU “*faire chausser les sandales*”

Par l'intermédiaire de son oncle ou de son père, le marié donne une somme d'argent au(x) shama de la mère de la mariée.

Quand les mariés s'assoient sur le lit nuptial, on leur donne à boire du lait pour leur porter bonheur.

dimanche
après-midi

sur la place publique

TARI LA NDZIA “*tambourin de la ruelle*”

Cette cérémonie masculine ne fait l'objet d'aucune prestation.

Le tari la ndzia est une danse masculine accompagnée de tambourins et de cymbales. Les hommes alignés, portant une canne, avancent lentement sur le côté au rythme des chants et de la musique.

dans la maison des mariés

HUHOSA MINDU “*laver les pieds*”

De l'argent est donné au marié par ses amis, ses parents proches, tous les hommes de la ville. La moitié de l'argent récupéré est donnée à la famille de

*la marié ; l'autre moitié est gardé par le marié. Toutes les participations sont consignées dans **un cahier** et seront remboursées par le marié.*

dimanche
soir

autrefois chez la mariée, maintenant dans une salle publique

HUTOA MWANA UKUMBI “sortir la mariée au salon”
ou **MARAPVO** “accompagnement”

Traditionnellement, la sortie de la mariée se faisait après la nuit de noce.

Les membres du *shama* de la sœur du marié se regroupent chez cette dernière pour l'amener au *ukumbi*. De leur côté, les membres du *shama* de la mère de la mariée se préparent à accueillir la sœur du marié et les membres de son *shama*.

TABARUKU ou *MADJI*

La mère de la mariée offre des rafraîchissements à toutes les femmes présentes au ukumbi.

MBERE ZA MASHU “les bagues de la nuit”

La sœur du marié apportent à sa belle sœur des bagues ou des pièces d'or.

FEDHA YA MASHU “l'argent de la nuit”

La sœur du marié apportent aussi de l'argent à sa belle-sœur.

*Le mberé za masihu et le fedha ya masihu ont été apportés à la sœur du marié par ses parentes, ses amies, ses relations. Toutes les bagues et l'argent collectés pour le mberé et le fedha ya masihu sont consignés dans **un cahier** et seront remboursés par la sœur du marié.*

C'est en les apportant, que la sœur du marié est supposée voir sa nouvelle belle-sœur pour la première fois.

PAUNI “pièces d'or”

La sœur du marié remet à la mère de la mariée des pièces d'or (pauni) pour sa nouvelle belle-sœur.

PAMBO “emballage”

La sœur du marié donne de l'argent à la mère de la mariée pour payer l'emballage des pauni.

MAPESA WA WAPAMBE “argent des maquillées”

La sœur du marié donne de l'argent à la mère de la mariée.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

La sœur du marié achètent les chansons du shama de la mère de la mariée.

MAPESA YA MASHIHA MSUTRU “argent de la levée de rideau”

Les sœurs, les cousines, les tantes, la famille proche du marié donnent de l'argent aux parentes de la mariée qui lui soulèvent son voile afin que sa belle-sœur puisse la voir.

en retour :

HUPVANGUA HARI “essuyer la sueur”

Pour les remercier, la mère de la mariée “essuie la sueur” de la sœur du marié ainsi que celle des membres du shama de cette dernière.

HUHULA LEDJIMBO “acheter les chansons”

La mère de la mariée achète les chansons du shama de la sœur du marié.

SHILEO “bétel”

Par l’intermédiaire de la mère de son épouse, le marié donne de l’argent à sa sœur. Autrefois, le marié recevait sa sœur dans sa nouvelle maison et lui offrait à manger.

L’argent des hari, du huhula ledjimbo et du shileo servira à payer le fedha ya masihu (“l’argent de la nuit”).

HUZUNGUA MWANA “enlever le mauvais sort de la mariée”

L’argent coule sur la mariée; il est donné par la famille de la mariée, mais surtout par la famille du marié et par toutes les femmes présentes à la cérémonie du ukumbi. Même si cet argent n’est pas consigné dans un cahier, on sait qui a donné.

MADUMBUSO “invitations en l’honneur des proches du marié “

Les parents de la mariée assurent les dépenses des invitations que le marié fait pendant les neuf jours qui suivent son entrée dans la maison. Cette période de neuf jours correspond à la « lune de miel » pendant lesquels le marié ne peut sortir de la maison nuptiale. Cependant, il invite ses amis proches, sa famille, les gens de la ville (les différents *hirimu*). Autrefois, il y avait chaque jour un repas de vingt ou trente personnes.

ou/et :

“DÎNER”

Certaines familles peuvent organiser à la fois le dîner et les *madumbuso*. D’autres ne font que les *madumbuso* ou que le “dîner”. Le dîner a l’avantage de pouvoir recevoir en une seule fois tous ceux que l’on désire inviter.

lundi
matin

chez les mariés

HISHIMA (DU MARI) “respect” du mari

Le lendemain de la nuit de nocce, le marié offre à sa jeune épouse des pièces d’or et de l’argent en échange de sa « virginité ».

SABUNI “savon”

La mère de la mariée donne de l’argent à ses parentes et aux femmes du quartier “qui vont laver le linge” utilisé pendant la nuit de nocce.

HISHIMA “respect”

Tous les cadeaux faits à la mariée (bijoux et pièces d’or en général) qui ont été donnés par sa mère, mais aussi par ses sœurs, ses cousines et ses amies après la nuit de nocce sont posés sur un plateau.

La moitié de ces cadeaux (l’argent, les pièces d’or et les bagues) sera redistribuée, par l’intermédiaire de sa mère, entre les parentes du marié et ses propres parentes.

