



HAL
open science

“ Les gens des îles voisines ”. Ethnicisation des relations sociales et place des immigrants comoriens dans les mosquées de Mayotte

Hugo Bréant

► To cite this version:

Hugo Bréant. “ Les gens des îles voisines ”. Ethnicisation des relations sociales et place des immigrants comoriens dans les mosquées de Mayotte. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2021, Dossier thématique: Nouvelles questions ethniques, 37 (3-4), pp.109-134. 10.4000/remi.19259 . hal-03676811

HAL Id: hal-03676811

<https://hal.science/hal-03676811>

Submitted on 22 May 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Avertissement aux auteurs

Ce document est un tiré à part, au format PDF, d'un article paru dans la REMI.

L'auteur s'engage à ne pas le mettre en ligne pendant la durée de commercialisation sur le site Cairn.info, soit 12 mois.

Warning to authors

This document is a PDF offprint of an article published in REMI.

The author commits him/herself not to put it online during commercial exploitation on the Cairn.info site, i.e. 12 months.

Avertencia a los autores

Este documento es una tirada aparte, en formato PDF, de un artículo publicado en la REMI.

El autor se compromete a no ponerlo en línea mientras dure la comercialización en el portal Cairn.info, es decir 12 meses.

« Les gens des îles voisines ». Ethnicisation des relations sociales et place des immigrés comoriens dans les mosquées de Mayotte

Hugo Bréant¹

Au cœur de l'océan Indien, Mayotte a connu une trajectoire postcoloniale singulière. Maintenu dans l'ensemble national français au moment de la décolonisation des Comores en 1975, ce territoire a finalement été tardivement départementalisé en 2011. Les débats sur la redéfinition des frontières nationales ont été intimement liés à l'enjeu migratoire, en convoquant constamment la question des circulations au sein de l'Archipel et des relations interethniques à Mayotte (Hachimi-Alaoui, 2016). Dans cette perspective, cet article souhaite éclairer le rôle de l'ethnicité à Mayotte, en proposant d'analyser une évolution récente de l'île : l'ethnicisation croissante du champ religieux, qui conduit à placer dans des positions inégales les fidèles et les imams mahorais et comoriens.

Afin de mieux comprendre ces évolutions, il est nécessaire de saisir la structuration du culte musulman mahorais, et en particulier de l'imamat, qui diffère en bien des points de la situation métropolitaine. Les imams sont devenus des acteurs centraux du culte musulman en France métropolitaine. Ils y sont à bien des égards les « rares représentants de l'institution islamique », et à ce titre ils « canalisent toutes les demandes » (Sèze, 2013 : 89-90). Ils voient converger vers eux les attentes des acteurs politiques qui ont cherché, comme l'écrit Olivier Roy, « des imams sur le modèle des curés ou des rabbins, qui seraient les représentants et les dirigeants des communautés musulmanes » (Sèze, *ibid.* : 10-11). Ils incarnent ensuite un rôle prédominant auprès des fidèles, tout à la fois religieux, social, culturel et communautaire. S'ils sont avant tout amenés à diriger les prières quotidiennes et le prêche hebdomadaire du vendredi, ils peuvent également administrer la mosquée, officier lors de cérémonies funéraires ou de mariages, devenir conférenciers, émettre des *fatwas* ou encore se tenir aux côtés des familles en difficulté. La progressive « professionnalisation de la gestion du culte musulman » (Jouanneau, 2013 : 126) ayant permis de salarier ces imams, ils disposent en métropole d'un statut professionnel, de moyens matériels dédiés à l'organisation du culte et d'un capital symbolique important.

¹ Postdoctorant, Ined, Chercheur associé au Dysolab, Université de Rouen Normandie, 9 cours des Humanités, 93300 Aubervilliers ; breanthugo@gmail.com

À Mayotte, dans un département historiquement marqué par la présence de l'islam (Pauly, 2014), la situation est bien différente. Comme c'est le cas dans beaucoup de pays musulmans, les imams y « occupent une position relativement subalterne dans la division du travail religieux » (Jouanneau, *ibid.* : 119), l'autorité étant davantage reconnue à ceux qui connaissent les sciences islamiques (*oulémas*), la doctrine religieuse (*muftis*), le droit musulman (*cadis*), guident les expériences spirituelles (*cheikhs*) ou enseignent les savoirs coraniques (*fundis*) (Gaborieau et Zeghal, 2004). Si l'imamat à Mayotte est là aussi monopolisé par les hommes, l'organisation y est moins formalisée : les imams n'ont pas de statut particulier et leur activité quotidienne est bénévole. En conséquence, la majeure partie des imams mahorais cumulent cette fonction religieuse avec une activité professionnelle principale et peuvent être parallèlement enseignant à l'école coranique et/ou publique, cadre administratif ou encore ouvrier du bâtiment. Contrairement à ce qui s'observe en métropole, une seule personne n'a pas la charge exclusive de l'imamat dans une mosquée. Chaque lieu de culte peut compter une dizaine d'imams au total, dont les rôles sont hiérarchisés. On compte en premier lieu des imams principaux (*hatub*), chargés de mener le culte et de délivrer un sermon (*hutbah*) pendant les prières les plus importantes, celles du vendredi, celles de l'Aïd el-Fitr ou de l'Aïd el-Kebir. Prioritaires lors de ces moments prestigieux du culte, ces imams peuvent être absents au quotidien, à cause de leurs autres obligations religieuses ou professionnelles. Ils sont alors remplacés par un groupe un peu plus large d'imams réguliers, chargés d'assurer la tenue de l'ensemble des prières de la journée. Dans les cas où ni les imams principaux ni les imams réguliers ne sont présents à l'heure de la prière, un fidèle est alors choisi parmi l'assistance pour conduire la prière. Ainsi, comme l'indiquent plusieurs enquêtés, au quotidien l'imam « *c'est si simple que ça, c'est sans plus, il n'a pas ce rôle qu'il a dans d'autres pays* », « *c'est pas une haute fonction ici* » et finalement « *tout le monde peut faire fonction d'imam* ». Par ailleurs, comme dans beaucoup de pays musulmans, la réputation accordée aux grandes mosquées dites « du vendredi » et la grande visibilité que leur confèrent leur minaret ou leurs façades entretenues et colorées ne doivent pas faire oublier que, dans l'ombre de ces imposants édifices, ce sont bien les mosquées de quartier, dites « *musada* »², qui accueillent tous les jours la plupart des fidèles mahorais. La forte hiérarchisation des lieux de culte à Mayotte a — nous le verrons — des conséquences sur les relations entre les imams principaux, mais aussi sur les pratiques des fidèles. Si les prières quotidiennes peuvent être effectuées dans n'importe quelle mosquée, selon le lieu où l'on se trouve, il est socialement plus valorisé de prier le vendredi dans la Grande Mosquée de sa commune, voire de sa ville d'origine.

2 Du nom du principe d'« entraide villageoise » et de « devoir de solidarité » qui encourage, voire oblige, les membres de la communauté à participer financièrement et/ou matériellement à « l'œuvre collective » (Bourin, 2014 : 116).

En 2018, au cours d'une enquête postdoctorale sur l'islam à Mayotte, menée dans le cadre d'une recherche collective³, j'ai pu conduire une cinquantaine d'entretiens et d'observations sociologiques auprès de fidèles, mais surtout de différents acteurs et actrices du culte musulman : douze *cadis* et membres du service cadial, c'est-à-dire les anciens juges musulmans devenus des médiateurs auprès du Conseil départemental (Hachimi-Alaoui et Lemerrier, 2018) ; dix-sept enseignants et enseignantes coraniques ; ainsi que onze imams ou anciens imams, dont six avaient été en charge du prêche du vendredi ; ou encore quatre personnes membres de la direction d'une association de gestion de la mosquée de leur ville. Cette enquête de terrain⁴ révèle que la situation de l'imamat et des mosquées à Mayotte est très liée à la question des mobilités internationales : d'une part, dans la mesure où les imams ont effectué des formations religieuses hors de Mayotte ; et d'autre part, parce que la place accordée aux imams étrangers, qu'ils soient originaires de l'archipel comorien ou du monde arabo-musulman, fait de plus en plus débat.

Dans cette perspective migratoire, la situation de Mayotte est singulière. Mayotte fait partie des quatre îles qui composent l'archipel des Comores. Au fil des peuplements arabo-musulmans, est-africains et malgaches, mais aussi de l'expérience coloniale française à partir du XIXe siècle (Bréant, 2020a), l'Archipel s'est pleinement ancré dans les réseaux denses de mobilités qui ont caractérisé l'océan Indien (Barbey, 2009 ; Delval, 1978 ; Vivier, 1996). Les échanges matériels, culturels, linguistiques ou religieux entre Mayotte et les autres îles de l'archipel des Comores ont été historiquement très intenses (Blanchy, 1990). Pourtant, en 1975, alors que les trois autres îles de l'Archipel sont devenues indépendantes (au sein de l'État comorien puis de la République fédérale islamique des Comores), Mayotte a fait le choix — au fil de plusieurs consultations contestées — autant de s'affranchir des Comores que de demeurer française (Idriss, 2017). Beaucoup de familles autrefois dispersées au sein de l'Archipel ont alors été séparées entre deux États distincts (Sakoyan, 2011), mais ont continué à se déplacer sans restriction pendant près de vingt ans. Après la mobilisation d'élus locaux mahorais, qui avançaient que l'amélioration des conditions de vie sur l'île passait par une lutte accrue contre l'immigration comorienne (Carayol, 2007), le Gouvernement français a décidé d'instaurer en janvier 1995 un nouveau visa, dit « visa Balladur », mettant fin à cette libre circulation entre les trois îles comoriennes et Mayotte⁵. Aboutissement d'une longue mobilisation politique (Idriss, 2013), l'île a finalement acquis le statut de 101e département français

3 Entre 2018 et 2019, le projet MArisé (« L'ISlam à MAYotte et à La Réunion. SÉcularisme, normes et pratiques ») a réuni une équipe de douze chercheur-e-s en sciences sociales, coordonnée par Élise Lemerrier et Élise Palomares. Financé par le bureau central des cultes du ministère de l'Intérieur sur des crédits de recherche « Islam, religion, et société », en partenariat avec le ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, ce projet a été accueilli par le laboratoire des dynamiques sociales (Dysolab) de l'Université de Rouen Normandie.

4 Je tiens particulièrement à remercier Élise Lemerrier et Élise Palomares pour leur confiance et leur précieux soutien, et toute l'équipe de recherche MArisé pour la richesse de nos échanges.

