



HAL
open science

“ La fabrique d’un islam périphérique. Itinéraires de l’Islam dans l’Océan Indien et singularités mahoraises et réunionnaises ”

Hugo Bréant

► **To cite this version:**

Hugo Bréant. “ La fabrique d’un islam périphérique. Itinéraires de l’Islam dans l’Océan Indien et singularités mahoraises et réunionnaises ”. E. Lemercier et E. Palomares (dir.), *L’islam à Mayotte et La Réunion. Sécularisme, normes et pratiques (rapport Marisé)*, p. 13-48, 2020. hal-03187219

HAL Id: hal-03187219

<https://hal.science/hal-03187219v1>

Submitted on 31 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Partie I

La fabrique d'un islam périphérique Itinéraires de l'Islam dans l'océan Indien et singularités mahoraises et réunionnaises

Hugo Bréant

Introduction

L'histoire de l'Islam est associée à celle du Moyen-Orient et de l'Afrique. En parallèle des conquêtes et de la construction d'un Empire islamique initiées dès le 7^e siècle par les Umayyades, puis par les Abbassides, l'Islam a bénéficié d'un essor commercial important, dans lequel les marchands musulmans vont prendre une part active, notamment vers l'Afrique de l'Est, l'Inde ou l'Asie orientale. Si les pays arabes, tout comme l'Afrique subsaharienne, constituent chacun un cinquième de la population

musulmane mondiale, près des deux tiers de cette population vivent en Asie. Interface entre ces différentes régions, l’océan Indien est loin d’être une zone marginale dans le développement de cette religion. Aujourd’hui, c’est dans cet Océan que se trouvent les quatre pays qui comptent le plus de musulmans au monde (Indonésie, Pakistan, Inde et Bangladesh). Par ailleurs, si l’Islam est resté marginal dans nombre de pays bordant l’océan Indien³, il représente de 7 à 15 % de la population en Inde, au Kenya, à Maurice et au Sri Lanka ; entre 20 à 35 % de la population au Mozambique et en Tanzanie ; 65 % de la population en Malaisie et entre 85 et 100 % de la population dans 9 pays, parmi lesquels les Comores⁴. Certains de ces États ont d’ailleurs fait de l’Islam une religion d’État⁵.

Dans le cadre de cette diffusion musulmane, le Canal du Mozambique en général, et les Comores en particulier, tiennent une place particulière. Dès le 5^e siècle, la région devient « une interface ethnique et culturelle » (Pradines 2012), « entre des régions dominantes (Arabie, Perse, Égypte) et des marges terrestres (l’*binterland* africain) et maritimes (les îles des Comores et de Madagascar) » (Beaujard 2012b, 102). Le commerce de matières premières, de fer et d’esclaves s’est développé au fil des siècles entre l’Afrique, le Moyen-Orient, l’Inde, l’Australonésie⁶ et les îles de l’océan Indien. Parcouru par ses multiples échanges, le canal du Mozambique a dès lors constitué un terreau propice à « l’expansion de l’islam ». Les Comores ont été un « carrefour » pour ces « éléments africains, arabes et persans », et ont donc été au cœur l’émergence musulmane dans la région (Beaujard 2012b, 114 et 287- 320).

L’archipel des Comores aurait été très anciennement islamisé. Les premiers explorateurs découvrant ces îles, les administrateurs coloniaux et aujourd’hui les guides touristiques présentent les Comores par ce prisme religieux. En juin 1841, le capitaine Jehenne rapporte que « tous les habitants des îles Comores sont musulmans » (Ahamadi 1999, 70). Plus de cent ans plus tard, Pierre Coudert, administrateur supérieur des Comores confirme que « la population autochtone est presque en totalité musulmane, profondément religieuse et traditionaliste » (Coudert 1952, 233). Encore aujourd’hui, la population des Comores et de Mayotte est présentée comme « à 95 % musulmane », du fait d’un « islam amené sur l’île par les marchands persans venus commercer dans l’océan Indien »⁷.

³ D’après les données du Pew Research Center, en 2012, 1 à 5 % de la population des pays suivants se déclare attachée à l’histoire, à la culture et à l’identité musulmane (ce qui ne présage pas des degrés de religiosité ou de ritualité) : Afrique du Sud, Australie, Madagascar, Myanmar, Seychelles et Thaïlande.

⁴ Comores, Djibouti, Indonésie, Iran, Maldives, Oman, Pakistan, Somalie et Yémen. Source : <http://www.pewforum.org/2012/12/18/table-religious-composition-by-country-in-percentages/>

⁵ Bangladesh, Comores, Djibouti, Iran, Maldives, Malaisie, Oman, Pakistan, Somalie et Yémen.

⁶ C’est-à-dire de l’Asie du sud-est insulaire (Philippines, Indonésie, Malaisie) et des îles des mers australes.

⁷ Émission « Mayotte, au cœur de l’Océan Indien », Échappées belles, France 5, diffusée le 15 avril 2017.

Cet islam aurait été implanté en deux phases dans les « îles de la Lune », surnom donné aux Comores, en référence à l'appellation supposée – mais contestée - que leur auraient donné les premiers géographes arabes. Les traditions orales racontent que des princes chiraziens, chassés de Perse, auraient trouvé refuge à la Grande Comore, à Anjouan et à Mayotte au premier siècle de l'Hégire (Chouzour 1994, 77). Dès le 8^e siècle, cette présence aurait fait de l'archipel « le point extrême de l'avancée de l'Islam et des migrations des musulmans dans l'hémisphère sud » (Ben Ali 2015), et il aura « fallu bien peu de temps à la loi du Prophète pour s'imposer précocement dans l'archipel » (Vérin 1994, 61). Mais l'islamisation aurait été pleinement acquise à partir des 14^e et 15^e siècles, lors d'une seconde vague d'arrivées d'exilés arabes depuis le Chiraz. Si cette période chirazienne fondatrice, devenue un véritable « mythe », est aujourd'hui largement battue en brèche, l'islamisation des Comores n'en demeure pas moins présentée sous un double aspect. D'une part, la conversion « ne fut ni brutale ni obsédante » (Ahamadi 1999, 147), et a suivi « l'horlogerie naturelle des moussons, véhiculée par les marins et négociants qui voyageaient au gré du vent » (Perzo 2017). D'autre part, l'islamisation engendre un « moment de rupture » (Chouzour 1994, 81), qui aurait radicalement transformé l'organisation économique (propriété des terres par ces familles chiraziennes), sociale (domination aristocratique) et politique de l'archipel (mise en place de sultanats) (Bourde 1965).

Cette version consensuelle de l'islamisation du canal du Mozambique révèle un rapport particulier à l'identité collective. Pour certains chercheurs comoriens, cette manière récurrente d'avancer « l'importance de l'Islam et de l'élément arabo-chirazien, comme porteurs de civilisation, par opposition à la barbarie des premiers habitants » (Chouzour 1994, 76), n'est rien d'autre qu'une façon d'embrasser une ascendance arabe, voire prophétique, socialement valorisée⁸, et de mettre à distance un ancrage africain délégitimé⁹.

La relecture récente des sources orales et les dernières découvertes archéologiques permettent d'affiner et de complexifier la connaissance de cette histoire régionale de l'implantation d'un « islam périphérique ». Cette expression a déjà été employée dans le cas de la Russie (Dudoignon 2000), de l'Asie centrale (Cariou 2015) ou de l'Afrique orientale (Constantin 1987), et avait fédéré dans les années 1990 un groupe de recherche autour de ces « différentes parties excentrées du monde musulman » (Gaborieau 2017, 86). Il ne s'agit en rien d'appuyer l'hypothèse que l'Islam implanté et pratiqué dans cette région du monde est « fortement dénaturé » (Ben Ali 1984, 27- 28) ou peu « conforme à l'Islam soit-disant authentique » (Ahmed 2002, 4) initié au Moyen-Orient, ou pire de

⁸ À propos de cet héritage chirazien, le juriste et historien Attoumani Ali Said parle de « fierté » à Mayotte. Extrait du documentaire de Youssef el Ouazzani, *Islam de France : Mayotte*, diffusé sur France 2, dans l'émission « Les Chemins de la Foi : Islam », le 26 juillet 2015.

⁹ On observe ainsi « une tendance des Comoriens, presque obsessionnelle, à vouloir s'identifier quasi exclusivement aux valeurs arabo-islamiques (ou plutôt arabes) et à passer sous silence l'aspect négro-africain de leur culture, qui de loin est le plus important » (Ahmed 1999, 131).

pratiquer un « déni d'islam » (Schmitz 2014). Mais il s'agit plutôt de comprendre les conséquences historiques d'une islamisation qui s'est réalisée « en marge », en tous les cas à la suite, du « modèle de civilisation musulmane centrale » (CERSOI 1981, 13).

Cette partie introductive a pour vocation de faire le point sur les connaissances récentes autour de l'islamisation de l'Afrique de l'Est et de l'océan Indien. Cette islamisation s'est réalisée très progressivement (chapitre 1), à partir du 8^e siècle sur la côte, plus tardivement dans les îles, et n'a été pleinement « achevée » qu'au 19^e siècle. Comme en Afrique subsaharienne, cette expansion de l'Islam passe avant tout par le commerce, et se joue ici autour d'histoires migratoires et d'influences culturelles extrêmement diversifiées, qui ont donné lieu à un syncrétisme constant. Cette diffusion n'empêche pas l'existence de rapports de forces inhérents à cet islam très élitaire, qui s'est tardivement diffusé dans l'ensemble de la population. Enfin, ce chapitre démontrera que l'islamisation de l'océan Indien a donné lieu à des expériences localement contrastées. Si l'Islam est parfois devenu largement majoritaire (Mayotte, chapitre 2), il a pu demeurer minoritaire, voire marginal en d'autres lieux (La Réunion, chapitre 3).

Chapitre n°1

Les cheminements de l’Islam dans l’océan Indien

Avant d’examiner les dissemblances entre les deux espaces centraux de ce rapport, et les singularités qui les caractérisent, il est important d’analyser les « convergences qui particularisent l’ensemble du canal du Mozambique »¹⁰. La côte est-africaine, l’archipel des Comores, et dans une moindre mesure Madagascar, connaissent les mêmes évolutions centrales : une présence de populations majoritairement africaines aux côtés d’autres populations originaires de plusieurs régions du monde (A), une implantation précoce de l’Islam (B) mais une islamisation tardive (C).

1. Une région carrefour, durablement animiste

Dans l’ensemble de la bibliographie, l’océan Indien est décrit comme une « zone de contacts », principalement commerciaux, puis ayant donné naissance à un « carrefour de civilisations » (Vergès 2002, 449). À ce titre, le « carrefour comorien » est un révélateur important (Beaujard 2012b, 114- 20), tant il semble se trouver au cœur de ces peuplements multiples et de ces circulations permanentes.

Dans ce contexte, il est « vraisemblable que les premiers habitants soient originaires d’Afrique orientale » (Ali Mohamed 2008, 15). Ce que l’historien Toibibou Ali Mohamed écrit à demi-mots a été récemment confirmé par de nombreuses découvertes archéologiques : l’archipel a été habité dès le 5^e siècle par des personnes venues de la côte est-africaine (« *wanyika* »), que certains anthropologues nomment les « bantous-marins » (Vérin 1982, 193-99). Les chroniqueurs comoriens, soucieux d’insister sur la généalogie musulmane des îles, ont peu documenté cette époque préislamique, souvent décrite « comme obscure et barbare » (*op. cit.*, 195). Pourtant, cette présence est loin d’être archaïque. L’archipel comorien, mais aussi Madagascar, sont rapidement connectés aux comptoirs et aux cités florissantes de la côte tanzanienne (Lamu, Pemba, Zanzibar, Kilwa...). Ces cités swahilies deviennent des « centres mercantiles », peuplés d’élites ayant monopolisé le contact avec l’extérieur et constitué une société fonctionnant en interface entre des régions dominantes (Arabie, Perse, Égypte) et des marges terrestres

¹⁰. Pour reprendre les termes d’Issoufi Ahamada, conseiller départemental de Bandraboua, lors de la conférence internationale « Les civilisations du canal du Mozambique. Entre histoires croisées et constructions des identités », qui s’est tenue à Mamoudzou les 15, 16 et 17 novembre 2018, en partenariat avec le département de Mayotte et les universités de Dar-es-Salam, Maputo et Nairobi (Coëff 2018).

(l'*hinterland* africain) et maritimes (les Comores et Madagascar) » (Beaujard 2012b, 515). Ces îles deviennent donc des étapes commerciales incontournables dans les réseaux régionaux et internationaux qui mettent en connexion tout l'océan Indien. Les archéologues y ont ainsi retrouvé de nombreux produits et céramiques venant à la fois du Golfe persique, d'Inde, de Chine ou de Sumatra (Allibert 2015). La présence africaine a été constamment renforcée par les arrivées d'esclaves amenés par les commerçants arabes (dès le 11^e siècle) (Ben Ali 2015), portugais (à partir du 15^e siècle), malgaches (18^e siècle) et français (19^e siècle). En 1878, on comptait ainsi plus de 4 500 « travailleurs engagés » sur la seule île de Mayotte (Didierjean 2013, 65). Par ailleurs, ces réseaux commerciaux se sont doublés de liens diplomatiques, comme en témoignent les rencontres régulières et les correspondances nourries entre les autorités coloniales portugaises du Mozambique, les émissaires du sultan d'Anjouan et la reine malgache Ravahany de Bombetoka (Alpers 2001).

Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, la deuxième forte influence démographique ne vient pas du Moyen-Orient mais bien de l'Australonésie. Si Toibibou Ali Mohamed se montre prudent quand il écrit que « des populations indonésiennes ont sans doute vécu aux Comores » (Ali Mohamed 2008, 15), il apparaît pourtant que la thèse du « substrat australonésien, malayo-polynésien, ou malayo-indonésien [...] ne nous semble guère pouvoir être mise en doute » (Martin 2010, 12). Des Australonésiens ont atteint l'ouest de l'océan Indien au 1^{er} millénaire avant J-C (Beaujard 2012a, 514). Pour éviter l'influence chinoise et indienne, ces commerçants viennent eux-mêmes vendre des épices et des plantes alimentaires, et viennent acheter des esclaves africains, du quartz malgache, des écailles de tortue et des lingots de fer comoriens (Pauly 2014b). Dans le canal du Mozambique, les chercheurs ont multiplié les indices de cette ascendance australonésienne : espèces de bananiers, d'arbres à pain, de taro ou d'ignames endogènes, utilisation de la râpe à coco, termes pour décrire certaines espèces (anguilles de lacs), construction de pirogues à balancier, usage du bétel, riziculture par essartage, inscriptions javanaises de navigateurs malais (« *antalaotes* ») et indonésiens (« *waq waq* »), etc.

