Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

116-117 | 2009

Anthropologie, psychanalyse et État

Parler de ses relations aux autres et se révéler à soi : femmes Ismaili du Mozambique à Lisbonne

Talking about One's Relationships to Others, Revealing Oneself: Ismaili Women from Mozambique in Lisbon

Nicole Khouri

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3455>

DOI : 10.4000/jda.3455

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009

Pagination : 261-290

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Nicole Khouri, « Parler de ses relations aux autres et se révéler à soi : femmes Ismaili du Mozambique à Lisbonne », *Journal des anthropologues* [En ligne], 116-117 | 2009, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3455> ; DOI : 10.4000/jda.3455

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

Journal des anthropologues

Parler de ses relations aux autres et se révéler à soi : femmes Ismaili du Mozambique à Lisbonne

Talking about One's Relationships to Others, Revealing Oneself: Ismaili Women from Mozambique in Lisbon

Nicole Khouri

- 1 Au cours de notre recherche concernant les ismailis de l'espace lusophone (1954-74)¹, nous nous étions particulièrement intéressées à un point à la fois incontournable et tabou de leur trajectoire : le départ de toute leur communauté de la colonie de Mozambique pour le Portugal entre 1973 et 1975². Plus récemment, nous nous sommes penchées sur les liens particuliers de la micro histoire à l'histoire à partir des récits de mémoire de femmes ismaili, interrogées à Lisbonne entre 2005 et 2007, à propos de leurs relations avec les colons, avec les africains et avec les membres de la communauté ismaili, populations composant la société coloniale du Mozambique des années 50-75³. L'analyse qui suit nous a été suggérée de façon incidente. L'article part de quelques séquences de ces récits mémoriels et tente d'analyser la place des chercheuses dans l'élaboration du récit des interviewées ainsi que les interfaces en écho qui ont pu conduire soit à l'élaboration (objectivation) soit à la forclusion de leur parole.

Données de base sur les chercheuses, les interviewées et le médiateur

Les deux chercheuses

- 2 L'une (C1) portugaise, ayant vécu au Mozambique au temps du colonialisme tardif de l'Estado Novo (1960-74), est historienne de la période coloniale et de la diaspora indienne du Mozambique et l'autre (C2), française, est sociologue, ayant grandi au Moyen-orient,

ayant une bonne connaissance de la civilisation arabo musulmane et des sociétés de l'islam dit périphérique.

Les femmes ismaili et les chercheuses

- 3 S'inscrivant dans les critères de choix d'un échantillon répondant aux objectifs de la recherche en cours, les femmes interrogées sont nées entre 1945 et 55, ont appartenu à des contextes géoculturels différents de la colonie de Mozambique (capitale et/ou bourgs de l'intérieur, régions du Nord et du Sud) et ont grandi durant la période des grands changements de la société coloniale et de ceux relatifs à leur communauté (que nous évoquerons brièvement un peu plus loin). Elles ont quitté le Mozambique au moment du départ massif de toute leur communauté (73-75) et se sont depuis installées à Lisbonne. Les décennies 50, 60 et jusqu'au milieu des années 70 recouvrent leur enfance, leur adolescence et une partie de leur vie d'adultes. Les récits du vécu de leurs relations avec l'ensemble de la société coloniale s'élaborent d'une part à partir d'un présent géographique, culturel et politique radicalement différent (le Portugal des années 2005/2007). Ils renvoient donc aux problèmes des relations entre mémoire et histoire, particulièrement entre la microhistoire de ces récits de mémoire de femmes et l'écriture de l'histoire (que ce soit celle écrite par les colons ou celle officielle, écrite ou orale, de la communauté ismaili). Par ailleurs, ces récits sont tenus à la demande de deux chercheuses dont les caractéristiques sus-mentionnées ne les laissent pas indifférentes.
- 4 Quelles complicités ont pu se nouer avec les chercheuses qui appartiennent à la même tranche d'âge ? Complicité de femmes qui fait qu'elles sont à un moment de l'existence où elles peuvent s'octroyer des révisions de sens et des constructions de pseudo-cohérences ? Il s'agit moins de complicités déclarées que de ce qui est induit « spontanément » du fait que ce sont des femmes qui mènent ces entretiens et de ce que les femmes ismaili estiment pouvoir leur dire du point de vue de leur « culture » (féminine ? traditionnelle ? indienne ou orientale ?). Pour ces dernières, la séparation des dires selon une répartition sexuée⁴ demeure tout à fait pertinente. Par ailleurs, du côté des chercheuses, cela faisait écho à leur intérêt dans cette enquête sur les récits de mémoire des femmes ismaili, supposant qu'elles y livreraient quelque chose de différent par rapport aux hommes préalablement enquêtés. Notons que cet intérêt n'a jamais été formulé en tant que tel auprès d'elles, et les objectifs affichés des entretiens⁵ étaient présentés de la même manière tant pour les hommes que pour les femmes : faire surgir un récit de mémoire sur la teneur des relations engagées avec les différents acteurs de la société coloniale, durant la période du colonialisme tardif portugais entre la fin des années 50 et 1974. Suite à la série des premiers entretiens avec les femmes, nous nous sommes rendues à l'évidence qu'elles nous plaçaient aussi devant un défi tout à fait neuf qui renvoyait à la valeur structurante de ce récit dans leur vie. Nous le savions intellectuellement et partiellement car elles appartiennent à la première génération de femmes ayant pu pousser leur scolarité au-delà du cycle primaire et nous présumions des conséquences classiques en termes de recul d'âge du mariage, d'éventuel célibat, de conflits avec les parents.
- 5 De quelle manière leurs relations construites avec les différents groupes constitutifs de la société coloniale, y compris celles avec la communauté ismaili, allaient-elles revêtir une valeur structurante de leurs identités et se mettre en résonance avec leur vécu ultérieur lisboète ? Comment des temporalités biographiques vécues dans l'avant et l'après 75,

(d'abord au Mozambique/ puis au Portugal) allaient-elles se répondre « *comme des unités de sens les plus importantes dans la construction et la reconstruction d'un itinéraire de vie* » ? (Luckman T., 1965). Quelle est la nature des relations entre un présent qui fait appel au passé et un passé convoqué pour un « usage » quelconque ?

- 6 Les complicités sur la période coloniale en question avec l'une des chercheuses, C1, pouvaient induire des économies de récits, des glissements sur des événements désagréables ou douloureux, de l'occultation ou du déni sur les comportements racistes subis ou infligés. De même, la complicité avec l'autre chercheuse, C2, sur les thèmes relatifs à la communauté ismaili proprement dite, tendait à sa présentation comme faisant partie de l'islam « orthodoxe », tout en la démarquant sur un mode, qui fait appel à la compréhension, parfois à demi mots, de ses propres éléments religieux et sociaux qui régissent une différence intrinsèque. Le désir consistant à dissiper les malentendus qui, dans le passé encore proche, ont marginalisé les ismailis de l'ensemble musulman, était toujours contrebalancé par l'argument d'une spécificité qui avait pour fonction de démarquer les ismailis des autres musulmans, surtout après les événements du 11 septembre 2001.
- 7 Ces éléments, issus d'une connaissance supposée commune ou partagée d'un mode de vie colonial ou d'une connaissance et d'un vécu religieux, portaient donc leur ambivalence propre. Ils aidaient indubitablement à la mise en relation (sympathie et empathie) et en ce sens étaient des atouts précieux dans l'avancée des entretiens mais ils pouvaient devenir, dans la poursuite des récits, des freins, voire des obstacles sérieux avec leur cortège d'affects faits l'agressivité ou de silences. Nous allons tenir compte de cette ambivalence au cours de la production des récits de mémoire sans pour autant basculer dans le déconstructivisme de certains anthropologues.

