
Le « *sahani ya madjini* », un élément identitaire de la pratique religieuse domestique et matérialisation de l'alliance avec les aïeux défunts

Sahani ya madjini: Element of Religious Identity and Materialisation of the Union with the Ancestors

Zakia Ahmed

 <https://www.ouvroir.fr/strathese/index.php?id=459>

DOI : 10.57086/strathese.459

Electronic reference

Zakia Ahmed, « Le « *sahani ya madjini* », un élément identitaire de la pratique religieuse domestique et matérialisation de l'alliance avec les aïeux défunts », *Strathèse* [Online], 5 | 2017, Online since 01 janvier 2017, connection on 07 novembre 2024. URL : <https://www.ouvroir.fr/strathese/index.php?id=459>

Copyright

Licence Creative Commons – Attribution – Partage dans les mêmes conditions 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

Le « *sahani ya madjini* », un élément identitaire de la pratique religieuse domestique et matérialisation de l'alliance avec les aïeux défunts

Sahani ya madjini: Element of Religious Identity and Materialisation of the Union with the Ancestors

Zakia Ahmed

OUTLINE

La différenciation des sexes au cours de l'enfance et de l'adolescence
Les cultes de possession et l'islam : expérience intime et pratique publique
Conclusion

TEXT

Pour aborder les liens théoriques entre la religion et le genre, il faut d'abord reconnaître que les deux servent à représenter, incarner et distribuer le pouvoir dans la société, et exposer les liens entre ces deux systèmes de répartition du pouvoir.
(Woodhead, 2012 : 34)

- 1 Cet article propose d'appréhender le fait religieux à Mayotte à partir des appartenances de sexe et de genre. Deux pratiques définissent les sujets ; l'islam fournit des catégories pour asseoir les représentations de la masculinité, et les femmes expriment une subjectivité dans la possession, au sens de M. Wieviorka (2012).

- 2 Le phénomène religieux est un fait social total. L'être énonce un discours sur soi et son corps, son rapport à l'environnement physique et symbolique. La cosmologie conçoit l'être comme élément appartenant au tout du monde invisible. Il est peuplé de la divinité, d'entités diverses nommées « *djinn* » et des défunts. Le dieu de l'islam est la source de la vie ici-bas et dans l'au-delà. Le monde matériel représente une inversion de cet espace. Entre eux, il y a intercommunication par les rêves et la possession : ce qui perturbe l'un affecte l'autre.
- 3 Les rituels de possession mahorais-comoriens englobent deux dimensions : l'une est spirituelle, l'autre relève d'une thérapie psychologique et sociale. La possession est signe d'un désordre individuel et collectif. Le diagnostic conduit la causalité du mal vers la possession par une entité invisible. Le processus de guérison conduit le sujet souffrant et son lignage chez un « *fundi wa madjini* », « maître des *djinn* ». La thérapie a pour but de réaliser les exigences du « *djinn* » afin que la personne recouvre la santé. Il existe plusieurs cultes de possession à Mayotte. À la fin du processus, l'initié intègre le groupe d'adeptes de son « *djinn* ». L'un des éléments d'appartenance est la détention d'un « *sahani ya madjini* », d'une « assiette ».
- 4 Notre questionnement vise donc à comprendre en quoi la possession permet l'expression d'une subjectivité féminine. Aborder les constructions identitaires à travers la catégorie « religion » dans une perspective de genre revient à saisir l'essence de l'être. Notre analyse démontre en quoi la possession est un élément d'appartenance identitaire plurielle du féminin. Notre propos se place dans la lignée des travaux sur les rapports sociaux de sexe et de genre (Mathieu, 1991). Le religieux recoupe les différenciations quotidiennes, comme le démontre Françoise Héritier (2012 [1996]). Maurice Godelier (2010 [2007]) montre quant à lui comment l'élément masculin dépossède le féminin de ses prérogatives. La subordination des femmes est constitutive de tous les éléments de l'organisation sociale. Nous nous situons donc aussi dans la lignée des travaux de Michael Lambek (2006 [1978]) sur la possession à Mayotte comme pratique de communication interindividuelle. De son côté, Robert Jaovelo-Dzao (1996) analyse les croyances sur les représentations symboliques Sakalava à Madagascar dont le *tromba*¹ est originaire.