Ce « développement africain » de la zone (Beaujard 2012a, 515), associé à des métissages nombreux, a eu un impact religieux majeur, en faisant du canal du Mozambique une « aire animiste » (Guébourg 1999, 164), qui a d'abord connu la présence de marchands hindouisés¹¹, avant même l'émergence de l'Islam. C'est sur cette base qu'a pu ensuite se construire l'islamisation.

2. L'implantation précoce d'islams contrastés

À cet animisme prégnant a pu se greffer, en certains endroits de l'océan Indien, une religion musulmane émergente. Les chroniques est-africaines racontent que l'Islam a été

¹¹ Notamment issus de « l'ancien empire marchand de Sriwijaya », cité-État de Sumatra en Indonésie (Martin 2010, 12).

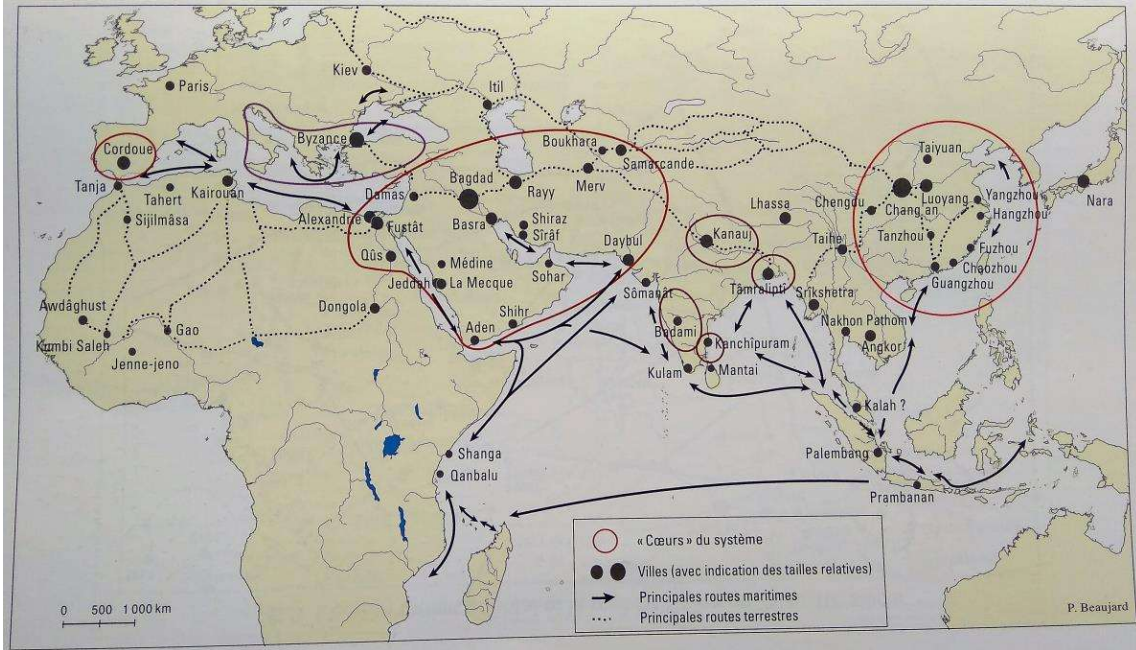
importé par un sultan et ses sept fils – ou frères, selon les versions – venus d’Arabie en bateau, fuyant une persécution religieuse et ayant chacun fondé une cité swahilie (Pauly 2014b, 68). Les chroniques comoriennes ne font pas exception, en avançant que l’Islam a été implanté très tôt après l’Hégire par des familles princières et aristocratiques chassées d’Arabie, et réfugiées dans la région (Ben Ali 2015). Là où elles se montrent muettes dans le cas d’autres populations, ces différentes sources se montrent « fort prolixes » et « s’efforcent d’apporter le maximum de renseignements sur les noms de ces immigrants arabo-persans, sur leur généalogie » (Chouzour 1994, 77). Si le procureur impérial Alexis Gevrey notait la présence « considérable de Persans en Afrique » (Gevrey 1870, 76), ces sources ont principalement évoqué les migrations originaires de Shiraz et de la province de Fars, en Iran. Elles sont à l’origine de l’insistance sur la « période shirazienne » (Fontaine 1995, 14) ou du « mythe chirazien » (Pauly 2014, 68 ; Vérin 1994, 57) qui veut que des « petits groupes de marchands et de réfugiés arabo-persans shiites, appelés shirâzis » ont « imposé en douceur » l’Islam en Afrique (Pradines 2012, 131). Cette centralité chirazienne est aujourd’hui largement débattue. Si elle ne constitue en rien une « imposture historique », puisque des populations originaires du Shiraz se sont effectivement installées dans la zone pendant plusieurs siècles, amenant avec elles leurs pratiques religieuses musulmanes, elle demeure dans une large mesure une « histoire idéologisée » (Allibert 1984, 105), voire une réinvention historique¹².

Cette idée que quelques lignées princières auraient été le principal moteur de l’islamisation de l’océan Indien doit être largement relativisée. Là encore, l’intense commerce initié dans l’océan Indien a joué un rôle fondamental dans la diffusion de cette religion. Du 1^{er} au 6^e siècle, sous la domination du royaume chrétien d’Axoum, puis de l’Empire sassanide, la péninsule arabique avait déjà intégré ces réseaux commerciaux. Le canal du Mozambique avait donc déjà été mis en contact avec des populations arabes pré-islamisées, notamment des marchands himyarites (royaume yéménite) (Martin 2010, 12). Peu de temps après l’Hégire, et dans les siècles qui suivirent, les réseaux commerciaux comptaient parmi eux des « marins islamisés ». L’islamisation du canal du Mozambique apparaît donc être un « corollaire à la connexion commerciale de l’Afrique orientale au système monde afro-asiatique », et au rôle grandissant qu’y joue le Golfe persique à partir du 9^e siècle (Pauly 2014a). Bien entendu, ces « marchands n’étaient certainement pas les représentants les plus fidèles de cette religion, mais il est fort probable qu’ils ont ouvert la voie aux missionnaires » qui ont propagé cette religion (Fontaine 1995, 36). Ainsi, dès le 9^e siècle, on retrouve dans différentes villes des céramiques arabes, mais surtout des sépultures respectant les normes musulmanes (Allibert 2015).

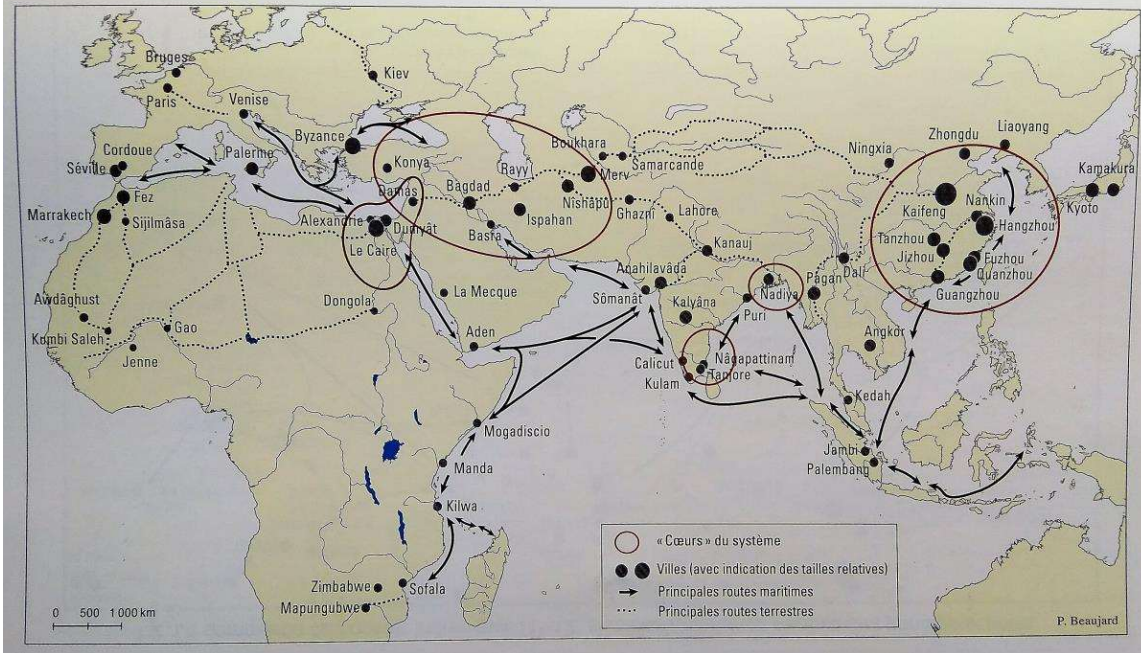
Cartes des réseaux commerciaux de l’océan Indien du 7^e au 15^e siècle (Beaujard 2012b)

¹² « Si les influences persanes sur la côte est-africaine sont bien réelles au 11^e siècle, le mythe shirazien est en outre largement (re)forgé au 15^e s. ou au début du 16^e s. » (Beaujard 2012b, 301).

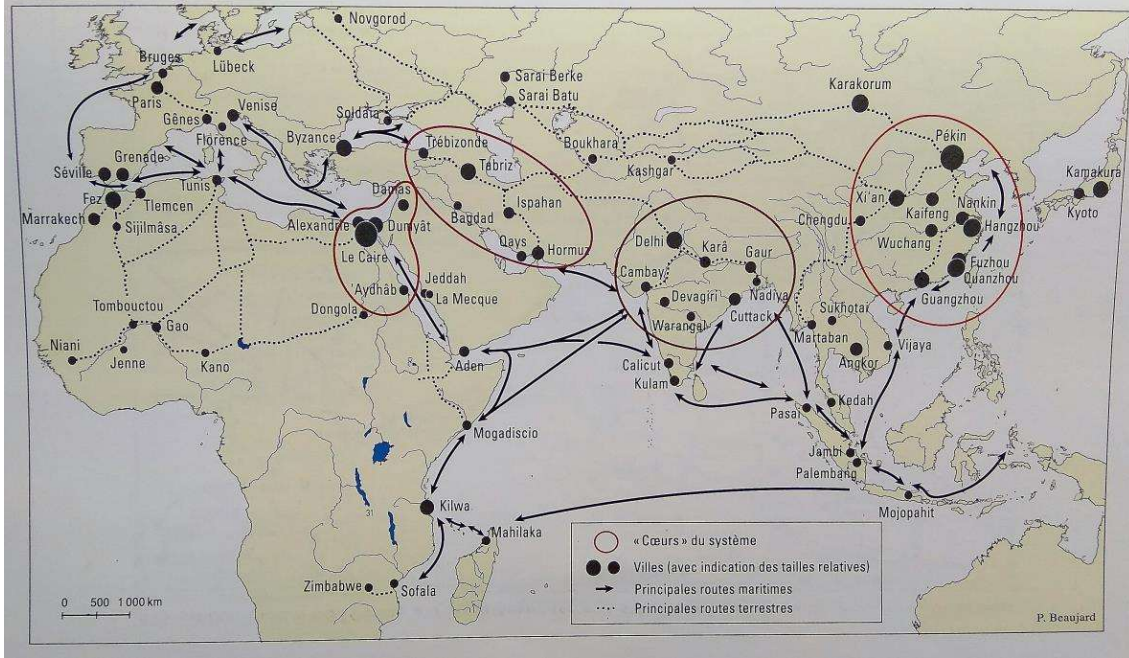
3.2 Le système-monde eurasiatique et africain du 7^e au 9^e siècle



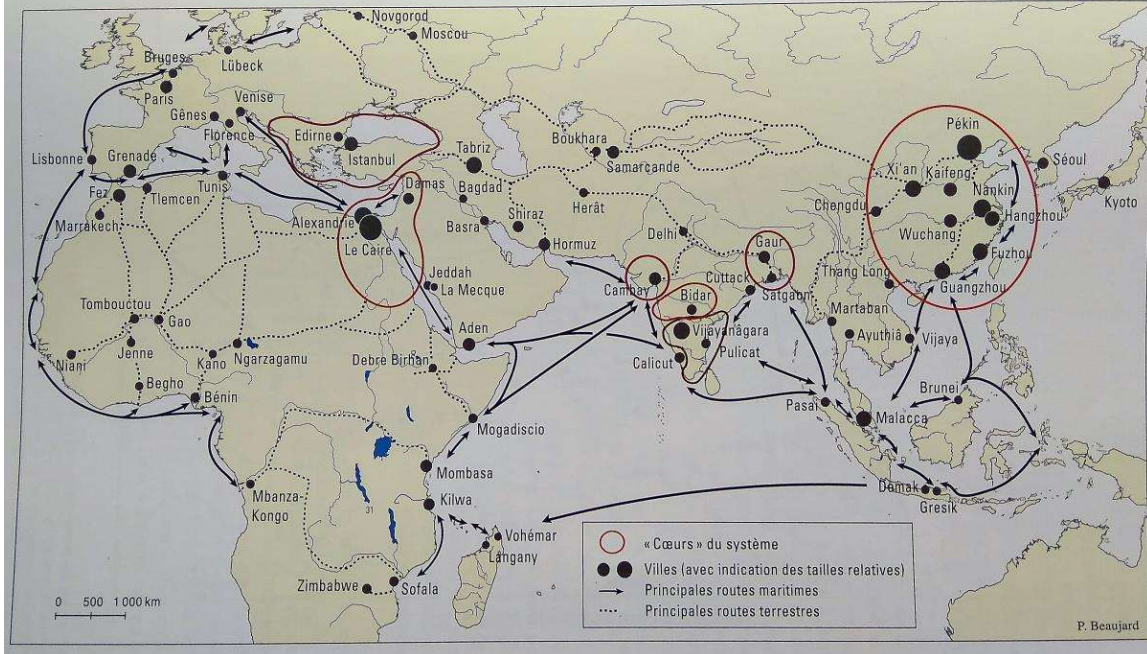
4.1 Le système-monde eurasiatique et africain du 11^e au début du 13^e siècle



4.3 Le système-monde eurasiatique et africain aux 13^e et 14^e siècles



5.1 Le système-monde eurasiatique et africain au 15^e siècle



Contrairement à ce que ce « mythe chirazien » peut laisser penser, l’Islam n’a pas été directement transporté du Golfe persique au Canal du Mozambique. Cette implantation s’est faite du 9^e siècle au 15^e siècle, en « transitant par la côte orientale d’Afrique » (Robineau 1966, 18). Il est donc abusif de parler de migrations chiraziennes, mais plutôt de mobilités de marchands et de navigateurs, issus de lignées arabes, installés sur la côte de Benadir (partie côtière de la Corne de l’Afrique) (Chittick 1965), puis dans les cités swahilies (Mogadiscio, Lamu et Kilwa notamment), et métissés au fil des générations.