5 Destiné exclusivement au territoire mahorais, légalement exclu de l'espace Schengen, ce visa oblige son ou sa bénéficiaire comorien ou comorienne à séjourner à Mayotte pour une période de six mois maximum dans l'année (sans excéder quatre-vingt-dix jours consécutifs), et à se présenter au consulat de France à Moroni pour y confirmer son retour (Goldberg *et al.*, 2010 : 60).

en 2011 (Dupont-Lassalle *et al.*, 2019). À mesure que s'est renforcée l'inclusion de Mayotte au sein de l'espace national français, les politiques migratoires opposées aux mobilités comoriennes se sont durcies, à la fois en instaurant des législations spécifiques et des pratiques systématiquement dérogoires au droit des étrangers (Ghaem, 2019 ; Sahraoui, 2020), mais aussi en militarisant le contrôle des frontières maritimes et terrestres (Blanchard, 2019). D'abord politique, la mise à distance des Comores s'est étendue dans l'ensemble de la population. Si Mayotte a pu être décrite comme une « île ouverte aux échanges et capable d'incorporer gens et choses de l'extérieur » (Blanchy, 2002 : 685), les travaux menés ces dernières années ont démontré que les rapports sociaux s'y sont largement reconfigurés. En effet, la société mahoraise a construit des distinctions symboliques, des hiérarchies sociales et des catégories normatives, fondées sur la référence aux origines des individus. Des frontières ethniques ont été progressivement établies, puis renforcées, pour dissocier la population majoritaire (mahoraise) et les populations minoritaires (immigrées). Aux yeux de la population mahoraise, les immigrés comoriens et les immigrées comoriennes incarnent désormais des « figures de l'altérité » (Hachimi-Alaoui *et al.*, 2013) et l'immigration comorienne — en particulier depuis l'île voisine d'Anjouan — est stigmatisée, car jugée responsable des difficultés de développement socio-économique de l'île (Math et Duflo, 2019). Même s'il existe des liens familiaux et culturels anciens entre les quatre îles de l'archipel des Comores, les usages de ces frontières ethniques (ré)inventées — pour reprendre les termes d'Hobsbawm (Hobsbawm et Ranger, 2012) — se multiplient à Mayotte. En somme, l'entrée progressive des Mahorais et des Mahoraises dans le droit commun s'est accompagnée de la revendication du renforcement de la frontière entre nationaux et non nationaux, notamment comoriens et comoriennes (Hachimi-Alaoui, 2016).

Certains espaces semblaient jusqu'ici relativement tenus à l'écart de cette ethnicisation des relations sociales. L'espace religieux pouvait à cet égard être considéré comme un espace d'exception, tant « la pratique de l'islam sunnite de rite chaféite par les Mahorais et les migrants concourent à l'homogénéité culturelle » (Blanchy, 2002 : 682). Les circulations archipélagiques, loin d'être contrôlées, y demeuraient même largement valorisées. Dans la mesure où ces îles ont connu un processus historique d'islamisation relativement semblable (Bréant, 2020a), l'affirmation de différences théologiques entre Mayotte et les Comores paraît difficile à établir. En s'appuyant sur cette enquête menée en 2018 dans et autour des mosquées de Mayotte, cet article montrera pourtant comment ce processus d'ethnicisation est aujourd'hui pleinement réinvesti dans le champ religieux (Tersigni *et al.*, 2019). Au quotidien, ces logiques instaurent une distance symbolique entre les fidèles mahorais et comoriens, et peuvent même devenir un moyen de justifier des pratiques discriminatoires à l'encontre des acteurs religieux présentés comme originaires des Comores. À son tour, cette reconfiguration du champ culturel vient nourrir l'ethnicisation des relations sociales, en fournissant un nouveau registre d'exclusion aux mobilisations contre l'immigration. Les Comoriens et les Comoriennes peuvent désormais être rejetés, non pas seulement à cause de leurs origines géographiques et culturelles, mais également en vertu de leurs croyances et pratiques religieuses jugées dangereuses pour l'islam mahorais.

La gestion des mosquées s'organise autour de dynamiques localement très circonscrites, commune par commune (partie 1), ce qui permet de contrôler très fortement l'accès à l'imamat, en mettant en place des critères de sélection plus formalisés qu'il n'y paraît (partie 2). En analysant l'établissement d'une frontière ethnique au sein du champ religieux, cet article soulignera le caractère éminemment relationnel et processuel de l'ethnicité. En effet, « un groupe ne devient ethnique que lorsque ses membres viennent à se distinguer en revendiquant pour eux, ou en assignant à d'autres individus, une commune origine » (Jounin *et al.*, 2008 : 11). À Mayotte, cette ethnicisation des relations sociales semble se jouer dans une double logique irréductible : celle de l'autochtonisation de l'espace religieux (partie 3) et celle de l'altérisation des fidèles immigrés (partie 4). C'est ce « processus d'appropriation symbolique de l'identité locale » (Retière, 2003 : 126) qui sera placé au cœur de cet article, pour montrer que la frontière entre autochtones et allochtones est constamment remise en jeu, non sans ambivalences.

Une gestion localisée des mosquées à Mayotte

Ces vingt dernières années, dans le sillage de la préparation de la départementalisation, l'espace religieux mahorais s'est recomposé. Les mosquées, qui nous intéressent ici au premier plan, ont vu leur fonctionnement se transformer (Bréant, 2020b), mais elles n'en restent pas moins gérées de manière très localisée, dans chaque commune, et bien souvent dans chaque quartier. Dès lors, pour comprendre la place des imams à Mayotte, il ne faut pas seulement interroger leurs rôles religieux, mais bien les réinscrire comme nous allons le voir dans un espace social circonscrit, c'est-à-dire dans « l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisées » (Renahy, 2010 : 9).

Les mosquées sont administrées par « une communauté de sages », composée principalement des membres de l'éventuelle dynastie religieuse de la ville, des connaisseurs de la tradition musulmane respectés (*oulémas*, *cheikhs*, etc.), des actuels et anciens imams principaux de la mosquée et des notables de la commune. C'est dans ce cadre que sont prises les décisions liées aux constructions, aux investissements (im)mobiliers, aux activités de la mosquée, mais aussi au choix des imams. Inexistante au regard de la loi, cette structure est tout à fait identifiée par la communauté des fidèles, comme l'indique une élue locale mahoraise :

« C'est extraordinaire de voir ça, l'importance de cette organisation. Le chef de la mosquée ? Tout le monde va te dire, le chef, c'est tel endroit. Tout le monde sait qui est le responsable. »

Si ce fonctionnement perdure, il s'accompagne cependant d'un mouvement de formalisation du champ religieux. À partir des années 1990, et dans un souci général d'alignement de Mayotte sur le droit commun, les pouvoirs publics français ont encouragé les mosquées à se doter d'une existence légale, par le biais d'associations « loi 1901 ». Lorsque ces associations existent, elles n'ont pas entraîné la disparition des mécanismes préexistants : ces deux structures (légale et locale) cohabitent et se répartissent clairement le travail décisionnel.

D'après Mounibou S., un imam interrogé à l'est de l'île, même si la « communauté de sages » adhère à l'association, elle « l'encadre » dans les faits :

« Même le président respectera plus le notable qui est là. Tu te poses même pas la question de savoir s'il a raison ou s'il a tort, quand il dit, on fait ! »

Alors que l'imam principal peut être membre du bureau associatif, les postes de direction sont plutôt confiés à des personnes jeunes, diplômées et jugées plus à même d'effectuer des tâches administratives. Ainsi, en opposant très concrètement les « décisions » à la « paperasse administrative », « *chacun est respecté dans ses domaines de compétences* ». Comme le résume cet imam, le groupe des « sages » préserve son autorité religieuse, alors que l'association devient un organe exécutif légal, capable de s'ériger en interlocuteur reconnu par l'État.

La position des imams qui officient dans les mosquées de Mayotte est donc tributaire de cette double structure. Comme l'indique Ali S., un ancien imam et enseignant coranique de Petite-Terre, pour prêcher à la mosquée, comme pour enseigner l'islam aux enfants de Mayotte, « *c'est mieux d'être introduit* » par les notables de sa ville, puis d'être choisi « par les pairs ». Il ajoute que le choix de l'imam s'opère au plus près de la communauté des fidèles du lieu de culte :

« L'islam n'est pas comme la religion catholique. L'imam, t'es pas nommé, ce sont les villageois qui ont donné ce statut... disons informel, il faut le dire... à des gens. »

Sélectionnés et contrôlés par ces instances locales, les imams doivent être ensuite confortés « par les fidèles qui constituent l'ultime instance de légitimation de son autorité » (Sèze, 2012 : 50). En somme, l'imam « ne possède cependant jamais que le pouvoir que les membres du groupe acceptent de lui déléguer » (Jouanneau, *ibid.* : 459).

La sélection contrôlée des imams

En métropole, la nomination d'un imam salarié peut devenir « un enjeu clivant, tant pour les responsables que pour les usagers » (Jouanneau, *ibid.* : 380). À Mayotte en revanche, la désignation des imams semble aller de soi. Nombre d'enquêtés se sont d'ailleurs montrés étonnés que la question des logiques de leur sélection puisse se poser. Interrogés sur les raisons qui ont conduit à préférer tel fidèle plutôt que tel autre pour diriger la prière, beaucoup répondent en avançant, comme l'a fait Saleh A., un ouvrier qualifié mahorais, qui est à la fois imam et enseignant coranique, que « *c'est Allah qui m'a choisi, c'est Lui qui choisit* ». Il n'a ensuite explicité ses propos que dans la mesure où je l'ai incité à le faire. Son récit révèle l'intériorisation d'une humilité pleinement valorisée dans le cadre de l'imamat (Jouanneau, *ibid.* : 146-147) :

« Je me trouvais là en bas [devant le mihrab], sans savoir comment et pourquoi. [...] Je suis pas élu pour ça. Mais au fur et à mesure peut-être, on m'a poussé. Allez, va faire, va faire... »

La dimension collective de la sélection affleure très rapidement dans ses propos. Selon l'expression entendue à plusieurs reprises en entretien, l'imam est d'après lui « pointé du doigt », c'est-à-dire désigné par les « sages » de la mosquée, par

la communauté des fidèles et dans son cas également par les parents d'élèves du quartier.

Si elle demeure peu discutée en public et apparemment consensuelle, la sélection de celui qui prêche répond — même implicitement — à un certain nombre de critères qui assoient leur légitimité. L'examen de ces critères implicites démontre une grande ambiguïté entre d'un côté les rôles attendus d'eux, très ancrés dans l'espace social local, et de l'autre leur respectabilité, confortée par des pratiques de circulations hors de Mayotte. La valorisation des savoirs religieux, des compétences linguistiques et d'une disponibilité temporelle tendent à placer dans des positions a priori légitimes les fidèles mahorais tout autant que les fidèles originaires des Comores ou du monde arabo-musulman.

