« *U'dzazi na miko* »

Enfantement et proscriptions en contexte mahorais à La Réunion

Zakia Ahmed

Doctorante en anthropologie, INALCO, CESSMA, Paris

Résumé : Cet article a pour objectif d'analyser, à L'île de la Réunion, les représentations de la procréation et les prescriptions propitiatoires présentes, durant leur grossesse, chez les femmes mahoraises en contexte d'immigration. Notre réflexion s'articule autour de deux axes : le premier analyse les représentations de la conception et les analogies avec le monde végétal. Le second analyse les logiques des prescriptions. Elle s'appuie sur des données ethnographiques collectées depuis 2011, auprès de personnes mahoraises résidant à La Réunion et à Mayotte.

Mots-clés : grossesse, naissance, anthropologie, Mayotte, Réunion

Cet article a pour objectif d'analyser, à L'île de la Réunion, les représentations de la procréation et les prescriptions présentes, durant leur grossesse (*hamili*), chez les femmes mahoraises en contexte d'immigration [1]. Il s'articule autour de deux axes : le premier fait état des représentations de la conception et des analogies présentes, lors de la grossesse, avec le monde végétal. Le second analyse les logiques des prescriptions. Je m'appuie sur des données ethnographiques collectées lors d'enquêtes de terrain effectuées, depuis 2011, par entretiens semi-directifs ainsi que par observations *in situ*, auprès de personnes mahoraises résidant à La Réunion et à Mayotte. L'échantillon se compose de soixante-dix individus, dont dix hommes, appartenant à des tranches d'âge comprises entre 17 ans et 105 ans.

1. Les Mahorais et les Comoriens constituent une composante de la société réunionnaise. Derniers arrivés dans un processus de peuplement qui a duré près de trois siècles, ils sont fréquemment victimes de racisme, rejetés par les autres réunionnais et ils forment un sous prolétariat urbain.

> « Durant la grossesse, diverses prohibitions alimentaires, divers interdit posturaux et moteurs se font jour. Rivière (1990) parle du « bouclier des interdits » qui enserre les femmes, mais aussi les protège : leur soumission à ces entraves est le prix à payer pour canaliser, donc minorer leurs angoisses relatives à la grossesse, à la naissance et à la survie de l'enfant. Les rapports d'analogie caractérisent une forte part de la symbolique des défenses alimentaires ; [...]. Les rapports d'implication successifs ainsi que l'idée, universelle, de la pénétrabilité magique de l'une des composantes d'un objet extérieur, désiré ou craint, vers la mère et de celle-ci au fœtus, se retrouve en Corée comme en France traditionnelle ou au Burkina (Lallemand, 1997 :27) ».

1 De manière préalable aux données sur la grossesse...

1.1 D'où l'enfant vient-il ?

Comme le sous-entend Suzanne Lallemand (1997), la période gravidique est placée sous le signe du danger. Aussi, l'ensemble des conduites adoptées lors de cette période vise à protéger la mère et le fœtus des menaces externes. A La Réunion, dans les familles d'origine mahoraise, les géniteurs n'échappent pas aux prescriptions. De plus, il existe des prohibitions relatives à l'origine du géniteur, les "*miko za m'raba" :*

Traduit littéralement, "*miko za m'raba*" signifie « les interdits du clan ou du lignage ». Le terme '*'m'raba*" délimite un espace domestique clos et les personnes y résidant, le lignage. L'analyse de cette expression renvoie aux théories de la procréation, aux origines du géniteur ainsi qu'à un rapport à l'ancestralité.

De manière universelle, les théories de la conception attribuent au père l'engendrement avec le sperme comme élément porteur de l'enfant et de la vie. Quant à la femme, elle détient une fonction de réceptacle (Pourchez 2002). Cette croyance se retrouve également chez de nombreux Mahorais. Il y existe un lien de causalité entre les origines du père et les prescriptions (alimentaires et comportementales) et interdits imposés à la femme mahoraise durant la grossesse. Par le biais du sperme, des caractéristiques ancestrales sont supposées être transmises au futur bébé, comme marqueurs d'une identité ethnique. Des similitudes peuvent être faites avec la société créole Réunionnaise. Dans un article sur le rituel du *sévé mayé* à La Réunion, L. Pourchez (2001) analyse cette pratique des rites de passage de la petite enfance comme étant à la fois un marqueur de l'origine ethnique et de la créolisation d'une population pluriethnique. Mayotte a reçu sa population tant du continent africain par des populations bantoues, de Madagascar, des arabos-swahilis mais également d'Europe [2], comme le reste de l'archipel des Comores (Martin, 1985). Les '*'miko za m'raba''* donnent à voir, au niveau des pratiques associées à la naissance, la diversité des origines des individus et justifient un ensemble de prohibitions que doit observer la gestante. Chaque groupe, qu'il soit mahorais, anjouanais, malgache, grand comorien détient ces "*miko*". Ici se joue un rapport à l'origine et à l'ancestralité malgré l'importance des intermariages entre ces différents groupes.

2. Il existe une minorité de Mahorais créoles ayant une ascendance européenne.

En shimahorais, l'une des langues locales parlées à Mayotte, les enquêtés soulignent que :

"*baba dé am triyao u mwana*" :

"C'est le père qui introduit l'enfant".

"*m'tru m'shé li lé guni laja trilwa tsoholé*"

"La femme est comme un sac de riz à qui on est venu introduire du riz".

L'agriculture de subsistance fournit les bases de l'alimentation à Mayotte. L'engendrement est pensé comme une métaphore du monde végétal. La fécondité de la terre renvoie également à celle des femmes.

L'idée de réceptacle se retrouve dans de nombreuses sociétés et à travers les siècles comme le soulignent Doris Bonnet (1988) ainsi que G. Delaisi de Parseval ([1981] 2004) dans son ouvrage *La part du père*. Cette dernière explique que :

> « Cette théorie sur le rôle unique du père dans la procréation est partagée par la quasi-totalité des Indiens d'Amérique du Sud. C. Lévi-Strauss précise à propos de l'ethnie des Nambikwara que ces indiens croient que le sperme se coagule dans la matrice et forme progressivement l'enfant. La femme n'est qu'un simple réceptacle ; c'est pourtant elle qui est jugée responsable de la stérilité. Mais l'inconscient se charge toujours de court-circuiter les théories… (Delaisi de Parseval, [1981] 2004 :52) ».

Les sociétés ont élaboré diverses réponses pour percer le mystère de la fabrication d'un être humain. Les logiques sont construites sur un ensemble de pratiques rituelles. Elles visent à inscrire l'enfant au sein d'une lignée avec des droits et des obligations, dont la survie du groupe.

Mais à qui appartient l'enfant ? Quelles sont les parts respectives du géniteur et de la génitrice dans le processus de reproduction ?

Car la naissance questionne l'ordre social. Elle met en branle les fondements de l'organisation de la société ainsi que ses représentations symboliques.

1.2 Une forme élémentaire de l'événement

Pour de nombreuses femmes, la naissance demeure un rite de passage (Van Gennep, 1909) encore prégnant. En effet, l'enfant donne accès à un statut et à une reconnaissance sociale de "mère de" "*Ma fulani*".

