

DAMIR BEN ALI & HASSANE MGOMRI

**LE GRAND MARIAGE
ET SES IMPLICATIONS
DANS LE DEVELOPPEMENT HUMAIN**

SOMMAIRE

INTRODUCTION

1 ^{ère} partie : La place du "grand mariage" dans le système social comorien	5
---	---

I. LE "GRAND MARIAGE", FONDEMENTS HISTORIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES	5
--	----------

1.1. Approche introductive	6
----------------------------------	---

1.2. Définitions	8
------------------------	---

1.3 Origine	9
-------------------	---

1.4. Les espaces familiaux et sociaux	14
---	----

1.5. L'entrée dans le cursus du shungu	16
--	----

1.6. Les stratégies d'alliance.....	18
-------------------------------------	----

1.7. L'accès au cursus des hommes accomplis	21
---	----

II. LE DEROULEMENT DES RITUELS DU "GRAND MARIAGE",.....	23
--	-----------

2.1. Les fiançailles ou poso/trumidzo/fungamlango.....	23
--	----

2.2. La conclusion du contrat de mariage ou umbiziwa/mafungidzo.....	25
--	----

2.3. Remise de la dot coutumière : udhwahirisha /harusi.....	27
--	----

2.4. L'entrée solennelle dans la maison nuptiale : undjia dahoni/barzangi.....	28
--	----

2.5. Le code et les obligations sociales de l'alliance	30
--	----

2 ^{ème} partie : La pression normative du "grand mariage" sur les institutions sociales et étatique	34
--	----

III. L'IMPACT DU GRAND MARIAGE SUR LE SYSTEME SOCIAL	34
---	-----------

3.1. Les leviers de la cohésion sociale	36
---	----

3.1.1. Les normes et usages juridiques	36
--	----

3.1.2. La foi et les traditions musulmanes.....	38
---	----

3.1.3. Le système symbolique national.	38
---	----

3.2. La formation civique des "hommes accomplis"	39
--	----

3.3. Devoirs et prérogatives des "hommes accomplis"	43
---	----

3.4. Le grand notable, ses caractères et son rôle.....	44
--	----

3.5. Le Grand notable est l'héritier de l'ancien chef des terres du temps des mafey	45
---	----

3^{ème} partie : Le "grand mariage" et son impact sur la vie économique 48

IV. LA PRATIQUE DU GRAND MARIAGE EN TERMES BUDGETAIRES ET FINANCIERS 49

4.1. Les rituels du grand mariage par rapport au système de production dans la tradition	49
4.2. La nature des échanges et ses variantes	51
4.2.1. Les échanges essentiels	52
4.2.2. Les dépenses accessoires.....	54
4.2.3. Les échanges indirects.....	54
4.3. Une estimation du coût global du mariage coutumier.....	56
4.3.1. Les variantes au niveau insulaires	57
<i>Total A : montant total engagé par les deux familles pour le shungu</i>	<i>61</i>
<i>Total B : répartition parmi les bénéficiaires du montant total engagé.....</i>	<i>61</i>
<i>Coût total net : Total des dépenses engagés par les protagonistes minoré des dons ou prestations en argent reçus par chacun de ces derniers.</i>	<i>61</i>
<i>Total A : montant total engagé par les deux familles pour le shungu</i>	<i>64</i>
<i>Total B : répartition parmi les bénéficiaires du montant total engagé.....</i>	<i>64</i>
<i>Coût total net : Total des dépenses engagés par les protagonistes minoré des dons ou prestations reçus par chacun de ces derniers.</i>	<i>64</i>
<i>Total A : montant total engagé par les deux familles pour le shungu . Total B : répartition parmi les bénéficiaires du montant total engagé.....</i>	<i>66</i>
<i>Coût total net : total des dépenses engagés par les protagonistes minoré des dons ou prestations en argent reçus par chacun de ces derniers.</i>	<i>66</i>
5.3.2. La constitution du capital	67

V. L'IMPACT ECONOMIQUE DU GRAND MARIAGE SUR LES REVENUS DES INDIVIDUS ET SUR L'ECONOMIE NATIONALE 69

5.1. Les effets économiques au niveau individuel ou familial	69
5.1.1. L'endettement des ménages comme caractéristique des échanges économiques coutumiers	69
5.1.2. Capital social et réduction de la pauvreté des ménages	74
5.1.3. Le grand mariage comme source de sécurité économique pour le ménage	77
5.2.1. Les prestations coutumières comme frein à la croissance.....	80
5.2.2. Faire des dépenses du grand Mariage une opportunité pour la croissance.....	86

VI. LES TEMPS DE LA RECONVERSION ET DES REFORMES..... 93

6.1. Mariage coutumier et religion musulmane n'ont pas toujours fait bon ménage	93
6.2. Le relai de la contestation et les tentatives de réformes.....	94
6.2.1. La réforme du Grand Mariage à Moroni	95
6.2.2. La réforme à Mitsamihuli.....	96
6.2.3. La réforme à Fumbuni.....	99

RECOMMANDATIONS..... 100

STRATEGIE D'ACTION 102

CONCLUSION..... 103

BIBLIOGRAPHIE	106
----------------------------	-----

LE GRAND MARIAGE ET SES IMPLICATIONS DANS LE DEVELOPPEMENT HUMAIN

INTRODUCTION

La pratique du « Grand mariage » aux Comores est l'un des sujets passionnants aux appréciations controversées. Pourtant, le sujet a rarement fait l'objet d'une analyse approfondie permettant d'apprécier ses implications réelles pour le développement socioéconomique du pays.

La pratique du « Grand mariage » a un coût sur le plan économique et social. Elle engendre des dépenses jugées « irrationnelles » par certains et source d'honneur et d'ascension sociale pour d'autres. Nombreux sont les comoriens prêts à s'appauvrir pour la promotion social à travers le grands mariage au détriment de certaines obligations fondamentales (santé, éducation des enfants, vie descende ...etc.). Ce qui n'est pas sans conséquences pour le développement humain du pays.

Si l'ascension sociale réelle ou supposée résultant de la pratique du grand mariage intéresse aussi bien l'homme que la femme mariée, l'équité de genre est loin d'être réalisable dans cette pratique. L'accession au statut de notable (mdru mdzima) confère à l'homme quelques prérogatives dans la gestion des affaires communautaires, voir même nationales; l'espace public et la participation à la prise des décisions conquis par l'homme sont des domaines jusqu'ici non partagés avec son homologue féminin qui, bien qu'elle gagne en terme de prestige sociale à l'intérieur de son groupe social, reste cantonné dans des rôles marginaux en terme d'expression publiques et de prises de décisions dans la cité. Ce qui n'est pas sans conséquences sociales pour l'épanouissement de la femme. Aussi, le grand mariage et ses pratiques contribuent largement à la production d'une stratification sociale à travers les notions de catégories d'âge (béa ou hirimu) qui insèrent l'individu, dès sa prime jeunesse, dans une institution à la fois socio-éducative et politique. Par ailleurs, certains localités ont amorcé un début de réforme du système, en réorientant la manne financière récoltées pendant les festivités, vers des actions de développement des infrastructures communautaires.

A près avoir examiné les fondements anthropologiques, culturelles et socioéconomiques dans le temps et dans l'espace de cette pratique, compte tenu

des différentes variantes au niveau local et au niveau insulaire (1^{ère} partie), il va falloir ressortir :

1) Les implications en termes de comportement sociale et politique, en intégrant l'aspect équité de genre, afin de pouvoir dégager par la suite le rôle favorable ou défavorable du grand mariage dans la cohésion sociale et le développement humain durable du pays (2^{ème} partie).

2) A partir d'une cartographie des dépenses et des formes d'épargne liées aux cérémonies organisées autour du grand mariage, l'impact sur les revenus des ménages et sur l'économie nationales, à moyen et à long terme. Il en résulterait des pistes susceptibles de relancer la production nationale et donc d'orienter le système du grand mariage vers l'appui au développement humain aux Comores. (3^{ème} partie)

4. Modalités méthodologiques

Pour compléter l'information documentaire sur l'impact du mariage traditionnel aux Comores et mieux comprendre les composantes de la problématique en vue de pouvoir en mesurer l'importance de façon pertinente et précise, il nous a semblé nécessaire de mener une enquête qualitative au niveau national. Compte tenu des éléments d'approches cités plus haut il faudrait préciser ici les principales composantes méthodologiques de l'enquête menée sur le terrain.

a) Les localités sélectionnées

Il s'agit des localités urbaines ou rurales sélectionnées dans les diverses régions de chaque île afin de pouvoir ressortir les fondements anthropologiques et socioéconomiques de la pratique du mariage traditionnel dans l'espace nationale avec ses différentes variantes au niveau insulaire et local.

A Ngazidja, la pratique du grand mariage a été examinée à Moroni et Dzahadju-Hambu dans la région du centre, à Fumbuni dans la région du Sud, à Mitsamihuli dans la région du Nord, à Mnungou et Idjikundzi dans la région Est-Ouest.

A Ndzواني, la pratique du grand mariage a été examinée à Mutsamudu et à Wani au Nord, à Tembehu dans la cuvette centrale de Bambao Mtruni, Domoni sur la côte est, à Mremani au Sud et à Bimbini à l'Ouest.

A Mwali, la pratique du grand mariage a été étudiée au Nord, à Fomboni et Djwayezi et au Sud à Nyumashuwa et à Wala

b) La population cible

Les répondants ciblés par notre enquête ont été soit des groupes d'hommes et de femmes connus par leurs affinités sociales (membres des groupements coutumiers au village ou association de développement communautaire), soit leaders d'opinion et personnes clef comme les notables, cadres dignitaires, autorités religieuses, maires, vulgarisateurs, instituteurs ou institutrices. Les données sont recueillies au travers des interviews de groupes, parfois des interviews individuelles sur le processus de réalisation d'un grand mariage spécifique puisque l'interviewé était lui-même le principal acteur en étant soit le marié, soit le père et/ ou l'oncle du mari ou de la mariée.

c) Le questionnaire

Le principe à la base du questionnaire d'interviews était d'obtenir des données « qualitatives » mais aussi « quantitatives » à partir des thèmes desquels découlaient une série de questions non structurées, ces thèmes sont entre autres les suivants :

Le système coutumier aux Comores

Grand mariage et ascension sociale

Grand mariage et cohésion sociale

Grand mariage et développement humain

Financement du grand mariage

Grand mariage et développement économique

La méthodologie adoptée était participative et répondait à une approche plutôt qualitative semi directive, basée sur des interviews non structurées et effectuées soit en groupe (focus groupe) soit en individuel semi directive. Elle n'a pas été stricte; la non-mixité sexuelle et l'âge des répondants et répondantes n'intervenaient pas. Au total, 20 interviews formelles ont été réalisées. L'échantillon global comprendrait 50 personnes rencontrées.

d) La portée de notre enquête

Il est à noter que la méthodologie suivie donne plutôt la possibilité d'une analyse « qualitative ». Toutefois, si elle ne vise pas à répondre aux questions d'ordre statistiques comme combien de personnes sont favorables au grand mariage dans le cadre d'une analyse quantitative, elle permet d'apprécier le caractère social des échanges, la nature de ces derniers aussi bien sur le plan quantitatif que sur le plan économique.

1^{ère} partie :

**La place du "grand mariage"
dans le système social comorien**

**I. LE "GRAND MARIAGE", FONDEMENTS HISTORIQUES ET
ANTHROPOLOGIQUES**

1.1. Approche introductive

Les quatre îles comoriennes sont les sommets émergés des cônes volcaniques posés à 3000 mètres de profondeur dans le Canal de Mozambique. Point de rencontre des hommes, des idées, et des biens venus de tous les pays africains et asiatiques riverains de l'Océan Indien, sa population isolée à trois cents kilomètres à l'est du continent africain et à la même distance de la côte nord ouest de Madagascar, a construit depuis la haute antiquité, une société où l'homme a été étroitement associé au milieu visible et invisible. Les frontières entre le naturel et le surnaturel, entre le spirituel et le matériel sont mal définies. Les hommes, les objets et les forces invisibles ont été pendant longtemps et pour beaucoup d'habitants, des partenaires dans un monde global, sans doute sous, le contrôle d'un être suprême que les uns et les autres plaçaient dans la forêt, les montagnes, la mer ou le ciel. De cette vision de l'univers découlaient les rapports entre les individus, entre l'homme et la société et entre l'homme et le milieu naturel.

Les migrants africains venus des différents points du continent, issus d'ethnies divers mais de langues et de cultures bantou ont légué à l'archipel, leurs principes de résidence qui sont l'uxorilocalité (la femme héberge son mari) et la matrilocalité (les enfants habitent dans une maison appartenant à leur mère ou à la famille de leur mère). L'interpénétration des traditions africaines et arabopersanes a introduit un principe de filiation cognatique, l'enfant appartient à la fois à la famille de sa mère et à celle de son père mais avec des droits et des devoirs différents à l'égard de l'un et de l'autre lignage. Il porte le prénom de son père, ajouté à son propre prénom. Certaines familles d'origine asiatique qui ont gardé des relations avec le pays d'origine, font remonter leur généalogie en ligne patrilinéaire jusqu'au calife Ali, gendre du prophète. Elles mettent en valeur la filiation patrilinéaire, pratiquent l'endogamie dans le groupe d'ascendance. Dans la grande majorité de la population les biens notamment fonciers et les fonctions sont transmis en ligne matrilinéaire.

De la ségrégation sexuelle des rôles et des statuts que l'Islam a prescrite, résulte la coexistence dans le groupe domestique, dans la cité comme dans la société en générale, de deux sociabilités parallèles : celle des hommes et celle des femmes. Chacune d'elle assure par ses propres cadres socioculturels et religieux, la cohésion et la permanence de ses groupes hiérarchisés de lignages, de groupes d'âge et des statuts coutumiers, le fonctionnement de ses communautés de

quartiers, de ses associations de métiers, de ses sociétés d'entraide et de loisirs etc.

Les lieux sacrés, mosquées, zawiyas et mausolées structurent l'espace habité. Qu'il soit rural ou urbain, le *mdji* (ville/village), est profondément attaché aux récits de ses origines historiques ou mythiques, qui constituent le fondement idéologique du fonctionnement de ses institutions sociales, indiquent l'ordre d'arriver des ancêtres fondateurs de lignages et expliquent la manière ségrégative dont sont ordonnés les groupes de résidences familiales en quartiers concentriques autour des places publiques (*mpangahari*, *bangwe*, *bangani* ou *shandza ya daho*) et de la mosquée de la grande prière du vendredi.

Le temps social est largement structuré à la fois par les rituels quotidiens, hebdomadaires et annuels de l'Islam et par les activités liées à l'agriculture. L'année lunaire est marquée par l'aid al kabir et le pèlerinage à la Mecque, l'anniversaire de la naissance du prophète, et le jeûne du mois de ramadan clôturé par l'aide al filtre. L'année solaire dite Nairuze, un nom emprunté au calendrier persan est celle des travaux agricoles répartis sur quatre périodes de 90 jours chacun : *Mbeni* ou *Maghibu* (vent dominant Nord-Est) de Août à novembre, *Asihazi* (vent dominant Nord-Sud), de novembre à février, *Madjatseni* ou *Matulayi* (Sud-Nord), de février à mai et *Husi* (vent Sud-Nord), de Mai à Août.

Les termes *anda* et *harusi* qui signifient respectivement coutume et mariage en arabe, désignent l'un comme l'autre, à l'époque actuelle, l'une ou l'ensemble des manifestations qui marquent les étapes du cycle de la vie du Comorien ou de la Comorienne pour accéder au statut de majeur social, *mdrumdima*, "l'homme accompli" ou la "femme accomplie". Ce sont les *wastaanrab*¹, de la première moitié du vingtième siècle, formés en théologie, à Zanzibar, à Lamu ou en Arabie du Sud, (Yémen et Oman) qui, après la première guerre mondiale, ont rendu populaire ces termes et ont introduit les *waandhwi* (prêches) et multiplié les cérémonies à caractère religieux telles que le *madjlis*, (lectures des prières), le *barzandji* (lectures des récits en prose) et le *maulida sharafa al anam* (poèmes sur la naissance et la vie du prophète), dans le programme des festivités du grand mariage.

¹ Terme qui signifie civilisé en swahili et en comorien

1.2. Définitions

Les expressions les plus anciennes connues pour nommer à la fois l'ensemble et chacun des rituels du grand mariage sont : *undru* et *shungu*. Le premier signifie réaliser l'être humain ou humaniser l'être : *mdru* = homme, *undru* = l'humain. L'individu n'est pas considéré en lui même ; il n'est pas concevable, chez le Comorien, que l'homme ou la femme puisse être isolé de son milieu familial et de la manière dont il accomplit ses devoirs envers la société. Par la volonté de Dieu, la nature produit un *mdrwandrabo* (un faux humain ou un pré-humain. Ce sont les qualités acquises au cours du processus de socialisation qui donnent à l'être sa réalité humaine.

Les cérémonies et fêtes qui célèbrent les principales étapes du cycle vital et par lesquelles l'homme et la femme reçoivent de la communauté les outils symboliques qui donnent à chacun son identité sociale, sont archivées au moyen de la poésie chantée, dans la mémoire collective. La réalisation du *undru* consiste dans la théâtralisation des événements qui marquent durablement la position de l'individu, à diverses occasions, dans le champ d'action où l'homme et la femme réalisent chacun son humanité. Elles créent des points de repère sur la dynamique de la vie sociale et jouent le rôle de suivi de l'évolution de l'identité des citoyens. « L'être pour exister, doit se représenter, jouer son existence pour devenir une réalité concrète² ». Le *shungu* est une grille de lecture qui permet de situer chaque homme et chaque femme, de reconnaître sa place dans la société.

Le terme *shungu* était utilisé autrefois de la même manière dans tout l'archipel. Il désignait un lieu dans la campagne ou dans hameau d'où montait une fumée qui indiquait qu'un repas est en préparation. Les grands repas offerts à l'occasion des grands mariages étaient préparés sur la place du village. La fumée qui montait de ce lieu était visible de loin et même des villages voisins. Puis, le mot *shungu* désigna la nourriture fumante. A une époque où les famines étaient fréquentes, la cuisson du riz sur la place du village ne durait pas longtemps pour éviter l'arrivée des personnes non membres de la communauté. Dès qu'un peu de vapeur (*mvushe*) montait sous le couvercle on éteignait le foyer. Le riz fumant mais non cuit à point donc non consommable immédiatement, était réparti entre les différents groupes de descendance que comptait la communauté du *shungu*.

² Cef. DUVIGNON J., 1968, Introduction à la sociologie, Gallimard, coll. Idées, P. 80

Les doyens le partageaient entre les différents foyers. Le riz était alors séché au soleil et consommé durant plusieurs jours voire des semaines.

Actuellement le terme *shungu* recouvre une pluralité de sens qui varie d'une île à l'autre. Dans les îles de Maore, Mwali et Ndzواني, il est utilisé avec le sens de dette envers chaque membre d'une communauté de partage de repas coutumier : des groupes de descendance (Mwali) des groupements des *mjdji* (Maore), des communautés des *midji* ou des quartiers urbains (Ndzواني), des communautés des *midji* insérées dans un réseau qui couvre l'ensemble de l'île (Ngazidja). *Shungu* signifie alors, la réalisation de la coutume, « on fait le *shungu* », c'est à dire l'une ou l'ensemble des manifestations que l'homme ou la femme de Mahore, de Mwali, de Ndzواني ou de Ngazidja, réalise dans le cadre des échanges coutumiers principalement du "grand mariage".

La femme paie sa dette à la communauté du *mdji*, lorsque, à l'occasion du mariage de sa fille, elle paie le *shia sha nyadza* à Domoni (Ndzواني), le *shungu* à Wani, le *kombe la nyadza* à Fomboni, le *mkatre wa mdzadze* à Moroni. Faire le *shungu* ne signifie pas toujours réaliser le *harusi* ou "grand mariage", mais toute manifestation qui entre dans le système d'échanges coutumiers des dons et contre-dons. Dans certaines localités, les manifestations du *shungu* peuvent être des fêtes saisonnières, religieuses ou profanes organisées et payées à tour des rôles par des groupes de descendance, des quartiers ou des communautés villageoises : *mdriswala* à Domoni, *trimba* Nyumakele, *nkoma* et *mdandra* à Wani. Il en existe d'autres dans chaque île qui célèbrent les récoltes ou l'année solaire dite Naïruze. Certaines sont actuellement considérées comme des pratiques païennes et souvent condamnées par les autorités religieuses. A Ngazidja, le mot *shungu* signifie pipe ou cheminée, les cheminées du volcan Karthala.

1.3 Origine

Le *shungu* remonte, semble-t-il, à la naissance de la société comorienne. La plupart des traditions, convergent pour indiquer qu'il tire son origine des repas communautaires offerts par les premiers migrants africains aux moments des travaux agricoles (*mani mahuu*), à la saison du *mbeni*, entre août et novembre. « Les *wangwana Mrima* (hommes libres venus de la côte orientale d'Afrique) grillaient du mil (*mrama wahangwa*) en remplissaient des coques de coco (*shikele sha nadzi*) et s'invitaient mutuellement par groupe d'âge lorsqu'ils travaillaient

au champ », racontait un traditionaliste à Mwali. Les fumées qui s'élevaient au dessus des arbres dans la campagne, indiquaient le lieu où les gens préparaient à manger.

Pour feu Umuri wa Mwandze, un célèbre traditionaliste de Bandamadji la Domba (Ngazidja), le *anda/shungu* est né à Itezadjuu, un ancien village de Nguwengwe au sud de Ngazidja. Les habitants descendaient des premiers migrants africains, précisait-il. Chaque famille invitait les voisins à tour de rôle pour travailler collectivement sur les champs. Elle servait à ses hôtes des grillades de tubercules. Au cours d'une année où la période de soudure était particulièrement difficile, un doyen d'Itezadjuu³, avait tué un bœuf et, réparti la viande entre les foyers de ses trois filles qu'il avait marié à ses trois neveux utérins. Il a répété la même chose au cours de trois années successives. La quatrième année, le mari de la fille aînée demanda à son oncle de lui laisser prendre la relève et il accepta. Les autres couples l'imitèrent les années suivantes. Par la suite, à tour de rôle chaque année, un des chefs de foyer offrait un bœuf à tuer et à répartir la viande entre les membres du *shungu* c'est-à-dire, les groupes conjugaux qui devenaient de plus en plus nombreux. Les autres communautés villageoises les imitèrent. Et tous les *midji*, de l'archipel institutionnalisèrent ainsi le *shungu*, pendant la saison d'asihazi entre novembre et février.

Une autre tradition recueillie à Djwayezi, Mwali explique comment le *shungu* passa de la saison de *mbeni* ou *mani mahuu* (Août Novembre) à celle de *husi* ou *mavunadjuu* (Mai à Août) et qu'en même temps, les festivités cessèrent d'être organisées au champ et se déplacèrent à la place du village (*bangani*). « A la moisson, toutes les familles des paysans quittaient le village pour se rendre aux champs. Chacun avec sa famille invitait ses voisins à un festin dans son champ. Il arrivait qu'on termine la récolte (riz plus particulièrement) avant que certains n'aient pu inviter à leur tour. Revenus au village, ces derniers, aidés de leur famille s'organisaient pour inviter en retour et "payer leur dette" »⁴

Pour le prince Saïd Huseyni ben Sultan Saïd Ali⁵, le *shungu* est né sur la place publique de Nvuni ya Funga, un village du Mbadjini ouest, aujourd'hui éteint. A l'époque très ancienne où le pays était gouverné par les *mafe* (singulier :

³ Umuri wa Mwandze,

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

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

fe, doyen d'un matrilignage), chaque village organisait une cérémonie propitiatoire présidée par le *mwalimu* (devin), le jour du *djanyo la mwaha* (partage de l'année)⁶. Le calendrier de l'année Naïruze est divisé en centaines (*djana*) et en dizaines de jours (*mengo*, singulier *mongo*). La première période est le *djana la handa* (première centaine), la deuxième est le *djana la pvili* (deuxième centaine), la troisième est le *djana la raru* et la quatrième d'une durée de 65 jours est désignée sous le nom de *idjana kundrwe* (centaine incomplète).

Le *djanyo la mwaha* ou partage de l'année est le troisième jour de la neuvième décade (*mongo*) de la centaine médiane (*djana la hari*). Le 1^{er} jour de l'année 1937 étant le samedi 11 août, le *djanyo la mwaha* tomba le 9 février 1938. On tuait un oiseau appelé *mnankuhu wa msiru*⁷ (la Grive des Comores). La chaire était préparée avec trois variétés de *maruhura* (graines de céréales : mil, riz ou légumineuses (ambériques, vohêmes, haricots etc...)) dans une grosse marmite (*djungu*). Tous les membres de la communauté, hommes, femmes et enfants réunis sur la place centrale (*mpangahari*) du village priaient pour une bonne récolte et une année sans catastrophe naturelle, ni épidémie, ni guerre. Ils mangeaient ensuite le *maruhura*. Le lendemain chaque famille rassemblait plusieurs variétés des tubercules (*maliwazi* singulier : *liwazi*). Elle les préparait ensemble dans une grande marmite (*djungu*). Le repas était pris en commun dans la case du doyen.

Quand Soudja wa Mbamba devint chef du village de Nvuni ya Funga, le pays connut une période d'abondance. Le lendemain du *djanyo la mwaha*, le chef apporta beaucoup de riz et un bœuf et organisa une grande fête. Le riz était préparé sur la place du village dans douze *nkarinka* (très grosses marmites) pour les douze groupes lignagers habitant le village. Le premier *nkarinka* avait une capacité de six *igozi*, soit quatre cent quatre vingt kilogrammes de padis. Les *nkarinka* suivants contenaient des quantités de moins en moins importantes jusqu'au dernier qui reçut un *igozi* soit quatre vingt kilogrammes. On porta les *nkarinka* sur les foyers allumés. Dès qu'un peu de vapeur (*mvushe*) montait sous le couvercle du *nkarinka*, la cuisson était terminée on éteignait les foyers.

⁶Abdulhamid Mohamed, Réponse aux questionnaires de l'enquête n°1C du 30/12/1937 Moroni et Travaux inédits de G. Boulinier sur l'année Naïruze

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

Le bœuf était au même moment tué, vidé et dépecé sur la place. Les douze pièces de viande dites nommées c'est à dire les morceaux les plus prestigieux étaient répartis entre les clans. Le clan le plus puissant, outre son *nkarinka* de six *igozi* recevait le *shwambaya* (épaule, avant), les suivants obtenaient par ordre décroissant, les morceaux suivants : 2. *mshia* (culotte), 3 *urando* (flanchet ou tendron), 4. *nryamovundza* (bas de la culotte), 5. *idari* (poitrine), 6. *mtsele* (filet), 7. *ntorat* (jarret), 8. (garrot), 9. *mdrwanyama* (côtes), 10. *kombe la shwambaya* (bas du collier), 11. *shia* (cuisse), 12. *dindi* (cou). A son tour, chaque doyen procédait à la répartition entre les foyers du contenu de son *nkarinka* de riz fumant (*shungu*) et un morceau de viande. Le *shungu* était ensuite séché au soleil et conservé pour être consommé pendant plusieurs jours.

L'année suivante, la communauté de Nvuni ya Funga refusa à Sudja wa Mbamba le privilège d'organiser seul avec l'aide de sa famille, le rituel du *djanyo la mwaha*, et désigna un autre chef de famille. Par la suite, toutes les familles travaillaient avec acharnement pour obtenir les meilleures récoltes possibles et accumulaient les produits pour inviter et bien nourrir les membres du *shungu*. La neuvième décade de la centaine médiane (*mongwa shenda wa djana la hari*) avait pris le nom de *mongwa shenda wa ilele* (la neuvième décade de l'accumulation). Ainsi, chaque famille attendait son tour pour organiser la fête annuelle et elle s'arrangeait pour que la cérémonie soit plus fastueuse que celle de l'année précédente.

L'islam a transféré le *shungu sha djanyo la mwaha* de l'année solaire à l'année lunaire, et il est devenu le *shungu sha malide* ou *shungu sha daho*. Le mois de *maulida* (mois anniversaire de la naissance du prophète Mohamed), chaque groupe de parenté (*dziwe*) organise un *maulida* à une date fixée une fois pour toute depuis plusieurs décennies. A Fomboni, le 1^{er} dimanche du mois a lieu le *maulida des Waupvanga*, le 2^{ème} dimanche celui conjoint de *Kombani* et de *djando* et le 3^{ème} dimanche celui de *Milembeni*. Au moment d'abattre les bœufs, chaque *dziwe* désigne ses membres qui doivent fournir chacun un bœuf pour le festin du *maulida* de l'année suivante. Tous les hommes, membres du *dziwe* présents dans l'île de Mwali doivent assister au *maulida*. Le clan *mdjaume* ne désigne que les hommes pour offrir le boeuf du *maulida*. Le clan *mdjawashe* désigne indifféremment les hommes et les femmes pour offrir les bœufs.