FEDHA ZA MASHU “l’argent de la nuit”

L’argent que la sœur du marié a reçu la veille (hupvangua hari), est

*pour moitié redistribué à ses amies et à ses parentes qui ont contribué au mbere za masihu et au fedha za masihu de la mariée.
Rien n'est consigné, mais on sait qui a reçu et à qui on a rendu.*

mardi ou
mercredi
(dans la semaine) **chez la sœur du marié**

MKATRE WA MDZADZE “le gâteau de la belle-mère”

Il comprend toutes sortes de gâteaux sucrés et salés que l'on peut préparer aux Comores (mkatre wa sinia, gudugudu, etc.). Ce sont vingt à trente plateaux de gâteaux que la mère de la mariée envoie chez la sœur du marié. Cette dernière les redistribue dans sa famille, dans le quartier. La mère de la mariée peut également faire parvenir chez la sœur du marié tous les ingrédients nécessaires à la fabrication de ces gâteaux.

L'objectif de cette cérémonie est de faire goûter à la sœur du marié la nourriture qui a été préparée pour le mariage.

NKARWA “droit de port”

La sœur du marié achète “le support” qui a servi à transporter les gâteaux. L'argent est donné à la mère de la mariée.

vendredi **chez les mariés**

DZIWA LA KESO “le lait du 6ème jour”

Autrefois on préparait réellement du riz, du sirop de canne à sucre que la sœur du marié envoyait chez les mariés pour participer au frais des repas des jours suivants. Le dziwa la keso était accompagné de msinzanu (bois de santal), de tibu, etc. pour parfumer toutes les mères qui aidaient à la préparation des repas. Maintenant, on donne de l'argent, des parfums et des cigarettes.

vendredi
soir
(après la prière de l'après-midi)

MAULIDA YA KESO “le maulida du 6ème jour”

TABARUKU ou MADJI

La mère de la mariée offre des rafraîchissements aux hommes qui participent au maulida ya keso.

FEDHA YA MIDJI

De l'argent est donné aux wandruwadzima par le père ou l'oncle maternel du marié. Chaque mdji recevra une enveloppe contenant de l'argent. La somme d'argent donnée à chaque mdji est proportionnelle au nombre des membres de chaque mdji. En principe, tous les wandruwadzima de la communauté assistent au maulida ya keso.

lundi matin

MBE YA NTSWA SHENDA “le bœuf du 9ème jour”

Un bœuf est donné par le marié à son mdji dont les membres se partagent la viande. Depuis quelques années, les gens anticipent cette cérémonie et envoient le bœuf bien avant le mariage. Il arrive aussi que ce bœuf soit envoyé bien après le mariage. Mais un bœuf est toujours envoyé.

samedi
(généralement)

MBE YA HULIHA HARUSI “bœufs pour consacrer le mariage”

Après le mariage (un mois, un an après ou plus), le marié “fait descendre” les bœufs; c’est à dire qu’il envoie dix à vingt, même trente (cas exceptionnel) bœufs à son *mdji*. Les bœufs, parqués dans un endroit appelé *pashe*, sont abattus le lendemain. Avant leur abattage, les bœufs étaient autrefois lâchés dans les rues où ils étaient pourchassés jusqu’à l’abattoir. Maintenant cette cérémonie a tendance à disparaître, seuls quelques notables nostalgiques et “légitimistes” du *âda* tiennent encore à célébrer cette cérémonie.

HONKO (onomatopée scandée par les gens visités)

Autrefois un griot, accompagnés de jeunes gens, allait dans toutes les maisons de la famille proche des mariés pour faire l’éloge de leurs familles, en contrepartie, on lui donnait de l’argent ainsi qu’à ceux qui l’accompagnaient. (Cette cérémonie a disparu depuis 30 ans).

*

Le mariage ne s’arrête pas là. Bien d’autres cérémonies suivront qui ponctueront l’existence des deux “grands mariés”. Mais ceci est une autre histoire !

*

* *

Lexique

Traduction littérale
Shikomori-Français

| | |
|--|---|
| âda coutume | hupua kiyemba retirer le turban |
| bwara pièces en or | hupvambiza zilatru faire chausser les sandales |
| "cadeaux" cadeaux | hupvangua hari essuyer la sueur |
| cai le thé | hupveha zindru envoyer les objets |
| "diner" grand dîner | hutria mwana dahoni mettre le marié dans la maison |
| djaliko invitation | hutoa makoshi enlever les chaussures |
| djaliko la hutra dahoni invitation à entrer dans la maison | hutoa mwana ukumbi sortir la mariée au salon |
| djaliko la zindru "invitation ""aux objets""" | hutsaha ndola, poso demander en mariage |
| dziwa la keso le lait du 6ème jour | huzungua mwana enlever le mauvais sort à la mariée |
| dzoroso bienséance | hwelea distribuer, répandre |
| fedha ya mdji argent de la ville | hwenda dahoni entrer dans la maison |
| fedha ya msihiri wa djumwa argent de la mosquée du vendredi | ipamkono donner la main, lot de bijoux donné à la mariée par le mari |
| fedha ya wapambe argent des maquillées | karamu ya madjilisi festin du <i>madjilisi</i> |
| fedha ya masihu l'argent de la nuit | kofia bonnet |
| fedha ya hemeza argent de la tablée | koho la croûte |
| fule za keso cabris du 6ème jour | ladha ya mwana la joie de l'enfant |
| funvu contribution | madjilisi assemblée |
| gato gâteau | madjilisi ya hwenda dahoni l'assemblée pour l'entrée dans la maison |
| gauni robes | madjilisi ya zindru l'assemblée des objets |
| hishima respect du mari | madumbuso invitation des proches du marié |
| honko onomatopée scandée par les gens visités | mahari dot, compensation matrimoniale |
| hubua mtwalaâ ouvrir la répétition | mapesa ya djeleo argent de la distribution |
| huhosa mindu laver les pieds | mapesa ya malao / godoro argent des nattes/du matelas |
| huhula ledjimbo acheter les chansons | |
| hukaza isutru poser le pagne d'intérieur | |
| hulala dahoni ha saya dormir dans la maison à l'heure | |
| hulaulia faire les salutations | |
| huloza ha ntsi marier traditionnellement | |
| humbiza ha siri faire les noces secrètes | |

