



HAL
open science

“ ”Il y a les djaoulas et les normaux comme nous”. La
stigmatisation mouvante des expériences de
radicalisation religieuse à Mayotte ”

Hugo Bréant

► To cite this version:

Hugo Bréant. “ ”Il y a les djaoulas et les normaux comme nous”. La stigmatisation mouvante des expériences de radicalisation religieuse à Mayotte ”. E. Lemercier et E. Palomares (dir.), *L’islam à Mayotte et La Réunion. Sécularisme, normes et pratiques (rapport Marisé)*, p. 158-183, 2020. hal-03187220

HAL Id: hal-03187220

<https://hal.science/hal-03187220v1>

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.

Chapitre n°5 : « Il y a les *djaoulas* et les normaux comme nous ». La stigmatisation mouvante des expériences de radicalisation religieuse à Mayotte

Hugo Bréant

Dans une classe d'un lycée mahorais, une professeure d'anglais diffuse à ses élèves le film britannique *Fish and Chips*, qui raconte l'histoire des tiraillements éducatifs de sept enfants nés dans le nord de l'Angleterre, d'une mère britannique et d'un père pakistanais. Au moment d'explicitier les différences qui s'établissent entre les deux parents, les élèves mahorais avancent que la mère est catholique. L'enseignante leur explique alors la position de l'Église anglicane, et les divisions entre catholiques et protestants. Afin d'imager son explication, elle raconte qu'un tel schisme se retrouve dans l'Islam, entre Chiïtes et Sunnites. À sa grande surprise, les élèves ne semblent pas connaître cette distinction. Elle développe alors en disant que la majorité des Musulman.es est sunnite, et que les Chiïtes minoritaires sont plus orthodoxes (*sic*). Plusieurs élèves lui répondent alors « c'est comme ici, il y a les *djaoulas* et les normaux comme nous »¹⁷⁷. Cette simple anecdote, racontée par l'enseignante elle-même, donne un indice de l'ampleur des réappropriations qui ont suivi « l'apparition d'une nouvelle figure de dangerosité » religieuse à Mayotte (de Galembert 2016) : celle du *djaoula*.

À Mayotte, les *djaoulas* désignent aujourd'hui globalement celles et ceux qui portent un islam plus rigoriste ou radical¹⁷⁸. En réalité, ce terme désignait initialement les seuls membres du mouvement *tabligh* (*Tablighi Jamaat*), ce mouvement missionnaire piétiste né en Inde dans les années 1920, et implanté à Mayotte à partir des années 1990, notamment depuis La Réunion (voir Partie 2, Section 1, Chapitre 2). Le terme *djaoula* viendrait de l'ourdou, et signifierait « faire un tour », en référence au prosélytisme affiché de ce mouvement. Mais progressivement, l'usage du terme s'est étendu, et désigne désormais à Mayotte « toute pratique religieuse que je ne veux pas accepter ». Cette acception large du terme amalgame donc plusieurs types de croyances et de pratiques musulmanes.

« Il désigne tous ceux, et toutes celles qui sont un peu plus actifs dans la défense de l'Islam que les personnes qui pratiquent l'Islam rituel et traditionnel, sans aucune distinction dans

¹⁷⁷ Extrait des entretiens réalisés avec Edith N., Enseignante dans le secondaire (06/09/2018 et 25/10/2018).

¹⁷⁸ « Barbe longue parfaitement taillée, boubou jusqu'aux pieds, Hachim est ce qu'on appelle à Mayotte un *djaoula* - ceux qui pratiquent l'Islam de manière plus rigoureuse que la majorité des Mahorais » (Carayol 2009) ; « "J'ai remarqué que beaucoup de gens se dirigeaient vers la religion, mais plutôt tendance *djaoula*. Avec ces gens-là, c'est la musique mahoraise qui perd sa place, car pour eux ce n'est pas *balal*. À terme, c'est la culture mahoraise qui risque de disparaître", explique le chanteur [Salim Oxy] » (Souhaïli 2009).

la plupart des esprits des gens entre : islamistes, activistes, militants, intégristes, salafistes, wahabistes, fondamentalistes... et autres orthodoxes, voire hérétiques. [...] En général, la population ne fait pas ces distinctions. Elle ne parle que de *djaoula*. » (Ben Ibrahim 2007)

En interrogeant à la fois le traitement public - politique, médiatique et religieux – (Partie 1) de ces *djaoulas*, mais également les relations spirituelles et sociales concrètes qui s'établissent entre celles et ceux qui sont désigné·es comme plus rigoristes – voire radicaux – et celles et ceux qui les désignent comme tels (Partie 2), nous voudrions dans ce chapitre démontrer trois points. D'une part, la radicalité religieuse se construit et est construite en opposition à une forme d'Islam mahorais orthodoxe¹⁷⁹, défini comme sunnite, chaféite, soufi et confrérique (voir Section 1.2.). Comme l'indique la politiste Mame-Penda Ba, « qualifier une organisation ou un individu d'islamiste n'a de sens que lorsque l'on a pu identifier, séparer, distinguer d'autres organisations ou individus comme n'étant pas islamistes » (Ba 2012, 579). Dans le cas de Mayotte, la figure du *djaoula* permet en miroir de bâtir l'image homogène et naturalisante d'un Islam mahorais hostile à toute forme d'islamisation radicale. D'autre part, comme c'est le cas au Sénégal, parler de fondamentalisme religieux ne permet pas nécessairement de « rendre compte de l'objet étudié dans sa pluralité et sa complexité » (*op. cit.*, 577). Réduire un ensemble de pratiques islamiques sous le vocable de *djaoula*, c'est rendre invisibles la diversité des mouvements spirituels dont se revendiquent certain·es Mahorais·es (le mouvement *tabligh*, le coranisme, le groupe des « gens de la tradition et du consensus », etc.), mais aussi la grande hétérogénéité des expériences de radicalité religieuse, qui peuvent s'exprimer aussi bien dans la conception du dogme musulman, dans des pratiques spirituelles quotidiennes ou dans une opposition aux institutions musulmanes mahoraises. Enfin, les processus d'étiquetage à l'œuvre conduisent à des stigmatisations mouvantes. Celles et ceux qui sont considéré·es comme religieusement déviant·es ne sont pas nécessairement exclu·es de l'espace spirituel local. Dans certaines configurations, les frontières entre un Islam défini comme orthodoxe et un Islam étiqueté comme *djaoula* peuvent être poreuses. Par ailleurs, la stigmatisation de la déviance se joue tout autant autour de registres confessionnels, condamnant une croyance rigoriste, que de registres ethniques, fustigeant les origines nationales des fidèles plus que leurs pratiques musulmanes.

1. La construction politique de l'exemplarité de l'Islam mahorais face à la radicalisation religieuse

En 2018, deux articles de presse dressaient un tableau catastrophiste de la situation religieuse mahoraise. Ces articles avançaient que Mayotte est « en proie à une certaine radicalisation » ou qu'il « flotte comme un parfum de radicalisation islamiste sur Mayotte » (Nitchou 2018 ; P.R. 2018). D'après les deux journalistes, des « prédicateurs

¹⁷⁹ En entretien, la question de l'existence éventuelle, puis de la définition des frontières d'un Islam spécifique à Mayotte a suscité des réactions diverses : les uns réfutant l'existence de plusieurs islams, pour préférer la mise en avant d'un Islam universel ; les autres expliquant qu'il y a autant d'islams que de sociétés musulmanes ; les derniers privilégiant une voie intermédiaire et soulignant des formes de « diversité dans l'unité » religieuse.

islamistes » ou « salafistes », souvent fichés S, sont envoyés depuis l'Arabie Saoudite ou grâce à « des fonds saoudiens » pour prêcher dans des « mosquées radicales clandestines ». Ces *islamistes* chercheraient « à viser principalement des mineurs isolés, qui constituent une cible privilégiée à Mayotte, plus encline à l'endoctrinement », pour « leur inculquer l'idéologie salafiste, basée sur le *djihad* ». Peu nombreux, ces prédicateurs feraient preuve d'une grande « efficacité opérationnelle ». Ainsi, ils auraient « réussi à accroître, de manière significative, le nombre d'adeptes du salafisme sur l'île », transformant Mayotte en possible « terrain de recrutement salafiste dans l'océan Indien ». Aujourd'hui, il ne serait plus possible de faire « un pas sans croiser ces adeptes de la pratique d'un Islam traditionnaliste », et le port du *niqab* serait même devenu banal aux yeux des Mahorais·es. Cet angle d'approche très alarmiste – et volontiers conspirationniste – qui décrit des islamistes qui « tissent leur toile à Mayotte » et « échappent à la surveillance » des services de l'État, s'il ne donne pas nécessairement à voir des réalités sociologiques, est en tous les cas un révélateur de l'importance prise par la thématique de la radicalisation dans l'espace public mahorais ces dernières années. Peu abordée publiquement avant 2015, cette question a été placée sur le devant de la scène dans le contexte des attentats perpétrés en métropole, et fait désormais l'objet de discours diffus (1.1). Perçue au départ par les acteurs·trices religieux·ses comme une question « imposée », comme une catégorie exogène introduite par l'État, elle a finalement été saisie par ces dernier·es, pour devenir une question « importée », la radicalisation résultant à leurs yeux de l'introduction à Mayotte d'un Islam extérieur. Progressivement, la radicalisation religieuse a été consensuellement présentée sous cet angle, construisant ainsi l'Islam mahorais comme un exemple de la lutte contre la radicalisation islamiste (1.2).

1.1. L'émergence d'une question « imposée » en 2015

En 2009, une note des services du Ministère de l'Intérieur, relevait déjà l'implantation depuis les années 1990 de « fondamentalistes » *tabligh* (en estimant leur présence à 2 600 fidèles réparti·es dans 63 mosquées). La note identifiait également quelques « musulmans intégristes, dont l'enseignement et les prises de positions créent régulièrement des tensions dans leur quartier ». Mais dans l'ensemble, ces services indiquaient que ces quelques cas minoritaires n'avaient « pas soulevé de problèmes d'ordre public particulier », et que Mayotte vivait « un islam sans grande tension » (Direction Centrale de la Sécurité Publique 2009).

Mais quelques signes de radicalisation ont commencé à émerger dans les années suivantes. En octobre 2014, la presse locale révélait que quatre jeunes Mahorais étaient partis en Syrie rejoindre l'État islamique (IMAZ Press 2014). En mars 2015, le Comité interministériel de la prévention de la délinquance annonçait que 8 cas de radicalisation religieuse avaient été recensés à Mayotte (Perzo 2015c). En décembre 2015, la prison de Majicavo accueillait un premier détenu jugé coupable d'apologie du terrorisme (Chamsudine 2015 ; Souhaili 2015). Mais c'est surtout la publication, cette même année, d'un rapport de la Direction Départementale de la Sécurité Intérieure, qui a placé la question de la radicalisation au centre des attentions. La DDSI recensait ainsi « 5 000 *djaoulas* » et « 400 salafistes » sur le territoire mahorais (IMAZ Press 2015b). Dans un département français, dont la très grande majorité des habitant·es est de confession musulmane, ces signes inquiètent. Auditionné en février 2015, l'ancien député mahorais

Boinali Saïd estimait « que l'on pourrait considérer [Mayotte] comme un terrain propice au basculement vers l'intégrisme », dans la mesure où s'y pratique un « islam influencé par la proximité de l'islam iranien, qatari ou soudanais » (*op. cit.*). Pourtant, les articles de presse insistent tous sur le caractère numériquement marginal de ces expériences. En s'appuyant sur les chiffres des cas de radicalisation signalés, un journaliste écrit en 2015 que « selon cet indicateur, Mayotte resterait relativement préservée » (Rozie 2015a). En décembre 2018, lors de l'interpellation d'un homme fiché S, impliqué aux côtés de deux autres personnes dans les attentats de Trèbes et de Carcassonne, et s'étant déclaré au Pôle Emploi de Mayotte en août 2014, au cours d'un court séjour sur l'île (AFP 2018), une journaliste écrivait que « ce n'est pas la première fois que cela arrive, mais c'est quand même peu courant » (Perzo 2018d).

