

CEsA

Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento
Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa

Colecção

Documentos de Trabalho

nº 91

Nicole Khouri, Joana Pereira Leite
e Maria José Mascarenhas

Les Departs des Ismailis du Mozambique:
*Réflexions sur le départ d'une communauté et
sa relation au secret.*

Lisboa
2011

*O CEa não confirma nem infirma
quaisquer opiniões expressas pelos autores
nos documentos que edita.*

Les departs des ismailis du Mozambique
*Réflexions sur le départ d'une communauté
et sa relation au secret.*

Lisbonne, le 11 juillet 2011.

**Nicole Khouri, Joana Pereira Leite
e Maria José Mascarenhas**

CEsA
Centre of African and Development Studies
Faculty of Economics and Management
Technical University of Lisbon

Interrogés sur leurs relations avec les différents groupes qui constituaient la société coloniale de Mozambique durant les dernières décennies de la colonisation portugaise, les membres de la communauté ismaili ont parlé de leur départ, qui s'est échelonné entre 1973 et 1976, comme faisant partie d'une scansion « naturelle » qui a clos leur installation dans la colonie depuis deux ou trois générations. Parler d'un départ communautaire et organisé s'est avéré une entreprise très délicate, comme si les attributs de cet événement renvoyaient à quelque chose d'interdit ou de difficilement dicible à des étrangers, en l'occurrence à des chercheurs.

La question d'un départ collectif de toute une communauté, a tout d'abord laissé la porte ouverte à de nombreuses interprétations liées à l'histoire immédiate de cet événement.

Notons qu'en premier lieu, la mobilisation pour un départ collectif de la part de la communauté ismaili avant avril 1974, avait pu fortement gêner le régime colonial portugais qui ne croyait pas encore à sa fin au Mozambique. L'organisation de ce départ en tant que fait collectif lui renvoyait le signe de l'irréversibilité d'un temps et le glas de l'ordre colonial. La communauté ismaili aurait-elle trahi le gouvernement de la colonie du fait d'avoir posé cet acte avant même la chute du régime colonial ? Son Chef, Aga Khan III n'avait-il pas assuré le gouvernement de Salazar des liens de loyauté de sa communauté à l'égard de l'orientation de la politique portugaise ? ¹

Vu du côté mozambicain, le départ collectif aurait-il trahi les populations africaines sur la terre desquelles cette communauté avait prospéré ? aurait-elle aussi trahi les Blancs mozambicains qui étaient restés et qui avaient donc assumé un autre choix ? Il va sans dire que pour le Frelimo, quitter, signifiait de toute évidence, trahir les idéaux de la lutte pour l'indépendance.

N'est-on pas là face à un cas classique de construction de la figure de l'étranger de l'intérieur pris dans la représentation de tous les groupes sociaux et de toutes les forces politiques qui, en temps de crise, le désignent à la réprobation et le situent à la marge ? Si une des faces du statut anthropologique de l'étranger renvoie à une dimension de la trahison potentielle dans la représentation que les autres se font de lui, l'autre face est celle de la dette de l'étranger à l'égard de ceux qui l'ont accueilli.

Mais pourquoi n'a-t-on pas parlé de trahison pour les Indiens musulmans sunnites autres qu'ismaïlis ou pour les Portugais qui sont partis au même moment ?

Est-ce la spécificité de ce départ, organisé et collectif, se passant à l'intérieur d'une communauté réputée « secrète »², qui engage une différence dans la perception de cet événement, autant pour ceux qui sont à l'extérieur que pour ses propres membres ?

C'est là qu'un autre type d'interprétation spécifique à la nature de la communauté ismaili pourrait être mise en avant. Nous connaissons l'allégeance de cette communauté envers l'autorité spirituelle et temporelle de son chef, l'Aga Khan. Dans certaines circonstances, la parole de Aga Khan, qui a valeur d'injonction pour sa communauté, exige l'obéissance et la tenue au secret des mesures qui la concernent. L'obéissance comme base indispensable pour

¹ voir la lettre de Aga Khan assurant le président Salazar de la loyauté de sa communauté durant les moments cruciaux de l'histoire politique de l'Inde moderne dans ses rapports avec l'Empire portugais. Lettre de Aga Khan du 5/6/51 (PIDE/DGS, processo 749/73. CI (2))

² La conclusion de Domingo José Soares Rebelo dans sa note sur la Communauté ismaili du Mozambique publiée en 1961, peut encore être entendue à quarante 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 Aga Khan, jeunes et vieux, qui se sont limités, maintes fois, à lui fournir des réponses évasives ». (*traduction de N.Khoury*) « Breves Apontamentos sobre um grupo de Indianos em Moçambique; a Comunidade Ismailia Maometana ». Domingos José Soares Rebelo, *Boletim da Sociedade da Colónia de Moçambique*, 30, 128, 1961, pp 83-89.

qu'un secret collectif soit conservé, renverraient-ils à un « habitus » ou plutôt à une disposition, toujours actualisée par le biais de procédures particulières, qui a des incidences sur l'organisation, sur la hiérarchisation (le chef, les responsables régionaux et locaux, les fidèles) et sur la logique de fonctionnement au quotidien de la communauté ismaili ? La dissimulation et le secret n'ont-ils d'ailleurs pas fait partie des constantes de son histoire ancienne et contemporaine ?

L'article vise à mettre en relation le Départ collectif et organisé de la Communauté ismaili du Mozambique, entre janvier 1973 et décembre 1976, pièce maîtresse du secret, avec ses différentes déclinaisons dans les récits des départs de ses propres membres.

L'intention de cet article ne vise pas à lever les raisons du tabou lié à cet événement collectif. Les chercheurs partent du constat que trente ans plus tard, lors d'entretiens menés avec des membres de la communauté ismaili originaire du Mozambique, cet événement demeure un tabou. Notre contribution réside dans l'analyse des *écarts* que nous avons pu repérer entre les récits que nous ont livrés les entretiens sur cet événement et un discours officiel minimal, construit lui-même a posteriori, dans les années 1990-2000.

Dans cet article, nous rendrons compte dans un premier moment :

- Des bribes d'une information, venues de l'extérieur, sur le départ collectif des Ismailis de la colonie de Mozambique. Nous le ferons à partir de rumeurs, de témoignages d'experts du terrain (avocats, journalistes), des sources de la Pide et de travaux académiques.
- Nous tenterons ensuite de mieux saisir la rupture d'un secret au fil du temps en formulant les *deux polarités* (le non-dit et le dit du départ collectif et organisé) au sein desquelles les interviewés naviguent, celle qu'ils ont vécue et qui est l'objet du secret et celle d'un discours officiel, destiné près de vingt ans plus tard, à fournir une relecture de l'événement et de l'histoire de la communauté à usage public.

Dans un second moment :

- Nous évaluerons *quantitativement* le phénomène du départ des Ismailis à l'aune des autres départs de la colonie à partir de 1974-1975.
- Puis nous avancerons une *analyse socio-anthropologique* des récits des femmes et des hommes sur leurs départs, récits ancrés à l'intérieur de trajectoires individuelles et qui révèlent pour chaque sujet un mode propre de situer sa parole par rapport aux deux polarités qui auront été évoquées.

Les entretiens avec les membres de la communauté se sont déroulés entre 2005 et 2008, à Lisbonne et à Maputo. Pour l'analyse de tous les récits, il est donc indispensable de situer la parole des interlocuteurs comme un effort de retour sur cet événement à partir de deux axes : celui d'une expérience existentielle (leur départ) et celui du discours de la Communauté (sur le Départ). Chacun de ces axes se dédouble comme suit. L'expérience existentielle renvoie à une mémoire du vécu au Mozambique qui n'est pas indifférente à la connotation, positive ou négative, que chacun a eu de son arrivée et de son vécu au Portugal. Le discours de la Communauté renvoie, quant à lui, à la fois à une injonction qui a circulé selon certaines modalités à l'intérieur de la communauté et à l'interprétation beaucoup plus tardive de cet événement, destinée tant à l'extérieur qu'aux ismailis qui l'ont intériorisée.

Enfin et en guise de conclusion, nous dégagerons la spécificité des relations entre *les départs* individuels ou familiaux, *le Départ* de la communauté et la question du *Secret* dans cette communauté.

I- Des bribes d'informations sur l'événement venues de l'extérieur

* Pour les Indiens sunnites originaires de la colonie³, comme pour la communauté hindoue, l'ordre de départ des Ismailis a été intimé par leur Chef suprême et certains y ont même vu une forme de protection dont eux-mêmes ne

³ Les entretiens avec les indiens sunnites originaires du Mozambique ont eu lieu au Portugal entre 1997 et 2002, avant que nous commencions notre terrain avec les membres de la communauté ismaili à Lisbonne. Notons qu'entre 1975 et 1982, le départ des indiens sunnites, nombreux (près de 10 000 sur une estimation de 30 000 Indiens toutes confessions confondues et résidents au Mozambique en 1974) n'eut point l'allure d'un départ communautaire. Parmi l'autre moitié, restée après

pouvaient pas jouir, car s'ils formaient une communauté ethno-religieuse, ils n'avaient pas à leur tête un chef qui, de plus, était perçu comme soucieux d'un meilleur avenir pour ses fidèles. La vente des biens par les Ismailis en tant que signal d'une communauté qui organise son départ, et non pas en tant que décisions individuelles, faisait partie des rumeurs qui circulaient dans leur milieu avant avril 1974.

*Le témoignage d'*Adrião Rodrigues*,⁴ avocat démocrate et vice-président de la Banque Centrale du Mozambique (ex BNU) après l'indépendance, atteste de la perplexité occasionnée par la fermeture de certaines maisons de commerce ismaili avant le 25 avril 1974 et relate la saga du plus prestigieux négociant ismaili de Lourenço Marques, Gulamhussen Ginà, qui a pu garantir le transfert de ses fonds vers l'extérieur en achetant toute la production de coprah du pays en 1975 et en l'exportant au Pakistan. Ceci fut fait en totale conformité avec la législation coloniale encore en vigueur. L'achat de la récolte auprès des producteurs s'est effectué à un prix supérieur à celui fixé par le marché. Pour cela, il a dû vendre préalablement le maximum de ses biens (ce qui laisse supposer une puissance économique assez exceptionnelle) pour disposer d'escudos mozambicains, fort bien cotés dans le marché des changes. Il paya également à la Banque Centrale, et selon la loi, les droits à l'exportation qui permettaient au cargo de quitter le port de Lourenço Marques pour le Pakistan, procédure de laquelle dépendaient les autorisations nécessaires au débarquement du coprah dans le port de destination. La contre-valeur en devises de sa marchandise devait lui être remise, au Pakistan, par son importateur. Ce transfert très habile, rapide et massif de devises vers l'extérieur, qui ne pouvait donc pas entrer dans le Fonds des changes du Mozambique, avait échappé au contrôle du jeune gouvernement mozambicain. C'est alors que ce dernier, alerté par la quantité de devises perdues, mit en vigueur une loi exigeant que toutes les exportations soient dorénavant effectuées en devises. Il se tourna vers l'avocat pour savoir s'il y avait une procédure à l'encontre de ce commerçant ismaili. Aucune, répondit l'avocat, le commerçant ayant agi selon la loi portugaise en cours et la seule solution serait la négociation. En effet, des représentants du Frelimo rencontrèrent le prestigieux commerçant au Portugal, qui proposa de remettre au gouvernement mozambicain la moitié de la valeur en devises du coprah exporté. Il laissait ainsi la porte ouverte à un futur retour au Mozambique.

*Ouvertes au public en 2001, certaines sources de la Pide se réfèrent explicitement aux préparatifs du départ de la communauté ismaili, à la préoccupation du régime face à cette mobilisation et à ses conséquences quant à la déstabilisation de la société coloniale. Un rapport du Chef de cabinet du Commandant en Chef des Forces Armées du Mozambique adressé au Chef de cabinet du Gouvernement général de la Province, daté du 6 juillet 1973⁵ affirme que « Ali Khan (prince ismaélite vivant à l'étranger) a envoyé une directive aux dirigeants de la colonie ismaélite du Mozambique » comprenant les informations suivantes :

- d'ici trois ans, c'est-à-dire en 1976, il y aura une invasion organisée par la Chine à partir du nord du Mozambique, en appui au Frelimo, à laquelle les forces armées portugaises ne seront pas en mesure de s'opposer.
- les Ismaélites du Mozambique devraient préparer leur sortie pour de nouvelles destinations. Les plus favorables seraient l'Angleterre, le Venezuela et le Portugal. La métropole étant préférable comme destination première des capitaux transférés.
- durant ces trois ans, les Ismaélites devront avoir vendu tous leurs biens.

D'ailleurs, dit l'auteur du rapport:

- Une commission d'Ismaélites de Lourenço Marques s'est rendue dans le District de Mozambique (Nampula, île de Mozambique, Antonio Enes) ainsi qu'à Porto Amelia, au milieu du mois de mars 1973. Sous la couverture de

l'indépendance du Mozambique, nombreux ont été ceux qui y ont assumé les rôles d'entrepreneurs économiques, d'élites politiques et administratives liées au Frelimo. Entre le Portugal et le Mozambique, les familles indiennes sunnites ont toujours conservé des liens ténus. Voir les thèses de Anabela Soriano Carvalho « *O empresariado islâmico em Moçambique no período pós-colonial, 1974-1994* » ISEG/UTL, Lisbonne, 1999 et de Feliciano José Buralho de Mira « *Les élites et les entrepreneurs au Mozambique : globalisation, systèmes de pouvoir et reclassements sociaux, 1987-1999* » EHESS, Paris ISEG/UTL, Lisbonne, 2005.

⁴ entretien réalisé à Lisbonne en 2010.

⁵ Archives Nationales de Torre do Tombo (ANTT), Lisbonne, PIDE « Ismaelitas em Moçambique », Processo 749/73, CI(2),Cx 7864.

réunions spirituelles, les membres de la commission ont transmis le message. Suite à cela, de nombreux Ismaélites ont vendu des immeubles et des négoce, ont passé à cet effet des annonces dans les journaux et certains se sont rendus en métropole.

- Une avant-garde issue des familles ismaélites s'y trouve déjà et tente, semble-t-il, d'y établir des affaires.

- L'inquiétude gagne des Européens résidents au Mozambique, amis des Ismaélites et qui eux aussi, reviennent en métropole (quatre cas ont été attestés pour la ville d'Antonio Enes).

Suivaient les commentaires de l'auteur de ce rapport concernant d'une part, l'impact psychologique d'une telle mobilisation sur toute la population de la colonie et d'autre part, la nécessité de vérifier la valeur du change de l'escudo mozambicain contre d'autres monnaies. Il préconisait par exemple, la surveillance des frontières et particulièrement celle avec le Malawi où, selon des rumeurs, l'escudo revenait aux agents du Frelimo qui payaient leurs affiliés et leurs informateurs au Mozambique. Encore serait-il bon de veiller au taux de change de l'escudo mozambicain contre l'escudo métropolitain. Ce dernier, selon d'autres rumeurs, a enregistré une dévalorisation de plus de 30% en mai 1973 alors qu'elle n'était que de 20%, en juin 1971.

A la demande du Gouverneur Général, une vérification des éléments contenus dans ce rapport fut très rapidement réalisée par la Direction Générale de la Sécurité (DGS). Cette dernière confirma la mobilisation financière des Ismaélites (vente des divers biens, remises clandestines des sommes d'argent à l'extérieur), mais ne put ni infirmer ni confirmer « l'envoi de quelconques instructions ou de directives émanant de hauts dignitaires ismaélites résidant à l'étranger ».⁶

La vérification de ces propos est, jusqu'aujourd'hui, difficile à établir⁷ dans la mesure où ne disposons pas d'autres sources écrites officielles ou émanant de la communauté en question. Ce qui mérite d'être souligné, c'est, l'effet de la mise à la disposition du public de ce document, et donc aussi de n'importe quel membre de la communauté ismaili. Ce document a suscité l'effroi de la première personne de confiance à laquelle nous l'avons montré, qui nous pria de ne pas l'utiliser comme média durant les entretiens et de n'y faire aucunement allusion. Il jugeait cela très compromettant. Ce détail, dont nous ne mesurons pas toute l'importance au départ de notre recherche, et cette réserve que nous avons respectée, nous a immédiatement amenées à nous poser la question de la nature de l'injonction à quitter la colonie et du degré de connaissance dont les membres de cette communauté avaient pu disposer. Qui savait quoi ? Quelle était la place au sein de la communauté de ceux qui ont été chargés de diffuser l'information ? A qui s'étaient-ils adressés durant leurs réunions ? aux chefs de famille ? Quelle information ces derniers avaient-ils fait passer à leurs familiers ? Ceux qui avaient été contactés, avaient-ils été tenus au secret ? Quelles avaient été les modalités de la réception de cette injonction ? Y avait-il des niveaux de connaissance selon la position hiérarchique des fidèles dans la communauté ? S'agissait-il des mêmes individus qui ont pesé dans la décision de cette orientation / injonction à un haut niveau (auprès du Conseil Suprême de l'Afrique⁸ et des plus hautes instances de la communauté ismaili) et ceux qui ont été chargés d'exécuter une telle tâche de mobilisation / persuasion au niveau local de la colonie du Mozambique ? On peut supposer que le poids stratégique des élites économiques ismaili n'implique pas nécessairement les qualités de force morale, de charisme personnel et de don de persuasion, nécessaires à celui (ou à ceux) qui sera (seront) en charge d'alerter les familles et de faire passer le message.

Toutes ces interrogations, liées à une sociologie du fonctionnement du secret au sein d'une communauté qui, comme nous l'évoquons plus haut, avaient débouté d'autres chercheurs, n'invalident point l'intérêt pour des questions et des réponses plus triviales. Dans le contexte de la société coloniale et surtout en temps de guerre, la police politique qui n'était pas indifférente aux mobilisations des Ismailis jusqu'en juillet 1973, « avait des contacts avec les responsables de la communauté, des relations personnelles, de confiance ou du moins de mutuelle

⁶ Note de la DGS du 20 juillet 1973, sous le titre «*Estado de espírito das populações. Comunidade ismaelita de Moçambique*» PIDE/DGS, Processo 749/73, CI(2).

⁷ Nous verrons plus loin, qu'un de nos interlocuteurs (Ali) attestera la vraisemblance de ces propos et qu'un autre (Sadrudin) le fera de manière voilée.

⁸ Dans la hiérarchie des institutions ismaili, le Mozambique relevait de deux Conseils Provinciaux (l'un au nord et l'autre au sud) et d'un Conseil Territorial lequel était représenté à l'intérieur du Conseil Suprême pour l'Afrique. A cette époque, Aga Khan résidait à Saint Moritz en Suisse.

convenance. Certainement, c'est la capacité de dissimulation qui triomphait de l'argutie policière. La DGS n'a pas identifié avec rigueur que les mouvements pressentis étaient le début de l'exécution d'un plan irréversible de *partir* »⁹(A.Melo)

*L'article de A.Melo sur la « Diaspora Ismaélite : préparation et départ, vécus de la migration des années 1970 » paru en 2008, constitue la première version académique sur ce thème, fondée sur une analyse des archives portugaises éclairées par des témoignages dignes de foi des membres de la communauté résidents à Lisbonne. La lecture de cet article, par quelques membres de la communauté, suscita des réactions contrastées. Certains affichèrent une sorte d'étonnement à propos de tant d'éléments exposés ou révélés autour de la question du départ de la communauté du Mozambique, une curiosité pour les documents qui s'y référaient et un désir d'y accéder. D'autres, se montrèrent méfiants vis-à-vis du contenu de l'article qui avait insinué la nature collective et organisée du départ et cherchèrent à rectifier une telle version : le départ n'était qu'un conseil de Aga Khan, une orientation pour l'ensemble de ses communautés vivant en Afrique. La décision de migrer appartenait aux familles, le Portugal était une destination préconisée en fonction de la langue et de la culture maîtrisées par cette communauté. C'est d'ailleurs en ce sens que s'est orienté le discours officiel énoncé, depuis les années 1990, sur cet événement.

Notons cependant, que l'événement du départ, à trente ans d'intervalle, et malgré la relecture historique officialisée dans les années 1990, continue à troubler les membres de la communauté qui l'avaient vécu.