| | |
|--|---|
| mapesa ya masihu msutru argent de la levée du rideau | mwafaka wa karatasi les fiançailles de papier |
| mapesa ya meza argent de la table | mwafaka wa âda les fiançailles coutumières |
| mapesa ya wapambe argent des maquillées | mwana ngurooho sortie de la mariée |
| marapvo accompagnement | ncea les restes (du repas de la veille) |
| marapvo ya mwafaka accompagnement des fiançailles | nikahi acte de mariage |
| marapvo ya zindru accompagnement de la cérémonie des objets | nkandu boubous d'hommes, gandura |
| masurufu part du mari | nkarwa droit de port |
| maulida ya keso le maulid du 6ème jour | ntsihu ya heledao le jour de la natte |
| mbe ya huliha harus bœufs pour consacrer le mariage | pambo couverture, emballage |
| mbe ya ntswa shenda le bœuf du 9ème jour | poso Voir <i>hutsaha ndola</i> |
| mbe za karamu les bœufs du festin | sabuni savon |
| mbere za masihu les bagues de la nuit | sambe danse traditionnelle masculine |
| meza table | shahula nourriture |
| meza ya zindru table des objets | sherezo brûle-parfum |
| mkatre wa gudugudu gâteau traditionnel à base de farine de riz, aux épices, caramel, sirop de canne à sucre, lait de coco | shileo betel |
| mkatre wa mdzadze le gâteau de la belle-mère | sigireti cigarettes |
| mkatre wa shingazidja "gâteau de la grande comores (cf. "gâteau traditionnel)" | tabaruku / maji rafraîchissement / boissons |
| mnadaho petite maison | tari la ndzia tambourin de la ruelle |
| mpaha mwazi toucher le sang | tibu séance de préparation des parfums et des produits maquillage à base de bois de santal, de l'eau de rose et de girofle |
| msi tabac à chiquer | twarab danse masculine |
| mtwalaâ répétition | upvamba le coton |
| mwafaka les fiançailles | vao vêtements |
| | vao la mbaba vêtements du père |
| | vao la mdzadze vêtements de la mère |
| | vao la mwana vêtements de la mariée |
| | zifafa procession |
| | zigelegele yousyou |
| | zikombe za kafe tasses à café |
| | zindru les objets |

BIBLIOGRAPHIE

ABDOURAHIM Saïd

- 1983 *Mariage à Ngazidja, Fondement d'un pouvoir*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle en Géographie, Écologie tropicale (Ethnologie) (dir. E. Métais), Université de Bordeaux II, U.E.R des Sciences Sociales et Psychologiques.

CHOUZOUR Sultan

- 1994 *Le pouvoir de l'honneur. Tradition et contestation en Grande Comore*, L'Harmattan, Paris.

JOHNSON Frederick

- 1993 *A standard Swahili-English Dictionary*, Oxford University Press, Nairobi, Dar es-Salaam.

LE GUENNEC-COPPENS Française

- 1994 "An Influence from the Mainland : the Age Grade System in Great Comoro", in D. Parkin (ed.), *Continuity and Autonomy in Swahili Communities*, Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität, Wien/SOAS, London, p.123-136.
- 1998 "Les hommes accomplis"; *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, F. Le Guennec-Coppens et D. Parkin (dir), Ed. Karthala, Paris, p.131-153.
- 2004 "The Monetization of Matrimonial Prestations in the Comorian Great Marriage", in P. Caplan and F. Topan (eds), *Swahili Modernities – Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa*, Africa World Press, Inc., Tenton USA, Asmara/Eritrhea.

SACLEUX Charles

- 1939 *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris, Institut d'Ethnologie.

SALEH Mohamed Ahmed

- 1992 *Le grand mariage "ADA" : La création des notables à la Grande Comore (Ngazidja)*, Mémoire pour le Diplôme de l'EHESS (dir. Daniel de Coppet), École des Hautes Études en Sciences Sociales, MSH, Paris.

Chants de femmes aux Comores¹

*par Soeuf Elbadawi,
producteur de musique
et mongozi chez Washko Ink.*

Tous les natifs du lieu le disent, l'anthropologue Damir Ben Ali également. « *Au fil des siècles, ils [les Comoriens] ont exprimé leur pensée, transmis leurs expériences de la vie de génération en génération, exercé leur imagination et leurs talents artistiques et littéraires, presque exclusivement par le chant et la danse* »². Le chant en l'occurrence a permis de couler la mémoire collective dans du béton depuis des siècles, bien que tout ne soit pas écrit.

« *Tous les événements saillants de l'histoire nationale et locale* » s'y trouvent consignés, ajoute Damir Ben Ali. La fondation d'une dynastie, le couronnement d'un sultan, une éruption volcanique ou encore un coup d'Etat... le chant est le lieu par excellence où s'exprime le vécu et où se réinvente le monde. Au départ dit-on fut le verbe. Chanté, celui-ci emporte avec lui sa « *charge de poésie, de mythe et de légende* » pour les générations à venir.