La période gravidique est un espace de seuil où la femme et le fœtus sont "*hari hari na y bahari, kawassi hunu ala hulé*", « au milieu de la mer, ils ne sont ni ici ni là-bas ». L'expression souligne l'incertitude de ce temps d'attente ainsi que les dangers qui guettent celle qui va mettre son enfant au monde.

La femme enceinte est comparée à un individu malade. M. Augé (1983) souligne que la maladie constitue l'une des formes élémentaires de l'événement. Elle est à la fois sociale et individuelle. Elle atteint le sujet dans son rapport au corps et au groupe

en le questionnant sur ses fondements. Elle demande une prise en charge et une interprétation en lien avec le contexte socio-culturel d'où est issu la mère. Enfin, elle met en scène le modèle étiologique d'un groupe. La causalité s'insère dans l'univers socio-culturel et fait sens pour le sujet atteint. La naissance comme la maladie sont des métaphores. Elles permettent d'accéder aux catégories cognitives d'une société. La naissance déborde donc le cadre biologique.

1.3 Précautions et prescriptions

L'analyse des précautions imposées à la gestante et au géniteur de l'enfant renvoie à une nosologie spécifique chez les Mahorais. Les prescriptions sont pensées à partir d'un rapport d'analogie entre l'environnement et le corps de l'être humain. Les "*djinn*" et "*sheytwann*" du monde invisible constituent des catégories responsables de la maladie à l'instar des "*kinkirse*" Mossi (Bonnet, 1988) ainsi que des âmes errantes chez les Temiar de Malaisie (Benjamin, 1995). Les "*miko za m'raba*" constituent la deuxième classe de prohibitions pour éviter des maux à l'enfant. Ils font référence aux origines ethniques du père et renseignent sur le peuplement pluriel de Mayotte.

L'enfantement en contexte mahorais fait l'objet d'un ensemble de pratiques ayant pour objectif d'assurer la survie de la femme et du fœtus. Ces mesures visent à protéger ces protagonistes des risques qui émanent des entités invisibles locales, de l'envie et du mauvais-œil des autres individus, ainsi que des pathologies héréditaires. Comme le précisent divers chercheurs spécialistes de l'anthropologie de l'enfance (Bonnet, 1988 ; Ravololomanga, 1992 ; Lallemand, 1994 ; Lestage, 1999 ; Pourchez, 2002), elles renseignent sur les logiques du corps enceint.

Le rapport au corps, à l'environnement naturel de nombreux mahorais est conçu dans la relation à la divinité de l'islam, omnisciente et source de tout ce qui existe.

J. Gélis dans l'ouvrage *L'arbre et le fruit* (1984) rappelle que dans l'occident médiéval :

> « La simplicité de l'image dissimule en réalité une profonde complexité des rapports entre l'Homme et la Mère primitive, entre le corps de l'homme et le corps de la Terre, et au-delà le Cosmos. A chaque grand tournant de l'année, à chaque étape de la vie humaine, ces relations sont dominés par le sacré (Gélis, 1984 :21) ».

1.4 Les représentations locales sur l'origine de l'enfant "*mwana*"

L'étude des représentations est faite à partir d'extraits d'entretiens analysés comme discours sur le vécu quotidien. L'analyse sémantique des termes en *shi-maore*[3] permet d'accéder au contenu de la société mahoraise.

Selon Jean Pierre Olivier de Sardan (1995) :

> « L'enquête de type anthropologique se veut au plus près des situations naturelles des sujets – vie quotidienne, conversations –, dans une situation d'interaction prolongée entre le chercheur en personne et les popula-

3. Pour la retranscription des termes, la graphie suit celle proposée par S. Blanchy (1993 :11) qui se calque sur celle du swahili, ainsi le u se lit ou en français.

> tions locales, afin de produire des connaissances_ in situ, _contextualisées, transversales, visant à rendre compte du « point de vue de l'acteur », des représentations ordinaires, des pratiques usuelles et de leurs significations autochtones (De Sardan, 1995 :71).

Régulièrement, lors des enquêtes à domicile, les femmes issues de la catégorie des "*koko*" « grand-mères » âgées de 40 à 60 ans, s'adressent à moi de la manière suivante :

— *« bassi wawé a dza »* : « et elle, est-ce qu'elle a enfanté ? ».
— *« u mira ? »* : « tu es enceinte ? » ;
— *« a ta utsaha wo ujué trongo za udzazi » ;*
« es-tu enceinte pour désirer connaître les pratiques de l'enfantement ? ».
— *« bassi ku m'dzissa maya ho »*
« Hé ben, pourquoi ne demandes-tu pas à ta mère ? ».
— *« u staha u dzé ? » ;* « tu veux enfanter ? » ;
— *« u tsaha mwana ? »,* « tu veux un enfant ? »
— *« ta biya m'bovu izo wanatsa wassu zi fundriha likoli woho » ;*
« Ces choses mauvaises, les enfants les apprennent aujourd'hui à l'école ».

Avoir enfanté est sans doute un élément non-négligeable dans la relation et la mise en confiance avec mes enquêtées de cette génération. Souvent, lors des premiers entretiens, j'emmène mon fils. Ce détail sur l'un de mes statuts étant précisé, le discours des femmes sur l'engendrement se déploie plus volontiers. La parole sur la sexualité est proscrite aux jeunes filles non-mariées considérée comme mineures "*wanatsa*" quel que soit leur âge biologique. L'injonction à demeurer « vierge » jusqu'au jour des épousailles demeure une métaphore du respect à l'égard des ascendants.

La plupart des femmes interrogées, appartenant à la tranche d'âge de 17-36 ans déclarent ne pas avoir de rapports sexuels par respect pour leurs parents. Cependant, nombre d'entre elles ont une sexualité active mais dissimulée autant que faire se peut. Il existe encore des tabous sur l'accès à la sexualité des femmes, uniquement pensé dans le cadre légitime du mariage coutumier. Ce dernier demeure, comme le précise S. Blanchy (1990 ; 2010), un événement social important pour la mère (qui marie sa fille) vis-à-vis de ses paires. Elle paye sa dette sociale "*shungu*" et assoit son autorité auprès des autres mères.

La première grossesse est un rite de passage individuel et collectif durant lequel de nombreuses femmes découvrent le processus de reproduction. Les conduites associées à la naissance font partie d'un système global cohérent qui vient soutenir les rapports de genre qui se jouent au sein de la société. La reproduction, la sexualité et le plaisir sont des éléments en étroite liaison.

La communauté mahoraise demeure une société hiérarchisée de type vertical, structurée principalement sur un rapport entre aînés et cadets. Le passage d'une catégorie à la classe supérieure est ponctué par des rites de passages. Dans ce processus temporel et spatial, devenir mère s'avère fondamental pour les femmes. La classe d'âge des "*koko*" détient un savoir autour de la reproduction et le transmet sur le modèle matrilinéaire de mères à filles. L'initiation à la sexualité demeure encore pensée dans le cadre de l'union conjugale.

Enfanter en dehors de cette norme est une posture subversive.