*Lors d'une conférence de presse organisée en 2007, à l'hôtel Polana de Maputo, à l'occasion de la préparation du voyage imminent de Aga Khan au Mozambique, le directeur des journaux *Canal de Moçambique* et *Zambeze*¹⁰ posa la question suivante: "Nous savons que presque tous les Ismailis ont abandonné le Mozambique au moment de l'indépendance. Nous constatons aujourd'hui leur retour massif. Pourriez-vous expliquer le fondement de ce changement de décision?" Un froid glacial s'abattit, puis une personne du Département politique de la Fondation Aga Khan répondit : « *Les fils de Chissano ont étudié dans les écoles de l'AK en Tanzanie pendant la guerre de libération et un de ses fils a été soigné à l'hôpital de l'AK à Dar es Salam* ».

Ce que voulait laisser entendre cette réponse, diplomatiquement correcte, est un élément de continuité depuis 1974. La nouveauté de ce discours résida dans l'invention d'une continuité dans le Mozambique indépendant, construction jusqu'alors insoupçonnable pour nous, chercheurs qui, jusqu'à ce moment de l'enquête, en 2008, n'avions recueilli que les récits des membres de la communauté vivant à Lisbonne. Or, ces derniers affirmaient sans féir, leur portugalité citoyenne et culturelle. Pour justifier le retour des Ismailis au Mozambique¹¹ à partir de 1993, une autre dimension a été convoquée. Faute de pouvoir affirmer une proximité idéologique avec le Frelimo, c'est une proximité avec les instances du pouvoir politique qui y est avancée.

Que ce soit au Portugal ou au Mozambique, il semble que la question du départ collectif de la communauté a constitué le nœud gordien de tous les récits recueillis, pour rendre compte d'une « continuité » ancrée dans une histoire portugaise ou mozambicaine. Nous verrons que l'invention de la continuité est présente dans tous les récits à partir du départ comme point focal. La mise en avant d'une non-continuité, situant la question du départ comme un maillon dans une longue chaîne de migrations, constitue-t-elle une meilleure solution ?

⁹ A.Melo (2008), « *A diaspora ismaelita* » in Lusotopie, Indiens du Mozambique et d'Afrique orientale, XV(1), 2008, pp97-102.

¹⁰ *Zambeze* et *Canal de Moçambique* sont deux journaux critiques du gouvernement mozambicain, dont la responsabilité éditoriale revient à Fernando Veloso, journaliste originaire de Beira. Durant notre présence au Mozambique, en 2008, le premier journal était hebdomadaire avec un support papier, le second, quotidien et en ligne. Seul le second est encore diffusé aujourd'hui.

¹¹ Notons que pour les Mozambicains (blancs et africains), les Ismailis qui retournent sont appelés *Portugais* et ceux dont se souviennent les Blancs sont appelés les *disciples de Aga Khan*. Pour les musulmans mozambicains ainsi que pour les Indiens sunnites, ce sont des *khojas*. Néanmoins, les Blancs mozambicains persistent dans une ignorance quasi totale de cette communauté et le terme *disciples de Aga Khan*, recouvre l'idée de richesse qu'ils pensent comme un apanage qui est lié de tout temps à cette communauté. De plus, ils ignorent tout du fondement religieux de cette communauté musulmane et chiite.

Dans la perspective d'un retour au Mozambique après l'avoir quitté d'une manière qui demeure différente de celle des autres indiens, il est nécessaire de distinguer les retours individuels de la volonté d'implantation des projets de l'Aga Khan à travers son réseau AKDN (Aga Khan Development Network). Cette distinction est nécessaire, bien que difficile, car, autant les Ismailis, de retour depuis le début des années 1990, instrumentalisent leur appartenance à la communauté pour asseoir leurs projets, autant, et réciproquement, le réseau de Aga Khan a besoin de ses fidèles déjà installés pour tisser des liens avec les populations mozambicaines et avec le pouvoir¹².

Les diverses rumeurs sur le départ de la communauté ismaili en tant que fait collectif, voire organisé, les documents de la DGS récemment ouverts au public, les témoignages de ceux qui l'ont côtoyée ou qui en ont une connaissance professionnelle à un moment donné, ainsi que les travaux de chercheurs en sciences sociales, obligent, tant ses membres que les instances responsables, à produire une lecture intelligible de cet événement crucial pris dans un nouveau contexte historique, post colonial. La nouvelle dimension de l'interprétation ismaili officielle renvoie désormais à une réalité d'une extrême importance, dans la mesure où le Portugal a été choisi comme lieu stratégique des projets de l'AKDN pour l'ensemble de l'Afrique et dans la mesure où l'Afrique a été désignée explicitement comme un continent, où il est à nouveau possible et souhaitable d'investir et de prospérer.

I-A la production d'un discours officiel, minimal et consensuel : Sua Alteza aconselhou¹³

Dans nos entretiens, qui se sont déroulés entre 2005 et 2008, la question du départ qu'elle fût énoncée comme personnelle, familiale ou collective, continuait à travailler les membres de la communauté. Leurs récits se sont forcément organisés (inconsciemment ou consciemment) par rapport aux deux polarités d'un discours émis par les instances suprêmes de la communauté. À un pôle, s'est situé le discours secret, avec lequel les instances responsables de la communauté se sont adressées à leurs membres au Mozambique à partir de mars 1973. À l'autre pôle, s'est exprimé un discours officiel, dans les années 1990, au Portugal¹⁴, destiné à fournir une relecture de cet événement et de l'histoire de la communauté à usage public.

Pour la clarté de l'exposition et pour mieux saisir ultérieurement, la richesse et la complexité des récits des interviewés concernant leurs départs, nous commencerons par restituer les deux polarités à partir de deux entretiens qui se sont situés d'emblée dans l'une ou l'autre.

Le départ est un ordre pour toute la communauté qu'il faut persuader et organiser.

Ali ¹⁵ présente un récit dont la parole est la mémoire vivante de sa communauté et dont il se considère le dépositaire. Il a aussi été très proche des responsables qui ont organisé le départ du Mozambique et un des pionniers de la prospection et de l'installation à Lisbonne de sa communauté.

- « Il y eut le 25 avril, mais c'est pourtant bien avant que notre communauté a commencé à quitter le Mozambique. Aga Khan a conseillé d'oublier l'Afrique. Alors s'est posée la question : pour aller où ? ni l'Inde ni le Pakistan, car ce sont des pays sous-développés ; ni le Brésil, car c'est un pays instable politiquement. Reste le Portugal qui présentait des avantages, la culture et la langue que nous connaissions » dit-il « X a rendu visite à Aga Khan et à son retour, a transmis le conseil d'abord au Conseil de la communauté à LM, puis ceci a été divulgué à tous les membres de la communauté, au sud et au nord. Nous avons commencé à en parler et les rumeurs se sont vite répandues hors de l'espace de la communauté et c'est ainsi que la Pide a eu vent de la chose...Je tiens à souligner qu'il y eût d'autres

¹² Nous ne sommes pas en mesure d'élaborer l'analyse subtile de ces liens qui se sont construits entre les individus en tant que tels et les projets de l'AKDN. Nous espérons que les résultats d'une étude en cours nous éclairera là dessus.

¹³ Dans la langue portugaise, le verbe *aconselhar* (*conseiller*) couvre des significations qui vont de l'impératif catégorique au simple conseil. Il laisse à la discrétion de l'interlocuteur le choix convenable ad hoc. Pour la communauté ismaili qui parle le gujarati, cela a-t-il été présenté comme un farman, une talika ? et dans quelles circonstances sociales ou politiques, un farman a-t-il une valeur d'autorité aussi forte qu'une fatwa ?

¹⁴ Le Centre Ismaili a été inauguré en 1998 et a permis une visibilité de la communauté à Lisbonne.

¹⁵ A la demande des interviewés, tous les noms ont été changés.

*présidents avant qui avaient transmis le conseil, mais cela n'avait jamais marché car personne ne voulait sortir ou personne ne voulait comprendre. D'ailleurs, même cette fois-ci, ça n'a pas été facile de convaincre les familles. Alors, ils ont fait défiler les 600 familles, une à une, c'est-à-dire, les chefs de familles qui représentaient les 3000 membres que nous étions à cette époque et ils leur ont demandé de vendre tous leurs biens. Nous avons tous obéi. Aga Khan dit et nous faisons ».*¹⁶

Cette première partie du récit mérite un temps d'arrêt. S'agissait-il d'un conseil ou d'un ordre ? Sans doute Aga Khan avait un plan d'ensemble pour ses communautés d'Afrique et sans doute que X avait aussi une idée.¹⁷ S'il est exact qu'il y eut un conseil déjà émis à d'autres occasions, c'est cette fois-ci qu'il a pris la valeur d'une injonction et on est en droit de penser que l'expérience de l'Ouganda en 1972, a dû peser très lourd. Ensuite, l'usage d'un sujet indéfini dans « *ils ont fait défilé les 600 familles...* », semble référer à des membres du Conseil de la communauté en tournée. Or, dans une première version de notre interviewé, il s'agissait de X qui s'était rendu auprès des familles afin de les convaincre de vendre leurs biens et de partir. Est-on en présence d'un récit qui se construit au fil du temps, passant d'une présentation personifiée à une affaire qui incombe à un Conseil communautaire ? Quel serait l'enjeu d'un tel glissement qui suppose l'effacement des noms propres au profit d'une entité institutionnelle ? Il serait judicieux de rapprocher cette hypothèse de la réaction d'un membre de la communauté vis-à-vis du document de la Pide que nous lui avions montré et qui s'inquiétait justement de la présence de noms propres qui pourraient porter préjudice aux familles. On peut légitimement se demander qui leur porterait préjudice, sinon les autres membres de la communauté, qui apprendraient des éléments tenus jusque-là hors de leur connaissance.¹⁸

Interrogé à propos de liens entre la Pide et les membres de la communauté, Ali a affirmé qu'existaient « *des liens d'amitié, mais personne ne savait qui était à la tête de la PIDE. Ils allaient ensemble au casino au Swaziland. Un des responsables de la PIDE a demandé à X une explication sur les rumeurs du départ des Ismailis. X répondit que Aga Khan a conseillé aux familles vivant dans l'arrière pays de se rendre à Nampula, à Beira, à LM et au Portugal. Mais pas tous au Portugal. En réalité, Aga Khan n'a pas dit cela, mais c'est ainsi que X s'en est bien sorti !* »

Ali a quitté le Mozambique en tant que pionnier pour préparer l'arrivée des autres. Il souligne que, bien que n'étant pas portugais de souche, les Ismailis, à la différence des retornados et des autres Indiens, possédaient une orientation (de Aga Khan), une éducation et des capitaux. Arrivés plus tôt que les autres, dès 1973, et ne rencontrant pas une franche concurrence, ils ont été avantagés quant aux créneaux professionnels dans lesquels ils ont pu s'insérer. « *nous avons été bien reçus... Tout est mieux ici que là-bas* ». Dans cette dernière appréciation, nous devons entendre la conjonction de deux éléments. D'une part, la position privilégiée de Ali en tant que pionnier et passeur¹⁹ pour sa communauté au moment du départ de la colonie et de l'arrivée au Portugal. Cette place lui est reconnue par toute la communauté en raison de son charisme et la loyauté de sa personne. D'autre part, ce que lui a offert la société portugaise comme possibilité d'intégration économique et citoyenne mettait fin à une trajectoire économique familiale très précaire à Lourenço Marques et à une situation d'humiliation parfois tue²⁰ dans son expérience de vie dans la colonie.

¹⁶ Entretien du 22 juin 2005.

¹⁷ Voir l'interprétation de A.Melo que nous partageons (op.cit.)

¹⁸ Cela nous renvoie aux cercles de connaissance dans le fonctionnement des sociétés secrètes analysées par Simmel que nous évoquerons dans la conclusion de l'article.

¹⁹ Ces rôles, il les assume à son arrivée à Lisbonne à partir d'un restaurant dont il est le propriétaire. Il raconte l'histoire de sa communauté à ses clients portugais, majoritairement des journalistes. Il fait une sorte d'étude de marché et de prospection en vue de l'établissement imminent des Ismailis dans la métropole. Il est le garant (fiador) auprès des propriétaires pour la location des logements des nouveaux arrivants. Il a le goût du risque qui lui permet de s'autonomiser, de faire de nouvelles affaires...

²⁰ Dans la colonie, tous les gestes de la vie quotidienne étaient marqués par ce qu'il appelle la « *différence* » : papiers officiels où il fallait marquer « *indianos* », exemption du service militaire jusqu'en 1956 en échange du paiement d'une taxe militaire « *On n'appelait pas les Indiens au service militaire. Pourquoi ne nous considérait-on pas portugais ?* », expérience vécue du racisme envers les noirs « *un jour, quand j'étais à Liupe, dans le nord, j'ai entendu des cris terribles, puis j'ai vu quatre cipayes écartelant un homme nu et un cinquième qui le battait atrocement avec un gros tuyau. Cela m'a torturé longtemps. J'ai revu si souvent cette séquence dans ma tête... quand nous sommes arrivés ici (à Lisbonne), ça n'a pas été la même chose. Je n'ai pas senti ces*

Vingt cinq ans plus tard, des Ismailis retournent au Mozambique « *Actuellement, au Mozambique, il y a près de 300 Ismailis dont près de 250 sont arrivés, dans les années 1980, du sous-continent indien. Personne de la communauté n'est resté après 1975*²¹. *Ceux qui sont allés en Afrique du sud ont commencé à revenir en 1986/87*²², *ceux installés à Lisbonne ont fait le va et vient à partir de 1998 ...je ne peux envisager d'y retourner pour gagner de l'argent, ce n'est pas une raison suffisante ...Quant à la Fondation Aga Khan, elle investit dans des domaines précis après avoir étudié la situation économique du pays et les besoins des populations. »*

Le départ est une orientation : chacun est responsable de son bon choix

*« Je ne sais pas si les archives y font référence, mais des personnes de l'extérieur de la communauté disent que nous sommes sortis parce que Son Altesse nous a dit de partir. Non, cela ne correspond pas à la vérité. Quand on a renseigné Son Altesse*²³, *au moment où la guerre commençait et qu'elle prenait une certaine tournure, il nous a dit : N'oubliez pas que l'Afrique est un continent qui va souffrir des transformations et que le processus africain est irréversible. Ainsi, je vous conseille de vous munir de conditions, particulièrement pour vos enfants, en termes d'éducation, de formation académique. Si vous êtes obligés de sortir, optez pour un pays où vous pourrez être ensemble, vu que vous êtes une petite communauté. Dans un grand pays, vous serez dispersés. Prenez en considération la langue d'origine, celle où vous êtes et qui est le portugais.... De facto, tous sont allés au Portugal, puis certains, au Canada ou à Londres » (entretien réalisé à Maputo le 7 juillet 2008).*

Le conseil de Aga Khan formulé par Kassam, avec beaucoup d'officialité, vise tout d'abord à couper court à toutes les rumeurs, y compris à des archives douteuses sur lesquelles s'appuieraient des travaux universitaires, qui circulent sur le départ supposé collectif et organisé de la communauté d'une part et sur les dires déformés prêtés à Aga Khan, d'autre part.

Il vise ensuite à nous faire entendre que le conseil et l'analyse lucide du Chef, n'est pas pour autant une injonction et n'a pas de valeur coercitive. Ce n'est pas un *farman* pour sa communauté. D'ailleurs, Kassam lui-même formule les raisons de son départ en 1975-76 comme déconnecté de sa communauté, et lié à une convenance pour affaires professionnelles. Cette deuxième précaution du récit, qui prétend illustrer le discours officiel, a pour fonction à la fois d'éluder la question du départ en tant que collectif et organisé ainsi que la question, négativement perçue de l'extérieur, surtout dans un contexte libéral et européen, de l'obéissance aveugle ou du devoir d'obéissance de la communauté ismaili à l'égard de son Chef ; ce qui conduirait à confondre le fonctionnement de la communauté avec une secte. Le conseil, tel que présenté par Kassam, laisse à chacun le choix de partir ou de rester à la lumière d'un jugement personnel éclairé par celui de Aga Khan.

Enfin, s'il n'y a pas eu une injonction à quitter et si c'est la perception personnelle de la situation qui dicte le choix, on arrive à libérer la parole de Aga Khan d'un carcan qui l'aurait mis en contradiction avec ses nouvelles mesures d'encouragements et d'actions au retour en Afrique depuis le début des années 1990. En laissant au verbe *aconselhar* une acception large et non restrictive, on sauve la parole du Chef d'une contradiction qui serait difficile à assumer (celle qui renvoie au conseil/ ordre de partir émis en 1972 et le conseil de revenir dans les années 1990).

Pour le chercheur, ce n'est pas tant le collage à une véracité de Sa Parole qui compte (et ce n'est pas le travail des chercheurs de jouer aux censeurs) mais la manière dont les fidèles l'ont vécue, se sont organisés en fonction d'une

mêmes choses, car ici, le peuple avait aussi beaucoup souffert sous Salazar...c'est la première fois que je parle de ces différences et de la discrimination...il faut inventer pour survivre » (entretien Lisbonne, 28 septembre 2005).

²¹ Grâce au recoupement de témoignages oraux, nous savons qu'une demi-douzaine d'Ismailis sont restés au Mozambique.

²² Ces années correspondent à l'ouverture du Mozambique à l'économie de marché, la guerre se poursuivant. Les accords de paix n'auront lieu qu'en 1992.

²³ Notons que dans l'expression utilisée « *quando A Sua Alteza foi abordado* », (et que nous avons librement traduit par: quand on a renseigné Son Altesse), la forme passive permet de retenir le sujet concret de l'énonciation et de ne donner aucune indication sur les personnes qui ont abordé Son Altesse. Cela laisse aussi planer l'ignorance quant à leur place religieuse ou éventuellement à leur poids économique dans la communauté, et à leur investiture en tant que responsables, à leur retour au Mozambique, de la mobilisation et de l'organisation du départ des fidèles.

éventuelle sanction communautaire et ont transformé leurs vies. Il n'en reste pas moins que la sanction diffuse, qui a influencé le destin de cette communauté en tant que telle, finit par situer le récit de Kassam, et d'ailleurs tous les récits, comme nous le verrons plus loin, dans un malaise entre ce qui s'est dit et qu'ils ont vécu au moment du départ, et la référence à un nouveau discours, construit depuis une quinzaine d'années, sous la bannière duquel il est préférable de se ranger. Il s'agit du Mozambique dans lequel ils reviennent comme des « *Portugais du Mozambique* »²⁴. Entre les deux moments, la communauté aurait simplement migré d'un territoire à un autre, et tous les processus sont réversibles avec le temps, que ce soit le temps des cycles économiques ou le temps des opportunités générationnelles. Pris dans cette grille de lecture, le départ du Mozambique n'aurait rien à voir avec une interrogation particulière qui susciterait l'attention d'un chercheur, qui n'a pas à fouiner dans un quelconque secret ou dans un non-dit. Le départ est alors à insérer dans une série de migrations et de mobilités diasporiques qui le banalisent.

Si le récit de Ali est énoncé à partir de l'arrivée au Portugal et de son expérience dans la péninsule, celui de Kassam est énoncé à partir du retour au Mozambique. La redéfinition du Départ pour cette communauté est bien prise entre deux bornes constituées par un secret lié tant à la question de son départ qu'à celui de son retour.

Ces deux récits sur le départ sont suffisamment contrastés. Ils constituent les deux pôles explicites entre lesquels tous les autres récits se situent. Soulignons que la première polarité demeurant cachée volontairement ou involontairement, constitue une sorte de strate enfouie, vécue à la fois de manière variable et personnelle et dont la connaissance passée ou l'énonciation actuelle dépend de la place occupée par le fidèle au sein de sa communauté.

II-L'évaluation quantitative des départs des ismailis.

Nous proposons d'évaluer quantitativement le phénomène des départs des Ismailis à la lumière des autres départs de la colonie qui se sont échelonnés durant la même période.

Le rythme des départs des ismailis

Nous pouvons analyser ce rythme grâce aux données disponibles fournies par le travail de A.Melo (*op.cit*) selon des « *sources internes dignes de foi* ». La préparation au départ commence en décembre 1972 et le départ s'achève en décembre 1976. Selon notre auteur, les départs qui concernent environ 600 familles, c'est à dire, 3 810 personnes, se sont échelonnés comme suit :

- jusqu'à juillet 1973 : 110.
- jusqu'à avril 1974 : 200 (révolution du 25 avril 74 et évènements du 7 septembre, accords de Lusaka).
- jusqu'à juin 1975 : 500 (Gouvernement de transition/ indépendance du Mozambique).
- jusqu'à décembre 1975 : 1000 (entrée de Samora Machel en juin 1975 et premiers du gouvernement du Frelimo)
- jusqu'à décembre 1976 : 2000 (début des politiques socialistes et des nationalisations du Frelimo).