Le médiateur et les femmes ismaili

- 8 Le rôle du médiateur ismaili a été très important pour la mise en relation avec les membres d'une communauté réputée d'accès difficile⁶. Pour lui, il s'est agi tout d'abord de nous introduire auprès des hommes et notre insistance à rencontrer des femmes était parfois renvoyée au non-sens de notre demande repoussée durant près d'une année : que peuvent-elles bien dire sur cette période coloniale et qu'en savent-elles ? Sa réticence n'avait rien de surprenant, puisque l'histoire avait donné si peu de place à la parole des femmes et de plus, aux femmes ordinaires, celles qui n'étaient ni révolutionnaires, ni nationalistes, ni réformatrices ou celles qu'aucun Chef historique n'a consacré comme héroïnes. De fait, qu'en savaient elles, si on (le médiateur compris) les suppose confinées dans une double invisibilité et un double enfermement tels que charriés dans la représentation que la société coloniale avait des femmes indiennes⁷ ou dans celle de leur propre communauté qui leur assignait une place spécifique dans les transmissions générationnelles. Il n'est donc pas anodin d'insister sur la place des chercheuses, tant comme réceptacle de ce qui n'aurait pas pu être dit à des enquêteurs (hommes) qu'à leur écoute attentive aux différents registres de l'existence des interviewées. Cela a permis, pour ces femmes, d'inscrire une parole signifiante et reconnue en tant que telle.
- 9 Notre médiateur s'est enfin résolu à nous introduire auprès de femmes « présentables », plutôt représentantes dignes de la communauté, c'est-à-dire, instruites et modernes. Acceptant cette offre restrictive dans ce premier temps, nous constatons rapidement que leur récit des relations avec la société coloniale parlait directement de leurs modalités

d'autonomisation tant à l'intérieur de la société coloniale tardive qu'à l'intérieur de leur famille ou de leur communauté. Plus encore, il revêtait un caractère structurant pour leur existence à Lisbonne post-75. D'où leur soin mis à « nous » expliquer ce passé et à le faire rebondir dans leur situation actuelle.

Le contexte de la colonie de Mozambique dans les années 50

- 10 Sans trop nous appesantir sur ce contexte, nous allons toutefois donner quelques repères indispensables relatifs aux changements politiques et sociétaux qui ont affecté la colonie et aux nouvelles directives de modernisation que connaît la communauté des ismailis, originaires du Gujarat et arrivés au Mozambique entre 1890 et 1920.
- 11 Tout d'abord, du côté de l'*Estado Novo*, certaines mesures sont mises en place dans cette phase du colonialisme tardif portugais. L'indépendance de l'Inde et la création de l'État de Pakistan en 1947, la « perte » de Goa, Damao et Diu en 61, incitent la métropole à *peupler sérieusement* les colonies africaines restantes et à encourager les petits blancs à s'y installer⁸. Il s'agit par ailleurs, de se créer une légitimité vis-à-vis de l'extérieur (alors que les autres puissances coloniales sont entrain de se retirer de leurs territoires coloniaux) et à l'intérieur des colonies. L'*idéologie lusotropicale*⁹ servira cet objectif. Elle est présentée comme une spécificité portugaise dont l'entreprise de colonisation a respecté toutes les cultures, les races et les religions. Désormais, « l'assimilation » et la « portugalisation » seront accompagnées de mesures concrètes à travers l'expansion de la *langue et de la culture portugaise*, la mise en place d'un *système scolaire public*, puis plus tard, le passage obligatoire par l'*armée* et par l'abolition du régime de l'indigénat en 61¹⁰. Mis à part cette dernière mesure, toutes les autres ont eu des conséquences directes sur les indiens et de ce fait, sur la communauté ismaili. Tous les indiens saisissent les conséquences de l'arrivée tardive des petits colons blancs et les difficultés à maintenir leurs niches professionnelles (telles que les entraves aux licences nécessaires à l'extension de leur commerce et aux permis pour l'investissement de leur capital, déjà accumulé, dans l'opportunité offerte par une industrialisation naissante). Les nouvelles possibilités de scolarisation de leurs enfants se sont présentées comme autant d'opportunités de reconversion ou d'orientation professionnelles. Les familles ismaili s'y investiront massivement. C'est ainsi que les enfants, nés à partir de 1945, bénéficieront du nouveau système scolaire et pourront s'orienter vers de nouvelles professions, dans les secteurs privé ou public (banques, ingénierie, organismes statistiques, cadres moyens de la fonction publique, travail social). Ces réorientations professionnelles seront effectivement visibles à la fin des années 60.
- 12 C'est au sein de la communauté ismaili que se situe le deuxième grand changement de cette décennie. L'*Aga Khan*, sous forme de firmans, incite sa communauté à se *moderniser* (adopter les vêtements à l'europpéenne et surtout investir dans l'éducation des filles), à *diversifier* ses occupations professionnelles et à *s'intégrer* dans l'espace colonial africain en étant d'une part, loyale envers le gouvernement portugais qui l'a accueillie en adoptant la culture, et d'autre part en manifestant les signes d'une intégration à la population africaine, telle l'adoption d'un enfant africain par famille¹¹. Ce discours officiel que l'ensemble de la communauté ismaili tient aujourd'hui sur son passé en Afrique orientale est à relativiser. En ce qui concerne le Mozambique, les entretiens menés tant

avec les hommes qu'avec les femmes, se situent dans une vision décalée de ce discours. Dans la majorité des cas, la référence aux firmans est peu présente, voire absente dans les récits de ces années et la modernisation en cours de la communauté apparaît davantage comme le fait des données sociétales ambiantes (évoquées dans le paragraphe précédent) dont ses membres ont pu bénéficier. Dans une minorité de cas cette référence aux firmans est évoquée dans la concrétude vécue de ces années (voir le cas de Shirin un peu plus loin) et elle sert toujours à construire a posteriori la spécificité de la « cohérence » de la marche de la communauté vers la modernité.

- 13 Comment les femmes ismaili ont articulé et intégré les conséquences de ce double changement sociétal et communautaire ?
- 14 Dans ce qui suit, nous avons choisi deux types de séquences extraites des récits de mémoire :
 - celles relatives aux récits sur l'origine et le (non) dit de l'histoire.
 - celles qui recomposent l'histoire des liens entre la famille, la communauté ismaili et la diaspora.
- 15 Nous rappelons que ces séquences sont prises dans les deux entretiens qui ont constitué le protocole d'enquête pour chaque interviewée (voir note 5). Bien souvent le lien quasi fusionnel qui s'était établi durant le premier entretien avec C1 (pour les raisons évoquées au début de cet article), ne pouvait pas se renouveler avec la présence de C2 au second entretien. La situation de triangulation obligeait une élaboration et une explicitation du récit à l'intention de C2, ce qui pouvait « casser l'enchantement » qui s'était préalablement établi.

Les récits sur l'origine et le (non) dit de l'histoire

- 16 Nous évoquerons deux cas.
Lorsqu'au premier entretien C1 demande à Firozale degré de parenté de ses ascendants, en raison du fort taux d'endogamie des ismailis du Mozambique, elle répond :

« mon mari et moi même avons un aïeul commun. C'est étrange, car hier, nous conversions ensemble parce que j'aime beaucoup savoir ces choses-là, mais lui, ne leur accorde pas d'attention parce qu'il a été éduqué ici, au Portugal. Mais nous, en Afrique, bien que nos mères savaient écrire, elles nous les transmettaient oralement ; pourquoi un tel est-il de la famille ? je me suis toujours intéressée à ces choses, j'adore savoir toutes ces choses ».
- 17 C'est tout d'abord une connaissance qui n'intéresse que les femmes, absolvant au passage l'indifférence de son mari, comme si son éducation faite au Portugal rejetait cette préoccupation « archaïque » qui serait le propre de ceux qui ont grandi en Afrique. Puis, cette curiosité présentée comme spécifiquement féminine serait l'apanage des mères qui connaissaient l'histoire des filiations et la transmettaient oralement. Enfin, Firoza affirme son intérêt personnel pour ce type de connaissance. Selon ses remarques, nous pouvons déduire que l'écriture et l'oralité auraient des fonctions et des finalités spécifiques, réparties selon une division sexuée des savoirs relevant de la sphère publique ou de la sphère domestique.
- 18 La connaissance des origines paternelles et les avatars de l'installation de la lignée au Mozambique est révélée sur la demande de C1, alors que l'entretien tire à sa fin

« C'est le grand père de mon père qui est venu avec son fils du Gujarat. Ils y avaient laissé leurs femmes là-bas. Ils ont eu de nombreux neveux métis... Si, pour une raison quelconque, vous vous rendez là (au Mozambique), vous verrez beaucoup d'ismailis à la peau sombre et

aux cheveux crépus et ce sont... ils firent une chose, puis leurs femmes indiennes acceptèrent les fils, ils furent baptisés, ... ismailis très clairs, ismailis foncés, ce sont les fils ».