1.5 Fécondité et reproduction

Comme l'affirme Ma Zéna "*fundi m'dzalissa*" âgée de plus de 100 ans et de nombreuses autres personnes, toutes générations confondues, de mon échantillon, les femmes apprécient la maternité. Elles acquièrent un statut social reconnu en tant que "mère de" mais également parce qu'elles sont l'objet de soins et d'attention de la part du groupe. Ceci contraste avec la vie quotidienne, chargée d'antagonismes interindividuels, de normes et d'injonctions qui pèsent lourdement sur les femmes.

A Mayotte, le matrilignage ordonne l'exercice du pouvoir et de la reproduction. Aborder la question de la naissance auprès des enquêtées c'est aussi soulever la logique des rapports sociaux de sexe et de pouvoir entre générations. A la question de savoir comment l'enfant se fabrique, les enquêtées fournissent les réponses ci-dessous :

Ma Fatima 62 ans, mère de 11 enfants est "*m'dzalissa*" "accoucheuse" dans l'ouest de l'île. Elle a été rencontrée en 2015. Concernant les modalités de l'engendrement elle affirme que :

« *néka damu kaza wonana m'tru ka dza* » :

« Si les sangs ne sont pas vus on ne peut pas enfanter ».

Elle ajoute également que pour être enceinte, le sperme "*maliwa*" du géniteur ne doit pas être trop liquide "*maji*". La semence doit être "*pwétré*" (visqueuse) comme de la morve "*ma jongoma*".

Rukiya 36 ans, 5 enfants déclare que :

« *m'tru juwa amba mwana a n'guiya wakati m'tru baba au m'tru mama a kiya wo lada mori a su pandiya* » :

« On sait que l'enfant est entré quand la mère ou le père orgasme comme s'il et elle s'envole ».

« *néka dé baba dé a issa wa handra mwana u lé u fana na wayé, néka dé mama, mwana u fana na mayahé* » :

« Si c'est le géniteur qui a fini/joui le premier, l'enfant lui ressemblera, si c'est la mère, l'enfant ressemblera à cette dernière ».

Nombreuses sont celles qui soutiennent que celui qui jouit le premier attribue ses caractéristiques et comportements à l'enfant.

Ma Kouraichia 42 ans, 10 enfants tient le propos suivant :

« *ni lishé ni dzé wana wangu a ta wakomé* » :

« Laissez moi enfanter mes enfants jusqu'à ce qu'ils soient terminés ».

Elle ajoute que :

« *kula m'tru léra a véléhwa dunyani a véléhwa na wana wahé/n'dzawo yahé* » :

« Chaque humain a été envoyé sur Terre avec sa fécondité et son nombre d'enfants ».

« Ceci explique pourquoi certaines personnes enfantent uniquement un à deux enfants et d'autres plusieurs ».

Cette croyance fait référence aux capacités reproductrices féminines.

1.6 La contraception

La plupart des femmes interrogées quelle que soit la tranche d'âge à laquelle elles appartiennent ont une posture de défiance vis-à-vis des moyens contraceptifs biochimiques, notamment la pilule. Elles se plaignent des effets secondaires mais au-delà, le paradigme de contrôle des naissances reste une offense à la volonté divine. Ceci est appuyé par deux éléments, d'une part, la peur de la stérilité ainsi qu'une mortalité infantile importante jusqu'à l'amélioration des conditions de vie (tant à Mayotte qu'à La Réunion) à partir du début des années 1990.

Au cours d'une interaction avec l'une de ses descendantes âgés de 29 ans et mère de deux enfants, Ma Kouraichia tient le propos suivant sur la pilule contraceptive :

« *m'tru na bawuhé u ndiya m'biya, bé m'biya zilé zo undro méya moni ha mwana damu* » :

« Il faut arrêter de manger des graines, parce que ces graines vont pousser à l'intérieur de l'humain ».

« *né m'tru a tso dza gégé ? Afa vahanu voi vudzwa vo méya shitru ?* » :

« Comment voulez-vous enfanter » ? « Est-ce qu'à un endroit qui a été brûlé pousse quelque chose ? ».

« i zo undro vudza dzao la m'tru apuré m'tru ka para mwana » :

« Elles vont brûler l'utérus, on ne peut plus enfanter ».

« né m'tru a tso dza gégé ? », « Comment voulez-vous enfanter après cela ? ».

Ma Rukiya, « *fundi m'dzalissa* » âgée de plus de 90 ans, mère de 6 enfants, affirme ceci :

« *u kana n'dzawo au kasina n'dzawo* » :

« Avoir une fécondité ou ne pas en avoir », cela touche aussi bien les femmes que les hommes.

1.7 Astrologie et rites propitiatoires

Lorsque deux conjoints ont un signe astrologique de feu, il n'y a pas de compatibilité et d'harmonie. Ils ne peuvent procréer ensemble. Les individus aux signes de feu "*moro*" rencontrent des difficultés pour avoir des enfants « *u para mwana* ».

Il faut dire « *bismillah* » avant d'avoir un rapport sexuel pour enfanter dans un couple sinon, l'enfant à naître sera méchant « *wapéwu* », idiot « *guédzé* », parce que ses parents lors de la procréation n'étaient pas propres mais sales physiquement.

Les représentations associées au signe astrologique "feu" sont à rapprocher de relations entre humeurs et états présentes en d'autres lieux. Ainsi, F. Héritier ([1996] 2012) souligne que le sang est un élément chaud et qu'un excès de chaleur dans le corps provoque une sécheresse. Le discours des enquêtées dit l'importance d'une compatibilité sanguine entre les deux géniteurs. Ceci est un des éléments fondamental dans le processus de procréation.

1.8 Les enfants décédés

Ma Zéna âgée de plus de 100 « *m'dzalissa* » « acoucheuse », déclare avoir eu 14 enfants. De ceux-ci 9 ont survécu et 5 sont morts au cours de la petite enfance et en période post-partum. Elle exprime ces décédés par les termes suivants :

« Beaucoup de garçons sont morts. Il ne m'en reste plus qu'un ».

« *Bacar a fu udza déni* » ; « Bacar est mort lors du post-partum ».

« *Madi a ko undra tata* » ; « Madi débutait la marche ».

« *M'zé a kana mézi sita léra andra m'béli ha mungu* » :

« M'zé avait 6 mois quand il retourné devant Dieu ».

Elle ajoute qu'à cette période de nombreuses femmes avaient des nourrissons qui mouraient au cours de la première année ou à 6 mois. Les génitrices avaient une descendance importante, entre 5 et 8 enfants. Elle continue le propos en ajoutant que :

« *mwana y lé m'béwu bolé rahana zi bolé* » ;

« L'enfant est la plus grande graine parmi les grandes ».

1.9 La graine, l'enfant et la grossesse

Elle rapporte également que pour demander le sexe de l'enfant à une femme, on l'interpellait en disant :

« *u para m'béwu trini woho* », « Tu as eu quelle graine ? ».

Ou encore : « *u para m'béwu n'dzi shé au n'drumé* ? », « As-tu eu une graine femelle ou mâle ? ».

« *mwana y lé m'béwu y tsanga wo moni woho* », « L'enfant est une graine qui croît "u tsanga" à l'intérieur ».