- 5 La catégorie « religion » sert de cadre épistémologique à notre analyse, tandis que les pratiques de possession à travers le *sahani ya madjnii* en sont la focale. Notre démonstration s'articule autour de deux axes. Le premier s'intéresse à la construction des différences, et le second analyse la distribution sexuelle dans le religieux. Notre propos s'appuie sur des entretiens semi-directifs et observations menés à la Réunion et Mayotte depuis 2011 auprès de soixante-dix femmes âgées de 17 à 91 ans. La littérature anthropologique et la discipline historique sont ici mobilisées.

La différenciation des sexes au cours de l'enfance et de l'adolescence

- 6 Le présent article s'inscrit dans le cadre d'une recherche de thèse portant sur les rituels de grossesse et les traitements thérapeutiques lors de la maternité des femmes mahoraises-comoriennes à la Réunion. Les pratiques en périnatalité y sont analysées en tant qu'expériences individuelles et pratiques socioculturelles. L'acquisition du statut de femme et mère est au centre de notre étude, qui s'inscrit dans le courant de l'anthropologie de l'enfance porté par Suzanne Lallemand (1991), Doris Bonnet et Laurence Pourchez (2007).
- 7 Les observations *in situ* ont débuté à la Réunion dans des logements sociaux. Là résident des mères âgées de dix-huit ans à soixante ans. Sur les treize femmes interviewées, six ont un conjoint, les autres époux résidant à Mayotte. La méthode des entretiens à domicile a été utilisée pour recueillir des récits de vie.
- 8 Ma Ibrahim (62 ans) est une « *fundi m'dzalissa* », un « maître en accouchement ». Elle délivre avec l'un de ses fils (32 ans) l'enseignement religieux. Lors de l'entretien, elle souligne qu'auparavant, de nombreuses personnes venaient la consulter pour des troubles liés aux « *djinn* », et affirme être mal à l'aise avec ces derniers. Je lui demande comment, avant l'arrivée des échographies, le sexe du fœtus était connu. Elle soutient que : « *mwana m'tru mama u waniya bavu la potro, mwana m'tru baba u waniya bavu la humé* »². Je lui demande

pourquoi le féminin est à gauche et le masculin à droite : « *m'tru baba na ankili rahana m'tru mama* »³.

- 9 Twala (32 ans) souligne quant à elle que leur fragilité physique explique pourquoi la révélation n'a pas été donnée aux femmes. Pendant les menstrues, la grossesse et la naissance, le corps féminin est considéré comme impur. Face aux différences biologiques, les sociétés ont établi des théories explicatives pour répondre à la provenance de l'origine de la vie. Ces logiques affirment l'importance de données physiologiques masculines dans la conception. Jacques Gélis (1984) et, à sa suite, Sylvie Laurent (1989 : 68), soulignent que le sperme est représenté comme l'élément actif dans le processus de reproduction.
- 10 Ma Moinécha (42 ans) explique quant à elle à deux de ses nièces (de 30 ans et 34 ans) la différence de durée de l'allaitement entre fille et garçon ainsi :

Il ne faut pas donner longtemps le sein à l'enfant féminin. Sinon, le lait maternel se loge dans son utérus et forme une boule. Ceci l'empêchera de procréer plus tard. Il faut bien nourrir et donner le sein au garçon pour le fortifier. Une fois adulte, il aura besoin de plus de force pour effectuer des travaux lourds. De plus, il a besoin d'être fort pour être puissant sexuellement.

- 11 Elle délivre aussi des conseils conjugaux à ses nièces : « Il ne faut pas contredire son époux ou effectuer quelque chose qui puisse le contrarier. La femme doit tenter de contenter son conjoint dans la vie quotidienne ». Je lui pose alors la question suivante : « L'époux ne doit-il pas chercher à plaire à son épouse ? ». Elle répond : « Bien entendu mais tu ne vas entrer en concurrence avec un homme, toi tu es une femme. On t'a bien enseigné que vis-à-vis de Dieu l'homme est supérieur à la femme ». Ces entretiens permettent de constater que l'ordre biologique est au fondement de l'ordre social. Marie-Elisabeth Handman (2008) souligne dans un article que Nicole-Claude Mathieu propose trois catégories de fonctionnement selon les manières de penser le sexe et le genre dans les différentes sociétés. Dans un mode I, le sexe et le genre sont si intrinsèquement liés que le sexe impose le genre : être né anatomiquement mâle vous oblige à jouer le rôle d'un homme avec tous les attributs de la virilité que la société confère à un

homme. Comme à chaque fois qu'il y a différence irréductible, il y a hiérarchisation (Handman, 2008 : 78).