A Djwayezi, les lignages *midzunguni*, *bandzakuli*, *marangoni* qui forment les *dziwe mwalimdjini* apportent chacun 4 boeufs ; les 12 bœufs sont tués pour servir au festin du *malide* qui a lieu le 1^{er} dimanche du moi de *malide* Celui qui a offert le bœuf le tue et donne obligatoirement 80kg de viande au *dziwe* pour le festin. Il garde le reste s'il y en a pour sa famille. C'est au troisième dimanche, que les autres *dziwe* convient leurs membres et toute la ville à leur *maulide*. Le lignage *mdjawezi* offre 1boeuf, *nyombeni* 2boeufs et *fumboni* 3boeufs. Les trois *dziwe* tuent donc 6 bœufs pour leur *malide*. Chaque bœuf fournit 80kg pour le *festin*. Le *malide* est psalmodié le samedi soir ; le repas est servi le dimanche.

Dès avant l'Islam, les familles qui avaient organisé le *shungu shadjanyo la mwaha* les années précédentes avec moins d'éclat éprouvaient un sentiment d'humiliation et cherchaient d'autres occasions pour offrir des festivités plus fastueuses aux membres du *shungu*. Les principales étapes du cycle vital, la naissance d'un enfant, la première coupe de cheveux, la dentition, la puberté, le mariage, etc., fournissaient par la suite des occasions de donner de grandes réceptions accompagnées de champs et de danses qui prirent à Ngazidja le nom de *punguo*, mot qui signifie sélection car seule la personne issue d'une famille reconnue *mwenyedji* ou *mwenye wa muji* (citoyen à part entière du village) pouvaient y prendre part. A Maore le *shugu* avait pris le nom de *mbengo* et réunissait seulement un certain nombre des villages.

Les *wenyedji* étaient issus des groupes de descendance dont les ancêtres, très anciens, étaient reconnus être issus des premiers défricheurs des villes et villages l'île. A l'époque, les familles de *shungu* étaient localisées dans des quartiers de *shungu*, les quartiers les plus anciens, situés autour de la place publique la plus ancienne, au centre géographique du *mdji*. Celui-ci se développe, en effet, d'une manière concentrique autour maisons les plus anciennes. Les populations nouvellement installées sur le territoire du *mdji* ne pouvaient pas avoir la prétention de faire le *shungu* avant un séjour de plusieurs générations.

Aujourd'hui, partout dans les villes de l'archipel et dans les régions rurales, les cérémonies du *harusi* (grand mariage) mobilisent tout le groupe familial et toute la communauté sociale et des amis venus de toutes les îles, au cours des festivités offertes durant plusieurs jours. Le terme *punguo* et son équivalent *mbengo* jadis utilisé à Mayotte, ont d'abord perdu leur caractère sélectif avant de tomber dans l'oubli.

1.4. Les espaces familiaux et sociaux

A Mwali, le *shungu* véhicule une idéologie de discrimination. Le grand mariage est un système d'échanges matrimoniaux à l'intérieur des larges fédérations des matrilignages appelés *dziwe* (clan). C'est une institution dont la mission principale est la préservation de l'identité des communautés fermées fédérant des groupes de descendance convaincus d'être issus des premiers habitants de l'île et qui se considèrent comme les seuls habitants authentiques et légitimes de Mwali. A Fomboni comme partout dans l'île, il nous été affirmé que les membres des *shungu* sont les "les Mohéliens de souche". En effet, les termes *mdjaume* et *mdjawashe* désignent des groupes de parenté depuis la fin du premier millénaire

Vers le début du IXe siècle, un contingent important d'hommes et de femmes venus d'Afrique, débarqua sur une plage, près du village de Male, au sud de Ngazidja, sous la conduite d'un chef appelé *Mdjongwe*. Une partie de ses compagnons remonta sur les *mirondowe* (grandes pirogues monoxyles, sans balanciers) et gagna Mwali où elle créa des villages *mdjawume*. On ne tarda pas à les trouver à Ndzuani dans la région de Banda-Digo à l'est de l'île, puis à Maoré où ils fondèrent, entre autres villages, Mzamboro qui fut d'abord appelé Mshambara, du nom de leur pays d'origine, Shambara, sur le continent. A la fin du premier millénaire deux sociétés à fortes composantes bantoues, l'une patrilinéaire (*mdjaume*) et l'autre matrilinéaire (*mdjawashe*), cohabitaient dans les villages de chacune des quatre îles de l'archipel.

Selon la légende, *Mdjongwe*, était malade, un guérisseur lui prescrivit du sang humain. Il en demanda à sa femme, elle s'en fuit avec ses enfants. Il en demanda à sa sœur, elle lui dit de choisir entre elle et ses enfants. Le guérisseur prit « un enfant et lui fit une coupure au visage. Par trois fois, il recueillit dans la jarre, le sang ». *Mdjonwe* fut guéri. Il déclara que tous ses biens seront pour sa sœur et ses enfants. Pour IAIN Walker (Ya Mkobe n° 6-7, Août 2000), *Mdjongwe*, immigré patrilinéaire, avait épousé une femme du pays, donc matrilinéaire. Elle ne se présenta point lorsque son mari avait besoin d'elle pour sa guérison. Il fut obligé de se tourner vers sa sœur et ainsi adopta la matrilinéarité.

Les deux groupes des clans ont gardé dans la région de Fomboni à Mwali les appellations antiques de *mdjaume* (patrilinéaire) et *mdjawashe* (matrilinéaire).

A Ndzuanani et à Mayotte, les échanges dans le cadre du grand mariage s'effectuent actuellement entre groupes lignagers habitants d'un même village ou même quartier urbain. Les unités familiales nouent et renforcent les relations entre eux et exposent au regard des habitants de la cité, leurs richesses et la puissance de leurs réseaux sociaux.

A Ngazidja la communauté *mdji* (ville/village) et ses structures, lignages et catégories d'âge, jouent un rôle déterminant dans la réalisation du grand mariage ; la finalité est cependant, pour l'individu et ses proches, la reconnaissance par l'île entière, de son statut de *mdrumdzima* (l'homme ou la femme accomplie) et pour la société, l'intégration des résidents venus des autres îles et de tout conjoint même non comorien d'une ou d'un ressortissant du *mdji*.

Lorsque l'on parle de *shungu* de Fomboni, le plus important de l'île de Mwali, la structure *mdji* ne constitue pas une donnée significative, à l'exception du *mudji* de Fomboni, considéré comme la citée ancestrale de tous les clans issus des premiers habitants de Mohéli. Quelque soit le domicile de l'époux ou celui de l'épouse, dans les huit villages habités par les clans *mdjaume* et *mdawashe*, membres du *shungu* de Fomboni, certains des rituels du "grand mariage" devaient traditionnellement être organisés à Fomboni.

Le *mdjaume* est formé de quatre matrilignages qui sont, *Hamba*, *Milembeni*, *Domoni* et le plus important démographiquement, celui de Upvanga subdivisé en huit branches qui sont : *Pengelekutri*, *Midzunguni*, *Mirereni*, *Buyuni*, *Ntsinimwamkiri*, *Mdjihari*, *Mronimadjani* et *Ntsinimwamtsio*. Le clan *Mdjawashe* comprend six matrilignages : *Mdjawezi*, *Nyombeni*, *Kwambani* avec ses branches (*Gambeni*, *Mwinani*), *Djando* avec ses branches *Mbadje*, *Sambadju*, *Bandadju*, *Mwalimdjini* avec ses branches (*Marangoni*, *Bandzakule*, *Midzuguni*), *Ntsoha*, *Mdjawezi*, et Fomboni. Les communautés *Mjdawashe* habitent les villages du nord-est de l'île, de Fomboni jusqu'au nord d'Itsamia.

Le *shungu* de Mledjele fut créé par Nyumashua après une première sécession du *shungu* de Mwali à une date très ancienne. D'autres *shungu* villageois furent créés par des communautés villageoises qui bien que vieilles de plus d'un siècle sont toujours considérés par les membres des clans *Mdjawashe* et

Mdjaume comme étant des collectivités de waNgazidja, waNdzواني, Wamaore et Wabushi, donc des étrangers à Mwali.

1.5. L'entrée dans le cursus du shungu

Le terme *hirimu* a pour racine *hiri* qui, en maçonnerie signifie couche. Traditionnellement, le mur en moellons et mortier de chaux et de sable est construit en empilant des couches d'une hauteur d'environ un mètre chacune. *Hiri* peut aussi prendre le sens de base ou de siège. Son sens courant actuel est celui de chaise. *Hirimu* désigne indifféremment, classe d'âge (*bea*⁸), grade, promotion, couche ou strate sociale.

La catégorie d'âge est une structure introduite par les bantu *mdjaume*, arrivés sous la conduite de Mdjongwe au Xème siècle. L'intégration de l'archipel dans les réseaux commerciaux des ports swahilis, arabes et nord-indiens favorisait le développement des formations urbaines sur les côtes par l'accroissement démographique, la cohabitation de plusieurs groupes d'ascendance et la naissance d'une économie de plus en plus diversifiée, la multiplication et l'intensification des liens sociaux, religieux et économiques entre les individus, en dehors des structures parentales. Face à la complexité des problèmes politiques, économiques et juridique qui naissaient dans une société dynamique, tournée vers le monde extérieur, les jeunes générations et les classes dominantes aspiraient à la création d'un corps nouveau qui répondait au fonctionnement harmonieux de la société et aux besoins de l'ordre public. Le *hirimu* fut adopté dans les cités portuaires puis en suite dans les communautés rurales. Le *hirimu* existait dans l'ensemble des villages dès le XIème siècle.

Le *hirimu* est une double hiérarchie des *mabea* (singulier : *bea*) ou catégories d'âges et de statuts. L'une est celui des *wanamdji* ou *wanahirimu* (les enfants du *mdji* ou les jeunes) l'autre celui des ceux qui ont réalisé le "grand mariage", *wandrwadzima* (les hommes accomplis). A Ndzواني, cette structure a totalement disparu.

A Mwali, le *hirimu* joue un rôle important dans le cadre de l'organisation matérielle des manifestations et des cérémonies du "grand mariage". Le passage d'une catégorie d'âge à une autre n'est pas marqué par des cérémonies et des fêtes

⁸A l'époque ancienne, *bea* désignait la classe intermédiaire, entre 25 et 35 ans, chargée de l'administration de la cité. Le chef du *bea* s'appelait le *bedja*.

comme dans certaines localités de Ngazidja. Il revêt, cependant le caractère d'une promotion ou d'une montée en grade, renforce le sentiment d'appartenance au lignage et à la cité, donne droit à des privilèges et soumet à des devoirs.

Au cours d'une des rassemblements pour les festivités d'un *shungu*, les aînés, ceux du *hirimu* le plus ancien, passent en revue toutes les listes des membres des *hirimu* pour procéder au remaniement exigé par l'âge. Les jeunes gens âgés de 15 ans sont déclarés membres du premier *ikao* de la catégorie d'âge inférieure, celle des *Lagera* dans les années 1970, et actuellement, celle des Marukaruka. Chaque *hirimu* est divisé en trois sous-groupes ou *zikao* (singulier *ikao* ou *shikao*). Deux enfants d'un même père ne peuvent pas faire partie du même *ikao*. Le jour de l'adhésion du cadet, l'aîné passe automatiquement dans l'*ikao* supérieur.

A Ngazidja, la direction des intérêts moraux de la communauté du *mdji* est assurée par le chef de la catégorie d'âge (*mfoma bea*) des *wafoma mdji* (chefs du village). Aux niveaux supérieurs, régionaux et insulaires, un pouvoir consensuel est détenu par les collègues de ces hauts représentants des *wafomamdji*. L'île n'a pas connu les déplacements des communautés villageoises par les planteurs coloniaux. Le *hirimu* a survécu aux travaux forcés, au développement de l'école française après l'indépendance et à l'exode rural. Il a conservé sa vitalité dans de nombreuses localités malgré la concurrence des associations fondées sur les critères copiés sur la loi française de 1901 sur les associations.

L'organisation des festivités du *shungu* de Fomboni comme à quelques détails près, celui de toutes les communautés dans l'ensemble de l'archipel, repose sur deux axes principaux : les groupes lignagers et les catégories d'âge (*hirimu*).

A Mwali, c'est le *hirimu* (catégorie d'âge) de celui qui se marie qui se charge de l'organisation matérielle des cérémonies. Il est aussi servi le premier et le plus copieusement pendant les repas collectifs. Celui qui invite les autres *hirimu* à prendre part aux festivités. Chaque événement qui marque une étape importante du *shungu* est précédé par un rituel d'annonce appelé *Rambu* (betel). C'est un rituel que tout réalisateur du *shungu* organise pour annoncer la date, et la nature et les modalités de la cérémonie sur le cursus de réalisation du *undru*, aux chefs coutumiers. Les chefs coutumiers saisissent l'occasion pour examiner

des questions d'intérêt général en suspend et valider des décisions relevant du *andanamila*.

Les invités s'asseyent autour d'un enfillement des tables portant 7 séries de plateaux. Chacune d'elles contient par dizaine des feuilles de bétel, des noix d'arec, du tabac à chiquer, des cocos à boire, des cannes à sucre, du lait de vache, des boîtes de tabac à chiquer. Un oncle utérin ou un doyen de son *dziwe* saisit l'occasion de la présence des hautes autorités de tous les lignages et formule la demande d'adhésion de d'un enfant susceptible d'être intégré l'*ikao* du *shungu*. Cette candidature est minutieusement examinée. L'arbre généalogique des deux parents est alors étudié. Il faut descendre de deux membres des *dziwe* de Mwali (Mohéliens de souche) et qu'il n'y est pas un esclave parmi ses ascendants. Quand les membres du *dziwe* de l'oncle ou du doyen présentateur se déclarent satisfaits, ils demandent à l'autre clan *mdjaume* ou *mdjawashe* ou vice versa, de déclarer que l'enfant est membre du *shungu*. Il est alors intégré dans le dernier *ikao*, du dernier *hirimu*.

La catégorie d'âge est une structure peu institutionnalisée à Ndzuanu. A Ngazidja par contre, dans chaque *mdji* (ville/village), il existe une distinction conceptuelle entre la jeunesse ou les enfants du village (*wanamdji*) et les "hommes accomplis" (*wandrwarzima*). Est socialement mineur quelque soit son âge biologique donc "enfant du village", celui qui n'a pas franchi le niveau de la célébration du mariage coutumier ou "grand mariage", qui est l'étape essentielle et l'événement majeur, du *shungu* ou *anda*. Celui qui franchit cette étape acquiert le statut "d'homme accompli" (*mdrumdzima*). Il est socialement majeur et peut parler en publique. Il a « droit à la parole » et s'intègre dans une nouvelle hiérarchie celle des "hommes accomplis"

1.6. Les stratégies d'alliance

Le mariage coutumier (*ndola nkuu* ou *shungu*) établit entre deux familles des rapports d'intérêts sociaux et matériels fortement influencés par des intérêts de nature morale et religieuse. Les doyens et doyennes et tous les parents proches sont impliqués dans le choix du groupe de parenté où ils vont chercher le conjoint. L'objectif visé est la reproduction biologique, sociale et culturelle du lignage, et en même temps le renouvellement des alliances entre les groupes parentaux qui

forment l'organisation coutumière. Pour les doyens du *mdji*, c'est avant tout la conservation de l'ordre social établi. Ils veillent à ce que toutes les conditions soient réunies afin que les enfants à naître continuent l'action de leurs parents en adhérant aux institutions du *mdji*. Ils tiennent à s'assurer que le mariage soit assorti sur le plan social, pour que les patrimoines symboliques des familles concernées puissent être transmis aux générations suivantes dans les meilleures conditions possibles.

Une étude réalisée par le PNUD en 1989¹⁰ a montré que l'endogamie villageoise représentait 53% des mariages à Ndzuwani, 57% à Ngazidja et 62% à Mwali. Quelques groupes familiaux résidant dans des villes différentes dont le rang social est identique ont constitué des réseaux d'échanges matrimoniaux inter villes et inter îles. Cette endogamie de classe sociale est fondée sur la volonté de préserver un capital symbolique : un héritage de fonctions rituelles, le prestige des ancêtres pieux, princiers, ou réputés pour leur savoir religieux. Ce sont le plus souvent des familles de *sharifs* (descendants du prophète), des dirigeants des confréries soufies, des membres d'anciens matrilignages régnants. Ces réseaux favorisaient autrefois la polygamie. En effet, l'homme qui se mariait hors du *mdji* de sa mère devait y revenir pour réaliser son mariage coutumier et confirmer sa qualité de *mwenyedji* (citoyen local). Depuis la deuxième décennie de l'indépendance et le développement des transports, le même couple réalise les rituels du grand mariage successivement dans le *mdji* de la mère de chacun des conjoints. Les deux familles et les membres les plus représentatifs de chaque *mdji* se déplacent d'un lieu à l'autre pour fêter le même mariage avec la famille du conjoint de leur enfant. Il existe dans ces réseaux un avantage important. Avoir des enfants issus des collectivités différentes accroît le *uzale* (racine, *uzaya*: procréer). *Uzale* signifie solidarité d'un groupe de descendance bilinéaire. C'est aussi accroître le *uluhu*, de la racine de *uluha* (réagir) ou *ulahuwa* (lancer un défi). *Uluhu* signifie une solidarité toujours active ou prête à réagir pour défendre tout membre du groupe de parenté qui à besoin de l'aide.

Les mariages préférentiels sont très fréquents. Ils unissent des parents de troisième ordre, c'est-à-dire liés par deux parents et qui, en même temps,

¹⁰ M. Islam et S. Blanchy. Le statut et la situation de la femme aux Comores, Projet COI/86/007.

renouvellent l'alliance de deux lignages dont les grands parents ont noué des relations privilégiées. Le cas le plus courant est celui de deux cousins croisés

L'enfant de la sœur appartient au matrilineage de sa mère et de son oncle maternel. L'enfant de ce dernier appartient au matrilineage de sa mère et non à celui de son père. Ces deux groupes de descendance déjà alliés à la génération des parents consolident encore leur lien par le mariage de leurs enfants. C'est la preuve de l'entente entre l'épouse et la sœur de son mari. Ce sont ces deux femmes qui transmettent le nom du lignage à leurs enfants.

Deux sœurs marient leurs enfants pour assurer la continuité du lignage et préserver l'intégrité du patrimoine du groupe domestique. Cette union présente des inconvénients lorsque les tantes qui deviennent belles-mères habitent le même *daho*. La co-résidence pré-maritale crée des rapports psychologiques de frère et sœur entre les conjoints. La co-résidence post-maritale jette la confusion entre *hahe* (famille de procréation) et *handuhuze* (famille maternelle) et entrave l'action de l'homme dans ses rôles de *mdjomba* (oncle) et de *mwinyidaho* (chef du groupe conjugal). En cas de dissolution d'un tel mariage, l'unité familiale se brise et la tension engendrée risque de durer longtemps. C'est le type d'union qualifiée de *nyamantsingo*, la viande entre les osselets de l'encolure et dont «on ne peut ni manger ni jeter». C'est aussi courir le risque de rupture avec le *handuhuze* (la maison maternelle). Or c'est là qu'en cas de coup dur surtout à la fin de la vie, l'homme peut être accueilli et pris en charge par le *mbantche* (les parents par les femmes). Selon un dicton, *le fuha hwenda hamnyalo* (quand il est crevé, il retourne chez sa mère) ou *ye vundziho mdu uko pasheni*, ce qui signifie celui (le zébu) qui a la patte cassée reste dans l'enclos.

Des frères marient leurs enfants (ibn ami/fils de l'oncle paternel). C'est la tradition arabe et des sociétés patriarcales musulmanes. Elle est conservée par les familles en générale, commerçantes d'origine indienne et arabe qui entretiennent des relations suivies avec les parents installés en Afrique de l'est, à Madagascar et dans leurs pays d'origine, en Asie. Elles entendent ainsi préserver les liens généalogiques avec leurs parents par les mâles et leurs ascendants nés en Arabie et en Inde. Les mariages entre fratries sont courants surtout dans les zones urbaines et chez les familles qui font du commerce à longue distance. Deux frères épousent deux sœurs ou deux cousines parallèles. Un frère et une sœur épousent une sœur et un frère.

Dans tout l'archipel, l'intérêt des enfants et la qualité des relations entre les familles concernées encouragent les mariages du veuf avec la soeur de l'épouse décédée et de la veuve avec le frère de l'époux. La jurisprudence shaféite est scrupuleusement appliquée. Les empêchements au mariage sont ceux définis par le Coran.

1.7. L'accès au cursus des hommes accomplis

L'étape cruciale du cursus du *anda* ou *shungu* est le grand mariage. Moïnaecha Said Islam et Sophie Blanchy 1989, le décrivent justement « comme une mise en scène, chantée et dansée, des relations entre des groupes familiaux, entre des cercles sociaux, entre des générations et entre la communauté des hommes et celles des femmes⁹ ».

Le mariage coutumier met en action toutes les structures des groupes familiaux et de la communauté du *mdji* durant plusieurs semaines. Les relations entre les membres du réseau de parenté de chaque fiancé et entre les deux familles sont réactivées par un processus d'échanges des dons et contre-dons qui consacre leur alliance. A l'origine, la capitalisation nécessaire aux festivités se faisait en têtes de bétail et le rassemblement des denrées était toujours possible grâce à l'entraide des parents, des voisins et amis. C'était un système relativement égalitaire de promotion sociale car la bonne gestion des relations permettait toujours au pauvre de réaliser les prestations à sa mesure.

A Ngazidja, le processus de capitalisation est parfaitement codifié. Actuellement les contributions des parents, des voisins et des amis sont généralement en numéraires sous formes de dons mais à rembourser en contre-dons à l'occasion du même évènement chez le donneur. Par tradition, les dons et contre-dons sont systématiquement enregistrés sur des cahiers qui font partie des patrimoines les plus importants de la famille. Dans les autres îles, ces dons ne sont pas considérés comme des prêts et nul n'est obligé de les rembourser

Les discours portant sur la généalogie des deux époux et exaltant les valeurs morales des ancêtres, les chants créés pour la circonstance et la multiplication des

⁹ Le statut et la situation de la femme aux Comores, PNUD, Moroni, mars 1989

rencontres et des repas collectifs, font du mariage un moment privilégié de circulation de l'information sociale entre parents et enfants. Les jeunes mariés apprennent des aînés et des orateurs, la nature des liens qui les unissent avec un grand nombre de personnes du village et d'autres villages et villes de l'île et des autres îles, qu'ils ne rencontraient pas auparavant dans leur entourage. Les manifestations organisées simultanément par les hommes et par les femmes sont l'occasion d'une application rigoureuse des normes vestimentaires, qui expriment la hiérarchie des statuts et confirment la pratique des règles de préséance dans la hiérarchie protocolaire. Les *wandrwadzima* portent pour la circonstance les attributs de leur statut, l'écharpe, et le manteau d'apparat pour les hommes, les tissus précieux à franges et les bijoux pour les femmes.

La répétition des cérémonies étalées dans le temps, le va et vient des hommes et des femmes entre la maison de la mère de la fiancée et celle de la mère ou de la sœur du fiancé, les cérémonies célébrées dans les lieux symboliques (*mpangahari*, foyers des associations de développement et mosquées) constituent des rites de passage, destinés à légitimer l'installation des deux époux, dans leur nouveau statut, symbolisé par le passage de la fille de la maison maternelle à sa propre maison et celui du garçon qui quitte son *vala / banga* (garçonnière) pour « entrer dans la maison nuptiale » (*undjia dahoni*). Ces manifestations donnent en même temps à la communauté, l'occasion de participer symboliquement et par des apports financiers et autres, à la création d'une nouvelle cellule sociale. En effet, par le système des dons et contre dons, tous les membres de la communauté peuvent apporter leurs contributions pour que les jeunes époux réunissent les conditions matérielles correspondant au nouveau statut de femme et d'homme accomplis.

Beaucoup de chants et de danses sont spécifiquement attachés aux différentes étapes de la réalisation du "grand mariage". Ces étapes sont plus ou moins espacées dans le temps, de quelques semaines à plusieurs années. Les genres choisis pour graver les événements dans la mémoire collective sont profondément marqués dans leurs mélodies, leurs rythmes, leurs thèmes et la chorégraphie qui les accompagne par la hiérarchie sociale. Selon les *midji* ou les quartiers dans les centres urbains, chaque étape dans la réalisation du "grand mariage" est accompagnée par une série spécifique des genres musicaux, qui sanctionnent par leur éclat et leur importance culturelle, la valeur sociale des conjoints et à travers eux, les réseaux sociaux de leurs familles. Exécutés sur les

lieux symboliques appropriés à leurs spécificités, notamment au sexe et au statut des participants, jeunes ou anciens ou tous les groupes d'âges et des statuts réunis, au mode vestimentaire ; etc., les chants et les danses sont plus qu'un décorum. La musique, associée à la poésie et à la danse donne à chaque événement sa solennité et joue un rôle de premier plan dans l'insertion de l'individu dans la communauté. C'est par eux que l'individu réalise le *undru*.

Toutes les composantes de la société, communautés familiales, villageoises, groupe d'âge, de métier, mouvements associatifs "matérialisent" leur existence par un patrimoine commun des chants qui, en même temps, archive les événements qui marquent leur existence.

II. LE DEROULEMENT DES RITUELS DU "GRAND MARIAGE",

La société comorienne est, parmi toutes les sociétés de l'Océan Indien, celle qui a introduit le plus de complexité et des occasions de consommation des richesses dans la réalisation du mariage. Une grande cérémonie annonce les fiançailles. Il en faut une autre pour conclure le mariage religieux. Une autre pour annoncer que l'union des époux dans la maison nuptiale aura lieu le mois prochain ou dans trois mois. D'autres cérémonies succédant à d'autres concernent des visites du fiancé à sa belle famille, de la sœur du fiancé à la future épouse de son frère, de l'entrée du marié dans la maison nuptiale, de la remise des cadeaux aux beaux-parents, etc.

Chaque région voire chaque village, agence à sa manière des manifestations, toujours accompagnées de danses et de chants profanes ou religieux, qui sont le plus souvent les mêmes, mais désignées sous des noms différents. Traditionnellement, dans la plupart des villes et des villages, les rituels et festivités du grand mariage se déroulent, en quatre phases principales espacées de quelques semaines à plusieurs années : le *poso* ou *trumidzo* ou *funga mlango* (fiançailles), le *umbiziwa* ou *mafungidzo* (conclusion du contrat de mariage), le *udhwahirisha* ou *harusi* (remise de la dot coutumière), et *undjia dahoni* ou *barzangi* (entrée solennelle du marié dans la maison nuptiale)

2.1. Les fiançailles ou poso/trumidzo/fungamlango

La première phase est celle des fiançailles. La demande en mariage est toujours précédée des consultations entre les mères des futurs fiancés. La mère du garçon se rend seule ou avec une autre femme de la famille dans la maison de la mère de la fille et fait la demande. Les usages veulent que l'interlocutrice réponde d'abord en formulant une prière pour que Dieu bénisse ce projet qui doit unir leurs enfants et à travers eux leurs familles. « Elle promet de consulter le *mwali* comme il se doit, avant de donner une réponse qui, de tout cœur, elle souhaite positive ». Ensuite, si réellement la demande la satisfait, elle consulte sa fille, ses frères et recueille les avis des membres de la famille. Lorsqu'elle obtient l'accord du père ou du grand père paternel ou à défaut du parent le plus proche par les mâles, elle se rend chez le garçon et dit à sa mère que les prédictions des devins sont favorables ou défavorables. Si la famille est favorable, les deux femmes fixent la date où la demande en mariage sera formellement transmise par les hommes.

Selon les lieux et selon les familles, la demande peut être faite avec discrétion ou au contraire avec beaucoup d'apparat. Une délégation plus ou moins importante des proches du garçon se rend chez la fille et formule la demande devant le père entouré des siens. Un porte-parole de la famille répond positivement, loue le futur mari et sa famille. Une courte prière collective appelle la bénédiction divine sur le projet de mariage et des rafraîchissements sont servis. Dans beaucoup des villes et villages les termes qui désignent cet événement sont, le *poso*, le *mwafaka*, le *trumidzo* ou le *fungamlango*. Aussitôt, après le départ des hommes, la mère ou la sœur du futur mari, ou les deux, accompagnées des parentes des voisines et des amies est reçu par la mère de la mariée. Elle est accueillie par des chants de louanges. Des rafraîchissements sont servis et la sœur ou la mère du fiancé remet un bijou en or à la fiancée. C'est le *trapvo*. Désormais, s'ouvre la période dite de *dzoroso*. En public, la mère de Said, le fiancé, est appelée "maman Fatima", par les parentes de Fatima, la fiancée et la mère de Fatima, devient "maman Said" pour les parents de Said.

A Mwali, la cérémonie dite *fungamlango* (porte close) est marquée par les cadeaux que des femmes apportent à la fiancée sur un plateau. Elles sont accueillies par des chants qui attirent le public à la maison de la famille de la fiancée où les dons sont exposés.