Par ailleurs, présenter cet islam comme originaire du Chiraz s'avère très réducteur. À partir du 12^e siècle, les populations musulmanes qui circulent dans ces réseaux commerciaux sont originaires de lieux très variés. Parmi les premiers musulmans, on trouve une « migration indienne semi-islamisée venue de l'actuel Mysore » (royaume du sud-ouest de l'Inde) et des « Indonésiens musulmans de Sumatra » (Ottino 1974, 147). Par la suite, au-delà des arrivées de ces Chiraziens, ou « prétendus tels » (Martin 2010, 19), on retrouve des populations originaires de la péninsule arabique, et particulièrement de l'Hadramaout (Yémen) et de Mascate (Oman).

Les administrateurs coloniaux décrivent une islamisation achevée, autour d'un islam sunnite de rite chaféite dans l'archipel des Comores. Mais ce constat masque la diversité historique des ancrages musulmans. Les origines diversifiées de ces populations font émerger des islams très segmentés (Constantin et Coulon 1981). À la faveur des successions califales, les premiers émigrés chiraziens furent majoritairement chiïtes, quand les suivants étaient largement sunnites. Ces populations cohabitèrent avec des « communautés hétérodoxes » chiïtes, ibadites (Oman), mais aussi kharidjites (Beaujard 2012b, 57) : ismaéliens du royaume qarmate (Irak), duodécimains du royaume buwayhide (Perse) ou zaidites (Yémen). À ces différents courants religieux se rajoutèrent les confréries soufies particulièrement actives à partir du 19^e siècle. Avant que le sunnisme ne devienne majoritaire, à compter du 13^e siècle, l'Islam demeurait donc « syncrétique et hétéroclite » dans l'Océan Indien (Ali Mohamed 2008 ; Ben Ali 1984).

Enfin, il faut également rappeler que l'islamisation du canal du Mozambique n'est pas restée un phénomène unilatéral, dans lequel l'Islam s'est transmis d'un espace central (Moyen-Orient) à un espace périphérique (océan Indien). L'archipel des Comores, par exemple, « constituait le pivot » des échanges commerciaux et culturels entre la côte africaine, Madagascar et l'Inde, favorisant l'islamisation de Madagascar à partir du 15^e siècle (Pauly et Ferrandis 2018). Les Comoriens ont voyagé et se sont formés, à Zanzibar, dans l'Hadramaout, à la Mecque ou à Al-Azhar (Mohamed 2006). Ils ont historiquement à la fois importé un islam métissé, et largement participé à l'exportation d'un islam confrérique au 20^e siècle.

3. Une islamisation tardive

L'arrivée de marchands et de réfugiés arabes, leurs installations durables sur la côte est-africaine et leurs circulations dans la région a eu pour première et principale conséquence de mettre en contact « des groupes ethniques aux modes de vie et origines variés » d'Africains bantous et de les rassembler autour de « communautés commerçantes » (Pauly 2014a). D'après l'archéologue Martial Pauly, cette présence a permis de faire émerger des élites swahilies distinctes, prospères grâce au commerce, islamisées et adoptant un « mode de vie inspiré du monde arabe » (Pauly 2012, 107), devenues de

grands propriétaires, construisant les premières habitations et mosquées en pierre et participant à l'essor des grandes cités côtières dès le 9^e siècle.

La translation de l'Islam aux Comores et à Madagascar fut, elle, plus tardive. Les premières mosquées apparaissent au 11^e siècle, et il faut attendre le 15^e siècle pour que soient bâties des mosquées en dur, à Anjouan notamment (Chouzour 1994, 87). Là encore, l'Islam s'implante en priorité dans l'aristocratie urbaine¹³. Cette expansion commerciale « se retrouve, sinon brisée, du moins infléchie » lors de l'arrivée des premiers colons européens au 15^e siècle. Ainsi, lorsque la région voit « surgir des navires inconnus qui n'apportent pas de paisibles marchands, mais des hommes soucieux d'établir leur puissance, avides d'or et animés par une haine farouche de l'islam » (Beaujard 2012b, 472), les réseaux commerciaux se sont maintenus avec plus de difficultés. Mais « si l'arrivée des Portugais brise l'expansion commerciale arabo-persane, elle ne freine en rien celle de l'Islam » (Ottino 1974, 144).

L'existence d'une large et précoce conversion de l'océan Indien à l'Islam doit également être largement relativisée. L'Islam est longtemps demeuré élitaire, sans se diffuser à l'ensemble des populations. D'intenses circulations religieuses ont parcouru l'océan Indien. Des lettrés et théologiens mecquois ont voyagé dans le canal du Mozambique. En retour, des élites swahilies islamisées ont souvent séjourné dans la péninsule arabique, à Djeddah ou dans l'Hadramaout. Pour autant, l'Islam est resté confiné dans les comptoirs-États swahilis. Sans volonté prosélyte, il est longtemps resté le monopole de grandes familles commerçantes et des lieux de pouvoir. Du 8^e siècle au 18^e siècle, « la religion musulmane n'est pas sortie de ces comptoirs [et] l'élite musulmane n'a jamais fait montre d'une intention manifeste de partager sa religion avec son environnement » (Penrad 2003, 322).

En conséquence, un constat s'impose : « le littoral africain n'est alors que sporadiquement islamisé » (Pauly 2014b, 67). Sur la côte et dans l'archipel, la population est largement rurale, composée de femmes et d'esclaves, tenus à l'écart de cette éducation coranique et qui conservent leurs croyances animistes (Penrad 2003). Les archéologues et historiens ont découvert des pratiques quotidiennes qui apparaissent peu compatibles avec les préceptes musulmans. La consommation alimentaire d'animaux interdits (tortue, reptiles ou lémuriers) ou l'usage de pendentifs en dents de porc semblent venir questionner l'idée selon laquelle toute la population s'est précocement convertie à l'Islam. D'autre part, la multiplication de sépultures diversement orientées, ou ornées de nombreuses perles, démontrent des pratiques religieuses hésitantes (Allibert 2015).

Ce « processus d'islamisation par le "haut" » a toutefois produit des changements politiques et sociaux importants (Pauly 2014b, 67). Aux Comores, et particulièrement à Anjouan, la diffusion de l'Islam a engendré des transformations dans les dynasties au pouvoir. Aux *Beja*, issus des populations bantoues, ont succédé les *Fani* arabisés et

¹³ Aux Comores, « les Arabes représentent l'aristocratie ; ils habitent, ainsi d'ailleurs que la population aisée, des maisons de pierre à un étage, aux pièces larges, la toiture formant terrasse » (Coudert 1952, 233).

islamisés, puis les *Mfalume* acquis à un Islam sunnite de rite chaféite. Par des jeux d'alliances et de mariages avec des grandes familles de la côte est africaine, originaires de Bagdad ou de Shiraz, ces puissantes familles aristocratiques « se convertissent ou s'allient avec des Musulmans et adoptent leurs coutumes » (Vérin 1982, 195), et parviennent à se maintenir au pouvoir. Les chroniques montrent comment les noms et les titres puisent et s'ancrent dans une grammaire arabe. Avant même l'instauration des sultanats dans l'archipel, le pouvoir est confié à des individus qui revendiquent le titre de « *pir* », nom emprunté aux chefs soufis indiens, ou de « *wazir* », terme hérité de l'islam chirazien (Robineau 1966, 21).

Si « l'islamisation des Comores fut sans doute assez lente, en tout cas moins rapide que les traditions locales ne l'affirment » (Martin 2010, 15), elle ne s'est pas réalisée sans résistance. À Anjouan, au 19^e siècle, les tensions entre cités et les révoltes des esclaves ont fragilisé l'aristocratie dominante et l'ont encouragé à se tourner vers les colons français pour rechercher leur protection. La dimension religieuse de ces contestations, « jamais ouvertement » affirmée, n'est pourtant pas anecdotique. Le recours aux *djinn*s (esprits) et aux *mwalimu* (guérisseurs), et le maintien de croyances et de rites jugés païens « occultes en villes, manifestés plus ouvertement dans les villages », constituaient tacitement une « "contestation" de l'Islam en terre comorienne » (Robineau 1966, 29- 30). Une fois la marginalisation des sultanats acquises, et le protectorat français imposé sur l'archipel, la religion a été réinvestie par les élites anjouanaises, elle est devenue un « refuge » pour ce groupe de grandes familles « figé dans ses habitudes anciennes, sa conviction d'être l'élite d'une société, sa certitude d'être le messager de la foi » (*op. cit.*, 32).

Mais l'islamisation n'a connu une réelle accélération qu'avec l'émergence des confréries soufies aux 19^e et 20^e siècles (Alpers 2001; Ben Ali 2015). Ces groupes qui déplaisaient aux élites swahilies, tant ils abolissent la distinction entre grandes familles initiées et populations profanes, ont diffusé la religion dans des catégories toujours plus populaires de la société (Penrad 2003, 323). En matière religieuse, « la France n'a rien fait, mais elle n'a rien défait » (Vérin 1994, 125) dans l'archipel des Comores, laissant l'Islam y progresser largement jusqu'à nos jours.

Chapitre n° 2 Un islam majoritaire à Mayotte

Les Comores sont le seul pays du Canal du Mozambique dans lequel l'islam représente « la religion de la majorité » (Ahmed 1999, 18). Le processus historique d'islamisation des Comores a dans une large mesure concerné Mayotte, restée comorienne jusqu'en 1975. Comme aux Comores, l'islam mahorais semble très prégnant. Dans les brochures touristiques, Mayotte est très vite présentée comme une île dans laquelle la religion est un élément « omniprésent au quotidien », dans la mesure où « la majorité de la population de l'île la pratique »¹⁴. Les services de l'État, et la préfecture en particulier, ne dérogent pas à cette règle de présentation, en ajoutant que « 95 % des Mahorais sont d'obédience musulmane »¹⁵. Deux points font consensus : d'une part, même si les chiffres varient (95, 98 ou 99 %), la population est très majoritairement musulmane¹⁶ ; d'autre part, l'islam pratiqué est un islam sunnite de rite chaféite. Cette double approche a tendance à faire de l'islam un pilier central de la société, de son organisation et de ses rythmes de vie¹⁷, et au contraire à dépeindre les ancrages africains comme des éléments secondaires, relégués au rang de simples « coutumes ancestrales »¹⁸. Une *doxa* de la mahorité s'impose, instaurant l'idée que « l'identité mahoraise est liée à l'islam, [et qu']on ne peut pas être vraiment Mahorais si l'on n'est pas musulman » (Fontaine 1995, 38). Sans chercher à analyser en détail les ancrages des croyances et des pratiques religieuses mahoraises, ni même les assignations identitaires qu'elles impliquent, nous voudrions ici pointer quelques éléments centraux que cette dimension historique rend lisibles : l'islam ayant été particulièrement lent à s'implanter à Mayotte (A), il y a été marqué par un fort syncrétisme (B), et sa présence a très tôt instauré l'obligation d'appliquer une laïcité dérogatoire (C).

¹⁴ D'après le Comité Départemental du Tourisme. Source : <https://www.mayotte-tourisme.com/decouvrir/magie-de-traditions/mayotte-un-islam-tolerant/>

¹⁵ Source : <http://www.mayotte.gouv.fr/Politiques-publiques/Culture-Tourisme-et-Patrimoine/Decouvrir-Mayotte/Population>

¹⁶ « Un recensement de l'Insee mené en 2012 note que 98 % des 212 645 habitants de Mayotte sont musulmans » (IMAZ Press 2015) ; « Plus de 99 % des Mahorais sont musulmans » (Chagnoux et Haribou 1980, 55).

¹⁷ Quitte à faire quelques contresens chronologiques, en expliquant que « la culture africaine est venue teinter d'animisme [...] la pratique de l'islam », alors que c'est bien l'islam qui s'est adapté à ces croyances préexistantes à Mayotte (Lartigue 2013).

¹⁸ Pour reprendre une terminologie récurrente. Source : <https://www.mayotte-tourisme.com/decouvrir/magie-de-traditions/ancree-environnement-regional-lile-a-subi-influences-africaines-orientales-indiennes-europeennes-malgaches/>

1. Une islamisation particulièrement tardive à Mayotte

Le processus d'islamisation de l'archipel a prioritairement touché les chefs politiques, les *Beja* (9^e-12^e siècles), puis les *Fani* (12^e-13^e siècles), de deux îles : la Grande Comore et Anjouan (Ahmed 1999, 25- 87; Allibert 2015). Dans ces îles, les premières cités et les premières mosquées bâties en pierre apparaissent dès le 11^e siècle. Elles sont le signe à la fois de la forte présence d'une « population arabisée [qui] vit selon des traditions différentes de la vie rurale » (Robineau 1966, 18) et d'une « islamisation de toutes les strates de la société » (Pauly et Ferrandis 2018).

Au contraire, l'islamisation s'avère plus tardive à Mayotte, et surtout beaucoup plus disparate. Nombre d'enquêtés ont insisté sur l'importance des villes de Tsingoni et Sada, à l'ouest, dans l'implantation de l'Islam. L'installation du sultanat dans cette zone au 15^e siècle, et la construction de la première grande mosquée à Tsingoni, mentionnée par le cartographe ottoman Piri Reis en 1521, concourent à faire de cette partie de l'île « l'épicentre » de l'Islam mahorais¹⁹, renforçant ici un peu plus la mythologie chirazienne. Pourtant, les fouilles archéologiques, réalisées notamment par Martial Pauly et Marine Ferrandis, ont démontré « une islamisation hétérogène à l'échelle insulaire » (Pauly et Ferrandis 2018). Au 11^e siècle, trois sites principaux semblent occupés à Mayotte. Tous ne seront plus en activité quelques siècles plus tard, mais ils indiquent clairement des degrés contrastés de pénétration de l'Islam à Mayotte à cette période. La fouille du site de Dembeni révèle que le premier peuplement de l'île, observé autour de Tsararano, à l'est, a commencé à partir du 9^e siècle. Pendant trois siècles, l'intégration au commerce régional a été intense, faisant de la zone l'un des principaux ports de l'Afrique orientale. Mais l'absence de sépultures musulmanes et l'observation de certaines pratiques alimentaires n'apportent aucune « preuve de l'acceptation de l'islam » avant le 12^e siècle (Pauly 2014b, 71). Le site de Bagamoyo, en Petite Terre, a révélé la présence très importante de céramiques persanes, mais surtout d'un ensemble funéraire le long du littoral dont la majorité des inhumations « présentent déjà les normes de sépultures musulmanes », y compris dans les plus anciennes, datant de la fin du 10^e siècle. Seules les tombes supposées appartenir aux esclaves ne présentent pas ces signes distinctifs. Enfin, à Acoua, au nord-ouest, le site d'Antisraka Boira révèle à la même période des pratiques très hésitantes. Les orientations des sépultures varient souvent (nord/sud, nord-est/sud-ouest). Ces différentes pratiques soulignent que l'islamisation s'est faite par des marins et marchands originaires de différentes régions (Golfe persique, Hadramaout, Oman), aux pratiques contrastées et « qui tenaient davantage d'aventuriers que de théologiens de l'islam » (Pauly 2014b, 81). La présence d'un nombre considérables de perles et de parures indique la prégnance de populations malgaches à cette époque et

¹⁹ Pour reprendre les termes d'un membre du bureau d'une école coranique de Sada.

plaide pour l'établissement d'un « islam syncrétique dans un contexte culturel proto-malgache » (Pauly et Ferrandis 2018).