- 12 La socialisation assigne un statut de « mère » et de « père » en fonction du sexe biologique. Ceci permet d'aborder la socialisation infantile dans ces identités sexuées et les attentes en fonction des appartenances de genre. La relation mère-fille est liée à la transmission intergénérationnelle dans l'accomplissement des deux êtres. L'éducation est construite pour les futurs statuts. La fillette est une aide domestique pour la génitrice. Elle est un bien monnayable dont l'époux est l'acquéreur. Ceci la place dans une subordination qui sous-tend un engagement domestique et sexuel dans le cadre conjugal. Elle a la responsabilité des soins aux cadet·te·s. Le nourrisson dort la nuit avec une germaine. Progressivement, l'aînée s'identifie à sa « mère ». Elle lui demande de la nommer « *mama* ». La génitrice consacre cette identification en public et privé. Les grands-pères font des plaisanteries à la fillette en disant : « Je ne veux pas d'une femme qui ne sait pas cuisiner, qui ne tresse pas ses cheveux et qui est sale ». En effet, les injonctions suivantes sont récurrentes : « *m'tru m'shé muéndza hagno, trotro kapara m'tru mé* »⁴. La génitrice est donc la garante de la bonne éducation de ses filles. Celles qui ne s'y plient pas peuvent être châtiées par des coups et insultes, souvent en public.
- 13 Ainsi, une jeune fille ne doit pas porter de rouge à lèvres. Les éclats de rire lui sont proscrits car, si quelqu'un venait à l'entendre (sous-entendu un homme), on pourrait croire qu'elle est en train d'avoir un orgasme. Elle doit être « vierge », signe de pudeur lors du mariage. Une surveillance de ses mouvements dans l'espace et le temps est observée. Sortie de la tutelle des ascendant·e·s, la femme tombe sous la tutelle du conjoint. Avant les épousailles, peu de jeunes filles ont connu une période de liberté sexuelle. Le jeune homme, quant à lui, accède depuis l'adolescence à une subjectivité par l'accès à l'espace personnel qu'est le « *banga* », case de célibataire. L'injonction de virginité se présente comme un bio-pouvoir du masculin sur le féminin, au sens foucauldien de techniques de coercition du corps (Foucault, 1984). Cet assujettissement soustrait le féminin de la connaissance sur la sexualité pour annihiler l'angoisse d'impuissance de l'homme. Les épousailles donnent lieu à des échanges entre lignages dont le versement d'une somme entendue à la fiancée par

l'époux. Pour une « vierge », le prix oscille entre 1 000 et 4 000 euros (parfois plus). L'argent reçu au cours des festivités sert en partie à en régler les frais. Les réjouissances offertes au lignage de l'époux servent à asseoir le statut de donneuse de femmes de la génitrice (tout particulièrement) auprès de ses paires. La plupart des femmes mahoraises-comoriennes n'ont ainsi pas d'activité salariale. L'union conjugale permet d'accéder à un foyer et à des biens fournis par l'époux.

- 14 Les hommes occupent pour leur part les espaces publics. La division de l'espace social et symbolique lui attribue l'extérieur. Le masculin est le pourvoyeur des biens matériels et symboliques. En tant que tel, il se doit de montrer les signes d'une virilité exacerbée. Avoir plusieurs épouses et/ou amantes démontre ses capacités génésiques de mâle. Pierre Bourdieu (1979) souligne que :

l'habitus est le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e.g. de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes. (Bourdieu, 1979 : 282)

- 15 Des jeux de plaisanterie endossent ce rôle et tendent à éveiller la libido, du type : « J'espère que tu as de l'argent, je ne veux pas d'un mari qui n'a que ses testicules. Montre-moi ton zizi que je voie s'il peut être en érection ». Les grands-mères le font danser en mimant l'acte sexuel avec des éclats de rire.