Les relations entre les deux familles deviennent chaleureuses et se resserrent. Chaque fois qu'une parente de l'un des fiancés participe à une manifestation dans le quartier ou une maison de la famille de l'autre, elle est reçue avec des colliers des fleurs et des *yuyus* ! Les jours des fêtes annuelles, les fiancés échangeront des cadeaux.

2.2. La conclusion du contrat de mariage ou umbiziwa/mafungidzo

Les chroniqueurs locaux qui opposent toujours la période islamique aux temps antérieurs du paganisme (*djahilia*), rapportent que le mariage préislamique n'avait d'autre fin que la satisfaction émotive et sexuelle du couple. Au cours d'une brève cérémonie publique sur la place du village, l'homme et la femme prononçaient la formule d'union. Le mari disait : *wandzani hindza* (l'amitié ou l'amour est une charge). La femme répondait : *unandze ni-hwandze* (aime-moi, je t'aimerai ou aimons-nous mutuellement). Le mariage était ainsi conclu par les deux conjoints eux-mêmes en présence de la population du village réunie pour la circonstance.

Après l'adhésion à l'Islam de l'école shaféite, la division du mariage, sur les plans juridique et pratique, en deux phases distinctes, celle de la conclusion du contrat entre tuteur de la femme et l'époux, celle de la consommation du mariage, offre une marge de liberté pour limiter l'omnipotence du père résultant de la tradition patriarcale des sociétés arabo-musulmanes. Les relations multiséculaires entre théologiens chefs coutumiers qui ont connu des hauts et des bas ont abouti à des compromis qui ont fait du mariage l'institution islamo-coutumier qui traduit le plus parfaitement la complexité du milieu social comorien. Toutes les possibilités de dérogations de la loi patriarcale ont été exploitées notamment en ce qui concerne le droit de contrainte (*idjbar*) et la tutelle (*wilayat*) matrimoniales. Ce droit de contrainte matrimoniale qui appartient au père ou au grand-père paternel sur la fille vierge est une survivance du régime familial dans lequel la femme mariée quitte ses parents pour s'installer chez son mari ; il a paru utile de l'attacher dès son enfance, à sa future famille en lui créant un foyer et une affection.

Pour mieux préserver les intérêts de la fille, les deux phases du mariage passent aux Comores pour la réalisation du "grand mariage" à quatre, et, à la fin, c'est le mari qui quitte ses parents pour s'installer chez sa femme. Le *ubiza* ou

ufungia peut garder un caractère discret presque confidentiel. Les familles s'efforcent de respecter scrupuleusement les prescriptions des juristes shaféites. En droit musulman, le mariage est en principe un accord de deux volontés. Le libre consentement de deux contractants est exigé. Cependant, l'un des contractants, la femme n'est pas autorisée par la loi à être présente. Le *wali* (tuteur) la représente et représente en même temps les intérêts moraux et sociaux de la famille patrilinéaire. Le cérémonial qui concrétise les règles juridiques (*arkânes*) de la célébration du mariage met en présence quatre personnages, tous masculins ; l'époux et parfois son mandataire si lui-même se trouve à l'étranger, le tuteur matrimonial (*wali*) qui est généralement le père de la femme et deux témoins dont l'un est le *cadi* ou son *naïb* qui déclare le mariage religieusement conclu. La tutelle appartient au père ou à défaut, au parent le plus proche par les mâles. Ce tuteur matrimonial, représentant de la famille patriarcale contribue largement à donner au « *nikahi* » (l'union légale) sa physionomie caractéristique de la société arabo-islamique. Les chefs coutumiers ont cependant, réussi à imposer que la cérémonie ait lieu dans la maison de la mariée ou de sa mère donc en présence des *wadjomba* (oncles maternels) et autres parents par les femmes.

Les paroles sacramentelles doivent être prononcées par les contractants : le *wali* et l'époux. Mais le *wali* donne mandat au *cadi* ou à son *naïb* pour les prononcer à sa place après le discours traitant du mariage. Si le *wali* est le père ou le grand père patrilinéaire et si la femme est vierge, le théologien reçoit le mandat sur le champ et commence la cérémonie. Si le *wali* n'est pas le père, le *cadi* ou éventuellement le *naïb* rentre dans la chambre de la mariée pour s'assurer de son consentement. La femme vierge peut consentir par son silence ou son rire. Le muet peut consentir par des signes. Si par suite d'un refus du *wali*, le mariage est autorisé par le *cadi*, la femme vierge ne peut consentir que par la parole. Ensuite, le théologien commence par prononcer des paroles pieuses pour renforcer le caractère religieux de la cérémonie avant de s'adresser au mari en langue comorienne. « Je vous donne pour épouse une telle, fille d'un tel pour un don nuptial de ... L'époux répond : « J'accepte pour épouse une telle, fille d'un tel pour un don nuptial de ... »

Le mariage ainsi conclu ne peut, en droit musulman, être consommé tant que la femme n'a pas atteint un développement physique tel que la consommation puisse avoir lieu sans inconvénient pour sa santé. *Utsamia* ou *umwendelea* sont les termes les plus proches de consommation dans son sens physique. Dans la

pratique, la consommation du mariage désigne le moment où les conjoints sont réunis dans la même maison où les relations physiques deviennent permises. «La recommandation de consultation est que le père l'adresse aux femmes de confiance pour qu'elles examinent cela elles-mêmes. La mère, dans ce but est la première à choisir parce qu'elle devine ce qu'il n'est deviné ni par le père et ni par les autres hommes »¹⁷. Cette recommandation des juristes shaféites prend tout son sens aux Comores où la fille mariée (*umbiziwa* ou *ufungia*) reste chez sa mère jusqu'au moment où celle-ci juge que sa fille peut accueillir chez elle son mari.

2.3. Remise de la dot coutumière : *udhwahirisha /harusi*

La dot est une condition essentielle de la validité du mariage. « Remettez à vos femmes leur dot en toute propriété » (Coran 5, Les femmes. 4). Dans la tradition comorienne, il existe une dot religieuse (*mahari ya sharia*) et une dot coutumière (*mahari ya anda*) payée par le même homme pour épouser la même femme.

Le *mahari ya sharia* : dot religieux et généralement une pièce d'or, un souverain de 8 grammes d'or (*pawuni*). Parfois, l'époux offre une pièce de quarante grammes d'or (*bwara*). Dans tous les cas, la norme indiquée par le Minhadj est respectée. Cette pièce est remise aussitôt après la conclusion du contrat du mariage par le cadi ou son *naïb*, à la jeune mariée car elle est la propriétaire désignée par le Coran. Par la suite, au moment de grandes cérémonies de noces, le *mahari ya anda*, (la dot coutumière) qui consacre l'alliance non pas entre deux personnes mais deux familles, sera remis publiquement souvent sur la place publique (*bangweni* ou *mpangahari*) à un membre de la famille de la mariée. Le montant varie suivant les villes et villages, un nombre indéterminé de zébus, un champ, dix à cinquante pièces d'or soit huit cent grammes d'or à Moroni, 500 000fc dans la plupart des communautés de *shungu* à Mwali, de 150 000 à 2millions de fc., à Ndzواني

A Ngazidja, les manifestations organisées par la suite, en attendant l'union de deux époux dans la maison construite par les parents de l'épouse, rappellent par leur terminologie les travaux de finition de la maison nuptiale et de fabrication des produits consommés au cours des cérémonies ou offerts au jeune ménage,

¹⁷Mughuni, T. 3, p 141, cité par Paul Guy, Fasc. 2, p 23.

jadis réalisés en commun par les membres des différents groupes d'âge ou par des artisans locaux.

La veille de la cérémonie de la dot coutumière (*udhwahirisha*) à Moroni, les femmes organisent le rituel du *tibu*. Le *tibu* est une plante odoriférante dont on extrayait une essence utilisée pour la fabrication d'un parfum. Actuellement, seuls les parfums importés sont utilisés bien que la cérémonie existe et porte toujours le nom de *tibu*. Les femmes se contentent de se réunir, de chanter, de danser, de manger, de boire et d'échanger des dons et contre-dons en billets de banque. D'autres manifestations continuent à porter des noms qui n'ont plus aujourd'hui de signification, c'est le cas du *upvamba* (coton) à Moroni et Mwali; le coton était récolté collectivement et servait à rembourrer les matelas et les coussins destinés à la maison nuptiale.

Du côté des hommes, l'une des plus importantes cérémonies s'appelle *mremdaho* (la rizière familiale). Le futur époux, accompagné de son *hirimu*, (son groupe d'âge) se chargeait de la culture et du semis d'un champ que sa belle-famille offrait pour la circonstance, à la future épouse, pour être exploitée par son mari. Ce don de terrain s'appelait *uhalia dawo* (étendre la natte). La natte était représentée par le champ à cultiver mis à la disposition du mari. Il lui permettait de ne pas dépendre de l'exploitation des terres de ses parents pour nourrir sa femme et ses enfants. La cérémonie du *uhandza* (éléments de toiture de la case en matière végétale) indiquait que l'entrée solennelle du mari, dans la maison nuptiale, était proche. Son *hirimu* allait couper du bois dans la forêt, rassemblait et préparait les différents matériaux, et achevait la couverture de la future maison nuptiale. Pendant les travaux, ils étaient copieusement nourris par la famille de l'épouse. Dans les villes où les maisons étaient en pierre, les compagnons du fiancé allaient couper et transporter des soliveaux (*boroti*) et des plaques de basalte (*ntsaho*), pour la construction de la terrasse. Le *beya* (groupe d'âge) de la fiancée participait aussi à l'achèvement des travaux, en transportant de la caillasse (*nkongwa*) et en damant avec des hies (*zipande* sing. *ipande* ou *shipandre*) la terrasse et le sol de la maison des futurs mariés.

2.4. L'entrée solennelle dans la maison nuptiale : undjia dahoni/barzangi

Les hommes accomplis donc socialement majeurs sont ceux qui ont acquis le droit d'être logés dans les maisons des femmes. La quatrième phase du grand

mariage, celle de *undjia dahoni*, l'entrée solennelle du mari dans la maison de son épouse, mobilise toute la communauté sociale et obéit entièrement aux lois coutumières (*andanamila*).

Le "grand mariage" est une sanctification par la société de l'alliance de deux familles à travers l'union de leurs enfants. Les acteurs du "grand mariage" sont le père et la mère pour la mariée, et pour le marié c'est sont le père, la mère et la sœur. Ils utilisent la forme active; marier : *ulodza, uloza, ufungidza*.

- Le père marie son fils ou sa fille à la fille ou au fils de
- La mère marie son fils ou sa fille à la fille ou au fils de ...
- La sœur marie son frère à la fille de ... ou à la sœur de
- L'époux s'exprime à la forme transitive active; il se marie : *halola, hafungia*.
- L'épouse emploie le verbe réversif passif ; elle est mariée : *halolwa, hafungiwa*.

En 1975-1978, les révolutionnaires qui gouvernaient le pays avaient imposé l'emploi de la forme réciproque, *ulolana*, s'épouser mutuellement pour marquer l'égalité des sexes. Le terme a pris par la suite un sens péjoratif et signifie un contrat entre deux individus sans la participation des parents, sans festivités et conclu dans l'urgence pour légitimer une grossesse conçue hors mariage.

La cérémonie de *undjia dahoni* est l'occasion d'une application rigoureuse des normes vestimentaires qui expriment l'inégalité des statuts des individus. Elle confirme en reproduisant par la pratique les règles de préséance. La salle de séjour, la cour extérieure et éventuellement la rue sont des espaces masculins, ils accueillent les hommes qui ont accompagné le marié. Assis sur des chaises, ils écoutent les discours des chefs coutumiers. Les femmes s'installent dans les espaces intérieurs ; elles ont chanté et dansé avant l'arrivée des hommes. Puis lorsque la cérémonie commence, elles se taisent. Des rafraîchissements sont servis aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Dès la fin des discours, elles recommencent à chanter au son des tambours en accueillant le marié qui est conduit par les aînés dans la chambre nuptiale où il est installé à côté de sa femme qui, parée de ses plus beaux atours l'attend, assises au bord de son lit nuptial.

La mariée attend le soir pour la cérémonie du *ukumbi* (grand salon) ou *utolwa mwendze* (la présentation au public). En effet toutes les femmes seront

réunies dans une grande salle abondamment décorée. La sœur du marié sera d'abord reçue avec son association, ses parents et amies au son des tambours, tambourins et chants des louanges. La mère de la mariée distribue de l'argent aux associations des femmes et en reçoit à titre de contre-dons. Ensuite, la jeune mariée arrive. Elle est présentée à sa belle sœur et à toute l'assistance. Sa belle sœur l'embrasse et dépose de l'argent pour conjurer le mauvais œil (*uzuguwa*). Les membres des deux familles, leurs voisines et leurs amis défilent autour de la mariée et la couvrent de billets de banque pour conjurer le mauvais œil. Dès cet instant elle est une « femme accomplie ».

L'oncle et le frère participent physiquement et financièrement aux festivités. Dans certains cas, ils prennent totalement en charge pour la nièce et la soeur, la construction de la maison et tous les frais du mariage. Mais aucune manifestation n'est organisée et aucune prestation n'est offerte en leur nom. Ils figurent seulement dans les chants de louange. S'ils ont le statut "d'hommes accompli" les orateurs représentant l'autre famille s'adressent à eux en citant leurs noms. Le père, la mère et la sœur, quant à eux offrent, à l'occasion des cérémonies spécialement organisées pour leurs cercles coutumiers respectifs, certaines prestations qui améliorent leur position sociale.

Après neuf jours de réceptions offertes par la famille de la mariée aux différentes catégories d'âge de *wanamdji* et des groupes de statue, le marié entame le cursus des « hommes accomplis ».

2.5. Le code et les obligations sociales de l'alliance

Le grand mariage n'a pas pour objet, la fondation d'une nouvelle famille mais la continuité d'une ancienne, celle de la mère de l'épouse. Elle s'enrichit d'une nouvelle unité de reproduction biologique. C'est une nouvelle unité sociale qui élargit le groupe domestique (*dago, daho, mraba*). Ce dernier étant à son tour le principal médiateur dans l'intégration de l'individu dans la communauté locale (*mdji*). Le mariage est l'élément déterminant et unique pour l'accès de l'homme au statut de *mwenye* ou *mwinyidaho* (chef de ménage). L'âge moyen du premier mariage est de 28,7 ans chez les hommes et 22,6 ans chez les femmes. Les épouses sont plus jeunes ; elles ont six ans de moins en moyenne que leur mari qui ont du se doter des moyens de jouir d'une autonomie financière avant de prétendre au statut de *mwinyidaho*.

C'est à Ndzواني que l'accès au statut de *mwenye* est le plus précoce 27,1 ans suivi de Mwali 27,5 ans. Les femmes se marient respectivement à 22,4 et 22,6 ans. Le système social est dans ces îles plus souple et permet aux hommes de devenir autonomes et indépendants plus tôt qu'à Ngazidja où l'âge du premier mariage est de 29,9 ans et pour les femmes 23 ans. Le coût du Grand mariage est aussi le moins élevé par rapport à Mwali et à Ngazidja. Dans cette dernière île, la société impose une procédure compliquée pour l'attribution du rôle de *mwinyidaho*. Il est exigé que la sœur soit mariée avant son frère même si elle est la dernière née. L'ordre des naissances des garçons doit en principe être respecté pour le mariage donnant accès au statut « d'homme accompli ». Le consentement des anciens voire de la plupart des germains de la famille est souvent indispensable.

Avant d'exprimer le désir d'accéder au statut de chef de ménage, l'homme doit avoir assumé des responsabilités familiales auprès de ses sueurs et de ses neveux utérins en tant que *mdjomba* (oncle maternel). Toutefois depuis l'ouverture du deuxième cycle secondaire et l'organisation du baccalauréat en 1965, aux Comores, l'âge de la conclusion du contrat de mariage et de l'union légale précède de plusieurs années, la réalisation du *shungu*. En effet, de 1965 à 2003, les bacheliers devaient partir à l'étranger pour suivre les études supérieures. Les familles préféraient marier les filles bachelères avant leur départ de la maison pour l'étranger.

En droit musulman cependant, l'alliance matrimoniale signifie que le mari dispose des ressources nécessaires pour prendre en charge une deuxième famille celle de procréation, la première étant la famille maternelle. Selon les normes de la société, l'homme doit assurer l'entretien de la famille qui habite la maison où il est né et à laquelle il doit son statut de *mwenyedji* et, celle de son épouse qui lui donne droit au statut de *mwinyidaho*, et que la loi musulmane lui prescrit de prendre matériellement en charge.

En droit musulman, comme en droit coutumier comorien, le mariage n'emporte pas entre les conjoints aucune communauté de biens. Si une femme est sous tutelle, le mariage ne l'émancipe pas et c'est le tuteur, non le mari qui gèrera son patrimoine. Si avant le mariage, elle était majeure et en possession de ses biens, elle en conservera, comme femme mariée, la possession, la gestion et la

libre disposition de ses revenus. En droit coutumier, cependant, et comme gardienne et continuatrice du lignage, son oncle et l'aîné de ses frères utérins ont le droit d'être tenus informés de l'état de son patrimoine. Pour que celui-ci ne soit pas entamé inconsidérément, ces hommes doivent veiller à ce que les champs de la maîtresse de la maison natale soient mis en culture, son domicile soit entretenu et autant que possible, elle ne manque de rien.

Les parents cherchent pour marier leur fille, un homme qui est déjà un frère et un oncle donc qui ne peut pas ignorer que la personnalité juridique de la femme est distincte et indépendante de celle de son époux. En tant que mari, il lui est rappelé, au moment de conclure le mariage que «les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations conformément à la bienséance» (Coran 2 La vache 228). Selon Tirmidhi, le Prophète (S.B. sur lui) dit : « Vous avez des droits sur vos femmes et elles en ont de même sur vous ». Cependant, contrairement au code civil français, les obligations des époux ne sont pas réciproques en droit musulman. Les unes sont propres au mari, les autres sont propres à la femme.

Le devoir d'entretien du foyer conjugal et les obligations à l'égard de la personne de l'épousent, sont minutieusement traités par les juristes musulmans de tradition patriarcale. Le mari doit héberger sa femme et subvenir à son entretien à compter du jour de la consommation du mariage. L'interprétation durant des siècles du minhadj talibine, un traité de jurisprudence shaféite qui date du XIII^{ème} siècle, par des cadis en même temps experts en droit coutumier a permis de sacraliser les normes du *milanantsi* et de conserver la tradition bantoue de la matrilocalité pour assurer la sécurité et la dignité de la femme. En effet traditionnellement, les hommes sont constamment en voyage et sont tentés de se marier partout où ils posent la valise. Le Coran a permis la polygamie mais a fixé le nombre des coépouses à quatre. Ce nombre étant atteint, il faut rompre avec une ancienne pour prendre une nouvelle épouse. Eternels voyageurs, les maris comoriens n'hésitent pas. Toutes les familles s'efforcent de donner à leurs filles et sœurs les moyens d'assurer elles-mêmes leur sécurité et leur dignité notamment en matière de logement.

La loi coutumière (*milanantsi*) prescrit que les hommes habitent dans les maisons des femmes et non le contraire. Mais en vertu de la loi musulmane, dès la consommation du mariage c'est-à-dire dès le jour de son entrée dans la maison de sa femme (*undjia dahoni*), le mari doit assurer l'entretien de son épouse. En

droit civil français, même sous le régime de séparation des biens, la femme est tenue de participer aux frais du ménage. En droit musulman, l'homme doit prendre tout en charge et quelle que soit la fortune de la femme, aucune participation ne peut lui être exigée. Les frais d'entretien comprennent la nourriture, le logement et un ameublement qui doit être en accord avec le rang social de la femme et la situation du mari. Le nombre et la qualité des vêtements et des accessoires (cosmétiques) sont fixés par les usages locaux.

L'obligation d'entretien une fois née continue à peser sur l'époux tant que le mariage subsiste. Les obligations du mari à l'égard de sa femme sont les suivantes :

- la nécessité de s'acquitter du don nuptial,
- la cohabitation, si le mari a plusieurs femmes, il doit réserver à chacune une visite de façon à ce qu'aucune ne puisse se dire délaissée. La nouvelle épouse aura droit, s'il s'agit d'une vierge de sept jours successifs et trois jours seulement si c'est une femme qui se remarie. Après ce délai, le partage égal de nuits sera de nouveau rétabli entre les épouses²¹.
- le devoir conjugal ; le mari ne doit pas seulement sa compagnie à sa femme. Il doit, selon Aldjazaïri, «satisfaire son besoin sentimental au moins une fois en quatre mois, si ce n'est plus ». Dieu dit : « A ceux qui font le serment de ne plus approcher leurs femmes, un délai de quatre mois leur est imparti. Si, pendant ce délai ils reviennent sur leur décision, Dieu est Absoluteur et Indulgent (Coran 2 La Vache 226).

Le contexte créé par la loi coutumière limite les obligations du mari. En effet, la femme habite chez elle avec des parents qui ne sont pas légalement à la charge de son mari mais à celle des oncles et frères de sa femme. Cependant le *andanamila* érige le mari en responsable du bien-être matériel, moral et social de tous les membres de la maisonnée de sa femme (*dago*). Il en est le porte-parole auprès de la communauté sociale (*mdji*). Quant à la maîtresse de maison, sa place prend de plus en plus d'importance dans l'espace domestique avec la naissance des enfants et la croissance des besoins matériels pour assurer leur survie, leur éducation et leur insertion dans la famille et le *mdji*.

¹² Minhadj Talibin T. II, p 404, cité par Paul Guy, fasc. 2 p 89.

2^{ème} partie :

La pression normative du "grand mariage" sur les institutions sociales et étatique

III. L'IMPACT DU GRAND MARIAGE SUR LE SYSTEME SOCIAL

Chaque société, chaque nation, a une manière de s'organiser et elle est régie par des lois propres. L'institution du grand mariage véhicule des valeurs et des règles de fonctionnement d'un pays isolée au milieu du Canal de Mozambique, et morcelé en quatre îles, lié au monde par la marine voile. Ces valeurs ont traversé les siècles parce qu'elles correspondaient, à la vision commune des hommes d'un monde statique et à une conception de la vie en société. Dénominateur commun de toutes les îles de l'archipel, le "grand mariage" relève d'une coutume fondée sur l'expérience. Or celle-ci est considérée comme l'une des sources fondamentales du droit en Afrique, elle s'impose de façon durable aux membres de la société.

Du plus petit village à la ville la plus importante de chacune des quatre îles, le "grand mariage" permet la mise en œuvre des pratiques qui perpétuent une idéologie sociétale, qui s'exprime dans le cadre juridique du *andanamila* (coutume et tradition) par la défense et la promotion des groupes primaires, c'est-à-dire les familles, les communautés de voisinages, quartier et villages. C'est une idéologie qui ignore les droits de l'individu et l'intérêt général au niveau de la communauté nationale. Elle crée des cercles de partage et de consommation des richesses au lieu de soutenir la productivité et l'accumulation, et elle favorise la perpétuation des différenciations sociales. Elle est aujourd'hui, devenue un écran entre le peuple et un monde bouleversé par les progrès fulgurants de la science et de la technologie.

Le cadre et les limites des communautés de *shungu* ou *anda* et partant le "grand mariage", dessinent et enferment les Comoriens dans les frontières idéologiques de trois types de structures : le *mdji* à Ndzواني, les groupements des *dziwe* à Mwali et l'île entière à Ngazidja. Chacune de ces structures réunit un ensemble des groupes de parentés engagés dans des échanges sociaux et des alliances matrimoniales, sert de cadre et de limite, au "grand au mariage", et d'horizon politique à la communauté et à son identité.

- A Mwali notamment dans le *shungu* de Fomboni, les groupes de parenté engagés dans les échanges du "grand mariage" habitent sept villages et la ville de Fomboni. Le pouvoir est exercé par les chefs coutumiers issus de deux clans : *mdjaume* et *mdjawashe*. Le pouvoir social et politique passe par l'intermédiaire, des lignages (*dziwe*), des segments des lignages (*sila*) puis par les catégories d'âge avant de s'exercer sur les membres du *shungu*. Ce pouvoir obéit à un code oral parfaitement connu, reconnu et respecté par tous. On observe aussi à l'intérieur de chacun de *shungu* des villes et villages, de Mdjawezi, de Nyumashuwa, de Wala, etc., les mêmes niveaux intermédiaires des pouvoirs.

- A Ngazidja, le "grand mariage" a pour cadre le village ou le quartier urbain ; mais tous sont insérés dans un réseau qui couvre l'ensemble de l'île et qui reconnaît et protège toute promotion décernée et toute sanction infligée par toute communauté à l'un de ses membres. Les groupes des parentés, les catégories d'âge, les associations et cercles sont les structures d'animation, et de participation financière par le système de don et contre-dons. Le pouvoir est permanent et stable au niveau du *mdji* (village, ville ou quartier urbain) et régi par *milanantsi*

(tradition et pays) et le *anda na mila* (coutume et tradition). Il est soumis à un pouvoir occasionnel des grands notables au niveau du *ntsi* (pays) et celui-ci obéit occasionnellement, au niveau de l'île, à un pouvoir supérieur consensuel.

- A Ndzuanu le *mdji* sert de cadre et aussi de limite au "grand mariage". Le chef coutumier est un médiateur entre les groupes de parenté. Son pouvoir est occasionnel et s'exerce directement sur les individus engagés dans les échanges

3.1. Les leviers de la cohésion sociale

Le socle de la cohésion sociale est essentiellement constitué des trois éléments : le droit oral, la foi et les traditions musulmanes, et le système symbolique national.

3.1.1. Les normes et usages juridiques

Ils sont véhiculés par un droit coutumier appelé *milanantsi* (tradition et pays), appliqué dans les quatre îles de l'archipel et complété localement pour le fonctionnement des institutions du *mdji* et des rituels du grand mariage, par le *andanamila* (coutume et tradition)

Le droit écrit musulman a interféré au droit issu de la coutume fondée sur l'expérience par une sorte d'osmose en un lent travail qui est l'œuvre d'une élite sociale formée d'hommes et des femmes à la fois théologiens et chefs coutumiers. Le *milanantsi* résulte, en fin de compte, de la jurisprudence réalisée dans les tribunaux des places publiques. C'est un corpus de règles orales, qui véhiculent les normes et usages juridiques, qui sont communs à tout l'archipel. Les érudits rapportent que pour les créer les chefs et sultans avaient recours, à diverses occasions, à la consultation des doyens, des sages et ulémas représentatifs des différentes entités politiques d'une ou plusieurs îles. L'usage se répandait ensuite en tâche d'huile dans l'ensemble de l'archipel en raison de la polygamie des princes, des théologiens et des commerçants et aussi de grands rassemblements organisés à l'occasion des cérémonies de mariages ou de funérailles de hautes personnalités qui réunissaient de délégations venues de tous les sultanats comoriens.

Dans la société comorienne, le *milanantsi* est présent dans tous les aspects de la vie. Il s'applique aux domaines suivants :

- la résidence matrilocale (les enfants habitent chez leur mère) et uxorilocale (le ménage habite dans la maison de la femme),
- la filiation cognatique (les enfants appartiennent à la fois à la famille de la mère et à celle du père mais avec des droits et des obligations différents à l'égard de chacun des lignages),
- le mode de transmission des patrimoines fonciers (les biens fonciers appartiennent aux parents par les femmes et sont transmis après décès, aux enfants des filles à l'exclusion de ceux des garçons),
- la hiérarchie des statuts des communautés urbaines et rurales (*midji ya yezi* (ville de pouvoir), *midji mihuu* (ville ou village important), *midjindze* (villages ruraux), les droits et obligations des catégories d'âge et des groupes des statuts coutumiers.

En droit coutumier l'individu n'existe pas en lui-même, mais uniquement par ses appartenances aux groupes de filiation, de sexe, d'âge, de résidence *mdji* (village/ville), *bavu* (région) et île. Le *milanantsi* défends les intérêts des groupes primaires : lignages, communautés villageoises, régionales et insulaires.