L'islamisation s'est donc réalisée à différents degrés, *a priori* plus rapidement auprès des élites de Petite Terre, qui étaient en première ligne de l'interface commerciale de l'océan Indien, qu'en Grande Terre où les élites ont plus durablement démontré des signes d'un « conservatisme culturel » et religieux, et ont « un temps conservé par syncrétisme leurs anciens rites funéraires » (Pauly 2014b, 81). Les importantes mosquées bâties en pierre à Polé (Petite Terre) ou à Tsingoni (Grande Terre), font leur apparition aux 15^e et 16^e siècles, c'est-à-dire trois siècles après celles déjà bâties dans l'archipel. Pour certains auteurs, la diffusion religieuse à des populations plus larges semble s'effectuer bien plus tardivement, aux 18^e et 19^e siècles, notamment pendant le règne du sultan malgache Andriantsoly qui vendit l'île aux Français en 1841 (Lambek 2000, 65). À Mayotte, encore plus que dans les autres îles de l'archipel des Comores, « ce développement de l'islam se fit de manière lente et éparse » (Fontaine 1995, 36).

2. Un islam mahorais syncrétique

À l'image du canal du Mozambique, parcouru par des populations d'origines diverses tout au long de son histoire, Mayotte s'est construit par le mélange d'éléments culturels et religieux pluriels²⁰. Pendant les entretiens, nombre de responsables politiques ou religieux racontent que l'islam « s'est répandu en douceur [...] sans heurter les sensibilités existantes »²¹, et qu'aujourd'hui encore subsistent des croyances et des pratiques spirituelles issues des côtes africaines ou de Madagascar : *djinn*s animistes et *trumbas* malgaches, notamment²². Si les pratiques animistes et la religion musulmane sont de plus en plus « séparées au niveau dogmatique », par des intellectuels « plus versés dans la religion », les deux aspects sont « en réalité imbriqués », tant les esprits semblent régulièrement sollicités par les Mahorais·es dans leur quotidien²³.

Au-delà de ce syncrétisme religieux, l'Islam à Mayotte a connu des évolutions internes. Aux 12^e et 13^e siècles, lorsque le chiisme ismaélien a été progressivement supplanté par le sunnisme chaféite, au Moyen-Orient et en Afrique de l'Est, les Comores ont encore maintenu « un certain conservatisme religieux chiite » jusqu'au 15^e siècle (Pauly 2014b, 69). Par ailleurs, ce sunnisme chaféite pratiqué à Mayotte a lui aussi connu des

²⁰ « Mayotte culture is a dynamic amalgam of many traditions: Malagasy and Southeast Asian, Islamic and Swahili, Bantu, Franco-European » (Lambek 1990, 25).

²¹ Extrait de l'entretien réalisé à Ongojou avec Charif Saïd Adinani, Chargé de missions du Conseil Départemental (05/10/2018).

²² Entretien réalisé à Mamoudzou avec Ali Ben Kassim, Greffier en chef auprès du Grand cadî (14/09/2018).

²³ Extraits de l'entretien réalisé à Mamoudzou avec Hamada Bacar, Aumônier au Centre Hospitalier de Mayotte, Président du Conseil Représentatif des Musulmans à Mayotte [CREMM] (02/10/2018).

transformations, et notamment sous l'influence d'un islam confrérique, marqué par le soufisme qui s'est développé dans l'archipel aux 19^e et 20^e siècles.

C'est dans ce vocabulaire de la cohabitation entre animisme et Islam, et entre différentes tendances de l'Islam que puisent les acteurs politiques et religieux pour présenter l'Islam mahorais comme « différent », « particulier » ou « singulier ». Au cours des entretiens, l'Islam mahorais a été qualifié d'Islam « ancien », « (multi)séculaire » ou « traditionnel », mais aussi « mélangé », « métissé », « culturel » et « animiste » (près d'une dizaine d'occurrences pour chacun de ces termes).

Relativement assumée à Mayotte, cette subsistance de l'animisme, ou cette pratique d'un Islam mouvant, devient problématique au regard de certains partenaires musulmans de l'Océan Indien. Ainsi, Younoussa Abaine, directeur de la médiation et de la cohésion sociale au sein du Conseil départemental, indiquait que lors des événements auxquels étaient conviés des savants musulmans arabes ou indiens, la thématique de l'animisme et de ses survivances dans l'Islam mahorais ne pouvait pas être affichée, sous peine de créer des tensions :

« ici les gens sont musulmans, mais y'a beaucoup d'animisme. Mais nous, après à la fin, on a refusé de mettre sur la fiche, parce qu'il y a des conférenciers internationaux qui vont venir, et comme l'animisme c'est contraire à l'Islam... Quand j'ai parlé de ça, le DGA a dit non, là tu résous le débat alors que le débat vient de commencer. J'ai dit non mais moi, si on invite des conférenciers qui connaissent l'Islam et qu'on dit que les musulmans de Mayotte sont aussi animistes, là ça va pas [rires]. Mais on peut étudier l'animisme, parce que vraiment ça existe. On vit avec les djinns ! »²⁴

Malgré la demande du Directeur général adjoint du Conseil départemental, souhaitant voir apparaître l'animisme dans les thématiques d'une conférence sur l'Islam mahorais, Younoussa Abaine a fait part de ses réticences face à cet affichage, tout en confirmant de fait ce poids concret de l'animisme. Malgré cette construction syncrétique, l'Islam à Mayotte demeure dans les esprits un Islam « sunnite », « chaféite », « confrérique » et/ou « soufi », selon les termes les plus employés.

3. Une laïcité hors-champ à Mayotte

Le 13 juin 1843, lorsque le capitaine Passot revient avec deux navires (la Sarcelle et la Lionne) et près de 40 soldats pour prendre effectivement possession de l'île, cédée deux ans plus tôt par le sultan Andriantsoly, les spécificités culturelles et religieuses des habitants de l'île sont au cœur des premiers échanges. Passot prévient ses hommes qu'ils vont se retrouver face à « une population superstitieuse », mais leur demande de

²⁴ Extrait des entretiens réalisés à Mamoudzou avec Younoussa Abaine, Directeur de la médiation et de la cohésion sociale du Conseil Départemental (14/09, 19/09 et 27/09/2018).

respecter « les mœurs et la religion, [...] leurs préjugés et leurs croyances ». Quelques heures plus tard, s'adressant aux habitants présents il laisse toute sa place à l'Islam :

« Habitants de Mayotte, le règne du Roi des Français est le règne de la justice et de l'équité, les peuples qu'il gouverne, aussi nombreux que les étoiles du ciel, bénissent chaque jour son nom et prient Dieu et le grand Mahomet de prolonger une vie qui leur est si chère. »
(Charpentier [dir.] 2007)

Dans ce même esprit, l'article 7 du traité de cession de Mayotte à la France laisse entendre que la justice sera rendue en alliant pleinement Français et Mahorais²⁵, mais rapidement ce « simulacre de la participation mahoraise » est abandonné (Raos 1999, 90). Par l'ordonnance royale du 26 août 1847, les juges mahorais, décrits comme guidés par « le caprice » et « l'arbitraire », sont rapidement écartés au profit d'une justice métropolitaine « impartiale » et « équitable » (Raos 1999, 92). Dans les premiers temps de sa présence, la France a donc tenté de réduire l'emprise musulmane à Mayotte, en favorisant la « limitation progressive de la justice musulmane au profit de la jurisprudence française », comme cela avait déjà été fait en Algérie (Achi 2015, 48). Mais en 1849, un nouveau « projet d'ordonnance pour régler l'administration de la justice à Mayotte et Dépendances » est rédigé (Ahmed 1999, 103). Des tribunaux français jugent désormais les affaires pénales et des juges de paix à compétence étendue sont progressivement instaurés dans chaque île des Comores (Coudert 1952, 235 ; Martin 2010, 104). Mais la justice cadiale est finalement maintenue, et garde le monopole sur les affaires « indigènes », malgré quelques remises en cause récurrentes²⁶.

En parallèle, dès 1845, les premières missions catholiques sont mises en place, pour « montrer aux insulaires que leurs nouveaux maîtres avaient eux aussi une pratique religieuse » (Ahamadi 1999, 143). Très rapidement, « les relations des missionnaires avec l'administration furent souvent tendues », le commandant supérieur Pierre Passot refusant par exemple de voir un troisième prêtre s'installer « par crainte d'une réaction des musulmans » (Martin 2010, 92). Passot obtint également qu'une mosquée soit construite par la France, avant l'édification de l'église de Dzaoudzi en 1849. Mais la révocation de Passot, considéré comme un artisan trop zélé de la tolérance religieuse prônée par la Monarchie de Juillet, marque un regain dans l'œuvre civilisationnelle de l'île. Les différents commissaires qui se succèdent à la tête de l'île sont mus par une vision très péjorative des pratiques religieuses mahoraises. En 1851, Philibert Bonfils, considérant dans ses rapports successifs que les habitants vivent « dans le paganisme le plus profond » et cultivent « le vice de l'ivrognerie » (Martin 2010, 72 ; Raos 1999, 144),

²⁵ Ainsi, « les discussions, disputes ou différends quelconques qui s'élèveraient entre les Français et les anciens habitants de Mayotte seront jugés par des hommes sages et éclairés, choisis dans les deux populations et désignés par sa Majesté le Roi des Français ou par son représentant à Mayotte » (Raos 1999, 91).

²⁶ Ainsi, en 1912, « certains fonctionnaires hostiles à l'islam et désireux d'unifier la législation des Comores et celle de la Grande Île [Madagascar], avaient même envisagé de supprimer la justice indigène », finalement maintenue et confortée par un décret de 1934 (Martin 2010, 112).

initie en 1855 la construction d'un village chrétien à Mamoudzou. Finalement, quelques années plus tard, ce lieu n'accueille que quelques familles malgaches et des militaires qui lui donnent la réputation d'être un lieu de débauche et de prostitution (Raos 1999, 92). Joseph Ferdinand Hayes accélère quant à lui l'arrivée des Jésuites sur l'île à la fin des années 1860, qui cherchèrent à « s'imposer par la négation immédiate des références culturelles mahoraises » (*op. cit.*, 149). Après la marginalisation des Jésuites dix ans plus tard, au profit de la congrégation du Saint-Esprit, les relations se pacifièrent et la mission catholique demeura en retrait.

Cependant, une conjonction d'éléments va provoquer très rapidement un fort désintérêt colonial pour Mayotte. Dans les premiers rapports des années 1840, l'officier de marine Guillain, le capitaine Passot, le commandant Protet ou le consul Noël voient dans Mayotte un lieu pour satisfaire toutes leurs ambitions stratégiques, à la fois militaires et commerciales. L'île est amenée à devenir rapidement « un pistolet chargé sur le cœur de Madagascar », « l'arsenal militaire de la France dans les mers de l'Inde », « le centre d'un commerce considérable », « un asile assuré pour nos vaisseaux, une citadelle imprenable au milieu des mers. Une autre Malte dans les mers de l'Inde » (Martin 2010, 59). Mais très rapidement, les grands projets s'effondrent. La fortification de l'île coûterait trop cher, et seuls quelques bâtiments défensifs sont construits. Le port de carénage n'est pas constructible, et Dzaoudzi reste un « port franc léthargique » (*op. cit.*, 85). Les Marquises sont préférées à Mayotte pour y construire un lieu de déportation. Les premiers rendements agricoles sont moindres que ce qui était anticipé. Et une fièvre au « caractère épidémique » se déclare en 1849. En d'autres termes, « l'intérêt de Mayotte fut finalement jugé à peu près nul dans tous les domaines, avec une petite réserve pour les perspectives agricoles » (*op. cit.*, 61) et les fonctionnaires métropolitains « se lamentaient de la dureté du climat, des difficultés d'approvisionnement, de l'inconfort des maisons, du manque d'écoles, des conditions de vie difficiles » (*op. cit.*, 110). La désillusion est si grande que l'investissement dans l'île est réduit à la portion congrue. Seul un hôpital est construit, et la première école ouverte en 1865 est fermée la même année, faute d'élèves. Les tâtonnements statutaires sont un bon révélateur de ce désintérêt grandissant pour Mayotte. Après la « relative stabilité statutaire » d'avant la Troisième République, Mayotte est tour à tour rattachée à La Réunion (1841-1843), à Nossi-Bé (1844), de nouveau à La Réunion (1896-1897) puis à Madagascar (1908-1946), « noyant Mayotte et les Comores dans un vaste ensemble hétéroclite » (Denis et Rezzi 2011, 134). Cette situation transforme la question religieuse à Mayotte en une préoccupation très anecdotique, alors qu'elle demeure dans le même temps un intérêt central, voire crucial en Algérie, à Madagascar ou en Afrique de l'Ouest (Achi 2004 ; Duteil 2007 ; Foster 2013 ; Grandhomme 2009 ; Harrison 1988 ; Robinson 2004 ; Triaud 2006).

Plus encore, les cadis, juges musulmans mahorais, d'abord écartés des questions judiciaires, occupent très vite une place non négligeable aux côtés de la justice et de l'administration françaises (voir Partie 1, Section 3, Chapitre 1). Les agents du pouvoir colonial étant peu nombreux à Mayotte, ils sont très rapidement obligés de travailler avec

et/ou de déléguer une partie de leurs tâches aux « élites locales », parmi lesquelles on trouve nombre de cadis et d'« hommes de foi ». Dès lors, ces cadis « se voient confier progressivement des missions normalement dévolues à l'administration » et « la justice de paix et l'état civil autochtone que faute d'employés en nombre suffisant, l'administration coloniale ne peut assurer », et cela sans « aucun réel contrôle » (Denis et Rezzi 2011, 131- 32).