Au cours de nos entretiens auprès des institutions étatiques – et notamment éducatives (Vice-rectorat, directions d'établissements scolaires) –, nos interlocuteur.trices ont systématiquement fait référence à cette question de la radicalisation, qui imprègne désormais leurs lectures de la religion à Mayotte. Sans que l'on sache sur quoi s'appuient les affirmations de ces fonctionnaires métropolitain·es, qui démontrent par ailleurs une faible connaissance de l'éducation coranique et des lieux de culte de l'île, plusieurs d'entre eux et elles, évoquent pourtant une radicalité religieuse grandissante. On observerait ainsi une augmentation du nombre d'acteurs « plus rigoristes », qui délivrent « des prêches assez radicalisés ». Si la construction de mosquées radicales est plusieurs fois évoquée, à travers l'exemple de la destruction de la mosquée de M'tsangamouji (voir 1.2.), c'est la présence accrue d'un « foulard religieux, prosélyte et qui annonce vraiment la couleur » qui constitue le principal indicateur de cette radicalisation aux yeux des enquêté·es. En écho à un article de presse qui indiquait que « de plus en plus de femmes et de jeunes filles se mettent à porter le *hijab* dans les communes du sud » (Comores Infos 2014), une enseignante métropolitaine, mariée à un Mahorais, et ayant vécu à Mayotte entre 1994 et 2002, puis depuis 2010, confirmait cette tendance par ses propres observations. Dans sa ville, elle estime d'une part que les pratiques animistes sont devenues plus « cachées » et d'autre part que les tenues religieuses des femmes privilégient désormais des « doubles voiles » aux « couleurs coordonnées », plutôt que « des voiles traditionnels » (*salouva* et *kishali*). Mais autour de l'Éducation nationale, les enquêté·es ciblent davantage le prosélytisme des « enseignants métropolitains convertis » que celui des prédicateurs venus du Moyen-Orient. Arrivé·es de métropole pour « vivre leur foi plus librement », ces dernier·es passeraient leur temps, « rarement dans les cours, mais en dehors des cours », à répéter aux Mahorais·es qu'ils et elles sont « de mauvais musulmans », qui ont des comportements qui « ne correspondent pas aux préceptes de l'Islam enseigné en métropole ». En 2015, le député de la Drôme Hervé Mariton interrogeait le Gouvernement à propos de « l'implication d'enseignants dans les tentatives de propagation de l'islamisme à Mayotte » et du « risque d'une dérive islamiste qui serait portée par des fonctionnaires [...] venant de métropole et développant sur place une action militante remarquée ». En 2016, la réponse stipulait que « des personnels de confession musulmane peuvent dans ce cadre souhaiter venir exercer à Mayotte, dont la population est elle-même en très grande majorité de confession musulmane », mais qu'un groupe de travail inter-catégoriel et un référent « Laïcité » avaient été mis en place en 2015 pour « contrôler des comportements prosélytes »¹⁸⁰. Par ailleurs, de l'avis de

¹⁸⁰ Question écrite n° 76597 de Hervé Mariton (UMP - Drôme), 14^e législature. Question publiée au *Journal Officiel* le 24 mars 2015 (p. 2108), réponse publiée le 21 janvier 2016 (p. 807).

plusieurs enquêtés ayant participé à des procédures de recrutement, il semble également que le vice-rectorat se montre désormais plus suspicieux au moment de l'embauche d'enseignant·es contractuel·le·s.

Depuis 2015, cette approche des pratiques religieuses au prisme de l'islam radical se diffuse auprès des fonctionnaires métropolitain·es, et s'institutionnalise en parallèle, avec la création en 2015 de référents « laïcité » auprès du vice-rectorat, mais aussi avec l'instauration du D.U. « Valeurs de la République ». Cette nouvelle approche a d'abord pu susciter un certain rejet de la part des acteurs religieux. Cette lecture par la radicalisation fait en effet débat. Un des membres du service cadial se montre par exemple peu convaincu par cette orientation : « les services de l'État, les médias... on nous emmène sur ce sujet de la radicalisation », alors qu'« on n'a pas ce souci » à Mayotte et que « ce problème vient d'ailleurs ».

1.2. La fabrique d'un modèle exemplaire de lutte contre la radicalisation

Mais ces suspicions liées aux cas de radicalisation religieuse ont été progressivement saisies par les acteurs religieux mahorais, et le stigmate qu'elles pouvaient constituer a été progressivement retourné. Ainsi, les élu·es locaux·les et les acteurs religieux – et nous avons déjà montré à quel point les cadis avaient joué un rôle important dans ce processus (voir Partie 1, Section 2, Chapitre 1, Partie 2.3.) –, ont cherché à présenter en public l'islam de Mayotte comme un islam particulier. Dès que l'occasion s'est présentée, les enquêtés mahorais·es ont insisté sur ce point, en utilisant un champ lexical bien précis. Les termes qui reviennent le plus souvent pour qualifier la religion – près de 60 occurrences au fil de nos entretiens – empruntent aux registres de la tolérance et de l'ouverture (« modéré », « ouvert », « tolérant », « tempéré », « respectueux », « doux », « bon », « bienveillant », « non-violent », « tranquille ») ; de la paix (« apaisé », « de paix », « pacifié », « paisible », « non-violent ») ; et de l'amour (« notre islam, c'est de l'amour à fond la caisse ! »).

Ces acteurs·trices mahorais·es cherchent d'abord à différencier l'islam de Mayotte de celui pratiqué en métropole, au Maghreb ou au Moyen-Orient. En 2017, lors d'une conférence sur l'islam, le président du Conseil départemental rappelait – et considérait qu'il fallait le « marteler » - « les contours d'une ligne doctrinale pour le territoire autour de l'obédience sunnite de rite chaféite portée par nos confréries » (Perzo-Lafond 2017). Il ajoutait que « notre islam sunnite, suit des rites chaféites, qui s'enrichit de soufisme, comme le montrent nos fêtes de fin de semaine *Dahira Chadhouli* [il évoque ici des cérémonies confrériques], etc. » (Perzo 2017b). Au cours des entretiens auprès des cadis, et prenant exemple sur la pratique des *djinns* animistes et des *trumbas* malgaches, ces derniers insistaient pour dire que les « les Mahorais sont Africains avant d'être musulmans », et que l'islam de Mayotte est « teinté un peu de l'animisme africain ».

L'islam de Mayotte est ensuite pleinement différencié de l'islam radical : « ici on pratique un Coran doux, contre les bombes, qui n'utilise pas les armes », « ici vous verrez jamais de Boko Haram », « l'islam de Mayotte n'a rien à voir avec l'État Islamique, Daesh, Boko Haram ou Al-Qaïda » (Perzo 2017b). La radicalité islamique est stigmatisée, parce qu'elle heurte les esprits et « fait peur » à des Mahorais·es qui n'ont « pas eu cette éducation-là ! ».

Présenter sa religion comme « *soft* » et « très libérale » permet de l'éloigner un peu plus d'un Islam progressivement construit comme « un problème public » en métropole (Beaugé et Hajjat 2014 ; de Galember 2003 ; Hajjat et Mohammed 2013), et de naturaliser sa « compatibilité » avec les principes de la République française. Durant l'entretien, le sénateur mahorais Thani Mohamed Soilihi décrit à son tour la religion musulmane à Mayotte comme un Islam « métissé », « tolérant », « laïc », « républicain », qu'il érige en modèle « exemplaire » pour la France :

« L'Islam de Mayotte c'est ça, ce n'est pas que du culte, c'est un mélange qui fait qu'aujourd'hui c'est une culture. C'est une culture plus qu'une religion ! [...] Il est important de faire la traçabilité de la construction multiséculaire de l'Islam à Mayotte, pour peut-être déceler des codes qui puissent expliquer que cette religion ne doit pas poser de difficultés au sein de la République [...] J'ai la faiblesse de croire que Mayotte peut aussi inspirer des choses, pour un mieux vivre, une meilleure coexistence entre cette religion, qui est la deuxième de France quand même, même si c'est la première à Mayotte, et les règles de la République. [...] Ce que je dis c'est que, parmi ces solutions, y'en a peut-être qui existent d'ores et déjà à Mayotte... puisque, c'est un constat hein, bien que fortement majoritairement musulmane, et bien des sujets, des problèmes qui sont pointés du doigt sur le plan national, ne le sont pas dans le même temps, s'agissant de Mayotte »¹⁸¹.

Enfin, loin d'être uniquement vécue comme une expérience culturelle, la religion musulmane y est présentée comme une réalité sociale. Les cadis, épaulés par les maîtres coraniques, cherchent ainsi à réinvestir la religion sous l'angle de son utilité sociale (voir Partie 1, Section 2, Chapitre 1, Partie 2). Ralentir la sécularisation croissante de la société mahoraise n'est pas seulement pour eux un besoin théologique, mais une nécessité pour maintenir des « repères sociaux ». À la faveur de la redéfinition encore en cours de leurs missions, les cadis définissent l'Islam comme un instrument de « cohésion sociale ». Les principes moraux et les valeurs civiques véhiculées par l'éducation coranique sont promus, soulignant l'idée que la protection de la religion et de sa transmission peut assurer l'ordre public à Mayotte, en luttant contre la délinquance des jeunes. C'est à ce titre qu'ils défendent le projet de création d'un institut de formation théologique mahorais, qui défende les particularités de cet Islam localisé.

Cette double requalification – culturelle et sociale – de la religion permet aux uns (les acteurs·trices religieuses et le Conseil départemental) et aux autres (la préfecture et l'Éducation nationale) de se retrouver *a minima* autour d'une définition consensuelle de l'Islam mahorais comme un « modèle de tolérance » (Youssef 2019). Cette position est en effet de plus en plus reprise par les représentant·es locaux·es de l'État. Ainsi, la préfecture encourage la reconnaissance de ces particularismes mahorais. À l'issue des Assises territoriales de l'Islam organisées en septembre 2018, le directeur de cabinet du préfet tenait à insister en premier lieu sur les « spécificités très fortes » d'un « territoire exceptionnel ». Au cours de l'entretien, il n'a pas lui-même abordé la question de la radicalisation, qui avait pourtant été très rapidement évoquée par d'autres. Interrogé sur le sujet, il confirmait qu'étaient apparus de manière « très très marginale » des cas de radicalisation ces dernières années. Mais ces cas concernaient d'après lui « quelques dizaines de personnes potentiellement radicalisées ou ayant un discours radical », ce qui implique qu'une partie de ces dossiers ne concerne pas une radicalisation

¹⁸¹ Extrait de l'entretien réalisé à Paris avec Thani Mohamed Soilihi, Sénateur de Mayotte (26/07/2018).

confessionnelle, mais bien des « dérangés psychologiquement » et « des personnes qui sont folles et qui ont des problèmes de santé »¹⁸². Lors de la mise en place des procédures de signalement des cas de radicalisation en 2014, la préfecture se montrait déjà très prudente en annonçant publiquement qu'il ne s'agissait en rien « de dénoncer ceux qui choisissent une approche plus "rigoriste" de l'islam, chacun doit pouvoir pratiquer sa religion comme il l'entend » (Perzo 2015c).

« L'islam pratiqué est modéré, et le vendredi tous les courants de l'islam mahorais se retrouvent pour la prière dans "la mosquée du vendredi". "Ce mélange des genres permet une surveillance par la population elle-même. Une sorte d'autorégulation qui aide à contrer les extrêmes, analyse le lieutenant-colonel [du Service Départemental du Renseignement Territorial de Mayotte]. Pour autant, il peut y avoir des courants plus rigoristes que l'on surveille, ou une radicalisation importée des Comores ou de métropole". » (Boillot 2018)

Au même titre que les services du renseignement territorial, le directeur de cabinet du préfet insistait sur le fait que les risques de radicalisation proviennent plus encore de « gens qui viennent à Mayotte [...] tant des Musulmans je dirais d'origine que des convertis », que de « Mahorais qui partent se former et appréhender d'autres aspects de la religion ». Il soulignait également que les Mahorais·es étaient particulièrement vigilants quant au respect de la « tradition mahoraise », et qu'il existe donc une gestion localisée du culte et un contrôle par les fidèles de la radicalisation.