- 16 La circoncision se déroule entre trois et six ans. Le discours sous-tend que le prépuce doit être enlevé pour avoir une érection. Selon Sylvie Fainzang et Odile Journet (1985) :

Il est remarquable en effet que la circoncision donne à la verge, dépourvue de son prépuce, l'apparence d'une verge en érection, dont le prépuce est rétracté, autrement dit en état de puissance. (Fainzang, Journet, 1985 : 123)

- 17 L'épreuve de la douleur est censée annihiler les craintes et préparer la défloration. Cet acte est vécu sur le mode de l'agression et de la possession. De nombreux hommes se marient relativement tard,

souvent avec une femme plus jeune. Une femme divorcée et/ou active sexuellement est considérée comme une personne insatiable.

- 18 Les techniques appliquées au féminin et masculin permettent ainsi de saisir le vécu quotidien des sujets féminins.

Les cultes de possession et l'islam : expérience intime et pratique publique

- 19 La cosmologie soutient l'existence des entités peuplant le monde invisible et matériel, réputées être les détentrices des biens matériels. Avant de cueillir une plante thérapeutique, une prière doit leur être adressée. Celle-ci s'adresse à l'âme de la plante afin de lui demander son secours pour la guérison. Les entités anthropomorphes étant la réincarnation des aïeux divinisés, les rituels adorcistes s'adressent à eux. Ce second axe analyse ainsi les rapports entre ces entités-possesseurs anthropomorphes et les femmes. Ils sont abordés à partir de la notion d'appartenance socioculturelle. Pour Maurice Godelier :

l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment les différents domaines de la vie sociale, ainsi que les valeurs attachées à ces manières d'agir et de penser. (Godelier, 2010 [2007] : 106)

- 20 On constate qu'une culture relève d'abord du domaine de l'idéal, mais qu'elle n'existe vraiment que lorsque les éléments idéels – principes, représentations, valeurs – qui la composent sont associés concrètement à des pratiques sociales et matérielles auxquelles ils donnent sens.
- 21 Ma Badrou, dont la mère est d'ascendance malgache, a été matrone avant la biomédicalisation des accouchements. Elle souligne qu'une fois, elle n'a pas pu réaliser un accouchement et a conseillé à la tante maternelle de la parturiente de « *nam triyé buhuri watru wagnu bé m'tru wo katso dza* », c'est-à-dire de « [prendre] du "buhuri"⁵ pour invoquer [les] aïeux sinon la gestante ne pourra pas accoucher ». Les invocations se déroulent au domicile de l'hôte des entités autour

du « *sahani ya madjini* ». L'hôte-possédée place l'assiette entre elle et la personne qui consulte. Après avoir appelé « *watru wa dagoni* », « les gens de la maisonnée », l'hôte est prise de tremblements. Elle ferme les yeux, les ré-ouvre, salue les personnes en serrant les mains. Elle revêt les habits du « *djinn* » possesseur. La *sahani* est utilisée pour toutes les entités. Elle est située dans la chambre de l'hôte-siège sur une table ou en haut d'une armoire. On trouve aussi des accessoires et vêtements, parmi lesquels de l'argile blanche « *tan malandi* » avec de l'eau, des pièces de monnaie anciennes, de l'encens et de l'eau de Cologne « *pompéïa* », éléments de communication avec le monde invisible. Le mode de transmission des cultes emprunte le canal de la transmission matrilineaire, à l'instar d'autres domaines de l'activité sociale.

22 Le discours *émique*⁶ (Sardan, 1998) tourne en dérision le phénomène de possession. Il est qualifié de comportement frivole des femmes, pire idolâtrie, surtout de la part des individus masculins. Les récits des femmes permettent de comprendre les logiques individuelles qui président à cela. Prenons l'exemple de Rachida (24 ans), qui a trois enfants avec un premier conjoint. En 2011, son couple subit des tensions. Chez elle, il y a une assiette, héritée de son grand-père maternel, dont elle me dit qu'elle est leur hôte : elle est possédée par Saign comme sa génitrice. Ses grands-parents n'arrivaient effectivement pas à concevoir. Le grand-père est allé « demander des enfants » aux « *djinn* ». Pour ce faire, il s'est rendu au *mahabo*, un lieu de culte d'esprits malgaches. Il leur a fait une promesse : s'il arrivait à procréer, il reviendrait effectuer un rituel avec des vaches « *mavazaluwa* » et leur offrirait un « *rumbo* ». Il n'a pas pu tenir sa promesse avant sa mort et aucun des descendant·e·s ne souhaite l'effectuer : ceci explique pourquoi les « *djinn* » les « embêtent ». Elle dit avoir un « *bakoko* », un « vieux » dans la tête à qui elle ne rend pas hommage. Elle met uniquement de l'eau dans l'assiette pour qu'ils viennent boire. « Comme je ne les ai pas invités depuis que j'ai déménagé à entrer à la maison, ils doivent ne pas oser se manifester. Je les inviterai pour les accueillir à la maison. Je leur dirai : voici vos choses, ici c'est la maison. Vous pouvez venir et m'aider ».