Le terme « *m'biya* » désigne les graines et les noyaux.

Pour me faire comprendre le terme de « *m'béwu* », la "*m'dzalissa*" me donne les exemples suivants :

« *m'béwu ya m'rama* », « graine de maïs », « *m'béwu ya dodoki* » « graine de *trichosanthes merina* ».

Les représentations symboliques mahoraises sont liées au mode de vie d'une société agricole.

Comme le démontre la littérature sur les perceptions de la reproduction dans diverses sociétés, l'organisation sociale est en adéquation avec l'environnement. Les mondes végétal et animal servent de catégories à penser pour l'être humain. Les craintes d'incompatibilité seraient éventuellement à comprendre à travers la focale des unions choisies entre lignages. Elles font également référence à la peur de la stérilité. La descendance fournit une main-d'œuvre en même temps qu'elle est une assurance contre la vieillesse.

B. Ravololomanga (1992) remarque que pour les Tañalas de Madagascar :

> « En milieu tañala, la fécondité se présente comme une nécessité économique car l'exploitation du sol et l'élevage reposent directement sur la force humaine. Plus on a d'enfants, plus on dispose de bras pour travailler la terre, plus abondante sera la récolte. Les enfants n'assurent pas seulement une aide physique, ils sont également pour les parents un soutien moral. Aussi bien pour le père que pour la mère, leur présence est une sorte d'assurance-vieillesse (Ravololomanga, 1992 :18) ».

Le terme *dza* signifie enfanter. Il est employé pour désigner tout ce qui concerne la parturition. Pour désigner la période post-partum l'expression *a u'dzadéni* est utilisée. Le terme *n'dzao* désigne la fécondité, quand à *dzao* littéralement utérus et placenta.

Parallèlement aux métaphores en lien avec le monde végétal, de nombreuses personnes rapportent les données suivantes lorsqu'une grossesse est en cours.

« *Néka u su wora amba u su puwa anfu au mugu* » ; « Si tu rêves que tu cueilles du jasmin ou des fleurs d'acacia farnesiana, ceci signifie que tu es enceinte d'une fille ».

« *Néka u su rondra shombo au u su puwa ma rundra* » ;

« Si tu ramasses un grand couteau à lame recourbée utilisée pour le labeur agraire, ou des oranges », ceci signifie que c'est un garçon.

Mariata âgée de 29 ans et mère de deux enfants, relate que pour sa première-née, sa belle-mère vivant à Mayotte a téléphoné à son époux et lui a déclaré que :

« Il y a quelques jours, j'ai vu en songe qu'on m'offrait des bracelets en or "*banguilé* », ta femme ne serait pas enceinte ? ».

Une autre des enquêtées relève le même phénomène.

Une autre femme déclare :

« Si une femme voit en rêve qu'elle ramasse quelque chose sur le sol et qu'elle le met dans ses vêtements cela signifie qu'elle est enceinte ».

Bamuri, 31 ans, un enfant, dit quant à lui :

« Avant l'union officielle avec ma femme, elle a été enceinte. N'étant pas mariés, nous avons décidé de ne pas garder la grossesse. Elle a fait une I.V.G. Deux à trois semaines plus tard, j'appelle l'une de mes sœurs aînées pour prendre de ses nouvelles elle me dit alors, « ta copine n'est pas enceinte ? Car j'ai rêvé qu'elle attendait un enfant ».

Le primipère[4] explique alors que pour son deuxième enfant, son ascendante lui a déclaré qu'elle avait vu la gestation en rêve. Les rêves se présentent couramment chez les ascendantes et germaines des géniteurs au début de la période gravidique.

1.10 Rêves, transes et possessions

Il existe un lien entre rêves, transes et possessions. En effet, la société mahoraise fait partie des sociétés à transes et possessions selon la typologie opérée par M. Lambek (1993). L'anthropologue précise que le phénomène de possession est un outil d'interaction et de communication au sein du couple et du lignage. La médiation de l'entité possesseur permet de mettre au jour des tensions sous-jacentes. Le contenu des rêves a ainsi valeur de récit. Il sera objet d'interprétation dans une quête de sens permettant la résolution du conflit.

De nombreuses femmes accordent une grande importance à une partie de leurs visions nocturnes. Il est courant que des germains/consanguins/amis s'interpellent par l'expression suivante « *tsi wono shitru jana tsindzini, y lazimu ri hadissi* », « J'ai vu quelque chose dans mon sommeil (*tsi n'dzini*), il faudrait qu'on en parle ».

Comme le montre S. Blanchy (1998), pour nombre de personnes sensibles au monde invisible, les images perçues sont une autre dimension du quotidien. Les songes (*n'dzozi*) constituent l'un des éléments de la vision du monde mahorais. Cette importance des rêves se retrouvent également en Afrique, en Asie du sud-est ainsi que dans les mondes amérindiens (Orobitgal Canal, 1998). L'univers mahorais se compose donc à la fois des hommes, entités visibles, et des esprits, entités invisibles souvent ambivalentes, tantôt favorables, tantôt hostiles à la société humaine. Ces dernières peuplent l'espace de l'environnement naturel non habité et non cultivé mais elles cohabitent également parmi les humains. La perméabilité d'un univers à l'autre ainsi que la répercutions des actions des uns et des autres sont des phénomènes socialement admis (Terramorsi, 2006).

Par ailleurs, les humains peuvent utiliser les entités invisibles pour nuire à leur prochain. L'action malveillante entre dans la catégorie des pratiques de sorcellerie. Durant la période gravidique, la gestante se doit d'être vigilante à un double niveau, envers les entités invisibles nommées « *djinn* » et/ou « *sheytwan* » (de l'arabe, en français, satan) comme envers les personnes envieuses.

La seconde partie de cette analyse s'intéresse aux logiques du corps enceint à travers les prescriptions imposées aux génitrices. Ces mesures propitiatoires rendent compte des attentes et angoisses suscités par l'enfantement. Leurs logiques montrent d'une part, comment les dangers qui peuvent menacer le couple mère-fœtus sont résolus et d'autre part, elles renseignent sur la notion de personne dans son rapport à la nature, à la maladie et au malheur. Au sein de ce rapport, le monde invisible possède un rôle déterminant.

4. Selon l'expression de G. Delaisi de Parseval ([1981] 2004)).

2 La grossesse et ses prescriptions

Dans l'ouvrage *L'arbre et le fruit* J. Gélis (1984), analyse le vécu de la gestation dans la France traditionnelle. Elle se caractérise par des attentes et des inquiétudes.

Ainsi, il écrit :

> « La femme qui attend un enfant est discrète ; [...] c'est un état qu'elle dissimule le plus qu'elle peut. [...] tout geste de la femme enceinte, toute parole qu'elle prononce, tout déplacement qu'elle entreprend engagent aussi l'enfant. [...] Intermédiaire entre le fœtus et le monde extérieur, il lui faut veiller à la protection de son fruit en écartant les influences pernicieuses d'où qu'elles viennent. Elle doit réfléchir, calculer, s'observer, se contraindre (Gélis, 1984 :133) ».