Les élus locaux interrogés ont souligné que l'islam mahorais porte en lui des solutions contre la radicalisation. Ainsi, le sénateur Thani Mohamed Soilihi avançait que « la société mahoraise s'est inventée des réponses au fil des siècles contre cela [...] Nous avons nos propres anticorps, si je puis dire, contre les dérives extrémistes. Il y a trois, quatre ans, par exemple, le village s'était levé pour détruire des mosquées salafistes »¹⁸³. Quelques semaines plus tard, le député Mansour Kamardine vantait les mérites d'un islam « ouvert aux autres », mais qui sait rester « vigilant » face aux pratiques rigoristes, puisque « ce sont les Mahorais qui font la police » dans les mosquées¹⁸⁴. Les enquêtés métropolitain·es, à la préfecture, au vice-rectorat ou dans les établissements scolaires ont très souvent repris à leur compte ce discours, et régulièrement mis en lumière les pratiques de régulation et de contrôle social du religieux. La destruction par des fidèles, en 2015, au nord-ouest de l'île - à Dzoumogné et à M'tsangamouji -, de deux mosquées soupçonnées de prêcher un islam rigoriste est ainsi citée en exemple probant. La fermeture en juin 2018, à Vahibé, par arrêté municipal, d'une mosquée qui refusait de fêter l'Aïd à la date indiquée par le Grand cadî (Boina Issa 2018), a constitué un autre exemple mobilisé par les enquêtés pour illustrer la prégnance d'une religion modérée à Mayotte¹⁸⁵. Dans la presse, comme chez beaucoup d'enquêtés qui racontent ces

¹⁸² Extraits de l'entretien réalisé à Dzaoudzi avec Étienne Guillet, Directeur de cabinet du préfet (17/09/2018).

¹⁸³ Extrait de l'entretien réalisé à Paris avec Thani Mohamed Soilihi, Sénateur de Mayotte (26/07/2018).

¹⁸⁴ Extraits de l'entretien réalisé à Passamainty avec Mansour Kamardine, Député de Mayotte (01/10/2018).

¹⁸⁵ En l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de dire si le meurtre en août 2018 d'un gardien d'école à Labattoir, Saïd Ali dit « Tchaga » (Saïd Hachim 2018), décrit par certains comme un *fundî* rigoriste peut être associé à ces formes elles-mêmes radicales de régulation de la radicalisation. « En août dernier, l'un d'eux, âgé d'une soixantaine d'années, a été sauvagement

évènement, les explications mobilisent toujours cette frontière nettement établie entre un Islam modéré et un Islam rigoriste. Ainsi, la mosquée de Dzoumogné avait été détruite parce qu'il s'agissait d'un lieu de culte « sauvage » (Perzo-Lafond 2015). À M'tsangamouji, les versions divergent mais ciblent toutes la question de la radicalisation, puisque les fidèles de la ville se sont attaqués à des « musulmans radicaux », des « musulmans s'inspirant du mouvement *tabligh* et prêchant un culte rigoureux », « des prêcheurs mobiles », des « fondamentalistes du Golfe » ou des « métropolitains wahhabites », qui prônaient « un autre islam », « un islam plus radical, avec un discours assez effrayant » et voulaient instaurer une double prière du vendredi (IMAZ Press 2015a ; Perzo 2015b, 2015a ; Souhaïli 2015a). L'enquête menée à Mayotte a permis de confirmer que dans les deux cas, les deux mosquées ont été détruites parce qu'elles étaient étiquetées comme « comoriennes » plus encore que comme « radicales », démontrant ainsi la force des processus d'ethnicisation du religieux (voir 2.4.).

2. Des espaces de la radicalité enserrés dans l'Islam majoritaire mahorais

Après avoir expliqué comment le thème de la radicalisation s'est rapidement imposé dans l'espace public à Mayotte, et comment il a pu dessiner un consensus autour des spécificités de l'Islam de Mayotte, nous voudrions analyser ces expériences de radicalisation au concret. À partir de trois portraits d'enquêtés, qui permettent de mieux saisir les relations qui s'établissent entre les *djaoulas* et les « normaux », nous reviendrons sur les stigmatisations à l'œuvre dans le cas des fidèles (2.1.), des enseignant·es coraniques (2.2.), des imams (2.3.) et plus largement des étranger·es (2.4.). Cette partie donne à voir que la catégorie de *djaoula* demeure une construction sociale. Elle fait l'objet d'un processus de catégorisation et d'étiquetage qui se construit en grande partie dans les interactions sociales et spirituelles. En suivant une perspective interactionniste défendue par le sociologue Erving Goffman (Goffman 1975), on peut dire qu'être étiqueté comme *djaoula*, c'est faire l'objet d'une stigmatisation en fonction de la norme spirituelle en vigueur dans le groupe dominant, et être discrédité en vertu de la possession d'un attribut singulier qui vous disqualifie aux yeux des autres croyant·es. Mais l'enquête démontre d'abord que chacun.e, en fonction de sa propre position spirituelle, a une vision différente de la frontière entre ce qui est accepté et acceptable, toléré et intolérable, mais surtout que ces frontières sont constamment redéfinies au fil des contextes et des interactions. Par ailleurs, ces stigmates ne sont pas nécessairement visibles. Les *djaoulas* ne sont pas (toujours) discrédité·es au regard d'attributs physiques, mais peuvent devenir discréditables au fil des interactions, si leur position « radicale » est dévoilée. Les relations sociales et spirituelles entre celles et ceux qui sont étiqueté·es comme des pratiquant·es rigoristes et celles et ceux qui les stigmatisent sont donc courantes. Enfin, cet étiquetage ne produit pas de catégories figées. Il s'agit plutôt d'un

tué –après avoir été poignardé à 17 reprises - dans la commune de Labattoir. Formé pendant dix ans à l'université islamique de Médine, après un cursus à l'université Al Azhar en Égypte, le religieux vivait depuis quelques années à Mayotte. Pourquoi et par qui a -t-il été tué ? Mystère. "Il est difficile de dire ce qui s'est pas passé exactement ce jour-là ; nous n'avons pas d'éléments nouveaux depuis quatre mois", confie le procureur de la République » (Nitchou 2018).

continuum, sur lequel chacun peut venir se positionner. Dès lors, beaucoup d'enquêtés qui stigmatisent la radicalisation de certains, deviennent à leur tour le *djaoula* d'un.e autre. Avec les sociologues et démographes Marco Martiniello et Patrick Simon, on peut donc souligner les effets limités de ces catégorisations, qui sont « une activité exercée par de nombreuses instances, dont les pouvoirs d'assignation sont variables, et qui se traduit par une mise en forme plus ou moins contraignante et aboutie des identités collectives » (Martiniello et Simon 2005, 9).

2.1. Cohabiter avec des fidèles « innovateurs »

Dans les discours des acteurs·trices religieux·ses, la sauvegarde des traditions spirituelles d'un Islam de Mayotte, sunnite, chaféite et soufi est centrale. La première distinction opérée entre ce qui est accepté et ce qui demeure inacceptable consiste donc à présenter ces *djaoulas* comme des partisan·es du *bid'a*, c'est-à-dire comme des individus qui cherchent à introduire sur l'île un ensemble d'innovations spirituelles. Hostiles à l'autorité des acteurs locaux du culte¹⁸⁶, ces *djaoulas* sont accusés d'instaurer des pratiques religieuses contraires à celles qui sont en vigueur à Mayotte : faire la prière du vendredi dans sa propre mosquée, et non dans la Grande mosquée de la ville ; fixer la date de l'Aïd-el-Fitr non pas en fonction de l'observation visuelle de la Lune lors de « la nuit du doute », comme cela se fait aux Comores, à Mayotte ou à La Réunion notamment, mais selon des calculs astronomiques en vigueur en Turquie, et en partie en Arabie Saoudite ou au Pakistan¹⁸⁷ ; refuser de commémorer la naissance du prophète (*mawlid*), comme c'est le cas en Arabie Saoudite (Chih 2017) ; rejeter un ensemble de cérémonies mahoraises (*daira*, *debaa*, *moulidi*, etc.) ; et prendre leur autonomie, en construisant leurs propres mosquées (voir 1.2.). Un imam de l'est de l'île insiste sur l'importance d'être « vigilants » dans les mosquées pour « détecter les innovations », et « identifier les rénovateurs [...] ces fidèles qui arrivent avec la culture arabo »¹⁸⁸.

Au cours de l'enquête, nous avons pu rencontrer l'un de ces fidèles localement étiqueté comme *djaoula*. Né il y a 30 ans à l'ouest de l'île, Faïd A. a étudié en métropole pendant plusieurs années avant de revenir travailler à Mayotte, où il vit aujourd'hui avec sa femme et son fils. Le jour de l'entretien, après nous être retrouvé dans la rue, Faïd me

¹⁸⁶ Le site *MayotteIslam.fr*, représenté par Omar Ben Ibrahim, ancien secrétaire particulier du Grand cadî, se présente comme le portail de la communauté musulmane à Mayotte. En juillet 2007, le site décrit les membres du « Djaoulat à Mayotte » comme « rebelles contre les autorités musulmanes dans les mosquées, les quartiers et les villages [...] ils dirigent la priorité de leurs activités contre les maîtres coraniques, imams et cheikhs des villages » (Ben Ibrahim 2007).

¹⁸⁷ Contrairement à certains propos de journalistes à Mayotte, qui évoquent chaque année cette « valse hésitation » ou cette « belle cacophonie », il s'agit là d'une réelle querelle religieuse, et non d'un simple débat entre deux alternatives pratiques, entre « la lune et le boulier », entre les partisans d'une méthode scientifique ou d'un procédé « qui n'est pas dénué de charme, et nous renvoie à une proximité avec la nature » (Perzo 2017a, 2018b, 2018c).

¹⁸⁸ Extraits des entretiens réalisés à Tsararano avec Mounibou S., Employé administratif qualifié dans la fonction publique, Imam, Ancien *fundi* (18/09 et 11/10/2018).

guide vers sa maison, un peu en retrait, me demande d'attendre dehors, pendant qu'il prévient sa femme de notre arrivée. Quelques minutes plus tard, la voix de sa femme indique depuis l'intérieur de la maison que tout est prêt. Quand nous nous installons dans le salon, le thé est servi sur la table. La femme de Faïd et son fils restent dans la pièce voisine, séparée par un rideau. Pendant l'heure de l'entretien, sa femme ne sortira pas de cette pièce, depuis laquelle elle lancera une machine à laver le linge, et seul son fils, âgé d'à peine deux ans viendra nous rendre visite. Après s'être assis, et avant de répondre à ma première question, Faïd chuchote une invocation, l'entretien peut commencer.

Rapidement, il explique que son passage en métropole a modifié son rapport à sa propre religion : « c'est là que j'ai découvert vraiment l'Islam, ce que c'était vraiment que l'Islam ». D'abord « initié » par un *fundi* mahorais, qui enseignait les croyances musulmanes à des fidèles mahorais et maghrébins de sa ville, il a poursuivi ses apprentissages auprès de l'un des membres de cette communauté locale quand le *fundi* a arrêté ses activités tous les premiers samedis du mois. À son retour à Mayotte, il a poursuivi son apprentissage auprès d'un ami, *fundi* dans une ville du centre de l'île. Désormais, il pratique l'Islam prôné par les « gens de la tradition et du consensus » (*Ablu Sunnah Wal Jama'ah*), basé sur le Coran et les « *hadiths* authentiques ». Faïd explique que ceux qui suivent la voie des « pieux prédécesseurs » ne sont pas organisés autour d'une seule mosquée, mais sont en contact dans plusieurs villes de l'ouest et du centre de l'île. Parmi eux, l'on trouve à la fois des Mahorais, des Grands-Comoriens, des Anjouanais, des Magrébins et des Métropolitains convertis.

Plus généralement, la formation à l'étranger semble avoir été pour beaucoup d'enquêtés un moment de (re)découverte des spécificités mahoraises. Mais tous n'ont pas nécessairement adopté la posture de rejet radical empruntée ici. En s'inscrivant dans d'autres sociabilités spirituelles, Faïd a complètement changé de regard sur « le cadre religieux » dans lequel il avait grandi, opérant ainsi une véritable socialisation de conversion¹⁸⁹. Sa grand-mère et son grand-père étaient *fundis* et « enseignaient à tous ceux qui voulaient bien apprendre la religion ». Il a lui-même fréquenté leur *shioni*, avant d'aller apprendre auprès d'une autre enseignante « pour se mettre plus sérieusement au travail ». Jusqu'au collège, il allait à l'école coranique tous les matins, puis toutes les fins d'après-midi. « Ça a permis que je sois plus sensible à la religion », confesse-t-il. Au lycée, il a continué à lire le Coran chez lui, irrégulièrement, en étant « toujours en contact avec le *fundi* », et notamment avec son oncle, chez qui il allait étudier la jurisprudence, en compagnie d'autres jeunes du voisinage. Pourtant, aujourd'hui, Faïd rejette l'Islam pratiqué à Mayotte, parce que « c'est un peu animiste ». On retrouve ici une forme de déni de religiosité, plus généralement opposé à l'Islam « périphérique » africain et océanique (voir Section 1).