Il est donc possible d'analyser l'évolution du flux des sorties : la plus grande partie des départs a eu lieu après juin 1975 (3000 personnes), seules 810 personnes étaient parties auparavant.

Le traitement statistique des retornados

L'ouvrage « Portugal, país de imigração », édité par l'Institut d'études pour le Développement, IED, Lisbonne, 1991, fruit de la contribution de nombreux auteurs²⁵, a été préfacé par Antonio de Almeida Santos, auteur du fameux décret-loi n°308-A/24 juin 75 concernant de façon restrictive l'interprétation de la « conservation » de la nationalité portugaise pour tous ceux qui vivaient dans les ex-colonies.

Le chiffre de 500 000²⁶ rapatriés pour l'année 1975, comprend essentiellement ceux en provenance d'Angola (61%, soit 309 058 personnes) et ceux en provenance du Mozambique (32%, soit 164 065 personnes), chiffre qui

²⁴ Partis comme les Portugais, et pour les mêmes raisons, ils disent aussi revenir, comme eux, au Mozambique.

²⁵ Esteves, Maria do Céu et al., *Portugal, país de imigração*, IED, Lisboa, 1991

²⁶ « Les « *retornados* » sont un phénomène de l'année 1975 qui recouvre les milliers de portugais en provenance d'Afrique, qui fuyaient une situation politique de fin de colonisation... Ce fut le plus grand exode de portugais enregistré dans une période si courte. On ne sait pas avec exactitude combien retournèrent, dans la mesure où furent nombreux ceux qui « retournèrent »

représentait près de 6% de la population du Portugal.²⁷ Les Indiens du Mozambique (estimés à environ 30 000)²⁸, dont les Ismailis, sont inclus dans ces statistiques car, ayant la nationalité portugaise²⁹, ils ont été comptabilisés comme portugais.

Comparée à la sortie massive des colons portugais dans l'année 1975, nous pouvons dire que celle des Ismailis est similaire dans ses proportions, (3 000 sur les 3 810 individus avancés selon les sources internes à la communauté) et recouvre la même période (de juin 1975 à juin 1976). Il n'est pas étonnant que certains Ismailis aient parlé de leur sortie du Mozambique comme faisant partie du mouvement général, coupant court à ce qu'ils pensent être une intrusion des chercheurs dans le monde de leur entre-soi.

Si le parallélisme des chiffres similaires de la comparaison sont irréfutables quant à une évaluation quantitative, ils sont muets quant à la dimension qualitative propre au départ de la communauté. Mobilisée depuis décembre 1972, 310 de ses membres étaient partis avant le 25 avril 1974. Durant le gouvernement de transition (jusqu'en juin 1975), 500 autres partirent. Le moment des départs massifs, estimé à 3000 (à partir de juin 1975), correspondrait au temps nécessaire à la mobilisation de toute la communauté, à la vente et au sauvetage des biens, à l'installation des familles pionnières au Portugal et au transfert des biens par différents moyens. Cela signifie un départ collectif et organisé qu'aucune statistique ne peut révéler et comme le disait Ali « *étrangement, ce sont les Blancs qui ont été rétrogradés à leur retour. Ils n'avaient ni éducation, ni capitaux, tandis que nous avions une autre orientation au départ.* » (entretien du 28 septembre 2005, réalisé à Lisbonne).

II- L'analyse socio anthropologique des départs

II-a LE DEPART DANS LES RECITS DES FEMMES

Les récits des femmes concernant leur départ du Mozambique comportent un certain nombre d'éléments communs, distincts des récits des hommes, qui nous ont permis de les rassembler.

Le départ fait sens en tant qu'intégré à **un projet familial paternel ou marital**. Les femmes partent dans le sillage de leur famille alors que les hommes font un premier voyage au Portugal soit comme pionniers pour y préparer l'installation de leur famille, soit pour l'accompagner, la protéger et la mettre à l'abri des vicissitudes de la guerre, quitte à y revenir plus tard après avoir liquidé leurs affaires au Mozambique.

Pour Firoza qui situe son départ après le 7 septembre 1974 « *Fomos todos atacados e então o meu sogro é que fez? Alugou aviões e mulher e filhos vieram todos via África do Sul... Antes da independência, e nós então viemos todos. Os homens ficaram todos lá* » (item 21, p12, 1er entr) « *o marido e o irmao mais velho sao os ultimos a sair, 1^{er} entretien*) ... *nós tínhamos negócios aqui em Portugal, em Londres, no Porto... O meu marido diz como tinha estado na tropa "Não, isto não vai dar pá. Vamos embora daqui."* E o meu sogro disse: *"Não, vocês podem ir todos embora, eu fico cá". Mas começou a haver perseguições. E então o meu marido foi o ultimo, mais um irmão mais velho, os 2 que ficaram até ao fim. Depois um rapaz da Frelimo, que era nosso amigo, negro, foi ter com o meu marido e um irmão e disse: "Hoje venham comigo eu vou-vos deixar na fronteira porque amanhã vêm apanhar vocês para levar para a*

d'Afrique au Brésil, au Canada, au Venezuela ou qui sont allés en Afrique du Sud » H.Matos, « Retornados: a palavra possível nasceu há 35 anos », *O Público*, 4 mars 2010.

²⁷ Ces chiffres avancés et analysés par Rui Pena Pires, sont basés sur une recherche du même auteur : *Os retornados : um estudo sociografico*, l'IED, Lisbonne.1987

²⁸ « A dificuldade em determinar esses números decorre, em grande parte, da situação jurídica peculiar destes sujeitos : a maioria teve acesso à nacionalidade portuguesa, tornando-se difícil diferenciá-los nas estatísticas oficiais » in Ávila, P. e Alves, M « Trajetórias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos » in *Sociologia, problemas e práticas*, n°13, 1993, pp115-133.

²⁹ Les individus originaires de l'Inde ont pu acquérir la nationalité portugaise de deux manières : soit ils résidaient dans une ex-colonie et ils eurent la possibilité d'opter pour cette nationalité selon le droit du sol, soit ils résidaient en Inde portugaise et pouvaient revendiquer la nationalité portugaise s'ils prouvaient être nés avant l'annexion des territoires à l'Union Indienne en 1961. Voir dans l'ouvrage cité Franco, Vasco « A aquisição da nacionalidade portuguesa » in Esteves, M.C. et al op cit., Voir également surtout les détails de l'évolution historique du droit à la nationalité portugaise dans Pires, Rui Pena *Migrações e integração. Teoria e aplicações à sociedade portuguesa*, Celta editora, 2003.

prisão” E eles fugiram à noite pela calada, através da fronteira da Suazilândia, apanharam o bimotor para ir para Pretória onde a gente tinha família e de Pretória vieram para Lisboa.” (entretien Lisbonne, 16 novembre 2005)

Zohra a quitté en 1974, *“j’étais enceinte et je craignais de ne pouvoir prendre l’avion à une date plus avancée de ma grossesse...je suis partie soudainement, je n’ai pu emporter que ma carte professionnelle qui se trouvait dans mon sac”(entretien Lisbonne, 2 juin 2005)*

Mina se trouvait au Portugal en Mai 1974, en vacances avec son mari. *« e depois, Jà nao fomos mas, ficamos. »* L’idée n’était pas d’y rester mais de *venir, voir et revenir*, *«mas jà nao voltamos ...mas jà estávamos para vir. »* Au fait de rester, elle avance deux raisons : sa mauvaise relation avec sa belle mère et le témoignage de son mari qui a été alferes à Mueda, qui lui disait *«ai, isto mais dia menos dia , isto rebenta ».*(entretien, Lisbonne, 22 février 2006)

Shirin dont le mari travaillait dans une entreprise anglaise d’évaluation de projets et qui y avait une bonne position, *«Quando se dá o 25 de Abril, estavamos de férias em Portugal e decidiramos não voltar. O meu marido manteve o emprego na Price em Lisboa. Foi assim que recebemos familiares em casa durante seis meses... não vivemos o traumatismo da saída».*(entretien Lisbonne,19 octobre 2005)

Fatima interrompt sa scolarité à l’Institut commercial de LM et vient durant les vacances avec sa famille au Portugal avant le 25 avril. *« Fiz lá o 1º ano e uma parte do 2º porque cheguei a Portugal, lembro-me tão bem, foi a 23 de Fevereiro de 1973. Porque em 73 o meu pai decidiu que deveria vir passar umas férias grandes a Portugal, ele tinha uma adoração por Portugal e tinha muita pena de não ter nascido em Portugal... »* *« em 73 quando resolve vir, queria que viéssemos todos, portanto a família toda tinha que vir para se radicar em Portugal. A situação em Moçambique também já estava um bocado complicada. Veio em 73, antes da independência. Em Março de 74, ele resolve ir a Moçambique vender tudo o que tinha porque disse “Pronto, a partir de agora é aqui que eu quero estabelecer-me por muito que vocês queiram ir para Moçambique irão quando entenderem mas agora a nossa vida vai ser cá ... vendeu tudo, mandou vir tudo o que tinha, algumas coisas ainda de barco, aquelas malas de porão...deu-se o 25 de Abril e ficámos mesmo ».* Il n’y eut donc pas de sortie précipitée. Une fois installée au Portugal, la famille *« já recebemos a família cá, todos os que vieram fomos sempre dando guarida e apoio. »*(entretien, Lisbonne 10 janvier 2006).

Nous pouvons noter que tous les départs se sont échelonnés entre février 1973 (Fatima), mars et avril 1974 (Shirin et Firoza), Mai 74 (Mina) et Août 1974 (Zohra), c’est-à-dire, à des dates relativement précoces par rapport à la majorité de la communauté si nous nous reportons à l’échelonnement quantitatif des départs que nous évoquons. Bien que n’ayant aucune certitude pour avancer que tous les départs des femmes ont eu lieu relativement tôt et ont précédé ceux des hommes, néanmoins, les récits des départs des femmes interrogées indiquent qu’elles appartiennent soit à des familles qui s’installent comme pionnières et qui sont amenées très vite à recevoir leurs membres qui arrivent à Lisbonne soit/ et font référence à un souci familial de protection de la part des chefs de famille.

Le départ est souvent associé aux signes des **changements dans la vie quotidienne** liés au contexte de la guerre qui s’installe. Ce sont par exemple les grilles qu’on installe aux fenêtres des immeubles à LM ou encore le père qui désormais se déplace en avion car il ne peut plus emprunter sa camionnette pour ses affaires commerciales, les routes étant minées dans le nord de la colonie entre l’intérieur où la famille habite et le littoral où il s’y rend d’habitude.

Les femmes font preuve d’une **connaissance des événements** à partir :

- des nouvelles qu’elles recevaient du front ou des lieux administratifs où leurs frères, maris ou parents étaient recrutés pour le service militaire en ce temps de guerre. Certaines sont amenées à se rapprocher du lieu où leur mari faisait son service et à vivre au sein de leur belle famille. Le départ du couple est présenté comme une opportunité pour s’éloigner des relations tendues avec la belle mère. L’une d’elles souligne combien les nouvelles du front et l’engagement des membres de la famille dans l’armée les ont atteints tous émotionnellement et l’ont touchée personnellement. Parlant de ses premières années de mariage, Firoza dit *« eu estive lá com ele em Nampula , estive com ele para um ano, ele fez 3 anos e meio de tropa ...foram 3 anos deitados fora da nossa vida ».* La souffrance d’un

de ses frères revenu du front alerte la famille qui met en garde un autre frère ingénieur « *ele teve adiamento e foi para Londres e foi na altura em que foi a pior fase da guerra ; estava a morrer muita gente e entao na comunidade morreram varias pessoas . E entao nos dizemos: olha, se tu consegues ficar là, nao venhas. E foi depois so passado algum tempo deu se o 25 de abril* »(entretien du 20 décembre2005, Lisbonne)

- des nouvelles que les familles recevaient et commentaient concernant les événements de l'Ouganda qui avaient atteints en 1972, la communauté indienne, dont les Ismailis. Ceux qui y avaient des parents s'inquiétaient d'un éventuel avenir semblable au Mozambique «*O meu pai era uma pessoa com uma certa visão e ele achava que mais tarde ou mais cedo as coisas iriam alterar-se em Moçambique e a ideia de ele vir para Portugal também teve a ver com uma certa precaução da parte dele de protecção da família.* » (Fatima, entretien Lisbonne, 10 janvier 2006)

- des conseils donnés à leurs pères par diverses personnes, dont des portugais, pour investir dans l'immobilier au Portugal afin de placer une partie de l'épargne à l'extérieur «*porque já eram pessoas que sabiam que isto daria uma volta* »(Mina, Lisbonne, 22 février 2006)

- de la prévoyance du père qui, entre 1963 et 1973, se rendait tous les deux ans au Portugal pour élargir et diversifier son commerce «*Vinha para as fábricas do norte, fundamentalmente têxteis, visitava as fábricas e fazia compras para depois vender em Moçambique os produtos têxteis, tecidos... Ele a primeira vez que se deslocou a Portugal gostou muito, depois voltou novamente.* »(Fatima, Lisbonne, 24 février 2006). L'interviewée présente la prévoyance du père dans ses activités économiques comme un signe qui lui permet de liquider ses affaires à temps et de quitter sans précipitation.

Cette connaissance des événements et les types d'informations que les femmes recevaient par la parentèle, les amis et la communauté où la *Jama'at Khana*³⁰ a toujours été un lieu de sociabilité et d'échanges, distingue la manière dont les femmes et les hommes parlent de la guerre et du départ. Il ne s'agit pas de ramener la distinction en termes de séparation des espaces publics (prévalence masculine) et privés (prévalence féminine), car nombreux sont les récits des hommes qui attestent la fréquentation des mêmes espaces (la maison, l'école, la JK comme espace des loisirs, du sport et de divers apprentissages sociaux et religieux). Cependant on ne peut nier qu'en ce temps de guerre, les connaissances qu'en ont les femmes sont médiatisées par celles qui sont parlées au sein des familles et surtout par celles qu'envoient leurs membres qui sont enrôlés dans l'armée coloniale et qui a constitué un lieu important pour la pondération de la situation.

Les femmes disposaient donc d'une connaissance attestée des éléments qui mesurent les changements liés à la situation de la guerre et à son évolution. Ce qui les distingue plus fondamentalement des hommes, c'est la prise de décision quant au départ. La façon particulière qu'elles ont eu de présenter leur départ, révèle leur position dans une structure communautaire et familiale patriarcale spécifique où les **décisions appartiennent aux chefs de famille et aux aînés**. Leur acquiescement au départ ne peut se situer qu'au sein d'un projet familial malgré l'expression d'une possible réticence «*Simplesmente quando ele(o pai) decidiu vir, eu fui a única pessoa da família a ser contra. Nós somos três irmãos, eu sou a mais velha. Mas ele era muito peremptório e dizia: "Ou vamos todos ou não vai ninguém"* »(Fatima, entretien Lisbonne, 24 février2006).

Dans leurs récits liés au départ, nous pouvons être entraîné à première vue à en faire une lecture en termes de différences de genres : je suis partie parce que j'étais enceinte et ne pouvais remettre mon départ vu ma grossesse avancée ; je suis partie car je ne m'entendais pas avec ma belle mère ; je suis partie parce que toute ma famille était concernée et que la situation devenait intenable.

Même si dans certains cas (Mina, Shirin), les femmes partent au sein d'un projet marital tout en soulignant leurs conditions spéciales, du fait que leurs maris ne sont pas commerçants et que tant leurs époux qu'elles-mêmes travaillent dans le secteur public ou privé, elles ne peuvent se dissocier de l'ensemble du vécu et des intérêts de leur famille, constituée par l'ensemble des ascendants et des collatéraux.

³⁰ Jama'at Khana, signifie littéralement la maison de la communauté. Dotée d'une salle affectée aux cultes et aux prières, elle est aussi le lieu où se déroulent des activités religieuses, communautaires et culturelles.

Cette *logique familiale* évoquée dans les récits mérite qu'on s'y arrête. Nous lui reconnaissons autant son fondement anthropologique que la force qu'elle peut prendre pour les femmes interviewées qui l'étayent à partir de critères de réalité irrécusables pour expliquer leur départ du Mozambique.

Mais on peut se demander si les femmes ne l'utilisent pas comme un alibi pour occulter le caractère très spécifique du départ massif de leur communauté (organisé et sur l'injonction de responsables). La mise en avant de la famille peut revêtir une fonction d'occultation. Cet alibi nous est dévoilé dans un seul récit qui évoque explicitement la nature du départ collectif « *no seio da comunidade surgiu cedo a expectativa quando a eventualidade da partida* » et a eu pour conséquence « *as pessoas da comunidade foram avisadas para sair... poucos foram os que ficaram e esses arreponderam-se.* » (Shirin, entretien Lisbonne, 19 octobre 2005).

Pour toutes les autres femmes, le récit de leur départ s'organise autour de cette occultation. Les récits qu'elles livrent sur leur départ, posent la famille en place d'autre chose qu'il faut tenir secret. La parfaite cohérence des récits montre combien chacune a été entraînée depuis l'enfance à produire un double discours, (l'un destiné à l'extérieur, l'autre qui n'appartient qu'à l'entre soi) une sorte d'habitus, non seulement hérité de l'histoire de la communauté ismaili indienne, mais sans doute soigneusement cultivé dans des procédures d'apprentissage toujours actualisées.

II-b- LE DÉPART DANS LES RÉCITS DES HOMMES

L'organisation des analyses qui suivent correspond aux modalités de l'approche de la question du départ dans les récits des interviewés. Nous avons classé les récits des Ismailis en trois groupes : ceux qui parlent de leur départ comme un fait personnel, familial; ceux qui en parlent comme un événement lié à la communauté en tant que telle et enfin ceux pour lesquels ce départ communautaire est aussi lié à une injonction de Aga Khan. Pour chaque groupe, nous avons choisi quelques exemples qui nous permettent de saisir comment le segment du récit relatif au départ s'articule d'une part avec des éléments pertinents qui ont été révélés par la trajectoire des interviewés et d'autre part, avec les deux pôles du discours sur le départ que nous avons évoqués.

Le départ est une affaire individuelle ou/et familiale

1-Nurali

(entretien Lisbonne, 12 octobre 2005)

« *Ma famille ne subit aucune agression car elle était déjà partie. Je ne veux pas dire que nous étions meilleurs ou pires que d'autres...je pense que c'est parce que nous savions déjà que c'était fini...les personnes agissent en fonction de l'éducation acquise à la maison...pour notre famille, de facto, le Mozambique était arrivé à la fin... nous avons reçu des signaux évidents provenant des cousins, des oncles du Kenya, de Tanzanie, d'Ouganda...la sortie de ma famille fut un signal pour plusieurs personnes* » dit Nurali en commentant la situation troublée au nord du Mozambique après la chute du régime colonial en avril 1974 et l'arrivée par le nord de Samora Machel ³¹ dont le premier discours a enflammé la région « *les Indiens et les Blancs ont été les criminels* ».

Ce départ familial est d'une part, présenté comme la conséquence d'une connaissance de la situation des Indiens en Afrique orientale, par le truchement de ses grands oncles qui s'y étaient installés. Ces « *signaux évidents* » qui annoncent la fin d'un temps sont les mêmes pour tous les Indiens d'Afrique. Autrement dit, la famille quitte le Mozambique de peur qu'il ne lui arrive le même sort que celui des Indiens d'Ouganda en 1972. Le départ familial est d'autre part présenté comme une disposition particulière à la lucidité politique qui n'attend aucun ordre extérieur pour agir. La famille quitte le Mozambique en février et mars 1974. Notons que le récit est totalement muet sur le

³¹ Voir à propos de la situation au nord de la colonie les témoignages de Shamsudin, de Ramesh.

conseil de AK ou sur les préparatifs de la sortie de la communauté en tant que telle. De plus, la sortie de cette famille « fut un signal pour beaucoup de personnes »

Quant à Nurali, il quittera après sa démobilisation de l'armée en septembre 1974.

Qui est Nurali et dans quelle cohérence s'intègre un tel récit de la sortie d'une famille particulière, politiquement lucide et modèle que d'autres auraient suivi ?