Il est complété, pour le fonctionnement des institutions locales et le déroulement des rituels sociaux, par le *andanamila*. Celui-ci est un corpus des règles formées, peu à peu, dans chaque localité au hasard des circonstances. Elles visent des cas ou des faits particuliers après accord réalisé localement par les anciens du *mdji*. *mudji*, *muji*, *dago*. Il porte le jugement des anciens qui ont servi la collectivité tout en s'efforçant de prendre en considération toutes les exigences de la vie sociale présente. Les *wafomamdji* peuvent modifier ou compléter par de nouvelles règles, le *andanamila* car les citoyens doivent obéir au *andanamila* mais la communauté peut le modifier pour répondre aux nouvelles aspirations de la société. La force de la loi orale réside dans cette souplesse. Toute clause du *andanamila* déclarée contraire au *milanantsi* est réputée nulle. Toute clause du *andanamila* contraire au *milanantsi* est nulle. A la demande d'un "homme accompli", les *wafomamdji* doivent réexaminer cette clause sinon le contestataire peut s'adresser aux doyens (*wafwahaya* ou *wadzade*) du village qui disposent du droit d'appel et de validation. S'il n'est pas satisfait, il s'adresse aux anciens d'un autre village. Ceux-ci peuvent convoquer les membres des conseils des villages de la région voire, les grands notables représentatifs de l'île entière. A ce niveau,

tout jugement est sans appel et le village reconnu fautif est sommé d'abroger sa loi et de payer une forte amende. Les notables de tous les *midji* doivent veiller à l'application de la sanction. L'action de la loi orale repose sur le consentement unanime ou majoritaire. La pression sociale, la contrainte morale et non matérielle ou avant de devenir matérielle, sert de support à la sanction juridique. La force publique n'est pas impliquée dans la sanction juridique. Pour justifier l'emploi éventuel de la force matérielle, la loi orale doit porter le jugement des anciens, être enracinée dans le mythe ou être sacralisée par l'islam. Le tribunal coutumier ne peut juger qu'un groupe (*mdji, hirimu ou lignage*) ou un "homme accompli" (majeur social) qui a réalisé le *undru* ou *shungu*. Lorsqu'un mineur social (*mnamdji* ou *mwanahirimu*) commet une faute ou un délit, c'est l'ensemble de son groupe d'âge qui est sanctionné. Le groupe à son tour juge l'individu et le condamne aussi sévèrement qu'il a déjà payé pour sa faute.

3.1.2. La foi et les traditions musulmanes

L'école coranique apprend à tous les enfants comoriens les critères de la propreté coranique de l'eau, du corps et des vêtements et la pratique des prières quotidiennes et certains textes sacrés appris par cœur, récités collectivement à l'occasion des diverses cérémonies et fêtes publiques, religieuses et coutumières. Le rôle social de ces textes est d'inciter le croyant à participer activement aux manifestations communautaires : naissances, mariages, funérailles, anniversaire de la naissance du prophète, etc. Le Comorien doit maîtriser, dès son jeune âge, les règles morales (*akhlaq*) et ethno-sociales (*mu'amalates*) qui sont les cadres donnés par le Coran aux relations sociales et qui sont ajustées au cours des siècles aux principes africains de filiation, de résidence, d'héritage, de transmission des fonctions rituelles, sociales et politiques. Le système éducationnel est global et cohérent ; il intègre l'ensemble des activités sociales et fournit à toute la société, les cadres de pensée, de langage et de savoir-vivre qui forment l'ossature de la mentalité collective.

3.1.3. Le système symbolique national.

L'intensité des activités communautaires aussi bien dans la société des hommes que dans celle des femmes et qui rassemblent les jeunes et les anciens, facilite l'apprentissage d'un système symbolique très complexe, par suite de la diversité des origines du peuplement. La valeur sociale d'un homme est subordonnée à des nombreuses d'indications qui, pour la plupart, n'atteignent pas

le niveau de la conscience, et sont acquises, au même titre que le langage parlé et les croyances, de l'enfance à l'âge adulte. Ce sont des mots, des gestes familiers, des normes et des coutumes qui, pour ne citer que quelques exemples, indiquent quand il faut serrer la main, ce qu'il faut dire pour les présentations, à quelle distance de l'aîné ou du supérieur il faut s'asseoir, dans quelle circonstance il faut être présent ou absent, parler ou se taire, intervenir ou s'abstenir, obliger ou obéir.

3.2. La formation civique des "hommes accomplis"

A l'âge de 12 ans, le garçon séparé des filles, est attiré vers la place publique (le *mpangahari*, *bangwe*, *shilindroni* ou *shandza ya dago*), vers le monde masculin structuré en *hirimu*. A Ngazidja, beaucoup des villages ont conservé cette structure authentique de formation de la jeunesse, le système des *hirimus*. En effet, il constitue, au niveau du cursus des jeunes (*wanamdji*), une institution d'éducation empirique et pratique, qui possède ses symboles et ses rites de passage d'une promotion à l'autre. Elle présente, là où il existe encore formellement, plusieurs configurations. La plus représentative comporte quatre grades, qui sont du niveau le plus bas au plus élevé : *washondje*, (12-18ans) *wazuguwa*, (19-25ans) *wafomanamdji* (25 ans au mariage coutumier) et *maguzi* (de la perte de la fonction de *mfomanamdji* au mariage coutumier).

Cette période de la vie, passée dans le *hirimu*, est très importante aussi bien pour l'individu que pour la société. C'est là que se soude la cohésion qui lie les membres du groupe. C'est là que chacun acquiert progressivement la discipline sur soi-même, l'empressement à rendre service, le respect des anciens et de la hiérarchie sociale. Les jeunes découvrent une dimension supra-individuelle et développent un profond sentiment d'appartenance à leur communauté villageoise.

Les parents vont demander au chef des *washondje* l'adhésion de leur enfant à son *hirimu*. L'oncle maternel ou le père, offre un repas au groupe. Celui-ci doit lui fournir, en contre partie, un travail réalisé collectivement, le premier auquel le nouveau adhérent participe et qui symbolise son appartenance au groupe. Ce travail peut se faire au champ ou au village : transport des matériaux de construction par exemple ou tout autre activité manuelle. Ainsi, le novice apprend qu'être *mshondje* c'est d'abord travailler pour les aînés et pour la communauté. C'est obéir à ceux qui ont déjà obéi à leurs propres aînés et qui, aujourd'hui commandent. Il va connaître des rôles et des fonctions qui échappent à la famille et concernent la totalité de la société. Les *washondje* (pluriel de *mshondje*)

nettoient la place publique, et les rues qui y mènent. Ils veillent à ce que les conditions matérielles soient remplies pour que les adultes puissent pratiquer, dans le *paya-la-mdji*¹⁰, différents jeux de société : domino, jeux de cartes, *mraha*. Il faut qu'à tour de rôle, quelques *washondje* soient disponibles pour faire des courses, à la demande des « hommes accomplis », présents sur le *bangwe* ou à la mosquée. Le *mshondje* doit offrir son *ntsapvamwili* (sueur) à la société. Il est constamment sous la surveillance des *wazuguwa*. A la sortie de l'adolescence, le groupe a tissé un réseau de connivences entre ses membres et est soudé par la camaraderie et le dévouement réciproque.

Les *wazuguwa* sont des jeunes adultes, qui assument des responsabilités plus importantes. Ils participent à des travaux communs aux champs, assurent le transport des récoltes vers le village, l'entretien des mobiliers urbains, des équipements collectifs tels que des instruments de sonorisation et de musique. Sous le contrôle des *wafomanamdji*, ils sont chargés de l'organisation matérielle des manifestations collectives coutumières et religieuses. Chaque fois qu'une délégation de la communauté répond à une invitation hors du village, un ou plusieurs *wazuguwa*, à tour de rôle, l'accompagnent pour veiller sur les objets personnels des délégués, observer et écouter comment les adultes parlent et agissent à l'extérieur. Lorsque la complicité du groupe avec lui-même et avec le milieu s'affirme, l'ambition de prendre une plus grande responsabilité dans la gestion de la cité naît et s'exprime par le désir d'accéder à l'échelon supérieur du *unamdji*, celle des *wafomanamdji* (les rois des jeunes de la cité).

La prise du pouvoir (*urenga yezi*) c'est à dire, l'accession des *wazuguwa* au grade du *ufomanamdji*, est l'occasion d'une cérémonie coûteuse. Cette étape est difficile à franchir car les *wafomanamdji* en place ne se laissent pas facilement pousser à la sortie. Il faut convaincre les doyens que les postulants ont acquis assez de maturité et de savoir-faire pour accéder au "Conseil municipal" c'est à dire le *ufomanamdji* ou instance des "rois des enfants de la cité".

Les *wafomanamdji* en exercice ont recours à tous les arguments pour montrer aux anciens, que les prétendants sont encore immatures et qu'ils doivent attendre encore, pour approfondir leur connaissance du milieu coutumier et de ses lois. Lorsque malgré tous les efforts des *wafomanamdji* en exercice, l'accord est obtenu et le jour de l'intronisation fixé, le groupe doit montrer qu'il a bien su gérer

¹³Partie couverte de la place cérémonielle

sa caisse de *uzuguwa* et qu'il possède le sens de la recherche et l'accumulation des richesses. Il réunit des cabris et une importante somme d'argent. Il en offre à tous les *hirimu* et à d'autres cercles coutumiers du village. Il achète pour le *bangwe* et pour la mosquée du vendredi des équipements divers : matériels de sonorisation et d'éclairage, instruments de musique.

Le jour venu, tous les hommes du village sont invités à *mpangahari*. Un premier discours est prononcé au nom des impétrants par un "homme accompli". Il présente ensuite les dons à l'assistance ; ce sont des cabris, de l'argent et des équipements remis aussitôt aux ayants droits. Ensuite le porte-parole des *wafomamdji* déclare solennellement l'admission des *wazuguwa* au rang des *wafomanamdji*.

Le soir, un grand concert a lieu, précédé d'un grand repas, offert à tous les *hirimu*. A l'ouverture, le chef des *wafomanamdji* sortants, prend le premier la parole. Il présente le bilan de son "règne", signale les projets non exécutés et les obstacles rencontrés. Il prodigue ensuite des conseils à ses successeurs, en insistant sur la nécessité de préserver et de renforcer la cohésion du *mdji* et de réaliser les objectifs définis par la communauté. Le nouveau comité exécutif est alors présenté au public. Il est composé d'un chef, *mfoma-bea* (roi de la classe d'âge), d'un porte-parole (*mkalimani*), d'un trésorier (*benge*) et d'un animateur (*mbasha*). Un *guzi* (ancien *wafomanamdji* qui n'a pas le statut "d'homme accompli", connu pour ses compétences en matière de droit coutumier, et le chef des *wazuguwa* se joignent à l'équipe pour former l'équipe de direction du *unamdji*. Le *guzi* est un conseiller juridique et le *mzuguwa* est le chargé de relations avec les cadets.

Le chef des nouveaux dirigeants ou son porte-parole (*mkalimani*) prononce alors, le premier discours public des nouveaux *wafaume* (rois). Il rappelle que « ces changements de personnels sont le résultat d'un projet ancestral et qu'ils reçoivent la lumière d'une force spirituelle qui est celle de l'islam, que les traditions alimentent les sources de renouvellement de la communauté villageoise ». Il s'engage, au nom du groupe, « à faire évoluer les modèles hérités du passé, en s'appuyant sur la situation sociale actuelle de la communauté et en tenant compte des aspirations et de la sensibilité des nouvelles générations »¹¹.

¹⁴Extraits d'un discours prononcé le 14 avril 1986 par un nouveau *wafomanamdji* dans le village d'*Itsandzeni* au nord est de Ngazidja

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

Le chef du *hirimu* ou *mfomabea* n'est ni le doyen d'âge, ni le plus instruit, ni le détenteur d'une connaissance particulière. Il n'est pas choisi en raison de ses origines familiales. C'est un homme reconnu par ses pairs pour son intégrité morale, sa disponibilité et ses qualités de médiateur et de faiseur de paix. Le chef est une instance modératrice, l'expérience personnifiée du *hirimu* et le véritable porte-parole de sa promotion et de tous les *wanamdji* devant le village et auprès des *wanamdji* des autres villages. Ses collègues membres du comité directeur ne sont que des suppléants. Les titres mentionnés plus hauts signifient une disponibilité totale des membres de l'équipe à l'égard du chef et non une position de compétence ni l'accès à des relations sociales particulières. Deux principes gouvernent les relations internes à chaque *hirimu* : l'égalité de tous et la collégialité des décisions. Le chef du *unamdji* prend les décisions conjointement avec les membres de son comité mais aussi avec d'autres individus qu'il choisit selon les circonstances et le sujet traité. Qu'il s'agisse des travaux communautaires réalisés au champ, dans la forêt, en mer ou dans le village, des rituels qui affectent la collectivité (mariages, funérailles, cérémonies religieuses), des activités récréatives (dances, chants, théâtres ou manifestations sportives), il doit faire appel aux compétences des spécialistes, dès la conception et à la réalisation.

Les *wafomanamdji*, qui n'ont pas réalisé avant la fin de leur "mandat", le mariage coutumier pour passer dans la catégorie des "hommes accomplis", sont mis en attente dans le *hirimu* des *maguzi*. Si le nombre des *maguzi* est élevé et comprend des personnes d'âges différents, le *hirimu* se subdivise en plusieurs sous-groupes affublés de noms parfois désobligeants, qui montrent leur situation

d'échec social. Toutefois, en raison de leur expérience, leurs conseils sont très sollicités par les jeunes, dans l'exercice de leurs fonctions.

Le renouvellement du *hirimu des wafomanamdji*, peut constituer un formidable renouveau social. L'égalitarisme qui caractérise cette institution libère sans cesse des nouvelles initiatives. Le compagnonnage durant la vie de *ushondje* puis celle de *uzuguwa* est une période de mise en commun des pensées, des idées et des sentiments, dans des contextes divers, ouvrier, social, politique et ludique, destinés à être partagés par le groupe tout entier, par l'ensemble de la jeunesse *wanamdji* et par toute la communauté villageoise. Cette longue et riche expérience conforte les *wafomanamdji*, pendant l'exercice de leur "yezi" (pouvoir), dans leur désir de marquer l'histoire de leur village par la construction ou la restauration d'un édifice public, par l'introduction d'innovations sociales ou techniques, qui améliorent le mieux être de la population, et qui constituent un motif de fierté pour la communauté à l'égard des communes voisines.

Les *wafomanamdji* du début du XX^{ème} siècle, montraient avec fierté les portes monumentales, qu'ils ont construites pour orner les *bangwe* de leur village. Leurs successeurs, à la fin de la première guerre mondiale ont restauré ou agrandi les mosquées de vendredi ; certaines mosquées principales des "arrondissements coutumiers", sont dotées des citernes pour recueillir l'eau de pluie¹². A la fin de la deuxième guerre mondiale, et l'octroi du statut d'autonomie interne, les efforts de *wafomanamdji*, ont été orientés vers la construction des écoles primaires et des dispensaires.

3.3. Devoirs et prérogatives des "hommes accomplis"

Etre *mdrumdzima*, c'est avant tout être responsable, c'est prendre sa part à l'exercice du pouvoir dans la cité. "L'homme accompli" est le représentant du peuple de la cité. Il est désigné selon les règles culturelles reconnues par ce peuple. Il est capable de percevoir la réalité du pouvoir qu'il doit exercer, l'étendue de ses effets, ses formes d'organisation et de transmission. « Le pouvoir politique est inhérent à toute société : il provoque le respect des règles qui la fondent. Son mode d'organisation découle des représentations de l'ordre social désirable et de l'idée que les membres se font de la domination politique. » (G. Balandier).

¹⁵Le résultat fut l'introduction du paludisme à Ngazidja. La première épidémie a décimé plusieurs villages au début des années 1920.

Dans la cité comorienne, le pouvoir ou *yezi* n'est pas investi sur des bases institutionnelles établies formellement par une loi écrite. C'est un pouvoir de décisions consensuelles qui repose sur trois axes : des réseaux de parenté, des groupes générationnels et des groupes de statuts fondés sur les prestations offertes à l'occasion des rituels qui marquent les étapes du cycle vital.

C'est dans l'île de Ngazidja que le *yezi* du village est le plus institutionnalisé. Il est divisé en trois domaines de compétence qui sont : le Pouvoir de gestion, le Pouvoir de réglementation et de sanction, le Pouvoir de validation et d'appel.

Le pouvoir de gestion devait échoir à ceux qui viennent seulement de réaliser leur grand mariage et donc qui ont acquis récemment le statut de majeur social. En faite, ils ont déjà rempli cette fonction par délégation lorsqu'ils étaient au niveau supérieur des *wanahirimu* (jeunesse) ou *wanamdji* (enfants du village) avec le titre de *wafomanamdji*.

Les jeunes "hommes accomplis" fort de l'expérience acquise pendant leur mission de *wafomanamdji*, délèguent à leur tour, leur pouvoir de gestion à la jeunesse (*wananmdji*) et se contentent de la contrôler. Ils sont plutôt assidus aux rencontres et aux activités coutumières organisées par les anciens afin d'acquérir le savoir nécessaire à l'accomplissement des fonctions supérieures.

Le pouvoir de réglementation et de sanction est exercé par les "rois du village" (*wafomamdji*), la strate intermédiaire des "hommes accomplis". Leur rôle principal est d'interpréter le *milanantsi* et d'appliquer le *andanamila*.

3.4. Le grand notable¹³, ses caractères et son rôle

Le *mdrumdzima* (l'homme accompli) est celui qui, dans les assemblées du village ou du quartier peut prendre part aux délibérations et aux décisions intéressant la collectivité. Il parle au nom du village dans d'autres villages. Il a

¹³ C'est l'héritier du fey ; avant l'formation des sultanats, les mafey représentant les communautés locales politiquement indépendantes se réunissaient lorsqu'un problème d'intérêt commun devait être résolu. L'assemblée s'appelait *Ferembwe*. Les interventions des orateurs s'appelaient *shinduwantsi* et les résolutions prises formaient le *milanantsi*. Certaines de ces résolutions sont encore aujourd'hui appliquées.

droit au respect de tous, et en particulier de ceux qui n'ont pas fait le grand mariage.

Dès que l'homme entame le cursus de *mdrumdzima*, les occasions se présentent et lui permettent d'acquérir les connaissances que des qualités innées lui permettront d'exploiter pour devenir grand notable. Il engrange des connaissances généalogiques et se perfectionne en matière de *shinduantsi* (litt. "les fouilles de la terre"), c'est-à-dire la pensée, la langue et la culture comorienne qui lui ont été transmises par les grands orateurs. C'est la maîtrise des éléments fondamentaux du patrimoine historique de la civilisation comorienne notamment les hiérarchies sociales et la tradition (*mila*) qui légitiment la fonction de chefs du *mdji*. La supériorité et l'influence du chef des *wafomamdji* dépendent de sa personnalité qui se révèle dans diverses circonstances. Elle se caractérise par ses compétences à gérer les problèmes sociaux, ses dons oratoires, son pouvoir de persuasion et sa connaissance de la coutume. C'est aussi essentiellement sa dimension morale et sociale, reconnue par ses pairs, qui jouent le rôle décisif dans la formation du renom et du pouvoir d'un Grand notable.

Les compétences et les qualités que sont l'intelligence, le dynamisme, le charisme, la générosité, l'intégrité, la neutralité sont reconnues à la sortie du *unamdji*. La possession de toutes ou partie de ces qualités fait d'un *mdrumdzima*, un homme de relations et de dialogue, un homme d'esprit d'initiative, de compromis et de synthèse, qui sait faire le lien entre les deux catégories sociales de l'organisation traditionnelle de la cité, c'est-à-dire entre les *wanamdji* et les *wandrwadzima*.

Figure de proue de la communauté, c'est un conciliateur, un pacifiste et un sage qui, pour régler les conflits sociaux, non seulement cherche une ligne médiane, mais sait orienter sur le bon chemin. Contrairement au timide (*matso ya ndzi*), il s'intéresse aux problèmes de la communauté. Il discute et communique avec ferveur son point de vue, mais surtout, il parle avec une éloquence qui attire sur lui l'attention de tout le monde. Ces qualités sont indispensables pour que les gens l'écoutent, l'apprécient et adhèrent à une certaine idée du pays en dehors des structures ou des superstructures nationales et de la politique politicienne.

3.5. Le Grand notable est l'héritier de l'ancien chef des terres du temps des mafey

A l'époque où le village était un espace habité par un seul groupe de parenté, toute la terre exploitée par les hommes et les femmes appartenait au doyen du lignage (le *fey*). Chaque année, il répartissait et donnait à chaque chef de foyer sa ou ses parcelles à cultiver. La sanction la plus grave qui pouvait être infligée à un habitant était la privation du droit d'exploiter la terre.

L'une des principales fonctions de la notabilité d'antan et théoriquement aujourd'hui à Ngazidja, est de garantir les droits des familles sur la propriété foncière. Celle-ci est communautaire et constitue le support matériel et le garant de l'existence sociale des groupes filiation et de la perpétuation de leurs relations d'échanges matrimoniaux et économiques. Le sentiment d'appartenance familiale et d'identité nationale est symbolisé par un enracinement physique de l'individu à travers le placenta de la mère de sa mère (*koko*), qui y est enterré et les parcelles de terre sur lesquelles les ancêtres ont versé leur sueur pour se nourrir et nourrir leurs descendants. Rompre le lien d'un Comorien avec la terre de la famille maternelle équivaut à une déportation. La victime devient psychologiquement apatride dans son propre pays.

3.5.1. Les modes d'occupation du sol

La propriété foncière revêt de multiples formes et se rattache à des époques historiques dont aucune n'a détruit ce que la précédente a élaboré. Elles ont interféré pour donner la situation actuelle. La forme la plus ancienne est celle du *manyahuli*. C'est une propriété indivise qu'un groupe de filiation transmet en ligne matrilineaire aux enfants de deux sexes. Cela signifie qu'à chaque génération, les enfants des garçons sont exclus de la copropriété. La direction des intérêts moraux et sociaux des copropriétaires est assurée par le doyen ou la doyenne, en tant que maillon le plus proche de l'ancêtre fondateur sur la chaîne de filiation.

A l'avènement des sultanats au quinzième siècle, apparaît l'*uswayezi*. Celui-ci, comprend le *dahwayezi*, le palais de fonction du sultan et toutes les terres non occupées par les familles sur le territoire du royaume. L'*uswayezi* est sous la juridiction du résidant du *dahwayezi*, c'est-à-dire du sultan en exercice, puis du représentant de l'Etat colonisateur, et par la suite de l'Etat nation. L'*uswayezi* est un bien public mis à la disposition du pouvoir politique par le peuple. Le *dahwayezi* où résidence officielle du sultan en exercice est différent du *djumbe*, où résident les princesses royales qui transmettent la souveraineté à leurs enfants. Le *djumbe* est un *manyahuli* de la famille royale car sur le plan de la propriété foncière, la matrilignage royal est une famille comme les autres.

Le *nabi* est le *manyahuli* tombé en déshérence. Il a appartenu à une famille éteinte. Le *nabi* est géré provisoirement par le collège des anciens de la communauté villageoise sous le contrôle du *waziri* (représentant du sultan) et plus tard du cadi.

Par décision du pouvoir public, il peut être versé dans l'*uswayezi* ou être attribué par le sultan ou le pouvoir public, gracieusement ou par achat, à une famille domiciliée depuis longtemps où récemment dans le même village et qui est dans le besoin.

Le *milki* est introduit à Ndzواني par le sultan Idarusi, au dix septième siècle. Il a fait entrer le *uswayezi* dans le patrimoine de la famille royale et a nommé des cadis pour l'enregistrement des propriétés qu'il attribuait aux chefs des familles aristocratiques. Le *milk* est une propriété acquise à titre individuel suivant la loi islamique. Il est introduit à Maore sous le règne du sultan Omar ben Ali, à la fin du dix septième siècle. A Ngazidja et Mwali, les sultans qui ont voulu appliquer les recommandations des juristes shaféites ont failli perdre leur trône. Les *imams* ont continué, jusqu'au XIXe siècle à assister le sultan ou ses *gouverneurs* pour rendre la justice, et le droit coutumier fut maintenu et est toujours appliqué.

Après les famines de 1848 et 1852 à Ngazidja, le sultan Ahmed dit Mwinyi Mkuu a créé des grandes plantations agricoles qui employaient de la main d'œuvre servile recrutée en Afrique. Il a créé des pépinières au centre, dans le Bambao, au sud dans le Mbadjini et au nord dans le Mbwankuu pour diffuser de nouvelles variétés de plantes vivrières importées du Kenya. Devenu sultan *ntibe*, il nomme des *cadis* et fait enregistrer ses propriétés. D'autres lettrés l'imitent.

Le *wakfu* est une propriété inaliénable léguée à un groupe de parenté, à une institution religieuse notamment des mosquées ou d'intérêt social, il est sous la juridiction du cadi.

3^{ème} partie :

**Le "grand mariage" et son impact
sur la vie économique**

VI. LA PRATIQUE DU GRAND MARIAGE EN TERMES BUDGETAIRES ET FINANCIERS

Plusieurs études ont décrits les étapes du grand mariage à Ngazidja et analysé leurs fonctions sociales [entre autres, Damir Ben Ali, 2002; Iain Walker, 2002 ; Masseur Chami, Le Guennec-Coppens, 1995; Le Houerou, 1998; Abdourahim, 1983,1984; Chouzour, 1989; Blanchy, 1996; Rouveyran, Djabiri, 1968; Shepherd, 1977]. Toutefois, les aspects économiques du phénomène ont été abordés de manière périphérique et parcellaire puisque essentiellement limitée à Ngazidja. L'objet de cette partie est de tenter une approche globale dans l'analyse quantitative du *shungu* et ses conséquences aussi bien au niveau individuel et familiale qu'au niveau collectif.

6.1. Les rituels du grand mariage par rapport au système de production dans la tradition

Les générations passées ont fait de la fête qui marque les principales étapes du cycle vital du Comorien, le fondement de l'édifice social et l'élément de base d'une stratégie globale de formation de la jeunesse, de promotion des valeurs du travail, du renforcement de la cohésion sociale et de l'organisation des pouvoirs publics au niveau local et régional. Les manifestations qui, dans le cadre de l'organisation coutumière, célèbrent la naissance, la puberté, le mariage, les funérailles, etc., fonctionnent comme une répartition cyclique et mutuelle des richesses. A l'origine, la capitalisation nécessaire aux festivités se fait en têtes de bétail et le rassemblement des denrées est toujours possible grâce à l'entraide des parents, des voisins et amis. C'est un système relativement égalitaire de promotion sociale car la bonne gestion des relations permet toujours au pauvre de réaliser les prestations à sa mesure.

Avant la longue parenthèse de l'occupation coloniale et la spoliation des habitants de leurs terres, les familles des futurs époux réactivent les liens de solidarité familiale, leurs réseaux d'échanges et de soutien villageois, dès le début des travaux agricoles de l'année précédant celle l'organisation du "grand mariage". Les hommes effectuent ensemble les diverses tâches de production sur les champs dont les récoltes sont destinées à être consommées pendant les cérémonies. Les jeunes filles et jeunes femmes de la catégorie d'âge de la future mariée, rivalisent pour broder les meilleurs boubous (*nkandu za darizi*), bonnets (*kofia*), mouchoirs de poches, draps de lit, taies d'oreiller, rideaux et bien d'autres

objets dont le couple peut souhaiter obtenir pour son confort. La fiancée enregistre tous ces "dons" sur un cahier. Elle possède un autre cahier, celui des "dons", qu'elle a offert à celles qui sont mariées avant elle et dont elle attend la restitution. Les jeunes filles qui lui sont proches, parentes, voisines, amies, viendront la tenir compagnie et accomplir certaines tâches en commun, hors de la vie des femmes mariées. La terminologie des événements qui accompagnent les grandes étapes du mariage est, jusqu'à ces dernières décennies, fortement marquée par les différents travaux collectifs. Le *mrema daho* (labour du champ offert au futur couple), le *pawo*, le *uhandza*, le *mawaha* (divers travaux de construction de la maison nuptiale), le *upvamba* (coton pour rembourrer les coussins et les matelas), le *trandiko* (décoration intérieure), le *tibu* (extrait de l'essence d'une plante à parfum), le *shilewo* (bétel), le *sigireti* (cigarettes roulées) sont autant d'occasions de production de biens et de services, accompagnées de musique, de chants, de danses et des repas communautaires. Les groupes d'âge (*hirimu* pour les hommes et *bea* pour les femmes) et les associations coutumières des hommes et des femmes (*zama*) apportent la force de travail et assurent les spectacles, chants et danses, les jours de festivités.

Ces travaux collectifs remplissent des fonctions non seulement économiques mais aussi culturelles et sociales. Certains sont des rituels d'intégration dans des cercles de partage, dans des catégories d'âge et de statut dont les membres après le travail, prennent part à un grand repas. D'autres sont destinés à établir des droits sur le patrimoine foncier; c'est le cas du (*mrema daho*). La jeune femme prend formellement possession du champ à cultiver offert par sa famille maternelle. Son passage de la maison maternelle à sa propre maison construite par son père, son frère ou son oncle maternel et l'accueil de son mari quittant son *vala* (garçonnière) pour l'y joindre, symbolisent le passage du statut des mineurs sociaux à celui "des hommes et des femmes accomplis". La communauté des hommes et celle des femmes, consacrent par leur présence à ces travaux et festivités, l'alliance des deux familles, la légitimité de la nouvelle cellule sociale et l'entrée de ses membres dans la communauté des personnes qui ont le "droit à la parole". Chacun des conjoints fait progressivement connaissance avec le réseau familial de l'autre et s'y intègre. Les contributions des uns et des autres allègent la charge des familles et apportent aux jeunes époux les moyens de commencer leur vie de couple dans un environnement matériel qui correspond à leur nouveau statut.