La légitimité des sachants : avoir acquis des connaissances religieuses hors de Mayotte

Dans les prières quotidiennes, n'importe quel homme de l'assistance, dans la mesure où il sait dire la prière (*salât*) et se sent apte à la mener, peut théoriquement être imam. Si cette affirmation se vérifie dans le cas des imams réguliers des mosquées de quartier, elle s'avère beaucoup moins pertinente pour les imams principaux des grandes mosquées. Dans leur cas, ce sont leurs connaissances spirituelles qui sont au fondement de leur sélection par la direction de la mosquée. Bien que la prière soit parfois présentée comme un acte spirituel routinier et connu de tous, elle doit être menée par une personne qui maîtrise les règles islamiques, afin de guider les fidèles qui s'adressent à Dieu dans les meilleures conditions possibles. Avant même de pouvoir mener la prière, les futurs imams potentiels sont d'abord scrutés dans leurs capacités à prier. Comme l'indique Idriss C., l'un des responsables d'une association de gestion d'une école-mosquée de l'ouest de l'île :

« C'est, une très grande responsabilité côté spirituel. La prière, ça a des règles bien précises, quelqu'un qui ne sait pas, il ne peut pas le faire ! Y'a certaines choses qu'on vérifie. S'il n'est pas apte, c'est pas lui qui doit conduire les prières. »

Au-delà de ce seul savoir-faire spirituel, ce sont l'ensemble des savoirs culturels qui sont examinés : la connaissance du Coran et de son exégèse, éventuellement objectivée par des récitations publiques ; la maîtrise de l'histoire de l'islam, apprise, voire enseignée dans une école coranique (*madrassa*) ; la connaissance du droit musulman et de la jurisprudence islamique, certifiée ou non, etc. En somme, comme l'indique un *cadî* interrogé, l'imam principal :

« C'est quelqu'un qui est un peu connaisseur, ça veut dire qu'on ne prend pas n'importe quelle personne et on le met comme ça imam. Il faut des connaissances ! »

En conséquence, cette fonction est souvent confiée à des hommes qui ont étudié le Coran. Le fait même de commencer à approfondir l'éducation coranique initiée pendant l'enfance dans les petites écoles coraniques (*shionis*) de l'île suffit à vous voir confier la direction du sermon, comme ce fut le cas pour Saïd M. Ce trentenaire, cadre de la fonction publique, est devenu imam après être rentré de ses études en métropole, dès lors qu'il a poursuivi son éducation coranique auprès d'un enseignant réputé de Tsingoni :

« Les gens savaient que j'étais étudiant coranique, alors ils m'ont demandé de diriger la prière. Vous êtes là, vous avez fait des études, on vous propose désormais. »

Saïd M. se souvient de ses premiers sermons comme de moments très « stressants », durant lesquels il se savait observé par la communauté des notables et des fidèles :

« C'est une lourde responsabilité. Après on s'y fait, mais ça demande énormément de temps pour réviser tous les versets que tu as mémorisés, et tu reviens le soir tout réciter en essayant de faire le moins de fautes possibles... surtout certaines prières, comme celles du ramadan, c'est très ingrat comme poste ! Derrière t'as des gens qui sont là dans la critique, ils ont l'impression que t'es là pour faire le vantard en fait, ils pensent que t'es là pour frimer. C'est comme un chanteur qu'on mettrait sur scène et à qui on demanderait de faire le show quoi, alors que c'est loin d'être ça. On essaye de bien faire, et c'est très compliqué, c'est des heures de révision. Tu passes toute une année à mémoriser, et puis y'a un mois où tu dois venir tout réciter, comme un examen devant des gens. C'est pas du tout évident. T'as quasiment pas le droit à l'erreur ! »

Cette légitimité culturelle tient au fait que ces imams sont considérés comme « des sachants », « plus versés dans la religion » que l'ensemble des fidèles, et possèdent des savoirs et des savoir-faire islamiques. Or, cette reconnaissance qui leur est offerte dépend de leur capacité à avoir suivi des formations effectuées hors de Mayotte, jugées plus prestigieuses. Les toutes premières générations d'enseignants qui créèrent les premières écoles coraniques dans l'archipel des Comores à partir des XIV^e et XV^e siècles, étaient souvent des migrants, formés à la théologie et mariés aux filles des grandes familles aristocratiques comoriennes (Ben Ali, 2015 : 7). À l'inverse, au XX^e siècle, les *fundis* réputés, issus des grandes familles notabilliaires, se sont formés à Mayotte au contact d'érudits venus du monde arabe ou de la côte est-africaine et ont à leur tour transmis leurs savoirs dans leurs écoles coraniques. Les autres îles de l'archipel des Comores ayant été plus précocement islamisées (Pauly, 2014), beaucoup de membres des grandes familles religieuses mahoraises se sont également formés auprès d'*oulémas* comoriens. Dans les générations suivantes, de jeunes Mahorais sont eux-mêmes allés poursuivre leur éducation religieuse dans l'océan Indien (Comores, Zanzibar), en Afrique du Nord (Tunisie, Égypte et Libye), au Proche-Orient (Syrie, Jordanie) ou dans la péninsule arabique (Arabie saoudite, Yémen), voire au Pakistan ou en Inde. Investir cette dimension transnationale de la formation religieuse est progressivement devenu un « signe d'excellence » (Niane, 1992), quitte à dévaloriser les imams formés localement. Désormais, la formation religieuse s'étant accrue et diversifiée, les fonctions culturelles importantes sont généralement confiées à ceux qui ont suivi des formations théologiques hors de Mayotte.

Si les circulations religieuses ont longtemps constitué — et constituent encore — une ressource essentielle pour renforcer sa position locale dans l'espace religieux à Mayotte, les figures religieuses issues du monde arabomusulman peuvent encore jouir d'un grand prestige. Comme l'indique l'un des imams interrogés :

« À Mayotte, on aime les étrangers. Un Arabe qui vient de là-bas, les gens se disent peut-être il est de la famille du prophète ! »

Pendant le ramadan, dans l'une des mosquées de Sada, un imam est invité depuis le Pakistan pour conduire les prières (Perzo-Lafond, 2017).

Le prestige d'une voix : maîtriser l'arabe

La maîtrise de la langue arabe demeure fondamentale dans l'espace religieux mahorais, que ce soit pour prêcher devant les fidèles ou pour apprendre aux enfants à psalmodier le Coran. Se former à l'extérieur favorise l'accumulation de ces multiples capitaux qui sont tous très valorisés par les « sages » : capitaux religieux (plus grande maîtrise des sciences coraniques), linguistiques (maîtrise de l'arabe) et symboliques (proximité avec le monde arabe). Envoyé à l'âge de neuf ans poursuivre son éducation coranique à Anjouan (aux Comores), où vivait une partie de sa famille paternelle, puis à Dar es Salam, avant d'intégrer l'Université Al-Azhar au Caire à la fin des années 1960, et de compléter sa formation à Tripoli, Ali S. est devenu professeur d'arabe et enseignant coranique, puis a rapidement été désigné comme imam à son retour à Mayotte dans les années 1970, alors qu'il n'avait qu'une petite vingtaine d'années :

« J'étais très jeune quand je suis revenu, mais comme effectivement, je maîtrisais les choses... venant d'un pays arabe, on dépasse un petit peu disons, comment dirais-je, les savoirs locaux, donc certainement, on est en avance par rapport à pas mal de gens. »

Sans que tout le monde connaisse pleinement l'ampleur de l'apprentissage dispensé à Al-Azhar, Ali S. est revenu auréolé du prestige d'une formation longue à l'étranger, qui s'est donnée à voir dans sa maîtrise approfondie de l'arabe.

Beaucoup d'enquêtés ont insisté sur l'importance fondamentale de la voix de l'imam, sur sa technique vocale et sa beauté. Plus encore que la connaissance de la jurisprudence islamique (*fiqh*), ce qui prime c'est la lecture psalmodiée du Coran (*tajwîd*). En se remémorant les souvenirs de son enseignant coranique anjouanais, Ali S. évoque « un grand monsieur qui maîtrisait bien l'arabe et la religion », mais s'arrête plus longuement sur « son éloquence », « la qualité de la langue qu'il parlait » et « sa voix sublime ». Idriss C. raconte quant à lui que l'école-mosquée dont il est aujourd'hui un membre de l'équipe de direction a été fondée autour de trois jeunes mahorais, formés en Inde et revenus dans les années 1990. S'ils se sont imposés — non sans tensions —, comme imams puis comme enseignants coraniques, c'est avant tout parce que « les gens étaient séduits par ça, par leur science de la lecture du Coran, donc on a voulu les mettre en avant ».

Cette tendance est d'autant plus forte que Mayotte ne connaît pas, comme on l'observe en métropole, un processus de « révision des techniques de prédication » (Sèze, 2012 : 39) qui consiste à rendre le prêche pédagogique. Dans les mosquées du vendredi de Mayotte, la *hutbah* n'est pas nécessairement prononcée dans la langue mahoraise (*shimaore*) plus accessible à tous, mais bien en arabe. D'après Saïd M., les responsables religieux de sa ville — l'une des villes d'implantation historique de l'islam à Mayotte — demeurent assez « conservateurs », et privilégient un « arabe très littéraire » que peu de fidèles comprennent. Si « l'asymétrie des positions » entre les imams principaux et les fidèles évite les risques de « contestation frontale » (Jouanneau, *ibid.* : 401), beaucoup contournent la complexité de ce prêche en sortant de la mosquée à ce moment de la prière :

« On doit rester calme pendant le prêche, pour écouter, c'est ça la règle ! Mais quelque part, on perd un peu l'intérêt de ces prêches, parce que ça nous parle pas directement, c'est pas ce qu'on vient de vivre, c'est pas dans nos actualités. [...] On n'y comprend que dalle, parce que c'est en arabe, littéraire, super compliqué. Même ceux qui comprennent un petit peu l'arabe n'y comprennent rien ! Certains vont dehors. Ils attendent qu'ils aient fini le blabla, et ils reviennent. »

La faiblesse — relative — des connaissances religieuses peut même être en partie compensée par la capacité à dire et à prononcer l'arabe, qui demeure elle de plus en plus fondamentale. Ainsi, avant d'être choisi comme imam, Ahamadi B. n'avait étudié le Coran que dans sa petite école coranique de quartier (*shioni*), sans poursuivre son enseignement plus avant. En revanche, son passage en métropole lui a permis d'obtenir un diplôme d'études approfondies en arabe, et de maîtriser pleinement la langue du religieux.