Chant et danse supportent une musique aux influences éclatées, venues du monde entier. De l'Afrique à l'Asie surtout, en passant par l'Europe. Le tout fait corps et mobilise hommes et femmes, séparément ou non, dans une volonté de raffermir le lien social. C'est en musique que s'effectue la « *célébration communautaire* ». Profane ou sacrée, cette musique influe sur les échanges entre les individus, les accompagne de la vie à la mort, va jusqu'à façonner l'espace de vie commune ou encore ramène l'égaré vers Dieu.

1 Ce texte, à quelques mots près, reprend le contenu du livret accompagnant « *Zainaba* », un album consacré aux chants de femmes aux Comores, qui vient de paraître sous label parisien, chez Buda Musique [distribution Universal]. Zainaba est également le nom de l'interprète.

2 Damir Ben Ali, 2004, *Musique et société aux Comores*, Moroni, Komedit [p. 8].

Nous... nous nous sommes consacrés récemment à la mise en valeur d'un patrimoine : celui des chants de femme. Un patrimoine fragilisé par l'avènement d'une technologie mal maîtrisée et par l'introduction de nouvelles influences musicales complètement par un mimétisme peu réfléchi. Nous nous sommes, avec les moyens qui ont été les nôtres, consacrés, pour être plus précis, à une partie de ce patrimoine. Celui de Ngazidja. Un travail que nous aimerions pouvoir continuer plus tard, en le prolongeant par une approche plus globale sur l'ensemble de l'Archipel. En attendant, voici quelques fragments, issus de ce premier travail, à partager...

La place de la femme

Les Comores étant un pays de culture musulmane, on pourrait penser, l'époque et les stéréotypes aidant, qu'il s'agit d'un pays où les femmes, sous prétexte de respecter le culte, ne s'épanouissent que dans la douleur. Faux ! C'est une société à traditions fortes et contraignantes mais où la femme trouve le moyen d'exprimer ses peines et ses joies, sans risquer le bannissement à vie.

Il est vrai que le quotidien y est parfois lourdement affecté par la séparation des sexes. Sans être un bibelot sur la commode du salon, la femme aux Comores ploie sous l'effort au quotidien. « *Dans la population rurale qui représente plus de 90% des habitants, l'épouse a, à l'instar de son mari, un travail hors de son foyer, écrit Damir Ben Ali [p. 96]. Elle sème, entretient les cultures, récolte et commercialise les produits au marché. Nombreux sont les métiers de l'artisanat qui sont exercés aussi bien par les hommes que par les femmes. Néanmoins, après la journée de labeur, l'homme peut se reposer, prendre son temps pour palabrer sur la place du village et sur le parvis de la mosquée, tandis que l'épouse se trouve confinée aux tâches domestiques, considérées comme ses attributs naturels* ».

Assurant dignement son rôle dans la cellule familiale, la femme a su inventer cependant une communauté à laquelle les hommes dans leur majorité sont étrangers. Une communauté qui l'autorise à s'émanciper davantage socialement et culturellement, tout en gardant un œil sur les valeurs fondatrices de la communauté, de manière à ne pas mettre à mal l'équilibre social. Les Comores - ne l'oublions pas - sont une société à régime matriarcal. La filiation maternelle y est plus importante que celle du père. La mère est porteuse de la lignée, dont se réclameront les enfants. Seuls les garçons n'hériteront pas d'elle. Elle est à la fois « *garante de la solidarité familiale et véritable gardienne des valeurs sociales* ».

Il n'est donc pas étonnant qu'on la retrouve en musique, lieu où la mémoire de ce peuple s'imprime dans toute sa splendeur. Témoin privilégié d'une société insulaire, longtemps fragilisée par la migration et l'instabilité politique, la femme est par son action au quotidien amenée à forger l'imaginaire collectif. Elle chante, compose et joue de la musique, contribuant ainsi à inscrire dans les consciences les moments « *les plus saillants de l'histoire nationale et locale* ». Des genres « spécifiques » existent. Mais la femme en musique se nourrit du même vécu que les hommes... ou presque.

Il est en effet important de reconnaître que pour l'homme, le grand-mariage, rituel coûteux de socialisation, est une occasion unique de promotion. En faisant son grand-mariage, il accède au statut de notable et à la prise de décision dans l'espace public traditionnel. Après cet évènement, son statut n'évolue que difficilement avec l'âge.

Pour la femme, les choses sont relativement différentes. « *La femme qui a marié sa fille améliore, elle, son statut, chaque fois qu'un membre de sa descendance ou de celle de ses frères et sœurs accomplit le undru, c'est-à-dire le grand mariage ou toute autre cérémonie liée aux différentes étapes de la vie humaine : naissance, coupe de cheveux, circoncision, puberté, etc.* »³ Elle peut militer comme les hommes sur un plan associatif ou politique, s'engager dans une confrérie, contribuer à l'effort économique par des tas de biais différents, prendre de plus en plus d'espace de vie dans l'univers communautaire.

En plus d'être le « garant » de la solidarité familiale (« *uluhu ula mbani* »⁴ dit l'adage), elle est le principal propriétaire du patrimoine foncier de son clan. Devenir grand-mère consolide son autorité dans le groupe et l'autorise à gérer les tensions et à décider des valeurs en hausse ou en baisse dans sa communauté de quartier ou de village. Toute femme est assurée de connaître une seconde vie. Cela est moins évident chez les hommes.