¹⁸⁹ Dans ses travaux sur les groupes d'amaigrissement, puis sur l'anorexie, la sociologue Muriel Darmon s'est intéressée aux processus de transformations des façons de percevoir le monde et des manières de faire des individus. Pour analyser les transformations individuelles les plus marquées, elle utilise le concept de « socialisation de conversion », c'est-à-dire de « transformation radicale et totale, sur le modèle de la conversion religieuse » (Darmon 2006, 117). Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron évoquaient quant à eux en 1970 la « conversion radicale » (ou *metanoïa*), entendue comme une « substitution complète d'un habitus à un autre » (Bourdieu et Passeron 1970, 59).

« Ici, c'est vrai que d'un côté, ils font des invocations à Dieu, pour leur faciliter la vie ou leur demander des choses, mais d'un autre côté ils vont aussi voir les *djinn*s [esprits] et ça la religion ne le permet pas. Mais ici c'est vu comme normal. Ou ils vont faire le *rumbu*¹⁹⁰, tout ce qui n'est pas en accord avec l'Islam. [...] On y croit qu'ils existent, mais on peut pas les invoquer. [Avant] j'étais pas vraiment dedans, mais j'y croyais un peu. En métropole, j'ai compris, c'était logique. J'ai abandonné cette croyance-là ! »¹⁹¹

À Mayotte, en apprenant prioritairement le *fiqh* (la jurisprudence), et non « l'enseignement de la croyance, de la base en Islam », comme il a pu le faire en métropole, Faïd considère que les croyant·es mahorais·es « font beaucoup d'erreurs ». Sa condamnation se fait sans appel. Il critique les « déviations » des cadis, et décrit les *fundis* comme des « sorciers ». Si son discours fait de lui un *djaoula*, critiqué pour ses innovations, Faïd retourne le stigmate en accusant les Mahorais·es d'introduire, par la pratique du soufisme, des « innovations très graves », contraires à l'Islam. Quand je lui demande si son fils, encore petit, ira à son tour dans un *shioni* de la ville, Faïd rejette catégoriquement cette hypothèse. Il ne souhaite pas que son fils fasse comme les autres enfants – dont il a lui-même été – qui « imitent » la religion, faute de l'apprendre réellement et se contentent d'une posture passive (« mon *fundî* a dit ça, donc c'est vrai »). Il lui enseignera lui-même la religion, chez lui, avant de l'inscrire éventuellement dans une *madrassa* dont les enseignements lui conviendraient mieux. Cette hostilité générale rejaillit dans la sphère privée. Faïd se trouve en rupture nette avec sa famille. Si sa petite sœur a suivi sa voie, ses parents continuent à pratiquer l'Islam majoritaire à Mayotte (sunnite, chaféite et soufi). D'après lui, ses propres parents se trouvent « une excuse », en disant qu'ils font comme leurs ancêtres avant eux. S'il préfère ne pas évoquer le sujet avec eux, et être conforme aux préceptes musulmans qui préconisent d'être bon avec ses aîné·es, la rupture symbolique reste largement consommée. Avant son départ en métropole, sa mère l'a emmené voir un *fundî*, qui a fait quelques invocations et lui a donné un talisman, « pour me protéger soi-disant ». Après quelques temps passés en métropole, sans le dire à sa mère, Faïd a jeté ce talisman, symbole d'un Islam inauthentique.

Pour autant, son positionnement local est plus ambigu qu'il n'y paraît. Ainsi, Faïd s'oppose à deux mouvements spirituels présents à Mayotte. Il se montre d'abord très critique contre « la secte » des Coranistes (*Quraniyoun*). Ces fidèles croient dans la complétude du Coran, et refusent de faire référence aux *hadiths*. D'après lui, ce sont ceux qu'il nomme « les partisans de Satan » qui ont été le déclencheur de la destruction de la mosquée de M'tsangamouji. Faïd marque également une opposition, moins ferme, avec les *djaoulas* du mouvement *tabligh* (voir Partie 2, Section 1, Chapitre 2), avec qui son mouvement est souvent confondu, du fait du port de la barbe logue, notamment. S'il leur reconnaît le mérite d'avoir été les premiers à prôner un Islam authentique à Mayotte, il leur reproche leur trop grand prosélytisme. Le cas de Faïd montre bien que le fait d'être labellisé comme *djaoula*, n'empêche pas de se positionner soi-même dans cette gradation de la radicalisation, et de fabriquer ses propres frontières de l'(in)acceptable. Quand le

¹⁹⁰ Sur cette question des invocations des esprits (*djinn*s) et des pratiques animistes (*ngoma* d'origine bantoue et *tromba* d'inspiration malgache), voir notamment (Hell 2008 ; Ottino 1965). Ce rapport interroge également les recompositions de ces pratiques à Mayotte (voir Partie 1, Section 1, Chapitre 4).

¹⁹¹ Extraits de l'entretien réalisé à Ongojou avec Faïd A., Cadre du patrimoine dans la fonction publique (18/09/2018).

mouvement coraniste s'est récemment implanté dans sa ville, créant des désaccords si forts dans la mosquée qu'il a obligé les fidèles habituels à aller créer une nouvelle mosquée, Faïd a lui-même rejoint la nouvelle mosquée. Malgré son discours critique, Faïd prie donc au quotidien dans la mosquée qui prône un Islam mahorais, contre les coranistes et le mouvement *tabligh*. Faïd avoue ne pas réellement savoir si les imams de la mosquée ont une croyance musulmane mahoraise plus traditionnelle, mais affirme que le responsable de la mosquée considère que « l'Islam mahorais est le bon, sans preuve ». Son inscription durable dans la collectivité locale des fidèles, dont il condamne pourtant une grande partie des croyances et des pratiques, se fait au prix de stratégies d'évitement. Faïd insiste sur la nécessité d'éviter les conflits, et de toujours chercher l'apaisement. Il a donc décidé de présenter les choses « avec douceur », de ne pas émettre de critiques publiques et de trouver « des stratégies » pour éviter soigneusement les invitations à des cérémonies religieuses qui ne sont pas musulmanes à ses yeux.

Au-delà de leurs différences spirituelles, les fidèles se côtoient à la mosquée. Certain·es enseignant·es coraniques interrogé·es se montrent tolérant·es vis-à-vis des différences de croyances au sein de l'Islam. Ainsi, Saleh A., qui enseigne les croyances musulmanes et les bases de la jurisprudence chaféite à ses élèves dans deux *madrassas*, explique pourtant qu'il n'existe qu'« un seul Islam, venu de la Mecque », et que « les petits trucs » qui diffèrent sont largement « acceptables », puisque chacun effectue les mêmes prières et applique les mêmes règles élémentaires, comme ne pas s'habiller n'importe comment ou ne pas parler mal. Pour le reste, « c'est pas de mon niveau, j'interdis à personne », confie-t-il - dans un élan diplomatique ou dans un excès de modestie -, tout en confiant que « si tu dévies trop, là on peut commencer à t'interdire des choses ». Un autre *oustadh* indique que les « nouveaux venus », qui pensent mieux connaître le Coran alors qu'ils ont des « connaissances limitées », commencent « à faire du bruit à Mayotte ». S'il ne souhaite pas « engueuler les gens » et préfère rechercher « l'équilibre pour mieux vivre ensemble », il précise qu'en cas d'excès, « on les calme » dans les mosquées¹⁹². Des passerelles récurrentes s'opèrent donc, à la condition que les « innovateurs », à l'image de Faïd A., prient avec les autres, restent mesurés dans leurs prises de positions et n'affichent pas publiquement leurs critiques à l'encontre de l'Islam mahorais.

2.2. Contrôler les pratiques spirituelles des enseignant·es formé·es à l'étranger

Si au début des années 2000, l'anthropologue Sophie Blanchy soulignait déjà la relative respectabilité dont jouissaient certains mouvements rigoristes minoritaires¹⁹³, il est important de montrer que les acteurs·trices religieux·ses qui sont jugé·es importateurs·trices d'innovations, au regard d'un Islam mahorais majoritaire, sont toujours très concrètement intégré·es dans le paysage religieux quotidien. Ainsi, des enseignant·es issu·es d'écoles différentes (hanafites et hanbalites, notamment) et

¹⁹² Extraits des entretiens réalisés à Bandraboua et Chembényoumba avec Saleh A., Ouvrier qualifié, *Oustadh*, Imam (08/10 et 26/10/2018). ; Extraits de l'entretien réalisé à Mamoudzou avec Mouhcine M., Maître coranique (24/10/2018).

¹⁹³ « Les mouvements fondamentalistes présents à Mayotte, wahhabites soutenus par l'Arabie saoudite ou mouvement du *tabligh* pakistanais, sont respectés pour leur rigueur exempte de violence, mais restent très minoritaires » (Blanchy 2002, 682).

d'horizons variés (Bangladesh ou Soudan) font partie des mêmes équipes pédagogiques que les *oustadhs* mahorais. Un nombre de plus en plus significatif d'enseignant·es est allé se former à l'étranger (voir Partie 1, Section 1, Chapitre 3). Il est d'ailleurs à noter que les destinations de formation sont symboliquement hiérarchisées entre elles. Les pays ou les régions où l'école chaféite est bien représentée jouissent d'une bonne réputation (Égypte, Inde du Sud, Yémen). Au contraire, les pays où les écoles hanafite (Inde, Jordanie, Pakistan et Syrie) et surtout hanbalite (Arabie Saoudite) dominant ont une réputation plus aléatoire, valorisés par les un·es, suspectés par les plus fervents défenseurs de l'islam majoritaire. En revanche, les lieux précis et les institutions dans lesquelles ont été réalisées les formations islamiques sont en générales méconnues. Ainsi, comme l'indique Twahib H., un responsable d'une association culturelle, on peut prendre pour acquis que tel enseignant a été formé en Égypte, sans savoir réellement s'il a été initié à toutes les écoles au sein de l'Université Al-Azhar ou s'il s'est formé dans l'un des nombreux établissements privés et rigoristes du Caire¹⁹⁴. En somme, ce qui compte, ce ne sont pas tant les lieux de formation que la conformité à l'islam chaféite affichée au retour, comme l'illustre le parcours de Soumaya M., enseignante coranique depuis 2015.

Soumaya M. a 30 ans. Après avoir passé son enfance dans une ville du centre de l'île, elle a été envoyée, accompagnée de son grand-frère, dans un internat au Soudan pendant près de dix ans. Si elle se montre assez allusive sur cette période, j'apprendrais par d'autres sources que ce départ était un moyen pour ses parents - son père était agent d'entretien pour une collectivité locale et sa mère sans-emploi - de sanctionner une adolescence difficile et « rebelle ». À l'Université africaine de Karthoum, elle apprend d'abord l'arabe, puis les sciences islamiques. Après une année passée en métropole, elle revient s'installer à Mayotte en 2013. Elle devient alors *fundi* dans sa ville, et crée un commerce spécialisé dans les cosmétiques et la lingerie, tant elle est persuadée de pouvoir initier un projet qui allie « droits des femmes » et « beauté féminine ». Mais ses projets professionnels ont été un temps ralentis par un divorce difficile. Deux ans avant l'entretien, elle a été recrutée pour devenir *oustadh* dans l'une des grandes *madrassas* de l'ouest de l'île, où elle a enchaîné des contrats d'un an renouvelables, et termine sa troisième année de période d'essai.