De la même manière, l'éducation est négligée à Mayotte, ce que déplorent les inspecteurs des colonies successifs. En 1921, l'île ne compte que trois écoles, dont une école congréganiste de jeunes filles, qui ne scolarisent que soixante élèves. Dix ans plus tard, neuf écoles primaires publiques scolarisent 2 % des enfants mahorais, et le niveau des instituteurs malgaches et comoriens engagés est souvent critiqué. Au début du 20^e siècle, c'est donc la soixantaine d'écoles coraniques qui encadre la plupart des enfants mahorais. Si quelques fonctionnaires « qui y voyaient une menace pour l'influence française », cherchent à contrôler ces établissements, ils restent très majoritaires et libres d'enseigner leurs contenus (Martin 2010, 114).

Animée par une stratégie initiale de contrôle de l'Islam, la France finit rapidement par déléguer une grande partie de ses missions administratives, éducatives et judiciaires à des acteurs musulmans mahorais. Dans ce contexte, Mayotte est largement tenue à l'écart des débats relatifs à la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905. Comme l'indique Raberh Achi, Mayotte et les Comores étant rattachées à Madagascar, un « projet de décret fut préparé » visant d'abord l'application de la loi aux quatre îles de l'archipel comorien. Mais l'article 35 du décret du 11 mars 1913 portant application de la loi de 1905 à Madagascar excluait finalement ces deux dépendances à majorité musulmane, et annonçait qu'une décision serait prise ultérieurement (Achi 2015, 50- 51). En 1939, les décrets-lois du ministre des colonies Georges Mandel, des 16 janvier et 6 décembre, instaurent une dérogation à l'application de la loi de 1905 dans certains territoires ultramarins, parmi lesquels se trouvent Mayotte, confirmée par l'ordonnance de 1981 relative à la justice à Mayotte. Les changements statutaires successifs (collectivité d'Outre-mer [1976-2001], collectivité départementale [2001-2011], département d'Outre-Mer [depuis 2011]) n'ont pas modifié cette situation²⁷. La justice musulmane a été maintenue en place jusqu'en 2010, et le principe de laïcité n'y est pas applicable, hormis autour de la question du port ostensible de signes religieux dans les établissements scolaires depuis 2004 (voir Partie 1, Section 3, Chapitre 4). À Mayotte, au même titre qu'en Guyane, « ces collectivités territoriales peuvent donc subventionner des activités dépendant des cultes ou des édifices du culte dans le respect du principe de laïcité et à la condition qu'il existe un motif d'intérêt général » (Maurey 2015, 61).

²⁷ « Le passage à ce nouveau régime n'emporte pas, par lui-même, l'extension de la loi du 9 décembre 1905 à Mayotte » (Observatoire de la laïcité 2014, 91).

Chapitre n° 3 Un islam minoritaire. La Réunion et les musulmans réunionnais

La Réunion est très longtemps restée à l'écart de ces circulations commerciales constantes dans l'océan Indien. S'il est difficile d'affirmer que les Austronésiens ont fait escale sur l'île, ils connaissaient vraisemblablement la zone (Allibert 2007). Mais La Réunion n'apparaît sur les cartes de géographes – et notamment celles d'Al Idrissi - qu'à partir du 12^e siècle. Affrontant des conditions difficiles, des navigateurs arabes auraient découvert l'île Maurice, puis Rodrigues et La Réunion, qu'ils nommèrent respectivement : *Dina Arobi* (« île dévastée » ou « abandonnée »), *Dina Mozare* (« île de l'est ») et *Dina Morgabine* (« île de l'ouest »)²⁸. Au début du 16^e siècle, plusieurs navigateurs portugais suivant la route des Indes passent au large de ces îles. La Réunion devient alors *Santa Apollonia*, au sein de l'archipel des *Mascarenhas*. Au 17^e siècle, des navires néerlandais confirment l'existence de l'île, et des navires anglais font escale sur cette île vierge qu'ils nomment *England's Forest*. Mais l'île demeure inhabitée. En 1638 puis en 1642, Étienne de Flacourt, commandant de Fort-Dauphin à Madagascar, accoste à La Réunion, prend possession de l'île au nom du roi de France (Louis XIII) et la baptise *Île Bourbon*. Ce n'est qu'à partir de cette présence française que La Réunion commence à être peuplée, d'abord par une dizaine de mutins bannis de Madagascar (1646 et 1654), puis par une vingtaine de colons français et leurs esclaves malgaches (1663 et 1665). Finalement, « La Réunion se peuple véritablement à la fin du 17^e siècle grâce à l'arrivée de flibustiers, de Bretons et de Normands, lesquels s'appuient sur les esclaves transportés par la Compagnie orientale des Indes depuis Madagascar, le Mozambique, les Comores et les comptoirs de l'Inde » (Berger et Blanchy 2014, 16). La Réunion compte 76 habitants en 1671, 216 en 1686, 734 en 1704 et 2 500 en 1744. Ce peuplement colonial particulier de l'île, et les métissages qui en découlèrent entre colons et esclaves, marquent le début de cet « extraordinaire *melting pot* » (Amode 2002, 13), si souvent mis en avant dans les descriptions de ce département français (présenté comme un véritable « kaléidoscope », « métissé », « cosmopolite », etc). L'implantation de l'Islam y est donc très tardive, et singulière au regard de ce qu'a pu connaître l'océan Indien en général, et l'archipel des Comores en particulier. D'abord largement dominé (Partie 3.1.), la religion musulmane est restée minoritaire (3.2.). Aujourd'hui, sur les 850 000 habitants que comptent la Réunion, la population musulmane ne semble pas dépasser les 60 000 personnes, dont 23 à 25 000 Indo-musulmans et 30 000 Comoriens et Mahorais (Mourrégot 2010). Au-delà de la

²⁸ L'orthographe de cette dernière varie (*Dina/Divia* et *Morgabine/Moghrabin*), laissant à penser que ces explorateurs arabes auraient également pu être originaires de l'Inde, le terme « diva » dérivant du sanskrit (North-Coombes 1980).

prégnance de nombreux cultes, c'est l'enracinement difficile du catholicisme qui a mené à un processus de laïcisation contrastée de l'île (3.3.).

1. De l'islam dominé...

Du fait de ce peuplement colonial français, La Réunion a connu une implantation religieuse prioritairement chrétienne, et avant tout catholique. Aujourd'hui, la forte présence de cette religion s'observe concrètement dans les toponymes des villes et dans le nombre de cathédrales, d'églises et de chapelles - près d'une centaine - répartis sur le territoire. Si l'historien Claude Prudhomme évoque une population insulaire à 90 % catholique, cette domination n'est pas allée de soi. Découverte tôt, mais restée inhabitée, l'île voit arriver une vingtaine de personnes débarquant à l'ouest de l'île, à Saint-Paul, en 1665. Parmi ces premiers colons, on ne compte aucun curé. La monarchie a longtemps délaissé l'île, et n'a pas cru bon d'y envoyer d'importants contingents de missionnaires. Le catholicisme a mis d'autant plus de temps à s'implanter qu'avec l'essor d'une culture caféière et le recours massif à l'esclavage, les colons sont rapidement devenus numériquement minoritaires. On compte « un Blanc pour un Noir en 1715 » et « un pour quatre en 1776 » (Prudhomme 1984, 13). Au départ, ce sont des religieux de passage qui assurent la tenue plus ou moins régulière du culte, avant qu'une mission de prêtres lazaristes soit installée (1712), puis que la Compagnie maritime des Indes s'engage contractuellement avec la Congrégation de la Mission (1736). Les premiers colons ont par ailleurs farouchement refusé que soit engagée la christianisation des esclaves. Dès lors, lorsque des missionnaires sont envoyés sur l'île en 1817, ils reviennent en dressant un tableau très alarmiste au Roi de France : le nombre de clercs est très faible, les moyens alloués sont minimes, la désaffection religieuse galopante et l'immoralité généralisée. Entre 1840 et 1848, le missionnaire Alexandre Monnet renforce l'hostilité des colons. Abolitionniste « convaincu mais pragmatique », il crée une « Mission des Noirs » pour engager l'évangélisation des esclaves (*op. cit.*, 83). Il faut attendre les années 1850 pour que les congrégations de Jésuites (Compagnie de Jésus), de Lazaristes (Congrégation de la Mission) ou de Spiritains (Congrégation du Saint-Esprit) se multiplient. Le diocèse colonial commence alors à recruter davantage de clercs, à étendre ses paroisses, à construire des églises en dur et à mettre en place un réseau d'écoles catholiques. Mais l'anticléricalisme prégnant se solde par des épisodes violents, et par des émeutes à Saint-Denis en 1848 ou en 1868. La mise en place d'une « chrétienté structurée autour d'un clergé puissant » est donc longue (*op. cit.*, 31), et l'établissement d'un « clergé autochtone » difficile à mettre en œuvre (*op. cit.*, 246).

Dans ce contexte de domination – même fragile – du catholicisme, d'autres religions s'implantent à La Réunion : l'animisme, l'hindouisme, le taoïsme, le bouddhisme ou l'islam. Comme les autres, la religion musulmane arrive sur l'île par le biais de l'esclavage, puis de l'engagisme. La grande majorité des esclaves à La Réunion était originaire d'Inde,

l'économie de plantation ayant forcé près de 180 000 Indiens à travailler dans les champs de l'île (Prudhomme 1984, 305). Mais les premiers esclaves venaient non seulement d'Inde du Sud, mais aussi de la côte orientale de l'Afrique, de Madagascar, des Comores (Nemo 1983, 11), de la Chine via la Malaisie (Yu-Sion 2003), mais aussi de Mascate, d'Oman et du Yémen (Amode 2002, 62). Dès 1704, parmi les 34 esclaves envoyés sur l'île, l'un est décrit comme un « maure », c'est-à-dire considéré comme musulman. En 1820, on compte près de 1 800 esclaves indiens hindous, et autant d'esclaves musulmans²⁹. Après une première tentative d'interdiction gouvernementale de la traite (1815-1817), l'esclavage est officiellement aboli en 1848, et l'économie réunionnaise fonctionne désormais par le recours à l'engagisme. Une nouvelle fois, les travailleurs engagés sous contrat sont recrutés principalement en Inde³⁰, mais aussi en Afrique orientale, à Madagascar et aux Comores, qui fournissent près de 30 000 travailleurs.

À cette époque, le clergé obtient plus de moyens pour moraliser à la fois les esclaves devenus libres et les travailleurs engagés, et le nombre de baptêmes s'accélère. Face à l'augmentation de la criminalité, beaucoup de colons se montrent peu convaincus des effets de ces missions, mais y voient tout de même un moyen d'amoindrir les risques d'une « révolte noire » (Prudhomme 1984, 124). Nombre d'engagés se voient donc contraints de se convertir à la religion du roi de France. Quelques marins musulmans originaires du Bengale – les Lascars –, recrutés par les compagnies installées à La Réunion et surtout à Maurice (Bousquet 2011, 450-51), obtiennent le droit d'acheter des terrains, pour y construire une mosquée à Port-Louis notamment (Maurice), et quelques concessions dans les cimetières de Saint-Denis et Saint-Paul (La Réunion). Ils obtiennent également, en complément de leur solde, une certaine quantité de beurre de karité, pour ne pas avoir à utiliser de saindoux³¹. Mais hormis ces quelques libertés accordées, les esclaves affranchis et les engagés hindous, taoïstes et musulmans n'ont que peu de moyens de pratiquer leur culte. Ces derniers travaillent et vivent dans les grandes « habitations » sucrières, et ne possèdent pas de lieu dédié à la pratique du culte (Eve 2005a, 77-130). Pourtant, cette situation contraignante n'empêche ni l'émergence de rites syncrétiques (comme le *Nargoulan*³²), ni surtout l'existence d'une double pratique

²⁹ D'après Ismaël-Daoudjee Amode, lors de la conférence de présentation de l'édition revue et augmentée de son ouvrage, à l'occasion du centenaire de la mosquée de Saint-Paul, le 26 juin 2019.

³⁰ Entre 1849 et 1889, plus de 63 500 travailleurs engagés ont été recrutés en Inde, principalement des Tamouls d'Inde du Sud (Ramsamy-Nadarassin 2012, 13). D'autres sources avancent des statistiques encore plus importantes, à hauteur de près de 120 000 Indiens engagés entre 1860 et 1885 (Delval 1987, 8).

³¹ D'après Ismaël-Daoudjee Amode, lors de la conférence du 26 juin 2019.

³² À La Réunion comme à Maurice, dans les usines, puis devant les temples hindous, des mâts sont érigés, coiffés d'une main tournée vers le ciel - dont les cinq doigts représenteraient les cinq piliers de l'Islam – et de drapeaux à cinq, sept ou neuf couleurs (Beniamino 1996). D'après l'anthropologue Christian Barat, ce culte au dieu « du Pavillon » ou « de la main » (*Nargoulan* ou *Nargoulam* selon les orthographes), a été implanté par les Lascars venus d'Inde, et implanté particulièrement auprès des Malbars, hindous venus d'Inde (Barat 1989).

spirituelle. Ainsi, « après la loi de naturalisation de 1884 concernant les Indiens, ceux qui adhèrent au catholicisme pour marquer leur désir de francisation, n'abandonnent pas nécessairement leur foi première » (Eve 2005b, 4). L'historien Claude Prudhomme confirme ainsi que « l'hindouisme en particulier témoigne d'une remarquable aptitude à structurer la foi chrétienne en fonction de ses concepts et de ses croyances » (Prudhomme 1982, 97). Face au maintien de ces rites, et surtout face aux émeutes de travailleurs qui refusent cette christianisation forcée, comme à Saint-Denis en novembre 1848, les colons commencent à consentir à la tenue de certaines pratiques religieuses. Les processions cultuelles hindoues sont tolérées dans les rues de certaines villes, certains intendants et ordonnateurs « autorisent aux Lascars, Indiens et autres la pratique de leur culte jusqu'à onze heures du soir » (Eve 2005b, 6). Enfin, si une chapelle catholique protège chaque usine, le début de chaque campagne sucrière est marqué, à la demande des directeurs, par une cérémonie sacrificielle hindouiste et par une bénédiction musulmane. Malgré ces assouplissements, les travailleurs africains, chinois et indiens ont cherché à construire de véritables lieux cultuels, si bien qu'en 1906 il existe une mosquée et une pagode à Saint-Denis, et trois temples hindous à Saint-André, Saint-Paul et Saint-Pierre. Ce maintien de cultes concurrents ne manque pas de susciter l'hostilité du clergé catholique, qui cherche régulièrement à faire interdire ces activités, à l'image des curés de Sainte-Marie et de Saint-Leu qui demandèrent en 1940 un arrêté municipal contre « le bruit des tam-tam » et les « processions de la fête du Pongol » (Eve 2005b, 25). À l'instar d'autres cultes, l'Islam pratiqué par les anciens esclaves et par les nouveaux travailleurs sous contrat demeure donc dominé, et cantonné aux marges de ce que les colons et le clergé local tolèrent.