Être disponible pour la communauté

Aujourd'hui, chaque quartier dispose bien souvent de sa petite mosquée et l'imamat s'ancre dans un espace social très restreint. La réputation de l'imam s'affirme à mesure qu'il s'inscrit pleinement dans ce maillage de sociabilités très localisées. Comme l'indique l'anthropologue Lambek (1990 : 35), la hiérarchie informelle entre ces acteurs religieux ne se joue pas tant dans une hiérarchie ecclésiastique, mais bien dans les relations entretenues au sein de la communauté locale. D'après Zafira C., enseignante dans un établissement public et membre de l'équipe de gestion d'une *madrassa*, les musulmans et les musulmanes de Mayotte sont attachés au fait que les imams ne soient pas rémunérés, ce qui évite qu'il y ait « trop de malhonnêteté » et « du business ». Cependant, cela implique selon elle des sacrifices de la part de l'imam, qui doit continuer à se montrer enthousiaste et assidu à la mosquée, malgré ses contraintes liées à l'articulation des temporalités familiales, professionnelles et spirituelles :

« Tu vas donner beaucoup de ton temps, et bénévolement, gratuitement, y'a rien derrière hein. On te paye pas... donc y'a la disponibilité de la personne, aussi. Est-ce que la prière du matin, à 5 heures du matin il sera là ? Ou est-ce qu'à chaque fois, on sera obligé d'aller le réveiller ? Est-ce que s'il n'est pas là et qu'on va le réveiller chez lui, il sera pas à se fâcher, il va pas nous insulter ? »

De manière très prosaïque, c'est bien cette disponibilité temporelle qui peut guider le choix des imams. Parmi les imams réguliers, plus encore que parmi les imams principaux, on compte souvent des hommes plus âgés, jugés moins accaparés par leurs activités professionnelles et qui peuvent se rendre disponibles pendant la journée.

Dans les mosquées, les critères de sélection des imams ont donc plutôt tendance à favoriser des acteurs qui ont connu des mobilités religieuses hors de Mayotte ou font preuve de compétences cosmopolites. Comme nous allons le voir, la valorisation de ces circulations spatiales, religieuses et linguistiques ne s'accompagne toutefois pas nécessairement d'une reconnaissance des compétences des immigrés, et notamment des fidèles et des imams originaires des îles voisines.

Quand la mahorité guide le culte

Ce fonctionnement local des mosquées constitue le support des processus d'ethnisation du religieux. Dans ces espaces, les ancrages locaux peuvent se transformer en véritable « capital d'autochtonie conférant une puissance (d'accès à des positions, à des titres de reconnaissance, etc.) » (Retière, 2003 : 139). L'autochtonie occupe aujourd'hui une place centrale dans la construction de l'autorité durable des imams à Mayotte. Les membres de la mosquée ont de plus en plus recours à « l'argument d'antériorité de peuplement pour instituer et légitimer des droits spécifiques à l'avantage de ceux qui se disent indigènes », puis « pour exclure ceux que l'on étiquette comme allogènes » (Bayart et Geschiere, 2001 : 126). En effet, la mise en avant de la mahorité, c'est-à-dire d'une triple fidélité à un lignage mahorais, à un territoire local et à un islam de Mayotte devient la garante de l'accès aux positions culturelles dominantes.

Être l'héritier d'un lignage mahorais

Dans de nombreuses mosquées, et plus sensiblement encore dans les grandes mosquées, les imams principaux sont issus des grandes familles religieuses de la ville et sont choisis en partie grâce à cette filiation prestigieuse. Si Ali S. s'est vu confier ce rôle à son retour d'Al-Azhar, c'est en vertu de ses compétences religieuses et linguistiques, mais également parce qu'il est le neveu d'une enseignante coranique de sa ville et le petit-fils du fondateur de la *madrassa* dans laquelle il a lui-même enseigné :

« Vous pouvez me dire aussi, mon grand-père a été... mais je ne pense pas que ça soit un critère. Ça a aidé, il faut le dire ! Mais je sais qu'il y en a d'autres qui n'ont pas de grande famille et qui sont imams. »

S'il minimise le rôle de sa lignée dans sa propre nomination, Ali S. insiste pourtant quelques minutes plus tard sur la force des propositions des notables, qui peuvent rapidement devenir « une imposition » tant « *on se voit mal aller à l'encontre d'un fils d'une grande famille* ». Aujourd'hui les imams de la Grande Mosquée sont d'ailleurs tous nés dans la ville et y ont tous été formés, ils sont d'après lui les « enfants des familles et du village ».

Il est d'autant plus difficile pour les enquêtés d'évoquer le poids de ces filiations dans la sélection des imams, que ce critère tacite a tendance à se combiner avec d'autres formes de légitimités. Ainsi, le capital d'autochtonie se construit dans l'imbrication d'un honneur religieux reconnu, d'une ascendance ancienne et de relations sociales maintenues entre grandes familles. Les enquêtés qui ont le plus explicitement évoqué la domination d'une lignée religieuse ancienne dans l'espace culturel sont ceux qui sont allés se former à l'étranger et vivent dans une ville d'implantation musulmane ancienne (comme Sada ou Tsingoni), où la question de la légitimité de l'héritage s'avère la plus cruciale. Dans ces situations, ces enquêtés font part de leur étonnement, voire de leur défiance, en estimant que l'héritage familial prend trop souvent le pas sur les compétences religieuses :

« Être imam, ce n'est pas la preuve que tu maîtrises plus le Coran que les autres, ici en tout cas. C'est souvent parce que tu es un notable ou un fils d'un notable. [...] Ne peut pas être hatub qui veut. Même s'il a une grande notoriété en tant que fundi, il ne va pas être hatub dans un village où il n'est pas né. Ici c'est comme ça. Tu devrais être tsingonien, originaire du coin, être un enfant du pays pour être imam ! »

D'après Bacar K., un jeune cadre de la fonction publique locale, formé dans un *shioni* puis dans une *madrassa* de l'ouest de l'île, et qui a ensuite continué sa formation théologique en métropole, ce poids fort du lignage révèle le fonctionnement encore « traditionnaliste » de mosquées qui se veulent porteuses d'une orthodoxie musulmane mahoraise.

Se montrer dévoué à un territoire local

Cette force des lignages religieux est indissociable de l'importance accordée à l'ancrage local. L'imam doit incarner la droiture morale, la dignité, la proximité et la loyauté aux fidèles. La légitimité religieuse s'enchevêtre à une respectabilité sociale qui se construit localement. Comme le raconte Zafira C., membre d'une association de gestion d'une *madrassa*, quand je lui demande de me parler du profil des imams de la mosquée de son quartier :

« C'est ton cercle qui voit que lui, bon, il est capable, il est compétent, et on le connaît de A à Z. Le connaître, c'est connaître qui est sa mère, qui est son père, est-ce que c'est un enfant légitime, illégitime... son fundi c'est qui ? Où est-ce qu'il a fait des études ? Comment il est ? Qui est la personne ? Est-ce qu'il a bon fond ou mauvais fond ? »

Pour beaucoup d'enquêtés et d'enquêtées, pour devenir imam il faut avoir une certaine « mentalité par rapport au village ». Leur réputation se bâtit dans leur engagement personnel, à la fois spirituel et social, auprès de la communauté locale, qu'ils manifestent dans l'animation du lieu de culte et dans l'encadrement des jeunes, par exemple. Il n'est pas étonnant que la fonction d'imam principal à Tsingoni ait été proposée, entre autres, à trois trentenaires très impliqués localement dans l'éducation coranique : Amir S., qui prend la relève de sa mère dans son école ; Moudjibou S. et Saïd M., qui assistent tous les deux une enseignante qui fut leur propre *fundi* ou celle de leur épouse.

L'affermissement de ces choix autour d'un capital d'autochtonie est d'autant plus fort que les sermons du vendredi sont souvent conçus comme des moments où l'actualité locale est abordée, où des sujets variés (mariage, travail, délinquance, drogues, tendances religieuses et radicalisation) sont utilisés pour « questionner la foi » des fidèles présents, mais aussi pour « recadrer les gens ». Pour pouvoir faire entendre ce sermon, imposer sa lecture et tenter d'apaiser les fidèles, la légitimité religieuse ne suffit pas : l'ancrage social et communautaire est ici fondamental. Construire sa légitimité d'imam à Mayotte, et plus encore dans le cas des prières les plus importantes, implique à la fois de posséder des « compétences religieuses relatives », mais également de mettre en œuvre des « affinités électives » qui sont à la fois spirituelles, sociales et de plus en plus ethniques entre la communauté des sages, l'assemblée des fidèles et les imams sélectionnés (Jouanneau, *ibid.* : 141-144).

Devenir le gardien d'un islam mahorais

Ces dernières années, dans un contexte de lutte contre la radicalisation islamiste en métropole, les acteurs religieux mahorais — au premier rang desquels se trouve le service cadial — ont mis en avant auprès des pouvoirs publics les spécificités d'un islam mahorais sunnite de rite chaféite (Bréant, 2020d). Cet islam est décrit, en entretien aussi bien que dans les médias locaux (Vauthier, 2018), comme « singulier » et « modéré », parce qu'il emprunte à la fois à la

tradition confrérique soufie et à l'animisme est-africain. D'après les *cadis* interrogés, il s'agit bien d'une « religion de paix », « tolérante », que seuls quelques individus « mal informés » et « mal intentionnés » chercheraient à dévoyer. Les imams mahorais ne se trouvent cependant pas dans une position statutaire centrale, et n'ont donc pas le pouvoir de garantir à eux seuls la persistance de cette orthodoxie musulmane mahoraise. En revanche, ils sont davantage choisis par les notables s'ils se montrent attachés à cette orthodoxie. Les récits qui « promeuvent les valeurs de l'authenticité ou de la fidélité à ses racines » (Wagner, 2010 : 94), et pour reprendre les termes d'un imam principal interrogé à l'est de l'île, les notables valorisent les imams qui cherchent à « *se focaliser sur nos anciennes pratiques* » et « *à sauvegarder nos valeurs qu'on a héritées de l'ancien temps* ».