De la distance avec l'Empire britannique à l'intégration dans l'Empire portugais

Nurali est l'arrière petit-fils d'un zamindar de la province du Rajasthan qui s'était rebellé contre le pouvoir britannique qui s'y installait au milieu du 19^{ème} siècle et qui avait donc décidé de fuir en Afrique du Sud où il fut retrouvé et mis en prison. Libéré, il passe par Delagoa bay puis remonte au nord du Mozambique avec son fils, né en captivité. Il arrive dans la Macuana en 1880 avant même la colonisation portugaise. Son récit insiste dès le départ sur le tempérament rebelle de l'aïeul, son insoumission et sa haute origine de caste ; éléments dont l'importance se déploiera par la suite.

Le récit de l'installation au Mozambique d'une telle famille n'a rien à voir avec celui de la quasi-totalité des membres de la communauté ismaili. Nurali énumère les indices de son intégration au sein de l'histoire de l'Empire portugais.³² Tout d'abord les campagnes militaires de « pacification » de la Macuana de Mouzinho de Albuquerque dans les années 1890 où l'aïeul joua le rôle d'intermédiaire entre les chefs macua et les Portugais³³. Ensuite, le récit de la fondation de la ville de Nampula par ses deux grands pères (cousins) maternel et paternel. Puis l'histoire de son oncle pressenti comme maire de Nampula à la fin des années 1960, invitation qu'il déclina car « *la politique et le commerce ne s'entendent pas* ». Enfin, ses cousins germains morts dans les guerres d'Outre mers (1964-1974) et dont les noms figurent sur le monument aux morts à Belém (Lisbonne). Et pour finir, l'épisode des funérailles de sa mère à Nampula où, à 16 ans, il réalise que sa famille est très importante.

C'est à partir des années 1950 que la province du nord du Mozambique connaît de grands changements dont est témoin Nurali. Ainsi, le nouvel ordre colonial³⁴ et la présence de l'état portugais qui s'y imposent, s'opposent au monde de la rapine antérieure qui y régnait. C'est en ce sens qu'il souligne « *la solidarité de sa famille avec l'état portugais, avec le colonialisme dans l'acceptation même du terme colonial au Mozambique* ». Cette solidarité déjà attestée avec l'Empire portugais, renouvelée dans la colonisation des années 1950, enracine la famille et l'éloigne définitivement de l'Empire et de la colonisation britanniques « *si notre terre ne nous aime pas, ma terre est celle où je me trouve et c'est celle qui m'aime* » (« *se a nossa terra nao nos quer, a minha terra é onde eu estou, e aquela que me quer* »). Comme conséquence, le service militaire est une obligation pour le service de la patrie « *mon père et mon oncle ne concevaient pas que nous n'accomplissions pas notre service militaire. Cela était dit ainsi: c'est notre patrie* » (« *nem o meu pai nem o meu tio concebiam que nos nao fizéssemos a carreira, a nossa obrigaçao militar e era dito : isto é a nossa patria* »)

A quelle origine se réfère Nurali pour se représenter au sein d'une filiation marquée par une solidarité « naturelle » avec les différents pouvoirs coloniaux ?

Une appartenance de caste qui le distingue de la fidalguia portugaise et des autres indiens

³² Ceci ne veut pas dire qu'à l'instar d'autres indiens, la famille ne se trouvera pas pour un temps engagée dans le commerce, seul créneau qui s'offrait au Mozambique (voir Anuários). Mais le récit de Nuralia mis en exergue d'autres éléments qui prennent tout leur sens dans la façon dont il a présenté le départ familial, tant sur ce qu'il dit que sur ce qu'il tait.

³³ « Je me souviens que mon grand p.ère parlait déjà leur langue. Mon aïeul a été un médiateur pour qu'il n'y ait pas de guerre ; il y a eu un accord entre le chef des macuas et le Portugal ». Pour les détails historiques, il serait utile de se reporter à l'article de ROCHA, Aurélio (1989) "A resistência em Moçambique: o caso dos Suahili, 1850-1913", in *Actas da I reunião Internacional de História de Africa*, Lisboa, ICT/CEHCA, pp.581-612.

. Les liens des Portugais avec les chefs de l'intérieur de la Macuana, qui souffraient des négriers swahili de la côte, se sont noués après la défaite des campagnes militaires de Mouzinho de Albuquerque contre les swahili/macuas. La conquête de la côte s'est faite grâce à l'aide de « 10 000 auxiliaires africains » recrutés dans la Macuana.

³⁴ Impôts, écoles, institutions bancaires, ensemble de lois vis-à-vis desquelles chacun est obligé de se soumettre et « qui obligèrent les populations à fonctionner d'une manière plus semblable au Portugal continental »

Nurali note clairement que jusqu'aux années 1950, les premiers Blancs qui s'installèrent au nord étaient des criminels qui, après avoir accompli leurs peines au fort de l'île de Mozambique, y demeuraient et montaient leur négoce *« car notre noblesse et notre fidalguia a toujours eu des corsaires et notre bourgeoisie a une histoire pleine de sang... le noir n'a jamais traité le blanc venu du Portugal comme un « monhé », car pour lui, il était une brute, un individu sans culture... la seule chose que ce dernier lui demandait était « où puis je trouver des pierres précieuses, des diamants ou de l'or ? » et ceci se terminait par le meurtre de celui qui lui montrait le chemin »*.

Des administrateurs voyous et incultes, mais aussi une noblesse politiquement soumise aux britanniques, telle est cette histoire dans laquelle il s'inscrit sans y souscrire *« Methween³⁵ nous donna une Reine et les Anglais nous ont domestiqués »*. Le *nous* utilisé par Nurali l'inclut dans cette histoire de fidalguia dont il cherche à distinguer aussitôt sa famille car, doublement maltraité, en Inde (1850) et en Afrique du sud (1870), son aïeul zamindar s'est toujours rebellé et ne s'est jamais soumis aux Anglais.

A l'inverse des occupants portugais, les Indiens sont appelés « monhés » par les swahilis, c'est à dire, *« des messieurs porteurs d'une grande sagesse, un individu de bien, une personne qui va vous aider... au delà de la confidentialité, il donnera un conseil amical, un conseil sage ... ce terme n'est pas macua, il vient de l'arabe à travers le swahili « muenhewe »*

Si Nurali revient à l'origine du mot, il en connaît aussi l'usage péjoratif ultérieur qu'en ont fait les portugais, usage tout à fait légitime, dit-il, car les migrations indiennes dans les années 1920 ont vu arriver *« des gens abrutis, des personnes de la campagne, qui sont des bossales »*.

Sa famille qui ne s'est pas soumise aux Anglais comme la fidalguia portugaise, ses aïeux différents des autres indiens arrivés au Mozambique, sont deux éléments qui répondent au même soubassement : son origine de caste . Peut-elle encore jouer vis-à-vis de la communauté ismaili ?

Etre un indien de haute caste dans la communauté ismaili du Mozambique

Les funérailles de sa mère à Nampula, alors qu'il avait 16 ans, sont restées gravées dans sa mémoire. Bien qu'accomplies selon la tradition ismaili, l'élément marquant de cet événement, se situe autre part. *« Ce jour j'ai pris conscience que nous étions quelqu'un... au milieu de ce drame, pouvez vous vous imaginer ce qu'est une queue d'un kilomètre et demi... car ma famille était très respectée au nord et beaucoup de monde avait reçu des faveurs de la part de ma famille. »*

Parlant de l'éducation qu'il donne à ses fils à Lisbonne, il leur dit *« vous êtes nés et vous avez grandi ici ; Dieu n'a pas la dernière place , il est présent dans votre quotidien et pas seulement lorsque vous vous rendez à la JK...cette attitude implique une certaine ouverture d'esprit...je ne la vois pas chez beaucoup d'autres personnes »*

Cependant, note-t-il, nombreux sont les jeunes qui ne peuvent vivre sans des règles communautaires ou sans la structure d'une église *« la première raison renvoie au fait que n'étant ni docteur, ni ingénieur, ni architecte, la seule manière de gagner une visibilité est celle de monter dans la structure de sa propre église, dans la structure du Conseil. Toutes les structures ont un côté politique et un autre administratif. Ces personnes y gagneront une certaine*

³⁵ le traité de Methween signé en 1703 entre le Portugal et l'Angleterre a ouvert le marché britannique aux vins portugais dont les prix étaient plus bas que les vins français. Outre la controverse historiographique concernant l'impact réel de ce traité sur l'économie portugaise, il n'y a aucun doute sur le caractère de soumission/ dépendance du Portugal face aux intérêts économiques de l'Angleterre. La spécialisation du Portugal dans la production du vin, a bénéficié aux grands viticulteurs et exportateurs du vin de porto au détriment du développement d'une manufacture nationale. Il faudra attendre plus de deux siècles pour que l'Estado Novo, à partir de 1930 et à l'intérieur de son projet d'économie autarcique, adossé à la complémentarité entre l'économie de la métropole et celle des colonies africaines, procède au développement d'une industrie textile (coton) au Portugal.

Notons que l'allusion à la Reine dans la citation de Nurali renvoie à un événement antérieur au traité de Methween, celui du débarquement de Catherine de Bragançe en Angleterre en 1662, suite à l'indépendance fragile qui suivit, au Portugal, le règne de la dynastie philippine espagnole (1580-1640). Cette indépendance a nécessité l'appel à une alliance externe qui puisse assurer la Restauration portugaise. Le choix s'est porté sur l'Angleterre. *C'est dans ce contexte que Catherine de Bragançe y amena la plus grosse dot des reines de l'histoire portugaise, que la place de Tanger fut cédée aux anglais pour leur commerce et qu'à Bombay, les navires britanniques purent mouiller et négocier dans les ports jusqu'alors réservés aux bateaux portugais.*

honorabilité, visibilité. La seconde raison renvoie au fait de ne pas être mal vu par la communauté. Cela arrive dans toutes les églises. Naturellement, celui qui enfreint cette règle est exposé aux critiques... »

Dans l'interligne de ces assertions, on peut voir se profiler des éléments liés à sa position de caste originelle qui font que lui, ses ascendants et ses descendants sont des sujets différents des autres fidèles ismailis lesquels sont plus vulnérables aux diktats de leur communauté et dont il critique habilement le comportement au passage.

Le récit d'un départ en dehors de la communauté

A l'interface des deux empires, issu d'une famille de caste supérieure fuyant les britanniques en Inde pour des raisons politiques, avec un aïeul fait prisonnier en Afrique du Sud, un grand père né en captivité, un père qui a aussi subi la spoliation des biens laissés par le grand père au Mozambique, Nurali a pu évoquer l'histoire d'une intégration au sein de l'Empire portugais d'adoption tout en distinguant sa propre lignée des avatars de la fidalguia portugaise.

La famille de Nurali se distingue aussi et pour deux raisons des indiens arrivés dans la colonie : d'une part, elle est issue d'une haute caste alors que la majorité de la communauté ismaili a des origines paysannes ou de petit peuple urbain ; d'autre part, elle se situe à contre courant de l'attitude de Aga Khan I qui, au milieu du 19ème siècle avait facilité la conquête du territoire indien aux britanniques. Ultérieurement, les liens des Aga Khan avec les britanniques ont suffisamment été attestés historiquement. Peut-on lire le silence, à propos de l'ordre de AK à quitter la colonie et le récit de la décision du départ autonome de cette famille, comme une marque de sa distance vis-à-vis d'un « diktat » venu de sa communauté ?

L'exemple de ses aïeux est prévalent dans son éducation qui « *ne se réduit pas à prier et à se soumettre aux diktats des parents et des aînés* ». L'enterrement de sa mère selon le rite ismaili est le seul élément qui signe son appartenance à cette communauté.

Pour Nurali, le départ du Mozambique n'a pas été une affaire collective. Il est essentiellement lié à une disposition particulière de sa famille qui avait intégré le message de l'aïeul, qui avait la capacité de connaître les signaux politiques (venus des oncles d'Afrique orientale) et qui a donc organisé son départ de façon autonome.

2-Hassan et Hassanali

(Hassan, entretiens Lisbonne, le 12 octobre 2004 et le 11 juin 2005)

(Hassanali, entretiens Lisbonne, le 12 octobre 2004 et le 1^{er} février 2005)

Hassan et Hassanali sont deux cousins appartenant à deux générations : le premier a 16 ans lors de son départ du Mozambique, le second en a 32 .

Le récit de **Hassan** est celui du fils benjamin d'un négociant très bien implanté à Antonio Enes, grand exportateur de noix de cajou et d'une famille proche des dignitaires du régime (politiques et administrateurs) « *cela convenait au régime d'avoir ce type de contact* ». Du point de vue des indiens, la survivance économique en ces années de guerre coloniale était payée chère au prix de devenir parfois informateur de la Pide. Poursuivant ses études en internat dans un collège de Nampula, « *c'est là que je fus surpris par le 25 avril ... bien que n'ayant pas de formation politique, je savais qu'il fallait faire attention à la Pide. Un de mes oncles fut même persécuté pour avoir écouté la radio* ».

Profitant du temps des vacances en 1974, sa famille l'envoie en Europe à la recherche d'un pays pour continuer ses études. C'est ainsi qu'à l'âge de 16 ans, il passe par l'Angleterre où il se dit impressionné par la présence des membres de sa communauté qui a été obligée de quitter l'Ouganda en 1973. Traversant la Belgique, il apprend par un ami de son père l'aggravation de la situation au Mozambique. A son arrivée au Portugal, il y trouve déjà sa mère « *o 25 de Abril teve dois significados: o fim do fascismo e a descolonização. Nós não sabemos se a guerra terminaria mas apesar da ditadura o regime era estávela partir do 25 de Abril os militares assustaram a população, tornam-se mais permissivos e a gente da Frelimo aparece: por um lado havia assaltos no mato, a tal ponto que foram necessárias avionetas para evacuar as pessoas, por outro, houve tumultos em A.Enes durante o mês de*

Agosto³⁶. *Havia boatos que os pretos iriam abusar das mulheres indianas.....depois mais tarde o discurso do Samora....Tudo isto gerou um clima de grande instabilidade no seio da comunidade . A situação era mais grave no norte do que no sul, porque o norte era mais povoado pelos pretos e os indianos eram menos protegidos pelas autoridades. Estávamos, quando fui de férias estava dividido, mas com o evoluir dos acontecimentos apercebi-me que a situação era irreversível”*

Dans son récit, Hassan a quitté en tant qu'un écolier que la famille cherche à mettre à l'abri des vicissitudes de la guerre. Sa famille est partie peu après lui, en raison des troubles qui s'installèrent rapidement dans le nord de la province et qui semèrent l'insécurité et la terreur Hassan ne fait pourtant aucune allusion à un départ communautaire. Il est difficile d'imaginer qu'il ignore cette donnée minimale, du fait de sa fonction de vice président de la communauté ismaili en 2004, au moment où s'est déroulé l'entretien. Alléguant son jeune âge d'alors, il nous renvoie à un cousin plus âgé qui sait bien plus de choses et *“ qui a même été contacté par la Pide pour être informateur, mais il a refusé”*

Hassanali nous livre un récit où il s'inclut dans trois collectifs successifs: le premier est celui de l'histoire d'une diaspora commerçante, laquelle entre 1915 et 1974 se sent bien *“à la maison”* (dans ce cas le collectif est indien ou portugais. Il retrace les activités économiques des indiens à l'intérieur d'une politique économique globale appartenant à l'espace colonial portugais); le second est celui de la sortie du Mozambique en 1974 (dans ce cas le collectif est constitué par les portugais et il quitte pour les mêmes raisons qu'eux); le troisième se situe après 1974, au Portugal, et là, il fait référence pour la première fois à *“une communauté sans terre”* qu'il ne nomme jamais en tant que telle.

Hassanali se refuse totalement à parler de la guerre et dit être sorti de la colonie comme tous les Portugais, prenant même à partie la chercheuse qui lui posait la question, presque outré qu'on la lui posât, lui, qui n'a pas cessé de fournir, au prix de grands sacrifices, les preuves de sa portugalité. *“pourquoi êtes vous partis ? dit-il. Pourquoi est partie votre famille?”* Il dit être sorti pour les mêmes raisons, son départ se dissout dans celui des Portugais. Mais Hassanali se gardera de se compter parmi les *retornados*.

Cependant, alors que la chercheuse rangeait ses instruments de travail (papier et crayon, étant donné que Hassanali refusa tout enregistrement de l'entretien), il s'est livré à des confidences qui éclairent sa posture durant ces années cruciales *“la ségrégation des Indiens de la part de l'administration portugaise inculte, des colons peu éduqués qui nous insultaient et nous traitaient de monhês, des administrateurs qui empruntaient nos voitures ...des restrictions pour l'obtention des licences de commerce...et puis naturellement, nous assistâmes à la violence exercée contre les Africains, les femmes maltraitées avec leurs enfants sur le dos, les brûlures avec la cigarette... aller en Angola fut l'opportunité de quitter cette ambiance...mais malgré tout cela, je ne dirai jamais de mal des Portugais, du Portugal, car j'appartiens à une communauté sans terre et qui doit respecter le drapeau du pays qui nous a reçus et où nous sommes nés”*

Il quitte la colonie pour les mêmes raisons que les Portugais, certes, mais avec un vécu totalement différent car ayant assisté, sans doute malgré lui, aux violences coloniales. Comment après avoir fait tant d'efforts pour devenir portugais, comment après avoir avalé tant de couleuvres, peut-il encore partager le même destin ?

Le fait d'appartenir à une communauté sans terre est un élément d'explication de son respect pour le Portugal; l'autre est à chercher dans un attribut du pays hôte *“o governo português tomou bem conta de todos; os portuguesas sabem perdoar”*. En effet le gouvernement issu de la révolution de 1974, tout comme les métropolitains, ont dû *“pardonner”* (ou taire) la collaboration effective ou suspecte, avec l'ancien régime, de tous les Portugais des colonies rentrés au Portugal à ce moment, allant jusqu'à créer des institutions ad hoc pour les recevoir et les aider dans leur installation.

³⁶ Voir les détails que donne Domingos Manuel de Rosário dans son chapitre sur le chaos révolutionnaire dans les villes d'Angoche, d'ilha et de Nacala Porto (p237-240) de sa thèse inédite, *Les mairies des « Autres » : une analyse politique, socio-historique et culturelle des trajectoires locales. Le cas d'Angoche, de l'île de Moçambique et de Nacala Porto*, Thèse pour le doctorat en Sciences politiques, 2009, Université Montesquieu Bordeaux IV, Institut d'études politiques de Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire.

3-Ahmad

(entretien Lisbonne, 30 septembre 2005)

Ahmad est né à Lourenço Marques dans les années 1950 d'un père originaire du Gujarat, commerçant puis propriétaire d'une pension située près du centre commercial de la capitale et d'une mère née en Afrique du sud, et qui impulse la pratique de l'anglais à la maison. Ahmad fréquente la Jama'at Khana où il suit le cours de religion jusqu'à l'âge de dix ans, et arrête rapidement le cycle de l'Ecole industrielle, l'attrait pour la vie trépidante de la capitale, la pratique du sport et le service militaire l'ayant démotivé à poursuivre ses études.

La vie nocturne de LM des années 70 (cinémas, sorties), la rue et le sport (natation, foot au Desportivo et dans l'équipe de sport Aga Khan qui a organisé le premier marathon de Costa do Sol en 1970) sont les lieux de sa socialisation et de son immersion dans une culture portugaise laurentine « *nous vivions toujours à l'extérieur* ».

Son père et ses oncles ne lui ont jamais rien transmis de son ascendance indienne, « *je n'ai rien à voir avec l'Inde* ».

En 1970, il est mobilisé dans l'armée, échoue au cours destiné aux commandos et est intégré dans les Grupos Especiais³⁷ qui l'envoient aux fronts de Niassa et Cabo Delgado « *foi uma grande experiência. Aprendi aí tudo* ». Entre 1970 à 1974, Ahmad y retrouve ses trois frères, deux combattent au front et l'autre est chauffeur dans l'armée.

Après la capitale laurentine, c'est l'armée qui le structure et donne sens à sa vie, lui qui dit que sa famille ne lui a rien transmis. En 1974, il est démobilisé et décide de rester dans la colonie en raison de son option politique. Après le 25 avril 1974, il s'autodésigne comme « fico », appuie la manifestation du 7 septembre qui contestait les accords de Lusaka et la transmission du pouvoir au Frelimo : « *fui ao rádio Clube* »

Le départ d'un patriote laurentin

Ahmad décide de partir après avoir assisté impuissant, aux événements du 21 octobre 1974³⁸. Ce soulèvement, en réponse à celui du 7 septembre, a commencé dans l'immeuble où se trouvait le magasin de confection dans lequel il travaillait avec sa femme. Le 7 novembre, il embarque avec sa femme dans le premier vol disponible pour le Portugal « *...Foi uma partida precipitada, viemos sem nada* ». Événement traumatique, départ précipité et abandon de la colonie, tout cela renvoie à un départ individuel marqué par son engagement militaire et politique dans l'armée coloniale et par son identification antérieure à la société coloniale.