- 19 Le concubinage n'est jamais nommé (ils ont fait une « chose »), pas plus que les femmes africaines. Elles sont révélées dans la peau sombre et les cheveux crépus des enfants. Et puis, les femmes indiennes arrivées du Gujarat, accepteront ces enfants car ils ont été « baptisés » (reconnus en tant que fils de pères ismailis).
- 20 Au second entretien, C1 relance la question :
- *comment furent les relations entre ces fils métis et ceux des femmes indiennes ?*
 - « *Cet aïeul avait une femme noire ; ils eurent des enfants, j'ai connu la sœur de mon grand père, sa demi-sœur. Mon grand père est fils d'une indienne et elle, est fille d'une noire, ils s'entendaient bien. Car nous, musulmans ismaili, quand nous nous installâmes, notre préoccupation était de faire entrer ces fils dans notre communauté, notre religion. C'est ce que nous fîmes. Aujourd'hui, ils nous appellent tantes et oncles ; nous sommes cousins et il y eut même des mariages ».*
 - *Est ce que les femmes africaines sont aussi entrées dans la communauté ?*
 - « *Elles ont été acceptées. Le musulman accepte. Si nous allons à la Mecque, on peut voir cela à la télévision, nous voyons la quantité des races qui y sont rassemblées ; pas seulement des blancs... tous égaux, frères spirituels ; pour cela ils furent tous acceptés ».* On a là un télescopage de deux temps. Le passé au Mozambique est raconté à partir d'un temps présent au Portugal qui le sublime et/ou l'occulte. Le concubinage est une tâche colorée que l'on peut effacer par l'entrée dans la communauté des croyants, tous égaux et frères en religion, le pèlerinage à la Mecque est présenté comme l'espace idéal du regroupement de toutes les races.
- 21 Les femmes interviewées connaissent le protocole où le premier entretien est mené par C1 et le second se déroule en présence des deux chercheuses. Ainsi au premier entretien, Shirin présente sa mère comme la figure de la modernisation. Sa mère appartient à une famille de commerçants ismaili, installés à Prétoria à la fin du 19^e siècle et qui ont soutenu les manifestations anti-apartheidistes lors du séjour de Gandhi en Afrique du sud. Un de ses frères y avait même fait de la prison. Après avoir conclu un cycle d'études secondaires (chose quasi exceptionnelle à cette époque), sa mère arrive en 1920 dans un petit bourg du sud de la colonie portugaise pour se marier. Elle a même le droit de choisir parmi trois prétendants, tous cousins. En raison de son mode de vie acquis en Afrique du sud, la mère y apporte des éléments de modernisation : usage des robinets, des rideaux, du dentifrice, de la brosse à dents et même de la langue anglaise (livres et revues). Par son histoire familiale et par son éducation, cette femme tranche avec sa belle famille. Pour Shirin, la figure maternelle à la fois innovante et gardienne des traditions (car c'est elle qui chante les Gîsans pour toute la grande famille) s'oppose à celle de son père, pâle figure d'un commerçant peu doué pour son métier et qui n'a suivi qu'une scolarisation du cycle primaire. Elle la décrit proche des femmes européennes du bourg auxquelles elle avait davantage de choses à enseigner qu'à en apprendre. La mère et la fille tissent même de véritables liens d'amitié avec ces femmes lors des après-midi de thé, d'échanges de recettes culinaires et d'initiation au port du sari. Elles se retrouveront d'ailleurs plus tard à Lisbonne.
- 22 C'est le second entretien qui met en exergue la construction du personnage de la mère, en fait taillé à l'intention de C1 lors du premier entretien où les liens avec les portugais de la colonie laissaient planer un intérêt ou une curiosité bien partagés. À la question : « *qu'est ce que l'Afrique pour vous ?* » Shirin répond « *ce fut une façon de vivre. L'influence indienne et portugaise* ». Si rien ne démentira les capacités d'innovation et l'éducation de la mère,

nous saisissons peu à peu que les échanges autour du thé sont des moments où cette femme pratique les essayages des vêtements et la couture de rideaux pour les femmes portugaises, car les revenus de son mari devenant insuffisants, elle s'occupe du magasin et arrondit les fins de mois avec ses travaux d'aiguille. Le gap entre son respectable niveau d'éducation et les maigres revenus économiques de la famille n'était pas chose courante et sans doute était-ce le premier visage de la mère que sa fille désirait mettre en avant. C'est au second entretien que se révélera de façon explicite l'importance de la figure de la mère. Pour l'illustrer, Shirin évoque deux moments de sa trajectoire personnelle. Le premier lors de l'installation de la famille à Lourenço Marques et le second lors de son installation à Lisbonne.

- 23 Suite à la faillite du père au début des années 60 et suite aux conditions économiques défavorables du bourg d'origine, la famille s'installe à Lourenço Marques. L'ouverture d'un magasin de meubles tenu par son père et ses deux frères, qui arrêtent leurs études après le cycle préparatoire, nécessite un complément substantiel toujours assuré par le travail de couture de sa mère. Cette nécessité économique est reprise par Shirin comme une stratégie de modernisation des femmes de la communauté qui les distingue des autres femmes arabes¹² « à l'occasion d'une de ses visites au Mozambique, l'Aga Khan a conseillé aux hommes de sa communauté de compter sur le précieux appui de leur épouse, à ne pas les marginaliser comme cela arrive dans la tradition arabe, à compter sur leurs deux mains ». Shirin est la seule de la fratrie à poursuivre des études secondaires. Diplômée de l'Institut commercial, elle s'engage dans la vie professionnelle comme responsable de la comptabilité d'un magazine de la capitale.
- 24 L'importance que prend alors la Jama'at Khana est tout à fait remarquable en tant que pôle structurant de la vie de cette famille migrante, peu argentée, venue à la capitale après plus de 60 ans de vie dans un petit bourg. C'est un espace religieux où sont aussi discutées des questions sociales qui la touchent directement et lui apportent des réponses immédiates. Ainsi allait-t-il de l'implication des épouses dans les lojas (magasins de détail) de leurs maris « un travail qui nécessite quatre mains. Pour cela Aga Khan y a encouragé les femmes ismaili », de la diversification de la vie professionnelle telle que préconisée dans ses firmans
- « Il y avait des gens qui n'avaient aucun talent pour le commerce, comme mon père. Mais c'était le seul créneau au Mozambique. Dès qu'ils ont pu faire autre chose, ils l'ont fait. J'appartiens à la première génération qui a abandonné la tradition du commerce »
- 25 ou encore de la question des dépenses ostentatoires lors des mariages « Les chefs de la communauté demandent moins d'ostentation pour ne pas incommoder les moins riches ». Ces mesures font partie du désir de modernisation/ européenisation prônées par l'Aga Khan.
- 26 Pour Shirin, sa mère et l'Aga Khan se constituent déjà comme deux figures homologues. L'une a structuré les relations perçues dès l'enfance dans la possible pénétration des comportements modernes à l'intérieur d'un milieu traditionnel et dans la nécessité de la transmission d'une foi religieuse ; l'autre, a pu orienté les mesures de modernisation de sa communauté tout en « ne perdant pas sa foi ». Le cas de Shirin, dont la famille n'appartient pas à l'establishment commercial, et qui pourtant est imbue des valeurs liées à l'éducation en raison du parcours de sa propre mère, nous rapproche des classes moyennes en formation, soucieuses d'un parcours éducationnel, seule garantie à leur ascension sociale dans un contexte propice. L'appui sur des valeurs morales permettrait l'appropriation d'une modernisation dont personne ne maîtrise les conséquences¹³. Le soin qu'elle prend à énumérer toutes les mesures débattues au sein de la Jama'at Khana à Lourenço Marques

en vue d'alléger le poids des traditions matrimoniales indiennes fort coûteuses et en vue de justifier le travail des femmes auprès de leurs époux est suffisamment parlant. Dans ces deux exemples, la composante économique et la composante de modernisation se conjuguent et s'instrumentalisent réciproquement.