L'ambivalence du capital d'autochtonie prend ici tout son sens. Des acteurs religieux mahorais, eux-mêmes formés hors de Mayotte, souvent auprès de figures religieuses étrangères, défendent aujourd'hui l'importance d'un islam localisé. Ainsi, Mouhcine M., l'un des dix maîtres coraniques qui ont intégré en 2016 le service cadial (devenue Direction de la médiation et de la cohésion sociale), a étudié la littérature, et poursuivi ses apprentissages religieux, à La Réunion (un an), en Grande Comore (un an) puis en Égypte (sept ans). Aujourd'hui, il se montre particulièrement inquiet quand il voit que « les Mahorais mémorisent d'autres cultures » et que de plus en plus de « nouveaux venus » — dont certains « ne sont pas allés jusqu'au bout » de leur éducation coranique, « portent le turban », « cassent les pieds » et « se croient le prophète » — prennent de plus en plus de place dans le champ religieux mahorais.

« *Le problème c'est pas nous, c'est les autres* » : l'extension de l'ethnisation des relations sociales au champ religieux

L'accès à l'imamat est contrôlé par l'examen d'un certain nombre de critères tacites : héritage familial, ancrage local, disponibilité communautaire, engagement social ou encore défense d'un islam localisé. La direction d'une mosquée est en capacité de reconnaître ces qualités, d'arbitrer localement entre des candidats potentiels et donc d'écarter certains fidèles de ces fonctions culturelles. Or, ces critères placent dans des positions favorables les fidèles autochtones, ou tout au moins ceux qui sont à même de donner des gages d'autochtonie. Ensuite, une fois nommé, l'imam demeure constamment contrôlé. « Quand un imam dérape », selon les termes de l'un des *cadis* interrogé, c'est-à-dire quand il s'éloigne des normes religieuses, sociales et locales légitimes, les responsables de la mosquée viennent échanger avec lui et prennent éventuellement des sanctions, qui peuvent aller jusqu'à l'exclusion. En parallèle de l'équipe de direction, l'assemblée des fidèles peut dès lors jouer un rôle important dans le maintien durable de l'imam ou au contraire dans son éviction précoce.

Quand il évoque l'importance du respect de l'islam mahorais, Mounibou S., imam dans trois villes de l'est, explique que vous serez écarté de l'imamat « si vous êtes terroriste » ou si « vous êtes contre les intérêts de la France ». Par ses propos, il revendique l'existence d'un espace religieux légitime (celui qui défend un islam autochtone) et construit deux figures qui lui sont opposées,

et qu'il place sur le même plan : les islamistes radicalisés et les personnes qui s'opposent à la France, posture politique qu'il associe aux Comoriens et aux Comoriennes qui considèrent que la France occupe Mayotte illégalement depuis 1975. Cette référence aux fidèles comoriens, leur délégitimation et leur altérisation dans l'espace religieux sont révélatrices des logiques d'ethnicisation fréquemment rencontrées au fil de l'enquête de terrain. Dans les mosquées de Mayotte, l'on constate aujourd'hui que « l'imputation ou la revendication d'appartenance ethnique [...] deviennent — par exclusion ou par préférence — des référents déterminants (englobants et dominants, voire exclusifs) de l'action et dans l'interaction » (Rudder, 1995 : 42).

Il est à noter que les usages de cette frontière entre les fidèles autochtones (mahorais) et allochtones (étrangers, et plus singulièrement comoriens) ne sont pas dénués d'ambivalences. Que les Comoriens et les Comoriennes deviennent numériquement majoritaires dans les salles de prière ou dans les classes des écoles coraniques semble être un constat largement admis, sinon toléré. En revanche, les processus d'ethnicisation se font particulièrement saillants quand les rapports de pouvoir semblent pouvoir être renversés au sein de ces espaces. Dans les mosquées mahoraises, on observe une ethnicisation du religieux — dénoncée par certains enquêtés comoriens et justifiée par certains enquêtés mahorais — qui tend à exclure les fidèles comoriens des positions de pouvoir au sein de cette institution religieuse.

Des accusations de discrimination...

Les enquêtés et les enquêtées comoriens ou d'origine comorienne — nés aux Comores ou à Mayotte d'un ou de deux parents comoriens — ont souvent insisté sur le fait que la mosquée est un lieu très hiérarchisé, où chacun occupe une place précise en fonction de son statut social (Boursin, 2017). Au fil de leurs propos, ils et elles se sont montrés assez critiques, en expliquant que la communauté comorienne est tolérée plutôt qu'intégrée parmi les fidèles, qu'elle est éloignée des équipes de direction des mosquées et écartée de l'imamat. Mohamed T., salarié du secteur associatif est longuement revenu sur ces trois aspects. Né à Mayotte de parents comoriens, il a étudié puis travaillé en métropole, avant de revenir s'installer dans l'est de l'île, où il est membre de l'équipe de gestion de la mosquée de son quartier, en parallèle de ses activités professionnelles. Dans sa mosquée, il explique que la plupart des activités sont menées par les Grands Comoriens et les Anjouanais qui, certains sans emploi, consacrent de leur temps à la communauté locale. S'il n'a pas observé de relégation physique des fidèles dans l'espace culturel — comme a pu le raconter un enquêté métropolitain converti, selon qui le premier rang de la mosquée qu'il fréquentait à l'ouest de l'île était interdit aux Anjouanais, relégués à l'arrière de la salle de prière — il considère que la cohabitation entre les fidèles mahorais et comoriens n'est possible que dans la mesure où les seconds font preuve de discrétion dans l'espace culturel et de loyauté à l'égard de la norme musulmane majoritaire. Acceptés en tant que fidèles, les Comoriens seraient selon lui tenus à l'écart des postes à responsabilité et des positions religieuses prestigieuses. Son quartier étant considéré comme un lieu de forte immigration comorienne, la mosquée y est étiquetée comme « une mosquée de Comoriens » et demeure dans une position subalterne au sein de l'espace culturel de la commune. La notabilité religieuse de la commune chercherait à la fois à contrôler la direction

de sa mosquée de quartier, tout en empêchant ses imams réguliers d'officier dans la Grande Mosquée :

« On vient nous imposer des imams locaux [Mahorais], même s'ils n'ont pas la formation pour. Alors qu'ils n'ont jamais été là auparavant, qu'ils n'ont jamais participé aux travaux, ils n'ont jamais été dans la gestion, ils ne s'intéressent à rien. Mais aujourd'hui que la mosquée est là, il faut pas que ce soit géré par nous [les Comoriens], il faut qu'il y ait des Mahorais dedans, qui font imam, qui sont responsables, parce qu'on est à Mayotte, que c'est une mosquée de Mayotte ! La mosquée, elle est construite par des Comoriens, des Anjouanais, par contre la direction, l'imam, tout ça, ça par contre, pas question ! C'est aux Mahorais de le faire ! [...] Si on ne suit pas à la lettre [les directives], on est morts hein. Parce que vous êtes des petits Comoriens, vous avez rien à foutre ici à Mayotte [...]. Ils se disent, moi Mahorais, je ne me vois pas là [dans une mosquée de Comoriens] ou si je me vois, il faut que je m'impose, il faut que je sois chef, parce que c'est chez moi, c'est une mosquée qui est de chez moi ! [...] Même dans la religion, on a ce pointage de doigt entre Comoriens machin... même dans la religion hein, alors que la religion elle dit, on est des frères, on est des frères. Bah non, pas ici à Mayotte ! »

Ces tensions entre les fidèles du quartier considérés comme « comoriens » et les responsables mahorais de la commune ont été si fortes et si récurrentes, notamment au moment de certaines prières du vendredi, qu'une médiation cadiale avait été demandée pour apaiser les différends. Au cours de l'entretien, Mohamed T. prend également l'exemple — raconté par son supérieur hiérarchique — d'un incident survenu à Mamoudzou, dans « la mosquée de la capitale, la première Grande Mosquée de Mayotte »⁶. Dans cette mosquée, à l'heure de la prière du vendredi, les cinq imams principaux étaient absents. Après quelques minutes d'attente, « *tout le monde regardait tout le monde* », en cherchant qui pourrait mener la prière. Rapidement, les regards se sont tournés vers le directeur de Mohamed T., seul Mahorais présent dans l'assistance : « *tout le monde le pointe du doigt, c'est à toi de diriger la prière* ». Ce dernier refuse, parce qu'il ne portait pas une tenue qu'il considérait comme adéquate à cette fonction. Il propose donc de confier la conduite de la prière à son beau-frère, parce qu'il a « *la connaissance, plus que lui, qu'il sait faire la chose, plus que lui, qu'il a fait des longues études... mais c'est un Grand Comorien. Ah non, surtout pas un Grand Comorien !* ». Les débats s'animent au sein de la mosquée, mais le directeur de Mohamed T. parvient à imposer sa décision, au moment où l'un des cinq imams principaux arrive enfin. À partir de là, les esprits s'échauffent encore plus vivement :

« Faut balancer ce connard dehors, parce que l'imam est là. Bon, ils utilisent pas le mot, mais dans les faits... [...] Parfois, vaut mieux qu'on te tape plutôt qu'on te dise certains mots... »

Finalement, ce fidèle grand-comorien a pu mener la prière, parce que l'imam principal n'a pas osé entrer en conflit avec le directeur de Mohamed T., dont le père est l'un des grands financeurs de la mosquée de la commune. Mohamed T.

⁶ Cet incident a également été évoqué dans un autre entretien, par Mansour A., enseignant dans le secondaire, né à Anjouan, qui avait entendu dire qu'un imam de père anjouanais et de mère mahoraise avait été empêché de mener la prière, parce que : « *un Comorien, il peut pas nous diriger* ».

conclut en disant que dès le lendemain en revanche, le directeur a été « convoqué par les grands pour aller ramasser », le conseil de la mosquée lui reprochant très clairement d'avoir « imposé un imam comorien ».

De tels propos révèlent que l'espace culturel est désormais marqué par ces catégorisations ethniques, qui servent de support à l'(auto)-identification des fidèles, et que ces frontières ethniques sont « devenues un élément central de la mise en forme populaire du réel » (Palomares, 2005 : 94).

... aux justifications de ces mises à distance

Dans les récits des enquêtés et des enquêtées mahorais, la cohabitation entre des horizons religieux contrastés est plus souvent présentée comme pacifiée, à la condition que la norme d'un islam mahorais sunnite, chaféite et confrérique demeure dominante. Deux catégories de fidèles sont décrites comme particulièrement respectueuses de cette orthodoxie locale, et comme ayant des comportements spirituels appropriés : les Mahorais ayant étudié hors de l'île et les musulmans étrangers venus s'y installer. Si des lieux de formation islamique à l'étranger peuvent être l'objet de méfiance, les jeunes mahorais qui y sont formés (au Pakistan, en Arabie Saoudite ou au Yémen) sont consensuellement décrits comme des gens qui restent « humbles » et « modestes » à leur retour, qui ne souhaitent pas « bouleverser les choses » ou « renverser quoi que ce soit » car, comme le précise une commerçante et responsable associative mahoraise interrogée :

« Y'a heureusement toujours cette solidarité mahoraise de vouloir préserver ce que nos parents nous ont toujours enseigné. »

De la même manière, les fidèles étrangers venus d'Afrique du Nord, du Moyen-Orient ou d'Asie sont dépeints comme des personnes qui s'adaptent au principe « à Rome, fait comme les Romains ».