2. ... à l'Islam minoritaire

La situation de l'Islam à La Réunion a changé à partir des années 1850. Dans le prolongement de l'installation de travailleurs engagés indiens, hindous mais aussi musulmans, des immigrants indiens s'installent à Maurice et à La Réunion. Originaires d'un riche État du nord-ouest de l'Inde – le Gujarat –, ces pionniers de l'immigration gujaratie sont au départ « des hommes jeunes, majoritairement issus de familles d'agriculteurs et, en plus faible proportion, de propriétaires terriens et de commerçants » (Mourrégot 2008a, 141). Aujourd'hui dénommés « Zarabes »³³, ces musulmans sunnites de rite hanafite, ont souvent créé à leur arrivée dans les deux îles des boutiques d'artisanat, des entreprises de transports, mais surtout des franchises commerciales de matières

³³ D'après Ismaël-Daoudjee Amodé, les archives des services de l'immigration révèlent qu'en face de la catégorie « caste », beaucoup de travailleurs engagés puis d'immigrés étaient désignés comme « musulmans » ou comme « Indiens mahométans de Bombay ». Mais les Indiens originaires du Gujarat étaient identifiés comme « Zarabes », ce qui constituerait une référence à un groupe musulman issu de l'Hadramaout (conférence du 26 juin 2019).

premières et de textiles. Avec le recul, si la « remarquable homogénéité » de ces jeunes hommes, originaires de la même province, des mêmes districts, et souvent des mêmes villes et villages³⁴, et ayant une origine sociale proche, a marqué les esprits, c'est leur évolution statutaire qui a joué un rôle déterminant dans les transformations religieuses ultérieures (Mourrégot 2010, 27) : ils sont arrivés « libres, ni asservis, ni engagés » (Amode 2002, 62).

Cette immigration n'en demeurerait pas moins contrôlée. Les immigrés du Gujarat ont dû passer par une période de quarantaine dans les deux lazarets de l'île (1953) (Mourrégot 2010, 57) ; s'acquitter d'une taxe pour obtenir un permis de résidence (1867) ; se voir délivrer une carte de séjour (1882) dont les conditions d'obtention ont été progressivement durcies (1887), et qui les a obligé à devoir dans un premier temps posséder un permis de résidence provisoire, assorti d'un droit de circuler d'un mois, avant de pouvoir prétendre à un réel permis de séjour (1888). L'immigration s'est accélérée au tournant du 19^e siècle, suite au déclin économique du port de Surat, au profit de Bombay. Ainsi, le nombre d'immigré·es originaires du Gujarat, et de descendant·es né·es à La Réunion, a continuellement augmenté, passant de 20 personnes en 1882 à 25 000 en 2006.

Arrivés librement, ces immigrés indiens musulmans échappent à la volonté du clergé de christianiser les travailleurs engagés hindous. Malgré les accommodements locaux des maires, le clergé a sans cesse démontré son hostilité aux temples et aux processions hindoues. Même si la mission indienne confiée aux Jésuites possède peu de moyens pour mener à bien son œuvre de conversion, elle peut compter sur le soutien d'Indiens déjà christianisés en Inde. Malgré tout, la chapelle Saint-Thomas-des-Indiens achevée en 1865 à Saint-Denis reste vide, et seuls 8 à 10 % des Indiens deviennent chrétiens, la plupart restant également fidèle aux « rites ancestraux ». L'Église catholique considère que l'île compte 45 000 infidèles à la fin du 19^e siècle, dont 40 000 Indiens (Eve 2005b, 17). Ainsi, « tolérée mais soigneusement endiguée et vigoureusement attaquée par l'Église, la religion hindoue n'a qu'une existence précaire. La méfiance ambiante pour un groupe refusant l'assimilation s'exprime en permanence et n'épargne même pas les Indiens catholiques » (Prudhomme 1984, 320). De leur côté, les premiers travailleurs engagés chinois repartent largement vers la Chine, tant ils « refusent la condition servile, dénoncent le non-respect du contrat et les mauvais traitements infligés par leurs employeurs des plantations » (Yu-Sion 2003). Mais les immigrés arrivés libres de Chine à partir des années 1860, et surtout après les années 1920 prennent une autre voie. En effet, « la communauté chinoise choisit après 1945 la voie de la christianisation » (Prudhomme 1984, 325).

³⁴ Durant les premières années de leur installation, et jusqu'à la formation des premières associations, des conflits importants ont divisé les Gujaratis originaires de la ville de Surat (les « Surtees ») de ceux originaires de Bharuch (les « Baïssab ») (Delval 1987, 20 ; Mourrégot 2008, 140 ; 2010, 35-36).

Au contraire, les artisans, commerçants et propriétaires indiens musulmans habitent « en marge de la société créole » et « n'inquiètent pas encore l'Église catholique ». Dès lors, « il n'est pas question de les convertir, d'autant que l'Islam est considéré inentamable » (Prudhomme 1984, 245). Mais cette « résistance sans faille à l'influence catholique », finira par susciter « la méfiance ou l'hostilité du clergé ». Ainsi, peu après la construction de la mosquée du Tampon en 1958, l'Église catholique fait le choix d'une installation qui perdure jusqu'à aujourd'hui : « la construction d'une immense croix devant la petite mosquée du Tampon symbolise les limites de la tolérance longtemps concédée » (*op. cit.*, 325).



Mosquée du Tampon [© Hugo Bréant].

L'explication de cette progressive implantation musulmane à La Réunion ne saurait s'expliquer par la prégnance spécifique de la religiosité dans l'île, tant nous voyons bien qu'au fil des siècles, d'autres groupes religieux, comme les hindouistes ou les taoïstes, ont été la cible d'un effort - important, bien qu'inégal - de christianisation. Le tournant de l'institutionnalisation de l'Islam s'explique plutôt par la forte respectabilité socio-économique acquise par les grandes familles commerçantes musulmanes.

La réussite économique de nombre de ces immigrés gujaratis fut rapide. Si les Indo-musulmans ne représentent que 2 % de la population réunionnaise, les commerçants gujaratis installés comme représentants de grandes maisons de commerce indiennes, propriétaires d'industries sucrières, ou comme commerçants au détail puis de gros à partir des années 1970 (Delval 1987, 19 ; Nemo 1983, 145- 86), regroupent près de 60 % des activités commerciales de l'île (Delval 1987, 23). Les travaux consacrés aux Indo-musulmans réunionnais reviennent ainsi sur les parcours ascensionnels de ces grandes familles commerçantes : Amode, Badat, Bobate, Daoudjee, Dindar, Locate, Mogalia, Moullan, Omarjee, Patel, Ravate, Sulliman, etc. (Amode 2002, 83- 112). Encore aujourd'hui, la presse réunionnaise célèbre régulièrement « les compétences commerciales des "zarabes" »³⁵, dans des termes ambivalents, à la fois laudatifs et stigmatisants.

³⁵ « Comme chacun sait, les caricatures se basent toujours sur la réalité, or il en est une que personne ne saurait contester : à l'instar des chinois, les zarabes ont magnifiquement réussi dans le commerce. C'est même à partir de cette activité qu'ils se sont intégrés dans la vie économique, mais aussi religieuse, sociale, culturelle et même identitaire de l'île » (Clicanoo.re 2011).

Nombre d'immigré·es du Gujarat et/ou de descendant·es d'immigré·es

Année ³⁶	Immigrés	Immigrées	Total
1882	-	-	20
1887	174	26	200
1892	113	27	140
1897	170	34	204
1902	228	88	316
1907	292	85	377
1911	494	90	584
1921	557	152	709
1925	682	272	954
1931	826	499	1 325
1936	780	523	1 303
1948	-	-	2 500
1961	-	-	4 000
1967	-	-	4 500
1987	-	-	8 000
2006	-	-	23-25 000

L'essor rapide des commerçants indo-musulmans, mais aussi chinois, a suscité un vif mouvement de rejet de la part des populations déjà installées sur l'île. Les commerçants créoles ont fait pression sur les autorités pour limiter cette concurrence. En 1892, le durcissement de la taxe de séjour, et l'instauration de taxes sur les marchandises indiennes ont été obtenus par la mobilisation en faveur d'un fort protectionnisme réunionnais. De la fin du 19^e siècle à la Première Guerre mondiale, la presse locale s'est largement fait le héraut de ce « péril asiatique » (Mourrégot 2010, 58). En 1898, le journal républicain *Le Ralliement* écrit que « l'Arabe [comprendre le « Zarabe », indo-musulman] procède à La Réunion comme le Juif en France [...] L'intérêt de La Réunion est de mettre les Arabes dehors [...] Ce qu'il faut, c'est leur rendre la vie tellement impossible qu'ils partent d'eux-mêmes » (*op. cit.*, 59). En 1914, le journal *La Bataille sociale* explique que « l'Asiatique est bien l'ennemi du Créole, comme la bourgeoisie capitaliste ». Quant au journal *La Patrie créole*, dont la devise est « Bourbon aux Bourbonnais », il fustige ces « Boches locaux » en supposant une proximité politique avec la Turquie, et donc avec l'Allemagne (*op. cit.*, 63-64). L'hostilité est si forte qu'en novembre 1915, dans la ville de Saint-Joseph, à la suite d'une augmentation des prix du riz, huit magasins détenus par des Indo-musulmans et des Chinois sont attaqués et pillés (Eve 2005b, 26). Ce rejet des étrangers trouve un écho politique, puisqu'en 1922, le gouverneur de La Réunion écrit au ministre des Colonies que « ces deux groupes, Chinois et Indiens de Bombay vivent sur le pays, mais entièrement en dehors de lui » (Mourrégot 2010, 61). La crise

³⁶ Les données proviennent de trois sources : jusqu'en 1936 (Amode 2002, 29) ; de 1882 à 1987 (Delval 1987, 21) ; en 2006 (Mourrégot 2008a, 141).

économique des années 1930 avive ces débats, et favorise une série de mesures économiques restrictives, interdisant certaines activités aux étrangers, les obligeant à posséder une carte d'identité, à verser un dépôt de garantie à leur arrivée sur l'île, puis à payer une taxe mensuelle, mais aussi à tenir leur comptabilité en français. En 1935, un décret gouvernemental a même engagé l'arrêt de cette immigration, qui n'a pu reprendre qu'au moment de la départementalisation de 1946 (Amode 2002, 34). Ainsi, en 1936, plus de 900 retours vers l'Inde étaient enregistrés (Mourrégot 2010, 64).

Redoutés comme concurrents commerciaux, les Indo-musulmans sont toutefois libres d'exercer leurs activités religieuses comme ils l'entendent, tant « leur appartenance religieuse n'intéresse et n'inquiète personne » (*op. cit.*, 60). Ainsi, « populations créoles et nouveaux arrivants, tous sont obligés de composer avec le catholicisme, et finalement de l'adopter comme leur religion, à l'exception de la petite communauté musulmane » (Prudhomme 1982, 82).

La relative liberté de mouvement des Indo-musulmans et la réussite économique précoce de certaines familles a très tôt permis d'acquérir des terrains pour y construire des mosquées. En effet, un pourcentage des bénéficiaires commerciaux était systématiquement consacré à des activités spirituelles. Ainsi, après les acquisitions foncières des années 1890, des mosquées sont construites et des cimetières sont inaugurés, d'abord à Saint-Denis (1905 et 1915) et à Saint-Pierre (1913 et 1924), deux villes où se concentrent 60 % de la population musulmane de l'île jusqu'à aujourd'hui (Mourrégot 2010, 22), puis dans d'autres villes comme Saint-Paul (1922), et plus tardivement Saint-Benoit, Saint-André, Le Port ou Saint-Louis (Mourrégot 2008b). Bien entendu, ces achats ne se sont pas faits sans résistance locale. Pendant plusieurs décennies, les sépultures musulmanes sont confinées dans certaines parties des cimetières catholiques, souvent séparées d'un mur et d'une porte, comme l'étaient les tombes des esclaves (Eve 1994). La loi du 5 avril 1884 a même interdit la création de cimetières confessionnels (Eve 2005b, 26). À Saint-Denis, la demande de création d'un véritable cimetière musulman, en lieu et place d'un simple carré musulman plus ou moins délimité, a été rejetée pour des raisons d'hygiène en 1900, après une enquête de quartier. Renouvelée en 1911, la demande a été acceptée un an plus tard, « sous réserve de prendre toutes les dispositions nécessaires pour respecter la salubrité publique », et ce malgré les nouvelles protestations et pétitions du voisinage. En 1937, le gouverneur a cette fois refusé une nouvelle demande dyonisienne (Mourrégot 2010, 63).

Généralement proscrit dans l'espace public, et relégué aux marges des usines et des habitations ouvrières, le culte musulman qui était dominé à La Réunion pendant les périodes esclavagiste et engagiste, s'est progressivement transformé sous l'impulsion des immigrés gujaratis. La multiplication des boutiques florissantes, puis la construction d'édifices religieux au cœur des centres-villes permettent d'acquérir rapidement une certaine visibilité. Associé à la bourgeoisie commerçante gujaratie, l'Islam est reconnu et se dote d'une forte respectabilité sociale et politique, qui favorise son institutionnalisation autour de lieux et d'associations structurantes. Les travaux

académiques consacrés à la « communauté indo-musulmane » présentent tous les Gujaratis comme de « petites minorités [...] ayant réussi leur intégration », et qui ont pu et « su sauvegarder leur identité culturelle et religieuse » (Delval 1987, 11). Cette mise en récit se retrouve également dans les entretiens sociologiques réalisés, avec des enquêtés issus de ces familles, mais aussi d'autres communautés réunionnaises [« Malbars » hindous, Comoriens, etc.] (voir Partie 2, Section 1, Chapitre 3).