- 27 Durant ce second entretien, Shirin nous montre, comme elle l'avait promis à C1, un album réalisé par sa mère. À vrai dire, cette promesse avait attisé notre curiosité et nous étions impatientes de ce qu'elle nous réservait. Depuis son arrivée à Lisbonne, la vie de Shirin est essentiellement marquée par le sens à donner à des instances jusqu'alors compactées qu'ont été la famille, la religion et la communauté ismaili. Elle va opérer une série de déconstructions nécessaires afin de donner du sens à sa nouvelle vie et à ce qu'elle veut transmettre à ses descendants.
- 28 La question des origines familiales est au cœur d'un travail d'écriture qu'elle fait entreprendre à sa mère atteinte d'un cancer déjà bien avancé. Elle le lui demande expressément pour se situer et situer ses enfants dans une chaîne des générations « *afin que ma fille sache qui est sa grand-mère et d'où nous venons* ».
- 29 L'album s'ouvre sur un texte en portugais écrit par sa mère en 1970, à Lourenço Marques et qui avait paru dans le journal de la communauté à l'occasion d'un des anniversaires de l'Aga Khan, Sultan Mohamed Shah. Il s'intitule « *À la recherche de la paix* ». Shirin inscrit à côté « *it defines her, there is nothing for more words* » et commente à notre intention « *ma mère était tournée vers la recherche intérieure et elle était aussi une batailleuse* ». Sur la même page, de part et d'autre du texte initial, figurent deux autres textes, émanant de Sultan Mohamed Shah. Ensuite, sur une grande photo de la famille maternelle à Pretoria, sont rassemblés les frères fondateurs venus du Gujarat, leurs épouses et leurs enfants, dont la mère de Shirin enfant. Suivent les photos commentées de son voyage en Tanzanie en 55, lors du Jubilé de l'Aga Khan pour lequel toute la famille s'était rendue en bateau depuis Lourenço Marques, ainsi que de l'excursion au Kilimandjaro à l'occasion de ce déplacement. À cet événement succède la vie illustrée et prosaïque de la famille au Mozambique dont les photos attestent l'euphorisation vestimentaire de la communauté que Shirin commente « *toute cette transformation a été possible grâce à Hazar imam qui a su ne pas perdre sa foi* ». L'album se termine par ces paroles de la mère « *I'm 65 years old, I have seen two Imams and the future one, prince Rahim. I'm happy and contented* ».
- 30 Cet album revêtait un sens beaucoup plus complexe que le fait d'inscrire une histoire aux seules dimensions familiales. Cette remontée, dans le temps et dans l'espace, révèle à Shirin tout d'abord une histoire collective qui s'est passée dans le territoire d'origine, le Gujarat, histoire d'une communauté pauvre et vouée aux basses besognes que la société indienne de castes dévoluait aux musulmans. « *Ce détail, c'est ma mère qui me l'a appris car on n'aime pas en parler dans la communauté* ». Se place ensuite une autre histoire familiale, politiquement et socialement combative qui a eu lieu en Afrique du sud aux premiers temps de l'instauration des lois de la ségrégation raciale. Enfin, la mère rattache son voyage en Tanzanie au destin plus large de la communauté ismaili disséminée en Afrique orientale et australe, dont elle a suivi toutes les péripéties. Ce triple ancrage, raconté et consigné par sa mère, à sa demande, l'ouvre sur son indianité personnelle à la fois religieuse et culturelle ainsi que sur celle des ismailis qui ont quitté le Gujarat pour le Mozambique.

« *La communauté ismaili du Mozambique est d'origine indienne. Culturellement, elle est hindoue. Notre matrice est hindoue, nos gîmans par exemple. La conversion à l'islam est*

récente. Nous n'avons pas connu d'influence arabe comme dans le cas des indiens sunnites venus du Mozambique au Portugal qui sont beaucoup plus orthodoxes que nous »¹⁴.

- 31 Il n'est pas anodin de relever que les récits de Firoza et de Shirin parlent de transmission, explicitement dans les deux cas. Pour Firoza, le *temps générationnel* qui s'articule au *temps généalogique* en répondant à son désir de connaissance est une affaire dont parlent les femmes. Le savoir sur l'origine est savoir sur la vie. Pour Shirin, la transmission à sa propre fille de l'histoire familiale, dont elle demande l'écriture à sa mère mourante, est une nécessité afin de fonder une double origine (familiale et communautaire). Elle a besoin de savoir et d'inscrire pour les générations futures, d'où elle vient pour se situer dans une histoire familiale, certes, mais aussi collective, celle des ismailis originaires du Gujarat et disséminés en Afrique orientale et australe. En ce sens, sa génération qui fait ce travail, ne l'inscrit pas seulement dans une logique familiale étriquée, mais dans une tranche d'histoire sociale. D'où l'importance des référentiels communs à une génération qui débordent les logiques familiales. Le Gujarat et le Mozambique avant, le Portugal et tant d'autres destinations pour les autres membres de la famille élargie, depuis le milieu des années 70, obligent la mémoire à se mettre en marche pour rassembler les espaces et les frontières perpétuellement recomposées. L'histoire et le destin d'une famille s'inscrivent pleinement dans l'histoire et le destin de la communauté gujerati-ismaili, puis ismaili tout simplement. C'est la raison pour laquelle Shirin peut nous montrer l'album familial et le commenter fièrement à notre intention comme l'histoire de sa communauté.
- 32 Dans les deux cas évoqués de Firoza et de Shirin, le passé fait corps avec le vivant ; d'une certaine manière il n'est jamais dépassé tant qu'il n'a pas été convoqué dans une recherche qui donne sens à une démarche personnelle inscrite dans le présent. Dans l'entretien, le récit se construit en tant que réceptacle de la part enfouie de la famille et de la communauté. Le récit semble porter une finalité, celle de la transmission dont les hommes ne se chargent pas mais chargent les femmes de cette part archivée et non dépassée. Il leur incombe d'en faire quelque chose d'acceptable, c'est-à-dire, de dicible et de transmissible, qu'elles peuvent raconter aux chercheuses.
- 33 D'une certaine manière il ne serait pas faux de dire que cette partie des récits brouille les frontières entre psychanalyse et histoire. En entendant ces femmes on aurait du mal à se tenir à des séparations aussi nettes sur le statut du passé qui, pour la psychanalyse ferait encore corps avec le vivant et qui ne serait que le reste de ce qui serait dépassé en histoire.
- 34 Pour les deux approches, le récit est donné comme une stratégie d'élucidation.

La famille, la communauté ismaili et l'existence diasporique

- 35 Pour Raiza« *Nous avons toujours vécu de manière séparée, c'était toujours la famille, la maison et le centre ismaili* ». C'est avec ces formules lapidaires que Raiza caractérise sa vie au Mozambique.
- 36 Entre la famille et la Jama'at khana, entre la maison et l'école située à proximité, les parcours sont limités de même que la fréquentation des autres groupes de la société coloniale. Elle nous donne à voir que, dans la capitale, on peut tout à fait vivre durant toute la décennie 60, dans une relative ségrégation communautaire : dans l'absence de

camarades noirs à l'école primaire et au cours préparatoire, avec la présence d'un ou de deux d'entre eux sur les bancs de l'école commerciale ; dans de très faibles échanges avec la population portugaise si ce n'est sur le mode des moments fugaces du temps de la récréation à l'école. C'est à l'école publique qu'elle entre en contact, par l'intermédiaire des instituteurs portugais, avec le cursus réformé des programmes conformes à l'idéologie de l'Estado novo et avec ses institutions vouées à l'encadrement des jeunes (a mocidade portuguesa).