Les rituels du "grand mariage" constituent le moteur du système de production dans une société qui ne fait pas la distinction entre l'économique et le social. Ils soutiennent l'effort au travail et à la créativité, motivent le paysan, encouragent le développement de l'artisanat notamment dans les domaines de la broderie, de la bijouterie, de la poterie, de la vannerie, du travail du cuir et de la sculpture du bois. Dans un passé récent - il remonte au tout début du XX^e siècle - un chef de famille qui a servi du riz importé (*mkaantsi mshendzi*), au cours d'un festin du "grand mariage" de sa fille, est devenu la risée dans toute l'île de Ngazidja pendant une décennie. Le nom donné au riz fait allusion aux esclaves africains (*washendzi*), manutentionnaires de la société Humblot qui s'assoient sur les sacs à bord du boutre, de la rade où le cargo a mouillé à la jetée où ils débarquent le riz. Pour les anciens la valeur d'un bien destiné à un rituel du *anda* dépend d'abord, de la notoriété de celui qui l'a produit, du lieu où il est produit et accessoirement de la qualité intrinsèque du produit. C'est la valeur sociale beaucoup plus que la valeur marchande qui compte dans le processus des échanges du *anda*.

6.2. La nature des échanges et ses variantes

Si la nature du mariage en tant que phénomène ostentatoire, et événement coûteux, semble être une évidence pour tout le monde, des chiffres exacts sont difficiles à établir au vu de la complexité des échanges et des variantes locales et insulaires. L'essentielle de l'information recueillie dans les différentes localités a été structurée est présentée dans des tableaux où les échanges à caractère économique du grand mariage (*Ndola anda* ou *harusi*) ont pu être quantifiés et rapportés de manière exhaustive. On y distingue d'une part les modalités de prestations et de contre prestations pour les deux familles prestataires du *harusi* (les créditeurs), et d'autre part les bénéficiaires des dites prestations qui peuvent être les familles postulantes elles mêmes ou les différentes composantes de la communauté traditionnelle locale. Cette approche permet de mieux comprendre la nature du cycle des prestations et donc de rendre crédible notre tentative de chiffrer le mariage traditionnel aux Comores pour mieux analyser les aspects économiques du phénomène. Pour mieux appréhender ceux-ci, nous empruntons ici l'approche avancée par IAN. Walker dans son analyse quantitative des échanges à Ngazidja¹⁴.

²⁰L. Walker [2002] , *Les aspects économiques du grand mariage de Ngazidja (Comores)*.

6.2.1. Les échanges essentiels

Les échanges directement liés aux prestations du cycle du mariage traditionnel, appelé *ndola anda* à Ngazidja ou *harusi* à Ndzouani et Mwali concernent tous les dons immédiats des cérémonies offerts par la famille de l'un ou l'autre des deux époux. Ces dons peuvent être soit en espèce, soit en nature (des produits à base alimentaire ou achats de nourriture, des cadeaux en habits coutumiers ou autres biens vestimentaires, en articles de toilette, de l'or et parfois d'autres biens meubles).

Les échanges en nature représentent des proportions très importantes dans l'ensemble des prestations engagées pour le mariage au niveau des trois îles (voir en annexe les estimations de différentes prestations). A Ngazidja, ces échanges de cadeaux deviennent de plus en plus onéreux et font l'objet d'une surenchère dans plusieurs localités où, à l'heure actuelle, on offre des appareils électroménagers ou bureautiques, voir même une voiture. Aussi, il arrive que le repas de base du *anda* que l'homme peut faire manger ses pairs (*wanamdji* ou aux *wandru-wadzima* selon le cas) peut parfois prendre plusieurs jours et lui coûter quelques millions de franc. Ces repas festifs sont essentiellement à base de produit importés (riz, farine, viande, boissons, huiles, sucre, beurre, lait condensé etc).

A Dzahadjou Hambou, un village de 230 ménages et 1400 habitants, le *pandu*¹⁵, peut durer pendant trois jours et coûter la bagatelle de onze millions de franc comoriens. A Mnoungou, village rural de 1100 habitants au nord-est de Ngazidja, les frais du *Mbe za karamu*¹⁶ du côté de la mariée peuvent s'élever à plus de onze millions, et le contre don en espèces du côté du mari à sept millions. A Foubouni, ville du sud-est de Ngazidja avec près de 3400 habitants, la parure d'or offert à la femme peut atteindre la valeur de sept millions de franc. Quant à la dote, traditionnellement sous forme de bœufs, elle peut atteindre la trentaine de bêtes à Foubouni, pour une valeur de 9 millions de fc. Ces dernières années la dote se fait de plus en plus en espèces ou en pièces d'or (pawuni). Le maximum offert à Moroni avant la réforme mise en œuvre depuis 2002 monte à 120 pièces, pour une valeur à l'époque de 7,5 millions de fc.

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

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

A Idjikoundzi, un village rural de 2200 habitants au sud-est de Ngazidja, le coût moyen global pour le cycle du mariage traditionnel est estimé à 5 millions pour chacun des deux familles. Comparé aux dépenses engagées dans d'autres localités, cela semble relativement moins élevé. Seulement, les différentes prestations du cycle du mariage traditionnel sont liées au cycle vital de l'individu, et donc un cursus long aux multiples étapes à franchir pour parvenir au rang d'un "homme accompli" (*mdrumdzima*).

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

A Fomboni, la grande ville de l'île avec ses 12 900 habitants, lors d'un *Ushahidi karamu*, la famille de l'épouse dépensera en moyen 2 millions fc, pendant que celle de l'époux aura à dépenser 1,2 millions fc. La situation peut être inversée; cela dépend du type ou du niveau d'étape de la prestation dans la hiérarchie de celle-ci au niveau du *shungu*. En fait, les différents menus sont établis et scrupuleusement surveillés en composition, en quantité et en poids par des « gardiens » du système coutumier.

A Ndzouani, c'est surtout le côté festive ou amusement à travers les nombreuses danses traditionnelles (une ambiance de chants et danses folkloriques) qui prime plutôt que le côté grandes dépenses. Toutefois, dans certaines localités urbaines, il n'est pas rare lors d'un mariage d'assister à des échanges de cadeaux qui pèsent très lourd. A Mutsamudu, à la veille des *massingo*

(rituelle prisée à Ndzouani), les dépenses pour un don de biens vestimentaires et objets de toilette suivis de biens alimentaires au profit de la famille de l'époux peuvent atteindre les 3 millions de FC. A Domoni, la dépense moyenne pour le *kasha* (dons de valises de vêtements, prêt à porter et toilettes au profit de l'épouse, son père, sa mère et les proches) et le *hulia* (don d'un ensemble de pièces d'ors fixées sur un coussin et portées de chez le garçon vers la maison nuptiale) sont respectivement dans l'ordre de 3 et 2 millions.

6.2.2. Les dépenses accessoires

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

Lors d'un mariage à Itsandra Mdjini en 1997, IAN. Walker a estimé ces frais qu'il qualifie de frais indirects (frais pour éclairage des certaines événements, location de chaises, de tables, de la vaisselle, couverture des lieux de festivités, photographe et cameraman, musiciens etc...) pas moins de 1 millions de fc. Toutefois, à Ndzouani et à Mwali, l'essentiel de ces types de charge est intégré parmi les échanges directs. Par ailleurs, les distributions d'argent destinées au développement local des infrastructures communautaires sont comprises dans les échanges directs car faisant parti des règles socialement établis parmi les prestations exigibles dans beaucoup de localités notamment à Ngazidja.

6.2.3. Les échanges indirects

Les dépenses indirectes (*matchuzo*) sont les contributions financières qui n'impliquent pas nécessairement et seulement les acteurs principaux ; tout le monde est invité, s'il le veut, à fournir une contribution financière durant les danses et les autres activités pendant les festivités. Les contributions les plus importantes se font lors des danses. Il peut s'agir des danses d'associations de femmes, celles du quartier et celles auxquelles appartiennent les femmes impliquées dans le mariage (du côté de *bibi harusî* ou de *bwana harusî*): pendant ces danses, les adhérentes autant que les invités ou les spectatrices sont appelées à fournir une contribution financière.

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

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

Dans nos estimations, les échanges indirects pour un grand mariage dans la localité de Mnungu rapporteraient en moyenne 3 millions fc, à Dzahadjou-Hambou 2 millions, à Moroni 16 millions et à Fumbuni 8 millions. A Ndzouani et Mwali les contributions aux dépenses indirectes sont faibles : 1,7 millions à Domoni, 2,4 millions à Mutsamudu, 0,2 million à Bimbini, 0,7 million à Djoiezi, 1,2 millions à Fomboni et 0,4 million à Nyumashua. Cet argent qui, au paravent appartenait en totalité aux associations revient en partie à la mariée pour ce qui concerne les associations villageoises des femmes, notamment le « *ukumbi* ou *houtolwa mwendze* » ; ce qui permet à la mariée d'atténuer les charges financières engagées ou de se constituer un capital. L'autre partie appartiendrait aux

associations. S'agissant des danses masculines, la totalité de cet argent revient en principe aux associations villageoises bien que des variations locales existent. Par exemples à Mwali, tout l'argent des contributions lors des danses aux cours des festivités est pratiquement au bénéfice de la famille de la mariée qui prend tout en charge pour ce qui concerne l'organisation. A Ndzواني, à part le *Hutowa mwendzé*, l'argent recueilli appartient aux associations prestataires.

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

6.3. Une estimation du coût global du mariage coutumier

Il n'est pas évident de fournir une estimation globale du mariage coutumier car des chiffres exacts sont difficiles à établir. Il y a d'abord des difficultés à pouvoir relever chaque dépense effective du mariage; il y a ensuite la complexité des échanges coutumiers. Vouloir chiffrer le grand mariage suppose une compréhension de la nature du cycle des prestations à fin de ne pas compter la même dépense plus d'une fois. Une erreur difficile à éviter et qui est en partie à l'origine des chiffres particulièrement élevés, souvent cités dans le cadre du grand mariage. Pour atténuer ces méfaits et rendre crédible notre tentative de chiffrer le mariage coutumier dans certaines localités, nous avons structuré et quantifié les échanges à caractère économique à travers les dons et contre dons, en distinguant celui qui donne « le créateur » parmi les deux protagonistes, de celui qui reçoit « le bénéficiaire ». Ce dernier peut être l'un des protagonistes ou les différentes structures catégorielles de la communauté (cf. annexes 1-17).

Le coût brut du Shungu pour chacun des protagonistes (familles de l'époux et de l'épouse) est estimé à travers les dépenses réalisées sous formes de dons en natures ou en espèces (dépenses directes), des services rendus (dépenses

accessoires) et les contributions financières des tiers lors des festivités du mariage : Toirab, Mtolovondzé, Oukoumbi etc ; ces contributions constituent les dépenses indirectes. Rappelons ici que les dépenses accessoires sont faites en contre parti des services rendu par des structures de la communauté considérés ici comme « bénéficiaire », et les dépenses directs ou indirectes au profit de l'un ou l'autre des protagonistes et au profit de la communauté.

Les prestations peuvent être en nature ou en argent. C'est surtout les dons en argent reçu par chacun des protagonistes entant que bénéficiaire dans le cadre des prestations que nous avons tenté de soustraire dans le calcul du coût net total du grand mariage. Un don en argent compté comme dépense de la part de la famille de la mariée au profit de la famille du marié ne peut pas constituer une nouvelle dépense sous forme de don en argent de la part de la famille de l'époux au profit de l'autre protagoniste. Ainsi la même dépense, du moins pour les dons en argent, n'est pas comptée plus d'une fois. On considère par contre qu'un don en nature est une dépense effective.

Le coût estimatif moyen net du Grand Mariage, est situé suivant les localités (urbaine ou rurale) approximativement dans les fourchettes suivantes :

- à Ndzواني de 2, 8 millions à 11 millions
- à Mwali de 7 millions à 21 millions
- à Ngazidja de 9 millions à 67 millions

6.3.1. Les variantes au niveau insulaires

- L'enchaînement des rituels et les structures d'animation

Le schéma en trois phases, fiançailles, conclusion du contrat de mariage et entée solennelle dans la maison nuptiale apparaît partout dans les trois îles. Les trois espaces, famille, catégorie ou grade d'âge et espace géographique existent partout. Cependant :

- Les cadres spatiaux

A Ngazidja c'est le *mdji* tout à fait inséré dans un réseau qui couvre l'ensemble de l'île. A Mwali le réseau insulaire se brise en raison de son caractère trop sélectif. Il existe des *shungu* des communautés régionales et des *shungu* villageois. A Ndzواني, le *hirimu* (grade d'âge) est faiblement pertinent, c'est la famille et le village voir le quartier dans les zones urbaines qui animent le GM.

- Les prestations qui sont observées dans toutes les îles sont : *mahari* (la dot), *vao* (don des vêtements), *hulia* (bijoux), *madjilis* ou *barzingue* (cérémonie religieuse). Les frais indirects, liés à l'organisation des manifestations sont de même nature mais les montants sont nettement moins élevés à Ndzuanani et à Mwali qu'à Ngazidja ; Formellement il n'y a pas comme à Ngazidja des cahiers pour noter les dons qui sont en réalité des crédits à rembourser le tour venu. Le *ukumbi* ou *hutolwa mwendze* a récemment pris une forme et une solennité nouvelle au contact de Zanzibar et s'est imposé comme étape incontournable dans les trois îles.

La maison nuptiale est uxorilocale et revient à la charge de la famille du marié ; toutefois, dans beaucoup de localités à Ndzuanani, l'ameublement est assuré par le futur marié

- A Mwali, les dépenses essentielles du *shungu* sont cadrées (bœufs castrés, mesure spécifique fixe pour que tout le monde soit à égalité au niveau des étapes; il y a partage des dépenses entre les deux familles des époux sur certaines festivités.

A Ndzuanani et Mwali les manifestations dansantes du mariage sont généralement aux frais de la mariée.

- A Ngazidja chacune de deux familles organisent ses cérémonies pour la communauté des hommes et pour la communauté des femmes.

- Le coût du mariage n'est pas lié ni à la démographie ni au caractère rural ou urbain de la communauté.

LOCALITES	POPULATION ^α		COÛT DU GRAND MARIAGE	
	Année 2003	Année 2009	Coût moyen brut	Coût moyen net
FUMBUNI	3 386	3 912	115 342 500	67 057 500
MNUNGU	1 093	1 263	87 050 250	57 050 250
DZAHADJU-HAMBU	1 401	1 619	48 147 750	39 647 750
MORONI	40 050	46 274	48 345 675	26 745 675
MITSAMIHULI	4 811	5 559	29 794 800	20 494 800
FOMBONI	12 881	15 710	22 775 000	21 075 000
DJAWEZI	2 096	2 556	15 150 000	13 950 000
MUTSAMUDU	20 828	24 228	13 115 555	11 115 555

DOMONI	10 073	11 717	11 480 000	10 580 000
IDJIKUNDZI	2 201	2 543	11 518 500	9 468 500
WANI	8 841	10 284	10 330 000	9 330 000
NYUMSHUWA	2 687	3 277	10 200 000	9 300 000
BIMBINI	1 381	1 606	9 175 000	8 875 000
WALA	386	471	7 750 000	7 150 000
MREMANI	5 476	6 370	7 805 000	6 905 000
TSEMBEHU	8 102	9 425	3 155 000	2 780 000

Source : Commissariat général au plan

REPARTITION DES DEPENSES ENTRE LES DEUX FAMILLES			
Localité où le coût est plus élevé pour l'époux	Pourcentage	Localité où le coût est plus élevé pour l'épouse	Pourcentage
MITSAMIHULI	105 %	WANI	41,5 %
FUMBUNI	100 %	TSEMBEHU	40 %
MNUNGU	95 %	MUTSAMUDU	35 %
DZAHADJU-HAMBU	90 %		
BIMBINI	74 %		
MORONI	71 %		
WALA	71 %		

NYUMSHUWA	64 %		
DJAWEZI	58 %		
IDJIKUNDZI	57 %		
FOMBONI	56,5 %		
DOMONI	54,5 %		
MREMANI	53 %		

SHUNGU SHA MWALI

FOMBONI	DJAWEZI	NYUMSHUWA	WALA
CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS
Epoux: 11 900 000	Epoux : 8 100 000	Epoux : 6 000 000	Epoux : 5 100 000
Epouse : 10 875 000	Epouse : 7 050 000	Epouse : 4 200 000	Epouse : 2 650 000
Total A 22 775 000	Total A 15 150 000	Total A 10 200 000	Total A 7 750 000
BENEFICIAIRES	BENEFICIAIRES	BENEFICIAIRES	BENEFICIAIRES
Epoux : 3 000 000	Epoux : 2 000 000	Epoux : 0	Epoux : 750 000
Epouse : 7 950 000	Epouse : 4 700 000	Epouse : 3 700 000	Epouse: 2 050 000
Communauté : 11 075 000	Communauté : 8 450 000	Communauté : 6 500 000	Communauté : 3 100 000
Total B 22 775 000	Total B 15 150 000	Total B 10 200 000	Total B 7 750 000
Coût total net 21 075 000 (56,5 % pour l'époux)	Coût total net 13 950 000 (58 % pour l'époux)	Coût total net 9 300 000 (64 % pour l'époux)	Coût total net 7 150 000 (71 % pour l'époux)

Total A : montant total engagé par les deux familles pour le shungu

Total B : répartition parmi les bénéficiaires du montant total engagé

Coût total net : Total des dépenses engagés par les protagonistes minoré des dons ou prestations en argent reçus par chacun de ces derniers.

Observations :

- Le coût net du *Shungu* à Fomboni et Nyumshuwa Mwali peut respectivement coûter jusqu'à 34 et 20 millions de FC pour ceux qui prétendent atteindre le sommet de la pyramide des cérémonies coutumières en s'acquittant des festins grandioses du « *Kombé* » et des grands banquets aux mets divers du « *Foukatré* » (cf annexe n°1 et 3). Très peu de personnes parviennent à passer le cap pour atteindre le sommet de la distinction sociale à Fomboni ou on compte actuellement dans ce rang trois personnes seulement vivantes, une personne pour ce qui concerne Nyumshuwa.

- C'est la communauté avec ses structures organisationnelles en classes ou catégorie « *hirimou* » qui bénéficie le plus des prestations essentiellement en nature (repas festives).

- Les cérémonies coutumières du *shungu* coûtent relativement beaucoup plus à l'époux qu'à l'épouse.

SHUNGU A NDZUANI

DOMONI	MUTSAMUDU	WANI	TSEMBEHU	MREMANI	BIMBINI
CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS
Epoux : 5 765 000	Epoux : 3 985 000	Epoux : 3 875 000	Epoux : 1 125 000	Epoux : 3 675 000	Epoux : 6 575 000
Epouse : 5 715 000	Epouse : 9 130 555	Epouse : 6 455 000	Epouse : 2 030 000	Epouse : 4 130 000	Epouse : 2 600 000
Total A 11 480 000	Total A 13 115 555	Total A 10 330 000	Total A 3 155 000	Total A 7 805 000	Total A 9 175 000
BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS
Epoux : 1 050 000	Epoux : 3 400 000	Epoux : 1 000 000	Epoux : 400 000	Epoux : 1 575 000	Epoux : 1 000 000
Epouse : 5 955 000	Epouse : 4 610 000	Epouse : 4 500 000	Epouse : 560 000	Epouse : 3 550 000	Epouse : 6 375 000
Communauté : 4 480 000	Communauté : 5 105 555	Communauté : 4 830 000	Communauté : 2 195 000	Communauté : 2 680 000	Communauté : 1 800 000
Total B 11 480 000	Total B 13 115 555	Total B 10 330 000	Total B 3 155 000	Total B 7 805 000	Total B 9 175 000
Coût global net 10 580 000 (54,5 % pour l'époux)	Coût global net 11 115 555 (35 % pour l'époux)	Coût global net 9 330 000 (41,5 % pour l'époux)	Coût global net 2 780 000 (40 % pour l'époux)	Coût global net 6 905 000 (53 % pour l'époux)	Coût global net 8 875 000 (74 % pour l'époux)

Total A : montant total engagé par les deux familles pour le shungu

Total B : répartition parmi les bénéficiaires du montant total engagé

Coût total net : Total des dépenses engagés par les protagonistes minoré des dons ou prestations reçus par chacun de ces derniers.

Observations :

- En générale les cérémonies coutumières du mariage à Ndzouani coûtent relativement beaucoup plus à la famille de l'épouse qu'à celle de l'époux excepté dans certaines localités comme Binbini, Wani et Mrémani où l'époux contribue à l'ameublement ou à l'équipement de la maison nuptiale. La construction de cette dernière revient à la famille de l'épouse.
- Les prestations en nature (repas festives ou rafraichissement des invités) ou en argent à travers les services rendus profitent sensiblement à la communauté, notamment la communauté féminine avec ses associations d'entraident et aux intérêts socioculturelles.

SHUNGU A NGAZIDJA

FUMBUNI	MNUNGU	DZAHADJU- HAMBU	IDJIKUNDZI	MORONI	MITSAMIHULI
CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS	CREDITEURS
Epoux 75 285 000	Epoux 54 369 000	Epoux 35 516 250	Epoux 5 428 500	Epoux 27 476 925	Epoux 21 552 300
Epouse : 40 057 500	Epouse : 32 681 250	Epouse : 12 631 500	Epouse : 6 090 000	Epouse : 20 868 750	Epouse 8 242 500
Total A 115 342 500	Total A 87 050 250	Total A 48 147 750	Total A 11 518 500	Total A 48 345 675	Total A 29 794 800
BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS	BENEFICIEURS
Epouse 61 000 000	Epouse 42 225 000	Epouse 17 500 000	Epouse 3 950 000	Epoux : 11 165 000	Epouse 16 401 000
Epoux 20 000 000	Epoux 8 500 000	Epoux 4 249 650	Epoux 0	Epouse : 23 356 000	Epoux 2 000 000
Communauté F 9 900 000	Communauté F 3 250 000	Communauté F: 3 292 750	Communauté F: 885 000	Communauté M: 6 827 587	Communauté M : 10 143 800
Communauté M 24 442 500	Communauté M 33 100 250	Communauté M : 23 105 000	Communauté : 6 683 000	Communauté F : 6 997 088	Communauté F : 1 249 000
Total B 115 342 500	Total B 87 050 250	Total B 48 147 750	Total B 11 518 500	Total B 48 345 675	Total B 26 796 000
Coût total net 67 057 500	Coût total net 57 050 250	Coût total net 39 647 750	Coût total net 9 468 500	Coût total net 26 745 675	Coût Total net 20 494 800

(100 % pour l'époux)	(95 % pour l'époux)	(90 % pour l'époux)	(57 % pour l'époux)	(71 % pour l'époux)	(105 % pour l'époux)
----------------------	---------------------	---------------------	---------------------	---------------------	----------------------

Total A : montant total engagé par les deux familles pour le shungu . **Total B** : répartition parmi les bénéficiaires du montant total engagé

Coût total net : total des dépenses engagés par les protagonistes minoré des dons ou prestations en argent reçus par chacun de ces derniers.

Observations

1. Ce sont des estimations moyennes qui ne tiennent pas compte des réformes engagées.
2. Les frais accessoires (électricité, déplacement, photographe, chaises louées etc.) sont estimés autour de 5 % des dépenses totales brutes pour chaque protagoniste.
3. Les contre dons en nature notamment les bœufs peuvent faire l'objet d'un double emploi dans les dépenses car il y a dans les échanges des bœufs d'un côté comme dans l'autre.
4. Dans ces estimations il n'est pas pris en compte le coût de la construction de la maison qui, comme partout ailleurs aux Comores, est du ressort de la famille de l'épouse.

6.3.2. La constitution du capital

Pour s'acquitter de ses obligations coutumières, le futur marié (comme la future mariée à travers ses parents) doit faire face aux dépenses ci-dessus énumérées tout au long du cycle du *shungou*. Ce qui impose la constitution d'un capital qui s'opère à travers la thésaurisation, l'épargne, les prestations coutumières (cotisation, tontine, dons) ou l'établissement de dettes.

Au Comores, la compétition pour le mariage est une compétition économique (JC. Rouveyran, 1968). « *Elle se traduit par des dépenses et par une consommation intense; elle va mettre en branle un appareil social important pendant de très nombreuses années.... Un grand effort est donc exigé du candidat ; mais, dans la majorité des cas, cet effort isolé reste insuffisant et la famille, plus ou moins élargie, doit intervenir; la compétition devient une grande affaire familiale* ».

Au départ, l'effort personnel et familial reposait sur la simple économie agricole et pastorale du pays, et l'accumulation du capital a été en partie transformée en produits (animaux, objets ménagers devant faire l'objet de présents, etc.). Aujourd'hui, la thésaurisation se fait de plus en plus en argent et surtout en or. Comme nous l'avons dit, avec le temps le système d'échanges s'est monétisé; ce qui favorise une surenchère des dépenses. Pour conserver la position sociale et l'honneur de la famille, beaucoup de ceux qui veulent réaliser le Grand Mariage notamment à Ngazidja, doivent trouver des sources de financement plus rapides et plus efficaces que la simple économie agricole et pastorale (Julie Brac). Si nécessaire, ils s'expatrient à l'étranger notamment en France (souvent au prix

du moindre patrimoine familial : terrains familiaux ou or) pour travailler dur et amasser de quoi le concrétiser. Ceci nécessitera pour le candidat au grand mariage l'accumulation d'une épargne pendant plusieurs années, quitte à se priver de nombreuses satisfactions matérielles.

L'effort personnel suffit rarement et même si ce n'est pas le cas, la famille doit y participer selon la coutume ; il s'agira d'abord de la famille la plus proche du jeune homme (et de la jeune fille tout autant), puis les membres de sa lignée et les proches amis (J-C. Rouverain, 1968). Les habitants du village et d'ailleurs ne faisant pas partie des clans directement intéressés au mariage, doivent ou peuvent eux aussi, fournir un certain nombre de prestations financière directe ou indirect moyennant des biens matériels ou vestimentaires ou à travers la préparation des repas pour les festivités. « *Certains repas cérémoniaux peuvent être repartis entre un grand nombre de maison. La part des frais effectivement assumée par le postulant est relativement réduite ; en fait les membres de la famille, leurs amis, les voisins et d'autres membres de la communauté apportent leurs contribution en organisant dans leur foyer un ou plusieurs repas, à titre de prestation ou de contre prestations* » (Chouzour S.1989). Ces prestations ne sont volontaires qu'en théorie ; en réalité, elles sont socialement obligatoires. S'inspirant de Mauss¹⁷, Rouveyran note que sous le caractère volontaire, libre et gratuit, apparaît le caractère contraint et intéressé des prestations. Il en résulte un réseau durable d'obligations mutuelles qui permet à tout le monde de pouvoir réaliser un jour son mariage coutumier. Ainsi tous les dons seront en principe rendus. Il s'agit effectivement pour les futurs époux des crédits établis (des nouvelles dettes) ou remboursés (si contributions à d'autres mariages antérieurs).

Aussi bien chez *bwana harusu* (le marié) que chez *bibi harusu* (la mariée), tous les dons et contre-dons sont notés dans des cahiers où sont comptabilisés les entrées et les sorties des « cadeaux ». Les dons sont soit en nature (bœufs, bouc, riz, pièces d'or, vêtement et objet de toilette et argent) soit en espèce ; plus l'individu est proche de l'un ou l'autre des mariés, plus important sera le cadeau attendu. Dans un mariage récent à Dzahadjou Hambou, *Bwana harusu* a reçu de la part de ses proches et amis comme contribution en espèce la somme de..... Il n'est pas rare que les dons en espèce dépassent quelques millions. Lors d'un mariage à Itsandra Mdjini en 1998, IAN Walker a noté qu'en dehors des dons reçus de la part de la famille de *bwana harusu*, la famille de *bibi harusu* a reçu

²¹Mauss (M.) Sociologie et anthropologie, Presse universitaire de France, 1966, « essai sur le don »

auprès des proches et amis 8 bœufs, 34 chèvres, 1500 kg de riz et 2,9 millions de francs en espèces. Tous les bœufs, et une bonne partie du reste, étaient offerts par les membres de sa lignée.

Malgré ces mécanismes d'accumulations, il arrive souvent que les intéressés aient recours à l'établissement de dettes classiques auprès des commerçants ou des établissements de crédits notamment les Mecks qui disposent d'un produit spécial *anda*. Il faut cependant nuancer au niveau insulaire la portée de ce jeu complexe de dons et contre dons. En effet s'il se vérifie pleinement à Ngazidja, il connaît des limites à Mwali et Ndzواني où le candidat au *harusi* doit largement compter sur ses efforts personnels dans la constitution du capital nécessaire. Les contributions restent essentiellement l'affaire de la famille très proche. Il n'existe pas comme à Ngazidja des cahiers de notation des dons, ni des tontines spéciales mariage.