Dès lors, du fait de ce processus d'institutionnalisation, l'Islam à La Réunion – demeuré numériquement minoritaire – reste profondément associé aux Réunionnais·es immigré·es et originaires du Gujarat. Une chronologie devenue consensuelle semble faire se succéder différentes vagues d'immigration, s'ajoutant tardivement à cette présence gujaratie pionnière³⁷ : une immigration chiite depuis Madagascar (1970'), une immigration sunnite chaféite depuis les Comores (1970') puis Mayotte (1990'), une immigration sunnite malékite depuis le Maghreb ou la France métropolitaine (1990'). Pourtant, comme nous l'avons indiqué dans la sous-partie précédente, dans chacun de ces cas, il ne s'agit là que de l'accroissement démographique dans l'île d'une diversité ancienne des origines musulmanes. En effet, si l'immigration depuis les Comores s'est renforcée après l'indépendance des Comores en 1975, et s'est accélérée dans les années 1990 dans le cas de Mayotte (Mezzapesa 2018, 48), des musulman·es originaires de l'archipel étaient déjà présents dès la période esclavagiste, puis engagiste. Entre 1854 et 1902, plus de 2 000 Comoriens vivaient à La Réunion (Amode 2002, 62). De la même manière, en 1972, lorsque des magasins indiens furent pillés à Madagascar, une partie des Karanes - Indiens musulmans chiites originaires du Gujarat – trouvèrent refuge à La Réunion. Dans les années 1980, entre 1 000 et 2 000 chiites étaient installés sur l'île, mais les trois communautés étaient déjà présentes plusieurs décennies auparavant : les Bohras dès les années 1920, les Khodjas dans les années 1950, et les Ismaéliens dans les années 1960 (Delval 1987, 46- 67).

Si elles offrent un éclairage sur l'histoire du culte musulman à La Réunion, les volontés d'évangélisation, les tensions sociales et les mesures politiques restrictives que nous venons d'évoquer permettent également de réinterroger l'idée d'une construction historique univoque du « vivre-ensemble réunionnais », que la suite de ce rapport abordera plus en détail (voir en particulier, dans la seconde partie les Section 1, Chapitre 3 et Section 2, Chapitre 2).

3. Une laïcisation contrastée à La Réunion

³⁷ Le site du Comité régional de tourisme de la Réunion décrit ainsi l'Islam de l'île autour de plusieurs vagues migratoires successives, issues du Gujarat, ensuite de Madagascar, puis des Comores. Source : <https://www.reunion.fr/decouvrir/traditions-reunionnaises/immersion-culturelle/religions-et-lieux-cultes/islam>

À l'occasion du centenaire de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, le comité de pilotage de la semaine de la laïcité célébrait « le modèle de "vivre ensemble", pluraliste sans être conflictuel, profondément marqué par la religiosité et respectueux des règles républicaines » (Eve 2005b, 2). La présence importante du fait religieux sur l'île aurait pu conduire, comme ce fut le cas à Mayotte, à écarter La Réunion du champ d'application de la loi de 1905. La situation spécifique de l'île s'y prêtait. Ainsi, dès le 17^e siècle, La Réunion est devenue un « carrefour de religions », où vivait surtout des catholiques, mais aussi des protestants calvinistes (Aubourg 2011), des animistes, des hindouistes, des taoïstes, des bouddhistes et des musulmans chez les esclaves puis les travailleurs engagés. Les gouverneurs locaux ont très tôt alerté le roi de France quant à cette situation pluriconfessionnelle. Au 18^e siècle, « sans aller jusqu'à affirmer la liberté des cultes, [le roi] se montre tolérant » (Eve 2005b, 3). Malgré ce constat ancien l'État français n'a pas renoncé à faire appliquer la loi de 1905 dans ce territoire. Pour autant, la construction historique de la laïcisation s'est faite de manière contrastée, au gré d'accommodements constants, qui ne tiennent pas tant à ce caractère pluriconfessionnel, qu'aux recompositions constantes des relations entre les colons créoles et l'Église à La Réunion.

Dans un contexte colonial qui ne permet pas d'ancrer le clergé catholique à La Réunion, ni d'engager la solide évangélisation de l'ensemble des populations qu'elle souhaiterait initier, l'Église se montre très critique vis-à-vis des colons créoles, qu'elle accuse de « vanité », de « paresse », de « libertinage » ou de « licence sexuelle » (Prudhomme 1984, 25). Les relations sont si tendues que la monarchie « exclut des lazaristes du Conseil provincial » en 1723, et oblige les religieux à se tenir éloignés des affaires politiques (Eve 2005b, 6).

À cette période initiale de faibles arrangements avec le religieux, succède une phase d'accalmie. La faiblesse du clergé dans les rapports de force politiques et la faible christianisation de l'île ont sans doute favorisé ces compromis locaux. Toujours est-il que la place de l'Église catholique n'est pas totalement remise en question autour de 1789. En effet, « la Révolution a réussi assez bien à s'accommoder de la survie du clergé local » (Wanquet 1979, 499). Paradoxalement, le clergé local se montre plutôt favorable au processus révolutionnaire, participe aux États généraux, y envoie des élus, renonce à certains de ses privilèges, ne questionne à aucun moment le serment à la Constitution, organise la vente des biens dans le calme et célèbre les cérémonies funèbres en l'honneur de Marat dans les églises. Dès lors, « la Révolution bourbonnaise cherche à s'associer à la tradition religieuse et non à la rejeter » (Eve 2005b, 8). La déchristianisation révolutionnaire demeure donc largement limitée, et « contrairement à ce qui se passe en France, le trait dominant est la volonté de conciliation : les compromis finissent toujours par l'emporter » (Prudhomme 1984, 31).

À partir de la Restauration, un regain d'hostilité se fait jour. La monarchie continue de faire preuve d'une « indifférence pratique » dans les moyens alloués au clergé, tout en soumettant de fait l'Église réunionnaise (Prudhomme 1984, 208). Le Roi choisit le préfet

apostolique, le gouverneur nomme les curés et les vicaires et les administrateurs locaux décident de l'action religieuse. Alors qu'un réseau d'écoles catholiques se met en place, géré par les Frères des Écoles chrétiennes pour les garçons et par les religieuses de Saint-Joseph de Cluny pour les filles, l'État fournit un personnel laïc pour le collège qui vient d'être ouvert à Saint-Denis (Eve 2005b, 9). Dans les années 1820, un « vent de laïcisation » souffle sur La Réunion. Les profanations et les interruptions de séances de catéchisme se multiplient (*op. cit.*, 21).

Pourtant, dès les années 1850, « la multiplication des paroisses, des lieux de culte, des œuvres aboutit à un véritable quadrillage géographique », qui initie un « mouvement vers la religion ». Ainsi, « le changement est si grand qu'il va reléguer dans l'oubli l'irreligion reprochée avant 1850 » (Prudhomme 1982, 86). Dès lors, « dans une colonie où le catholicisme avait acquis le statut de religion quasiment officielle » (Prudhomme 1984, 235), les lois de laïcisation des années 1880 sont mises en œuvre avec quelques compromis. Le clergé jouit alors d'une « bienveillance des autorités », puisque l'Église dispose de cinq ans pour laïciser le personnel scolaire, et l'éducation des filles peut même attendre 1900 avant de remplacer l'ensemble des religieuses (*op. cit.*, 238).

Mais en 1905, malgré l'hostilité initiale affichée par le diocèse de Saint-Denis, et faute d'avoir pu influencer les élites locales, parmi lesquelles on trouve pourtant « des élus réunionnais conscients de l'originalité de la situation locale » (*op. cit.*, 235), le clergé se résout à l'adoption de la loi de séparation des Églises et de l'État. Seulement appliquée à La Réunion en 1912, la loi de 1905 fait écho à la volonté ancienne des colons « d'endiguer l'influence du clergé » (*Ibid.*). Pourtant, les « preuves de patriotisme » apportées par le clergé durant la Première Guerre mondiale, et les convergences qui s'opèrent entre les grands propriétaires fonciers et le clergé catholique vont progressivement réduire les critiques à l'encontre de l'Église catholique au fil du 20^e siècle. Après le tournant de la départementalisation en 1946, le « socialisme athée » et le « communisme » deviennent alors les cibles politiques conjointes des anciens colons et du clergé (*op. cit.*, 252 et 276).

Comme en témoigne la double célébration de 2005, celle du centenaire de la loi de séparation et celle du centenaire de la mosquée Noor-al-Islam de Saint-Denis, à La Réunion, l'application de la loi de 1905 coïncide avec les débuts de l'institutionnalisation du culte musulman. Comme l'a démontré le sociologue Romain Sèze, « la capacité des responsables musulmans à incarner un islam socialement acceptable en public (le "bon islam") tend à devenir une ressource de légitimation de l'autorité religieuse » (Sèze 2015, 45). Dans cette perspective, la reconnaissance obtenue par les acteurs musulmans ne tient pas seulement à la position sociale de certaines familles originaires du Gujarat, mais bien à l'implication constante dans la construction d'un dialogue et d'un ancrage dans la société réunionnaise, majoritairement catholique. Comme l'ont rappelé nos enquêtés réunionnais, qu'ils soient présidents d'une association de gestion de mosquée ou imams et enseignants coraniques, les responsables musulmans ont d'abord cherché à maintenir une bonne entente avec les représentants du culte catholique. Ainsi, en parallèle de la construction de leurs mosquées, il est arrivé que des commerçants indo-musulmans

participent financièrement à l'édification d'églises catholiques, comme ce fut le cas pour Notre-Dame-de-la-Délivrance à Saint-Denis³⁸. Ce dialogue s'est institutionnalisé en 2000, avec la création d'une association loi 1901, consacrée aux échanges entre les différents cultes : le Groupe de Dialogue Inter-religieux de la Réunion (GDIR), aujourd'hui présidé par l'un de ses co-fondateurs, Idriss Issop Baniyan, instituteur musulman à la retraite. Là encore, les différents enquêtés ont souligné la récurrence des événements organisés dans les églises et les mosquées, aux côtés de l'évêque de La Réunion, Monseigneur Gilbert Aubry.

Dans le même temps, ces représentants musulmans ont constamment investi le travail d'interlocution avec les pouvoirs publics. Dès la demande de création de la mosquée de Saint-Denis, les responsables gujaratis insistaient sur la nécessité de respecter le voisinage de la mosquée, en écrivant au gouverneur Beauchamp que « notre mosquée sera entourée de murs et disposée de façon à ménager les susceptibilités des autres confessions ». Quelques semaines plus tard, en 1898, l'administration accordait l'autorisation de bâtir la mosquée, « sous réserve que vous vous conformiez toujours aux lois et règlements en vigueur » (Mourrégot 2010, 60- 61). En 1905, lors de l'inauguration de la mosquée, les responsables conviaient à la fois les habitants du voisinage et les autorités locales à participer aux festivités de la fin du Ramadan. Alors que les critiques face au « péril asiatique » faisaient rage à La Réunion, les responsables musulmans firent deux dons de 60 000, puis 100 000 francs à la Défense nationale en 1939 (*op. cit.*, 65). Les efforts constants réalisés pour faire preuve de leur ferme volonté d'intégration à la société réunionnaise se sont multipliés avec le temps, et ont abouti par exemple, en 1996, à la suppression des hauts-parleurs pour les appels à la prière du matin et du soir (*op. cit.*, 70). Dans son ouvrage consacré à « la communauté musulmane de La Réunion », Goolhamid Beegun insiste à plusieurs reprises sur les bonnes relations entretenues avec les représentants de l'État français. Ainsi, les musulmans réunionnais sont « très bien traités par les autorités gouvernementales », disposent d'une « liberté de culte » et de « congés payés pendant les jours fériés du calendrier musulman », ce qui constituent autant de preuves « de l'estime et du respect dont jouit la communauté musulmane de l'île ». Il rappelle également les propos tenus par le Général de Gaulle, à l'un des imams de Saint-Denis, lors de sa visite à La Réunion le 7 octobre 1953 : « Monsieur l'Imam, formez des bons musulmans, ils seront d'excellents français » (Beegun 1986, 1- 2). La mise en place ancienne d'associations de gestion des mosquées, et l'institutionnalisation en 2003 d'un Conseil Régional du Culte Musulman, ont affermi encore un peu plus le dialogue avec la préfecture, et mis à distance toute forme de « laïcité soupçonneuse », pour reprendre les termes du philosophe Michel Chodkiewicz (Mourrégot 2010, 16).

³⁸ D'après Idriss Issop Baniyan, président du Groupe de Dialogue Inter-religieux de La Réunion (GDIR), lors de sa conférence introductive, à l'occasion du centenaire de la mosquée de Saint-Paul, le 26 juin 2019.

Conclusion

Ce détour par l'histoire générale de la diffusion de l'Islam de l'océan Indien nous semblait nécessaire. Observer l'implantation de l'Islam, « les incertitudes qui présidèrent à son établissement définitif, les difficultés qu'il rencontra dans sa progression » (Robineau 1966, 18), permet de relever deux points analytiques importants. D'une part, cette histoire religieuse longue souligne que l'on peut plutôt considérer qu'il existe une islamisation de l'océan Indien, plus qu'une réelle conversion de la région à l'Islam. La conversion impliquerait un abandon des croyances anciennes, au profit de cette nouvelle religion. Or, dans l'océan Indien, « localisation de l'Islam et islamisation de la société vont de pair » (Lambek 2000, 3-4). D'autre part, ces circulations et métissages constants expliquent le poids des syncrétismes propres aux « civilisations de frange » (Ottino 1974), et permettent de mieux comprendre pourquoi l'Islam de l'océan Indien, loin de s'être construit en marge de celui pratiqué au Moyen-Orient ou au Maghreb, est décrit comme un islam *particulier* ou *singulier*.

- ACHI, Raberh. 2004. « La séparation des Églises et de l'État à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulman en Algérie (1905-1959) ». *Politix* 17 (66): 81- 106.
- . 2015. « 1905 : Quand l'islam était (déjà) la seconde religion de France ». *Multitudes* 2 (59): 45- 52.
- AHAMADI, Saïd. 1999. *Mayotte et la France. La colonisation de Mayotte ou le tremplin de l'expansion française dans l'océan indien occidental (1841-1912)*. Mamoudzou: Éditions du Baobab, Éditions mahoraises.
- AHMED, Abdallah Chanfi. 1999. *Islam et politique aux Comores. Évolution de l'autorité spirituelle depuis le Protectorat français (1886) jusqu'à nos jours*. Archipel des Comores. Paris: L'Harmattan.
- . 2002. *Ngoma et mission islamique (da'wa) aux Comores et en Afrique orientale. Une approche anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- ALI MOHAMED, Toibibou. 2008. *La transmission de l'islam aux Comores, 1933-2000. Le cas de la ville de Mbéni (Grande-Comore)*. Paris: L'Harmattan.
- ALLIBERT, Claude. 1984. *Mayotte. Plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien occidental. Son histoire avant 1841*. Paris: Anthropos.
- . 2007. « Migration austronésienne et mise en place de la civilisation malgache. Lectures croisées : linguistique, archéologie, génétique, anthropologie culturelle ». *Diogenes* 2 (218): 6- 17.
- . 2015. « L'archipel des Comores et son histoire ancienne. Essai de mise en perspective des chroniques, de la tradition orale et des typologies de céramiques locales et d'importation ». *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*. <https://journals.openedition.org/afriques/1721>.
- ALPERS, Edward A. 2001. « A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries ». *Cahiers d'études africaines* 41 (161): 73- 95.