- 37 Le cercle de ses déplacements et de ses fréquentations ne s'élargit pas pour autant au moment de son entrée, à l'âge de 17ans, dans la vie professionnelle. Le centre ismaili, qu'elle fréquente toujours assidûment, demeure, avec sa famille, le lieu exclusif de sa sociabilité (religieuse et de loisirs).

« Nous nous rendions pour la messe à notre église. Outre les cours de religion ouverts à l'ensemble des membres de la communauté, s'y donnaient des cours de coupe et de couture pour les jeunes filles et c'était le cursus portugais qui était dispensé à l'école de l'Aga Khan, preuve de sa volonté de nous insérer dans la culture du pays d'accueil ».

- 38 Notons que si la description du centre ismaili tente de mettre en exergue les éléments liés à une modernisation, telle que voulue par l'Aga Khan, et les termes utilisés pour rendre compte des activités religieuses qui s'y déroulaient, se situeraient davantage du côté d'une assimilation à la culture portugaise caractéristique des années 60. C'est ainsi que les oraisons ismaili sont appelées *messe* et que la Jama'at Khana est nommée *église*. Etonnée par l'usage de ces termes, C2 demande à Raiza si on peut substituer le premier par ceux de gîmans et de namaz et le second par celui de Jama'at khana, terme que les interviewés utilisent aussi généralement. Sur le ton de l'emportement, Raiza affirme *« nous avons toujours utilisé ces mots »* et l'entretien est étrangement écourté et nous sommes reconduites poliment à la sortie du lieu où il se déroulait. Sur le champ, nous interprétons cet événement comme non indifférent à la connaissance de C2 du monde musulman duquel Raiza voulait distinguer radicalement sa communauté et l'interrelation s'est donnée comme un clash d'affects. Soit, mais d'autres éléments de l'entretien plaident en faveur d'une interprétation plus complexe. L'intrusion de C2 a cassé le jeu des représentations de soi qui reposait sur des éléments identificatoires bien fragiles. L'interviewée ne pouvant plus sauver *« la face portugaise »* qu'elle s'évertuait à présenter comme exclusive, devient violente. À relire le déroulé du second entretien dans l'après coup, de nombreux signes d'une re-présentation de soi avaient été pourtant étayés mais nous n'avions perçu ni la portée, ni l'effort que l'interviewée y mettait.

- 39 *« Au Mozambique, nous étions toujours considérés portugais ».* Cette affirmation, de prime abord étrange au vu du quotidien décrit par Raiza et dans lequel elle a évolué, l'est beaucoup moins si on la compare aux autres interviewées. Il nous a semblé que plus l'enfermement communautaire était présent et structurait la vie quotidienne des interviewés, plus le regard venu de l'extérieur et attribué à la représentation que l'autre s'en faisait, devenait important. Il est donc essentiel, pour Raiza qui vivait encapsulée dans ses relations communautaires, qu'elle fut considérée comme portugaise, d'abord par les portugais, puis par extension, par tous les groupes qui constituaient la société coloniale. Cela est d'autant plus vraisemblable que les autres interviewées, qui circulaient davantage entre les différents espaces de la société coloniale et qui y construisaient des liens personnels, étaient peu soucieuses d'être *« considérées »* par les portugais en tant que telles.

- 40 Le moment du départ du Mozambique et de l'arrivée à Lisbonne mobilise aussi une argumentation dans les mêmes termes *« Je suis venue au Portugal parce que je me sentais portugaise. Il n'y eut aucune hésitation, ma nationalité est portugaise. La langue est un facteur important. Nous n'avions aucune relation avec l'Inde. Quand nos parents nous en parlaient, nous ne nous intéressions pas à leurs propos ... À Lisbonne, j'ai découvert, comme tous les fonctionnaires publics venant des colonies, que notre carte professionnelle n'était pas reconnue par le syndicat et il a fallu procéder à des démarches spécifiques pour la faire reconnaître »*.
- 41 Si le passeport peut être interprété comme une « commodity », l'identification avec le sort des fonctionnaires portugais pourrait l'être tout autant. Pour Raiza et pour les indiens ismaili, nous sommes en présence d'une figure quasi parfaite d'un mode d'instrumentalisation opéré par un groupe minoritaire et éduqué, en situation coloniale. D'une part, dans l'instrumentalisation des nouvelles conditions offertes par l'accès à la scolarisation et à la vie professionnelle qui permettent des bénéfices pour la personne engagée et pour sa communauté et, d'autre part, dans l'instrumentalisation d'une nationalité et d'une identification à un groupe professionnel (en l'occurrence celui des fonctionnaires publics) en vue d'une insertion économique laquelle ne débouche pas nécessairement sur une insertion sociale.
- 42 Les démarches de récupération du statut de fonctionnaire public étant compliquées, Raiza s'est tournée du côté d'une participation très active au sein des activités commerciales liées à l'installation de sa belle famille à Lisbonne.
- 43 Mère de deux garçons, elle veillera à ce qu'ils reçoivent une éducation américaine
« Je leur parle de l'Afrique, mais ils sont européens (tout comme ses parents qui lui parlaient de l'Inde alors qu'elle se sentait portugaise). Ils ont fait l'école américaine à Lisbonne et ont poursuivi leurs études supérieures aux États-Unis, en gestion et en ingénierie de la production. Ils travaillent tous deux dans des multinationales. Ce fut un grand sacrifice pour nous, afin qu'ils ne connaissent pas ce par quoi nous avons passé ».
- 44 Cette éducation américaine, au prix d'un grand sacrifice pour les parents, protège les enfants du handicap ou plutôt de la limitation économique et professionnelle qu'aurait signifiée une éducation portugaise. Elle les arme face à la menace d'une précarité de leur existence dans la société d'accueil, menace vécue comme souvenir d'un passé encore trop récent et douloureux dans la mémoire des parents et comme une menace toujours possible.
- 45 Cette affirmation d'une dimension diasporique nécessite le contrepoids d'une référence familiale extrêmement sûre, qui se présente comme le réceptacle toujours vivant des transmissions généalogiques disséminées dans le temps et l'espace. C'est ainsi que son mari et elle-même, ont été récemment intronisés, selon la coutume indienne, comme responsables de toute la grande famille. La « clef » du coffre, qui ancre symboliquement une origine, et qui a été successivement transmise selon l'ordre des générations par son beau-père à l'aîné de ses beaux-frères, leur a été remise lors d'une cérémonie familiale.
- 46 L'insertion sociale et culturelle déjà fragile de Raiza dans le contexte de la colonie, se fragilise encore davantage dans le contexte lisboète. Elle ira jusqu'à télescoper les nouvelles données sociétales et essayer de trouver un sens à l'avenir en liant la famille à une dimension diasporique (évoquée dans le choix d'éducation donnée à ses fils)
- 47 À l'inverse de Raiza, Firoza, qui disposait d'un nom de famille prestigieux dans la colonie, évoquait très peu le rôle de la Jama'at khana à Lourenço Marques. Le frayage parmi l'élite coloniale durant les deux dernières décennies du colonialisme portugais est dû à la

richesse économique de son cousin maternel, devenu après la fin de la deuxième guerre, un des plus grands commerçants de la colonie. Le succès économique et la reconnaissance sociale de cet homme ont permis à sa nièce d'échapper à la place assignée aux indiens dans le système scolaire, à côté des fils des petits colons blancs et des noirs, et de l'inscrire dans le lycée le plus prestigieux de la capitale.