VII. L'IMPACT ECONOMIQUE DU GRAND MARIAGE SUR LES REVENUS DES INDIVIDUS ET SUR L'ECONOMIE NATIONALE

L'analyse quantitative de la pratique du grand mariage au niveau national nous a révélé l'importance accordée à cette tradition partout dans les différentes localités. Si certaines manifestations sont plus caractéristiques de Ngazidja, on les retrouve néanmoins, dans des proportions plus ou moins prononcées, sur les autres îles. Ces manifestations solidaires entraînent partout des dépenses considérables qui sont autant de sources de blocages que de dynamisme pour le développement économique. Dans cette partie nous allons procéder à une analyse des effets économiques tant au niveau individuel et que collectif.

7.1. Les effets économiques au niveau individuel ou familial

7.1.1. L'endettement des ménages comme caractéristique des échanges économiques coutumiers

La nature même du mariage traditionnel aux Comores est ostentatoire. L'effort individuel ou familial conduisant à sa réalisation ne se traduit pas sur un résultat aux normes économiques rationnelles. Nous avons vu que, les protagonistes ont souvent à faire face à des dépenses disproportionnées avec la fortune moyenne des familles, au risque parfois de laisser le ménage largement endetté, et vivant dans des conditions difficiles. Toutes les études de budgets familiaux soulignent la part importante des dépenses liées aux festivités du

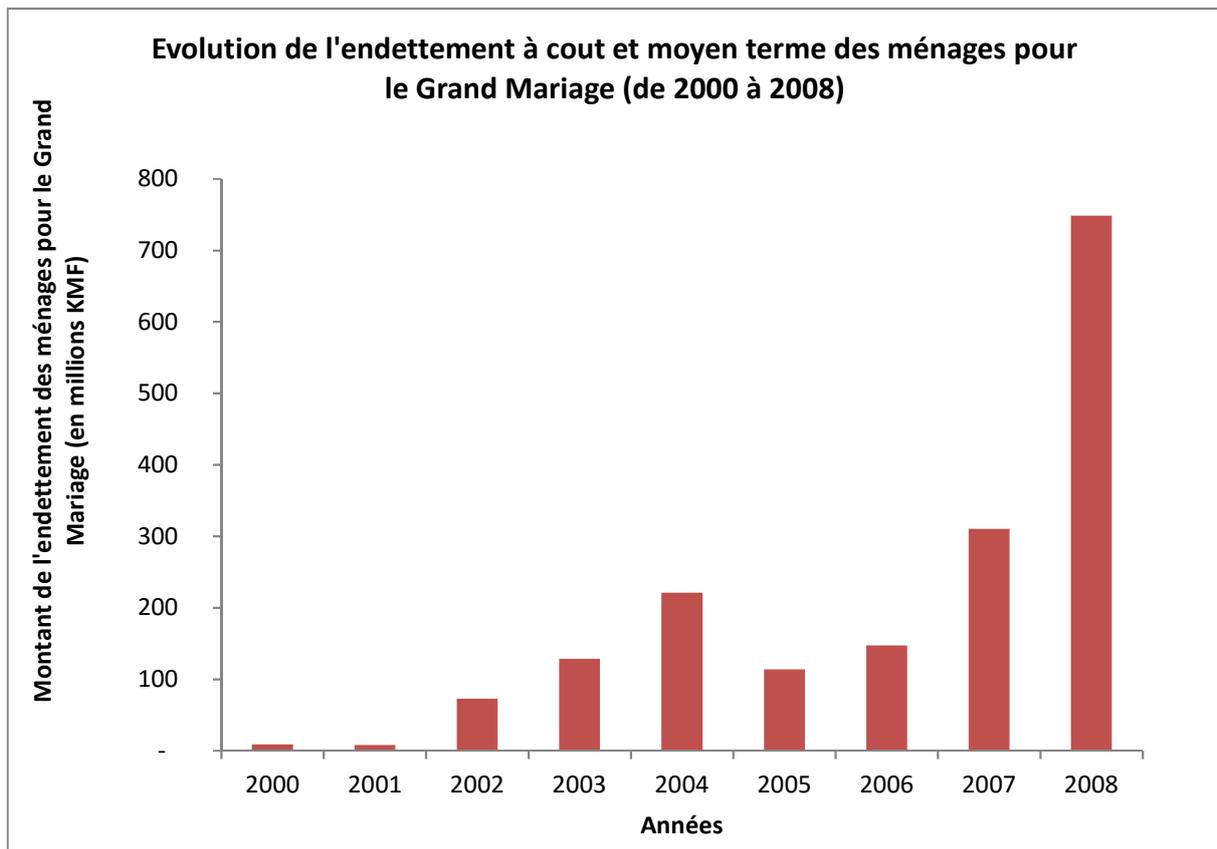
mariage traditionnel à travers différentes formes de contribution, notamment pour les femmes, au détriment de dépenses plus urgentes telles que les frais de scolarité des enfants et les soins de santé. Il reste que certaines familles sont endettées pour de nombreuses années et ne peuvent ainsi envisager, même si elles le souhaitaient, aucun investissement productif.

Comme nous l'avons montré plus haut, certaines cérémonies du grand mariage étaient au départ des activités d'un haut intérêt économique et social qui assuraient alors l'équilibre socio-économique. Beaucoup de ces aspects éminemment utilitaire, réduits aujourd'hui à leur valeurs strictement monétaires et à leur dimension conviviales particulièrement onéreux, deviennent de plus en plus un facteur d'appauvrissement, et donc de déstabilisation sociale (S. Chouzour, 1989).

Avec le mécanisme d'obligations mutuelles instaurées dans le temps par le système au sein des membres de la communauté, et le fait que les nouveaux mariages sont la cause, malgré tout, de nouvelles dépenses, chaque cérémonie conduit les ménages non directement liés au mariage en question à désépargner, voir à emprunter. Aujourd'hui, avec les prestations sociales et coutumières qui se succèdent à un rythme aussi intensif dans les différentes localités, notamment à Ngazidja et à Ndzuanu, le poids économique et financier du système est lourdement ressenti par tous les ménages ou presque. Un exemple classique illustre très bien le phénomène; le "*ukumbi*", cette festivité qui inaugure la première sortie publique et officielle de la femme mariée. A Moroni par exemple, chaque saison il est programmé en moyen plus d'une trentaine de mariages. Pour chaque mariage, et rien que pour le *ukumbi*, chaque ménage pour ne pas dire chaque femme prévoit un budget de 10 000 FC en moyen; soit 300 000 FC pour la saison, hormis le coût lié au renouvellement de la garde robe pour chaque cérémonie. Il s'ensuit que certaines familles ont de plus en plus recours à l'endettement auprès des institutions financières de micro crédit qui octroient des prêts sociaux avec un prêt spéciale *anda* pour la Meck de Moroni. Parfois, certains "prêts économiques", ou sociaux, sont détournés de leur objet, danger courant dans notre pays et contre lequel il est difficile d'agir, si ce n'est par l'octroi de prêts en nature.

Les responsables de Meck-Moroni ont constaté qu'en dehors du prêt spécial *anda* mis en place pour les familles concernées par un mariage (entre 300 milles et 3 millions), une bonne partie des autres prêts sociaux pour les ménages, soit

trois prêts sur cinq, sont détournés et réorientés dans les festivités du Grand mariage. De 2000 à 2008, le montant global estimé des prêts par an accordés et réorienté pour les cérémonies du grand mariage est passé de 9 millions à 750 millions KF, soit une progression moyenne de 127 % par an (graphique n°1). On peut observer qu'une progression similaire peut être observée aux près des institutions Sanduks¹⁸ à Anjouan.



Sources : Meck-Moroni

Aussi, il est en parti vrai de dire que la pratique du grand mariage dans notre pays, avec l'endettement qu'elle génère auprès des familles, contribue à la faillite de beaucoup de sociétés comoriennes de la place. En effet, il n'est pas rare lors d'un mariage à ce que les membres des deux familles à court d'argent et pris de panique, s'adressent à un opérateur privé de la place, à un responsable d'une société d'Etat, ou à un responsable d'une caisse publique. Soumis à la pression des réseaux de solidarité ceux-ci sont contraints de prêter tout ce qu'ils possèdent de liquidité, sans qu'aucun titre de créance fixant des échéances et des intérêts ne soit crée. Comme l'emprunteur ne peut rembourser que bien longtemps après le mariage, beaucoup des sociétés privées à Moroni ont ainsi fait faillite et les comptables de

²² Sanduks : institutions de micro-finance.

l'Etat ont acquis une solide réputation de gestionnaires véreux. (voir encadré no).

Encadrer 1

Les mécanismes de la perversion du système

Dès que le flux migratoire augmente le flux monétaire, la dot coutumière traditionnellement remise en têtes de bétail ou en parcelles de terres de culture est offerte en liasses de billets de banque. Les autorités de Moroni fixent alors sa valeur à 30 000 FC. Ce chiffre est respecté pendant plusieurs dizaines d'années. A la fin des années 1980, la monnaie scripturale cède la place à des pièces d'or anglaises, des *pawuni* (pounds) ; ce sont des souverains de huit grammes d'or à 21 carats. On offre cinq puis dix pounds et à la fin des années 1990 on atteint 100 et même 120 pièces voire 125 pounds soit 1kg d'or à 21 carats dans le quartier d'Irungudjani.

Les femmes de leur côté, au cours de ces deux dernières décennies inventent les mécanismes de nouvelles formes de perversion. Leurs associations coutumières constituent des puissants groupes de pression. Beaucoup parmi leurs membres sont des spécialistes du tourisme d'affaire. Elles sillonnent de nombreux pays et ramènent des produits nouveaux et chers : des tissus pour les uniformes (*sare*) portés obligatoirement les jours des spectacles, des pièces d'or, des bijoux, de la literie, des articles de toilettes, des pâtisseries et des jus de fruits industriels et tout ce qui peut figurer sur les listes de mariage ou servir aux cours des cérémonies et des repas communautaires. Ce sont des commerçantes avisées et des publicistes habiles à lancer des slogans qui flattent la vanité sociale; elles créent des besoins artificiels pour écouler leurs marchandises et donc renforcer la consommation des produits importés au détriment de la production locale.

Dès que la date des cérémonies est fixée, les actrices du mariage, qui sont principalement, la sœur ou la mère du marié et la mère de la mariée, entrent dans un double mouvement d'emprunt (*upatsiwa*) et de remboursement (*ulipvwa*). Pour respecter l'esprit de la culture, les auteurs utilisent les termes de "dons et contre-dons". Chacune possède au titre de chaque cérémonie, un cahier sur lequel sont enregistrés les dons qu'elle a offerts antérieurement et dont elle attend le remboursement (*ulipvwa*) et les dons qu'elle reçoit (*upatsiwa*) et qu'il lui faudra rendre plus tard. Traditionnellement ces fonds représentent un placement. Celle qui "prête" fréquemment pour les mariages du quartier, de la ville et même d'autres villages de l'île, peut avoir des sommes importantes qui l'attendent dehors. Elle les récupère dès qu'elle a besoin pour marier sa fille, son frère ou son fils.

Cependant, les spectacles, chants et danses, organisées par les associations pour leurs adhérents sont devenus des occasions de détournement de cette masse d'argent et d'enchérissement des dépenses du mariage. Lorsque l'initiatrice de la manifestation, la mère ou la sœur du marié ou de la mariée, fait don d'une somme d'argent à l'association pour honorer un chant de louanges ou une invitée ou pour toute autre motif, les parentes, les amies et invités présentes, offrent chacune à son tour un don. Le nom de la donatrice et le montant versé sont inscrits sur un cahier, et proclamés au micro par l'animatrice. Celle-ci reçoit un pourboire conséquent pour présenter le nom et le don d'une manière élogieuse. Pour chacune de ces donatrices, cette somme est un prêt qui lui sera remboursé au cours d'une cérémonie identique quand, à son tour elle mariera sa fille ou son frère. Mais seul le geste lui sera effectivement rendu car l'argent tombe dans l'escarcelle de l'association. La femme à qui elle a "prêté" ne reçoit que la beauté du geste et le cahier qui porte les noms des "prêteuses" et les montants des "prêts". Quand on sait que pour la seule manifestation d'une soirée telle que le *mtwalaan*, les dons et contre-dons versés peuvent atteindre une somme moyenne de 4 000 000 FC, on mesure que le poids de la dette est lourd à supporter. Différentes cérémonies secondaires qui s'intercalent entre les grandes manifestations, *zikombe za kafe* (laver les tasses de café), *ubuwa mtwalaan ha saya* (ouvrir le spectacle du *mtwalaan* à l'heure propice), etc., rapportent chacune un à plusieurs millions de francs à l'association et principalement à son cercle dirigeant. L'organisatrice de la manifestation ne reçoit que le "cahier de dettes" qui vient s'ajouter à d'autres "cahiers de dettes", et rendre les années d'après mariage, particulièrement difficiles pour le nouveau couple. Toutes les études de budgets familiaux soulignent la part importante que ces cotisations sociales prennent pour les femmes, au détriment de dépenses plus urgentes telles que les frais de scolarité des enfants et les soins de santé.

Le plus souvent les membres des deux familles à court d'argent et pris de panique, s'adressent qui, à un entrepreneur de la place qui, à un responsable d'une société d'Etat qui, à un responsable d'une caisse publique. Soumis à la pression des réseaux de solidarité ceux-ci sont contraints de prêter tout ce qu'ils possèdent de liquidité. Comme l'emprunteur ne peut rembourser que bien longtemps après le mariage, et qu'aucun titre de créance fixant des échéances et des intérêts n'est créé, les prêteurs sont souvent incapables de remplir leurs engagements auprès des fournisseurs et de la banque pour les uns, auprès des clients et des administrés pour les autres. Beaucoup des sociétés privées de Moroni ont ainsi fait faillite et les comptables de l'Etat ont acquis une solide réputation de gestionnaires véreux.

Sources : Damir B. Ali ; « Le grand mariage dans tout ses états », revu TAREH, 2002

Ainsi, comme le disait F. LE GUENNEC COPPENS « ... le grand mariage, cause principale de l'endettement, est l'une des charges les plus lourdes dans la vie des familles au détriment du progrès dans une perspective de développement ».

7.1.2. Capital social et réduction de la pauvreté des ménages

Nous avons montré en fait qu'une bonne partie des fonds destinés à financer les prestations sociales et coutumières provient actuellement des transferts de la diaspora, qui, pour l'honneur de la famille, n'hésite pas si nécessaire à s'endetter auprès des établissements de crédits dans leurs pays d'accueil. Ces transferts, comme tous les autres transferts inter-vivos se font essentiellement grâce à la cohésion sociale qui découle du mariage. Il y a là une appréhension des flux du capital social (voir encadré). Ce dernier résulte de l'ensemble des relations verticales ou horizontales qui intègrent une personne au sein d'un réseau social en fonction de valeurs particulières. Aux Comores des valeurs telles que le culte de l'honneur, le respect familial, le respect des traditions, la solidarité, la confiance sont essentielles. Le partage de ces valeurs engendre une véritable solidarité entre les membres des différents réseaux sociaux et permet ainsi de faire face aux difficultés de la vie. Ces réseaux jouent en quelques sortes, le rôle de système d'assurance pour l'avenir et sans eux la moindre difficulté deviendrait vite insurmontable. Il s'agit pour les ménages d'un actif qu'ils peuvent mobiliser en cas de besoin et qui contribue à lutter contre l'extrême pauvreté.

Encadré 2

Capital sociale et croissance économique

Depuis le début des années 90, le concept de capital social semble jouir d'un regain d'intérêt dans la littérature économique. Préalablement développé par P. Bourdieu, le concept va progressivement s'élargir et faire référence à l'ensemble des interactions sociales au sein d'une société. Par capital social, on entend l'ensemble des éléments de la structure sociale, normes et valeurs, réseaux et organisations qui affectent les relations entre personnes, à travers lesquels elles formulent des décisions et ont accès au pouvoir.

Présent dans tous les pays, il prend des formes différentes selon la culture et les traditions et en fonction de leur confrontation avec les institutions formelles et les systèmes de gestion des activités sociales. Le capital social regroupe ainsi tout ce qui concerne la création d'associations, la constitution de réseaux (familiaux, professionnels ou amicaux), l'établissement de liens de confiance, etc. Même si les définitions du capital social varient d'un auteur à l'autre, on retrouve toujours l'ensemble des relations verticales ou horizontales qui intègrent une personne au sein d'un réseau social en fonction de valeurs particulières.

Une recherche récente propose une nouvelle interprétation de la définition de P. Bourdieu dans une perspective microéconomique, et définit le capital social comme l'ensemble des droits qu'un individu possède sur les ressources de son réseau social. Dans cette optique, le capital social est un actif que les ménages peuvent mobiliser en cas de besoin. En outre bien que la mesure du capital social en tant que stock soit difficile à mettre en œuvre, les transferts inter-vivos permettent d'appréhender les flux de cette forme de capital. Ainsi, le capital social permet de comprendre les décisions des individus et d'en expliquer le comportement. Au niveau macro-économique, le capital social se rapproche de l'analyse institutionnelle en intégrant les associations et les réseaux issus d'une base horizontale.

La conséquence de cette évolution est de considérer que les institutions constituent une forme de capitale social, ce qui va entraîner une nouvelle attention à l'égard des modèles de croissance endogènes. Le capital social peut intervenir dans la croissance au même titre que le capital physique (terre, machine, infrastructure) le capital humain (santé, éducation), le capital naturel (écologie et environnement). Il partage d'ailleurs, comme le capital humain le fait d'être simultanément un bien de consommation et une forme d'investissement.

Dans le cas de petites îles insulaires, le capital social a, de fait, une importance énorme puisqu'il contribue à créer la cohésion sociale autour d'un ensemble des normes, des traditions religieuses et culturelles, les groupements associatifs reconnus par tous. Aux Comores, entrerait dans le capital social pratiques religieuses, liées à l'islam, les associations villageoises (projet culturel), les associations de développement (caisses d'argent), les règles d'héritages notamment à l'égard des femmes (dot de la maison ...), les relations avec les migrants (transferts) les obligations communautaires, les traditions sociales (grand mariages, *shungu*), etc. Pour certains auteurs, l'ensemble de ces pratiques est maintenu par une valeur fondamentale : le sens de l'honneur. Une valeur qui guiderait tous les comportements d'innovations comme de réaction et qui

demande donc d'être respecté en premier lieu quelques soient les circonstances créées par un contexte économique donné.

Le capital social est rarement pris en compte dans la mise en œuvre d'une stratégie de croissance particulière alors que, associé aux autres formes de capital, il permettrait de surmonter certains blocages et d'accélérer la croissance. A travers ce type de dynamique, le capital social est bénéfique au développement du pays. Cependant, il faut noter que dans des situations de crise, le capital social peut ne pas avoir que des effets positifs et, à travers le repli sur le groupe ou la communauté, favoriser la montée de l'extrémisme ou de trafic en tout genre, et ainsi jouer un rôle extrêmement défavorable à une croissance durable et à un développement humain harmonieux. (RNDH Comores 2001 PNUD, Gouvernance, capital social et réduction de la pauvreté)

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

L'enquête intégrale des ménages de 2004 a permis d'apprécier quelques éléments de la relation qui prévaut entre le capital social et la pauvreté. Il résulte que pour l'ensemble des ménages, le capital social a un impact positif sur la pauvreté. En effet, lorsque les ménages appartiennent à un ou plusieurs groupes, l'incidence de la pauvreté diminue de 28,4 %. On note aussi un impact positif sur la pauvreté des aspects relatifs à la confiance et la solidarité, et à la cohésion sociale.

En se référant à cette même enquête, on constate une baisse de la pauvreté dans le pays entre 1995 et 2004. En moyenne, entre les deux dates et sur les trois îles, les ratios de pauvreté des ménages comme des individus seraient passés de 47,3% à 36,9% et de 54,6% à 44,8%. Ce résultat peut paraître paradoxal puisque pendant la période, l'économie a stagné. Une explication plausible relève du capital social notamment à travers les transferts de fonds des migrants qui ont permis de subvenir aux besoins de base de la population, notamment dans l'île de la Ngazidja. En effet, les envois de fonds sont très inégalement répartis entre les îles, 95.400 de FC par tête pour Ngazidja contre seulement 31.100 FC à Ndzouani.

Toutefois, on peut par ailleurs relever un impact plutôt négatif des transferts de la diaspora par rapport aux ménages locaux. En sachant qu'ils peuvent compter

sur l'envoi de fonds des travailleurs émigrés, les ménages locaux ont parfois tendance à relâcher l'effort et donner la préférence au loisir; d'autant plus que l'effort demandé pour le grand mariage est étalé dans le temps et entre un grand nombre de personnes. Il y a là un effet négatif sur l'offre de production.

7.1.3. Le grand mariage comme source de sécurité économique pour le ménage

Au delà de ses effets sociologiques ou psychologiques, on peut trouver du Grand mariage des effets d'ordre économiques positifs pour les ménages. En effet, il apporte des résultats fixes et des résultats proportionnés liés à l'éclat des manifestations. Il permet à ceux qui ont fait un effort d'en tirer profit.

Pour une bonne partie des ménages notamment à Ngazidja l'intérêt économique des cérémonies coutumières peut porter sur son aspect distribution (argent, riz, viande etc.). Comme ces dernières années les cérémonies du grand mariage se concentrent essentiellement entre juin et septembre pendant l'année, il n'est pas rare d'assister dans les différentes localités à Ngazidja et entre les « hommes accomplis » (*wandrwarzima*), à des distributions d'argent et surtout de dizaines voir des centaines de sacs de riz, principale produit qui fait l'objet de partage lors des cérémonies du grand mariage. Dans certains villages et pendant la saison des mariages un *mdrumdzima* peut bénéficier d'une dizaine de sacs de riz de 40 kilos, sinon une tonne de riz pour ce qui concerne les grands notables; une quantité suffisante pour la consommation de ce produit de base par toute une famille pendant toute l'année. Pour subvenir à d'autres besoins il arrive même qu'un certain nombre des bénéficiaires mettent une partie de leur part en vente.

On peut estimer le nombre des couples qui réalisent toutes les étapes du Grand mariage au cours de la même année à environ cinq et en tout cas inférieur à dix dans les villes comme, Moroni, Mutsamudu, Domoni, Fumbuni Mitsamihuli, Fomboni ou Djwayezi. Cependant, les futurs mariés ou déjà religieusement mariés, qui réalisent une partie des rituels dépassent chaque année la vingtaine. Lors de toutes ces cérémonies des produits tels que le riz et la viande sont distribués à ceux qui ont fait le grand mariage. Ceux qui ne l'ont pas réalisé participent peu aux partages du riz et pas du tout à celui de la viande mais prennent la part la plus importante aux repas collectifs.

A un grand notable de Mnugu à Ngazidja dit de cette coutume : « *j'ai convoité la place de grand notable pour me distinguer, mais aussi et surtout pour*

faire parti des privilégiés. Certes au prix d'un investissement initial important, mais un investissement qui m'assure avec ma famille une sorte de rente viagère certaine. Invité en privilégé presque partout où se déroule une manifestation coutumière, je bénéficie pour l'occasion des distributions d'argent mais aussi de riz et de viande quant cela a lieu dans mon village. Gare à ceux qui voudraient remettre en cause notre gagne pain, notre retraite... ». On voit bien que les dépenses réalisées pour le grand mariage est un investissement qui peut alors être considéré comme une prime unique d'assurance; cette assurance est d'autant plus appréciable que la situation de fortune est précaire et que, l'âge venu, il serait impossible de faire face à de telles dépenses. Un effort de quelques années se trouve valorisé sur une période très longue (J-C Rouveyran, A. Djabir). De l'autre côté l'investissement de la famille de la femme est lui aussi valorisé puisque dans certaine conditions et dans le cadre des prestations coutumières pour les femmes, l'épouse bénéficiera des distributions au même titre que son mari.

Il faut dire que dans la société traditionnelle comorienne l'argent perçu lors des prestations coutumières est pour une large catégorie d'individus, femmes et hommes relativement âgés, l'unique forme de revenus. Cependant, les rentrées sont irrégulières et les modalités de mobilisation sont très fractionnées. Or parmi les finalités du *anda*, c'est d'assurer aux hommes et aux femmes qui ont accompli le grand mariage une sécurité et une garantie contre la marginalisation durant toute leur vie. Un objectif aujourd'hui difficile à atteindre avec les seuls « revenus du *anda* » puisque les besoins fondamentaux (ratio alimentaire, soins de santé, eau courante, électricité, scolarisation des enfants) coûtent chers (Damir Ben Ali, 2007).

Dans leur réflexion sur le Grand mariage, J-C Rouveyran et A. Djabir ont bien montré qu'à l'origine le mariage traditionnel comorien est source de sécurité économique à travers l'apport de l'un ou l'autre des deux époux. En fait, la femme apporte en dot une maison et parfois des terres; elle en conservera la propriété quoi qu'il arrive; mais le mari aura la jouissance de l'une et des autres aussi longtemps que durera le mariage; ces biens ont une importance évidente: ils lui assurent le logement et des possibilités de revenus par exploitation directe ou par location.

Par ailleurs, les cadeaux reçus par l'épouse, et notamment l'or¹⁹, lui ont permis la constitution d'un petit capital en réserve ; la maison et les terres restant

¹⁹ L'or provenant du mariage est souvent thésaurisé ; il n'est vendu que dans des conditions exceptionnelles

sa propriété, la femme répudiée ne se trouvera pas dans une situation économique trop diminuée. « La dot comorienne est sage en ce qu'elle tend à favoriser la stabilité du mariage; dans cet ordre d'idées, les dépenses engagées pour le mariage sont un autre facteur de stabilité » (J-C. Rouveyran et A. Djabir).

Nous avons montré qu'à Ndzouani c'est surtout du côté de la femme qu'on observe les dépenses importantes lors du mariage coutumier; l'investissement de l'homme est relativement limité ; ce qui ne joue pas en faveur d'une stabilité du mariage. Ainsi, lors de nos rencontres et discussions à Mutsamudu, une jeune femme nous lançait cette réflexion : « *Chez nous à Mutsamudu l'homme n'investit pas grand-chose lors du mariage traditionnel, comparé à l'apport de la femme ; ce qui fait qu'il peut facilement décider de quitter cette dernière sans beaucoup de remords. Pour stabiliser d'avantage le mariage il faudrait en plus faire participer le future époux aux coût d'ameublement du domicile conjugal comme ça se fait dans un certain nombre de localité à Ndzouani* ».

On peut aussi remarquer que le grand mariage comorien cache des intérêts stratégiques qui dépassent les intérêts émotifs et psychologiques du couple. En fait le grand mariage peut être appréhendé comme un amalgame de deux lignes de filiation qui unissent deux patrimoines afin de consolider la position économique et sécuritaire des deux familles. Une famille d'une certaine position socioéconomique demeure très attentif non seulement aux conditions sociales mais aussi aux conditions économiques du futur partenaire de la fille à marier, sachant que le mariage pourra légitimer l'accès de celui-ci au patrimoine foncier.

Enfin dans beaucoup des villages, un bon nombre des repas collectifs est remplacé par des sommes d'argent remis aux chefs coutumiers pour être consacrés aux investissements et au fonctionnement des services collectifs. La contribution financière ou en nature aux différents programmes de construction ou de modernisation des équipements du *mdji* sera appréciée à sa juste mesure et renforce le sentiment de solidarité communautaire dans le cadre du quartier, de la mosquée, des différentes associations coutumières et religieuses dont l'homme ou la femme et les membres de la famille font parti. L'effort commun de la famille et du village, les invitations nombreuses aux cérémonies marquantes, les responsabilités dévolues aux uns et aux autres jeunes et vieux, fortifient le sentiment d'appartenance à un groupe solidaire et cohérent. Bref, le mariage peut

graves ; il se vent alors à des particuliers plus qu'à des commerçants. Par contre certains objets reçus lors du mariage et non utilisables sont revendus sans regret.

être vu comme un fait important non seulement pour le développement psychologique et émotif de l'individu mais comme événement qui a des implications stratégiques pour la stabilité et la sécurité du ménage.

7.2. Les effets macroéconomiques

Parmi les effets les plus marquants des cérémonies du mariage traditionnel aux Comores c'est l'importance des dépenses qu'elles occasionnent. Si celles-ci pouvaient contribuer au développement du pays par la relance de la demande intérieure, elles représenteraient alors le double avantage de renforcer la cohésion sociale et d'aider à l'amélioration du niveau de vie des populations. Malheureusement la destination des flux financiers et la nature des dépenses entraînent un impact négatif sur le contexte macroéconomique puisque la plupart des biens achetés à ces occasions ne sont pas produits localement mais importés. En outre, ce ne sont pas des dépenses d'investissement productif. Il y a alors non seulement un frein à la croissance mais aussi le risque d'un blocage. Toutefois, une réorientation des dépenses liées au grand mariage pourrait transformer en opportunité de croissance ce qui, aujourd'hui est vécu comme un handicap.