À l'opposé de la tolérance accordée aux fidèles originaires de pays arabo-musulmans, la tonalité des entretiens change radicalement lorsqu'il s'agit de fidèles comoriens. Au cours de l'entretien mené avec Zafira C., enseignante dans un établissement public et membre de l'équipe de gestion d'une *madrassa*, elle raconte comment la communauté des fidèles de sa ville de l'ouest de Mayotte a remis en question la légitimité d'un imam grand-comorien. Marié à une femme mahoraise, ce dernier vivait avec elle et leurs enfants à Mayotte depuis plusieurs années, proposait des lectures du Coran après la prière et donnait des cours de civilisation musulmane le soir et les week-ends. Progressivement implanté dans sa commune et dans la communauté des fidèles, il a finalement été choisi pour officier à la mosquée :

« Les gens ils ont eu confiance, ils l'ont nommé imam [...]. Après, pendant un moment, il commençait à critiquer les fundis locaux. Là, les gens l'ont stoppé net, y'a eu une marche, la population n'a pas accepté. On l'a remis à sa place, déjà t'es un étranger, on ne te connaît pas tant que ça, même si tu t'es marié ici. On t'a accepté, on t'a donné un grade quoi, des responsabilités, donc pourquoi tu te mets à critiquer ? [...] Après, la population a dit ouste, tu n'es plus imam. Il était même obligé de s'exiler pendant presque un an à la Réunion. »

Cet exemple illustre le fait que les éléments biographiques qui indiquent une intégration des fidèles comoriens dans l'espace social mahorais ne sont pas systématiquement et durablement perçus comme des gages d'autochtonie dans le champ religieux.

Par ailleurs, l'enquête a démontré que l'islam comorien est de plus en plus décrit comme ne s'adaptant « pas forcément à la physionomie mahoraise ». Cette (ré)invention des frontières spirituelles, basée sur l'ethnisation des relations sociales au sein du champ religieux, s'appuie sur trois registres différents — mais non exclusifs —, qui justifient que les fidèles comoriens ne soient pas choisis pour être les imams principaux des mosquées à Mayotte ou nommés pour faire partie de leur direction associative : le recours à l'histoire (pré-)coloniale de l'Archipel ; l'invocation de « mœurs » ou de « mentalités différentes » ; et la condamnation de formes de radicalité religieuse.

À l'image du récit de Zafira C., beaucoup d'enquêtés et d'enquêtées mahorais décrivent les fidèles comoriens comme des personnes arrogantes, qui tenteraient de « s'imposer maîtres », d'« être au-devant de la scène », de « prendre le dessus des choses », de se poser en « donneurs de leçons », d'être « ici pour dominer ». La figure repoussoir qui se construit progressivement est celle de « 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 », c'est-à-dire d'une période (pré-)coloniale durant laquelle les Anjouanais, et surtout les Grands Comoriens, considéraient les Mahorais comme « des arriérés ». Les lieux de culte deviennent un lieu de réactivation de ces frontières sociales et politiques anciennes, qui tendent à être présentées sous un angle culturalisant, partagé par toutes les Comoriennes et tous les Comoriens.

Ce sont par ailleurs les usages qui sont faits des lieux de culte qui sont critiqués. En effet, les frais de fonctionnement de la mosquée, composés principalement des factures d'électricité (éclairage des salles et des terrasses) et des factures d'eau (nécessaire aux ablutions) sont pris en charge par les dons réguliers des fidèles. Certains fidèles donnent un peu d'argent lorsque des quêtes sont organisées, d'autres à l'occasion d'invocations qu'ils ont pu solliciter et d'autres enfin font des virements mensuels plus conséquents sur le compte de l'association chargée de gérer la mosquée. Ceci étant, tous les fidèles ne possèdent pas nécessairement des revenus qui leur permettent de participer aux frais de gestion des mosquées, ce qui est particulièrement le cas des immigrés et des immigrées comoriens en situation irrégulière. Nombre de contributions se font alors en nature, par un travail bénévole dédié à la mosquée. Suivant une division très sexuée des rôles, les unes et les autres consacrent du temps et de l'énergie à différentes tâches : les hommes participent aux travaux de rénovation (« réparer un ventilateur », « soulever des parpaings », « mélanger le béton »), quand les femmes viennent faire le ménage et « aspirer les tapis » entre les différentes prières de la journée. Comme l'admettent nombre d'enquêtés et d'enquêtées mahorais, les mosquées sont avant tout fréquentées au quotidien par ces immigrés comoriens, et « *si y'avait pas cette population-là, issue des îles Comores, les mosquées seraient désertes* ». Pour autant, les fidèles comoriens étant associés à des figures sociales de l'immigration, de la pauvreté et de

l'exclusion sociospatiale, cette cohabitation peut susciter des tensions. Ainsi, dans une mosquée de quartier située à l'entrée d'une commune de l'ouest de l'île, à proximité d'un quartier d'habitat insalubre, les portes ont été progressivement fermées la nuit. D'après les responsables du lieu, les factures d'électricité augmentaient parce que des voisins et les voisines, désignés comme Comoriens, venaient utiliser l'eau destinée aux ablutions pour se doucher. Ces assignations identitaires permettent de mettre à distance des fidèles, au motif qu'ils « *n'ont pas les mêmes mentalités que nous* ». Prénantes dans le cas de l'imamat, ces critiques sont d'autant plus fortes à l'encontre des enseignants coraniques comoriens accusés d'être des enseignants « *autoproclamés* », qui ne créent des écoles « *que pour l'argent, pour avoir un hébergement, pour se marier et avoir des papiers* ». À la stigmatisation de ce cynisme religieux s'ajoutent également, à demi-mots, des suspicions récurrentes à l'encontre des comportements des enseignants comoriens, appuyées sur une affaire de viol jugée en 2015, très médiatisée et plusieurs fois évoquée en entretien (Perzo, 2015 ; Rozie, 2015).

Enfin, à côté de ces deux registres de justification qui débordent du champ religieux, on retrouve depuis quelques années une nouvelle accusation liée plus directement à la pratique culturelle. Ayant naturalisé l'idée que l'islam de Mayotte est fondamentalement opposé à toute forme de radicalisme religieux, les enquêtés et les enquêtées mahorais suspectent particulièrement les pratiques religieuses importées de l'étranger. Chacun cible alors les « *pratiques agressives* » de celles et ceux qui se sont formés à « *l'islam d'à côté* », « *ramènent d'autres façons de croire* », « *ramènent leur religion, soi-disant l'islam* » et « *reviennent avec de nouveaux modes d'existence et d'habillement* », en cherchant à introduire à Mayotte « *un islam que nous ne connaissons pas* ». Ce sont bien les origines étrangères des fidèles, des enseignants, des enseignantes et des imams qui sont mobilisées pour expliquer les risques de radicalisation religieuse. Au fil des entretiens, les enquêtés et les enquêtées mahorais fustigent tour à tour : les fonctionnaires convertis ou d'origine maghrébine que l'État envoie « *délibérément* » à Mayotte, « *les gens du lac* » (des Grands Lacs) ou les « *individus venant de la côte* » (est-africaine). Ces enquêtés et enquêtées regrettent que la société mahoraise se soit laissée séduire par le prestige des formations islamiques dont certains fidèles étrangers sont auréolés (« *on les regarde, c'est comme le messie !* ») L'islamisme devient une question « *importée* » ou « *transportée ici* », du fait de la faible maîtrise des frontières, et qui appelle à construire une frontière religieuse la plus étanche possible autour de l'islam local.

Dans les entretiens, ces critiques éparses se cristallisent rapidement autour d'une figure particulière d'étrangers : les Comoriens, et plus particulièrement les Anjouanais. Une fois leur cas explicitement évoqué, certains discours deviennent fleuves, notamment ceux des membres ou sympathisants du Comité de défense des intérêts de Mayotte (CODIM), particulièrement actifs dans les mobilisations contre l'immigration ces dernières années (Hachimi-Alaoui *et al.*, 2020). Dans cette optique, les problèmes religieux rencontrés à Mayotte seraient la conséquence directe de l'immigration clandestine « *du voisinage comorien* » et « *des gens des îles voisines* », qui cherchent « *à imposer un modèle d'islam autrement plus dur* » et « *prônent parfois des choses qui sont en déphasage avec l'islam même* ». En somme, comme le résume un imam mahorais :

*« L’islam radical suit la voie clandestine, surtout par nos frères venus des Comores [...].
La plupart [des problèmes], ce sont eux, ce sont les Comoriens
qui nous ont emmené tout ça. »*

Au fil de l’enquête, les logiques politiques de la construction de cette différenciation entre un « islam mahorais » et un « islam comorien » se sont progressivement dessinées. Beaucoup d’enquêtés et d’enquêtées mahorais expliquent — sans préciser que ces mobilités existent encore aujourd’hui — que les circulations religieuses étaient nombreuses au sein de l’Archipel et que l’islam des quatre îles, « historiquement, c’était le même, dans la globalité des pratiques ». Si rien ne semblait différer au départ, l’islam comorien serait devenu « différent », notamment à partir de la création en 1978 d’une « République fédérale islamique des Comores », puis de la reconnaissance progressive de l’islam comme « religion d’État » dans la Constitution de l’Union des Comores, mais surtout à partir de la présidence d’Ahmed Abdallah Mohamed Sambi⁷. Né à Anjouan, cet industriel a étudié la théologie en Iran. Pendant sa présidence (2006-2011), les Comores se sont politiquement et économiquement rapprochées 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 chiite » ou « l’*ayatollah* » a beaucoup marqué les esprits à Mayotte. Alors que le chiisme est circonscrit à Mayotte à « la communauté indienne » et à une mosquée du nord de l’île (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 ne souligne pas que le pouvoir comorien est lui aussi confronté à la question de la radicalisation religieuse, et a essayé dès 2004 d’endiguer cette tendance, d’abord en multipliant les arrestations (Al-Watwan, 2004), puis en faisant inscrire la prééminence du rite chaféite dans la Constitution (Soulé Youssouf, 2018).