Ainsi, la femme devient avec le temps un élément-moteur de la communauté. Elle se retrouve notamment en pôle-position dans l'échange des biens. Celle-ci « *va de pair avec celui des symboles* » écrit Michel

3 Damir Ben Ali, op. cit., p. 104.

4 « *La solidarité vient du ventre* », de la matrice. Plus, la femme aura d'enfants, plus elle contribuera à pérenniser l'importance de sa lignée dans la mémoire collective, en étant le socle reliant les différents membres de son groupe.

Maffesoli⁵, pour qui la société matriarcale « est attentive aux forces telluriques, au vitalisme, en bref, à la nature considérée comme partenaire avec laquelle il faut compter. Peu importe, le schématisme d'une telle analyse. En tant qu'idéal type, elle peut nous permettre de faire ressortir ce que l'on peut appeler la sensibilité écologique. Sensibilité attentive à ce que l'existence humaine à d'enraciné, de sensible, de corporel aussi. Toutes choses mettant l'accent sur la dimension émotionnelle et affectuelle de la structuration sociale ». Autrement dit, la femme devient source de vie. Cette même vie que la musique, le chant et la danse tentent de saisir dans toute sa complexité. Résultat ? Elle est à l'origine d'un des répertoires les plus féconds de l'Archipel.

L'aventure d'un album

Savante ou populaire, la musique que produisent les femmes aux Comores se raccroche au vécu. Louange au Très Haut, plaintes dédiées à la mémoire d'un sultan disparu, hymne à la vie scandé lors d'une naissance, poèmes festifs à l'occasion d'un mariage ou d'une élection... La liste ici n'est point exhaustive. D'une île à l'autre, le patrimoine se complexifie, étale sa diversité, rivalise d'influences.

A la préparation de l'album, qui accompagne nos travaux sur les chants à Ngazidja, notre choix, pour des raisons pratiques, s'est porté principalement sur un pan du répertoire. *Imbio, bora, nyamandzia, hwimbia ikoza, wadaha* et *debe*⁶. Un choix non exhaustif, qui révèle cependant une richesse de tons et de thèmes, à travers laquelle rivalisent poésie et mélodie. L'album est construit comme une promenade sonore : on y rentre avec un son d'archive. On en sort avec une chanson tenue comme « traditionnelle », réarrangée d'une façon beaucoup plus contemporaine, avec guitare et battements de mains, alors qu'à l'origine elle aurait été jouée avec des percussions. Entre le début et le morceau de fin, des vagues sont là pour rappeler, si besoin était, que nous vous convions dans l'imaginaire musical d'un archipel de la mer indianocéane, pour mettre aussi l'accent sur les dix titres situés en milieu d'album que nous avons enregistré, en respectant autant que possible les codes d'interprétation traditionnels.

Hormis le son d'archive d'ouverture, tous les titres de l'album sont de fait interprétés par Zainaba Ahmed, surnommée la « voix d'or » localement, chanteuse de variété nationale, qui a pu, grâce à ce projet

5 *Du nomadisme*. Le livre de Poche, col. Biblio Essais.

6 Ainsi qu'un *sambe* revisité, genre à accompagnement vocal mixte.

spécialement conçu pour la collection « Musiques du Monde » de Buda, se consacrer pleinement à l'interprétation d'un patrimoine plus ancré dans la tradition. Il faut savoir qu'aux Comores, à l'heure actuelle, n'existe aucune structure de production digne de ce nom. Les studios d'enregistrement se multiplient mais la majeure partie des artistes est en auto-production et préfère miser sur une variété dite moderne, complètement soumise aux influences zouk, reggae et soukous, et complètement enrobée dans des sons synthés d'une qualité hautement discutable, dans l'espoir de mieux interpeller le consommateur. Ce qui a la fâcheuse conséquence de mettre à mal le patrimoine traditionnel, voire de le condamner à la disparition.

Il y a quelques années, nous avons, toujours avec Buda Musique, décidé de travailler plus largement sur ce patrimoine en question. Un premier album est sorti en 1998, « *Musiques des Comores* », sur la base d'enregistrements traditionnels réalisés par la radio nationale pour la plupart, des enregistrements menacés de disparition, à cause d'une mauvaise conservation des différents éléments sonores et d'une série d'emprunts « sauvages » difficilement contrôlables. Cet album, que nous nous venons de publier sous le même label, prolonge de fait la première idée, en emmenant cette fois-ci une artiste d'envergure nationale à revisiter son patrimoine de naissance et en réenregistrant ce patrimoine avec des moyens techniques plus performants, en comparaison de ce qui s'est fait par le passé. Nous avons profité de l'occasion pour imaginer de nouvelles possibilités d'interprétation, tout en gardant intacte la dimension acoustique et *roots* de l'ensemble du répertoire choisi.

Mis à part les berceuses, les autres chants sont rarement interprétés par une seule et même personne. Nous lui avons demandé de le faire seule, en « chant lead ». Et en acceptant d'embarquer dans cette aventure, Zaïnaba nous a aussi permis de poser une interrogation, par rapport au potentiel représenté par le patrimoine traditionnel auprès des jeunes générations. Les chœurs, l'accompagnement aux percussions, sur cet album, se sont faits avec des jeunes, dont l'âge varie entre 17 et 30 ans dans l'ensemble. Des jeunes dont l'oreille se laisse plus séduire par des sons de moins en moins ancrés dans l'imaginaire local aujourd'hui. Des jeunes qui revendiquent plus d'affinités avec Céline Dion ou Jennifer Lopez qu'avec la diversité à laquelle invite le son de l'Archipel dans son ensemble.