- 48 En épousant le fils de ce cousin, Firoza a plongé littéralement dans le monde de l'élite coloniale portugaise (administrative, politique et économique) dont seulement une poignée de familles indiennes et métisses pouvaient faire partie : réceptions, lieux de loisirs réservés. « *Nous faisons partie de ce groupe et nous travaillions pour ce* (la présence portugaise dans les colonies africaines) *dont nous étions convaincus* ». Néanmoins, elle demeure tout à fait consciente, qu'à la différence de l'apartheid institutionnalisé d'Afrique du sud, le racisme qui pouvait exister au Mozambique « *était le fait d'individus racistes et cela ne nous touchait pas. Nous étions acceptés parce que nous étions des gens bien économiquement* ». En cela, sa famille jouissait d'une différence qui la distinguait des autres indiens et des autres ismailis qui pouvaient souffrir d'une ségrégation due à la race et à la classe sociale.
- 49 La mise en valeur quasi fusionnelle du nom de son ascendance maternelle dans son récit ancré dans la situation coloniale, renvoyait au seul identifiant valable pour cette période. À Lisbonne, après 75 et avec le changement de régime politique, ce nom n'est que d'une utilité sociale toute relative et l'appartenance à cette famille perd de son importance. Deux questions se posent alors : l'indianité de laquelle elle s'était éloignée réapparaîtrait-elle, et sous quelle forme ? Si le nom prestigieux du cousin maternel était le sésame de son insertion réussie dans le Mozambique colonial, par qui a-il été remplacé ?
- 50 À la première question, Firoza répond en recontextualisant les mêmes éléments qui l'ont structurée personnellement (les études) et socialement (le mariage). On peut et on doit échapper à son indianité d'abord par les études, puis par le mariage avec des portugais blancs situés hors de la communauté « *une personne évoluée ne se marie pas à un indien* ». Elle donne sa propre fille en exemple. Entre le passé mozambicain et le présent portugais « *nous avons beaucoup évolué* ». Si la relation aux indiens demeure connotée négativement dans les deux situations (au Mozambique et au Portugal), celle à l'Inde est marquée par l'indifférence, « *l'Inde originelle est une racine, c'est un territoire lointain à visiter en touriste* ». Par contre, celle à l'indianité recouvre une nouvelle valeur.
- 51 C'est ainsi qu'après avoir suivi une formation en gestion des petites et moyennes entreprises, Firoza se retrouve lauréate d'un concours pour un projet subventionné par la Fondation Aga Khan. Elle devient alors propriétaire d'une boutique de saris et dit enseigner les rudiments de la culture indienne à ses clientes, profitant des opportunités de l'actuel marché ethnique folklorique.
- 52 Quant à la réponse à la deuxième question, c'est du côté de son appartenance ismaili qu'elle se situe. À Lisbonne, elle s'assume désormais comme membre de sa communauté et forte de la parole (qu'elle attribue à) de l'Aga Khan, « *contribuer avec sa culture originelle à enrichir la culture portugaise* », elle injecte un nouveau sens à son existence, une sorte de mission. Son inclusion dans la société lisboète se fait à partir des valeurs qu'elle partage et de celles qui la distinguent. De cette miscégenation culturelle, Firoza passe à une autre, vécue dans sa communauté, présentée comme un microcosme de tolérance et de cosmopolitisme. Si en Afrique, la Jama'at khana absorbait les enfants métis et illégitimes en les baptisant (voir 3-a), les rendant frères et sœurs en religion, au Portugal, elle est ouverte à tous ceux qui veulent se convertir (portugais catholiques, hindous et même

sunnites !). « À la différence des autres musulmans, pour lesquels le Coran est l'unique référence, nous avons certes le Coran, mais aussi la Bible et d'autres livres. C'est pourquoi il nous faut un guide pour l'interprétation et c'est l'Aga Khan ». La multiplicité des sources religieuses mais aussi la diversité des populations ismaili, nécessitent une homogénéisation des prières, de la langue et des rituels. « Aujourd'hui, nous prions tous en arabe et non plus en gujarati mais les explications sont données dans la langue du pays. Ma fille donne des cours de religion en portugais à la Jama'at khana ».

- 53 La communauté en tant que référence religieuse mais aussi sociale est le lieu d'un travail volontaire et caritatif que Firoza accomplit régulièrement « dans le souci du bien être des autres, car si Dieu nous a donné des journées de 24 heures, nous pouvons consacrer une heure pour la communauté et pour l'Aga Khan ».
- 54 Au Mozambique comme au Portugal, Firoza avance toujours sur deux pieds : l'importance accordée aux études et la recherche d'un garant qui puisse assurer l'ascension sociale. À Lisbonne, le retour à la communauté ismaili devient alors possible, même désirable puisqu'elle y trouve les conditions de sa réussite économique, le sens de son insertion culturelle dans la société portugaise et le lieu exemplaire d'un cosmopolitisme tolérant.
- 55 Dans son récit, l'origine indienne ismaili retrouvée, boucle le sens de sa trajectoire, la propulse aujourd'hui dans une mission culturelle et lui permet une ascension sociale au sein de la société portugaise.
- 56 À l'inverse de Raiza, son insertion culturelle lusophone et sociale déjà forte dans le contexte de la colonie, lui permet de s'ancrer durablement dans la société portugaise. Elle y re-découvre des dimensions « inutilisées » dans le contexte antérieur (telles que son indianité et sa relation à la communauté ismaili) et les articule dans un jeu d'interfaces culturelles qui donnent sens à son existence lisboète.

Conclusion

- 57 Les séquences évoquées mettent en valeur un certain nombre d'éléments de départ qui sont porteurs à la fois d'ouverture et de contrainte dans le jeu des relations interpersonnelles qui se développent durant les enquêtes. Imbriqués dans le dit des entretiens, ces éléments font donc partie d'un matériau analysable. Autrement dit, ils tracent les potentialités ouvertes et les limites de cette recherche, voire de toute recherche.
- 58 Il s'est agi de femmes livrant à d'autres femmes le récit mémoriel de leurs relations avec les composantes de la société coloniale durant les années du colonialisme tardif portugais au Mozambique, années qui couvraient leur enfance, leur adolescence et pour certaines, celui du début de leur vie professionnelle. Dans la mesure où les interviewées et les enquêtrices appartenaient grosso modo à la même tranche d'âge, dans la mesure où C1 avait vécu spécifiquement ces mêmes années dans la colonie, la mise en condition, pour un récit de paroles et non un discours de la part de ces femmes, ne pouvait qu'être favorable. On a pu constater que ces conditions, également présentes pour les hommes enquêtés, créaient un climat a priori de confiance, sans pour autant que ces derniers aient parlé d'expériences aussi intimes, davantage soucieux de représenter leur communauté et son histoire à l'intérieur de l'expérience coloniale portugaise. Ils exprimaient les données familiales à travers leur intérêt pour les arbres généalogiques, mais nous avons peu ou pas d'éléments concernant le récit des origines, les contenus et les canaux de la

transmission. Cette parole spécifiquement féminine, comme certaines l'ont confirmée explicitement, a pu se dire face à d'autres femmes qui avaient déjà, une certitude quant au sens de cette parole sexuée et de ses conséquences sur les façons de dire l'histoire. À l'intérieur des récits, se plaçaient, bien entendu, toutes les « ruses » de l'identification à une portugalité acquise surtout durant ces dernières décennies de la colonisation, et qui renvoyaient les femmes à une supposée connivence avec C1 comme nous l'avons fait apparaître.

- 59 La présence de C2 et la situation de triangulation des deuxièmes entretiens pouvaient ouvrir (cas de Shirin) ou clore (cas de Raiza et de Firoza) une brèche apparue lors des premiers entretiens. Si le cas de Raiza illustre une clôture brutale, celle de Firoza est moins frontale et plus diffuse. Dans les séquences évoquées et relatives au second entretien, Firoza clôt une parole dont l'ouverture préalable était sans doute menaçante. Ainsi, la description du pèlerinage à la Mecque clôt et absout dans la religion la question délicate des relations entre les races indienne et africaine de son premier récit et la Jama'at Khana de Lisbonne est présentée à la fois comme un espace religieusement orthodoxe et tolérant. Cette double référence, truffée de mots en langue arabe, est clairement adressée à C2 qui doit bien l'entendre. Pour les femmes ismaili, c'est moins ce que disent les chercheuses que la posture (âge, nationalité, interfaces qui font écho aux leurs) qu'elles assument, qui sont pertinentes. C'est la perception qu'elles en ont qui semblent orienter le jeu entre la parole et le discours qu'elles tiennent à l'intention des chercheuses.
- 60 Ces récits de soi ont été drainés vers une autre fonction. Car, dans la mesure où ils sont construits dans l'après coup, les femmes les ont orientés spontanément vers une « cohérence » où elles ont mis en résonance des séquences de l'avant et l'après 75, attribuant aux premières, une valeur structurante pour leur personnalité. Au-delà de cette fonction qui porte sa part de nécessaire et incontournable « illusion », les récits qu'elles nous tiennent se déroulent alors qu'elles ont déjà atteint l'âge que leurs propres mères y avaient et qu'elles se trouvent en position de transmettre quelque chose à leurs enfants. Elles devenaient des passeuses dans le contexte post-75 à Lisbonne et elles se devaient de rassembler la mémoire familiale et communautaire, dans un même texte, pour leurs enfants.
- 61 Qu'est ce qui de l'âge, des interfaces en écho avec les chercheuses, de leur manière culturelle et féminine d'organiser le souvenir, de la cohérence qu'elle voudrait se donner et donner à voir serait le plus prégnant ? il est difficile de trancher. Certes, ces séquences de récits mémoriels tracent en pointillé, les modalités de l'écoute des chercheuses, mais surtout ils contribuent, au-delà des mobiles intimes de la parole de ces femmes ismaili, à leur reconnaissance pour une nouvelle manière d'approcher l'écriture de l'histoire. En l'occurrence, celles qui furent invisibles pour le colonisateur et pour leur propre communauté, parlent aujourd'hui du passé, le lient à leur présent et à l'avenir d'hommes et femmes qui, sans elles, seraient amnésiques.
- 62 Jusqu'à ce que le « trouble dans le genre » s'installe, les récits mémoriels sont culturellement et sexuellement organisés...