À l'instar de Faïd A., Soumaya a adopté un point de vue très critique sur son éducation coranique mahoraise. Alors que ses frères et sœurs ont été dans le *shioni* de leur tante, elle et son frère aîné ont commencé leur éducation coranique avec leur mère. Tout en généralisant à l'ensemble de l'île, elle dresse en filigrane un tableau très critique des *fundis* que comptait son entourage familial. D'après elle, l'éducation coranique est prise en charge par des « *fundis*, soi-disant *fundis*, qui se prétendent être *fundis* », qu'elle décrit comme « des barbares », qui « tabassent trop » les enfants à coups de fouet, et font apprendre le Coran en *shimaore* ou en *kibushi*, mais pas en arabe. Et même les enseignant·es qui ont été formé·es à l'étranger, au Pakistan notamment, ne trouvent pas toujours grâce à ses yeux, car elle considère qu'ils n'ont « rien appris », ne connaissent pas « la vraie science » et utilisent « le mal » ou « le satanique ». À Mayotte, faute d'une « vraie transmission », les habitants restent donc dans « l'ignorance des choses ». Au Soudan, au contraire, elle raconte avoir appris des « choses incroyables », avoir été initiée aux valeurs de l'amour, de la tendresse, de la sagesse et de « la douceur de l'islam », et se

¹⁹⁴ Entretien réalisé à M'tsapéré avec Twahib H., Président d'une association culturelle (16/10/2018).

demande encore pourquoi à Mayotte, certain·es cherchent « à faire de notre religion un enfer ».

Alors qu'au retour elle considérait avoir « une mission à mener » et « l'envie de sauver la société », Soumaya cherche pourtant à être localement respectée et reconnue. Ainsi, quand elle a commencé à accueillir des enfants des villes voisines chez elle, pour leur enseigner le Coran, elle est rapidement entrée en conflit avec l'un des *fundis* du village. Si elle attribue ces tensions à des « jalousies » d'un homme âgé – et aujourd'hui décédé – qui se sentait concurrencé par quelqu'un de plus formé, elle a cherché à ne pas entrer dans ce « bras de fer » et à ne pas « lui créer de la honte ». Elle a continué à se montrer discrète, à ne pas faire de prosélytisme, et à maintenir « le savoir-vivre et les bons comportements, qui font que les gens viennent vers vous »¹⁹⁵.

Faute de locaux, elle a ralenti ses activités d'enseignement à domicile pour se consacrer à son commerce et à ses cours rémunérés. À terme, elle projette d'exercer dans les locaux d'une *madrassa* qui sera créée dans l'une des mosquées en construction de son quartier. Quand je lui demande pourquoi cette mosquée se construit, elle explique que cela est lié à l'agrandissement démographique de la ville, et évoque à demi-mots des « querelles ». Après quelques recherches, il s'avère que cette mosquée en travaux, avec qui elle semble avoir des liens, se revendique comme une mosquée « sounna et salafi » (d'après la description faite à l'occasion d'une collecte de dons en ligne).

Soumaya a un positionnement critique, et une posture rigoriste affichée. Elle porte ainsi un *hijab* noir, qu'elle ne veut pas retirer depuis son retour de Karthoum, et qui l'a explicitement engagé à renoncer à postuler dans l'Éducation nationale. Pourtant, Soumaya donne des cours à des enfants de parents qui peuvent par ailleurs être suspicieux·ses, voire hostiles, à l'encontre d'un Islam extérieur. Ainsi, le contact de Soumaya m'a été fourni par Zafira S., enseignante dans le secteur public, qui connaît Soumaya et qui lui a confié l'éducation coranique de ses enfants. Au cours de notre entretien, Zafira explique avoir plusieurs fois discuté du port de son « voile intégral » (*sic*) avec Soumaya. Avant de lui confier ses filles, Zafira s'est montrée particulièrement claire, en lui expliquant qu'elle refusait que ses filles portent le voile, qu'elle ne le porte pas elle-même (et ne porte qu'un *keishali*), et l'a mise en garde en lui disant : « je ne te laisserais pas changer mes enfants ! » En élargissant à l'ensemble des enseignant·es coraniques, Zafira avance que les parents ne connaissent pas toujours les spécificités de l'Islam que les *fundis* pratiquent, mais que l'important reste qu'ils s'adaptent à la transmission d'un Islam chaféite, dans la mesure où « la culture mahoraise passe avant tout ! »¹⁹⁶

« À Rome, fait comme les Romains ». Cette phrase plusieurs fois citée en entretien semble être la ligne directrice des Musulman·es mahorais·es enquêté·es. Si les Mahorais·es doivent prier comme les Saoudie·nes quand ils se trouvent à la Mecque, les étranger·es ou les Mahorais·es formé·es à l'étranger se doivent de préserver la réciproque. Tout se passe donc sans heurts si les enseignant·es, dont l'hétérogénéité des formations extérieures est de plus en plus valorisée et potentiellement reconnue comme une richesse éducative, se conforment à l'orthodoxie de l'éducation coranique mahoraise. « En revenant, je savais ce qu'il fallait faire », raconte ainsi Saïd Ali Mondroha, ancien *cadi* et ancien *onstadb* dont l'autorité est très respectée à Tsingoni, lui-même formé à Médine, sous-entendant ainsi que la conformité à la norme majoritaire allait de soi, et que la contradiction avec le rite chaféite

¹⁹⁵ Extraits de l'entretien réalisé à Ouangani avec Soumaya M., Enseignante coranique, Commerçante (05/10/2018).

¹⁹⁶ Extraits de l'entretien réalisé à Coconi avec Zafira C., Enseignante dans le secondaire (26/09/2018).

constitue une ligne de fracture. En effet, les « divergences » et les « différences de point de vue » peuvent être tolérées, à la condition que les « je viens de » ne cherchent pas à imposer de nouvelles pratiques d'enseignement, en prétextant que « les anciens ne maîtrisent pas le Coran » et en s'érigeant en seuls dépositaires authentiques du « vrai Islam de la Mecque ». Les acteurs d'un Islam localisé doivent pouvoir garder le contrôle des écoles coraniques de l'île, centrées sur la transmission du rite chaféite majoritaire.

2.3. Stigmatiser les imams minoritaires

Si la cohabitation existe entre des fidèles aux conceptions spirituelles contrastées, et que les enseignant·es formé·es à l'étranger peuvent encadrer l'éducation coranique tant que le contenu de leurs enseignements reste approprié, la question pourrait se poser avec encore plus d'acuité dans le cas de ceux qui officient et mènent les prières. Mais là encore, l'enquête a montré que l'ouverture à d'autres horizons spirituels est constante. Qu'ils aient été formés dans des lieux plus légitimes (Al-Azhar en Égypte) ou dans des lieux plus généralement suspectés (Arabie Saoudite ou Inde), plusieurs cadis et *oustadhs* ont expliqué que les dialogues étaient réguliers avec des acteurs religieux labellisés comme *djaoulas*. Porteurs d'un discours de défense des spécificités de l'Islam mahorais, certains de ces acteurs expliquent qu'il leur arrive d'accueillir des membres du mouvement *tabligh* en visite à Mayotte, de former des élèves qui ont été initié·es à cette pratique, de travailler en partenariat avec des enseignant·es *tabligh* réunionnais·es, ou même de faire partie d'une mosquée considérée comme *djaoula*, parce que « plus sunna ». Si les suspicions à l'encontre des pratiques de radicalisation ont augmenté ces dernières années, les prises de position en faveur d'une posture de tolérance spirituelle existent, à l'image d'une tribune publiée en mars 2015, à la suite de la destruction de la mosquée verte de M'tsangamouji¹⁹⁷.

Le portrait de Saïd M. peut aider à mieux comprendre les logiques mouvantes d'ouverture et de fermeture vis-à-vis des membres du mouvement *tabligh*. Après avoir obtenu son baccalauréat à Mayotte, Saïd est parti étudier la psychologie plusieurs années en métropole, avant de revenir en 2006. Aujourd'hui âgé de 38 ans, il travaille depuis plus de dix ans pour la fonction publique territoriale.

Originaire de l'ouest de l'île, il se décrit lui-même comme « un fruit des *shionis* ». Pendant son enfance, il a ainsi été le seul enfant de sa fratrie à être confié à sa grand-mère, *fundi* en Petite-Terre. Alors âgé de 12 ans, il a été initié au mouvement *tabligh*¹⁹⁸. Il se souvient que les jeunes mahorais·es n'étaient pas encouragé·es à aller à la mosquée, et qu'il avait été agréablement marqué par ce mouvement de jeunes, relativement nouveau à l'époque,

¹⁹⁷ Dans cette tribune, l'auteur tout en réaffirmant la nécessité de lutter contre toutes les formes d'intégrisme et d'intolérance se dit « inquiet » face à cette « forme de violence exercée par une majorité sur une minorité », tolérée par les institutions publiques (préfecture, conseil général, mairie) : « Ce qui s'est passé à Mtsangamouji doit-il être interprété comme un signal d'encouragement pour d'autres actes semblables à l'égard des membres de la Jama'at Tablighi ou d'autres déviants ou d'autres intégristes dérangeants ? Doit-on le considérer comme la réponse appropriée au discours intégriste et de mépris de certains groupes religieux se prévalant de l'exclusivité de la vérité divine et s'autoproclamant ainsi vrais représentants de l'islam ? La réponse est non, mille et une fois non, définitivement non. Dans notre république, nous ne pouvons accepter le recours à la force et à la violence populaire comme réponse à l'injure, au mépris, à l'intolérance. Dans un pays de droit comme le nôtre, on recourt à la loi, dans une démocratie comme la nôtre, on recourt au débat contradictoire » (Condro 2015).

¹⁹⁸ Un étudiant mahorais enquêté à La Réunion raconte lui aussi avoir été initié au *tabligh* durant son adolescence, par un imam réunionnais de passage à Mayotte. S'il avoue qu'« avant quand on voyait un *tabligh*, on partait », il a fait confiance à cet imam « noir », venu leur « parler de Dieu », l'a suivi dans ses activités et a fini par émigrer vers La Réunion pour ses études.

dont était membre l'un de ses enseignants de l'école publique¹⁹⁹. Le *tabligh* proposait des activités spirituelles et des prêches itinérants autour des mosquées. À cette période, Saïd a pu développer un ensemble de réflexions sur la spiritualité, apprendre à différencier l'islam et l'animisme, s'initier à « une lecture plus éclairée de la religion », à des « connaissances théologiques plus poussées », à « une compréhension religieuse, et pas seulement sociale, de l'islam ». Mais ces apprentissages se sont d'après lui toujours fait dans le respect des autres, dans l'évitement de la confrontation et sans interdire à quiconque d'exercer des pratiques animistes. Mais au-delà de cette dimension religieuse, ce dont il se rappelle surtout, c'est l'aspect social et socialisateur du mouvement, qu'il compare aux scouts catholiques. Saïd a pu « avoir des copains » et « s'occuper pendant les vacances » grâce à ce mouvement.

D'après Saïd, l'expression « *djaoula* » mélange « tout ce qui est différent ». Si le mouvement *tabligh* est étiqueté comme tel, et que le terme s'applique au départ à ce seul mouvement religieux, paradoxalement, les *tabligh* sont largement acceptés dans l'espace culturel mahorais, même si « les *bacoco* [grand-pères] nous voient comme des innovateurs », du fait de l'introduction de nouvelles règles de lecture du Coran (*tajwid*). Dans sa propre famille, son ancrage religieux est questionné. Fils d'un père qui n'était « pas beaucoup dans la pratique » et d'une mère « assez pratiquante », membre d'une fratrie de cinq frères et une sœur où seul un autre frère a été initié au mouvement *tabligh*, il est décrit par tou.te.s comme « le plus *djaoula* de la famille », ce qui lui vaut souvent des questions, et parfois quelques critiques. Pour autant, Saïd se positionne lui-même en opposition à un islam intégriste présent à Mayotte. Certains discours et certains prêches « sombres », « très durs », « très extrémistes » ou « dangereux » lui font « peur ». Lui-même considère qu'il est important d'accompagner chacun dans sa pratique spirituelle, afin que les personnes les moins instruites, celles qui n'ont « pas de jugeote », évitent d'adhérer à des croyances radicales, véhiculées par Internet ou par certains imams (voir 2.4.), comme on se jette sur « un pain empoisonné ». Pour illustrer son discours, il cite l'exemple d'un client fidèle du *snack* où nous réalisons l'entretien, qui buvait de l'alcool très régulièrement et maintenant ne veut même plus venir y manger. Inquiet face à la montée de l'extrémisme, Saïd se veut rassurant en disant qu'en général « le groupe refoule ça ». Alors que certains le considèrent comme un *djaoula*, Saïd s'inclut pourtant lui-même dans une majorité musulmane modérée contre une minorité radicale.