23 Roger Bastide souligne que :

Dans une certaine mesure, on pourrait définir le phénomène religieux comme un phénomène d'échange. C'est qu'il n'y a pas de solidarité possible sans intercommunication, sans prestations réciproques, et que la solidarité religieuse (celle de l'homme et du sacré) ne fait pas exception à la règle. (Bastide, 2000 [1958] : 266)

24 Les entités sont reconnues comme étant les détentrices de l'environnement naturel et symbolique. Ces dernières doivent donc veiller à ne pas les négliger, ni les offenser. Les individus s'adressent à elles dans des situations de précarité pour l'obtention d'un gain matériel et affectif. L'amour et les difficultés conjugales sont les motifs récurrents de consultation. Le guérisseur intervient dans ce cadre pour la fabrication de charmes.

25 Linda Woodhead, quant à elle, remarque que :

Les pratiques religieuses qui relèvent de la quête naissent de positions marginales par rapport à l'ordre sexué dominant, mais se servent du pouvoir sacré pour mettre en œuvre une transformation personnelle (et parfois collective) et une ascension vers une position plus avantageuse au sein de l'ordre existant. Comme on pouvait s'y attendre, étant donné leur moindre pouvoir, les femmes utilisent davantage ce type de pouvoir sacré. (Woodhead, 2012 : 44)

26 L'individu a donc recours aux divinités pour affronter les vicissitudes humaines. Le phénomène de possession devient expression de conflits latents.

27 Rachida n'a pas effectué de rituel de reconnaissance ; elle a exécuté un rituel d'exorcisme. En 2008, tandis qu'elle est enceinte, son époux a une amante. Dans son sommeil, elle voit Saign lui dire « Lève-toi, nettoie ta maison ». Elle ne comprend pas. Elle fait des « crises » de possession et finit par découvrir la maîtresse de son conjoint, engendrant moult disputes. En 2012, Rachida se rend à Mayotte pour effectuer une thérapie de « djinn ». Une fois arrivée, sa génitrice lui dit qu'elle a mal à la tête. Rachida répond qu'elle a des comprimés. Alors qu'elle va les chercher, elle demeure « paralysée » sur le seuil et s'évanouit. Sa génitrice et son beau-père la soulèvent, puis ce dernier lui lit le Coran en l'éventant avec un drap et lui donne de l'eau. Elle revient à elle. Le lendemain, assise sur un fauteuil, « le truc revient ».

Sa génitrice et son beau-père sont venus la chercher et recommencent les lectures. L'esprit dans son corps dit « c'est bon, je m'en vais ». Le beau-père demande : « Qui t'a envoyé ? » L'esprit-posseur répond « C'est Sitti qui m'a envoyée ». « On t'a envoyé faire quoi ? ». « Anliyati a fait quelque chose qu'elle a enterré dans un cimetière, pour que Rachida perde la raison, qu'elle meure ». Le mardi suivant, le beau-père effectue un rituel pour « enlever » les « *sheytwann* »⁷. S'il y a un esprit bénéfique, il est « content » de la thérapie, qui se clôture par un bain de mer. La septième fois, Rachida s'immerge dans l'eau et y laisse ses vêtements.