BIBLIOGRAPHIE

- CONCEIÇÃO A.M. AGOSTINHO DA., 2004. *Colonialismo e mulheres em Moçambique, Anos 50/60*, Mestrado en Histoire de l'Afrique, Faculté de Lettres de l'Université de Lisbonne, 150p, non publié
- KHOURI N., 2007. « Dans le labyrinthe des identités des ismailis lusophones » in C. DESLAURIER et D. JUHÉ-BEAULATON (dir.), *Afrique, terre d'histoire*. Paris, Karthala : 627-634.
- KHOURI N., PEREIRA LEITE J. & MASCARENHAS M.J. « De l'ombre à la lumière : mémoire de femmes ismaili », *Outre mers* (à paraître, décembre 2008).
- LUSOTOPIE, 1997. *Idéologies coloniales et identités nationales dans le monde lusophone*, Karthala.
- SOARES REBELO D. J., 1961. « Breve Apontamentos sobre um grupo de Indianos em Moçambique ; a Comunidade Ismailia Maometana », *Boletim da Sociedade da Colonia de Moçambique*, 30^e année, n. 128 : 83-89.
- WALJI, SHIRIN REMTULLA, 1974. *A History of the Ismaili Community in Tanzania*, PhD, University of Wisconsin.

ANNEXES

Mots d'origine étrangère

- Les Gînans sont des hymnes de la littérature religieuse des ismailis (Khodjas nizârites) de l'Inde et d'autres communautés de l'Asie du Sud. Ils ont été composés dans plusieurs langues indiennes et consignées surtout en écriture khojkî.
- La Jama'at khana signifie littéralement, la maison de la communauté. Dotée d'une salle de prières, elle est utilisée par les ismailis pour des activités religieuses, communautaires et culturelles.
- Firman, mot d'origine persane, farman, renvoie à un ordre, un édit d'un souverain, tant en Iran que dans l'empire ottoman. Les firmans de l'Aga Khan, chef spirituel et temporel des ismailis, ont donc une valeur performative.

Les Indiens du Mozambique

Dans la colonie de Mozambique, les Indiens sont loin de former un tout homogène que ce soit d'abord du point de vue du statut que leur octroie le colonisateur (les goanais catholiques et les autres) ou ensuite du point de vue de leurs appartenances religieuses (hindous, musulmans chiïtes et sunnites, parsis), ou encore du point de vue des différences intra-communautaires appréhendées en termes de hiérarchie chez les musulmans et de castes chez les hindous (appelées à se défaire ou à se consolider au fur et à mesure que s'accumulent les richesses et que leur est ouvert l'accès aux écoles de la colonie) ou enfin du point de vue des différences inter communautaires (les musulmans

sunnites se mélangeant plus facilement avec la population africaine, les ismailis et les hindous davantage fermés sur leur espace communautaire, les parsis ayant des rapports plus ouverts avec les colons).

Dans les années 30, les statistiques officielles distinguaient les indo-portugais et les indo-britanniques, appellations qui renvoyaient aux territoires originels de l'Inde sous domination portugaise ou britannique. Parmi les indo-portugais, ceux originaires de Damao et Diu, appelés « banéanes », hindous et musulmans, se sont fixés au Mozambique depuis 1686. Leur émigration s'est étalée jusqu'à la fin du 19^e siècle. Ils s'y sont établis soit comme commerçants dans l'île de Mozambique, les Terres Fermes adjacentes, les villes côtières de Beira, Quelimane, Inhambane (pour ne nommer que les plus importantes) liées à tout l'arrière pays à travers le réseau spécifique des « cantinas » qu'ils ont mis en place, soit comme agriculteurs et quelques uns comme *prazeiros* en Zambézie. D'autres indo-portugais, les « goeses » (goanais), convertis au catholicisme, sont les témoins de la liaison du Mozambique avec l'Empire des Indes. Ils restent sur le territoire en 1752, lorsque la province africaine s'est détachée de l'empire asiatique. Leur présence est beaucoup plus visible en 1898, date de la fondation de Lourenço Marques où ils ont surtout assuré les postes subalternes dans la fonction publique, ont constitué le clergé catholique, ont été employés dans les banques et certains ont même pu se réaliser dans les professions libérales. Les commerçants indo-britanniques (majoritairement musulmans, ismailis et sunnites, mais aussi hindous) sont tous originaires du Gujarat. Ils arrivent vers la fin du 19^e siècle, soit directement de cette province, soit indirectement de Zanzibar après la désagrégation de son empire marchand sous le coup des intérêts britanniques et allemands, soit encore d'Afrique du sud durant les deux premières décennies du 20^e siècle, lorsque se sont durcies les lois britanniques et afrikaaners vis à vis des commerçants et de la main d'oeuvre indienne dans les provinces du Natal et du Transvaal (fin des contrats des « indentured labourers »). Le transfert de la capitale de l'île de Mozambique à Lourenço Marques en 1898 a drainé d'une part cette forte migration qui a contribué à et qui a profité de la mise en valeur de ce pôle sud de la colonie, totalement inféodé à l'économie britannique du Transvaal. Il a d'autre part provoqué un mouvement migratoire à l'intérieur même de la colonie (des villes du nord et du centre vers le sud), tant et si bien que le recensement de 1928 relevait que 76 % des indo-portugais et 45 % des indo-britanniques étaient installés au sud du Save, pourcentages qui correspondaient respectivement à une population de 2363 et 2179 individus.

En ce qui concerne plus spécifiquement les ismailis, leur installation se fait entre 1880 et 1920. Beaucoup moins disséminés dans l'espace du territoire mozambicain que les autres indiens, ils s'installent au sud, dans la capitale et dans la province d'Inhambane et au nord dans la province de Mozambique. Ils quitteront massivement entre 1973 et 75, à la fin de la guerre coloniale, et s'installeront majoritairement à Lisbonne. Une petite minorité ira à Londres et à Vancouver, rejoignant, de ce fait, les ismailis venus d'Afrique orientale durant ces mêmes années. En 1974, dans la colonie de Mozambique, ils s'élevaient, selon les dires de la communauté, au nombre de 600 familles, soit près de 3000 individus.