Une dernière chose : la structure Washko Ink. qui a soutenu ce projet du début à la fin et pour laquelle nous travaillons également a permis l'existence d'un spectacle autour de ces chants, au moment où l'on enregistrerait cet album. Un spectacle qui a beaucoup contribué à convaincre le public comorien de la nécessité de valoriser le son traditionnel. Les effets de lumières, les costumes et les danses ont eu plus d'effet - il faut le croire - que nos discours sur la nécessité de sauvegarder le patrimoine. L'essentiel étant dans l'efficacité : nous pouvons penser qu'avec ce projet, un premier pas est franchi dans cette perspective. Reste à lui trouver une suite...

L'ENFANCE ET LA MÈRE AU CŒUR DE CE RÉPERTOIRE

TROIS EXEMPLES DE MORCEAUX RETENUS POUR CET ALBUM

1. MNDWA HWEFVA. La manière avec laquelle les mélodies ou les textes passent d'un genre musical à un autre est assez déroutante dans le patrimoine musical comorien. Il n'était pas rare qu'un air devenu populaire chez tel artiste soit aussitôt repris par tel autre artiste dans un genre plus ou moins différent. Idem pour le thème choisi. On pouvait ainsi compter autant de variations que d'artistes sur la même idée. Un artiste pouvait lui-même interpréter plusieurs variantes d'un même titre.

Sur un son d'archives, recueilli par Damir Ben Ali pour la radio nationale, nous avons par exemple le « *prolongement* » d'un morceau de *bora*, un genre entièrement dédié à l'unité du clan, interprété dans l'album sous une forme proche de la berceuse, appelé *imbio*. Il s'agit d'un poème chanté, dont le message correspond à une bénédiction : « *Que l'enfant trouve son salut/ Qu'il guérisse...* » scande le refrain, sous-entendu, qu'il guérisse du mal, des peines et des souffrances de ce monde. Le *bora* d'origine, accompagné par des battements de mains, était chanté par une femme le jour où elle est devenue grand-mère, en hommage à la mère, sa fille, et à l'enfant, promesse d'élargissement du clan. C'était une suite de vœux et de conseils rimés. Ici, le « *prolongement* » s'effectue uniquement sur des voix, sans accompagnement *percussif*.

2. NGAMUULELO. Pour distinguer le genre dit des « berceuses » dans l'île de Ngazidja, on dit *maimbio* au pluriel, *imbio* au singulier. De *hwimbia*, qui signifie « chanter pour... » En réalité, il existe un autre terme, *umaza*⁷, pour dire « bercer ». Mais *hwimbia* est souvent utilisé pour mieux marquer la fonctionnalité du genre. On dit par exemple *hwimbia misi* [litt. « Chant de la ligne »] pour parler de certaines chansons de pêcheurs. Les *maimbio* sont l'œuvre habituellement des mères, des tantes ou des grand-mères, qui les secondent dans leur travail d'éducation. Un bébé

7 Sens plus ancien : apaiser.

en pleurs est le prétexte invoqué la plupart du temps pour la composition d'une berceuse. A travers le texte, qui lui sera dédié, s'exprime toujours la réalité du clan et le quotidien du groupe de parenté.

Ngamuulelo est une berceuse adaptée d'un texte de *bora* à l'origine (celui dont on parle au titre précédent). Le passage d'un genre à l'autre n'étant pas un problème pour ceux qui composent, il a suffi ici de récupérer les mots d'un autre pour les habiller d'une nouvelle mélodie, qui, elle, sonne plus comme une berceuse. Tour de passe-passe, mélange des genres... Il faut noter cependant que les *maimbio* ne s'interprètent théoriquement que d'une voix. Il arrive certes qu'il y ait des velléités d'accompagnement de la part de proches, qui reprennent un refrain ou battent des mains en cadence. Mais normalement, le genre est taillé pour une interprétation en solo.

L'enfant à qui l'on rend hommage dans ce chant incarne une sorte de seconde chance pour sa mère. Il est peut-être celui qui la sortira de l'état de misère et de solitude dans lequel elle vit. La femme qui a composé ce chant n'avait ni frère, ni sœur. L'enfant devenait donc une promesse de prospérité pour toute sa lignée : « *Mon enfant soit le filet qui me sauve de l'eau/ Sois la ligne qui me ramène sur la grève* » dit le texte.

3. NYAMANDZIYA. Les jeunes filles de bonne société jadis ne devaient connaître du monde extérieur que ce qu'elles pouvaient voir depuis l'intérieur de la demeure familiale, au travers de « niches » ou *idaka*, qui sont de petites ouvertures, aménagées dans des murs épais et dont le principe était de permettre de voir sans être vu. La tradition donnait à ces jeunes promises le nom de *wanazidakani* (litt. « filles des niches »).

Surprotégée, une fille dite *mwanazidakani* (au singulier) attendait ainsi dans l'intimité le jour de son grand-mariage. Pour calmer son impatience, on lui trouvait moult occupations ou distractions. Le *nyamandzia*, genre qui n'existe pratiquement plus, lui était entièrement réservé. Il se dansait dans les cours intérieures des maisons, après le *maghrib*, la prière du coucher de soleil. Avec la scolarisation grandissante des filles, les *wanazidakani* ont peu à peu disparu. Et le genre s'est démocratisé, au point de se retrouver sur des places de quartier.

Le morceau enregistré dans cet album était chanté à l'origine par des fillettes âgées de sept à dix ans. Elles formaient un cercle, « *dans lequel tour à tour deux d'entre elles se détachant du groupe esquissaient rapidement deux ou trois brefs pas de danse. Elles regagnaient ensuite leur place et les deux suivantes entraient dans le cercle* » raconte Damir Ben Ali [op.cit. p. 72].