Ahmad arrive au Portugal comme un ex membre des forces spéciales et à ce titre n'a pas eu de difficulté avec sa nationalité portugaise qui fut « maintenue » alors que les autres Ismailis, à l'instar de tous les Indiens, comme nous l'avions vu précédemment, ont été obligés de mettre en place des démarches relatives à la conservation de leur nationalité portugaise.

Pour son installation au Portugal, il aura droit à l'aide de l'IARN pour les *retornados*, et jouira aussi de celle de sa communauté ismaili qu'il évoque très brièvement à ce sujet.

³⁷ A la suite de l'opération Nô Gordio en juillet 1970, fut développé intensivement le processus d'africanisation de l'armée. Dans ce contexte, furent créés les Grupos especiais (GE), les GE de parachutistes puis les Flèches. Pour Kaúlza, commandant en chef des forces armées, des avantages notoires pouvaient être retirés dans ces formations : elles avaient une bonne connaissance du terrain, résistaient mieux aux maladies tropicales, étaient moins chères en termes de transport et d'entretien, leur décès était moins problématique que celui des soldats portugais. L'africanisation n'a concerné que les grades inférieurs de l'armée coloniale et cette incorporation des africains devait renforcer la légitimité politique nécessaire au succès contre-insurrectionnel. Les GE, créés en mars 1970, sont « *formados por milicias administrativas, com maiores aptidoes e por elementos voluntários da população civil e enquadrados por oficiais e sargentos do exercito, em regime de voluntariedade... eram compostas quase exclusivamente por etniàs negras* » selon les dires de Amélia Souto (voir thèse inédite) *A administração colonial portuguesa em Moçambique no período de Marcelo Caetano, 1968-1974*, Thèse de Doctorat IHC .FCSH-UNL, 2003 » p 516 et suivantes

³⁸ Le 21 octobre, des commandos ont agressé des soldats révolutionnaires dans la Baixa de LM, provoquant la mort de l'un d'entre eux. Ce même jour, d'autres commandos ont fomenté des violences dans les faubourgs de la capitale auxquelles ont répondu des représailles de nature raciale très graves. Les violences qui se sont déroulées durant cette journée du 21 octobre 1974 ont été considérées comme une seconde vague faisant suite à celle des événements du 7 septembre 1974.

Parmi les récits de départ recueillis, celui de Ahmad est certainement le plus délié de sa famille et le plus distancié de la communauté ismaili, comme fut sa propre vie à LM. Le récit le plus individuel en quelque sorte. C'est celui d'un commando qui a épousé les termes du projet colonial et qui s'est structuré à partir de ses expériences de la vie laurentine et de celle de son engagement militaire.

4-Ismaïl

(entretien Maputo, juillet 2008)

Cet entretien, comme celui de Jafar que nous analyserons dans le troisième groupe d'interviewés, s'est déroulé à Maputo en 2008. Cette information a toute son importance, car elle situe les interviewés, dans un lieu à partir duquel, tant Ismaïl que Jafar, ont cherché à attester la continuité mozambicaine de leur vie. Par conséquent la question du départ a pris pour chacun, au sein de sa trajectoire, un sens particulier, tout à fait distinct de celui de ceux qui ne sont pas revenus et qui ont davantage attesté une continuité avec la culture portugaise.

Né en 1938 à **Ilha de Mozambique**, Ismaïl appartient à la deuxième génération d'indiens du Mozambique. Il insiste sur la particularité « multiculturelle » de l'île constituée par de nombreuses communautés de races et de religions qui y vivaient, qui se mêlaient dans les moments de loisirs et dans la vie quotidienne, sans pour autant être réellement ouvertes les unes sur les autres. *« la vie y était bonne... nous avions de quoi nous vêtir, nous alimenter, nous avions des amis africains, indiens hindous et musulmans (c'est la désignation des indiens sunnites). Je suis ismaili, tous se mélangeaient... c'est après 1961-62 que se produisit le mélange avec les africains, lorsque la guerre commença ... chacun avait sa religion mais la religion et l'amitié ne se mélangent pas... nous ismailis, nous mélangeons à tous, mais nous ne nous séparions pas (les uns des autres) ».*

Le début de la guerre est marqué par des liens plus étroits avec les Africains tant au niveau politique (d'autres entretiens l'attestent également), qu'au niveau de l'élargissement des opportunités de commerce, comme l'attestent les demandes de licences d'entreprises que fait Ismaïl jusque la veille de son départ en 1974.³⁹

Bonne était aussi la vie en Afrique orientale britannique qu'il avait visité lors de son voyage de noces (Ouganda, Kenya et Zanzibar). Ses aïeux avaient vécu à Zanzibar avant de descendre vers le Mozambique *« tout était stable avant les événements du Congo et de l'Ouganda ».*

Pourtant **son départ avec sa famille** s'est imposé comme inexorable. Ismaïl est un homme informé de l'évolution de la situation. Il écoutait les différentes radios en anglais, en gujarati et en portugais *« Si cela arriva au Congo et en Ouganda, cela pourrait aussi arriver ici ... Je suis allé au Portugal en 1974, à Lisbonne... nous tous, ismailis, sommes allés à Lisbonne »*

« Quand eut lieu le 25 avril, nous avons tremblé... que va-t-il arriver ? il n'y a pas eu à penser, nous devons partir ; d'autres (ismailis) partaient et petit à petit, nous sommes tous partis, ceux du Nord comme ceux du Sud. La majorité est partie de Nampula car beaucoup arrivaient des villages de l'intérieur du district de Nampula. Seules quelques personnes sont restées... Ici, il y eut une révolte totale, les maisons furent attaquées ».

Ismaïl part le 15 août 1974 avec sa famille, revient à la fin de ce même mois, y reste jusqu'en novembre 74⁴⁰ pour régler toutes ses affaires et retourne à Lisbonne.

³⁹-(BOM,1973,27,1/03/73) pedido parar construir e explorar uma unidade industrial ao fabrico de sacos e artigos de matéria plasticada

- (BOM,1973,90,4/08/73) um pedido para explorar um cinema com um bar anexo no bairro Bela Vista, concelho de Nacala (processo 17/CP)

- (BOM1974,5,12/01/74) indeferido o pedido para explorar uma unidade industrial ao fabrico de sacos e artigos de plástica em Moçambique(processo 18 931)

⁴⁰ Concernant le chaos qui s'est installé dans les villes d'Angoche, d'île de Mozambique et de Nacala il est bon de se reporter à la thèse de Domingos Manuel de Rosario , op cit Des incidents violents fomentés par des groupes autochtones semèrent la panique et le chaos dans ces villes. *« Presque tous les établissements commerciaux, les résidences et les plantations de coton et*

Ainsi, dans son récit si les ismailis ne se séparent jamais, comme il l'affirmait plus haut en évoquant son vécu dans l'île, et s'ils forment une communauté comme toutes les autres populations de l'île, leur départ en 74 a été massif. Ils sont tous partis à l'exception de quelques familles. Rien dans les dires de Ismaïl ne nous indique que ça a été un départ décidé ou induit par la communauté. De plus, la décision ultime est laissée à l'appréciation de chacun « *chacun a pensé à sa manière* ».

Son silence sur le départ communautaire peut renvoyer à deux explications : soit Ismaïl en avait une information partielle (ce qui est plausible étant donné l'organisation en cercles de l'information qui circulait parmi les membres de la communauté), soit il a voulu anticiper dans l'entretien sur **sa distance par rapport à sa communauté**, à son retour au Mozambique. La seconde explication nous semble plus plausible vu les conditions de la mise en contact des chercheurs avec cet interviewé et vu ce qu'il dira lui même des différents ismailis qui constituent son environnement à Maputo. D'une part, son existence ne nous a jamais été signalé par un membre de la communauté et c'est par des personnes tout à fait extérieures que l'accès à Ismaïl a pu se concrétiser. D'autre part, dans son appréciation des Ismailis de Maputo⁴¹, Ismaïl mesure bien les différences et ce qui le sépare de ces individus qui sont mieux placés sur l'échiquier économique et qui jouissent du prestige social. Il y a d'abord des nouveaux venus qui se mêlent à certains anciens qui étaient partis et qui constituent les « portugais » ou « ceux de Aga Khan » comme il les appelle et dont les projets sont de plus en plus visibles au Mozambique : programme de l'AKDN avec ses projets hôteliers et touristiques allant de l'hôtel Polana au complexe d'éco tourisme de Pemba ; activité entrepreneuriale privée liée à l'élite mozambicaine, située dans l'import/export et l'activité hôtelière ; université privée ISCTEM.... Il y a ensuite les quelques-uns qui sont restés, auxquels Ismaïl fait allusion, ceux dont on ne sait pas bien s'ils sont Ismailis ou plutôt sunnites car la Jama'at Khana ayant été fermée durant longtemps, ils se rendaient à la mosquée. La suspicion est aussi jetée sur la famille qui a gardé la Jama'at Khana en en faisant un fief personnel. Il y a enfin ceux qui, comme lui, sont revenus relativement tôt, avant la fin de la guerre (à peine deux familles), au début des années 1990. Par rapport à toutes ces catégories, Ismaïl affiche une distance et ne cherche pas à se mettre ni à les mettre sous un même chapeau. Son retour est lié à une vie difficile rencontrée à Lisbonne. Les nouveaux codes de la ville et du pays qui lui ont été étrangers ainsi que l'évolution des affaires, le distancient des autres qui, au Portugal, ont pu connaître une certaine réussite.

N'est-il pas surtout un **indien mozambicain**⁴² ? cela fait référence à l'établissement de sa famille depuis deux, sinon trois générations si nous comptons sa propre progéniture qui est revenue après lui. En effet, Ismaïl revient en 1991, et au bout de 4 ans de va et vient entre Lisbonne et Maputo, il décide de s'y réinstaller. Ses enfants suivront en 1994 et 1998. Cela peut aussi faire référence au statut de sa nationalité. Il est parti en 1974 comme portugais de nationalité, il a pu revenir en 1991 en tant que mozambicain⁴³ et reprendre de ce fait une activité économique sans complications.

de sisal appartenant aux Blancs et aux Indiens furent saccagés et incendiés...les vagues de violence qui les avaient touchés, les obligèrent à quitter ces villes, tout d'abord vers Nampula, le seul endroit où, selon eux, ils seraient mieux protégés grâce à la présence du haut-commandement militaire...A la mi septembre 1974, environ 5000 portugais avaient déjà abandonnés le pays ». (p 237 et suivantes).

⁴¹ Au-delà des catégories nommées par tous les interviewés, il y a la nouvelle vague d'Ismailis venus du Pakistan à partir des années 1990. Bien que constituant la majorité de la communauté actuelle de Maputo (250 membres sur 275/300), les Ismailis « *historiques* » du Mozambique ne les intègrent pas dans leur représentation.

⁴² A la question posée : quelle langue parliez vous originellement ? il répond « *Gujarati, mais je sais parler macua* ». A la question portant sur les cérémonies du Jubilé de Aga Khan qui se déroulaient à Londres et à Lisbonne pendant l'entretien, en juillet 2008, il répondit « *nous avons eu le nôtre, le 22 novembre de l'an dernier* » ; deux signes qui attestent son identité d'ismaïli du Mozambique.

⁴³ La loi du 25 juin 1975 stipulait qu'étaient automatiquement mozambicains tous ceux qui étaient nés au Mozambique et dont un des parents l'était également. Ceux qui avaient ce droit mais qui renonçaient à la nationalité mozambicaine, devaient en faire la demande explicite jusqu'à la date du 30 septembre 1975. Jusqu'à aujourd'hui, la loi mozambicaine n'accorde pas le statut de la double nationalité.

En taisant le caractère communautaire du départ et en laissant à l'appréciation de chaque Ismaili la décision cruciale de son départ en 1974, Ismaïl prépare dans la même logique les décisions des multiples raisons du retour des membres de sa communauté au Mozambique, retour qui s'est échelonné depuis le début des années 1990. Il donne à voir une communauté actuellement éclatée selon des petits groupes d'intérêts particuliers et privés.

Le départ est organisé par la Communauté

1-Shamsudin et Sadrudin

(Shamsudin, entretiens Lisbonne, le 29 septembre 2005 et le 20 février 2006)

(Sadrudin, entretien Lisbonne, le 14 juillet 2006)

La vie à l'intérieur de la province de Mozambique / Iapala

Appartenant à une fratrie de 7 enfants, Sadrudin, en est l'aîné et Shamsudin, le 3^{ème}. La famille vit à l'intérieur de la province dans un village situé le long de la ligne du chemin de fer reliant Nacala-Nampula à Vila Cabral. Ce temps, qui s'étend entre 1941 et 1957, est relaté comme une sorte *d'âge d'or* caractérisé par le dur et fructueux travail d'un père qui possède deux lojas et une plantation de tabac. Cet homme, à la personnalité charismatique et ouverte sur le monde des Blancs, a tenu à instruire tous ses enfants en dépit des frais élevés de scolarité et les a envoyés en internat au collège privé des Pères de Nampula .

La mort du père en 1957 est vécue comme la perte d'une figure structurante par toute la famille et les dettes accumulées, entre 1957 et 1961, comme conséquence d'une mauvaise gestion du patrimoine par des enfants encore trop jeunes, sonneront le glas de cet âge d'or et le départ des deux frères, Sadrudin et Shamsudin, vers de nouveaux destins, l'un à Nampula et l'autre à A.Enes. Cependant, grâce à des stratégies diverses (partage de la dette entre les frères, aides de deux beaux-pères, confiance inébranlée des fournisseurs vis-à-vis de la famille) et au nom de sacrifices consentis, l'ensemble de la fratrie parviendra à mettre hors de danger le patrimoine familial.

La réussite économique à l'intérieur de la province dépendait de la capacité à mobiliser d'autres ressources. Sadrudin nous introduit sur la manière de manager des relations faites de distance et de proximité à l'intérieur d'un ordre colonial tant politique qu'économique et administratif, tout en jouissant des bénéfices essentiellement économiques et éducationnels qui étaient offerts dans les deux dernières décennies de la colonisation. Son récit donne à voir de près *la stratégie de porc épici d'une famille indienne* soucieuse de la bonne distance économique - (préserver ses intérêts économiques, les défendre face aux décisions de la fazenda tout en étant l'unique membre indien du gremio des planteurs blancs de tabac auquel il est amené à faire crédit, les aidant à passer la difficile période de soudure) - et de la bonne distance politique (accepter d'être vogal de Malema, ce qui relève d'une nomination à cette charge administrative tout en résistant à toute collaboration avec la Pide qui pressionne par ailleurs tous les Indiens, les supposant des alliés naturels contre une population africaine supposée acquise aux thèses de la guerre de libération nationale). Par ailleurs, en étant fidèle aux idéaux des démocrates, présents dans le district, héritage des liens que son père avait lui-même tissés, Sadrudin a voté pour Humberto Delgado contre Salazar aux élections de 1959. Il affichait donc une prise de position plutôt exceptionnelle au sein de la communauté ismaili.

Que ce soit un âge d'or évoqué par Shamsudin, ou une fine stratégie d'adaptation, de conviction et de résistance évoquée par Sadrudin, le temps de Iapala prend fin entre 1957 et 1961.

Le départ selon Shamsudin

Shamsudin évoque le départ en tant que *familial* et dû à l'insécurité qui a régné dans la région entre 1974 et 1975. « *Eles vieram para cá, a minha mulher e mais dos filhos .. entanto as coisas de repente pioraram. Porque eu era vir em Agosto, depois para me juntar a eles, ficar aqui 15 dias comigo et voltar. As coisas começaram a saquear, nao se podia andar e eu disse à minha mulher : vocês ficam ai e eu já nao vou em agosto, eu vou ver o que è que consigo fazer aqui e depois quando for já vou definitivamente. E foi isso, depois em setembro vim para cá »*

Il s'agit du départ non seulement de sa famille mais de **toute la communauté** « *Nos vieram para cá em 74, ainda nao se tinha dado a independência...toda a familia. Aliás, toda a comunidade. Toda a familia veio para cá logo a seguir ao 25 de abril, porque em 75 é que foi a independência mas portanto já se falava na independência... a comunidade toda saiu em 74, para cá. Veio tudo para cá.* »

Ce départ précipité, **avant l'indépendance** proprement dite, est étroitement lié dans la narration de Shamsudin au chaos qui s'est installé dans la région et qu'il attribue à un pronom impersonnel qui peut recouvrir le Frelimo (même si nous savons par ailleurs que les forces politiques responsables de ce chaos sont diverses. Cf : thèse de Domingo do Rosario). « *Quando realmente houve o 25 de abril aqui e depois com aquela abertura e eles fizeram uma serie de atrocidades : roubaram, saquearam, mataram portuguesas, brancos, naquela altura houve um periodo muito mau, entre 74 e 75.* » Hassan évoquait les mêmes détails et les mêmes raisons qui les ont poussé à partir.

Pour Shamsudin, le départ de la colonie **revive le traumatisme du premier départ de Iapala suite aux risques encourus après les dettes liées au patrimoine familial** si difficilement remis sur pied après la mort du père. A ce moment, en 1961, toute la famille était arrivée à payer toutes les dettes sans procéder à la vente d'un bien quelconque, assumant l'indivision de l'héritage, alors que cette fois-ci, en 1974, elle se trouve obligée d'abandonner tout le patrimoine « *elas que assumiram todo o patrimonio que depois no fim acabou por ficar todo lá.* »

De plus, ce départ met en dyptique deux situations, celle des années 1960 et 1970 au Mozambique et celle de l'arrivée/ installation au Portugal. Pour Shamsudin, c'est **la perte d'un deuxième âge d'or** car la guerre avait permis l'enrichissement par le négoce.« *Foi um tempo d'ouro, cresceram os negocios, foi realmente uma coisa que a gente pensava : estava muito melhor lá do que aqui, aqui ficamos completamente desiludidos com isso,...nao se ganhava nada.. e a gente ficou assim : afinal, Portugal é isto ? porque nos, lá, estávamos numa situação espectacularmente boa* ».

Cette décennie est donc celle de la guerre coloniale et Shamsudin ne cache pas sa sympathie pour le régime. Sans doute, la vie à A.Enes n'implique pas les mêmes liens avec l'ordre colonial qu'à Iapala ou à Nampula. « *O Arriaga tinha uma grande consideração pela comunidade indiana, chegamos a fazer uma boa recepção, uma festa quando ele veio na terra um grande contributo i o coiso, como é que se diz, o Rebelo de Sousa também* ». Nous ne discutons pas de la teneur réelle de ces liens qui tiennent de l'opportunisme et de la contingence politique, mais de ce que notre interviewé veut donner à voir des **bons liens de la communauté ismaili avec le régime colonial** qui lui ont permis de prospérer économiquement.

Le départ selon Sadrudin

« *En 1974 le nucleo de la communauté a été transféré de Ilha para Nampula. J'en ai été le président. Depuis, la Jk de Ilha a fonctionné en tant qu'école. Depuis 1974, il ne reste plus qu'une demi-douzaine d'ismailis au Mozambique. De ceux qui sont restés, on peut dire que ce ne sont pas de vrais ismailis... grâce à une certaine manière dont circulait l'information (Sadrudin veut dire que tout ce qui se racontait à la Jama'at Khana), nous avons pu sortir dans de bonnes conditions. Dada as circunstancias, conseguimos uma boa parceria com a TAP, tivemos muito sorte* »

Dire comme Shamsudin que la famille et toute la communauté ont quitté en raison du chaos qui a sévi au nord de la province entre 1974 et 1975, n'est pas équivalent de dire que c'est à partir de la communauté qu'a pu être organisé le départ des ismailis. Même si la Jama'at Khana, lieu central de rencontre de la communauté, n'est pas nommé⁴⁴ par Sadrudin, il se laisse deviner à travers « *grâce à la manière dont circulait l'information* » (entre nous, les ismailis). Ainsi, c'est à un double niveau qu'il nous faut lire le conseil de Shamsudin : « *mon frère vous donnera les détails* ». En effet, d'une part, Sadrudin est l'aîné et dans l'ordre des préséances de la fratrie, c'est naturellement à lui que revient la version autorisée du départ (que probablement tout le monde connaît, mais ne peut s'autoriser à divulguer). D'autre part, Sadrudin est le président de la Jama'at Khana de Nampula, et à ce titre, il sait des choses que les autres ne savent pas (les cercles de fonctionnement de la communauté). C'est de sa place qu'il dira ce qu'il juge bon de retenir et ce qu'il juge bon de dire en faisant allusion par exemple à une certaine manière dont circulait l'information

⁴⁴ Les documents de la DGS, que nous évoquons dans l'introduction disaient que c'est sous le couvert de réunions religieuses à la Jama'at Khana, que s'y est déroulée la mobilisation des membres de la communauté et probablement leur organisation pour le Départ.

parmi les ismailis, (à partir la Jama'at Khana), ce qui leur a d'ailleurs permis de sortir dans de relatives bonnes conditions .