Loin d'être marginalisé par son ancrage dans le mouvement *tabligh*, et simplement toléré en tant que fidèle, Saïd est très intégré dans la vie spirituelle de sa ville. Depuis plusieurs années, il assiste et prend la relève de deux *fundi*s âgées, et enseigne toutes les semaines à près d'une centaine d'enfants. Au-delà de sa position spirituelle, c'est sa position sociale qui rend possible son insertion dans ces deux *shionis* (voir Partie 1, Section 1, Chapitre 3). « Ils nous font confiance parce qu'ils savent qui nous sommes », résume Saïd. Dans la première école, tout se passe bien parce que c'est son ami, qui n'est autre que le fils de la *fundi*, qui « est à la manœuvre ». Dans la seconde, il a lui-même été scolarisé dans ce *shioni*, et a un temps appris auprès de cette enseignante. Cette relève est également rendue possible par son discours vis-à-vis de l'éducation coranique mahoraise. Loin d'être critique, mis à part quelques remarques consensuelles sur les limites d'une pédagogie ancienne, Saïd partage les constats généraux sur le désinvestissement des parents dans

¹⁹⁹ Dans sa note sur « la physionomie de l'islam à Mayotte », la Direction Centrale de la Sécurité Publique explique que le mouvement *tabligh* s'est particulièrement implanté dans les années 1990 à partir « au sein du corps des instituteurs de la Collectivité Départementale » (Direction Centrale de la Sécurité Publique 2009, 6).

l'éducation coranique de leurs enfants, sur le manque de repères de la jeunesse, et sur les risques que cela implique en termes de délinquance. Par ailleurs il est très enthousiaste à propos de la « valeur ajoutée » du *shioni*, qui réside pour lui non pas seulement dans la dimension religieuse des apprentissages, désormais monopolisée par les *madrassas*, mais bien dans la dimension sociale de l'école coranique. Ses deux fils, âgés de 3 et 6 ans sont inscrits dans « son » *shioni*, mais apprennent le Coran auprès de son ami, pour pouvoir « être avec les autres » et profiter « de l'ambiance *shioni* ». Le plus grand de ses fils est par ailleurs scolarisé dans une *madrassa* de l'île.

Avant même qu'il ne démontre cette loyauté aux structures éducatives et cette « contribution » à la vie spirituelle locale, Saïd avait déjà été sollicité pour y jouer un rôle religieux. S'il avoue lui-même que sa pratique religieuse a connu des phases d'intensité variable au cours de son enfance, de son adolescence et de sa formation en métropole, son retour à Mayotte a été un moment privilégié pour « rafraîchir » ses connaissances fondamentales et pour « travailler ma spiritualité ». Alors qu'il recommençait à étudier auprès d'un *oustadh* réputé de la ville, Saïd a été approché pour devenir imam. Après quelques temps, il s'était même vu confier la responsabilité du sermon du vendredi (voir Partie 1, Section 1, Chapitre 2). À cette époque, plus que son initiation au *tabligh*, ce sont ses connaissances coraniques qui étaient recherchées et valorisées. S'il a aujourd'hui arrêté cette activité et préfère se consacrer aux deux *shionis*, certains fidèles s'inquiètent de le voir prendre ses distances avec la mosquée, de constater qu'il y est moins souvent présent, de découvrir qu'il s'implique dans des activités sportives (course à pied) et lui font des remarques accusatrices (« t'es plus des nôtres »). Malgré tout, les mêmes le sollicitent régulièrement pour qu'il revienne officier à la mosquée. Mais son refus reste catégorique, car Saïd a été déçu par un conflit, qui a mis fin à ses activités d'imam. Dans la mosquée où il officiait, un imam d'un village voisin s'était vu confier quelques sermons, qui avaient déplu aux fidèles qui les considéraient trop « littéralistes ». Avec deux amis, Saïd était allé voir cet imam pour lui demander d'arrêter. Quelques jours plus tard, les fidèles ont tendu un véritable « guet-apens » à ce nouvel imam. Tous se sont réunis pour le bannir de la mosquée. Saïd a alors « défendu » l'imam contre ce « tribunal » populaire improvisé. Très vite, il est lui-même devenu la cible des attaques. Beaucoup considéraient alors qu'en tant que *djaoula*, c'est lui qui avait fait venir cet imam « radical » et était responsable de cette crise. À compter de ce moment de tensions, Saïd a décidé d'arrêter d'officier. Désormais, il préfère « prendre du recul », éviter de prendre ce type de responsabilités et « rester en bonne entente »²⁰⁰.

On le voit, le label *djaoula* peut-être largement négligé, souvent toléré, et parfois réactivé dans des moments de conflits. Plus qu'un stigmatisme constant, la radicalisation fait l'objet d'un processus de stigmatisation mouvant. Ces procès en radicalisme peuvent devenir des armes médiatiques dans un conflit politique ou syndical. Ainsi, il y a quelques années c'est l'ancien député Abdoulatifou Aly qui avait été décrit par les services du Ministère de l'Intérieur comme « un éminent "Djaoula" » (Direction Centrale de la Sécurité Publique 2009, 6), puis dans les médias comme un « personnage pieux, jovial et austère, défenseur des coutumes, des traditions et de la religion musulmane », « un député *djaoula* » proche des Frères musulmans, qui donne « des gages d'un radicalisme progressif » (Bamana 2017, 21-22). En 2018, c'est Saïd Kambi, l'une des figures du mouvement social, qui a rejoint le Comité de Défense des Intérêts de Mayotte (CODIM),

²⁰⁰ Extraits des entretiens réalisés à Miréréni et à Tsingoni avec Saïd M., Cadre de la fonction publique, *Fundi*, Ancien imam (17/09, 20/09 et 27/09/2018).

qui a été accusé par la presse d'être un « intrigant personnage », à la « position intransigeante » (Roger 2018), voire d'être un « islamiste radical » pour avoir étudié auprès de Tariq Ramadan (Perzo 2018a). La principale accusation qui lui était faite était d'avoir réalisé « des prêches » pendant les manifestations, qui n'étaient rien d'autre que des *douas*, c'est-à-dire des invocations religieuses très courantes dans le cas de rassemblements publics. Ainsi, en novembre 2015, après les attentats de Paris, le Grand cadi et les cadis s'étaient rendu aux hommages organisés Place de la République à Mamoudzou, et avaient prolongé la minute de silence par une prière collective, à laquelle personne ne s'était alors opposé. « C'est ce que l'on peut apporter de mieux à la République en tant que croyant », indiquait à l'époque le porte-parole des cadis (Perzo-Lafond 2015). Ces accusations publiques sont ensuite utilisées dans le débat politique local. Avant notre entretien, j'ai ainsi retrouvé Saïd Kambi sur la place publique, alors qu'il était en train de discuter d'une décision prise par le conseil municipal, en présence de membres de la majorité et de l'opposition. L'un des membres de l'assemblée, politiquement opposé à S. Kambi, me prenait ainsi à partie : « y'a de tout ici, des sunnites, des chiïtes, des salafistes, du shit ! Et même des terroristes comme lui ! » Mais cette stigmatisation dans le champ politique n'est pas synonyme de stigmatisation dans le champ religieux. En effet, le stigmate ne devient un moyen spirituel d'écarter localement quelqu'un qu'à partir du moment où cette personne a démontré des signes d'hostilité à l'orthodoxie religieuse mahoraise. Ce n'est pas le cas de Saïd Kambi, puisqu'il a été élu président de la Fédération des associations d'éducation islamique. Les frontières spirituelles du tolérable et de l'intolérable sont donc constamment remises en jeu, et se recomposent dans des moments de conflits, qui s'avèrent plus souvent être le produit de tensions sociales et politiques que purement religieuses.

2.4. « Des étrangers qu'on connaît à peine » : rejeter l'Islam comorien

La stigmatisation d'un Islam innovateur, extérieur et minoritaire est donc très présente à Mayotte. Ayant naturalisé l'idée d'un Islam de Mayotte fondamentalement opposé à toute forme de radicalisme religieux, les enquêtés poursuivent ce processus d'ethnicisation du religieux (Tersigni, Vincent-Mory, et Willems 2019), en suspectant particulièrement les pratiques religieuses importées de l'étranger. Chacun.e cible alors « l'Islam d'à côté » qui est « un Islam que nous ne connaissons pas », l'islamisme comme question « importée » ou « transportée ici », mais aussi les circulations non maîtrisées (« on ne sait pas qui rentre, qui sort ») de ceux qui « ramènent d'autres façons » de croire et de pratiquer. Plus encore, ce sont les origines étrangères des fidèles, des *fundis* et des imams qui sont mobilisées pour expliquer les risques de radicalisation religieuse. Ainsi, les acteurs.trices politiques, syndicaux.les, associatif.ve.s et religieux.ses rencontrés fustigent tour à tour : les « pratiques agressives » de personnes formées en Arabie Saoudite, en Égypte, en Iran, au Pakistan, au Qatar, en Somalie, au Soudan, en Syrie ou au Yémen et qui « reviennent avec de nouveaux modes d'existence, d'habillement » ; « les gens du lac » (des Grands lacs) ou les « individus venant de la côte » (est-africaine) qui « ramènent leur religion, soi-disant l'Islam » ; les fonctionnaires converti.es ou d'origine maghrébine que l'État envoie « délibérément » à Mayotte ; les « gens en turban » ; les *fundis* et les imams « autoproclamés », qui fondent des *shionis* « clandestins », « sauvages »

et « non contrôlés ». En retour, on blâme également une société mahoraise « construite avec beaucoup de codes de tolérance et de solidarité et d'accueil », avec « une religion qui est assez tolérante », où « ce n'est pas très compliqué pour toute nouvelle pratique, sauf si elle est excessive, sauf si elle est perçue comme déviante, de pénétrer dans la société », en somme une société trop ouverte qui s'est laissée séduire par le prestige des formations islamiques étrangères (« on les regarde, c'est comme le messie ! »).

Mais l'ensemble de ces critiques éparses se cristallise rapidement dans les discours autour d'une figure particulière d'étranger·es que sont les Comorien·es, et plus particulièrement les Comoriens. Plusieurs enquêté·es commençant spontanément à évoquer les différences entre Mayotte et les Comores se sont rapidement arrêté·es pour dire que ce sont là « des considérations politiques ». Mais une fois relancé·es sur ce point -celui d'éventuels contrastes religieux au sein de l'archipel -, les discours deviennent fleuves. Les acteurs politiques sont en première ligne de ces critiques. Les députés et sénateurs interrogés indiquent que les problèmes religieux rencontrés à Mayotte sont une conséquence de l'immigration clandestine « des gens des îles voisines », qui cherchent « à imposer un modèle d'Islam »²⁰¹. Ainsi, l'Islam radical « suit la voie clandestine », puisque « de plus en plus de maîtres coraniques d'origine anjouanaise se proposent de tenir des écoles coraniques à Mayotte »²⁰². Mais les acteurs·trices religieux·ses, notamment des cadis et des imams, ciblent également les mêmes responsables. Si les fidèles comoriens sont présentés en début d'entretien comme « des frères », ils deviennent les premiers visés quand il s'agit d'expliquer que la radicalisation est importée « surtout par nos frères venus des Comores ». Le « voisinage comorien », identifié comme anjouanais quand une distinction est faite par île, composé de gens « mal informés » ou « mal intentionnés », qui « prônent parfois des choses qui sont en déphasage avec l'Islam même », est accusé de créer des problèmes à Mayotte, comme celui de la définition de la date de l'Aïd : « la plupart [des problèmes], ce sont eux, ce sont les Comoriens qui nous ont emmené tout ça ».

La vision d'une « homogénéité culturelle » de l'archipel, qui favoriserait une entente autour du rite religieux, semble bel et bien révolue²⁰³. Désormais, les frontières politiques et sociales historiques entre les îles de l'archipel sont pleinement réinvesties dans le domaine religieux. Le champ spirituel devient un nouveau moyen d'affirmer l'existence d'une frontière déjà prégnante entre Mayotte et les Comores.

Au fil de l'enquête, les logiques de la construction d'un discours de différenciation entre Islam mahorais et Islam comorien sont apparues de manière saillante. Beaucoup d'enquêté·es mahorais·es expliquent que les circulations religieuses étaient nombreuses au sein de l'archipel – dans bien des mosquées et des associations spirituelles, elles se poursuivent d'ailleurs, des *mufitis* comoriens étant régulièrement invités à Mayotte -, et que l'Islam des quatre îles, « historiquement, c'était le même ». Rien ne semblait donc différer au départ, « dans la globalité des pratiques » musulmanes de l'archipel. Mais l'Islam comorien serait progressivement devenu « différent », notamment à partir de la création en 1978 d'une « République fédérale islamique des Comores », puis de la

²⁰¹ Extraits de l'entretien réalisé à Passamainty avec Mansour Kamardine, Député de Mayotte (01/10/2018).