Pour de nombreux mahorais, le temps de la grossesse est un temps chargé de craintes. Les précautions, prohibitions et interdits visent à protéger la femme et son bébé. L. Pourchez (2002) décrit les rituels, précautions et interdits qui entourent la naissance en contexte créole réunionnais. Elle précise que

> « ce système traditionnel, qui concerne à la fois la génitrice de l'enfant et son géniteur, présente d'importantes interconnexions entre les pratiques familiales et thérapeutiques, religieuses et magico-religieuses, voire sorcellaires (Pourchez, 2002 :126) ».

Le risque caractérise la période de l'attente du futur enfant. Ces appréhensions rendent compte de l'importance accordée à la progéniture dans la survie d'un groupe mais également des angoisses suscitées par un événement sur lequel l'individu a peu de prise.

Les précautions, prescriptions et proscriptions soumises aux géniteurs et proches visent aussi à prévenir des malformations, des anomalies et pathologies.

2.1 *Djinns*, *sheytwanns* et interdits

En somme, les premières mesures propitiatoires sont d'ordre spatial et temporel. Les espaces nocturnes/non cultivés sont le domaine des _djinns _et des *sheytwans*. Ceux-ci sont pensés comme des âmes errantes et sont source de désordre biologique. L'un des récits de la cosmogonie présente dans l'archipel des Comores relate les faits suivants :

> « Au début du monde, les *djinns* et les humains (*wana damu*) vivaient ensemble sur Terre. Ils étaient en interaction quotidienne et les deux créatures étaient visibles à l'œil-nu. Mais les humains se moquaient de l'apparence des *djinns*. Ces derniers étaient incomplets, leurs membres étaient inversés. Ils avaient des pieds à la place de la tête. Certains étaient borgnes, d'autres avaient les yeux derrière la tête et ainsi de suite. Les humains traitaient mal les *djinns*, ils les exploitaient, leur faisaient faire les travaux les plus durs et pénibles. Puis, arriva une période où les *djinns* en eurent assez des vexations et des maltraitances. Ils allèrent demander à Dieu de les

> rendre invisibles *u triya sirini* aux yeux des *wana damu*. Dieu accepta leur requête et conclut que dorénavant, les *wana damu* ne pourraient plus voir les *djinns*, que l'espace diurne serait dédié aux humains et l'espace nocturne aux _djinn_s. Le créateur attribua également la possibilité, pour ces derniers, de pénétrer le corps des *wana damu*. »

Cette histoire se retrouve dans le discours de nombreux individus encore actuellement. Ceci explique pourquoi la femme enceinte se doit de *u dzi tahadarishé na madjini* (faire attention aux entités invisibles).

Ma Zéna, *m'dzalissa* (accoucheuse) précise que :

« *Mtru dzitsa mimba ya handra* », « La première grossesse doit être dissimulée ».

Seule la mère de la gestante et le conjoint doivent être informés. Le ventre doit être caché et on ne doit pas dire le nombre de mois (*muézi*) de la gestation, si un étranger (un non apparenté) interroge sur le terme. On ne connaît pas ses *anduyi* (ennemis).

Elle ajoute que :

« *Uku m'tru a mira kalawa vuéndzé* », « La nuit une femme enceinte ne doit pas sortir à l'extérieur ».

Si elle y est obligée, elle doit avoir dans son *saluva* (fourreau), un couteau ou du sel. Ceci afin d'éloigner les *djinns/sheytwans*.

Nadja, 38 ans, mère de 7 enfants abonde en ce sens et affirme que :

« Le soir quand le soleil se couche, la femme ne doit pas aller *malavuni* (en brousse), *m'roni* (à la rivière) ni *kaléni* (sur les récifs coralliens) et encore moins manger à l'extérieur ».

Fundi Abdallah âgé de 83 ans confirme ces données :

« La femme enceinte dégage une *vuché* (odeur) de *ma sindza* (banane mure) qui attire *u riliya* (les *sheytwans*). Si la femme enceinte va dans ces endroits, elle risque d'être suivie et saisie par ces entités. Ce sont les croyances de Mayotte et pas de l'islam ».

Ba Muhammadi, un autre *fundi* coranique âgé de 76 ans, explique les dangers de la période nocturne :

« Il ne faut pas qu'elle circule et qu'elle mange à l'extérieur ».

« A la tombée de la nuit, c'est l'heure où les *djinns* sortent de leur habitat pour se promener. L'espace nocturne est fait pour eux ».

"*Kalina n'guvu, baridi dé y shuka wo*", « Qu'il n'a pas de force (*nguvu*) et c'est le froid qui descend ».

" *Watru wa lazimu wa balé y milongo na fénétra, bé valé shonga dé y n'guiyawo, paré watru wa tralé zi m'bovu*" :

« Les individus doivent fermer les portes et les fenêtres parce que le mal arrive, ainsi, pour que les gens se protègent du mal ».

"*Néka watru wa bala zi milongo, shongo kapara shitru wayé uja haya*" :

« Si on ferme les portes, le mal ne trouve rien et il est découragé ».

Il conclut son propos par :

"*M'tru ka lishi mwana a lila uku bé néka a lili ata madjin na mazétwan wakiya ji la hé*" :

« La nuit, il ne faut pas laisser un nouveau-né pleurer parce que s'il pleure les *djinns/ sheytwans* entendent sa voix » ;

" *Wawo dé wajo m'burissawo, na valé wawo jo m'badili a ké shitru ya nguiné a ké muendza ma séra, guédzé, mwana kaka fétré*' ;

« Si ce sont eux qui le calment, alors, ils viennent le substituer par autre chose, l'enfant est atteint par le *ma séra* (esprits de la folie), *guédzé* (quelqu'un qui présente un retard psycho-moteur important), l'enfant n'est pas bien » ;

" *Wayé gawuha bubu au séra, vavo mwana m'titi kahaya ya maji amo lila uku m'tru u péssi a m'triya bélé hagnoni*'',

« Il devient *bubu* (muet) ou *séra* (entité invisible responsable de la folie), ainsi on ne laisse pas le nourrisson pleurer, il faut vite *u péssi* (lui mettre le sein) *bélé* (en bouche) *hagno ni*.

Enfin, la gestante ne doit pas également se rendre dans les *burdajini*, espaces où sont jetées les ordures.

La nuit la femme enceinte est exposée à des dangers significatifs pour le bon déroulement du processus de développement intra-utérin de l'enfant. Si elle ne se protège pas contre les entités invisibles, ces derniers *u sibiya u mwana* (inter changent l'enfant). Si elle doit sortir la nuit, elle doit se couvrir de la tête au pied et soigneusement couvrir sa chevelure.

En effet, les *djinns* se logent dans les arbres et en passant sous et prés de ces derniers, l'entité peut descendre dans son corps, et échanger *u badili* (le fœtus humain) contre un enfant djinn.

Ceci est l'explication fournie quand, à la naissance, l'enfant présente des signes de malformations, de retard mental ou encore lorsque son corps est couvert de poils. Un nouveau-né velu est considéré comme un enfant de *djinns*.

L'analyse sémantique des termes est riche de sens. Elle révèle la logique des métaphores locales et la correspondance qu'il est possible d'opérer entre le corps humain et l'environnement naturel.