Compte rendu

par Michel Recordier

SAINDOUNE BEN ALI, *Testaments de transhumance*. Postface de Soeuf Elbadawi. Moroni : Komedit, 2004. 214 p. (« Maandishi ya kiKomori ». Collection créée et dirigée par Washko Ink.)

Ce n'est peut-être pas le premier vrai écrivain comorien de langue française¹, mais il n'y a pas de doute que c'est un poète, et un grand.

Qui est-il, ce Saindoune qui nous livre ici ses *Testaments*, et de quelles *transhumances* ces testaments témoignent-ils ? Une première clé — car la poésie de Saindoune est cryptique, elle incite son lecteur à chercher et à découvrir des clés — doit être trouvée dans la petite supercherie littéraire de la préface, reprise par la quatrième de couverture : né face à la mer à Mirontsy à la fin années soixante, « il est mort en 1978, piétiné par une foule carnavalesque dans les rues de son île natale, à l'annonce du coup d'Etat qui mit fin à la vie d'Ali Solilih ». En réalité l'auteur est bien vivant, et la mort dont on nous informe est symbolique — elle rappelle le coup d'Etat aux formes en effet carnavalesques par lequel les mercenaires français de Bob Denard sont venus abattre le régime progressiste et laïc² d'Ali Solilih. De fait, sans compter le président assassiné, beaucoup de choses sont mortes en ces jours-là aux Comores. L'événement est resté comme une icône bien ambiguë. Qu'il me soit permis de la rappeler, je l'ai encore dans les yeux, et elle éclaire, je crois, jusqu'aujourd'hui, beaucoup de pensées, beaucoup de gestes, au pays des Lunes.

Ce jour-là les mercenaires français, tout pâles, en chemisettes, sont assis dans une DS noire (on n'avait pas encore oublié que c'était la voiture de Gaulle). Mais ils y sont assis comme dans un palanquin : le moteur est arrêté, et la voiture avance, mue à la force des bras d'une petite foule de suivantes enthousiastes. Ces dames portent ainsi en triomphe les Wazungu qui viennent de les libérer... de les libérer du régime qui leur

1 Comme le croit Soeuf Elbadawi qui s'exclame : « Saïdoune Ben Ali. Et la littérature comorienne fut ! » (non sans provoquer d'ailleurs par cette proclamation quelque agacement, voyez dans le numéro 7 de *Tarehi. Revue d'histoire et d'Archéologie*, p. 26).

2 De savants commentateurs politiques avaient dit « kémaliste ».

avait interdit de porter le *shiromani*, le voile coutumier que les femmes distinguées d'Anjouan tenaient à deux mains pour ne laisser visible, par une fente du tissu, que leur deux yeux.

Car, bientôt on disputera savamment du cas du président assassiné : cet homme qui voulait contrôler les mosquées et interdire le voile, n'était-ce pas un athée, un renégat, et ne faut-il pas maintenant qu'on l'a tué lui refuser les funérailles musulmanes ?

Car, en ces temps, c'étaient les Français qui patronnaient l'institution d'une (bien docile) république fédérale islamique des Comores. Carnaval — oublié de ce côté de la mer des Indes, pas de l'autre.

La première clé est donc politique, sans nul doute. On est très loin pourtant d'une poésie militante. Peut-être est-ce tout simplement parce que le démontage progressif de l'institution politique comorienne, de coups de force en sécessions, de sécessions en émiettements, d'émiettements en renoncements, a laissé finalement bien peu pour quoi militer, mais c'est surtout parce que le regard de Saindoune n'est pas seulement politique, il est une méditation, un ressassement, qui prend parfois la forme de la dénonciation politique, mais s'élargit en une satire de toute la société.

Quand il écrit

*Nos joies ont
l'ambiguïté d'une pourriture inodore...
D'un côté les mosquées incendiées
d'extase
d'un autre les mudiria pris
d'assaut par les lyncheurs (p. 35)*

certes, nous sommes bien encore dans le registre politique : le lecteur comorien se souvient qu'après le coup des mercenaires, les mosquées ont fêté avec éclat la chute du révolutionnaire qui malmenait les enturbannés ; et que dans le même mouvement étaient saccagés ou détruits les *mudiria*, les bâtiments publics construits sous le régime honni, et symboliquement situés à l'écart des orgueilleuses cités dont ils devaient concurrencer l'influence.

Mais ce n'est pas une politique que le poète fixe d'un regard sans indulgence, c'est tout un ordre social. Les dames de haut parage, écoutez, ce sont elles...

*Les garces à mutsamudu
nous toisent par leurs balcons
millénaires comme dans les maisons
de passe du Yémen*

et peut-être le poète se croit-il dans sa roture cynique chargé de quelque mission :

*les garces à mutsamudu
nous introduisent dans leurs labyrinthes
comme les diablasses préparent une orgie
de ces corridors naissent les guêpes
et les caïmans de la vieille noblesse
— je suis le bâtard qui vous sauve (p. 146).*

On peut entendre dans ses vers comme un appel à une résistance, autant culturelle que politique, une résistance qu'il faudra apprendre à ceux à qui on a toujours dit de respecter et d'admirer des maîtres pourtant si peu admirables :

*Descendants de notre illustre noblesse
quatre siècles d'yeux
volontairement fermés :
certes je suis un serviteur indocile (p. 58).*

Quelquefois cet appel résonne encore comme un écho des proclamations révolutionnaires du temps où il y avait encore des militants :