NOTES

1. La recherche en cours « Ismailis de l'espace lusophone 1950-74 » s'inscrit dans un projet plus large concernant la contribution des indiens à l'histoire coloniale portugaise en Afrique. Elle est financée par la Fondation pour la Science et la Technologie, Lisbonne (FCT/ PTDC/ AFR/69150/2006) et s'étale sur une durée de trois ans. Le CESA/ISEG/UTL (Centro de estudos sobre Africa e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Université Technique de Lisbonne) en assume la responsabilité sous la direction de J.Pereira Leite (Prof. ISEG/UTL). Le CEMAF/ Paris (Centre d'étude des mondes africains, UMR8054, Université Paris1) en est le partenaire international. Les premiers entretiens concernant la communauté ismaili ont été menés entre 2005 et 2007. En ce qui concerne la présence des Indiens au Mozambique et afin d'y situer les Ismailis, nous proposons en annexe une très brève introduction.
2. Khouri N., *Dans le labyrinthe des identités des ismailis lusophones* in Afrique, terre d'histoire, C. Deslaurier et D. Juhé-Beaulaton (dir.), Karthala, 2007, 627-634.
3. Khouri N., Pereira Leite J., Mascarenhas MJ., *De l'ombre à la lumière : mémoire de femmes ismaili* in Revue Outre mers (à paraître, décembre 2008).
4. Sans tomber dans un substantialisme quelconque, il est nécessaire de reconnaître que pour les femmes de cette génération et de cette culture, leur parole renvoie à des relations précises entre les sexes qui se révèlent dans les entretiens soit dans la façon dont s'organisent les récits de mémoire soit dans les contenus mémoriels proprement dits. Ne pas reconnaître cette donnée primordiale aurait pu conduire tout simplement à ne pas comprendre comment la moitié d'une communauté a évolué, c'est-à-dire, a construit, dans les limites de son temps et à l'intérieur d'une culture indo-lusophone assumée, les marges d'autonomisation qui la distinguent de ses ascendants et qui en fera, dans le nouveau contexte de la métropole portugaise, des passeuses pour leurs propres enfants.
5. Tous les entretiens se sont déroulés en langue portugaise et ont suivi le même protocole. Chaque interviewée en a eu deux. Le premier a été mené de façon libre avec la chercheuse C1, le second, avec les deux chercheuses, C1 et C2, de façon plus directive demandant explicitement l'élaboration de certains points. La durée des entretiens a varié entre une heure et demie et trois heures. Le travail d'analyse entre les entretiens est le fait de trois chercheuses. La troisième, étrangère à la situation d'entretien, a un rôle d'indispensable garde fou. Si cet article n'engage que la responsabilité de son auteure, il est étroitement lié à cet effort collectif et soutenu d'élucidation des entretiens.
6. La conclusion de Domingo José Soares Rebelo (1961) dans sa note sur la communauté ismaili du Mozambique, peut encore être entendue à 50 ans d'intervalle : « On ne peut avoir accès à une quelconque information sur les activités de ce curieux groupe religieux d'Indiens. Les individus interviewés se sont montrés très réservés vis-à-vis des bonnes intentions de l'auteur. Très certainement, le Conseil suprême détient des informations de caractère économique. Le simple fait de les solliciter, auprès de ses membres, a abouti à une fin de non recevoir, nous avisant qu'une partie des informations ne nous seraient jamais fournies. L'auteur s'est alors tourné vers les fidèles de l'Aga Khan, jeunes et vieux, qui se sont limités, maintes fois, à lui fournir des réponses évasives » (traduit par N. Khouri). SOARES REBELO D. J. (Dr), 1961, « Breve Apontamentos sobre um grupo de Indianos em Moçambique ; a Comunidade Ismailia Maometana », *Boletim da Sociedade da Colonia de Moçambique*, 30^e année, n. 128 : 83-89.
7. Conceição A.M. Agostinho da, *Colonialismo e mulheres em Moçambique, Anos 50/60*, Mestrado en Histoire de l'Afrique, Faculté de Lettres de l'Université de Lisbonne, 2004, 150p, non publié.
8. Selon les statistiques officielles, il y a au Mozambique 20 000 portugais en 1930, 50 000 en 1950, 100 000 en 1960, 150 000 en 1970 et 200 000 en 1974 dont environ 50 000 resteront après 1975.

Notons les réserves bien connues du régime portugais à peupler sa colonie de peur de créer, à l'instar de l'expérience brésilienne, un nationalisme créole, qui lui serait fatal.

9. Le luso tropicalisme, idéologie forgée dans les années 30 par G. Freyre, caractérisait la spécificité de la « civilisation tropicale » du Brésil, en la renvoyant à l'idée de miscégenation et de fécondation réciproque (biologique et culturelle) des indiens, métis, noirs et blancs tout en magnifiant les efforts « christocentriques » des portugais sous les tropiques qui avaient su implanter des valeurs indépendantes par rapport à la race et à la civilisation nationale de ceux qui l'ont propagée. Cette idéologie, d'abord combattue par le pouvoir de Salazar, deviendra dans les années 60, la rationalisation du colonialisme portugais dans sa dernière phase. Voir à ce propos le numéro spécial de la revue *Lusotopie* consacré aux *Idéologies coloniales et identités nationales dans le monde lusophone*, Karthala, 1997.

10. Avec la révocation du système de l'indigénat (Décret Loi 43893 du 6/9/61), dans le cadre des changements de la politique coloniale portugaise des années 60, on assiste à la modification du régime juridique (décret 16 473, 6/2/1929) qui était appliqué aux indigènes des colonies africaines depuis 1929 et auxquels était nié le droit de citoyenneté portugaise.

11. L'ensemble des directives de l'Aga Khan sont issues de la conférence d'Evian (Suisse), 1952, où furent discutés les problèmes économiques et sociaux auxquels étaient confrontés les ismailis de toute l'Afrique orientale. Des firmans avaient déjà été émis dans ce sens depuis les années 40 mais avaient été suivis de peu d'effets. Voir la discussion de ce point pour la Tanzanie dans la thèse non publiée de Walji, Shirin Remtulla, *A History of the Ismaili Community in Tanzania*, PhD, University of Wisconsin, 1974.

12. Noter l'anadémisme du terme « arabe ». L'interviewée utilise un vocable actuel pour désigner les femmes indiennes sunnites du Mozambique qui, à l'époque ne s'identifiaient nullement à un islam moyen oriental.

13. Walzer M, *La révolution des saints*, Belin, 1987. Reprenant l'essentiel des travaux de Max Weber sur la question, l'auteur nous montre l'intérêt de lier l'économie domestique (household economy) aux valeurs et à une idéologie moralisatrices des classes moyennes au moment de leur ascension sociale dans une dynamique de modernisation.

14. Effectivement, au Mozambique, les sunnites n'étaient pas plus orthodoxes que les ismailis. Leur orthodoxie renvoie à un travail plus récent de la communauté sunnite du Portugal dans son ensemble et qui a eu pour conséquence de l'exposer à une certaine vulnérabilité après les événements du 11 septembre 2001. Afin de se démarquer, les membres de la communauté ismaili ont affiché un profil bas et ont fait valoir un discours de leur différence du point de vue de leur orthodoxie/arabité. Cet élément est une constante de tous les entretiens effectués après 2001.

RÉSUMÉS

À partir de séquences de récits de mémoire de femmes ismaili, interrogées à Lisbonne entre 2005 et 2007 sur leurs relations avec les populations composant la société coloniale des deux dernières décennies du colonialisme portugais au Mozambique, nous avons tenté d'analyser la place des chercheuses dans l'élaboration de ces récits mémoriels ainsi que sur les interfaces en écho qui peuvent conduire soit à une élaboration (objectivation) soit à une forclusion de la parole des interviewées.

Using sequences of the life-history narratives of Ismaili women interviewed in Lisbon between 2005 and 2007 about their relationships with the different groups that composed colonial society during the last two decades of Portuguese colonialism in Mozambique, this article attempts to analyse the researchers' place in the development of these life-history narratives as well as the interfaces that can lead to either the development (objectivation) or a foreclosure of the interviewees' speech.

INDEX

Mots-clés : femmes ismaili, Mozambique, récit mémoriel, Jama'at khana, temps générationnel, culture lusophone, interface/situation d'entretien

Keywords : Ismaili women, Mozambique, life-history narrative, Jama'at khana, generational time, Portuguese-speaking culture, interface, interview situation.

AUTEUR

NICOLE KHOURI

IEDES-Univ. Paris1 – 45bis av. de la Belle Gabrielle, 94736 Nogent-sur-Marne cedex - CEMAF/Paris,
UMR8171-CNRS/Paris 1
Khourin.n@wanadoo.fr