L'idée d'une circulation et d'une perméabilité des âmes entre le monde invisible et celui des humains se retrouve en de nombreux autres lieux par exemple en Asie du sud-est (Benjamin, 1995). Chez les Temiar de Malaisie, les entités symboliques sont également responsables de malheurs et de maladie. G. Benjamin ajoute que :

> « The temporarily disembodied upper-and lower-body souls of various mountains, animals and plants [...] become powerful invasive spirits. Reciprocally, entities left depleted of soul thereby gain powerful valency to abstract soul from other entities. Soul-loss and spirit-invasion, separately or combined, are the mechanisms underling a large number of the disease-like misfortunes recognised by the Temiars (Benjamin, 1995 : 45-46) ».

Les entités sont une figure de l'altérité représentée comme imparfaite et dont le contact avec les humains est dangereux.

Houdoulfati, 32 ans, affirme que :

« Quelqu'un qui n'arrive pas à enfanter c'est parce qu'il y a des *djinns* qui gênent la reproduction ».

Lors des rapports sexuels avec le mari, le *djinn* vient voler le *maliwa* (sperme) pour le jeter ailleurs. C'est parce qu'il a été *a rumwa* (envoyé) ou que c'est un *djinn* malveillant, qui ne veut pas voir le couple *ya inshi* (durer) et avoir des enfants. S'il a été envoyé, il s'agit de l'action d'un amant ou d'une maîtresse jalouse.

L'ascendante de Houdoulfati est *m'dzalissa* (accoucheuse). Elle ajoute :

« Elle a reçu une femme qui était enceinte de 3 mois. Cette dernière lui dit qu'en rêve, elle voit un homme qui lui brandit son pénis, les yeux écarquillés, l'homme la fixe et lui introduit le phallus dans le vagin. Une fois réveillée, elle est pleine de sang, elle avait perdu sa grossesse ».

Je demande à la *fundi* quelle est la proportion de femmes venues lui relater des faits similaires. Elle répond qu'elle a reçu un certain nombre de femmes, tous âges confondus.

Elle relate également le fait suivant :

« Une femme est enceinte de son mari mais dans son sommeil, elle se voit en train de coucher avec un autre homme. Quelques semaines plus tard, elle a un avortement spontané (*mimba y puha*).

L'expression *mimba y puha* signifie littéralement : le ventre est tombé.

Elle ajoute que :

« Les *djinns/sheytwans* peuvent se changer en être humain, ils peuvent entrer dans le sang et *u badili* (échanger) l'enfant humain par un enfant *djinn*. La femme croit qu'elle est enceinte puis à l'accouchement, elle accouche d'un *mwana djinn*, ou d'une raie ou d'un enfant avec les yeux inversés ». Un *djinn* peut se changer en être humain et coucher avec une femme.

Lors d'échanges informels dans un taxi collectif à Mayotte en 2016, des hommes âgés de 34 à 50 ans m'ont affirmé la chose suivante :

Il existe un village en Grande-Comore, dont les premiers habitants étaient les enfants du couple formé par une femme humaine et un serpent. Au sein de ce village, l'animal est respecté et aucun mal ne lui est fait. Si quelqu'un ose faire du mal à l'animal, ce

dernier appelle tous ses proches. Et la nuit, ils viennent se venger de celui qui a causé du tort à l'un des leurs.

De ce récit proviendrait le proverbe suivant *a dza n'nyoha tu ka m'latsa* (même celle qui a enfanté d'un serpent ne l'a pas rejeté), ce qui voudrait dire que peu importe l'apparence physique d'un enfant, sa génitrice l'accepte comme étant le sien.

2.2 L'enfant né avec un handicap

Sur l'île d'Anjouan, *M'ji m'limé* serait un village de personnes présentant des handicaps. Si un visiteur s'y rend et qu'il ose se moquer de leur apparence, il aurait alors des *shiféli* (anomalies), soit il lui manque un bras, une jambe ou bien un œil.

Dans ce dernier cas, il semblerait qu'il s'agisse de la lèpre. Les individus atteints par cette pathologie étaient mis en quarantaine soit sur les îlots soit dans des zones loin des habitations afin de limiter les risques de contagions.

Le discours sur les *djinns* et les anomalies est significatif. Il permet d'analyser les représentations de la personne et d'aborder la perception de la vie et de la mort. Par ailleurs, les soignants biomédicaux européens (*wa zungu*) constatent le refus d'avortement thérapeutique de nombreuses familles mahoraises. Ceci est essentiellement lié à la défiance envers la médecine occidentale conventionnelle. La phrase suivante est récurrente chez certains : « ils ne savent rien des affaires de Dieu ». Les géniteurs espèrent par cette formule va conjurer le sort et qu'à la naissance l'enfant sera entier, ce qui prouverait l'erreur médicale.

L'enfant né avec un handicap est intégré au sein du groupe comme les autres. Il est à la fois craint et respecté. Celui qui oserait se moquer serait atteint, par magie sympathique, de la même difformité. « On ne se moque pas de l'œuvre de Dieu ». Comme les autres créatures (*shumbé*), il a été crée par le maître des cieux et de la terre. Seul ce dernier sait pourquoi il en est ainsi. La création divine est considérée comme parfaite, peu importe l'esthétique. Cependant, malgré cette volonté de tolérance devant un handicap, ce dernier est vécu comme une épreuve divine destinées à éprouver le croyant.

Une mère âgée de 33 ans dont le troisième né est trisomique déclare :

« *Wami dé m'bani ata mungu katso niruma ? Wami dé m'bani a ta tsi tso dza mwana alona shiféli ?* » :

« Qui suis-je pour que Dieu ne m'éprouve pas ? Qui suis-je pour ne pas enfanter un enfant avec des anomalies ? ».

Comme le montre F. Laplantine ([1986] 1992), cette perception de la pathologie fait référence au modèle fonctionnel de la « maladie-exploit » adressée au sujet pour l'éprouver à travers l'adversité (Laplantine,[1986] 1992 :142).

2.3 La part du père : filiation et prescriptions

J'aborde à présent l'implication physique et symbolique du père dans le processus de reproduction.

Dans un article sur les "nourritures paternelles" L. Pourchez (2000) montre, comme G. Delaisi de Parseval (1981), « la part du père », sur le vécu de la gestation. Ces deux auteures présentent la récurrence de phénomènes présents chez le géniteur de l'enfant comme un invariant dans de nombreuses sociétés et à travers l'histoire.

Notre analyse se penche plus particulièrement en contexte mahorais sur les prescriptions et interdits en lien avec les origines paternelles *miko za m'rabani.* Ces précautions révèlent un rapport de liaison et d'identification entre les géniteurs et le fœtus.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'enfant est source de joie et de richesse pour les géniteurs mais aussi pour l'ensemble de la parenté.

Si les premières mesures propitiatoires sont d'ordre spatial et temporel, associées à la bonne santé, ou à la conformité de l'enfant à venir, la seconde grande classe de prescriptions concerne la filiation. Elle fait appel à la généalogie dans la transmission des caractères et de certaines pathologies. Il s'agit d'interdits alimentaires et spatio-temporels. Elles sont en corrélation avec les origines du père "*miko za m'raba*" (les interdits du lignage).