- 28 L'interprétation locale du mal est celle d'un déséquilibre systématique. La thérapie vise donc à restaurer l'équilibre du sujet, et replace ainsi le malade et ses tensions au sein de sa dimension existentielle. Le lien entre son vécu et son destin fait alors sens.
- 29 La société mahoraise-comorienne passe sous silence les désirs individuels. Les normes, injonctions maintiennent le féminin dans une subordination. Les possessions répétées signifient au lignage la présence d'un conflit. M. Lambek (2006 [1978]) souligne que le phénomène de possession est organisé selon un modèle de communication tripartite. L'entité-posseur reconnue, le « *fundi* » procède à un rituel adorciste. Le « *djinn* » est appelé à posséder l'hôte. À travers son corps, il prend la parole. Une alliance s'instaure entre la famille du possédé et l'entité-posseur pour obtenir la guérison. La troisième étape s'achève par le pardon et la négociation. Les troubles se manifestent lors de la puberté mais deviennent significatifs dans le mariage. Les germain·e·s et consanguin·e·s sont déterminants pour la thérapie ; celle de Rachida vise à annuler le sort et faire disparaître de son cœur un conjoint nuisible. Guérie, elle acquiert le statut de néophyte et semble entamer une carrière d'initiée. La tentative de nomination des entités a été remise à plus tard. Elle doit assurer au préalable son avenir.
- 30 Les cultes rendus aux entités spirituelles peuvent être classés dans les pratiques religieuses relevant des « tactiques » et de la « quête ». La possession admet la confrontation du pouvoir séculier et sacré. Les femmes peuvent répondre aux conflits et tirent un bénéfice individuel auprès de l'appartenance au groupe d'initiés. L'assise symbolique autorise un renversement de l'ordre quotidien, permettant aux

femmes d'accéder à la subjectivité et à une dimension esthétique. Lors des rituels, une atmosphère ludique s'exalte des possédées et de l'assistance. Les interactions avec les « *djinn* » sont empreintes de joie. Les femmes trouvent un sentiment de sécurité et de solidarité et y acquièrent un savoir. Avec le « *fundu* », « maître », elles se familiarisent avec l'univers des puissances invisibles et accèdent à des connaissances ésotériques et thérapeutiques, acquérant ainsi une position valorisante.

- 31 L'assiette des entités ne sert pas qu'à la communication avec les « *djinn* » ; elle est aussi employée pour invoquer les aïeux. La terminologie démontre qu'à travers la catégorie « *djinn* », ce sont les défunts qui sont honorés. Les termes « *wadzadé* », « ceux qui ont enfanté », « *bakoko* », « les anciens, vieux » sont utilisés. Les morts participent à l'existence de leurs descendant·e·s, délivrent bénédictions et remèdes thérapeutiques.
- 32 L'enfant subit des rites visant à le mettre sous leur protection. Après sa naissance, il est présenté aux entités du matrilineage. Devant le « *sahani ya madjini* », la génitrice et/ou la grand-mère brûle du *emboki* et/ou du *uban*⁸. L'enfant dans les bras, au dessus de la fumée, elle débute l'invocation. Elle fait appel à ses géniteurs, à ses grands-parents, à ses arrière-grands-parents. Elle leur demande d'appeler à leur tour leur ascendant. Elle convie tous les défunts, les prie de veiller sur le nouveau-né, de le protéger contre tous les maux, contre tous les ennemis.
- 33 L'élément masculin ne prend en revanche nullement en charge les thérapies des phénomènes de possession. L'islam, accompagnant les actes prégnants de l'existence, accompagne de la naissance à la mort le sujet dans les âges de la vie à travers des rites qui visent à l'intégrer dans la communauté des vivants et des croyants. À sa naissance, son géniteur récite aux oreilles du garçon l'appel à la prière. L'islam shaféite, qui a pénétré les couches basses de la population à partir du 18^e siècle après avoir caractérisé la pratique de l'élite commerçante, structure les représentations cosmogoniques des sociétés comoriennes. La religion de Mahomet reconnaît l'existence de trois êtres : les êtres humains, les anges, et les « *djinn* », ces derniers étant rebelles à la volonté divine. Les textes islamiques détiennent de ce fait des savoirs ésotériques dont les hommes sont détenteurs.

Lorsqu'une personne souffre de maux inexplicables liés à des possessions, les sciences islamiques sont aussi sollicitées. Avec ses ouvrages, le savant lit la destinée du malade pour en déterminer les origines et la cause. S'il s'agit d'un trouble qu'il peut prendre en charge, il réalise une thérapie. Concernant les entités, il adresse le malade à des « *fundi wa madjini* ».