En tant que président d'une communauté religieuse, il peut aussi faire valoir qui sont les bons ismailis (ceux qui ont fini par obéir à un ordre) et ceux qui ne sont pas les « *vrais ismailis* » (la demi douzaine qui constitue ceux qui sont restés)

Le secret

Tels des vases communicants, les deux frères se sont partagés spontanément la charge de dire ce que chacun, de sa place, peut raconter à l'extérieur. Cette place, comme nous venons de le voir, est d'abord celle que chacun occupe au sein de la fratrie, puis celle que chacun a occupée au sein de la hiérarchie communautaire.

Quels liens les récits sur le départ entretiennent-ils avec la question du secret ?

Tout d'abord, il y a un malaise évident dans le récit de Shamsudin dans la mesure où il s'agit de revenir sur la mémoire d'une période qu'il qualifie d'heureuse, son deuxième âge d'or dont la prospérité a été bâtie sur les opportunités conséquentes à la guerre coloniale. A l'instar de tous les Indiens installés dans la colonie, affleure le sentiment d'une double trahison historique lorsque l'on se situe désormais dans le Portugal et le Mozambique post-coloniaux, issus tous deux de gouvernements révolutionnaires ; sentiment non moins confus d'une certaine trahison à l'égard de la mémoire du père, homme politisé, ami et proche idéologiquement des démocrates qui s'opposaient à Salazar dans les années 1950. En effet, le débat politique a clivé cette famille et à côté de l'opportunisme d'une *realpolitik* des aînés, il y a eu un petit frère qui est resté fidèle aux idéaux des démocrates et dont le choix du côté du Frelimo a été historiquement attesté. Ne fait-il pas alors partie de ceux que Sadrudin nomme les « pas vrais Ismailis qui sont restés » ?

Ensuite, comment Shamsudin peut-il s'autoriser une appréciation existentielle positive sur cet âge d'or qu'il oppose à la déception de ce qui l'attendait au Portugal ? Nous pouvons avancer un élément de compréhension à la lumière du discours brutal venant des plus hautes instances de la communauté demandant à ses membres de partir et contrebalançant un autre discours officiel qui avait cours jusqu'à ce moment, et qui renvoyait au respect que chaque fidèle devrait avoir du pays et du gouvernement qui l'a accueilli. Si cette dernière injonction est générale et récurrente, (pour toutes les communautés ismaili où qu'elles soient), la première est conjoncturelle et s'appuie sur des circonstances historiques fatales. Pour le fidèle ismaili, l'obéissance, assimilée à un devoir religieux, repose sur l'image d'un Chef bienveillant qui a la prescience des événements et qui est apte à conduire sa communauté vers un avenir meilleur et un lieu plus sûr. De l'injonction au respect du pays et du gouvernement d'accueil, Shamsudin a fait un bon usage qui l'autorise à justifier la prospérité de son négoce fructueux en ce temps de guerre coloniale, quitte à mettre sous le boisseau les affinités de sa famille avec les idéaux des démocrates. Vis-à-vis de l'irruption de l'autre injonction qui exige son départ sous peine d'une désobéissance à un ordre « religieux », il ne peut que laisser transparaître une frustration qu'il a exprimée dans une comparaison entre les deux situations (Mozambique avant 1974/ Portugal après 1974).

Comment chaque fidèle parvient-il à gérer ces *deux injonctions* et sous quelle forme chacun s'autorise à parler de ce nœud gordien ? Le récit prosaïque de Shamsudin constitue un exemple, probablement courant, du transfert d'une souffrance d'un niveau à un autre, puisqu'il s'agit toujours de ne jamais exprimer, pour l'extérieur, la moindre velléité qui mettrait à mal une injonction venue des hautes instances de la communauté.

Par ailleurs, comment l'*injonction* de ce départ collectif, objet du secret communautaire, s'accorde-t-elle avec un *discours officiel* construit a posteriori, trente ans plus tard, qui nie le caractère impératif de l'injonction et parle de simple conseil du Chef ? Nous savons que la fonction d'un secret est d'être divulgué. Il est évident que les fidèles comme les chercheurs, se posent les mêmes problèmes, mais ne les appréhendent pas de la même manière.

Si le nouveau discours a une portée stratégique qui s'ouvre sur le retour possible des membres de la communauté en Afrique, les fidèles ne se voient-ils pas alors dans l'obligation d'« ajuster » leurs récits vis-à-vis de l'extérieur et vis-à-vis d'eux-mêmes ? Ne leur demande-t-on pas cette fois-ci de mentir sur ce qui, désormais, n'a plus une valeur d'injonction et dont le secret a pesé lourdement tant pour l'ensemble de cette communauté que dans l'indicible du traumatisme du départ au niveau individuel ?

Qui sont les élites de la communauté qui avaient pesé auprès de leur Chef dans l'analyse de la situation au Mozambique ? comment ont-elles ensuite présenté la parole du Chef aux différents cercles de fidèles ? comment ont-elles été relayées par les responsables religieux qui ont procédé à la mobilisation des familles ismaili au nom du devoir religieux et de l'obéissance au Chef ? Sadrudin atteste le départ collectif en vertu de la spécificité de sa communauté et de l'efficacité de son organisation. Injonction ou conseil de Aga Khan, la question reste ouverte. Seule sa phrase qui sépare les vrais Ismailis des faux, ceux qui sont partis de ceux qui sont restés, nous renvoie au fonctionnement particulier d'une communauté religieuse qui doit obéissance à son Chef.

Enfin, le choix politique de leur jeune frère M., compagnon et assesseur de Samora Machel, a été peu accepté tant par la famille que par la communauté. Cette option politique s'est doublée d'une non-acceptation temporaire du mariage de M. avec une femme africaine, selon d'autres témoignages oraux. Le jeune frère est donc une « tache » qui sera cependant rapidement lavée et sauvée par sa mort dans l'accident de l'avion avec le président Machel⁴⁵. Il deviendra un Héros. Alors que ses deux frères l'évoquent timidement, il sert depuis la fin des années 1990 de carte d'entrée pour le retour de la communauté ismaili au Mozambique⁴⁶. Désormais, la famille et la communauté peuvent être fières de celui qu'il fallait tenir à distance pour des raisons politiques, religieuses et sociales. L'ombre de M. plane sur le non-dit des récits et seul l'aîné peut y faire allusion en portant un jugement négatif, au nom de la désobéissance religieuse, sur ceux qui ne sont pas partis.

2-Jamal

(entretien Lisbonne, le 7 novembre 2005)

Jamal est né en 1950 dans l'île de Mozambique et y vécut jusqu'à l'âge de 14 ans, au sein d'une famille commerçante prestigieuse (représentant d'une multinationale, importation de tissus et exportation de la noix de cajou). Selon son témoignage, les petites communautés qui vivaient dans l'île de Mozambique étaient fermées sur elles-mêmes et se retrouvaient aux moments festifs. Un certain « multiculturalisme » lui permit de s'approprier les codes alimentaires des Portugais sans pour autant que sa famille ou lui-même les aient fréquentés. En 1964, quand la guerre commença, Jamal part au sud, pour la capitale, lieu de liberté et de mobilité où il dit avoir pu approfondir sa relation à la culture portugaise dans les lieux de sociabilité autorisés. Entre la fin du cours industriel et son entrée à l'université en économie en 1970, il est incorporé à l'armée en 1968, a fait son recrutement à Boane et son service militaire dans l'administration.

Le départ d'un jeune couple d'universitaires

Son départ du Mozambique est associé à son mariage en 1973, année où il dit préparer son arrivée à Lisbonne. Effectivement, à la fin de 1974, il sera le premier de sa famille à y venir et son père le dernier à quitter. Par ailleurs, ses grands parents paternels retournèrent en Inde, sa grand mère maternelle vint avec la famille au Portugal après le décès de son mari et un de ses oncles s'est rendu au Pakistan. Ce dernier, n'ayant pas réussi à s'y installer, les rejoignit par la suite à Lisbonne. D'autres membres de la famille s'en furent au Canada, aux USA et à Londres. « *la Famille opta pour vivre en Occident* »

⁴⁵ Samora Machel est mort en novembre 1986 lors d'un accident d'avion, à la frontière avec le Swaziland alors qu'il revenait d'une réunion qui s'était tenue en Zambie. Les circonstances de cet accident ont été l'objet d'une controverse : erreur humaine des pilotes soviétiques chargés du pilotage, sabotage sud-africain, liquidation organisée par des membres du Frelimo ?

⁴⁶ En novembre 2007, lors du voyage de Aga Khan au Mozambique pour le jubilé, c'est Alcinda Abreu, ministre des Affaires étrangères et veuve de M., qui le reçoit à sa descente de l'avion à Maputo. Ironie de l'Histoire ? Symbole d'une ère nouvelle ?

Nous sommes donc en présence d'un récit de départ individuel qui se donne aussi en tant que départ d'une famille élargie qui se diasporise.

Jamal ne mentionne pas les raisons de ce départ, mais évoque seulement celles du choix du Portugal en raison « *des affinités avec la culture et la langue portugaises* ».

Le départ revisité en tant que membre de la Fondation AK « nao se trata mais de partir definitivamente »

Alors que l'entretien tirait à sa fin, Jamal parle de la stratégie actuelle de la communauté dans l'élargissement de ses affaires en Afrique lusophone. Il est bien placé pour en parler en tant que représentant de la Fondation Aga Khan au Portugal qui, d'une part, a un rôle important dans la société portugaise dans les programmes d'encadrement et d'insertion professionnels qui se mettent en place et qui, d'autre part, a pris le Portugal comme siège de la gestion de l'ensemble des projets de la Fondation pour toute l'Afrique. Les fonctions sociales de la Fondation Aga Khan la distinguent de toute fonction religieuse. C'est à ce moment précis que Jamal dit « *Il ne s'agit plus de partir définitivement* ».

Cette phrase est la clef qui permet de révéler un non-dit de l'entretien, celui qui renvoie logiquement au départ de sa communauté d'Afrique qui devait être entendu comme un départ définitif en 1974. Ce qui ne contredit nullement les départs de sa famille élargie à ce moment, mais révèle ce que le récit avait retenu. Le terme *définitif* agglutine deux éléments : celui de l'irrévocabilité du départ et celui d'un départ pour tous, c'est-à-dire, qui concerne l'ensemble de la communauté.

Cette phrase lâchée par Jamal est cohérente à la fois avec l'injonction de 1973 « partez et oubliez l'Afrique » à laquelle la communauté adhéra et qu'elle vécut comme son départ définitif du Mozambique et avec les nouveaux projets personnels des ismailis ainsi que ceux de la Fondation Aga Khan, à partir des années 1990, concernant le retour en Afrique.

Le récit familial comme le discours officiel (que nous venons d'évoquer à travers les détails que donne ce membre actif de la Fondation Aga Khan) rendent compte d'une seule et même fonction du Portugal comme lieu d'ancrage. Dans le récit familial, tous les autres lieux de la diaspora étaient présentés comme aléatoires (Inde, Pakistan, Afrique). Le Portugal devient le centre du remembrement d'une famille diasporisée née au Mozambique, mais il constitue aussi le centre d'un nouvel Occident d'où les enfants peuvent partir pour et revenir de l'Europe et des Etats Unis.

Racontant les divers départs familiaux de 1974 et à la lumière des nouveaux projets de la Fondation Aga Khan incitant des départs (retours) actuels pour l'Afrique qui, cette fois-ci ne « seront pas définitifs », Jamal finit par révéler à la fin de l'entretien, ce qui a été occulté et retenu tout au long de son récit : le départ collectif de sa communauté de la colonie.

Le départ est communautaire et lié à l'injonction de Aga Khan.

1-Rajabali

(entretiens Lisbonne, le 21 janvier 2006 et le 25 février 2006)

Les années 1960 : la vie laurentine de Rajabali et l'exemple de son père.

Rajabali, né en 1951 à Tanginga, localité du district de Manhica, appartient à la seconde génération d'Ismailis nés au Mozambique. Son arrivée à Lourenço Marques dans les années 1960 est marquée par une ouverture tant envers la culture portugaise que vers une culture politique offerte par l'école et par les bénéfices d'une vie urbaine cosmopolite. En compagnie de son frère, de deux cousins et d'autres jeunes gens, ils vivent à la « *casa do senhor Gonçalves e da Dona Maria .. íamos à praia juntos.. e também com eles, aos domingos íamos à Polana....* ». Rajabali évoque sa vie laurentine comme un moment mémorable du contact avec un monde extérieur à sa famille et à sa communauté. Il écoute la station radiophonique B, émission en anglais diffusée par Radio Club de LM. « *dentro da*

nossa comunidade, há um sector da nossa comunidade que ficou muito agarrado às tradições da nossa própria comunidade e à Índia e há uma outra geração que se ocidentalizou completamente; eu penso que aqueles que viveram os anos 60 com muita intensidade: como eu digo, o assassinato de Kennedy, a guerra do Vietname, a revolução em Sorbone, o Maio de 68, a Checoslováquia, a Primavera de Praga, acho que essas pessoas ficaram com uma outra consciência do que era o mundo ocidental ».

Notons que cette vie laurentine de la jeunesse des années 1960 évoquée par Rajabali n'est qu'une face de celle que d'autres jeunes, engagés dans une lutte anti-coloniale, connaissent ces mêmes années et qu'ils baptisent « génération de 1960 », comme nous le verrons un peu plus loin avec Jafar.

Adolescent, appartenant à la décennie marquée par les grandes perturbations dans l'ordre colonial et international, Rajabali n'est pas étranger à la conduite de son père, homme politisé, proche des africains de Tanninga, attentif lui aussi à l'évolution des événements « *Com a guerra o meu pai e a minha mãe tiraram uma licença de porte de arma por causa do medo* ». Il écoutait *“Radio Moscovo fala verdade...os noticiários com o enfermeiro lá da povoação e com um professor que era o professor que era familiar do MondlaneOuvia essa rádioe andavam sempre a cochichar à hora do almoço, às onze e meia, meio-dia apareciam lá e ficavam os três a cochichar todos os dias.”* Si ce n'est pas pour des raisons politiques qu'il fut importuné par la Pide, ce fut pour sa protection des Africains qui se cachaient pour échapper au recrutement pour le travail dans les mines en Afrique du sud. « *Tudo se passou depois do início da guerra, levaram-no num Volkswagen branco pequenino, um carocha branco, levaram-no para lá de manhã e ele voltou à noite* ».

Pour raison d'insuccès scolaire, Rajabali dut accomplir le service militaire au début des années 1970, en pleine guerre coloniale. Affecté à l'administration, il aura l'opportunité de partager l'amitié et le monde d'un camarade. « *Sim, ele gostava muito da Índia,... de incensos, ..de Krishna,fazia meditação. Nós vivíamos juntos numa mesma casa... éramos um pouco naturistas, dormíamos no chão, comíamos comida totalmente vegetariana,marcou assim a minha vivência...era uma pessoa totalmente diferente...era um pacifista. ...ele tinha umas ideias muito indianas...É, nós líamos muito a Mafalda na altura, que era proibido, era complicado comprar a Mafalda na Livraria Salema....Era muito contestatária. Nós éramos contestatários ...Não tanto pela política, era mais pelo misticismo. Éramos contra a guerra do Vietnamecontra os americanos, contra a guerra em Moçambique na altura. Mas nunca manifestámos porque era difícil* »

Les deux versions de son départ individuel

“Eu era militar e depois do 25 de Abril eu desertei porque tinha a noção exacta de que aquilo já não seria a mesma coisa, havia o ideal porque nós lutávamos que era a manutenção de Moçambique como colónia. Depois daquele 25 de Abril muita coisa se tinha alterado. Já não se justificava estar lá”.

Cette première tentative de fournir une vision politiquement correcte de sa sortie de la colonie sera contredite rapidement par son projet de rejoindre la Suède en 1971, avant d'être appelé au service militaire. Projet/ rêve qui hélas n'eut pas lieu « *Era o nosso sonho. Sonho de adolescentesarranjamos lá uns passaportes e éramos para ir como embarcações ...era um risco e o meu pai notou a minha saída, e eu queria sair, já tinha as malas feitas. ..E depois fui abordado pelo meu pai .E então mentalizou-me a ir para a tropa* ».

Au fur et à mesure du déroulement de l'entretien, une nouvelle version de la désertion sera avancée. En juillet 1974, suite à un conflit avec son supérieur hiérarchique, celui-ci voulut le punir en l'envoyant au front des combats : « *Eu nunca tinha feito uma coluna para Mueda...ia para Mueda e eu fiquei um pouco assustado* ». A quelques mois de la fin définitive des hostilités, il décide de désertir et quitte la colonie au moment où avaient été déjà conclus les accords de Lusaka entre le gouvernement portugais et le Frelimo (7 septembre 1974). Après une courte période à l'étranger, il arrive à Lisbonne en décembre 1974, se présente au quartier général en pleine euphorie révolutionnaire. Il lui est conseillé de s'absenter pour un moment afin de ne pas être accusé d'avoir soutenu l'ancien régime dans la mesure où sa désertion a eu lieu après le 25 avril 74. Il rentrera au Portugal pour voter aux premières élections du 23 avril 1975, sera amnistié et démobilisé après avoir accompli trois ans de service militaire (1972-75).

Le départ de sa famille

Son père arriva à Lisbonne le 1^{er} septembre par avion, tandis que sa mère, son plus jeune frère, ainsi qu'une cousine, son mari et leurs filles arriveront par bateau par le dernier voyage du Principe Perfeito qui a quitté LM au mois d'août. Le père les reçoit à Alcantara ayant préparé préalablement leur arrivée/ installation dans la métropole. Il était âgé de 52/53 ans. Homme prévoyant et informé des événements qui secouaient le continent africain, à partir d'un partie de sa famille installée en Tanzanie, il avait épargné suffisamment et en 1964 avait ouvert un compte en dollars dans une banque à Pretoria « *Em Outubro de 1964, eu lembro-me que o meu pai foi para a África do Sul, para Pretória e abriu uma conta na Inglaterra através da Africa do Sul. Os primeiros dólares americanos que eu vi foi lá na Tanginga, o meu pai chamou-me a mim e ao meu irmão mais velho e mostrou-nos os dólares, os primeiros dólares americanos. E então eu peguei nos dólares e hoje tenho esa a memória de que era muito novo e o meu pai já nos dava acesso a essas coisas* ». Une décennie plus tard, le père liquidera ses biens « *o meu pai em 1973 tinha lá umas propriedade, vendeu e conseguiu transferir o dinheiro...quando se deu o 25 de Abril o meu pai estava preparado...só teve que fazer a mala e vir-se embora* ».

Rajabali présente l'attitude prévoyante de son père dans la gestion de ses affaires comme un signal à la préparation du départ. Il évoque le farman de Sultan Mohamed Shah conseillant à sa communauté en 1962, de diversifier ses activités économiques « *não colocar todos os ovos no mesmo cesto* » et de ne pas imaginer un avenir en termes de *dukawallah*, d'investir sérieusement dans l'éducation des enfants et d'avoir en tête une meilleure insertion dans les sociétés africaines qui l'ont accueillie. Notons que ce même farman a servi d'argument non pas pour une meilleure insertion, mais pour le justifier le départ. C'est parce que les Ismailis y ont été si bien préparés, qu'à la différence des autres Indiens et des *retornados*, ils se sont installés au Portugal dans de relatives bonnes conditions. Par ailleurs, avancer ce farman de nature économique et ses conséquences réelles ne permet-il pas d'en cacher, ou simplement de mutiser un autre, d'ordre politique ?