2.3.1 Les prescriptions en fonction de l'origine du géniteur

A. Dupuis (1981) souligne que :

> « Une partie de ces prescriptions concerne le comportement des parents et sont les plus intéressant par leur valeur symbolique et les questions qu'elles soulèvent. Elles soulignent l'implication physique du père dans le processus et suggèrent que l'homme, d'une certaine manière, porte aussi l'enfant (Dupuis, 1981 :118) ».

L'analyse des *miko* (prohibitions) s'articule à partir des extraits d'entretiens auprès des mères et des *m'dzalissa* (accoucheuses). Une autre partie des données a été recueillie auprès des pères eux-mêmes.

2.3.2 Les prohibitions originaires de la Grande-Comore

Ba Anrifane est âgé de 43 ans. C'est un homme dont les origines le rattachent tant à Anjouan qu'à La Grande Comore. Il est conducteur de taxi à Mayotte où il vit depuis l'âge de 25 ans. Sachant qu'il est originaire d'Anjouan, en 2016, je l'ai sollicité sur les *mikos.* Il débute son énoncé en précisant que :

« *Baba dé damu yaho* », « ton sang (*damu*) est celui de ton géniteur ».

« *Mama y lé tsi damu yaho* », « le sang de la génitrice n'est pas le tien ».

« *Miko zo undra na y damu* », « les interdits suivent le sang ».

La génitrice de Ba Anrifane est anjouanaise, son géniteur vient de la Grande-Comore. Il poursuit en disant que :

« *Baba n'gu miko yahé tséhélé na puédza* » :

« Les *mikos* de mon géniteur sont le *tséhélé* (mérou) et le *puédza* (poulpe) ».

Ce premier tableau répertorie divers interdits concernant le père et la mère. Ils sont guidés par un rapport d'analogie entre le comportement des parents et les conséquences sur l'enfant.

	Interdits	Conséquences sur l'enfant
Père	Ne pas assister à des funérailles	écoulement d'eau et la délivrance. Et écoulement de pus dans les oreilles
	Ne pas couper un animal	Décès ou atteint de kifafa (convulsions de type épileptique) ; des sursauts comme l'animal lors de l'abattage
	Ne pas rendre visite à quelqu'un dans le coma	Décès
Mère	Mérou ; Pieuvre	Écailles ; Ventouses sur la peau

Un rapport de causalité est fait entre la conduite du père et les maux qui toucheraient l'enfant.

Tout comme la mère, le père participe à la gestation. Il est également soumis à un ensemble de prescriptions et de prohibitions qui visent à protéger le bébé. Ces mesures ne s'achèvent qu'aux alentours de la première année de l'enfant, période où l'enfant marche et mange seul. La première année symbolise sa survie.

*2.3.3 Les prohibitions des personnes ayant une ascendance malgache (*ra n'guinalu*)*

Mawa, 23 ans et mère de 2 enfants, affirme que son époux a une ascendance malgache. De ce fait, elle ne doit pas, durant la grossesse, consommer les aliments suivants :

	Interdits	Conséquences sur la mère	Conséquences sur l'enfant
Mère	Ne pas consommer :		
	La viande de chèvre	Gonflement des gencives et de la bouche ; Aphtes	Diarrhée
	Du gingembre		Irritation de la peau
	Du piment		Idem
	Du "féliki mafane"		
	Lait de vache		Fausse-couche
	Un fruit (ou quelque chose) tombé sur le sol		Idem
	Quelque chose d'inversé comme des bananes ou une noix de coco		L'enfant ne pourra marcher ; Paraplégie ; Pieds inversés

L'interdiction d'assister à des funérailles se retrouvent également chez les personnes *ra n'guinalu* (ayant une ascendance malgache). Cet acte menace la vie du fœtus.

« Si cela devient obligatoire, avant de rentrer dans son foyer, il doit retirer les vêtements (*n'guwo*) portés. Il doit les faire laver dans un lieu éloigné du foyer, puis le géniteur doit se laver puis revêtir d'autres vêtements pour revenir à son domicile. Si le *baba* (géniteur) ou tout autre proche de la mère se rend aux ablutions mortuaires (*u hosa m'fu*), la femme *ujuka tu maji umbéli a modza* (du vagin de la parturiente s'écoule de l'eau continuellement lors de la délivrance et après celle-ci. Un écoulement trop important d'eau peut noyer l'enfant).

Fundi Mourid âgé de plus de 80 ans précise que :

« *miko zilé paré uriliyé ya maradi shi namna na zi adjali* » :

« Les interdits sont là pour protéger, prévenir, des maladies bizarre et des dangers ».

Il est à noter que le terme *maradi*, a une consonance proche de maladie, ceci serait vraisemblablement une récupération locale du terme. *In fine*, les prohibitions doivent prévenir ces divers dangers.

2.3.4 Les prohibitions du père mahorais

Fundi Mourid délivre les « *miko* » de son ascendance mahoraise. Là aussi, le père ne doit pas assister à des funérailles pour les mêmes causes, concernant l'écoulement d'eau et la délivrance.

« *Baba ka lazimu a tsindza shigna ma* » (le géniteur ne doit pas couper un animal).

Dans le cas contraire, soit à la délivrance *mwana katso hima* (l'enfant ne se relève pas). Ceci est une métaphore pour dire que l'enfant est mort-né. Autre conséquence, l'enfant présente dans la petite enfance, une pathologie nommée *kifafa*. Il s'agirait de convulsions comme celle de l'épilepsie.

L'enfant pourrait également avoir des *dridrima* (tremblements), des sursauts comme l'animal lors de l'abattage. A la naissance, l'enfant *u maruha* (sursaute), puis à partir du 6éme mois, il débute à *dridrima*.

Les précautions nocturnes, celles relatives à la mort et aux âmes errantes sont répandues dans diverses sociétés. Laurence Pourchez les rencontre également en contexte créole réunionnais (Pourchez, 2002 :127-128).

Les sociétés comoriennes sont en grande partie matrilinéaires. L'enfant appartient au groupe de sa génitrice. Cependant, la logique de la reproduction fait intervenir l'élément masculin comme prépondérant. Les femmes affirment que :

— « C'est l'homme qui épouse la femme »
— « Si la femme n'est pas épousée, elle ne peut enfanter »
— « *Mwana u lawa trengani ha baba hé* » (l'enfant provient des reins de son père).

Les *fundis*[5] soulignent qu'après la naissance et à la fin de la sortie de la réclusion du post-partum, l'enfant doit être *hédzwa* (purifié, lavé) avec un remède des interdits (*dalao la miko)*. Ceci vise à le "sortir des interdits". Il s'agit d'une pratique d'intégration du nouveau-né au sein du lignage et dans le même temps d'un acte visant à le purifier. Il est socialisé en tant qu'être humain et dans le même temps débarrassé des *tsama* (souillures de la parturition). Dans la même logique, Ma Zaïna, âgée d'environ 80 ans, mère de 6 enfants rapporte le fait suivant :

« *m'tru a mo undra safari, m'tru rengua troto ya dago ni u m'hédza u mwana* » (quand on part en voyage, on prend la terre du foyer pour laver l'enfant). On prend de la terre autour de la maison sur laquelle on n'a pas marché. Arrivée au nouveau lieu d'habitat, on prend de la terre également, on y ajoute de l'eau puis on l'applique en lavement à l'enfant et on prononce les paroles suivantes, « *za hulé zi viri, nari bawuhé za hulé* » (ce qui était là-bas est passé, laissons ce qui est resté là-bas).