- AMODE, Ismaël-Daoudjee. 2002. *Les Indo-musulmans Gujaratis. Z'arabes et la mosquée - médresa de Saint-Pierre de La Réunion*. La Saline: Groupe de Recherche sur l'Archéologie et l'Histoire de la Terre Réunionnaise (GRAHTER).
- AUBOURG, Valérie. 2011. « Les héritiers de Calvin à "l'île d'Éden" ». *Histoire et missions chrétiennes* 2 (18): 183- 206.
- BARAT, Christian. 1989. *Nargoulan. Culture et rites malbar à la Réunion : approche anthropologique*. Centre d'anthropologie généralisée, Institut de linguistique et D'anthropologie. Saint-Denis: Editions du Tramail.
- BEAUJARD, Philippe. 2012a. *Les mondes de l'Océan Indien. Tome 1. De la formation de l'Etat au premier système-monde afro-eurasien (4e millénaire av. J-C. - 6e siècle apr. J-C.)*. Paris: Armand Colin.
- . 2012b. *Les mondes de l'Océan Indien. Tome 2. L'Océan Indien, au cœur des globalisations de l'ancien monde (7e - 15e siècles)*. Paris: Armand Colin.
- BEEGUN, Gool Hamid. 1986. *La communauté musulmane de la Réunion*. Phoenix: Académie Arabe & Ourdoue de l'île Maurice.
- BEN ALI, Damir. 1984. « Organisation sociale et politique des Comores avant le XVe siècle ». *Ya Mkobe*, n° 1: 25- 31.
- . 2015. « Approche historique de l'introduction et de l'ancrage de l'islam dans la société comorienne ». *Site personnel*, 2015. <http://www.damirbenali.com>.
- BENIAMINO, Michel. 1996. *Le français de La Réunion. Inventaire des particularités lexicales*. EDICEF. Universités francophones. Vanves: EDICEF.
- BERGER, Laurent, et Sophie BLANCHY. 2014. « La fabrique des mondes insulaires. Altérités, inégalités et mobilités au sud-ouest de l'océan Indien ». *Études rurales*, n° 194: 11- 46.
- BOURDE, André. 1965. « The Comoro Islands: Problemes of a Microcosm ». *Journal of Modern African Studies* 3 (1): 91- 102.
- BOUSQUET, Robert. 2011. *Les esclaves et leurs maîtres à Bourbon (La Réunion), au temps de la Compagnie des Indes. 1665-1767. Livre 2. La mise en valeur de l'île. Les esclaves dans la guerre en Inde. Commandeurs et économes. Affranchis et libres de couleur*. Puteaux: Lulu.
- CARIOU, Alain. 2015. « L'islam d'Asie centrale et les minorités religieuses ». In *L'Asie centrale. Territoires, société et environnement*, 37- 52. U. Paris: Armand Colin.
- Centre d'études et de recherches sur les sociétés de l'Océan Indien [CERSOI], et Groupement de recherches coordonnées Océan Indien. 1981. *Islam contemporain dans l'Océan Indien*. Aix-en-Provence: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- CHAGNOUX, Hervé, et Ali HARIBOU. 1980. *Les Comores. Que sais-je ?* Paris: Presses Universitaires de France.
- CHARPENTIER (dir.), Michel. 2007. *Mayotte. Histoire du rattachement à la France, 1841-1843*. Service éducatif des Archives départementales de Mayotte. Mamoudzou: Conseil général de Mayotte, Vice-rectorat de Mayotte.
- CHITTICK, Neville. 1965. « The "Shirazi" Colonization of East Africa ». *The Journal of African History* 6 (3): 275- 94.
- CHOUZOUR, Sultan. 1994. *Le pouvoir de l'honneur. Tradition et contestation en Grande Comore*. Archipel des Comores. Paris: L'Harmattan.
- CLICANOO.RE. 2011. « Ces zarabes qui bâtissent la Réunion ». *Clicanoo.re*, 28 août 2011, sect. Société. https://www.clicanoo.re/Societe/Article/2011/08/28/Ces-zarabes-qui-batissent-la-Reunion_182265.

- COËFF, Hugo. 2018. « Canal du Mozambique. Mayotte, carrefour d'influences ». *Mayotte Hebdo*, 7 novembre 2018, sect. Politique. <https://www.mayottehebdo.com/actualite/politique/canal-du-mozambique-mayotte-carrefour-d-influences>.
- CONSTANTIN, François. 1987. « Les voies d'un islam périphérique. Quelques entrées bibliographiques ». In *Les voies de l'islam en Afrique orientale*, 135- 37. Les Afriques. Paris: Karthala.
- CONSTANTIN, François, et Christian COULON. 1981. « Minorités musulmanes et pouvoir politique en Afrique orientale ». In *Islam contemporain dans l'Océan Indien*, 19- 47. Paris, Aix-en-Provence: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- COUDERT, Pierre. 1952. « L'archipel des Comores ». In *La France de l'Océan indien. Madagascar. Les Comores. La Réunion. La côte française des Somalis. L'Inde française*, par Raymond Décary (et al.), 227- 42. Terres lointaines. Paris: Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.
- DELVAL, Raymond. 1987. *Musulmans français d'origine indienne (Réunion, France métropolitaine, anciens établissements français de l'Inde)*. Paris: Publications du Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes (CHEAM).
- DENIS, Isabelle, et Nathalie REZZI. 2011. « République et élites locales : Mayotte (1880-1947) ». *Outre-Mers* 98 (370- 371): 125- 34.
- DIDIERJEAN, Marie. 2013. *Les engagés des plantations de Mayotte et des Comores (1845-1945)*. Chemins de la mémoire, Histoire de l'Océan Indien. Paris: L'Harmattan.
- DUDOIGNON, Stéphane. 2000. « Un islam périphérique ? Quelques réflexions sur la presse musulmane de Sibérie à la veille de la Première Guerre mondiale ». *Cahiers du monde russe* 41 (2- 3): 297- 340.
- DUTEIL, Simon. 2007. « Laïcisation dans les colonies françaises. Le cas de Madagascar (1904-1913) ». In *Patrick Weil (dir.), Politiques de la laïcité au XXe siècle*, 265- 84. Hors collection. Paris: Presses Universitaires de France.
- EVE, Prosper. 1994. *Les cimetières de la Réunion. Contribution pour servir à une histoire des mentalités à la Réunion*. Histoire. Saint-Denis, Saint-André: Université de la Réunion, Océan éd.
- . 2005a. *La laïcité en terre réunionnaise. Origine et originalité*. Saint-André: Océan Editions.
- . 2005b. *La laïcité réunionnaise, un visage de la laïcité française (catalogue de l'exposition)*. Saint-Denis: Groupe de Dialogue Inter-religieux de la Réunion.
- FONTAINE, Guy. 1995. *Mayotte*. Paris: Karthala.
- FOSTER, Elizabeth A. 2013. *Faith in Empire. Religion, Politics, and Colonial Rule in French Senegal, 1880-1940*. Stanford: Stanford University Press.
- GABORIEAU, Marc. 2017. « Retour sur la sociologie différentielle de l'islam. Parcours et réflexions ». *Archives de sciences sociales des religions* 4 (180): 77- 97.
- GEVREY, Alexis. 1870. *Essai sur les Comores*. Pondichéry: A. Saligny, imprimeur du gouvernement.
- GRANDHOMME, Hélène. 2009. « Connaissance de l'islam et pouvoir colonial : l'exemple de la France au Sénégal. 1936-1957 ». *French Colonial History*, n° 20: 171- 88.
- GUEBOURG, Jean-Louis. 1999. *Petites îles et archipels de l'Océan Indien*. Hommes et sociétés. Paris: Karthala.
- HARRISSON, Christopher. 1988. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.

- IMAZ Press. 2015. « Mayotte : entre islam traditionnel et islam rigoriste ». *www.ipreunion.com*, 25 mars 2015.
- LAMBEK, Michael. 1990. « Certain knowledge, contestable authority: power and practice on the Islamic periphery ». *American Ethnologist* 17 (1): 23-40.
- . 2000. « Localising Islamic Performances in Mayotte ». In *Islamic Prayer Across the Indian Ocean. Inside and Outside the Mosque*, par David Parkin et Stephen C. Headley (éd.), 63-97. Curzon Indian Ocean Series. Richmond: Curzon Press.
- LARTIGUE, Aurore. 2013. « À Mayotte, l'islam tranquille ». *Le Parisien*, 27 mai 2013.
- MARTIN, Jean. 2010. *Histoire de Mayotte, département français*. Paris: Les Indes savantes.
- MAUREY, Hervé. 2015. « Rapport d'information fait au nom de la délégation aux collectivités territoriales et à la décentralisation sur le financement des lieux de cultes ». Rapport d'information 345. Les rapports du Sénat. Paris: Sénat, Délégation aux collectivités territoriales et à la décentralisation.
- MEZZAPESA, Mélanie. 2018. « Mahorais à La Réunion : entre dynamiques migratoires, stratégies d'adaptation et recompositions identitaires dans le quartier de La Chaumière ». Thèse de sociologie, sous la co-direction de Patrice Cohen et de Jacqueline Andoche, Rouen: Université de Rouen, Université de la Réunion.
- MOHAMED, Toibibou Ali. 2006. « Les Comoriens de Zanzibar durant la "Révolution Okello" (1964-1972) ». *Journal des africanistes* 2 (76): 137-54.
- MOURREGOT, Marie-France. 2008a. « Ces Réunionnais indiens que l'on appelle "Zarabes" ». *Hommes & Migrations*, n° 1275: 138-48.
- . 2008b. « Une histoire de la présence de symboles islamiques dans le patrimoine culturel réunionnais ». In , 5. Saint-Denis.
- . 2010. *L'islam à l'île de la Réunion*. Paris: L'Harmattan.
- NEMO, Jacques. 1983. *Musulmans de la Réunion*. Saint-Denis: Arts Graphiques Modernes, Institut de linguistique et d'anthropologie de la Réunion.
- NORTH-COOMBES, Alfred. 1980. *La découverte des Mascareignes par les Arabes et les Portugais*. Port-Louis, Ile Maurice: Service Bureau.
- OBSERVATOIRE DE LA LAÏCITE. 2014. « Rapport annuel (2013-2014) ». Rapport annuel remis au Premier ministre. Paris: Observatoire de la laïcité.
- OTTINO, Paul. 1974. « L'Océan Indien comme domaine de recherche. Projet de création d'un centre de documentation, de recherche et d'enseignement sur l'Océan Indien ». *L'Homme* 14 (3-4): 143-51.
- PAULY, Martial. 2012. « Société et culture à Mayotte aux XIe-XVe siècles : la période des chefferies ». *Tâarifa. Revue des archives départementales de Mayotte*, n° 3: 69-113.
- . 2014a. « Islam médiéval aux Comores ». *Les Cahiers de l'islam. Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman*. https://www.lescahiersdelislam.fr/Islam-medieval-aux-Comores_a654.html.
- . 2014b. « La diffusion de l'islam à Mayotte à l'époque médiévale ». *Tâarifa. Revue des archives départementales de Mayotte*, n° 4: 63-89.
- PAULY, Martial, et Marine Ferrandis. 2018. « Le site funéraire d'Antsiraka Boira (Acoua, Grande Terre) : Islamisation et syncrétisme culturel à Mayotte au XIIe siècle ». *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*. <https://journals.openedition.org/afriques/2064>.
- PENRAD, Jean-Claude. 2003. « Religieux et profane dans l'École coranique. Le cas de l'Afrique orientale et de l'Océan Indien occidental ». *Cahiers d'études africaines* 43 (169-170): 321-36.

- PERZO, Anne. 2017. « Diffusion pacifique de l'islam dans la région : une question de contexte ? » *Journal de Mayotte*, 4 décembre 2017.
- PRADINES, Stéphane. 2012. « Commerce maritime et islamisation dans l'océan Indien : les premières mosquées swahilies (XIe-XIIIe siècles) ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 130: 131-49.
- PRUDHOMME, Claude. 1982. « Le catholicisme à l'Île de la Réunion. Reproduction d'un modèle ou inculturation ? » *Revue d'histoire de l'Église de France* 68 (180): 69-97.
- . 1984. *Histoire religieuse de la Réunion*. Paris: Karthala.
- RAMSAMY-NADARASSIN, Jean-Régis. 2012. « Les travailleurs indiens sous contrat à La Réunion (1848-1948). Entre le retour programmé et le début des intégrations ». Thèse d'histoire contemporaine, Saint-Denis: Université de la Réunion.
- RAOS, Saïd Ahamadi. 1999. *Mayotte et la France. La colonisation de Mayotte ou le tremplin de l'expansion française dans l'océan indien occidental (1841-1912)*. Mamoudzou: Éditions du Baobab, Éditions mahoraises.
- ROBINEAU, Claude. 1966. « L'islam aux Comores. Une étude d'histoire culturelle de l'île d'Anjouan ». *Revue de Madagascar*, n° 25: 17-34.
- ROBINSON, David. 2004. *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie. 1880-1920. Parcours d'accommodation*. Paris: Karthala.
- SCHMITZ, Jean. 2014. « Déni d'islam et invisibilité : les Africains musulmans à Paris et les West African Muslims à New York ». In *Minorités religieuses, religions minoritaires dans l'espace public. Visibilité et reconnaissance*, par Anne-Laure Zwillig, 163-78. Société, Droit et Religion. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- SEZE, Romain. 2015. « Leaders musulmans et fabrication d'un "islam civil" ». *Confluences Méditerranée* 4 (95): 43-58.
- TRIAUD, Jean-Louis. 2006. « Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale ». In *Pierre-Jean Luizard (dir.), Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, 271-82. Textes à l'appui, Histoire contemporaine. Paris: La Découverte.
- VERGES, Françoise. 2002. « L'Océan Indien, un territoire de recherche multiculturelle ». *Hermès, la revue* 1 (32-33): 447-56.
- VERIN, Pierre. 1982. « L'introduction de l'islam aux Comores selon les traditions orales ». *Studies in History, Trade and Society on the Eastern Coast of Africa*, 193-99.
- . 1994. *Les Comores*. Paris: Karthala.
- WANQUET, Claude. 1979. « Histoire d'une révolution. La Réunion (1789-1803) ». *Annales historiques de la Révolution française* 1 (237): 495-506.
- YU-SION, Live. 2003. « Illusion identitaire et métissage culturel chez les « Sinoi » de la Réunion. Les descendants de Chinois, Cantonais ou Hakka, représentent de 20 000 à 25 000 personnes dans l'île ». *Perspectives chinoises*, n° 78. <https://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/160>.