*Vagabonds aux guenilles-brûlures
empruntez aux falaises
un peu de leur arrogance
un peu de leur férocité de vaincre... (p. 55).*

Plus souvent la satire du poète s'attaque, non pas tant aux pouvoirs (ils sont au fond assez faibles), mais aux coutumes, à ces coutumes qui rangent, qui ordonnent, qui exaltent, et qui construisent une notabilité occupée à régler les rites, les précieux contrats d'échanges matrimoniaux que subtilement étudient les ethnologues ; au vrai

*des pédales font
entrer et sortir des pucelles
à tour de rôle

c'est que le marché se sature chez nous
à chaque minute il faut
procéder à une dégustation (p. 143).*

Car, chacun le sait bien,

*le mariage chez nous
fait l'homme et le héros.*

A moins qu'il n'y ait retour sur soi, d'un humour quelque peu grinçant, car bientôt on ne sait plus si la satire est celle des coutumes ostentatoires, si classique qu'elle en est au fond consubstantielle à la tradition comorienne, ou bien si on moque la posture des intellectuels qui dans

leur jeunesse héroïque ont critiqué la coutume, et finissent par s'y plier quand le moment est venu :

*pouvoir de l'honneur
chez les mulets yà sheikh !

suffit-il d'écrire
pour la mauvaise conscience
et de s'habiller de sa djellaba
pour les parades annuelles ?* (p. 164).

Mais on se tromperait si on ne faisait des *Testaments* de Saindoune que cette lecture, qui n'est que la plus immédiate, la plus accessible, et celle qui sera la plus discutée aussi. Au-delà de l'histoire du temps présent, nous y trouvons aussi la vision d'une histoire plongeant plus profond, dans l'histoire précoloniale, dans la légende, dans le mythe de ce pays des Lunes, bien sûr traduction poétique des Comores, par l'intermédiaire de l'interprétation arabe du nom d'al-Qumr ou al-Qamar. Mais faut-il vraiment qu'un compte rendu vienne tout platement dire en prose ? Continuons pourtant un moment cette exégèse puisqu'aussi bien, le compte rendu doit aider à lire. C'est, peut-être, l'allusion à la légende qui voit le héros originel suivre pour fixer les fondations des cités les indications d'un Coq devint qui chante là où l'homme vivra :

*Astre guidant la nuit
les navigateurs d'Orient
jusqu'à nos rivages,
voici le tintamarre
annoncé jadis par le roi Coq* (p. 14).

C'est, certainement, le mythe du volcan, « montagne en érection » (p. 32), qui est comme on sait le trône du roi Salomon, et la geôle où Dieu lui a donné pouvoir d'enchaîner les esprits malfaisants, mais ici, on rompt avec le récit hiératique pour revenir à l'allégorie des puissances actuelles,

*L'histoire t'indiffère
la légende davantage :
un roi Salomon fit, dit-on, des Lunes une prison
pour hideuses créatures
Allah y substitua de joyeux ogres* (p. 19).

Car si les sheikhs et autres clercs sont souvent brocardés — et sinon, pourquoi serait-il tant question d'ânes et de mulets ? — ce n'est pas que Dieu soit absent, il est partout au contraire, manifesté dans des images d'une grande profondeur, où on sent le souffle du Livre :

*Par la vache gravide
je le jure et le promets...* (p. 44)

ou celui de la grande tradition :

*Toi qui demeures
Esprit des Lunes
qui réglera l'esthétique
de l'enfant à sacrifier
pour la bénédiction du voyage ?* (p. 60)

— risquerai-je encore ici quelque glose ? j'entends l'allusion aux rumeurs périodiques qui parcourent le pays, les sombres histoires de pratiques de sorcellerie criminelle auxquelles tels ou tels sont accusés de se livrer ; mais je me remémore surtout la figure antique du sacrifice du fils, le sacrifice demandé à Abraham-Ibrâhîm en signe de parfaite soumission et en gage d'ineffaçable bénédiction —

et présent aussi, c'est peut-être le plus émouvant, dans le contraste violent des mots qui choquent et achoppent :

*Fantasmagorie lunaire
en la trame nocturne
sur la place forte des cerbères*

*Ô lunes
Dieu vous est sourdîngue
visages de lamies !* (p. 64).

Mon exploration est loin d'avoir épuisé tous les thèmes des *Testaments de transhumance*, mais il faut laisser au lecteur le plaisir des découvertes. Ce qu'on doit dire en tout cas, c'est la richesse, l'épaisseur, d'une langue française dominée au point de paraître parfois recherchée, précieuse, amoureuse du mot rare finement ciselé — et pourtant jamais dissonante. C'est la joie du calembour et du mot valise (la démoncratie multipare, p. 65, les poissons serfs-volants blancs, p. 82). C'est le sentiment ouvert aux vents du large, aux « wagons d'or » par où la transhumance a mené les hommes des Lunes, depuis les royaumes de l'Odin germanique jusqu'à ceux de l'Ogoun yoruba. C'est encore la passion des poètes, de ceux des horizons les plus lointains, de Ben Okri le nigérian à Bataille et à Rilke, et aussi les plus proches, comme dans cette connivence intime avec le Rabearivelo des Chants pour Abéone et des Presque Songes.

On note que deux des poèmes publiés sont bilingues, réalisant aussi une belle petite prouesse, les textes comorien et français se traduisant de

tout près, et gardant tous deux une pureté d'expression poétique. Il faut espérer que les autres textes annoncés par le directeur de la collection (dont le titre « Écritures comoriennes ») annonce un ambitieux programme littéraire) viendront bientôt compléter cette première moisson.