5. Maître, artisan.

« *Nari rengué zahunu, vanu kavusuhu taenbishé* » (Prenons les choses d'ici, que ce lieu ne te cause pas de tort/difficultés).

« *u m'dzodzo sé dago lilé andrawo, paré liké la hé. Paré kasu kodzé a u a sikwa na maradi* » (Ceci afin que tu le socialises au nouveau lieu, pour qu'il le considère comme le sien et qu'il ne tombe pas malade).

2.3.5 Les conduites vis-à-vis du monde animal

A côté des prohibitions lignagères, il existe également un ensemble de mesures liées au monde animal dénommé *twihini* ainsi qu'aux objets qui sont ceux de la femme enceinte :

	Interdits	Conséquences sur l'enfant
Mère	Ne pas utiliser pour le feu des rondins de bois ramassés en bord de plage	L'enfant pourrait dériver ; Décès ; Écoulement de pus dans les oreilles
	Elle ne doit pas consommer un aliment qui a séjourné sous un lit	
	Ne pas regarder de spectacles, images films bizarre, choquants	Apparence monstrueuse
	Ne pas fixer le regard sur la difformité d'une personne, d'un animal ou objet	Apparence difforme ; Apparence et voix de l'animal

Françoise Loux (1990) écrit dans son ouvrage sur *Traditions et soins d'aujourd'hui* :

> « Tout symbole renferme un contenu émotionnel qui,[. . .] permet de s'approprier les objets et les choses en leur assignant une parenté profonde (1990 :83) ».

L'analyse des prescriptions, prohibitions et interdits concernant aussi bien le père que la mère au sein du groupe mahorais rend compte d'un rapport à la terre dont jadis les individus tiraient leur subsistance. Il y a une interconnexion, des liaisons entre le corps des individus avec le cosmos et l'environnement naturel dont l'être humain attend une solidarité. Les expressions rendent compte de ce rapport constant entre l'homme et la nature. E. Massot (2007) note que la naissance d'un enfant réactualise la cosmologie et les cadres cognitifs d'une société.

3 Conclusion

La naissance en contexte mahorais constitue un passage entouré d'un ensemble de mesures propitiatoires. Le discours sur la reproduction renvoie au système social global, qu'il s'agisse des représentations symboliques, des rapports sociaux de sexe, de l'ethnicité que des catégories étiologiques présentes au sein de la société.

Par ailleurs, la société mahoraise est issue d'une société agraire, où la culture du riz de montagne (*mélé*) a constitué l'une des bases de l'alimentation, la reproduction renvoie également aux processus de la germination. Les _djinn_s, *sheytwanns* demeurent des réalités de l'univers culturel mahorais qui interviennent dans les théories de la

reproduction. Les premiers sont favorables tandis que les seconds sont néfastes et dangereux.

Les *miko* (interdits) désignent l'ensemble des conduites soumises à la femme enceinte et au père. Ils visent à protéger le futur enfant. La catégorie des *miko za m'raba* (interdits lignagers) réactive le rapport à l'ancestralité à travers la filiation paternelle. En plus des autres prescriptions, la femme enceinte doit se conformer aux interdits appartenant au lignage de son époux. Durant la gestation, les géniteurs et le bébé forment une unité d'où la mise en place des prescriptions, interdits et proscriptions. Ces derniers sont d'ordre spatio-temporels. Ils font référence au rapport à la nature, au monde animal et social. Ce sont toutes les actions des parents vis-à-vis du monde extérieur qui sont concernées. Un rapport de causalité est établi entre le comportement parental et les éventuels anomalies présentes sur le corps du bébé lors de la naissance.

Bibliographie

Augé, M., 1983, *Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : E. des Archives contemporaines.

Blanchy, S., 1993, *La maison de la mère : contes de l'île de Mayotte*. Paris : L'Harmattan.

Bardin, L., 1977, *L'analyse de contenu*. Paris : PUF, [1977 ; 1997 ; 2013 :], 2016, « Quadrige ».

Bonnet, D., 1988, *Corps biologique, corps social : procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris : Orstom, « Mémoires ».

Delaisi de Parseval G., 2004, *La part du père*. Paris : Seuil.

De Sardan Olivier, J.-P., 1995, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », in *Les terrains de l'enquête*. https ://enquete.revues.org/263

Douglas, M., 2001, *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : La Découverte, [1967 ; 1971].

Gélis, J., 1984, *L'arbre et le fruit : la naissance en dans l'Occident moderne XVI-XIX*. Paris : Fayard.

Guidetti, M., Lallemand, S., Morel, M.-F., 1997, *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Armand Colin.

Lambek, M., 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourse of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto : University of Toronto Press.

Lestage, F., 1999, Naissance et petite enfance dans les andes péruviennes : pratiques, rites, représentation. Paris : L'Harmattan.

Loux, F., 1990, *Traditions et soins d'aujourd'hui. Anthropologie du corps et professions de santé*. Paris : Inter Editions.

Olivier de Sardan J.-P., 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1, 1995. http ://enquete.revues.org/263

Orobitg Canal G., 1998, *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Vénézuela*. Paris : éd. des Archives Contemporaines, "Ordres Sociaux".

Pourchez, L., 1999, *« Tanbav*, sens et étiologie d'une maladie infantile », *Sciences sociales et santé*, vol. 17, n° 3, pp5-27.

— 2000, « Nourritures paternelles : de la conception à la naissance à l'île de la Réunion », *L'autre, Clinique et Culture*, vol. 1, n° 1, La Pensée sauvage. http ://penseesauvage.com/lautre/Nourritures-paternelles.html.

— 2001, « Les *sévé mayé* de l'enfant réunionnais : marquage de l'origine ethnique ou trait de créolisation", in, J.-L. Bonniol (éd.), *Paradoxes du métissage*. Paris : CTHS, p. 183-195.

— 2002, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole (Ile de la Réunion)*. Paris : Karthala.

Rivière, C., 1990, *Union et procréation en Afrique*. Paris : L'Harmatan.

Ravololomanga, B., 1992, *Etre femme et mère à Madagascar (Tanala d'Ifanadiana)*. Paris : L'Harmattan.

Terramorsi B., 2006, « Surnaturel et Littérature dans l'Océan Indien. À propos d'un conte malgache », *Revue de littérature comparée*, 2/2006, n° 318, p. 141-152.

Dupuis, A., 1981, « Quelques représentations relatives à l'enfant de la conception au sevrage chez les Nzébi du Gabon », *Journal des africanistes*, tome 51, fascicule 1-2. p. 117-132.

Massot, E., 2007, « De la parole avant le discours : Communication pré et post-natale dans une « communidad campesina » d'Amazonie péruvienne » in, L'IHEAL,2007. `http://books.openedition.org/iheal/2644?lang=fr`