7.2.1. Les prestations coutumières comme frein à la croissance

Avec la monétisation des prestations on assiste actuellement comme nous l'avons montré à une montée considérable des dépenses engagées à force de vouloir toujours faire mieux que le précédent. Sous l'effet de la concurrence entre familles, des dépenses trop élevées à chaque cérémonie conduisent les individus à désépargner, voire à emprunter. L'épargne part ainsi à la consommation, de bien importés de surcroît, au lieu de permettre l'investissement, source de croissance future. Nous allons souligner ici quelques faits pouvant constituer des freins à l'économie.

a) *Une épargne détournée à des fins improductives*

Nous avons montré que la réalisation des obligations coutumières nécessite pour les postulants la constitution progressive d'un capital qui s'opère par des formes diverses : thésaurisation, tontines, caisses de solidarité, endettement, dons ou prêts familiaux et amicaux à travers notamment les transferts de la diaspora. L'argent ou les bijoux ainsi thésaurisés comme les tontines ou les caisses de solidarités sont des mauvais placements puisqu'ils sont sans intérêt et établis sans une véritable garantie.

S'agissant des transferts de la diaspora, la Banque Centrale fait état d'un total de recettes privées de l'étranger, de près de 40 milliards de francs comoriens (81 millions d'Euros) en 2007. Les transferts courants enregistrent notamment l'apport en capitaux des comoriens non-résidents transitant par le système financier et ceux échangés directement auprès des guichets des banques et établissements financiers. Ils représentent 17 % du PIB nominal contre 16,6 % en 2006. Il faut noter que les transferts de la diaspora sont soit individuels soit collectifs et suivent des motivations diverses, du dépannage d'urgence à l'investissement social plus que productif, en passant par l'amélioration des revenus des familles restées au pays ou par la consommation sous forme de grands mariages, d'acquisition de biens durables ou de construction d'habitations.

Ce qui est sûr c'est qu'une grande partie de cet argent est destinée aux dépenses coutumières (dont principalement le grand mariage), ainsi qu'aux dépenses qui servent à financer des projets communautaires (mosquées, foyers culturels, électrification du village), phénomène qui est fortement lié à la cohésion sociale issue du grand mariage. Il en résulte qu'en l'absence du grand mariage, cette somme ne serait qu'une fraction du montant actuel, et l'économie du pays en souffrirait d'autant.

Actuellement, en plus des systèmes de types Western Union, la plus grande partie des transferts est réalisée par transport physique de devises, hors des circuits financiers officiels. Ces devises, changées ou pas en franc comorien, sont par la suite intégrés dans des circuits informels, par le biais de tontines ou indirectement thésaurisés dans les familles, notamment par le système des prêts inter-individuels réciproques pour le grand mariage. Ainsi les flux financiers issus des transferts ne jouent pas collectivement pour l'épargne globale et donc pour le développement économique.

Pour ce qui est des tontines, rares sont les salariés d'une administration ou d'un service public, d'une entreprises (privée ou publiques) qui ne participent pas à ce mécanisme de « placement »; même au sein d'une institution financière le personnel monte leur tontine. Il en résulte qu'en dépit de facteurs positifs évidents du système financier, tels que la densité du réseau financier et le taux élevé de bancarisation, suite à la mise en place dès 1993 du réseau de caisses Sanduk, suivi en 1995 du réseau Meck, les ménages comoriens persistent sur leur pratique de

tontine au détriment du circuit bancaire. Ce qui ne favorise pas la constitution de l'épargne intérieure.

Tableau 10.1 Nombre de guichets et de comptes (avant 2007)

	GDE COMORES	ANJOUAN	MOHELI	ENSEMBLE
<i>population estimée 2006</i>	300 000	250 000	50 000	600 000
<i>nombre de ménages</i>	48 000	40 000	8 000	96 000
<i>superficie Km²</i>	1 025	424	211	1 660
<i>densité ménages/km²</i>	47	94	38	58
nombre de guichets				
BIC	1	1		2
SNPSF	12	7	2	21
réseau MECK	6	4	1	11
réseau SANDUK	26	31	9	66
total guichets	45	43	12	100
<i>ménages / guichets</i>	1 067	930	667	960
<i>km²/guichet</i>	23	10	18	17
nombre comptes				
BIC				20 200
SNPSF				31 000
réseau MECK				36 800
réseau SANDUK				26 600
total comptes				114 600

Source : EDIC

Comment s'explique ce phénomène ? En dehors des raisons liées aux traditions, il y a là une justification du caractère forcé de l'économie comorienne vis-à-vis des ménages. Le bas niveau du pouvoir d'achat de ces derniers, suivi du poids et des obligations des prestations coutumières font que la disponibilité immédiate de numéraire constitue en soit une incitation à la consommation. En sommes les prestations coutumières peuvent être considérées comme un facteur négatif du fait que le capital lentement accumulé n'est jamais placé à sa rentabilité optimale pendant la période d'épargne, puisque réorienté à la consommation plutôt qu'à l'investissement.

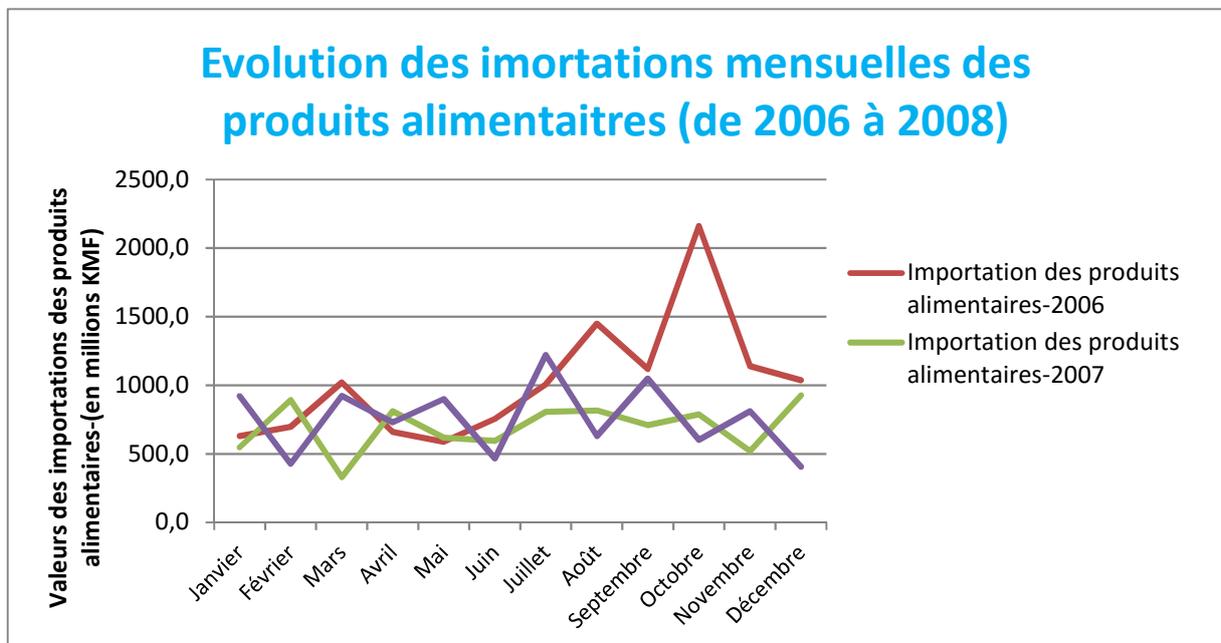
b) Des dépenses aux effets plutôt négatifs sur la croissance

Il en résulte de l'analyse faite plus haut que les dépenses engagées pour le mariage coutumier constituent, et par sa nature et par son ampleur, une dépense nationale importante. Son impact sur le contexte macroéconomique est sans contexte d'autant plus que l'offre de production locale est loin de croître au

rythme de cette demande. Celle-ci porte essentiellement sur des biens de consommation importés pour lesquels il est difficile d'espérer des effets secondaires.

Devant une demande en biens de consommation qui augmente régulièrement avec le rythme des cérémonies coutumières et la croissance démographique (dont le taux est de 2,1 %) et une production intérieure qui stagne ou qui diminue, voir souvent incapable de satisfaire une partie de cette demande, les importations de plus en plus massives en produits de base pour les festivités coutumières aggravent, si elles ne maintiennent pas, le déficit structurel de la balance courante du pays; ceci malgré l'importance des transferts de fonds de la diaspora.

Graphique : évolution des importations des produits alimentaires



Sources : DG des douanes

Il faut remarquer que la saison des mariages coutumiers est désormais étalée entre juillet et septembre. C'est une période de gonflements des importations notamment les importations alimentaires (cf graphique). En 2007, le déficit commercial s'établit à 26,4 % du PIB nominale, soit 43,9 milliards de FC contre 37,4 milliards en 2006. Les importations ont progressé de 10 % en 2007 pour s'établir à près de 50 milliards de FC, soit 30 % du PIB. Entre 2003 et 2006 elles ont augmenté de quasiment 50 %.

Lors de la description des diverses cérémonies coutumières (cf annexes), réapparaissent quelques produits de base indispensables qui font l'objet soit de consommation, soit de distribution, soit de don; il est intéressant de revenir sur les aspects quantitatifs de certains d'entre eux, afin de mieux appréhender leur impact sur le déséquilibre de la balance de paiement.

D'abord les bijoux et les pièces d'or : Ils sont parmi les pièces maîtresses dans la réalisation du mariage coutumier pour le futur mari ; leur coût relatif par rapport au coût globale du mariage a toujours été important, même si ces dernières années pour certaines personnes et dans certains localités, il prend des proportions exorbitantes. Une estimation quantitative faite par Mr Damir en 2002 sur le volume et la valeur globale des bijoux et pièce en or (Ipamkono) offerts à une femme par son mari lors d'un grand mariage à Moroni fait état de 2 kg d'or pour une valeur de 8,5 millions (cf annexes).

Les Comores ne sont pas producteurs d'or et, les orfèvres sur place ne sont pas aussi nombreux et travaillent dans un cadre artisanal ; pourtant, toute famille comorienne possède en général un coffre de bijoux et de pièces d'or en nombre plus ou moins important qui ne sortent que rarement de leur obscurité et, vu le désir de plus en plus répandu d'acheter neuf (traditionnellement les bijoux sont "recyclés" de génération en génération), ne servent plus aux fins prestataires.

Actuellement, l'essentiel de l'or travaillé et les pièces sont importés de Dubaï. La valeur du capital qui se trouve actuellement thésaurisé sous la forme de pièces d'or et de bijoux par les femmes comoriennes atteint plusieurs milliards. Il est sûr que la masse d'or capitalisée par des particuliers est hors de proportion avec la richesse du pays; toutefois ce capital est stérile (l'or est un mauvais placement).

S'agissant des produits alimentaires la production vivrière et l'élevage restent très en deçà des besoins de consommation locale des ménages et les Comores sont des importateurs nets des produits de premier nécessité. Cette demande est principalement composée de certains produits de base qui entrent dans les habitudes alimentaires quotidiennes de la population, et donc indispensables dans les cérémonies du mariage traditionnel, c'est le cas du riz. La demande de ce produit de base s'élève, en moyenne, actuellement, à près de 35 000 tonnes par an. Cette demande en riz augmente d'années en années et est

couverte presque entièrement par les importations. Elle représentait 38 000 tonnes en 2007 pour une valeur de 5,9 milliards de FC, soit près de 12 % des importations.

Pour ce qui concerne les produits animaux, les Comores sont importateurs nets de viandes. Le pays dispose d'un troupeau bovin très réduit et la production locale des bovin et autres est loin de satisfaire la demande. En plus de l'importation des viandes congelées le pays importe entre autres des bovins et des chevreaux à fin de satisfaire essentiellement les besoins des bœufs et caprins destinés à l'abattage lors des cérémonies coutumières. Actuellement l'importation en produit animaux s'élève, en moyen, à près de 5000 tonnes par an pour une valeur de 3 milliards de FC, soit 6 % de la valeur des importations. On peut faire la même observation pour des produits importés tels que la farine, le sucre, l'huile, les boissons et les produits laitiers.

Ce recours, de plus en plus, aux importations des produits alimentaires (qui selon les chiffres de la FAO représentent environ 36% des importations totales) contribue à détériorer non seulement la balance commerciale, mais aussi la valeur ajoutée du secteur agricole et accentue ainsi le risque de vulnérabilité alimentaire. Quant autres produits non alimentaires, notamment les vêtements et objets de toilettes apportés sous formes de don ou cadeau par chacun des familles des 2 postulants au mariage, l'essentiel de ces produits au coût exorbitant est importé.

Autre facteur négatif des cérémonies coutumières : elles sont grandes consommateurs de temps. Comme l'a souligné Rouveyran, les cérémonies coutumières et en particulier le grand mariage occasionne d'énormes pertes de temps non seulement pour les personnes directement concernés par le mariage, mais pour l'ensemble de la communauté villageoise ou nationale par fois, à travers les invitations des personnes à participer aux différentes cérémonies. Par obligation sociale réciproque tout le monde est amené à y participer. Chacune des cérémonies, et elles sont nombreuses, est l'occasion de la perte d'une demi journée, voir une journée de travail si ce n'est plus.

Ce phénomène s'observe surtout au niveau de l'administration publique qui fonctionne au ralenti pendant la saison des grands mariages (entre juin et septembre de chaque année). Dans notre pays, une bonne partie du temps est consacrée aux activités non économiques liées aux cérémonies coutumières

(mariages, mort, naissance...); on retrouve dans l'inefficacité du travail, les séquelles de cette regrettable conception du temps affectant gravement le travail continu.

Une étude réalisée par Georges Ngango (1976) a montré, combien en Asie, les sommes et le temps consacrés aux cérémonies coutumières sont considérables : dans l'Inde agricole, 7,2 % du revenu par tête y sont consacrés. C'est-à-dire que les fonds consacrés à ces cérémonies, s'ils étaient l'objet d'un placement productif, accroîtraient les investissements productifs de l'Inde de 50 %. Il est fort probable que, si de tels calculs étaient effectués dans notre pays, nous assisterons à des révélations effarantes. Il en résulte qu'un développement économique ne saurait s'accommoder d'un tel gaspillage de temps et d'argent.

7.2.2. Faire des dépenses du grand Mariage une opportunité pour la croissance

Dans notre analyse précédente nous avons montré sous divers angles que les prestations coutumières constituent non seulement un frein à la croissance mais aussi le risque d'un blocage. Toutefois, il est possible d'user de cette forte demande intérieure pour relancer la croissance en réorientant les dépenses, et donc les flux financiers liés au mariage traditionnel à la consommation des biens produits localement.

En reprenant J. L. Dubois, il est possible de s'appuyer sur le capital socioculturel pour relancer l'économie et réduire la pauvreté. *« Dans un pays où l'expansion du capital physique demeure difficile à réaliser, où le maintien du capital humain se heurte aux restrictions budgétaire, où la capital naturel est fragile, on peut se demander si le fait de mettre l'accent sur la valorisation du capital social n'offre pas une possibilité de croissance supplémentaire ».*

Nous avons montré qu'à travers les liens sociaux que représentent les cérémonies du mariage coutumier qu'il existe au sein de ce capital social une dynamique qu'il faut récupérer comme autant de facteurs de croissance en canalisant les flux financiers qu'il engendre et en les réorientant à des fins productives.

La Dynamique économique du Grand mariage

En terme économiques, le coût du grand mariage est très élevé, en moyenne autour de 30 millions de FC, et peut aller, dans certains cas, jusqu'à 100 millions FC; la tendance à des dépenses de plus en plus somptueuses étant une caractéristique des ces dernières années.

Pour acquérir l'argent permettant de financer toutes les festivités du grand mariage, le futur marié doit épargner pendant des longues années. Cette tradition a donc comme premier effet d'imposer la constitution d'un capital, ce qui est extrêmement positive dans un environnement où les besoins de consommation non satisfait sont importants.

Pour constituer cette épargne, le future marié doit travailler dur, souvent s'expatrier à l'étranger pour gagner plus et se priver de nombreuses satisfactions matérielles. Il y a donc une relation entre la vivacité de cette tradition et la forte proportion des Comoriens à l'étranger. Mais il s'agit surtout d'une épreuve de longue haleine qui forme le caractère et qui motive au travail et à la réussite durement acquise. On retrouve là deux caractéristiques essentielles de la création d'entreprise et du développement d'un pays. Ce qui traduit le deuxième aspect positif de cette tradition.

La tradition du grand mariage est souvent dénoncé en raison d'un certains nombre d'inconvénients, qui peuvent se ramener à deux argument clés. A titre individuel, on y voit le risque d'un endettement à vie résultant du système de dons, qui fiancent les festivités, et de contre dons, qui sont remboursables à terme entre les membres d'un même lignage. A titre collectif, on critique le fait que le capital lentement accumulé n'est jamais placé à sa rentabilité optimale pendant la période d'épargne et que les dépenses occasionnées sont plus souvent ostentatoires et tournés vers l'extérieur, que productives et encourageant la production local.

Il serait possible, sans difficulté majeure de réduire ces inconvénients en instituant des mécanismes de financement appropriés pour couvrir les risques inhérents au système dans l'état actuel. On peut songer, par exemple, à l'instauration en banque de « comptes spéciaux de grand mariage » qui serait rémunérés aux taux d'intérêt en vigueur, au versement de primes incitant au désendettement ou de subvention à l'achat de produits fabriqués localement. De plus, l'organisation de concours primés pour les produits artisanaux exceptionnels, l'ouverture d'un musée du grand mariage présentant les plus belles

pièces lors d'expositions, etc., ce sont quelques exemples parmi d'autres qui permettraient de créer une dynamique d'innovations visant à accroître les retombés économiques sur le plan interne.

En fin, les dépenses occasionnées par l'achat de cadeaux pourraient encourager le développement d'un artisanat national de qualité concernant le travail de l'or, la bijouterie, la broderie, le travail du cuir et la cordonnerie, les essences et la parfumerie, etc...Cela permettrait non seulement que l'ensemble du capital épargné soit recyclé dans l'économie nationale, suscitant la création d'emplois, mais faciliterait la réponse aux besoins croissants du tourisme en matière d'artisanat, ce qui apporterait des revenus supplémentaires.

Quant à l'argument qui énonce que la tradition du grand mariage encourage les pratiques illicites pour obtenir à n'importe quel prix le capital requis, on peut lui opposer le fait que cette attitude est contraire à l'esprit de la tradition qui considère qu'il faut passer certaines épreuves pour atteindre un résultat. De plus, de telles pratiques se rencontrent dans d'autres pays qui ne connaissent pas cette tradition. Elles tiennent le plus souvent aux personnalités de ceux qui les utilisent et à l'absence d'une justice indépendante qui puisse appliquer les sanctions correspondantes.

La tradition du grand mariage est bien porteuse d'une dynamique économique originale. Il serait dommage de s'en priver sachant qu'elle correspond à une tradition partagée par une bonne partie de la population qui se veut une école de formation humaine au pouvoir et à la sagesse. Il serait surtout d'imaginer les mécanismes qui permettront de récupérer cette dynamique au profit du développement économique et du bien être de tous.

Sources : Dubois J.L.,1997, « peut-on s'appuyer sur le capital socio-culturel pour réduire la pauvreté aux Comores », Document de travail /97/14.

En plus des mesures consensuelles spécifiques des localités pour tenter un allègement du « coût du mariage coutumier » en éliminant les dépenses jugées ostentatoires, la stratégie proposée s'appuie sur une réorientation des flux financiers issus de l'émigration, sur la présence de traditions associatives à but culturel et économique, et sur la dynamique sociale engendrée par le phénomène du grand mariage dont la tendance ostentatoire pourrait être détournée vers le financement d'activités productrices. Ces activités permettraient en premier lieu

de répondre à la demande des cérémonies locales et d'une clientèle de touristes plus nombreuses, mais qui pourrait, petit à petit, se tourner vers l'exportation, en procurant au pays un avantage comparatif.

a) *Saisir les opportunités financières pour la diaspora*

Comme ça était proposé dans l'EDIC, il revient aux autorités, « *d'offrir un cadre incitatif pour les transferts, qui permet d'optimiser l'intérêt individuel avec celui de la collectivité. Une réallocation des transferts ne pourra donc s'opérer qu'à l'aide d'incitations et d'une politique d'offre attractive* ». Des dispositifs tels que celui engagé par le réseau Meck avec les Caisses d'épargne de la région PACA (France) en vue de mettre au point un mécanisme de transfert plus sûr et moins coûteux que ceux existants doivent être encouragés.

Il y va de même pour l'introduction de nouveaux instruments de paiement interne aux IFD et pour les institutions bancaires afin d'inciter à des versements sur des comptes de préférence au règlement en monnaie fiduciaire. Aussi, l'idée des conventions portant sur des transferts automatiques de salaires, sur des garanties données par des non résidents moyennant domiciliation de salaires pour des crédits à des résidents devrait être poursuivi et étudiées. De tels dispositifs permettraient de développer le volume de fonds envoyés par la diaspora tout en favorisant l'épargne et en orientant celle-ci vers des fins productives.

Une autre des pistes intéressantes soulevées par l'EDIC dans le cadre de la réorientation positive de l'épargne de la diaspora est celle du crédit immobilier compte tenu du fait que les membres de la diaspora affecte une partie significative de leurs transferts à la construction d'habitations qui, à terme et après finition, sert de dot pour la fille aînée lors d'un grand mariage. Dans la plupart des cas, le rythme des constructions suit celui de la capacité d'épargne, c'est-à-dire très progressif, ce qui explique l'état d'inachèvement d'un nombre important d'habitations mais aussi les gaspillages et détériorations dans le temps, et la médiocre qualité des travaux effectués au coup par coup par des artisans sans la coordination d'un maître d'œuvre qualifié.

Dans ce cas précis, on peut penser que l'existence d'une offre de crédit adaptée et volontariste, serait source d'un intéressant gain de croissance, quantitative et qualitative, car le secteur de la construction est générateur de

nombreux emplois et l'existence d'une possibilité de crédit soutiendrait une demande significative favorisant l'émergence de PME qualifiées avec des effets multiplicateurs dans l'économie. Dans le domaine de l'investissement productif, la mise en place des instruments financiers nouveaux tels qu'une société de capital risque pourrait constituer un produit attractif pour des projets d'investissement auprès des migrants mieux nantis.

b) Satisfaire la demande des cérémonies locales par une production locale

Il a été montré plus haut l'existence d'une forte demande domestique qui n'est pas satisfaite par la production locale et qui recourt à des produits importés. Si certaines importations sont difficiles à éviter ou à remplacer, vu l'incapacité de la production locale à satisfaire la demande à moyen terme : par exemple, les denrées alimentaires essentielles telles que riz, farine et sucre ou le carburant ; il est clair qu'un bon nombre des produits d'importation ne sont pas essentiels (économiquement, sinon socialement) : les cadeaux somptueux relatifs à l'habillement et aux objets de toilette... etc. Certains pourraient être remplacés par des produits locaux (gâteaux, eaux minérales...), d'autres sont des dépenses ostentatoires, et d'autres encore sont d'une utilité reconnue et pourraient également être remplacés, à la faveur d'un développement industriel, par des produits de fabrication locale (chaussures, savonnettes, dentifrice...etc.). Ceci dit, des réformes économiques trouvent leur place dans le contexte du mariage coutumier. Moins de produits de "luxe" dont l'offre confère le prestige, et davantage de produits de fabrication locale sont des réformes visibles mais d'autres réformes, plus structurelles, sont également d'actualité. Ce qu'il faut c'est faire en sorte que le profil économique actuel du pays et le prestige lié à l'achat des produits d'importation ne présentent pas un frein aux tentatives d'industrialisation locale.

Il faut remarquer qu'une partie importante des produits est effectivement d'origine locale, notamment les produits agricoles frais tels que les fruits, les légumes, les cultures vivrières, le tabac, les chèvres, les poissons et les bovins...etc. À cette liste, on peut ajouter les produits de fabrication locale, dont les matériaux de base sont tantôt d'origine locale, tantôt d'origine étrangère, ainsi que les services et les objets de location : produits artisanaux, habits traditionnels, tables et chaises, musiciens, électriciens et photographes. Toutes ces dépenses contribuent positivement à l'économie nationale. À travers ces produits et ces

services, le mariage coutumier véhicule un dynamisme économique sans lequel le pays souffrirait d'autant plus (L. Walker).

On peut cependant noter que les activités manufacturières sont essentiellement des productions de caractère artisanal, principalement liées à la satisfaction des besoins de consommation locale (boulangerie, menuiserie...). En fait, la substitution de certains produits importés à des produits locaux lors des fêtes coutumières résulte, en plus de l'insuffisance de l'offre locale, d'une question de commodité. C'est le cas des biscuits locaux utilisés dans les fêtes coutumières ou des boissons ; la préférence de canettes importées aux bouteilles de coca-cola produits sur place est liée à la commodité des premiers.

Il en résulte la nécessité d'élaborer et de mettre en œuvre une politique qui accordera aux produits locaux, une place de plus en plus importante et jusqu'à atteindre l'exclusivité, dans le processus d'échanges cérémoniels du "grand mariage". Ainsi l'artisanat local et l'esprit créatif et entrepreneurial seront réhabilités et il sera indispensable de promouvoir le développement d'une industrie manufacturière, disposant d'une technologie appropriée pour fournir au marché local l'essentiel des produits nécessaires à la célébration des fêtes familiales et communautaires. Ce qui suppose entre autres un soutien particulier apporté au développement des petites et moyennes entreprises. Certaines visant à des activités d'import-substitution, notamment dans la production vivrière, l'élevage et l'agroalimentaire. Dans ce secteur, la satisfaction de la demande risque d'être de plus en plus critique avec la relance des activités hôtelières. Des actions doivent être prises pour assurer un approvisionnement en produits de qualité et étendu dans le temps. Des contrats annuels basés sur des garanties de prix et de quantité pourraient être passés entre des établissements hôteliers et les producteurs locaux. Ainsi, ces derniers pourraient réaliser les investissements pour développer leur production.

D'autres initiatives valorisant le savoir faire traditionnel (travail de l'or, des bijoux, des parfums, des tissus précieux, etc.), doivent être prise pour la petite et moyenne entreprise afin de répondre aux besoins d'apparat des cérémonies locales. Elles pourraient engendrer autour d'elles, sous forme de sous-traitance, des pépinières de micro-entreprises, plus ou moins formelles, travaillant dans les mêmes secteurs.

c) *S'appuyer du capital socioculturel pour développer un tourisme haut de gamme*

Le pays dispose d'atouts exceptionnels en tant que carrefour de civilisations qui permet un brassage culturel extrêmement riche qui s'exprime notamment dans son capital socioculturel et gastronomique et qui constitue également une ressource touristique très importante. C'est un avantage pour notre pays, car le secteur du tourisme est reconnu comme étant un secteur à fort potentiel de croissance économique et d'emplois. Dans le cadre du DSCR, le gouvernement comorien a fait du tourisme l'un des principaux secteurs de croissance aux cours des années à venir. En tant que secteur transversal, il a un impact sur beaucoup de secteurs parmi lesquels le commerce et l'artisanat dont les points forts sont le travail du bois sculpté, la bijouterie traditionnelle et surtout des potentialités de mains d'œuvre qualifiée, dans le secteur de l'ébénisterie, de la vannerie et de la broderie ou tissu précieux.

Pour ce qui concerne le sous secteur de la bijouterie il constitue, nous l'avons vu, un secteur stratégique compte tenu du poids en valeurs monétaire des pièces d'or et des bijoux (plusieurs milliards de FC thésaurisés) détenus par les ménages comoriens à travers le mariage traditionnel, et des implications en matière de sortie de devises pour l'achat des bijoux. Le pays dispose ainsi des atouts considérables et qu'il serait opportun de mettre en place une stratégie de relance du secteur pour une bijouterie de qualité avec un label comorien. Une politique de formation des ressources humaines aux compétences du métier de travail de l'or serait nécessaire. Au départ ces compétences peuvent être importées d'Inde ou à ailleurs. L'objectif serait non seulement de valoriser par recyclage l'or thésaurisé sous forme de bijoux par les familles, mais de développer dans le pays le commerce de l'or en terme de marketing, et déboucher, à terme, sur l'exportation à l'exemple de Doubaï qui n'est pas, il faut le rappeler, un pays producteur d'or. On ciblerait alors un tourisme de haut de gamme qui, en plus de l'exotisme qu'offre notre pays, chercherait à visiter les plus belles bijouteries.

Avec son capital socioculturel, le pays pourrait être une destination touristique pour un mariage exotique à la comorienne avec les costumes traditionnels, les chants et danses folkloriques, les habits de prince et des sultans. Au niveau des prestations plusieurs options peuvent être proposées aux touristes par des professionnels prestataires de services.

Dans un tel contexte, le pays aurait exploité les avantages comparatifs qu'il possède pour développer une industrie touristique qui pourrait être le moteur du développement du pays. Le mariage traditionnel, au lieu d'être critiquable deviendrait tout à la fois un vecteur de développement et de cohésion sociale. On a là un moyen de relancer la croissance tout en conservant les spécificités culturelles du pays et donc de lutter contre la montée de la pauvreté tout en renforçant la cohésion sociale.