34 Ces savants utilisent les lectures de versets du Coran et de textes sacrés. Le « *fundi* » confectionne des amulettes et objets de protection contre le mauvais-œil. La plupart des hommes se tiennent à l'écart des phénomènes de possession. La division sexuelle de l'espace entre féminin et masculin se répercute dans tout l'ordre social. La mosquée est réservée aux hommes, qui espèrent s'attirer la miséricorde et la bénédiction divine lors de la prière très prisée du vendredi. À cette occasion, ils portent un soin particulier à leur tenue vestimentaire.

35 Les entités susmentionnées possèdent évidemment des origines socioculturelles identifiables. Le terme « *djinn* » provient de la culture arabo-islamique et désigne les entités du monde invisible, tel Satan. Des *patros*, reconnus comme originaire d'Afrique, portent des noms à consonance arabo-islamique. Les sites d'anciens villages locaux sont par ailleurs élus comme lieux de culte. Selon Michael Lambek (1978), il a des similitudes avec le Zar de la corne africaine. Un esprit soudanais se nomme « Ah rih Al Ahmar », et un *patros* est désigné « Mzé Rihouli Ahmar » : il y a une légère modification. Avant les invocations, l'hôte des entités prononce la formule coranique « *bismillah* »⁹. Le peuplement de Mayotte résultant en partie des esclaves du Mozambique et de Tanzanie, le culte *patros* semble s'être adapté à l'islam par l'incorporation des représentations et noms musulmans.

36 Mayotte et Madagascar entretiennent des liens depuis vraisemblablement l'Antiquité. Au 19^e siècle, le roi Sakalave Andrianantsuly demande refuge à son allié le roi de Mayotte, puis le souverain malgache prend le pouvoir sur l'île avant de la céder à la France en 1841. Le roi est inhumé à Mayotte à la pointe Mahabou lors du *tromba*, culte rendu aux anciens souverains. Les funérailles ne prennent fin

qu'une fois l'esprit réincarné dans un corps. Les *tromba* ainsi divinisés symbolisent l'harmonie et l'ordre socioculturel. Les *tromba* marins sont dits être des consommateurs d'alcool, aiment la musique bruyante et les femmes. Lors des cultes, l'hôte-possédé communique souvent en malgache. Les entités détiennent également des nominations malgaches. Certains vont à Madagascar pour effectuer leur thérapie.

Conclusion

- 37 Les différenciations de sexe et de genre s'observent depuis la conception. Les données sociales impriment leurs attentes aux données biologiques. Peu de marge de manœuvre est laissée au sujet féminin en dehors des rôles d'épouse et de mère. Le phénomène de possession est un mode de communication interindividuel. Les interactions autour du « sahani ya madjini » sont l'expression d'une religiosité individuelle des sujet·e·s en vue d'une quête de sens quotidienne. Cette quête sollicite la solidarité des figures reproductrices masculines sous couvert des « djinn ».

BIBLIOGRAPHY

- Aït Sabbah, F., 1986, *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, Albin Michel, « Espaces libres ».
- Bastide R., 2000 [1958], *Le candomblé de Bahia : rite nagô*, Plon, « Terre humaine ».
- Bonnet D., Pourchez L., 2007, *Du soin au rite de l'enfance*, Ramonville Saint-Agne, Érès, IRD, « Petite enfance et parentalité ».
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Éd. de Minuit, « Le sens commun ».
- Devreux, A.-M., Descoutures, V., Varikas, E. et al., 2010, *Sous les sciences sociales, le genre : relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*, La Découverte, « Sciences Humaines ».
- Fainzang, S., 1985, « Circoncision, excision et rapports de domination », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, n° 1, p. 117-127.
- Foucault, M., 1984, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, « Bibliothèque des histoires ».
- Gélis, J., 1984, *L'arbre et le fruit : la naissance dans l'Occident moderne. XVI^e-XIX^e siècle*, Fayard.