Le départ de sa communauté

Le deuxième entretien tirant à sa fin et l'enregistrement terminé, Rajabali parle d'un ordre explicite de Aga Khan, en janvier 1973, pour que sa communauté quitte le Mozambique dans un délai de deux ans. Nous relevons alors la coïncidence avec la date de vente des biens familiaux (propriétés) par son père qui eut lieu cette même année. Cette injonction au départ collectif de la communauté ismaili n'est intervenue que *out of record* et dans un contexte de confiance avec les chercheurs. Notons que cette information n'invalide nullement le récit du départ /désertion individuel de Rajabali mais rien ne nous autorise à conclure que l'injonction de Aga Khan, lâchée en fin d'entretien, n'a pas pesé sur la décision tant personnelle que familiale de quitter le Mozambique.

Quelle serait la nature (d'impératif catégorique) de ces farmans ? comment sont-ils appropriés par les fidèles ? dans quelles circonstances s'autorisent-ils à en parler ou à les diffuser à l'extérieur ?.

2-Nurdin

(entretiens Lisbonne, le 17 janvier 2005 et le 19 mai 2005)

Nurdin, ingénieur civil est né à Lourenço Marques d'une famille de commerçants qui eut pignon sur rue durant plus de 30 ans jusqu'à ce que la fortune constituée par l'aïeul fut divisée entre tous ses enfants. La décadence économique et l'orientation des petits enfants vers d'autres destins que le commerce est lue comme un signe de modernisation « *Naquela altura as famílias mantinham-se unidas no negócio e nós até fomos das primeiras famílias a desmembrar... Mas quer dizer, eu acho que isso já eram sinais de modernidades e cada família por si só foi à vida* ». (entretien 2)

A Lourenço Marques, son enfance et son adolescence se passent entre l'école et la Jama'at Khana, la capitale étant un lieu où les clôtures raciales et culturelles étaient vécues comme « naturelles ». L'immersion dans la culture portugaise, autre que celle véhiculée par les manuels scolaires, aura lieu à l'âge adulte dans ce que la capitale lui offrait d'abord de culture cosmopolite dans les années 1960 et 1970. C'est par le truchement du cinéma et d'une contre culture hippie que Nurdin y fera son entrée. Ce sont ensuite, les liens professionnels, le stage à Cabora Bassa, qui l'ouvriront sur la culture proprement portugaise, le temps partagé avec les familles de colons (moments festifs,

calendrier, coutumes et gastronomie). Dans ce contexte, deux personnes se révéleront cruciales dans son parcours ultérieur : l'une qui lui permettra de trouver un emploi au Portugal et l'autre qui le poussera plus avant dans sa quête de sens à la fois identitaire et religieuse. Ce second passeur s'avèrera pertinent du point de vue de notre article sur la question du départ comme secret, et dans la mesure où il induira une sorte de départ métaphorique dans la vie de Nurdin, *born again*, sans doute plus prégnant que son départ de la colonie.

Le départ d'une communauté comme révélation d'un secret.

Après quelques informations générales sur sa famille, Nurdin parle tout de go de son départ du Mozambique en juin 1973, son arrivée à Lisbonne avant la révolution des Oeillets et interpelle la chercheuse sur une éventuelle connaissance qu'elle aurait du contexte qui présida au départ de sa communauté : c'est la décision de AK de préparer la sortie de ses fidèles " *As pessoas da minha comunidade não lhe vão dizer isso mas eu posso dizer-lhe que tivemos uma mensagem de Sua alteza em Fevereiro de 1973 para abandonar.....alguns de nos, os mais novos até poderíamos questionar: como é que este homem diz isto... será que interpretou bem a mensagem mas aquilo que consta é que havia a mensagem da sua Alteza para que uma pessoa de cada família sáisse e viesse para Portugal por causa da línguade cultura não se fala muito no seio da comunidade.*"(entretien 1)

Cette décision est liée à ce qui venait de se passer en Ouganda " *Nos temos a nossa comunidade onde aconteceu aquilo que aconteceu em Moçambique....aquilo que aconteceu no Uganda ... houve muitos ismaelitas que saíram, foram para o Canada, foram para Inglaterra Quando foram para o Canada ou para a Inglaterra tinham visto, já em Africa, de residência .Nem era preciso fazer pedidos... Sua Alteza organizou as coisas com o Trudeau , tinha relações muito intimas com a família real inglesa e era amicíssimo do Trudeau que era o Presidente do Canada...de modo que os impressos para dar os vistos, que era um impresso de terceiro nível (havia vários impressos, de varias cores...ate chegar ao definitivo...)...esses impressos estavam dentro da comunidade e estava combinado que 20 mil 30 mil pessoas vão sair do Uganda e vão para o Canada...foi assim que eles foram todos para o Canada e para Inglaterra* ".(entretien 1)

Ces informations sur l'Ouganda complètent et clôturent celles sur le Mozambique, colonie pour laquelle Son Altesse a envoyé un message intimant à ses fidèles l'ordre de quitter, c'est une vérité historique dont ne parleront pas les membres de la communauté, il leur a fixé un destin (le Portugal) et il organisa ce départ " *a partida foi colectiva, sem dúvida nenhuma*".(entretien 1)

"*Eu posso dizer-lhe*" est une forme syntaxique qui implique la complicité du chercheur dans la révélation d'un secret dont aucun membre de la communauté ne parlera. Quelque chose de l'ordre du secret communautaire que notre interviewé est en mesure de révéler. Au nom de quoi s'autoriserait-il à en parler ?

Proche de sa communauté (on fait appel à ses compétences d'ingénieur) mais aussi et surtout distant (dans la remise en cause de sa foi, comme nous le verrons), Nurdin est précisément un fidèle peu commun et c'est au nom d'un processus personnel d'approfondissement d'une quête de sens, qu'une parole « libérée » est possible.

"*...Na nossa comunidade não há discussão...não há o hábito de se apurar a verdade, de debate:..quando o Presidente da comunidade no nosso centro se levanta para dizer que S. A. disse isto para ser transmitido à comunidade, é verdade...*" (entretien1)

La religion, champ et cœur d'une recherche continue et personnelle

Nurdin a manifesté tout au long des deux entretiens une distance critique vis à vis de tous les thèmes abordés tant ceux concernant sa communauté que ceux liés à un parcours personnel marqué par une volonté d'éclaircir pour lui même le sens des évènements qui l'ont touché . La religion y a occupé une place privilégiée " *tudo isto obrigava a reflexão e depois há um momento da minha vida em que eu tenho que dizer "olha, o que é que eu vou fazer agora, como é que eu vou interpretar isto, eu tenho que fazer opções, se Deus existe ou não existe, se o Imame é Imame ou não é, se é líder; como é que eu enquadro todas estas coisas? ... Mas eu já cheguei a uma conclusão, não sei se nestas coisas as pessoas devem chegar à conclusão ou não devem, eu acho que os filósofos nunca chegam a conclusão nenhuma, vão estudando, vão pensando, vão mudando de opinião e vão-se ajustando e deixam as coisas*

para os descendentes ou para outras pessoas continuarem com os trabalhos. Mas eu ando a arrumar as coisas »(entretien 2). Une pensée critique et distanciée en matière de religion comporte des risques“...a pessoa tem que se expor e levar, às vezes ganha, às vezes perde, porque se isso não acontece; e eu acho que as pessoas da minha comunidade nunca tiveram essa oportunidade, nunca se expõem a um debate. O que está aqui é uma explicação... Exactamente porque também há esta coisa na nossa cabeça de que a posição que a comunidade tem que tomar tem que ser autorizada por Sua Alteza ». (entretien 2)

C'est une nuit de Noël 1973, après son arrivée à Lisbonne, à l'occasion d'une rencontre inattendue avec un ex-collègue de Cabora Bassa qui l'invite à la passer en sa compagnie, que Nurdin entrera dans un processus de questionnement et une démarche de subjectivation, à la recherche de ce qui constitue son(ses) identités.

Le trouble que jettent les questions posées par son collègue sur sa religion et son identité, le mettent au défi de chercher des réponses *“Graças X que me fez aquelas perguntas todasque eu não sabia nadae depois obrigou-me a ser ateu. » (entretien 1)*

C'est alors qu'il commence à s'instruire en lisant de nombreux ouvrages relevant de diverses disciplines afin de remplacer la réponse holistique autrefois (dans sa période mozambicaine) prise en charge par le discours religieux, car *« tout passait pas là »*. La religion était pleine de certitudes faites d'orthopraxie, de soumission à la parole de AK et d'un corpus assez rudimentaire qui lui a été transmis. Il oppose deux périodes, celle où il se caractérise comme un *« fanatique religieux »* et celle où il est devenu *« un athée »*. Ne pouvant plus se contenter des réponses héritées, il se sent obligé d'en fournir de nouvelles, jamais définitives, tout en gardant un pied dans sa communauté ismaili.

Le seul fait que la religion ne soit plus au centre du sens et de la définition de son identité (ismaïli agakhani), des espaces se libèrent pour la reconnaissance et la formulation d'autres identifications (la terre natale de Mozambique, la culture et la nationalité portugaises, le sentir indien ; sans qu'aucune de ces trois références la terre, la culture, le sentir ne puisse définir le sentiment d'appartenance à une patrie). Lancé sur un retour critique de la culture portugaise acquise durant son cursus scolaire, il essaie de départager ce qui est de l'idéologie et ce qui est de la culture, de faire le tri. X l'obligera aussi à s'ouvrir sur le monde des réalités estudiantines et politiques durant ces mois d'effervescence qui ont suivi le 25 avril 74.

Si Nurdin a commencé l'entretien avec le dévoilement d'une vérité historique restée secrète, celle du départ organisé de toute sa communauté, c'est d'un autre départ qu'il traitera tout au long de son récit. Le voyage de la quête de sens, de la déconstruction de ses certitudes religieuses dans leurs liens avec l'étayage de la question identitaire, font de la nuit de Noël 1973 le vrai départ qui partage sa vie en un avant et un après. C'est ce départ-là qui a organisé la trame de sa narration, qui déploie son autonomie en tant que sujet pensant et agissant, et qui l'a autorisé à parler du départ communautaire.

3-Jafar

(2 entretiens à Maputo, en juillet 2008)

Jafar appartient à une famille pauvre, de faible niveau d'instruction et dont le niveau de vie s'apparentait à celui des Africains. Il a vécu à Chamanculo,⁴⁷ quartier du *caniço* de Lourenço Marques. De sa fratrie composée de sept frères, il est le seul à être allé au lycée puis à être inscrit à l'université au cours de Droit à Coimbra ; cela grâce à sa volonté tenace et à son autonomie (*son père «assinava de cruz, só queria saber se passava ou não »*).

Elève du **Lycée Salazar**, tout au long du cycle secondaire, il établit des liens d'amitié et de complicité avec les fils de l'élite coloniale, des Indiens et des Africains « assimilés » qui intégreront très rapidement le mouvement nationaliste mozambicain. Marquante fut sa relation avec le professeur de philosophie, Cansado Gonçalves, dissident du parti communiste et mentor idéologique de nombreuses générations de jeunes mozambicains sensibles aux injustices de

⁴⁷Bairro do caniço, ou quartier des roseaux est l'appellation, au Mozambique, des bidonvilles dont les habitations sont faites d'argile et de roseaux.

la colonisation. Exemple fut aussi cette «génération des années 1960», à laquelle Jafar appartient, et qui se mêla au mouvement proto nationaliste alors émergent dans la capitale.

Dans sa vie quotidienne lycéenne, Jafar établissait des ponts entre différents mondes. D'une part, entre celui de Chamanculo, zone très pauvre de la périphérie de la capitale où vivaient Indiens et Africains au très faible niveau d'instruction et celui de la « bonne société » de Polana, quartier résidentiel des Blancs, lieu d'implantation du lycée Salazar, symbole de l'instruction et de la richesse relative de ses camarades. D'autre part, à cette ségrégation communautaire visible dans l'espace de la capitale s'opposaient des lieux et des locaux à la marge, où Jafar retrouvait en ces fins d'après-midi ses collègues contestataires réunis autour du professeur de philosophie, débattant des problèmes de leur temps et de leur société.

Bon élève, il décide de suivre le cours de Droit à l'université de Coimbra au Portugal. Ses parents n'étant pas en mesure de payer ses études, il travaille durant trois ans en vue d'assurer les frais de sa formation universitaire. Cependant, ce furent ses performances sportives qui lui permirent d'accéder à une bourse afin d'initier son projet d'études supérieures.

A **Coimbra**, on peut supposer que durant sa première année de Droit, en 1962-63, Jafar fut en contact avec la génération contestataire de cette université et dont il donne des signes à partir d'un récit économe en détails relatifs à cette expérience, tel le fait de « *s'être toujours refusé à vivre dans une république* »(foyer d'étudiants) et d'avoir loué une chambre sans doute pour échapper au contrôle de la PIDE.

N'ayant pu présenter à temps sa demande pour l'accomplissement différé du service militaire, il sera mobilisé en 1964 et en tant qu'officier de la « *Glorieuse armée portugaise* » il sera envoyé au front du Niassa. En 1965 il y perd un œil et sera évacué par la suite au Portugal.

Suivent **dix années d'auto exil**, de 1965 à 1975. Jafar parle peu du temps écoulé entre le moment de son accident qui lui défigura définitivement le visage et son retour au Mozambique en 1976, après l'indépendance, c'est-à-dire des années passées entre le Portugal et ses multiples voyages de par le monde. Mais à l'aide de quelques noms et de quelques segments de son parcours, nous arrivons à reconstruire le monde de ses relations politiques. Par exemple, l'avocat nationaliste Domingos Arouca, prisonnier au Portugal par le régime salazariste, auquel il rend visite ou encore ses compagnons de lycée africains et blancs qui prendront part tant à la construction du Mozambique indépendant que du Portugal après le 25 avril 1974. Il évoque Albert Chissano, frère du président, Luis Bernardo Honwana dont il corrigea la première version de son unique roman « *Nos matamos o cao tinhoso* » et Zeca Afonso qui lui rendit visite lors de sa convalescence.

En 1973, sa famille quitte le Mozambique pour Lisbonne. C'est après le décès de ses parents en 1975, que Jafar revient à Maputo «*prometi a mim próprio só regressar quando terminasse o colonialismo*»

Cet auto exil de dix ans constitue un parcours peu commun pour un membre de sa communauté de laquelle il se présente totalement distancié. Ses parents ont quitté la colonie obéissant à « *l'ordre de Aga Khan* » mais cela n'a aucune incidence quant à son engagement politique. Il est important de noter que son retour au Mozambique en 1976 s'effectue alors que toute sa communauté en est partie.

Il s'associe à la **construction du Mozambique indépendant**. Quelques signes mettent en évidence son engagement au sein du Frelimo telle que sa présence dans les délégations du Mozambique à l'étranger ; bref un itinéraire qu'il résume dans une formule lapidaire « *A história de um viajante pelo mundo, preso pela Pide, alguns dias, e dois anos pela SNASP⁴⁸.....mas que de momento se dedica a viver* ».

Retracer les moments pertinents de cette trajectoire dont l'absence de la colonie fut provisoire et qui ne fut probablement jamais vécu comme un départ véritable mais comme un temps en suspens en attendant d'y revenir

⁴⁸ SNASP est le sigle du service de sécurité du Frelimo à l'époque socialiste .

dès que l'indépendance serait acquise, nous place devant la nature complexe d'une relation que ce membre de la communauté ismaili entretient avec cette dernière. En analysant comment son départ en demi-teinte, ou plutôt son faux départ, s'articule avec un tissu de secrets et de réserves qui constituent son parcours politique, nous saisirons mieux la question des relations entre le Départ et le Secret au sein de la communauté. Un cas explicitement périphérique nous permettrait-il de penser un mode de fonctionnement inhérent à cette communauté ?

Remarquons pour commencer la forme elliptique et truffée de non-dits dans laquelle Jafar s'adresse à la chercheuse. Peut-on y lire une certaine complicité idéologique à l'égard d'un certain passé politique au Mozambique du temps de la colonisation et/ ou une volonté de ne pas révéler des éléments compromettant de son parcours politique depuis l'indépendance? La première interprétation justifierait la parcimonie dans la présentation de quelques aspects et moments de son itinéraire, puisque la chercheuse est censée les connaître et les avoir vécus. La seconde interprétation renverrait à ce qui doit être tu impérativement dans la mesure où la chercheuse pourrait deviner ce qu'il est important de ne pas laisser affleurer dans son récit⁴⁹.

Notons aussi que cet entretien n'a été possible que grâce à un réseau de contacts établis à la marge de la communauté ismaili laquelle ignore Jafar dans toute son épaisseur existentielle et qui ne s'est pas montrée intéressée à nous le présenter. De son côté, Jafar se définit comme athée et se situe en dehors de la communauté, c'est-à-dire, dans l'exact silence en miroir que la communauté entretient à son égard.

Pourquoi donc la communauté ne mentionne-t-elle pas son existence ? pourquoi l'ostraciserait-elle? Rappelons les raisons alléguées par certains interviewés concernant la demi-douzaine des membres de la communauté qui n'ont pas suivi le « conseil » de AK : ce sont, disaient-ils, des individus avec peu de capital économique, social ou culturel et qui ne pouvaient affronter les défis d'une nouvelle vie en Europe. De toute évidence, ces raisons ne correspondent au cas de Jafar. La stigmatisation viendrait-elle seulement de sa « désobéissance », celle de revenir au moment où toute la communauté a quitté ? Ce fait, à lui seul, peut-il le constituer en brebis noire de la communauté ? cette explication semble tout à fait insuffisante même si avait pu peser une sanction communautaire diffuse à l'égard de son acte. Rappelons que d'autres membres de sa communauté firent un choix semblable, bien qu'ils furent quelques exceptions, à l'instar de M. dont nous évoquons la mort en héros (voir plus haut : Shamsudin et Sadrudin)

Sa décision de rester et d'assumer un destin différent de celui de sa communauté a fini par attirer sur sa personne toutes les stigmatisations : désobéissant, athée, militant du Frelimo puis désengagé, prisonnier de sa police politique, alcoolique. Pour une communauté si préoccupée de sa propre représentation et qui n'admet que difficilement l'insuccès politique, économique ou social, Jafar était un individu non présentable à des chercheurs. Son existence déroulée totalement en dehors de la référence communautaire et son destin peu convenable pour sa communauté en ont fait un sujet interdit d'accès. Un sujet pourtant dont le privilège est celui d'une parole qui n'est bridée par aucun garde-fou de sa communauté et qui a pu énoncer, sans ambages, le Départ des siens sur l'ordre de Aga Khan.

Les départs, le départ de la communauté et la question du secret

Les quelques pistes de réflexions qui suivent reprennent des questions soulevées dans les entretiens. Elles sont relatives à la relation entre les récits des départs, que nous avons analysés au sein des séquences de trajectoires personnelles d'une part, et elles s'ouvrent sur la question plus large du fonctionnement du secret dans la communauté ismaili d'autre part.

Pourquoi le départ de la communauté dans son ensemble et dans ses modalités d'organisation a-t-il constitué un secret pour ceux qui l'ont vécu ? Les années de guerre coloniale ne signifiaient pas encore en 1973, la fin de la présence coloniale portugaise au Mozambique et le secret des préparatifs au départ pouvait se justifier

⁴⁹ Restés au Mozambique pour des raisons de conviction pour une cause révolutionnaire ou par goût du pouvoir, des Mozambicains d'origine portugaise et indienne, ont dû, pour survivre, participer aux violences du Frelimo que l'histoire présente essaye de refouler et de taire.

temporairement par la nécessité d'une protection indispensable des membres de cette communauté. Cet argument est tout à fait fondé.

La Pide (DGS) ne perçoit pas la communauté ismaili comme une société secrète, dont le propre serait de se rendre invisible, mais relativement secrète où ce qui se dit d'elle à l'extérieur mérite vérification. Du point de vue de la communauté, nous pouvons formuler deux hypothèses pour rendre compte de ce qui a filtré : soit il s'agit d'une fuite d'information et donc que les affaires secrètes en cours de traitement aient été éventées, peut être par un membre de la communauté, qui n'a pas su « se taire » ; soit il y aurait une relation plus subtile dans la relation entre la **visibilité**, souvent même ostentatoire, que la communauté soigne dans sa représentation avec tous les pouvoirs politiques (stratégie que l'on retrouve en tous temps et en tous lieux sur les territoires des différentes colonisations en Afrique) et **l'entre-soi**, quasiment impénétrable à tout élément étranger. Elle serait d'autant plus visible que l'entre-soi doit être jalousement gardé. C'est plutôt en ce sens que l'on peut interpréter le rapport de la Pide qui reconnaît la visibilité des membres opposée au secret de ce qui est entrain de se passer à l'intérieur.