²⁰² Extraits de l'entretien réalisé à Paris avec Thani Mohamed Soilihi, Sénateur de Mayotte (26/07/2018).

²⁰³ « La pratique de l'islam sunnite de rite chaféite par les Mahorais et les migrants concourt à l'homogénéité culturelle » (Blanchy 2002, 682).

reconnaissance progressive de l’Islam comme « religion d’État » dans la Constitution de l’Union des Comores²⁰⁴, mais surtout à partir de la présidence d’Ahmed Abdallah Mohamed Sambi. Né à Anjouan, cet industriel et homme politique a étudié la théologie en Iran. Pendant sa présidence (2006-2011), les Comores se sont politiquement et économiquement rapproché de l’Iran, et le pays a reçu la visite officielle du président Mahmoud Ahmadinejad en 2009 (Mohamed 2009). Cette présidence d’un homme qui porte le turban vert, que beaucoup surnomment « le chiïte » ou « l’*ayatollah* » a beaucoup marqué les esprits à Mayotte : « dans les îles là-bas (aux Comores) depuis 2011, on note le développement d’un Islam violent. Il faudrait chercher pourquoi ! »²⁰⁵ Là où le chiïsme à Mayotte est circonscrit à « la communauté indienne » et à une mosquée à Kaweni (Direction Centrale de la Sécurité Publique 2009, 7), les Chiïtes auraient infiltré le pouvoir politique et spirituel comorien et diffusé une vision radicale de l’Islam. Cette version de l’histoire, volontiers abusive, oublie de mentionner que le pouvoir comorien est lui aussi confronté à la question de la radicalisation religieuse des *djaoulas*. Dès 2004, à Anjouan, un rassemblement d’une cinquantaine de religieux considérés comme des *djaoulas* – qui se définissaient eux-mêmes comme membres du mouvement *tabligh* -, avait été dispersé par les forces de l’ordre. Le procureur de l’île estimait que ces individus « troublaient l’ordre public parce qu’ils cherchent à imposer leur manière de voir ». Le journaliste indiquait que « l’infiltration de ces barbus enturbannés dans l’île perturbe le calme légendaire dans nos mosquées » (Al-Watwan 2004). Par un décret présidentiel en 2013, puis par une circulaire du Ministère de l’Intérieur, l’État comorien ne reconnaissait que le rite sunnite chaféite. En juillet 2018, un référendum proposait une vaste révision de la Constitution, qui devait alors stipuler à son article 97 que « L’Islam est la religion d’État. L’État puise dans cette religion, les principes et les règles d’obéissance sunnite et de rite chaféite qui régissent le culte et la vie sociale » (Soulé Youssouf 2018). Quand je mentionne cette décision politique au cours de quelques entretiens, plusieurs enquêtés me répondent que « les Comores essayent de revenir en arrière, mais c’est trop tard ». Ces critiques sont si présentes que certains enquêtés vont jusqu’à questionner l’islamité des Comores, voire à la dénier. En ciblant les dérives de jeunes Anjouanais qui se trouvent « sans cadre » et « sans valeur religieuse » à Mayotte, l’un des membres du service cadial s’interroge sur l’existence même de véritables écoles coraniques aux Comores. Une telle affirmation paraît d’autant plus étonnante au regard des enquêtés mahorais qui soulignent la grande autorité et respectabilité des *oulémas* comoriens dans l’archipel, ou qui racontent même qu’ils ont un temps quitté Mayotte pour suivre une éducation coranique à Anjouan, où les écoles étaient « plus prestigieuses » et l’encadrement « plus sérieux »²⁰⁶.

²⁰⁴ Le 23 décembre 2001, la Constitution indique dans son préambule la volonté du peuple comorien de « puiser dans l’Islam l’inspiration permanente des principes et règles qui régissent l’Union ». À la suite d’un référendum constitutionnel instauré par le président Sambi, la Constitution est modifiée le 17 mai 2009 afin que l’Islam y soit décrit comme la « religion d’État » (Manouvel 2011).

²⁰⁵ Telle était la question rhétorique posée dans l’assistance par le public d’une conférence sur l’Islam dans l’Océan Indien, qui s’est tenue à Mamoudzou en 2017 (Perzo 2017c).

²⁰⁶ C’est ce qu’a vécu l’un des anciens imams et *fundis* de Pamandzi dans les années 1960. Extraits de l’entretien réalisé à Pamandzi avec Saïd Ali Ahamadi, Professeur d’arabe, Ancien imam, Ancien *fundi*, Vice-président de l’association de la mosquée (24/10/2018).

De manière consensuelle, l'islam comorien est donc désormais décrit comme « autrement plus dur », et comme ne s'adaptant « pas forcément à la physionomie mahoraise, et c'est un vrai souci »²⁰⁷. À ces critiques religieuses s'ajoutent un ensemble de condamnations liées aux « mentalités » différentes, dans les domaines politiques (postures revendicatrices face à la France) ou économiques (matérialisme exacerbé) sur lesquelles nous ne reviendrons pas ici. Toutefois, l'on peut mentionner les suspicions récurrentes à l'encontre des comportements des *fundis* comoriens, suite à une affaire de viol jugée en 2015, très médiatisée et plusieurs fois évoquée en entretien²⁰⁸.

Si les lieux de formation peuvent être l'objet de méfiance et de défiance, la frontière est en revanche bien marquée entre les diplômé·es mahorais·es et comorien·nes de ces instituts étrangers de formation islamique. Les Mahorais·es formé·es à la théologie à l'étranger sont décrits comme plus « humbles », plus « modestes », et reviennent « avec rien de nouveau », sans volonté de « bouleverser » ou de « renverser les choses ». Ils et elles s'adaptent à la pratique de l'islam mahorais, au nom de « cette solidarité mahoraise ». Comme l'indique Younoussa Abaine, si certains voient dans ces lieux jugés « dangereux » un « défi » pour l'islam de Mayotte, les cadis mahorais diplômés en théologie musulmane hors de Mayotte constituent « une richesse » et « une diversité » précieuse pour l'île.

Mais la tonalité change radicalement lorsqu'il s'agit de diplômé·es comorien·nes. Ces dernier·es viennent au contraire contredire « ce que nos parents nous ont toujours enseigné ». Mais l'hostilité générale tient surtout au fait que les Comoriens tenteraient de « s'imposer maîtres », d'« être au-devant de la scène », de « prendre le dessus des choses », de se poser en « donneur de leçons », d'être « ici pour dominer ». La figure repoussoir, « c'est l'Anjouanais qui vient nous montrer ». Plus encore que le contenu de l'islam pratiqué, ce sont les volontés de renverser les rapports de pouvoir qui sont rapidement condamnées. Ces tentatives ne seraient rien d'autre que la réactivation de « considérations d'antan », et d'une période (pré-)coloniale durant laquelle les Anjouanais, et surtout les Grands-Comoriens, considéraient les Mahorais comme « des arriérés »²⁰⁹.

Ces condamnations spirituelles peuvent se traduire en actes. Au-delà de l'exemple de la mosquée détruite à M'tsangamouji, un autre exemple de contrainte sociale collective et violente a eu lieu à Dzoumogné en 2015. En effet, dans cette ville « les habitants eux-mêmes ont détruit la mosquée édifiée sans permis. Ils ont également chassé du village le prédicateur arrivé clandestinement des Comores ». Commentant ce bannissement, le cadi M. T. Ben Ali insiste sur l'importance pour les cadis de pouvoir contrôler les constructions, mais aussi « ce qui se dit et ce qui se fait dans les mosquées dites sauvages »²¹⁰.

²⁰⁷ Extrait de l'entretien réalisé à Paris avec Thani Mohamed Soilihi, Sénateur de Mayotte (26/07/2018).

²⁰⁸ À la fin de l'année 2015, un *fundi* de 34 ans avait été interpellé après avoir été « mis en cause par neuf victimes âgées de 7 à 13 ans, dont les examens médicaux confirmaient, pour plusieurs d'entre elles, qu'elles avaient été victimes d'atteintes sexuelles » (Perzo 2015d). Il avait rapidement été placé en détention provisoire dans la mesure où « Majicavo garantirait que l'homme ne prenne pas un *kwassa* vers les Comores alors qu'il est en situation irrégulière ou encore qu'il s'en prenne à d'autres petites filles » (Rozié 2015b).

²⁰⁹ Sur ces tensions historiques entre les différentes îles de l'archipel, on peut consulter le livre d'Urbain Faurec sur les « sultans batailleurs », et un article de presse récent reprenant cette expression pour évoquer « la rupture avec Moroni » (Faurec 1941 ; Michalon 2009).

²¹⁰ Extraits du documentaire de Véronique Souillot et Gérard Perrier, « Les cadis de la République », diffusé en 2016 dans la série « Archipels » de la chaîne France Ô (52 minutes).

Au moment de l'évocation de pratiques musulmanes rigoristes et peu conformes à l'Islam majoritaire, la géographie des lieux stigmatisés est particulièrement révélatrice. À l'image de Saïd M., qui explique que les mosquées radicales « on les connaît tous [...] ça se voit, y'a des endroits, ça pilule, ça cartonne, on sait qu'il faut pas aller là-bas ! »²¹¹, les lieux ciblés sont relativement consensuels, et comprennent les villes où des mosquées ont été récemment fermées ou détruites : Dzoumogné, Majicavo, M'tsangamoujo, Ongojou et Vahibé. Toutes ces villes sont des villes de forte immigration comorienne. Sur ce point, Charif Saïd Adinani se fait encore plus explicite. Loin de cibler seulement une immigration clandestine récente, le chargé de mission du Conseil départemental, héritier d'une lignée religieuse ancienne de Tsingoni, fonde cette opposition entre Islam mahorais majoritaire et Islam radical minoritaire sur l'histoire ancienne de l'île, et fait notamment référence à l'abolition de l'esclavage en 1846-1847 et à l'entrée en vigueur de l'engagisme, ouvrant la voie à des travailleurs « sous contrat » (Martin 1976 ; Yahaya 2013). D'après lui, il existe une frontière nette entre les villes « de souche mahoraise » et les « villages de contrats » qui posent problème. Sa seule exception réside dans la ville de M'tsangamouji, qui bien qu'étant une ville marquée par l'engagisme, était une héritière de « la souche de Tsingoni » et où les scissions spirituelles ont été rapidement contrôlées grâce à la destruction de la mosquée en 2015. Au-delà d'une frontière spirituelle, on observe donc une ethnicisation du religieux, qui oppose les fidèles mahorais·es aux fidèles comorie·nes, présenté·es comme culturellement différent·es. Cette stigmatisation se mue parfois en véritable processus de racialisation, qui cible les fidèles étrangers radicaux, ces « intrus » qui ont « une tête » qui permet qu'ils soient vite « repérés et écartés »²¹².

Cette lecture ethnique, largement présentée sous le prisme spirituel, encourage certain·es enquêté·es à défendre l'idée qu'il faut maintenir l'héritage cultu(r)el mahorais et se protéger des apports extérieurs, et ainsi « se focaliser sur nos anciennes pratiques », « sauvegarder nos valeurs qu'on a hérité de l'ancien temps » et « chercher la mahorité ».

Conclusion

Si la délimitation de l'Islam de Mayotte majoritaire - sunnite, chaféite et confrérique - est sans cesse réaffirmée, elle n'est pas pour autant étanche. Les frontières religieuses s'avèrent malléables en pratique. Loin d'être pleinement homogène, l'Islam s'est historiquement construit à Mayotte au gré des circulations humaines et d'un certain syncrétisme spirituel, et continue à avoir des contours mouvants. Dans ce cadre, les pratiques perçues comme radicales peuvent être tour à tour tolérées, contrôlées, encadrées ou bannies.

L'utilisation même du terme *djaoula* comme stigmaté est assez révélatrice des perceptions ambiguës de la radicalisation à Mayotte. Paradoxalement, l'expression désigne initialement le mouvement *tabligh*, c'est-à-dire les seul·es fidèles aux croyances et aux pratiques minoritaires qui sont largement toléré·es par l'ensemble des croyant·es et des

²¹¹ Extraits des entretiens réalisés à Miréréni et à Tsingoni avec Saïd M., Cadre de la fonction publique, *Fundi*, Ancien imam (17/09, 20/09 et 27/09/2018).