Quand les enquêtés et les enquêtées évoquent des pratiques musulmanes rigoristes, peu conformes à l’islam majoritaire, la géographie des lieux stigmatisés est particulièrement révélatrice : Dzoumogné, Majicavo, M’tsangamoujo, Ongojou et Vahibé. Or, toutes ces villes sont des villes de forte immigration comorienne. Sur ce point, Charif A., héritier d’une lignée religieuse ancienne de Tsingoni, se fait encore plus explicite. Loin de cibler seulement une immigration clandestine récente, il fonde cette opposition entre un islam mahorais majoritaire et un islam radical minoritaire sur l’histoire ancienne de l’île, en faisant 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 sont ceux qui posent problème.

⁷ 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).

Dans les entretiens, les enquêtés et les enquêtées précisent que « le Mahorais se protège par rapport à ça », que les fidèles radicalisés ne sont « pas acceptés dans la société mahoraise » et parfois « chassés ». Ces condamnations spirituelles peuvent en effet se traduire en actes. Si l'autochtonie est un moyen de contrôler localement et en amont l'accès aux fonctions d'imam, des formes de contrôle plus violentes ont pu être opérées. Dans la lignée des « décasages », c'est-à-dire des expulsions des voisins et voisines comoriens de leurs logements (Hachimi-Alaoui *et al.*, 2019 et 2020), en 2015, certains fidèles mahorais ont détruit deux mosquées « sauvages » du nord-ouest de l'île, suspectées de prêcher un islam rigoriste (Perzo-Lafond, 2015a). En 2018 à l'est de l'île, une mosquée a été fermée par arrêté municipal, parce qu'on refusait d'y fêter l'Aïd à la date indiquée par le Grand *cadî* (Boina Issa, 2018). La presse locale a évoqué ces sanctions locales collectives, en les décrivant de différentes manières : ces mosquées auraient été fermées parce qu'elles accueillait « des musulmans radicaux », parce que les imams « prêchaient un discours assez effrayant », parce qu'elle laissait s'exprimer des « fondamentalistes du Golfe » ou des « métropolitains wahhabites ». L'enquête menée à Mayotte a permis de confirmer que dans les trois cas, ces mosquées — parfois construites sans permis — étaient considérées comme des « mosquées comoriennes » plus encore que comme « radicales », soulignant le fait que la limite entre les tensions religieuses et les tensions ethniques est particulièrement ténue. Ce double mouvement d'ethnisation — qui alterne entre autochtonisation et altérisation du religieux — se renforce à mesure que « le groupe local est mis en concurrence sur son propre espace, ce qui explique la mise en scène de l'appartenance locale autour de "valeurs d'honneur" » (Renahy, 2010 : 13). Au motif de la lutte contre la radicalisation, ces sanctions articulent rapports sociaux de race et de classe, en visant des lieux religieux créés et dirigés par des personnes stigmatisées à plusieurs titres : Comoriens, pauvres et en situation irrégulière.

Ces critiques sont enfin si présentes que certains enquêtés et certaines enquêtées vont jusqu'à questionner l'islamité des Comores, voire à la dénier. En ciblant les dérives des délinquants, présentés comme « de jeunes Anjouanais » qui se trouvent « sans cadre » et « sans valeur religieuse » à Mayotte, l'un des membres du service cadial s'interrogeait en entretien sur l'existence même de véritables écoles coraniques aux Comores. Une telle affirmation apparaît d'autant plus étonnante, quand on la compare au parcours d'un imam évoqué plus haut, Ali S., qui, ayant de la famille aux Comores, a un temps quitté Mayotte pour suivre une éducation coranique à Anjouan, où les écoles étaient réputées « plus prestigieuses » et l'encadrement « plus sérieux ». Par ailleurs, cette stigmatisation se mue parfois en véritable processus de racialisation, qui cible les fidèles comoriens radicaux, ces « intrus » qui ont « une tête » qui permet qu'ils soient vite « repérés et écartés ».

Conclusion

À Mayotte, le champ religieux tend à devenir un nouveau terrain de l'ethnisation des relations sociales. La mise en avant de la *mahorité* de l'islam local inclut autant qu'elle exclut, et permet une cohabitation quotidienne des fidèles tant que celle-ci ne remet pas en cause les rapports de force au sein de l'espace religieux. En puisant dans des registres politiques, socio-économiques,

culturels, religieux et plus rarement biologiques, ces processus d'ethnisation au sein des mosquées construisent une figure ethnisée de l'autre : l'autre fidèle, celui dont les origines viennent révéler des croyances et des pratiques jugées différentes, qui pourraient constituer une menace pour l'ordre spirituel local et qui doit donc être tenu à l'écart des positions de pouvoir. Être comorien devient un stigmate dans l'espace religieux, la stigmatisation étant ici entendue comme « la situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société » (Goffman, 1975 : 7).

Toutefois, cette ethnisation des relations sociales ne saurait se penser comme une dynamique isolée, construite dans le seul face à face entre les fidèles mahorais et comoriens. Comme c'est le cas dans d'autres territoires d'outre-mer, les Mahorais et les Mahoraises s'inscrivent dans des « dominations enchâssées » qui viennent éclairer la fermeté de leurs attitudes. En tant que « groupe intermédiaire » qui vit « en position intercalaire » à Mayotte, ils et elles « réclament d'y occuper une place plus digne et plus confortable » et souhaitent « maintenir à toute force une barrière infranchissable avec ceux que le système colonial définissait naguère comme des "étrangers assimilés aux indigènes" » (Lemerrier *et al.*, 2014 : 25). Pour beaucoup d'acteurs et d'actrices religieux mahorais interrogés, l'ethnisation du religieux revêt un double enjeu : celui de mettre à distance les Comores, mais aussi de faire reconnaître au sein de l'espace national français la position spécifique de l'islam mahorais, présenté comme un modèle, voire un rempart contre l'islamisme étranger – celui des « gens des îles voisines » – érigé en menace.

Références bibliographiques

Al-Watwan (2004) Anjouan : une manifestation des Djawula dispersée, *Al-Watwan*, 844, 27 août.

Barbey Amélie (2009) Les migrations comoriennes dans l'ouest de l'Océan indien. Histoire et dynamiques contemporaines, *Hommes & Migrations*, 1279, pp. 154-164.

Bayart Jean-François et Geschiere Peter (2001) « J'étais là avant ». Problématiques politiques de l'autochtonie, *Critique internationale*, 1 (10), pp. 126-128.

Ben Ali Damir (2015) *Approche historique de l'introduction et de l'ancrage de l'islam dans la société comorienne*, [en ligne] consulté le 10/01/2022. URL : <http://www.damirbenali.com/2015/04/30/approche-historique-de-lintroduction-et-de-lancrage-de-lislam-dans-la-societe-comorienne/>

Blanchard Emmanuel (2019) « Français à tout prix » : Mayotte au prisme de « l'ingénierie démographique », *Plein Droit*, 1 (120), pp. 3-7.

Blanchy Sophie (2002) Mayotte : « française à tout prix », *Ethnologie française*, 32 (4), pp. 677-687.

Blanchy Sophie (1990) *La vie quotidienne à Mayotte (archipel des Comores)*, Paris, L'Harmattan.

Boina Issa Anliat (2018) La mosquée de Vahibé fermée par arrêté municipal, *Mayotte la 1ère*, 23 juin, [en ligne]. URL : <https://la1ere.francetvinfo.fr/mayotte/mosquee-vahibe-fermee-arrete-municipal-602267.html>

Bourin Guillaume-Xavier (2014) Diversité culturelle et politique criminelle à Mayotte, *Archives de politique criminelle*, 1 (36), pp. 113-122.

Boursin Marie-Laure (2017) À l'heure de la prière : entre pratiques et expérimentations, *Ethnologie française*, 47 (4), pp. 623-636.

Bréant Hugo (2020a) La fabrique d'un islam périphérique. Itinéraires de l'Islam dans l'océan Indien et singularités mahoraises et réunionnaises, in Élise Lemerrier et Élise Palomares Coords., *L'islam à Mayotte et La Réunion. Sécularisme, normes et pratiques*, Rapport final, Rouen, Université de Rouen Normandie, pp. 17-48.

Bréant Hugo (2020b) Quand la communauté guide les prières. Appartenances légitimes et gestion localisée de l'imamat et des mosquées à Mayotte, in Élise Lemerrier et Élise Palomares Coords., *L'islam à Mayotte et La Réunion. Sécularisme, normes et pratiques*, Rapport final, Rouen, Université de Rouen Normandie, pp. 61-109.

Bréant Hugo (2020c) « C'est pas comme avant ». Les recompositions de l'apprentissage religieux à Mayotte, in Élise Lemerrier et Élise Palomares Coords., *L'islam à Mayotte et La Réunion. Sécularisme, normes et pratiques*, Rapport final, Rouen, Université de Rouen Normandie, pp. 110-141.

Bréant Hugo (2020d) Une institution musulmane en suspens : la sécularisation ambiguë des cadis de la République, in Élise Lemerrier et Élise Palomares Coords., *L'islam à Mayotte et La Réunion. Sécularisme, normes et pratiques*, Rapport final, Rouen, Université de Rouen Normandie, pp. 185-241.

Carayol Rémi (2007) Mayotte : une société disloquée, *Plein Droit*, 74, pp. 7-12.

Delval Raymond (1978) Les migrations comoriennes à Madagascar, flux et reflux, in Collectif, *Migrations, minorités et échanges en Océan Indien, 19e-20e siècle*, Aix-en-Provence, Université de Provence, Institut d'Histoire des Pays d'Outre-Mer, pp. 93-110.

Direction centrale de la Sécurité publique (2009) *Physionomie de l'islam à Mayotte*, Paris, Direction Générale de la Police Nationale, Ministère de l'Intérieur.

Dupont-Lassalle Julie, Hermet François et Ralser Élise (2019) *La départementalisation de Mayotte : un premier bilan juridique et économique*, Paris, L'Harmattan.

Gaborieau Marc et Zeghal Malila (2004) Autorités religieuses en islam, *Archives de sciences sociales des religions*, 125, pp. 5-21.

Ghaem Marjane (2019) Le droit à Mayotte : une fiction ?, *Plein droit*, 1 (120), pp. 41-44.

Goffman Erving (1975) *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit.

Goldberg Daniel, Bouvard Loïc et Lesterlin Bernard (2010) *Rapport d'information du Groupe d'amitié France - Union des Comores présenté à la suite de la mission effectuée du 2 au 11 octobre 2010*, Paris, Assemblée nationale.

Hachimi-Alaoui Myriam (2016) Françaises et Français de Mayotte. Un rapport inquiet à la nationalité, *Politix*, 4 (116), pp. 115-138.