Dans cette hypothèse, ce qui est mis en cause ne renvoie pas à la capacité de se taire, mais à la possible intelligence d'avoir distillé une information (face visible) qui a certes intrigué le pouvoir colonial, lequel cherchera à voir plus clair. La réponse de X à un responsable de la Pide, rapportée par Ali⁵⁰, serait alors une réponse, vraisemblable et non pas complète, de ce que ce responsable a décidé de montrer, suite à une concertation préalable, ou grâce à son génie propre du sens de l'à propos. De toutes les façons, une telle réponse, qui illustre la relation entre la face visible pour l'extérieur et la face cachée et secrète de l'intérieur, suppose une communauté rompue au contrôle de tout ce qui peut filtrer et qui construit minutieusement ses dires et ses actes destinés à être connus par l'extérieur.

Mais ce qui s'est joué entre les deux faces, visible et cachée, de la communauté, telles qu'actées par ses responsables, n'est pas équivalent à ce qui s'est joué au niveau individuel lors des entretiens et probablement lors d'autres circonstances de la vie courante. C'est à ce niveau que se pose la question : de quoi dépend le risque de « parler » ?

D'un moment d'imprudence, d'une ambiance favorisant l'émotion, le relâchement des affects, de la nuance quasi inconsciente d'une intonation, de ce qui échappe à tout contrôle de la raison *hic et nunc*, de l'inter-dit dans les mailles d'un discours, d'un lapsus (Jamal). La quasi totalité des interlocuteurs qui ont parlé l'ont fait dans ces conditions : *out of record*, se laissant aller à la confiance (Hassanali, Rajabali). En fait, ce sont des situations humaines bien connues et suffisamment analysées par les chercheurs en sciences sociales. Elles ne renvoient pas nécessairement à un secret communautaire quelconque, mais aux situations suscitées par des récits de mémoires (résistance, agressivité, rétention d'événements, non-dit, complicité, soulagement du dit...). Ce sont des situations extra-ordinaires où interfèrent celui qui confie, celui qui recueille et le souvenir en lui même (sa trace et les autres humains qu'il a impliqués).

Il y a ceux qui ont parlé à partir d'un autre mécanisme, tel le plaisir de l'aveu qui procure un sentiment de puissance au moment où il est lâché, et qu'illustre l'insistance de Nurdin dans « *je vais vous dire ce que personne de ma communauté ne vous dira* ». Le secret qui a pu placer l'individu dans une position d'exception lorsqu'il le détenait, le place aussi dans un sentiment d'exception de soi lorsqu'il le divulgue. Il y a là une tension qui se relâche à l'instant de la révélation, tension entretenue des années durant entre dissimuler ou dévoiler. Liquidier tout de go le secret du départ de la communauté auquel a été intimé cet ordre de quitter par Aga Khan, lui a permis de révéler un autre départ dans sa vie et d'une autre nature. Cet autre départ a liquidé la religion dans sa fonction d'identité exclusive qui avait structuré son existence d'avant le maëlstrom qu'il a vécu en cette nuit de Noël 1973. Comme l'exprime si bien Simmel⁵¹ « *Chacun des membres se trouve lié d'une façon extraordinairement étroite à la communauté et il sent*

⁵⁰ Nous rappelons la réponse rapportée par Ali « *Un des responsables de la Pide a demandé à X une explication sur les rumeurs du départ des Ismailis. X répondit que Aga Khan a conseillé aux familles vivant dans l'arrière pays de se rendre à Nampula, à Beira, à LM et au Portugal. Mais pas tous au Portugal. En réalité, Aga Khan n'a pas dit cela, mais c'est ainsi que X s'en est bien sorti !* » (entretien du 22 juin 2005).

⁵¹ Simmel, G. *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, PUF, 1999, Chap.5 : le secret et la société secrète, pp347-405. (1^{ère} édition allemande, Leipzig, 1908).

en permanence que s'il était séparé de cette substance, il perdrait du même coup la sienne et ne la retrouverait nulle part ailleurs» (p384). La religion, qui s'écoulait exclusivement à l'intérieur du groupe, à la Jama'at Khana du Mozambique, recouvrait une fonction substantielle vitale, d'unique référent identitaire pour les fidèles. Être à l'intérieur, c'est « être fanatique » et prendre une distance, c'est devenir « athée », disait Nurdin a posteriori. Le processus d'autonomisation qu'il a poursuivi, a dû passer par la mort temporaire de la religion identifiée à ce qu'y avait été véhiculé par la communauté (orthopraxie, rituels, soumission à la parole de Aga Khan, corpus religieux assez rudimentaire). On sait que tous les fidèles ne deviennent pas des Nurdin et que l'emporte, dans la plupart des cas, l'effet d'instinct de conservation des fidèles comme celui de l'ensemble de la Communauté (que ce soit au nom d'intérêts prosaïques ou en raison de l'anxiété incontrôlable que susciterait la perte de ce référent holistique).

Le secret exige la capacité de garder le secret. Comment fonder alors une solidarité morale entre ceux qui le partagent ? Plusieurs dispositifs sont mis en place pour que le secret puisse tenir dans un non-dit vis-à-vis de l'extérieur : la menace de sanction forte ou diffuse, apprendre aux fidèles à se taire systématiquement. A cet effet, les exercices de maîtrise de soi (dont la méditation), l'autodiscipline sont indispensables. «Si on parvenait à garder le silence durant des années, disait Simmel, on était probablement capable de résister à d'autres tentations que celle du bavardage » (op. cit., p 383). Or, cela suppose qu'une communauté se soit organisée en fonction d'un tel objectif, et une histoire où le néophyte est pris en charge dans un processus d'éducation et de socialisation adéquats. Du point de vue historique, nous savons que les Ismailis se sont constitués en tant que cercles réduits à l'intérieur de cercles plus larges (l'islam sunnite et l'islam chiïte) et que leur existence dans l'opposition n'a pu se maintenir de façon pérenne, que dans des processus de fermeture/ protection. Du point de vue sociologique, (voir les farmans sur le secret de Sultan Mohamed Shah, Aga Khan III) concernant les modes d'éducation dans la communauté ismaili,⁵² le silence est une vertu qui encapsule les fidèles convaincus d'appartenir à la race des élus, car ils ont avec eux l'Imam Vivant du Temps présent. Le *Bol*⁵³, par exemple, fait partie du secret, il est secret dans sa fonction, mais vide de contenu. Il fait de chacun un élu particulier et le silence de ce secret, du *bol* reçu, a valeur pédagogique d'un apprentissage requis dès la plus tendre enfance.

La communauté ismaili n'est pas une société secrète même si son fonctionnement a été et demeure partiellement celui d'une société secrète. Elle a la capacité de s'accomoder à des ajustements ultérieurs telle la question du départ, secret en 1973, qui peut devenir caduque au milieu des années 1990. Alors, se met en place une relecture des événements, une labilité de l'histoire, une re construction du sens des événements antérieurs, comme nous l'avons vu dans l'analyse des deux polarités qui enserrant la question du départ du Mozambique de la communauté ismaili. Le problème n'est alors plus celui simplement de comment garder un secret, mais de comment persuader les fidèles qui l'ont gardé, qu'il vaut mieux s'en débarrasser aujourd'hui sans pour autant le divulguer ? Comment s'arranger avec la parole de l'Imam ? Comment se persuader que ce qui avait été perçu comme farman⁵⁴ ne serait (n'était) plus qu'un simple conseil ? La figure de l'Imam est alors capitale. Elle doit être encore davantage détachée de sa nature humaine pour lui donner sa propre aura qui participe de sa nature divine et qui a donc la présence dans la conduite de ses fidèles et pour faire endosser le poids historique des avatars des secrets à ses hommes et à ses institutions.

Sociologiquement parlant, cette centralité de la parole de l'Imam est prise en charge concrètement par ceux qui font partie de son cercle le plus proche. Le caractère fortement hiérarchisé de la communauté est basé sur des cercles d'accès à la connaissance et à la prise de décisions. Du point de vue des mécanismes de l'organisation et de la transmission /diffusion d'un ordre, on peut supposer que, dans certaines circonstances, et celle du Mozambique de

⁵² Sarkar Aga Sultan Muhammad Shah Datar, *Khangī Firman*, transcription en gujarati de la 1ère édition imprimée en 1926 par Rahemtullah Virji, Honorary Secretary of the Press Department, Khoja Sindhi Printing Press Department, Bombay, et la seconde édition augmentée en 1952. (voir en particulier les farmans adressés à Jangbar, le 6 juillet 1900 et le 29 août 1905).

⁵³ Le *Bol* est le mot que le Mukki glisse à chaque fidèle afin qu'il puisse se concentrer avant la prière, lors de l'exercice de méditation. Dans l'acte de « donner le bol », chaque fidèle est persuadé de recevoir un mot qui lui est destiné particulièrement.

⁵⁴ Il ne s'agit pas de confondre la perception des fidèles avec la réalité d'un dire de leur Chef. Ce qui a pu avoir valeur de farman pour les fidèles ne signifie pas qu'il y eut effectivement un farman de Aga Khan.

1973 peut entrer dans ces moments cruciaux, les élites aient pu prendre en charge la parole de l'Imam, insistant sur la force d'un farman pour la faire agir dans le cœur des fidèles. Rappelons-nous les hésitations pourtant vite refoulées soulignées par Nurdin, lors de la réception du message. Le Président de la communauté de Lourenço Marques a-t-il vraiment bien compris la parole de l'Imam ? *«tivemos uma mensagem de Sua alteza em Fevereiro de 1973 para abandonar... e quando o presidente da nossa comunidade no nosso centro se levanta para dizer que sua Alteza disse isto para ser transmitido à comunidade é verdade...alguns de nos, os mais novos até poderíamos questionar: como é que este homem diz isto... será que interpretou bem a mensagem mas aquilo que consta é que havia a mensagem da Sua Alteza »(entretien 1)*

Qu'est-ce qu'un farman ? C'est précisément sur l'ambiguïté jamais levée du terme qui renvoie à la fois à un impératif clair et à sa valeur coercitive et à une réalité beaucoup plus libre de son application liée à la réception des fidèles, que réside une de ses fonctions. Cette ambiguïté, à partir de l'exemple du départ que nous avons analysé, a eu des incidences sur des choix cruciaux de la part des fidèles et cela de deux manières. Par rapport au passé où leur perception du départ comme farman s'est heurtée à un autre farman plus ancien qui fondait leur existence et leur prospérité en Afrique et leur demandait une certaine loyauté vis-à-vis du pays d'accueil et vis-à-vis de son gouvernement ; par rapport au présent, où il leur est demandé le déni de ce qu'ils ont vécu comme farman afin de légitimer un possible retour en Afrique. Dans une perspective de l'homo oeconomicus, abstrait de toute autre dimension, cela n'aurait posé aucun problème, comme l'atteste d'ailleurs un certain regard sur les migrations et les diasporas dans notre nouvelle mondialisation où comptent les calculs stratégiques, l'opportunité des investissements et l'instrumentalisation des identités. La communauté ismaili au Portugal a beau se considérer fièrement entrepreneuriale et être reconnue à juste titre comme telle, il n'en demeure pas moins, que son départ collectif et organisé de la colonie de Mozambique continue à résonner, à trente ans d'intervalle, comme un signifiant qui n'a pas fini de l'interroger.

SOURCES PRIMAIRES

-Orales

Entre 2005 et 2008, 40 entretiens ont été réalisés avec 20 membres de la communauté ismaili résidant à Lisbonne et à Maputo. Pour une communauté qui s'élevait entre 3000-3800 fidèles en 1975, au moment de son départ de la colonie, le nombre réduit des personnes interviewées ne peut constituer un échantillon au sens sociologique du terme. Il est nécessaire de prendre en compte les considérations qui suivent et qui découlent de cette communauté d'accès difficile, malgré une visibilité clairement affichée. Nombreux ont été et sont encore aujourd'hui les chercheurs qui ont du mal à mener des travaux de l'intérieur ; nombreux sont ceux qui se sont contentés de rapporter ce que les institutions de la communauté, avec beaucoup de diligence, mettent à la portée du public. Il ne manquera certes pas bientôt des études sur les représentations que cette communauté donne à voir à travers ses comportements et ses propres agences de publicité (sites internet, département de communication...). Dans l'état actuel des choses, il n'est pas évident qu'en interrogeant un plus grand nombre de personnes, afin de répondre à un critère de vraisemblance en sciences sociales, on aurait pu obtenir de meilleurs résultats.

Compte tenu de ces contraintes, nous avons pu néanmoins, sur quatre ans consécutifs, entre 2005 et 2008, solliciter la collaboration d'hommes et de femmes qui ont accepté de livrer des récits de mémoire sur leurs relations avec les différentes composantes de la société coloniale du Mozambique portugais, et sur les événements socio politiques qui ont traversé les deux dernières décennies de la colonisation (1955-1975). Ces années correspondaient au colonialisme tardif de l'Estado Novo. Afin de rendre compte de cette tranche d'histoire, nous avons interrogé une génération précise, celle née entre 1945 et 1955. Un ou deux longs entretiens, parfois davantage, nous ont permis d'une part, d'enrichir notre connaissance de cette communauté particulière, quasiment tue dans les sources écrites de l'historiographie portugaise. Le recoupement des témoignages analysés nous ont permis d'autre part, de mettre en place les prémisses d'une autre lecture de l'histoire officielle de la colonisation portugaise au Mozambique. Conformément aux souhaits des interviewés, tous les noms ont été changés.

-Ecrits

Archives Nationales de Torre do Tombo (ANTT), Lisbonne, PIDE :

-Lettre de Aga Khan assurant le président Salazar de la loyauté de sa communauté durant les moments cruciaux de l'histoire politique de l'Inde moderne dans ses rapports avec l'Empire portugais. Lettre de Aga Khan du 5/6/51 (PIDE/DGS, processo 749/73. CI (2))

-« Ismaelitas em Moçambique », Processo 749/73, CI(2),Cx 7864.

-Note de la DGS du 20 juillet 1973, sous le titre «*Estado de espírito das populações.Comunidade ismaelita de Moçambique*» PIDE/DGS, Processo 749/73, CI(2).

-Bulletins officiels de Mozambique (BOM) 1973-74.

BIBLIOGRAPHIE

-Bibliographie citée

Ávila.P, Alves.M « *Trajectorias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos* », *Sociologia, problemas e práticas*, n°13, 1993, pp115-133.

Carvalho, Anabela Soriano « *O empresariado islâmico em Moçambique no período pós-colonial, 1974-1994* » Dissertação de Doutoramento ,ISEG/UTL, Lisbonne, 1999 .

Esteves, Maria do Céu et al *Portugal,País de imigração*, IED, Lisboa , 1991,

Franco, Vasco «A aquisição da nacionalidade portuguesa »in Esteves, Maria do Céu et al *Portugal,País de imigração*, IED, Lisboa , 1991.

Matos H. « Retornados : a palavra possível nasceu há 35 anos », *Público*, 4 fevrier 2010, p35.

Melo A . «A diáspora ismaelita – preparação e “partida”, vivências da migração dos anos 70» in Khouri N. et Pereira Leite J. (dir) *Indiens des cinq colonisations de l’Afrique Orientale :mobilités et identités en diaspora de 1870 à nos jours* ,*Lusotopie XV(2)* ,Ed Brill , 2008.

Mira, Feliciano José Buralho de « *Les élites et les entrepreneurs au Mozambique : globalisation, systèmes de pouvoir et reclassements sociaux, 1987-1999* » EHESS, Paris ISEG/UTL, Lisbonne, 2005.

Pires , Rui Pena *Os retornados : um estudo sociografico*, , l’IED, Lisbonne, 1987.

Migrações e integração. Teoria e aplicações à sociedade portuguesa, Celta editora, 2003.

Rebello, Domingos José Soares «Breve apontamentos sobre um grupo de indianos em Moçambique, a Comunidade Ismailia Maometana » *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, ano 30, n°128, p.83-89, 1961.

Rocha, Aurelio «Resistência em Moçambique, o Caso dos Suaili, 1850-1913,» pp581-615, *Actas da I Reuniao Internacional de Historia de Africa*,1989.

Rosario, Domingos Manuel de « *La mairie des Autres : une analyse politique, socio-historique et culturelle des trajectoires locales. Les cas d’Angoche, de l’île de Mozambique et de Nacala Porto* ». Thèse Doctorat, Université Bordeaux IV, Institut d’études politiques de Bordeaux, Centre d’étude d’Afrique noire.2009

Sarkar Aga Sultan Muhammad Shah Datar, *Khangî Firman*, transcription en gujarati de la 1ère édition imprimée en 1926 par Rahemtullah Virji, Honory Secretary of the Press Department, Khoja Sindhi Printing Press Department, Bombay, et la seconde édition augmentée en 1952.

Simmel , G. *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, PUF,1999, Chap.5 : le secret et la société secrète, pp347-405. (1^{ère} edition allemande, Leipzig, 1908).

Souto, A de « *A administração colonial portuguesa em Moçambique no período de Marcello Caetano, 1968-1974* », Thèse de doctorat, Instituto de Historia Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2003.

-Bibliographie Générale

Sur les ismailis:

Daftary F, *les ismaéliens. Histoire et traditions d'une communauté musulmane*, Fayard, 2003, 371p. Edinburgh University Press, 1998.

Sur les ismailis du Mozambique :

Khoury N, Pereira Leite. J, Mascarenhas. M.J « De L'ombre à la Lumière : femmes ismailis du Mozambique », *Outres Mers*, pp 17-62, 2008.

Khoury N. « Dans le labyrinthe des identités des ismailis lusophones » in *Afrique, terre d'histoire. Au cœur de la recherche avec Jean-Pierre Chrétien*, C.Deslaurier et D. Juhé-Beaulaton (sous la dir.de), Karthala, ,pp627-634, 2007, 674p.

Khoury N. « Parler de sa relation aux autres et se révéler à soi : Femmes ismaili du Mozambique à Lisbonne », *Journal des Anthropologues*, n°116-117, pp261-289, 2009.

O CEsa é um dos Centros de Estudo do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa, tendo sido criado em 1982. Reunindo cerca de vinte investigadores, todos docentes do ISEG, é certamente um dos maiores, senão o maior, Centro de Estudos especializado nas problemáticas do desenvolvimento económico e social existente em Portugal. Nos seus membros, na maioria doutorados, incluem-se economistas (a especialidade mais representada), sociólogos e licenciados em direito.

As áreas principais de investigação são a economia do desenvolvimento, a economia internacional, a sociologia do desenvolvimento, a história africana e as questões sociais do desenvolvimento; sob o ponto de vista geográfico, são objecto de estudo a África Subsariana, a América Latina, a Ásia Oriental, do Sul e do Sudeste e o processo de transição sistémica dos países da Europa de Leste.

Vários membros do CEsa são docentes do Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional leccionado no ISEG/"Económicas". Muitos deles têm também experiência de trabalho, docente e não-docente, em África e na América Latina.

Os autores

JOANA PEREIRA LEITE

Professora no Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa onde lecciona cadeiras da Licenciatura em Economia e do Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional. Doutorada em História pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Mention Très honorable, Paris (1990). É, actualmente, Presidente da Direcção do Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento.

MARIA JOSE MASCARENHAS

Professora no Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa onde lecciona a disciplina de Sociologia da Licenciatura em Economia e Sociologia Rural e Urbana, disciplina optativa do Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional. Doutorada em Sociologia (2000) na Université Catholique de Louvain. É investigadora associada do CEsa/ISEG, na linha de investigação "História, diásporas e identidades luso-africanas pós-coloniais".

NICOLE KHOURI

É Investigadora no CEMAF – Centre d'Études des Mondes Africains da Universidade de Paris I. Os seus interesses de investigação são a modernidade e os movimentos político-religiosos das sociedades do Islão central (em particular o Médio Oriente-Egipto) e periféricos (em particular a Índia); as Migrações e as Diásporas, em particular as diásporas indianas muçulmanas no espaço lusófono africano e não-africano; e a Colonização portuguesa na África Oriental durante o Estado Novo.

Apoio

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento
Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG/"Económicas")
da Universidade Técnica de Lisboa

R. Miguel Lupi, 20
Tel: + / 351 / 21 392 59 83

1249-078 LISBOA
Fax: [...] 21 397 62 71

PORTUGAL
e-mail: cesa@iseg.utl.pt

URL: <http://www.iseg.utl.pt/cesa>