- Godelier, M., 1982, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard.
- Godelier, M., 2010 [2007], *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, « Champs ».
- Handman, M.-E., 2008, « L'anthropologue et le système sexe/genre », *Connexions*, n° 90, Érès, p. 77-85. <https://www.cairn.info/revue-connexions-2008-2-page-77.htm> [consulté le 19 septembre 2016].
- Héritier, F., 1996, [2012] *Masculin/féminin I : La pensée de la différence*, Odile Jacob.
- Jaovelo-Dzao, R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar : Angavano, Joro, Tromba sakalava*, Karthala.
- Lallemand, S., Journet, O., 1991, *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, « Connaissance des hommes ».
- Lambek, M. J., 2006 [1978], *Human spirits: possession and trance among the Malagasy speakers of Mayotte (Comoro islands)*, UMI dissertation services, Ann Arbor (MI) University.
- Laurent, S., 1989, *Naître au Moyen Âge : de la conception à la naissance : La grossesse et l'accouchement (xii^e-xv^e)*, Le Léopard d'or.
- Mauss, M., 2002 [1934], *Les techniques du corps*, Québec, J.-M. Tremblay, « Classiques des sciences sociales », http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.htm [consulté le 15 juillet 2016].
- Mathieu, N.-C., 1991, *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, « Recherches ».
- Pourchez, L., 2002, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole : île de la Réunion*, Karthala, « Questions d'enfance ».
- Sardan, J.-P. Olivier (de) 1998, « Émique », *L'Homme*, vol. 38, n° 147, p. 151-166, http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_147_37_0510 [consulté le 19 septembre 2016].
- Tillion, G., 1966, *Le harem et les cousins*, Seuil.
- Wieviorka, M., 2012, « Du concept de sujet à celui de subjectivation/désubjectivation », *FMSH-WP*, n° 16, p. 2-14, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835/document> [consultée le 10 janvier 2016].
- Woodhead, L., 2012, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et sociétés* 1, n° 27, p. 33-54, www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2012-1-page-33.htm [consulté le 18 mai 2016].

NOTES

- 1 Terme générique désignant à la fois le culte de possession d'origine malgache du même nom et ses entités spirituelles.

2 L'enfant féminin se positionne du côté gauche des côtes, l'enfant masculin se positionne du côté droit. (traduction : Ahmed, Zakia)

3 Parce que la femme a été créée à partir de la côte gauche d'Adam [...] un homme a plus d'intelligence et de logique qu'une femme. (traduction : Ahmed, Zakia)

4 Une fille et/ou une femme avec une grande bouche et sale ne trouve pas de conjoint. (traduction : Ahmed, Zakia)

5 « Mettre du *buhuri* ». Il désigne le fait d'invoquer les entités spirituelles pour leur adresser ses prières. Ceci consiste à poser un récipient dans lequel se trouvent des braises de charbon ardent, à y jeter du *uban* (encens originaire de la péninsule arabe) et à appeler les entités par leur nom.

6 Le terme fait référence au discours des acteurs locaux par rapport à celui du chercheur.

7 Terme arabe désignant le diable et Satan. Cf. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-arabe/diable/11742> [consulté le 12/01/2017].

8 En fonction de l'entité.

9 « Au nom de Dieu ».

ABSTRACTS

Français

Notre analyse aborde la distribution du pouvoir dans le domaine religieux à Mayotte, à partir d'une perspective de genre. La commémoration des aïeux défunts s'y transmet par lignée utérine et les représentations symboliques soutiennent le fondement de la hiérarchisation. À partir de soixante-dix entretiens semi-directifs et observations menés à la Réunion et Mayotte depuis 2011 auprès de femmes âgées de 17 à 91 ans, nous verrons de quelle manière la possession exprime une subjectivité du féminin.

English

The following article will explore the distribution of powers in Mayotte's religious practices, using gender as a key element of our analysis. The women, being responsible for the remembrance of the ancestors, instate esthetic performances where they gain autonomy through possession rituals. This religious practice also allows us to touch on the spiritual cosmology, as we will explain through the study of the interviews of seventy women between 17 and 91 lead in Réunion and Mayotte, as well as our field observations.

Le « sahani ya madjini », un élément identitaire de la pratique religieuse domestique et matérialisation de l'alliance avec les aïeux défunts

INDEX

Mots-clés

religion, possession, Mayotte, femmes, islam

Keywords

possession, religion, women, Mayotte, islam

AUTHOR

Zakia Ahmed

Université Sorbonne Paris Cité – Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO)

IDREF : <https://www.idref.fr/265009049>