Hachimi-Alaoui Myriam et Lemerrier Élise (2018) Que faire des cadis de la République ? Enquête sur la reconfiguration de l'institution cadiale à Mayotte, *Ethnologie française*, 169 (1), pp. 37-46.

Hachimi-Alaoui Myriam, Lemerrier Élise et Palomares Élise (2020) « Maintenant, j'ai mes droits, je ne bouge pas d'ici ». Faire face aux décasages à Mayotte, *Monde commun*, 1 (4), pp. 92-113.

Hachimi-Alaoui Myriam, Lemerrier Élise et Palomares Élise (2019) Les « décasages », une vindicte populaire tolérée, *Plein droit*, 1 (120), pp. 20-23.

Hachimi-Alaoui Myriam, Lemerrier Élise et Palomares Élise (2013) Reconfigurations ethniques à Mayotte. Frontière avancée de l'Europe dans l'Océan indien, *Hommes et Migrations*, 1304, pp. 59-65.

Hobsbawm Éric et Ranger Terence (Dir.) (2012) *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam.

Idriss Mamaye (2017) Échec des mouvements unionistes et indépendantistes à Mayotte : de leur formation à leur négation (1958-2011), *Mouvements*, 3 (91), pp. 160-168.

Idriss Mamaye (2013) « Mayotte département », la fin d'un combat ?, *Afrique Contemporaine*, 3 (247), pp. 119-135.

Jouanneau Solenne (2013) *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Paris, Agone.

Jounin Nicolas, Palomares Élise et Rabaud Aude (2008) Ethnicisations ordinaires, voix minoritaires, *Sociétés contemporaines*, 2 (70), pp. 7-23.

Lambek Michael (1990) Certain knowledge, contestable authority: power and practice on the Islamic periphery, *American Ethnologist*, 17 (1), pp. 23-40.

Lemerrier Élise, Muni Toke Valelia et Palomares Élise (2014) Les Outre-mer français. Regards ethnographiques sur une catégorie politique, *Terrains & Travaux*, 1 (24), pp. 5-38.

Manouvel Mita (2011) La révision du 17 mai 2009 : une véritable nouvelle Constitution des Comores, *Revue Française de Droit Constitutionnel*, 2 (86), pp. 393-410.

Martin Jean (1976) L'affranchissement des esclaves de Mayotte (décembre 1846-juillet 1847), *Cahiers d'études africaines*, 16 (61), pp. 207-233.

Math Antoine et Duflo Marie (2019) Fantômes et réalités démographiques, *Plein Droit*, 1 (120), pp. 16-19.

Mohamed A. (2009) Comores : Le président iranien à Moroni. Un hôte de marque pour le Président Sambi, *Témoignages.re*, 26 février, [en ligne]. URL : <https://www.temoignages.re/international/comores/comores-le-president-iranien-a-moroni,35344>

Niane Boubacar (1992) Le transnational, signe d'excellence. Le processus de disqualification de l'État sénégalais dans la formation des cadres, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1 (95), pp. 13-25.

Palomares Élise (2005) L'ethnicisation des politiques locales et sociales, *Contretemps*, 13, pp. 93-102.

Pauly Martial (2014) La diffusion de l'islam à Mayotte à l'époque médiévale, *Tāarifa. Revue des archives départementales de Mayotte*, 4, pp. 63-89.

Perzo-Lafond Anne (2017) Début du mois de ramadan : 30 jours de bouleversements quotidiens pour les croyants, *Journal de Mayotte*, 28 mai, [en ligne]. URL : <https://lejournaldemayotte.yt/2017/05/28/bonne-fete-de-ramadan/>

- Perzo-Lafond Anne** (2015a) Conseil des cadis : oui, les instances musulmanes peuvent aider le ministre de l'Intérieur, *Journal de Mayotte*, 17 novembre, [en ligne]. URL : <https://lejournaldemayotte.yt/2015/11/17/conseil-des-cadis-oui-les-instances-musulmanes-peuvent-aider-le-ministre-de-linterieur/>
- Perzo-Lafond Anne** (2015b) Un *fundi* d'école coranique mis en examen pour agressions sexuelles, *Journal de Mayotte*, 24 décembre, [en ligne]. URL : https://jdm2021.alter6.com/2015/12/23/un-fundi-decole-coranique-accuse-dagressions-sexuelles/?doing_wp_cron=1641915222.2298169136047363281250
- Renahy Nicolas** (2010) Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion, *Regards sociologiques*, 40, pp. 9-26.
- Retière Jean-Noël** (2003) Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire, *Politix*, 16 (63), pp. 121-143.
- Rozie Rémi** (2015) Le *fundi* accusé de viol placé en détention provisoire, *Journal de Mayotte*, 30 décembre, [en ligne]. URL : <https://lejournaldemayotte.yt/wp-content/uploads/2015/03/JDM-20151230.pdf>
- Rudder Véronique (de)** (1995) Ethnicisation, *Pluriel Recherches*, 3, pp. 42-44.
- Sahraoui Nina** (2020) Le « nécropouvoir » dans le contrôle migratoire et ses implications genrées dans les périphéries postcoloniales françaises de l'Océan Indien, *Migrations Société*, 4 (182), pp. 29-42.
- Sakoyan Juliette** (2011) Les frontières des relations familiales dans l'archipel des Comores, *Autrepart*, 1 (57-58), pp. 181-198.
- Sèze Romain** (2015) Leaders musulmans et fabrication d'un « islam civil », *Confluences Méditerranée*, 4 (95), pp. 43-58.
- Sèze Romain** (2013) *Être imam en France. Transformations du « clergé » musulman en contexte minoritaire*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Sèze Romain** (2012) Prédication et autorité des imams en France, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 3 (270), pp. 37-51.
- Soulé Youssouf Faïza** (2018) Aux Comores, le référendum constitutionnel de tous les dangers, *Le Monde.fr*, 27 juillet, [en ligne]. URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/07/27/aux-comores-le-referendum-constitutionnel-de-tous-les-dangers_5336852_3212.html
- Tersigni Simona, Vincent-Mory Claire et Willems Marie-Claire** (2019) *Appartenances in-désirables. Le religieux au prisme de l'ethnicisation et de la racisation*, Paris, Éditions Pétra.
- Vauthier Geoffroy** (2018) Assises de l'Islam. Placer Mayotte au cœur de l'Islam de France, *Flash Infos*, 19 septembre, pp. 3-4.
- Vivier Géraldine** (1996) *Les migrations comoriennes en France : histoire de migrations coutumières*, Paris, Centre Français sur la Population et le Développement.
- Wagner Anne-Catherine** (2010) Le jeu de la mobilité et de l'autochtonie au sein des classes supérieures, *Regards sociologiques*, 40, p. 89-98.
- Yahaya Siti** (2013) Réveiller la mémoire. L'esclavage dans les fonds oraux des Archives départementales de Mayotte, *In Situ. Revue des patrimoines*, 20, [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/insitu/10175>

Hugo Bréant

« Les gens des îles voisines ». Ethnicisation des relations sociales et place des immigrés comoriens dans les mosquées de Mayotte

Dans l’océan Indien, l’archipel des Comores est devenu indépendant en 1975 et l’île de Mayotte est maintenue dans l’ensemble national français en 1979 avant d’acquérir le statut de département français en 2011. Alors que les circulations entre les quatre îles ont été très importantes dans l’histoire de cet Archipel, ces changements statutaires ont instauré puis renforcé le contrôle des frontières maritimes par l’État français. Ces dernières années, ces frontières politiques se doublent de la construction de frontières sociales opposées à l’immigration comorienne, progressivement construite en problème public central et jugée responsable des difficultés de développement socio-économique de l’île. Jusqu’ici tenu à l’écart de ces logiques, l’espace religieux semble désormais de plus en plus marqué par l’ethnicisation des relations sociales. En s’appuyant sur une enquête postdoctorale menée en 2018, cet article analyse la structuration du culte musulman à Mayotte, qui valorise les savoirs religieux acquis hors de l’île, tout en favorisant la légitimité de leurs ancrages locaux. Dès lors, deux logiques se combinent (autochthonisation et altérisation) et placent les fidèles mahorais et comoriens en position inégale dans les mosquées, et surtout dans l’accès à l’imamat.

“The People of the Neighboring Islands”: Ethnicisation of Social Relations and Place of Comorian Immigrants in the Mosques of Mayotte

In the Indian Ocean, the Comoros archipelago became independent in 1975 and the island of Mayotte remained part of France in 1979 before acquiring the status of French department in 2011. While the circulation between the four islands has been very important in the history of the Comoros, these changes have introduced and reinforced the control of maritime borders by the French state. In recent years, these political borders have been combined with the construction of social boundaries opposed to Comorian immigration, gradually built into a public problem, considered responsible for the difficulties of economic and social development of the island. The religious space has been kept away from these logics until recently and seems increasingly marked by the ethnicisation of social relations. Based on a postdoctoral research conducted in 2018, this article analyses the structure of the Muslim cult in Mayotte, which values the religious knowledge acquired outside the island, while promoting the legitimacy of their local anchoring. Consequently, two logics combine (autochthonisation and othering) and place the Mahoran and the Comorian believers in an unequal position in the mosques, and especially in the access to the imamah.

«La gente de las islas vecinas». Etnicización de las relaciones sociales y la posición de los inmigrantes comorenses en las mezquitas de Mayotte

En el Océano Índico, el archipiélago de las Comoras se independizó en 1975 y la isla de Mayotte siguió formando parte de Francia en 1979 antes de adquirir el estatus de departamento francés en 2011. La circulación entre las cuatro islas ha sido muy importante en la historia de este archipiélago, pero estos cambios estatutarios han instaurado y reforzado el control de las fronteras marítimas por el Estado francés. En los últimos años, estas fronteras políticas se han visto agravadas por la construcción de fronteras sociales opuestas a la inmigración comorana, construida progresivamente en un problema público, considerado responsable de las dificultades de desarrollo económico y social de la isla. El espacio religioso se ha mantenido alejado de estas lógicas hasta hace poco y parece ahora cada vez más marcado por la etnicización de las relaciones sociales. Basándose en una investigación postdoctoral realizada en 2018, este artículo analiza la estructura del culto musulmán en Mayotte, que valoriza los conocimientos religiosos adquiridos fuera de la isla, favoreciendo al mismo tiempo la legitimidad de sus arraigos locales. Desde entonces, dos lógicas se combinan (autoctonización y alterización) y colocan a los fieles mayoteses y comorenses en posición desigual en las mezquitas, y sobre todo en el acceso al imamato.