VIII. LES TEMPS DE LA RECONVERSION ET DES REFORMES

Au cours de sa longue histoire, le Grand Mariage a connu des adversaires déterminés chez les jeunes théologiens puis au milieu du vingtième siècle chez les jeunes scolarisés recrutés dans l'administration coloniale. Ils sont suivis à la deuxième moitié du vingtième siècle par les diplômés des établissements d'enseignement supérieur français. Depuis l'indépendance, la relève de la contestation est prise par les nouveaux théologiens qui ont reçu leur formation dans les universités islamiques du monde arabo-musulman. Chacune de ces catégories d'extravertis, en prenant de l'âge, tire la leçon de ses échecs, et se divise en deux clans : celui des réformateurs et celui qui rejoint les conservateurs des traditions les plus intransigeants.

8.1. Mariage coutumier et religion musulmane n'ont pas toujours fait bon ménage

Le Grand Mariage va, dans certains aspects, à l'encontre des traditions des sociétés musulmanes. En effet, dans la tradition arabe, la femme quitte ses parents pour s'installer dans la famille de son mari. Elle est donc de préférence mariée très jeune afin de l'attacher, dès son enfance, à sa future famille en lui créant un foyer et une affection. C'est lorsque une femme de confiance²⁰ estime que son développement physique peut permettre la consommation du mariage sans inconvénient pour sa santé, que les deux conjoints sont réunis et vivent en ménage. Aux Comores, c'est le mari qui quitte ses parents pour entrer dans la famille de son épouse et, alors que l'Islam et la tradition arabo-musulmane encouragent les mariages très précoces dans le but d'éviter des situations qu'ils condamnent, le Grand Mariage, du fait des contraintes matérielles décrites, est une union

²⁰ Minhadj at talibine

tardive qui risque d'entraîner des situations désapprouvées par la religion et par la société.

8.2. Le relai de la contestation et les tentatives de reformes

L'institution du *shungu* est depuis la nuit des temps en perpétuelle évolution. Sa réalisation est toujours un compromis entre les anciennes et les nouvelles générations. L'importance du rôle économique joué par une diaspora comorienne qui vit hors de la zone culturelle traditionnelle des Comores, à savoir le monde swahili, a créé, ces dernières décennies, un mouvement de contestation de type nouveau et d'une ampleur nouvelle, dans l'histoire du Grand mariage.

Face à une situation économique nationale de plus en plus chaotique, un pouvoir d'achat qui s'enfonce tous les jours, des besoins fondamentaux pour les ménages insatisfaits ou difficilement satisfaits, une démission de l'état dans ses missions de service public auprès des communautés, la compétition pour le grand mariage devient de plus en plus critiqué par la nouvelle génération.

Chaque année, pendant la saison des grands mariages le poids financier de ces derniers est ressenti pratiquement par tous les ménages et dans toutes les localités. C'est donc une période de grands soucis non seulement pour les protagonistes du mariage mais aussi pour beaucoup des familles, comme nous l'avons montré plus haut. Toutes ces raisons expliquent une remise en cause de la pratique du grand mariage. Le débat sur la réforme est lancé partout sur la place publique. Dans certaines villes et villages des reformes ont été tentées à travers des *Katiba* (conventions collectives) dont l'objet est de limiter les dépenses liées au grand mariage et orienter celles-ci vers le développement socioéconomiques des localités. Nous avons choisi ici d'examiner rapidement les reformes lancées sur ce sujet par les villes de Mitsamihuli, Moroni et Fumbuni.

En fait, les élites sociales des villes de Moroni, de Mitsamihuli et de Fumbuni confrontées à un rythme accéléré de la circulation des idées et des biens entre ces villes et les pays d'accueil de leurs ressortissants et les changements sociaux provoqués par les nouveaux moyens des transports, de communication et d'information, ont tenté de mettre en œuvre des reformes dont les objectifs principaux sont la démocratisation du grand mariage à travers la réduction des coûts et la réduction de la durée des séjours des émigrés à l'étranger.

8.2.1. La réforme du Grand Mariage à Moroni

Moroni est une ville largement ouverte aux apports démographiques et culturels, dont la croissance naturelle et l'immigration parviennent à équilibrer l'exode de sa jeunesse, mais semble menacer la cohésion sociale. En raison de l'affaiblissement progressif et continu depuis plusieurs générations des structures d'animation du *shungu*, l'âge et le sexe sont des critères de différenciation sociale éminemment respectés. Aussi, le comité mis en place pour élaborer le projet de réforme comprenait des représentants de toutes les générations issus des deux sexes. Les moyens d'information les plus modernes notamment MTV (Mtsangni Télévision) sont largement mis à contribution. Des nombreux débats en directs ont été organisés et toutes les opinions se sont exprimées d'une manière franche et parfois très houleuse.

Chez les hommes, la jeune génération, contrairement à l'enthousiasme des jeunes femmes, et bien que deux de leurs collègues masculins, Ali Mohamed Djalim et Ahmed Abdallah Youssouf, soient les maîtres d'œuvre de toute l'opération de mobilisation et de sensibilisation, la force d'inertie des hommes de 30 à 45 ans, a apporté de l'eau au moulin des conservateurs hostiles à toute limitation des dépenses ostentatoires. L'intervention de nombreuses jeunes filles et jeunes femmes de haut niveau universitaire, sous la conduite de certaines de leurs aînées et des mères quadragénaires, qui ont l'habitude des débats sur les projets de développement au sein des ONG nationales et internationales, a abouti à un examen critique très approfondi de toutes les modalités de prestations du *anda* en mettant à nu tous les artifices qui favorisent la perversion du système. La contribution des jeunes femmes a permis d'identifier et neutraliser tous les mécanismes utilisés pour stimuler la vanité des gens, faire monter les enchères, et générer de nouvelles dépenses au profit des associations féminines ou plus précisément de leurs animatrices. La part des prestations affectées aux associations des femmes est limitée à un tiers du montant total des dons et contre-dons, les deux autres tiers reviennent à la personne à qui échoient les cahiers et qui doit rembourser ces contributions. Plusieurs manifestations intermédiaires sont prohibées par le *Katiba* du 11 mai 2001 (cf. Annexe n °)

L'objectif partagé par la grande majorité des membres de la communauté de Moroni est de ramener les jeunes gens et jeunes filles dans les structures coutumières et obtenir leur participation physique et matérielle dans les

manifestations du *shungu*. Neuf années après, on estime que l'objectif est atteint d'autant plus que la cohésion de la société est préservée. Les adversaires du *Katiba* (le pacte) le respectent. Quelques tentatives discrètes de contourner les règles sont signalées et par fois sanctionnées. Mais l'institution fonctionne et les nouvelles générations y participent et réussissent à se faire entendre.

Toutefois, si l'objectif recherché qui est la démocratisation de l'institution, via le *Katiba* par la limitation des dépenses des protagonistes est relativement atteint, il semble que l'on a tout simplement déplacé le problème. En fait si le coût du grand mariage est moins cher pour les mariés ce n'est pas le cas pour l'ensemble des ménages de la communauté coutumière de Moroni au contraire. Avec la « démocratisation » du mariage coutumier, on assiste à une très forte fréquence des mariages dans la capital. Par conséquent les ménages sont financièrement plus souvent sollicités en une seule saison par le jeu complexe des dons ou contre prestations. « *Il est probable que le mariage d'antan n'ait pas été moins onéreux, mais il était moins répandu et donc les effets économiques globaux étaient moins importants. En effet, le anda ne concernait que le fils et la fille aînés d'une famille libre* » (IAN Walker). Il faudrait une approche qui intègre le coût collectif dans le calcul de réductions des dépenses du grand mariage. Ce qui suppose l'idée de rapprocher le phénomène du grand mariage beaucoup plus dans la sphère privée.

8.2.2. La réforme à Mitsamihuli

Mitsamihuli est une ville pluriséculaire, tournée depuis toujours, vers l'extérieur et dont l'assise culturelle de la société s'étend à l'ensemble des pays de l'Océan indien occidental, swahilis, arabes et indiens. Cependant, en raison de la crise de son agriculture fortement dominée par les produits des rentes introduits par les colons, et ses traditions de marins et de commerçants à longue distance, Mitsamihuli souffre d'un très fort exode de sa jeunesse et notamment des cadres hautement qualifiés.

Les initiatives des réformes prises par les intellectuels, hors du cadre du *milanantsi*, ont vu le jour déjà au début des années 1960, à la suite d'un arrêté pris par le président du conseil de gouvernement, un natif de la ville, qui limitait le nombre des bœufs à abattre à l'occasion de la célébration des grands mariages. Les jeunes avaient alors décidé de supprimer certaines cérémonies et réduire les

prestations de celles qui étaient maintenues. La mise en œuvre de cette réforme a suscité des réactions violentes des traditionnalistes et surtout des anciens qui seuls, en vertu du *milanantsi* avaient le droit de décider de l'élaboration d'un tel projet et d'autoriser son exécution.

La ville se divise alors, en deux tendances : celle qui réunit la majorité des jeunes et des aînés qui se réfèrent aux idées du Président Said Mohamed Cheikh donc favorable à l'évolution de l'institution, *Amine* (le serment). *Amine* signifie serment sur le coran mais la rue a adopté la prononciation *Yamine* qui signifie droite. Les traditionnalistes partisans de la perpétuation des structures existantes ont pris alors l'appellation de *Shimali* (la gauche). La réunification de la ville est réalisée plusieurs années plus tard.

En l'an un du vingtième siècle des sexagénaires, jusque là accaparés par les taches de la bureaucratie étatique, et des responsabilités politiques au sein des grands partis nationaux, se trouvent reconvertis en chefs coutumiers des quartiers et de la ville. Habitues aux changements des statuts quasi triennaux de l'ancien Territoire des Comores puis aux révisions des constitutions et à l'élaboration des nouvelles Lois fondamentales à la suite des coups d'Etat et de l'intronisation des nouveaux présidents de la république, mais aussi des restructurations et des déstructurations de la fonction publique, la nouvelle élite sociale décide de dépoussiérer les règles de fonctionnement du "grand mariage". Sur les traces des anciens qui ont écouté le président Said Mohamed Cheikh, ils limitent et encadrent les dépenses ostentatoires au grand dame de certains *wafomamdji* (rois ou maîtres de la cité) qui, jusque là, ont exercé sur la ville un pouvoir sans partage. L'aura nationale et le prestige local des initiateurs, l'effet de surprise aidant, toute la communauté a suivi.

En 2008, ils récidivent. Et cette fois-ci, ils ne vont pas de main morte. Ils ne se sont pas contentés de limiter les prestations, ils ont carrément supprimé deux des trois principales étapes sur le cursus du *ndola ya anda* ou Grand mariage. Ce sont précisément celles qui sont consacrées au renforcement de l'alliance entre les deux familles (cf kaatiba annexe n°)

<i>KAPVATSI MWAFKA</i>	LE RITUEL DE DEMANDE EN MARIAGE EST SUPPRIME
------------------------	--

<p><i>Ze famille zombili basi</i> <i>Kpvatsi upisi wala upveha dhahabu</i></p>	<p>Seuls les représentants des deux familles se rencontrent Les festivités et la remise des cadeaux en or sont prohibés</p>
<p><i>KAPVATSI MDHWAHIRISHO</i></p> <p><i>Mdru ngudjodjuwa ya lole yapvehe mahari ya vaze yengarie ye mdrumshe hata ousiku yadjo unhundra nafasi yende dahoni</i></p> <p><i>Kapvatsi marapvo yaho wandruwashe</i></p>	<p>LA CEREMONIE COUTUMIERE DE CONCLUSION DU MARIAGE EST SUPPRIMEE</p> <p>Il est permis de conclure religieusement le mariage, offrir la dot et des vêtements et rejoindre sa femme en attendant, le jour où il disposera des moyens de réaliser les cérémonies coutumières de l'entrée solennelle dans la maison nuptiale</p> <p>La visite cérémonielle de la sœur du fiancé à la future belle sœur est supprimée</p>

Seules les cérémonies de la dernière étape *Undjia dahoni* (entrée solennelle du marié dans la maison nuptiale) sont maintenues mais les prestations sont fortement réduites. Ce qui diminue d'autant les revenus des anciens qui ont investi dans le grand mariage et qui attendent d'être payés. Ceux qui considèrent cette simplification des cérémonies comme excessive peuvent soupçonner les réformateurs de rechercher plus ou moins consciemment le rapprochement avec un mariage de type étranger notamment occidental.

Pour les traditionalistes, qui s'opposent violemment à la nouvelle réforme, les conséquences de cette action de rénovation pourront dépasser celles qui ont été prévues par les promoteurs, à savoir la réduction de la durée de séjour à l'étranger des migrants et la démocratisation du grand mariage afin qu'il ne laisse pour compte un grand nombre d'hommes et de femmes dont la résignation apparente cache mal le ressentiment. Ils sont convaincus que, vouloir simultanément réduire de façon sensible, l'importance des prestations et conserver au grand mariage sa signification est une gageure car certains effets

économiques ou sociaux seront sérieusement perturbés et l'essentiel risque de ne pas être sauvegardé.

8.2.3. La réforme à Fumbuni

Fumbuni est une ville homogène dont les matrilignages riches d'un patrimoine foncier et symbolique faits des récits des hauts faits, des légendes et des mythes, sont en compétition dans le cadre du *shungu/anda* depuis des siècles. En raison de l'exode des jeunes générations vers des pays lointains, qui limite le poids démographique de la ville, les relations et les luttes sociales entre les familles et entre les individus qui résident dans la ville, se sont intensifiées et exacerbées dans le cadre devenu trop étroit de l'institution du Grand mariage.

La nouvelle élite sociale de son côté a reçu des universités des différents pays du monde un système des valeurs qui fait une plus grande part au raisonnement et aux soucis économiques. Les besoins qu'elle ressent diffèrent sensiblement des besoins traditionnels et les frais du mariage sont perçus comme des dépenses improductives. Cependant, au bout de quelques années d'activités dans leur milieu social, les valeurs que ces jeunes gens et jeunes filles ont reçues de leur éducation familiale et sociale reprennent le dessus. De plus, ils observent les comportements dangereux des enfants de leurs oncles, tantes, frères et sœurs émigrés, nés et élevés à l'étrangers et qui ignorent les principes et les valeurs de leur société.

La nouvelle élite sociale a attendu d'avoir réalisé le grand mariage et « avoir droit à la parole » pour exprimer formellement son point de vue. Sa critique n'a pas mis en cause l'existence de l'institution du Grand Mariage, pas plus que les étapes du mariage aussi incompréhensibles qu'elles leur apparaissent, mais uniquement sur le montant pharamineux des prestations. Leur réforme a réduit de 47%, le coût du grand mariage traditionnel. Des rituels facultatifs dont le coût atteint 16% permettent ceux qui ont les moyens de donner plus d'éclat aux cérémonies. Enfin 38% du coût de l'ancien grand mariage doivent suffire à la réalisation du nouveau.

Malgré toutes ces dispositions qui montrent la volonté des promoteurs de prendre en compte tous les critères d'authenticité et préserver les valeurs les moins périmées de l'institution, la réforme a suscité des violentes réactions de la part de certains traditionalistes. La ville se divise en deux entités de partage du

grand mariage. Les traditionnalistes, estiment que l'objet du grand mariage est la différenciation sociale et que le caractère excessif des prestations est à l'origine des privilèges. Alléger les prestations et mettre la réussite sociale « à la portée de tous », c'est supprimer les possibilités de différenciation et donc condamner à la disparition à terme, une institution ne répondant plus à son objet fondamental : la différenciation sociale.

RECOMMANDATIONS

Les recommandations s'articulent autour de quatre points essentiels : Rétablir des systèmes de socialisation de la jeunesse communs à l'ensemble du pays, dépasser le modèle de la citoyenneté instituée par le *mdji* à une citoyenneté instituée par l'Etat-nation, intégrer les normes juridiques en vigueur dans un même système de justice nationale, réhabiliter les technologies traditionnelles pour satisfaire le marché du « grand mariage » et lutter contre le chômage, et la pauvreté

1. RENOVER, HARMONISER ET REVITALIER LES SYSTMES DE SOCIALISATION

- Repérer les normes communes aux systèmes des socialisations de l'archipel
Introduire dans le système éducatif
- L'étude de la langue comorienne et la littérature comorienne : « La langue symbolise le respect envers les individus qui la parlent et envers leur culture ainsi que leur intégration pleine et entière dans la société », Rapport mondial de développement humain 2004
- Promouvoir la connaissance de l'histoire nationale et l'héritage culturel national, afin d'accroître la réceptivité de la population à la démarche scientifique, et l'incorporation rationnelle des sciences et des technologies modernes, à la vie et au travail quotidien.
- Créer une institution nationale de formation civique qui retirera tous les jeunes des villages par catégories d'âge pendant une durée déterminée pour leur transmettre les modèles, les valeurs et les symboles légués par l'histoire, afin de renforcer leur sentiment d'identité nationale et pour les mettre sur le chemin des connaissances scientifiques et technologiques afin d'engager le pays sur la voie de la modernité et du progrès.

PASSER DE LA CITOYENNETE COMMUNAUTAIRE A LA CITOYENNETE DE L'ETAT NATION

La citoyenneté comorienne s'en tient au seul droit de vote et elle n'est pas individuelle mais communautaire et dépendante de la seule communauté du *mdji*, d'un groupement des *midji* ou au mieux de la communauté insulaire. Le citoyen est donc un être institué par le *shungu* qui lui assure la communion citoyenne sur une base communautaire et religieuse, au cours d'une série de cérémonies qui impliquent toute une mise en scène dont les artifices révèlent la valeur sociale et politique donné à ce statut, indiquent les limites de son terroir et l'institutionnalise à travers le rituel de la fête.

Créer une citoyenneté moderne qui réconcilie le statut individuel et l'émancipation collective, dépasse le cadre du *mdji*, du groupe des *midji* et de l'insularité. Il faut inventer un *shungu* national et républicain, c'est-à-dire tout un cérémonial renouvelé qui assure la communion citoyenne sur une base individualiste et religieuse, avec une mise en scène dont les artifices soulignent le caractère national donné au statut *mwanantsi* (citoyen).

3. ELABORER UN SYSTEME JUDICIAIRE NATIONAL

Le Rapport Mondial du Développement humain 2004 rappelle que le pluralisme juridique n'exige pas que l'on adopte systématiquement toutes les pratiques héritées du passé, et la liberté culturelle n'est pas une défense automatique de la tradition. La culture évolue.

Dès trois systèmes de justice en vigueur aux Comores – coutumière, musulmane, et étatique – ce sont les lois orales, issues des coutumes, tournées vers les groupes primaires et non l'individu, qui sont les mieux appréhendées par les Comoriens et appliquées. La justice étatique trop coûteuse, lente et non comprise est déconnectée de la société et a perdu la confiance des justiciables. Créer une institution juridique nationale qui intègre toutes les normes qui répondent aux besoins de justice des citoyens moderne

4. LUTTER CONTRE LA PAUVRETE

La concurrence des produits transformés et conservés importés, dont tous, ne sont pas d'une qualité irréprochable, constitue un obstacle majeur au développement. L'importation des produits alimentaires d'origines végétale et animale contribue pour beaucoup au chômage et à l'appauvrissement.

La transformation et la conservation des produits agricoles et halieutiques, aujourd'hui très embryonnaires, mal maîtrisées et dont pour un même produit, le prix de vente hors saison peut en général doubler font partie des programmes prioritaires retenus dans la Stratégie de Croissance et de Réduction de la Pauvreté aux Comores. Elles nécessitent un accompagnement scientifique et technologique (en termes de recherche) et de formation.

Mettre en œuvre des programmes de recherche scientifique et technologique dans les domaines

- de la production vivrière
- de la pêche
- de la transformation et de la conservation
- du conditionnement et de la conservation

STRATEGIE D'ACTION : Création d'un

OBSERVATOIRE DU GRAND MARIAGE ET DE SON IMPACT SUR LE DEVELOPPEMENT HUMAIN

- L'Observatoire du GM et son impact sur le développement humain est une structure qui a pour vocation le regroupement des individus et des organisations de haut niveau de compétences pour élaborer et réaliser des programmes de recherches de formation et de communication sur
- Les transformations de la société comorienne à travers ses structures, ses rituels, les éléments constitutifs du lien social et du lien civil,
- L'état des technologies et des métiers traditionnels en relation avec la demande de produits de consommation au cours des rituels du « grand mariage » et le rôle qu'ils peuvent jouer dans la lutte contre la pauvreté et pour le développement humain
- La formation des citoyens capables de s'approprier les formes institutionnelles et les règles de fonctionnement d'un Etat moderne démocratique et prospère

- L'étude des normes et usages juridiques des trois sources du droit comorien – droit coutumier oral, droit écrit musulman et droit et positif étatique – en vue de les codifier et les intégrer dans un système national unifié de droit écrit et moderne

CONCLUSION

Les rituels du "grand mariage" expriment en les mettant en actes, les relations de l'homme comorien, avec sa famille, avec son groupe d'âge, avec les hommes et les femmes de son village, avec son milieu social et avec son environnement économique, tout au long de la vie. Aussi, la société comorienne est le résultat de l'ensemble des actions sociales et religieuses, de décisions ou de transactions diverses réalisées dans le cadre du Grand Mariage.

L'étude de cette institution fondamentale porte essentiellement sur des corpus de conventions sociales et des codes des échanges économiques ritualisés qui, depuis des temps immémoriaux constituent le socle d'autant des communautés de vivre ensemble, qu'il existe des villages et des groupements de villages liés par les rituels du *shungu*. La réalisation du "grand mariage" est aussi la perpétuation d'un agrégat des valeurs générées par les besoins d'un monde ancestral où les règles des échanges n'étaient pas celles de l'économie formaliste, où le bœuf était un objet plus social qu'économique, où le prêteur à l'occasion des rituels ne pouvait et ne devait pas fixer des échéances de remboursement à l'emprunteur, où le poste éducation des enfants ne figurait pas sur le budget des ménages car il était pris en charge par l'ensemble de la communauté et constituait dans la perception des anciens, l'élément principal du fondement du lien social.

Ces valeurs qui relèvent de l'imaginaire collectif, sont toujours enfouies dans le psychisme des individus, définissent leur degré d'adhésion au corps social, organisent et commandent les pulsions intérieures de chaque membre dans la définition de son rapport à l'Etat-nation. Elles constituent le lien social qui maintient et entretient la solidarité entre les membres des groupes de proximité, notamment la famille et la communauté villageoise, mais elles se révèlent aujourd'hui, incapables de lutter contre les forces de dissolution à l'œuvre dans la communauté nationale et l'institution étatique.

La société comorienne traverse une situation de crise qui s'exprime de plusieurs manières, récession économique, prégnance de la pauvreté, affaiblissement du lien social, instabilité institutionnelle et politique. Cette crise la plus grave de son histoire signe l'incapacité des valeurs anciennes, en vigueur aujourd'hui, à gérer l'ordre social nouveau. Pour s'en sortir l'élite nationale doit s'investir dans la nécessité de meubler à nouveau l'imaginaire social (la mémoire collective) de nouvelles valeurs structurantes de la dynamique en cours.

Une élite de la recherche scientifique et de la création intellectuelle émerge en ce moment dans ce pays. Elle doit être encouragée et fermement soutenue afin de pouvoir s'inscrire dans une manière nationale de penser, en intégrant dans la réflexion, l'expérience historique spécifique qui permettra au peuple de redevenir capable d'interpréter le monde, de sélectionner les idées et les innovations de toutes sortes venues de l'extérieur, de repérer les structures qui peuvent changer et penser un autre système total. Il faut restaurer et revitaliser les leviers de la cohésion sociale, en apprenant à l'élite sociale à penser globalement et à agir localement en évitant de séparer l'action de la penser.

La mission historique de la génération actuelle et de son élite, sera d'inventer, au-delà des structures étatiques purement légalistes, un système politique cohérent, reposant sur un socle ancré dans le vécu et transcendant les intérêts des groupes primaires pour relever de l'intérêt général. Un nouvel ordre social, moral, économique qui prendra en charge les questions d'intérêt généraux, qui créera des nouveaux mécanismes de dialogue social et politique en vue d'obtenir une adhésion mentale de la population à une organisation politique et administrative pyramidale qui intégrera toutes les collectivités locales, régionales, insulaires et le gouvernement central sur un principe unique de hiérarchie qui irradiera l'ensemble du pays

Le pouvoir exécutif sera divisé en deux branches nettement distincte, celle de la fonction politique et celle de la fonction administrative. La réalité de cette dernière doit être visible dans les services publics opérateurs des besoins d'intérêt général. L'Etat doit apparaître comme « une collection des services publics » (Duguitt) Il se définit comme une fédération de services publics autonomes dont les fonctionnaires travaillent pour répondre aux besoins matériels et moraux des citoyens mais non pas au gré d'un chef dont on n'exige aucun rendement et pire aucun compte. Les services de l'Etat doivent être au service des usagers de

manière continue, et s'adapter pour prendre en charge l'évolution des besoins sous la direction et le contrôle d'un gouvernement représentatif de toutes les composantes du peuple.

L'Etat ne doit pas être une puissance qui commande mais un agent positif qui participe à différents niveaux à la réalisation des relations d'interdépendance sociale et tire sa légitimité des actes qu'il accomplit au profit de l'individu et de la communauté nationale..

BIBLIOGRAPHIE

- ABOUBAKER DJABER ELDJAZAIRI, 1987. La voie du musulman, ASLIM Editions, Paris.
- AHAMADA MMADI, 1989. Fautes et sanctions dans la société traditionnelle comorienne de Ngazidja - Mémoire de l'ENES, Mvuni.
- ALI AHMED SAID, 1989. Système des rôles dans une communauté rurale à la Grande Comore, Mémoire de l'ENES, Mvuni.
- ALI SOILIHI, L'Imposture fédalo-bourgeoise Editeur Djahazi 2008
- ATTOUMANI F. et MOHAMED H. 1989, Formules de circonstances - Mémoire de l'ENES, Mvuni
- BLANCHY S. Et S.I. MOINAECHA, 1989. Statut et situation de la femme aux Comores, rapport de recherche, inédit.
- BLANCHY S. 1990. La vie quotidienne à Mayotte, L'Harmattan, Paris 1992, Famille et parenté dans l'archipel des Comores in Journal des Africanistes, No. 2: 7-53.
- BRESLAR J., 1979. L'habitat mahorais Ed. A.G.G., Paris
- DAMIR Ben Ali, 1982. Musique et Société dans l'Archipel des Comores in Recherche Pédagogique et Culture No. 58, juillet-août- septembre 12-14, AUDECAM, Paris.
- DAMIR B. A. Et BOULINIER G. 1983, Richesse et authenticité : insertion de la fête dans l'espace social comorien in Recherche, Pédagogique et Culture No. 63 : 47-50, AUDECAM, Paris.
- DAMIR B.A., 1984; L'organisation sociale et politique aux Comores avant le XVe siècle in YA MKOBE 1, Moroni, CNDRS.
- DAMIR B.A. et BOULINIER G., OTTINO P. 1985. Traditions d'une lignée royale des Comores, Paris, L'Harmattan.
- DAMIR Ben Ali, 1987. L'archipel des Comores in Océan Indien Occidental. Edit. L'île aux belles images, Port Louis, Maurice
1988. Approche historique des structures administratives des Comores in Annuaire des pays de l'Océan Indien, vol XI, Edit du CNRS. Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
1987. Aperçu des rôles et fonctions de la musique dans la société comorienne in Travaux et Documents No. 8, Université de la Réunion.
- CHOUZOUR Sultan, 1994. Le pouvoir de l'honneur. L'Harmattan; Paris
- GUY, Paul, 1956, Traité de droit musulman des Comores.

Fascicule 1. Le droit comorien, ses sources, ses justiciables, Les actes juridiques, Alger.

Fascicule 2. Le mariage, Diego Suarez.

GUY Rocher, 1970. L'organisation sociale, Editions HMH, Paris.

HALIDI Abdallah, 1986. La ville de Sima : population et habitat, Mémoire de l'ENS, Mvouni,

LE GUENNEC-COPPENS F. 1987. Le manyahuli grand comorien : un système de transmission des biens peu orthodoxes en pays musulman in M. GASTI (ed) Hériter en pays musulman, Paris CNRS.

MARTIN J. 1983. Comores : Quatre îles entre pirates et planteurs. L'harmattan, Paris.

MAS J., 1979. La loi des femmes et la loi de Dieu. Annuaire des pays de l'Océan Indien, Vol. IV.

MILLIOT L., 1979. Introduction à l'étude du droit musulman, Recueil Sirey

ROBINEAU C. 1966. Société et économie d'Anjouan, ORSTOM, Paris.

ROUVEYRAIN J.C. et DJABIR 1968. L'économie ostentatoire : Le Ndola Nkou ou Grand mariage comorien, Revue du Tiers-Monde IX, 33

SEGALEN M., 1981. Sociologie de la famille, Paris, Armand Colin

VERIN P., 1982. L'introduction de l'Islam aux Iles Comores selon les Traditions Orales, in Paideuma, Wiesbaden.