²¹² « Ces processus expriment un rapport social de domination-subordination qui fonctionne par référence aux origines, qu'elles soient traitées plutôt sur un mode naturalisant – racisation – ou plutôt culturalisant – ethnicisation – ou, le plus souvent, selon une combinaison des deux » (Poiret 2011, 108).

acteurs·trices religieux·ses de l'île. Mais ces pratiques ne sont tolérées chez les fidèles, chez les enseignant·es et chez les imams, que dans la mesure où celles et ceux qui les portent ne cherchent pas à les imposer aux Mahorais·es. En cas d'écart à la norme, ces individus peuvent être rapidement stigmatisé·es, les Comorie·nes étant les plus soumis·es à cette vigilance constante.

- AFP. 2018. « Un homme en lien avec les attentats de Trèbes et Carcassonne arrêté à Mayotte ». *Outre-Mer, la 1ère*, 11 décembre 2018. <https://la1ere.francetvinfo.fr/homme-lien-attentats-trebes-carcassonne-arrete-mayotte-660885.html>.
- AL-WATWAN. 2004. « Anjouan : une manifestation des Djawula dispersée ». *Al-Watwan*, 27 août 2004, 844 édition. <http://www.comores-online.com/mwezinet/religion/djawula.htm>.
- BA, Mame-Penda. 2012. « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Éléments pour une sociologie de la connaissance ». *Cahiers d'études africaines*, n° 206- 207: 575- 602.
- BAMANA, Zaïdou. 2017. « La feuille de route des députés de Mayotte. L'histoire d'une fidélité à la France ». *Mayotte la 1ère*, 6 juin 2017.
- BEN IBRAHIM, Omar. 2007. « Le Djaoulat à Mayotte ». *Mayotte Islam.fr. Le portail de la communauté musulmane de Mayotte*, 21 juillet 2007.
- BLANCHY, Sophie. 2002. « Mayotte : « française à tout prix » ». *Ethnologie française* 32 (4): 677- 87.
- BOILLOT, Floriane. 2018. « Mayotte, le département de tous les défis. Un service de renseignement cosmopolite ». *Interieur.gouv.fr*, août 2018, sect. Dossiers. <https://www.interieur.gouv.fr/Actualites/Dossiers/Mayotte-le-departement-de-tous-les-defis/Un-service-de-renseignement-cosmopolite>.
- BOINA ISSA, Anliat. 2018. « La mosquée de Vahibé fermée par arrêté municipal ». *Mayotte la 1ère*, 23 juin 2018.
- BOURDIEU, Pierre, et Jean-Claude PASSERON. 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Le sens commun. Paris: Éditions de Minuit.
- CARAYOL, Rémi. 2009. « Les "djaoulas" craignent pour l'islam ». *Libération*, 28 mars 2009.
- CHAMSUDINE, Ali. 2015. « Le premier détenu pour radicalisation à Majicavo ». *Mayotte la 1ère*, 8 décembre 2015.
- CHIH, Rachida. 2017. « La célébration de la naissance du Prophète (al-Mawlid al-nabawî) : aperçus d'une fête musulmane non canonique ». *Archives de sciences sociales des religions* 178 (2): 177- 94.
- COMORES INFOS. 2014. « Islam : arrivée de l'intégrisme extrémiste à Mayotte ? » *Comores Infos*, 28 octobre 2014.
- CONDRO. 2015. « Qu'en est-il de la démocratie et de la tolérance religieuse à Mayotte ? » *101 Mag*, 16 mars 2015, sect. Tribune Libre. http://101mag.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=14:qu-en-est-il-de-la-democratie-et-de-la-tolerance-religieuse-a-mayotte&catid=17&Itemid=119.
- DARMON, Muriel. 2006. *La socialisation*. 128. Paris: Armand Colin.
- DIRECTION CENTRALE DE LA SECURITE PUBLIQUE. 2009. « Physionomie de l'Islam à Mayotte ». D/1. Paris: Direction Centrale de la Sécurité Publique, Direction Générale de la Police Nationale, Ministère de l'Intérieur.
- FAUREC, Urbain. 1941. *L'archipel aux sultans batailleurs*. Moroni: Promo al Camar.

- GALEMBERT, Claire de. 2016. « Le « radical », une nouvelle figure de dangerosité carcérale aux contours flous ». *Critique internationale* 3 (72): 53- 71.
- GOFFMAN, Erving. 1975. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Le sens commun. Paris: Éditions de Minuit.
- HELL, Bertrand. 2008. « Négociant avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le “théâtre vécu” de la possession ». *Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 7: 6- 23.
- IMAZ Press. 2014. « Cet islam radical qui inquiète Mayotte ». *IMAZ Press*, 28 octobre 2014.
- . 2015a. « Mayotte : ils détruisent une mosquée pour lutter contre l'islam radical. Les autorités ont laissé faire la population ». *www.ipreunion.com*, 4 mars 2015, sect. Mayotte. <http://www.ipreunion.com/actualites/reportage/2015/03/04/les-autorites-ont-laisse-faire-la-population-mayotte-ils-detruisent-une-mosquee-pour-lutter-contre-l-islam-radical,29632.html>.
- . 2015b. « Mayotte : entre islam traditionnel et islam rigoriste ». *www.ipreunion.com*, 25 mars 2015.
- MANOUEVEL, Mita. 2011. « La révision du 17 mai 2009 : une véritable nouvelle Constitution des Comores ». *Revue Française de Droit Constitutionnel* 2 (86): 393- 410.
- MARTIN, Jean. 1976. « L'affranchissement des esclaves de Mayotte (décembre 1846-juillet 1847) ». *Cahiers d'études africaines* 16 (61): 207 à 233.
- MARTINIELLO, Marco, et Patrick SIMON. 2005. « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires ». *Revue européenne des migrations internationales* 21 (2): 7- 18.
- MICHALON, Thierry. 2009. « L'archipel des sultans batailleurs ». *Le Monde Diplomatique*, juin 2009.
- MOHAMED, A. 2009. « Comores : Le président iranien à Moroni. Un hôte de marque pour le Président Sambu ». *Témoignages.re*, 26 février 2009, sect. Comores. <https://www.temoignages.re/international/comores/comores-le-president-iranien-a-moroni,35344>.
- NITCHEU, Gervais. 2018. « Les salafistes tissent leur toile à Mayotte ». *Mayotte la 1ère*, 13 décembre 2018, sect. Enquête. <https://la1ere.francetvinfo.fr/salafistes-tissent-leur-toile-mayotte-enquete-661113.html>.
- OTTINO, Paul. 1965. « Le tromba ». *L'Homme* 5 (1): 84- 93.
- PERZO, Anne. 2015a. « La mosquée verte détruite à Mtsangamouji ». *Journal de Mayotte*, 1 mars 2015, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2015/03/01/la-mosquee-verte-detruite-a-mtsangamouji/>.
- . 2015b. « Mosquée de Mtsangamouji : “le bon islam”... encore méconnu ». *Journal de Mayotte*, 3 mars 2015, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2015/03/03/mosquee-de-mtsangamouji-le-bon-islam-entre-pratiques-anciennes-et-modernisme/>.
- . 2015c. « Radicalisation religieuse : 8 cas à Mayotte ». *Journal de Mayotte*, 30 mars 2015.
- . 2015d. « Un fundi d'école coranique mis en examen pour agressions sexuelles ». *Journal de Mayotte*, 24 décembre 2015, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2015/12/24/un-fundi-decole-coranique-mis-en-examen-pour-agressions-sexuelles/>.
- . 2017a. « Flou sur la date de l'Aïd El-Fitr ». *Journal de Mayotte*, 25 juin 2017, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2017/06/25/flou-sur-la-date-de-laid-el-fitr/>.

- . 2017b. « Une conférence pour y voir clair sur l’islam de Mayotte et d’ailleurs ». *Journal de Mayotte*, 6 juillet 2017, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2017/07/06/une-conference-pour-y-voir-clair-sur-lislam-de-mayotte-et-dailleurs/>.
- . 2017c. « Diffusion pacifique de l’islam dans la région : une question de contexte ? » *Journal de Mayotte*, 4 décembre 2017.
- . 2018a. « “Les propos rapportés dans le Canard enchaîné sont un règlement de comptes !”, accuse Saïd Kambi ». *Journal de Mayotte*, 30 mars 2018.
- . 2018b. « Les musulmans de Mayotte fêtent tous l’Aïd el-Fitr ce vendredi ». *Journal de Mayotte*, 15 juin 2018, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2018/06/15/les-musulmans-fetent-tous-laid-el-fitr-ce-vendredi/>.
- . 2018c. « La lune, reine de la nuit... et du jour de l’Aïd ». *Journal de Mayotte*, 22 août 2018, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2018/08/22/la-lune-reine-de-la-nuit-et-du-jour-de-laid/>.
- . 2018d. « Un individu fiché S a été interpellé à Mayotte ». *Journal de Mayotte*, 12 décembre 2018. <https://lejournaldemayotte.yt/2018/12/12/un-individu-fiche-s-a-ete-interpelle-a-mayotte/>.
- PERZO-LAFOND, Anne. 2015. « Conseil des cadis : oui, les instances musulmanes peuvent aider le ministre de l’Intérieur ». *Journal de Mayotte*, 17 novembre 2015, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2015/11/17/conseil-des-cadis-oui-les-instances-musulmanes-peuvent-aider-le-ministre-de-linterieur/>.
- POIRET, Christian. 2011. « Les processus d’ethnisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et “Noirs” ». *Revue Européenne des Migrations Internationales* 27 (1): 107- 27.
- P.R. 2018. « Mayotte, terrain de recrutement salafiste dans l’Océan Indien ? » *Zinfos974.com*, 14 décembre 2018, sect. Océan Indien. https://www.zinfos974.com/Mayotte-terrain-de-recrutement-salafiste-dans-l-ocean-Indien_a135156.html.
- ROGER, Patrick. 2018. « Mayotte : chronique d’une île en « sous-France » ». *Le Monde*, 31 mars 2018, sect. Politique. https://www.lemonde.fr/politique/article/2018/03/31/recit-mayotte_5279028_823448.html.
- ROZIE, Rémi. 2015a. « Radicalisation religieuse : Mayotte bien moins concernée que La Réunion ». *Journal de Mayotte*, 3 juillet 2015.
- . 2015b. « Le fundi accusé de viol placé en détention provisoire ». *Journal de Mayotte*, 30 décembre 2015, sect. Société. <https://lejournaldemayotte.yt/2015/12/30/le-fundi-accuse-de-viol-place-en-detention-provisoire/>.
- SOUHAÏLI, Faïd. 2009. « Musique : un hommage aux Mahorais de Marseille ». *Mayotte Hebdo*, 24 septembre 2009.
- . 2015a. « La maison de la paix sème la discorde ». *101 Mag*, 15 mars 2015, sect. Société. <http://101mag.fr/index.php/societe/7-la-maison-de-la-paix-seme-la-discorde>.
- . 2015b. « Mayotte : les cadis mobilisés contre la radicalisation islamique ». *101 Mag*, 13 décembre 2015.
- SOULE YOUSSEUF, Faïza. 2018. « Aux Comores, le référendum constitutionnel de tous les dangers ». *Le Monde.fr*, 27 juillet 2018, sect. Afrique.

- https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/07/27/aux-comores-le-referendum-constitutionnel-de-tous-les-dangers_5336852_3212.html.
- TERSIGNI, Simona, Claire VINCENT-MORY, et Marie-Claire WILLEMS. 2019. *Appartenances indésirables. Le religieux au prisme de l'ethnicisation et de la racisation*. IntersectionS. Paris: Éditions Pétra.
- YAHAYA, Siti. 2013. « Réveiller la mémoire. L'esclavage dans les fonds oraux des Archives départementales de Mayotte ». *In Situ. Revue des patrimoines*, n° 20. <https://journals.openedition.org/insitu/10175>.
- YOUSSEF, Frahati. 2019. « Mayotte a fait sa restitution des travaux sur “la réorganisation de l'Islam en France” ». *Mayotte la 1ère*, 10 septembre 2019, sect. Mayotte. <https://la1ere.francetvinfo.fr/mayotte/mayotte-fait-sa-restitution-travaux-reorganisation-islam-france-628960.html>.